

LE PAROLE DI DIO NELLA PAROLA DI DIO.
RIFLESSIONI SULLE *QUAESTIONES DISPUTATAE*
DE MYSTERIO TRINITATIS DI SAN BONAVENTURA

di CARMELO PANDOLFI

Pontificio Ateneo Regina Apostolorum, Roma

Introduzione.

Sono molte le indicazioni di san Bonaventura intorno alle *parole* che rintracciamo, vive, dentro il nostro camminare nel cosmo e nella storia. Per approfondirle, mediteremo una sua opera, le *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis*. La scelta potrà sembrare non opportuna, poiché il rinvenimento di *significati* o *parole* è tema di ontologia semantica, se si vuole, e comunque è affare di *invenzione* dentro le cose; il Mistero trinitario, invece, si staglia come la cima, che tutto trascende, e la formulazione della sua verità pare costituire proprio il tentativo al limite, e dunque all'opposto di ogni comune rinvenimento di *sensi e verbi*.

Ora, se è vero che la Trinità è un mistero rivelato, è insieme vero che la Trinità, nella sua bellezza, non costituisce affatto quello che, generalmente, può intendersi per *esoterico*.

La *rivelazione*, in Gesù, del Dio trinitario è il *proprium* del cristianesimo. Dio è Dio poiché è Amore, ed è Amore poiché è Trinità: questo è l'Evangelo di Gesù Cristo, non detto con *parole*, ma spiegato con vitalità di *parole-realtà*, che vanno dal sorgere degli enti più poveri, fino - fra gli enti - alla Incarnazione del Figlio. Tale annuncio, nella sua incontestabile natura di *provocazione* (e chi vorrebbe negare la sua straordinarietà? Essa lo fa odiare o amare sia dai credenti sia dagli atei), tuttavia pretende di affermare ciò che Dio *deve* essere, affinché di Dio si parli in termini corretti.

San Bonaventura lo dice chiaro: l'assolutamente Semplice, Dio, non è tale *nonostante* la Trinità, ma è non assurdamente tale solo *poiché* è Trinità. In ciò il Dottore Serafico non fa che consistere all'interno della comunione della tradizione cristiana. In un passaggio delle *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis*, Bonaventura afferma che possiamo cogliere la verità trinitaria mediante l'attenzione, congiunta, alle informazioni presenti nei tre *libri* della natura, della Scrittura, della vita¹. Ecco, dunque, che rispetto all'apparenza l'indicazione è del tutto invertita: non *parole* usuali dell'essere, estranee al *Mistero*. Invece una pluralità di parole, concrete e storiche, ordinate in tre vivi *testi*, che costituiscono le articolazioni e le giunture del vero Mistero: il Figlio, increato, rende possibile un creato; incarnato spiega tale possibilità; piagato-vivo riverbera sui volti dei nostri fratelli, già beati, la spiegazione piena, che è non teoria, ma immissione nella trinitaria comunione d'Amore.

Altre tradizioni religiose e filosofiche hanno bisogno, per teorizzare l'Assoluto, che questo esuli da ogni riferimento all'*essere*, alle sue *parole* e ai suoi *valori*. Invece

¹ Cfr. *Myst. Trin.*, q. 1, a. 2, concl. (v, pp. 54-58).

nel cristianesimo *il* Mistero (la Trinità) è l'Essere, la Luce, il Bene. Nel cristianesimo il Mistero è che, oltre e dietro l'assoluto e tenero amore di un padre (*quel* padre, il Padre) per un figlio (*quel* figlio, il Figlio) non c'è nessun mistero, null'altro che importi, che significhi, che esista, in sé e per tutto. E ciò è talmente forte che la rivelazione della Trinità è strettamente congiunta all'Incarnazione della seconda Persona. A dire: la verità primigenia dell'Amore tra il Padre e il Figlio è talmente non superabile che anche la manifestazione della stessa non sta fuori, poiché tale rivelazione consiste in definitiva nell'assoluto *sprofondamento*, per Amore, del Figlio, Incarnato, nel suo Essere-il-Figlio. Questa semplicità è il Mistero.

Avviamoci allo studio delle *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis* bonaventuriane. L'opera, sicuramente del Dottore Serafico², è datata intorno al 1254-57, quando Bonaventura era, a Parigi, *magister ad scholam fratrum*. Da poco (1253) egli aveva ottenuto la *licentia docendi*. Le *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis* sono dunque successive al periodo del baccellierato sentenziario; sono invece più o meno coeve alla redazione del *Breviloquium*, del *De reductione artium ad theologiam*, delle *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica*, e precedono di poco l'*Itinerarium mentis in Deum*. Siamo all'epoca del primo periodo parigino del Dottore Serafico, ancora non investito delle cariche nell'Ordine e nella Chiesa. Egli, per poco, è solo un professore parigino di teologia (come Tommaso, che, però, *magister* resterà tutta la vita). Il Dottore Serafico è qui attivo all'interno della prima stagione cattedratica parigina dei Mendicanti (notoriamente tanto sofferta, poiché contro di essa si mosse l'opposizione dei *saeculares*). L'indagine bonaventuriana di questo periodo è ancor molto prima della sua successiva critica al razionalismo aristotelico-averroista. La speculazione di Bonaventura è qui anche non ancora toccata dalle problematiche di teologia della storia, che dovranno invece riguardarlo poi, come ministro dell'Ordine teso alla salvaguardia del vero Francesco contro il falso gioachimismo.

Le *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis* si compongono di otto questioni, ciascuna bipartita in due articoli tranne l'ultima, per un totale dunque di quindici articoli (e quindici rispettive *conclusiones*). Nell'opera, articolata secondo il classico metodo scolastico della *quaestio*, si cristallizzano 186 *argomenti a favore* e 170 *sed contra* (con relative risposte particolari).

La prima questione è bipartita in modo interessante: l'esistenza di Dio è verità dubitabile? (art. 1: *Utrum Deum esse sit verum indubitabile*); la Trinità di Dio è verità che può essere creduta? (art. 2: *Utrum Deum esse trinum sit verum credibile*). Si noti come ci troviamo in un clima previo alle successive dicotomie ragione/fede. Il Dottore Serafico non separa *in re* un ambito di ragione e un ambito di fede, perché né egli compone un trattato *de existentia Dei* e un altro *De Trinitate*, né egli si chiede quali sono le prove reali-naturali dell'esistenza di Dio e, dall'altra parte, le prove reali-miracolose dell'affermazione del suo Mistero trinitario. La verità trinitaria (lo vedremo) non è fatta poggiare su *auctoritates* completamente estrinseche, ma fa sbocciare quei *semina Verbi* che, quasi con *fame di Trinità*, già fermentano nelle cose e nelle menti, protestando l'insoddisfazione per un monoteismo rigido. Bo-

² «L'autenticità di queste questioni si basa sul fatto che nei codici manoscritti stanno accanto a quelle bonaventuriane *De scientia Christi*, sulla testimonianza degli antichi cataloghi della Biblioteca S. Fortunato di Todi e sulla somiglianza stilistica e dottrinale alle *Quaestiones disputatae de scientia Christi*» (A. HOROWSKI, *Opere autentiche e spurie, edite, inedite e mal edite di san Bonaventura da Bagnoregio: bilancio e prospettive*, «Collectanea Franciscana», 86, 2016, 3-4, p. 471).

naventura non descrive due separati oggetti o campi, ma l'unico campo veritativo di Dio. Egli, cioè l'Unitrino, informa mente, cuore e sensi, mediante variegato dosaggio di flussi entitativi e rivelati, giungendo infine a depositarsi all'*interno* secondo due diversi registri di *certezza* (e non due separati *campi*). I due diversi registri di certezza sono l'indubitabilità dell'esserci di Dio e l'entusiasmante credibilità della sua Trinità. Ma ciò sempre tenendo conto che unica è la verità: Trinità assoluta o trinitaria assolutezza dell'unico Bene che è l'Essere. Dall'unico vero trinitario, per rivi diversi e diversamente intensi, giungono nell'animo ragionevole-fedele informazioni solo *internamente/certitudinalmente* duplici. Ciò mostra il senso assolutamente non cartesiano della *certezza*. Il giudizio non si compie perché il *cogito* giudica l'essere, significandolo in qualche modo; invece il prodigio sta nel fatto che la mente, sia per ragione sia per fede, deve affermare ciò che nelle cose è *significato*. Nelle cose, congiunte a Cristo, è *significato* che il loro essere/bene va risolto nell'Essere/Bene che, per esser se stesso, deve essere pienamente diffusivo, oltre ogni limite e di necessità e di arbitrio.

La prima questione offre la base per il seguito. Infatti nelle successive si tratterà sempre - in due articoli (tranne nell'ultima, un solo articolo) - dapprima se Dio è sommamente unico, semplice, infinito, eterno, immutabile, necessario³; quindi⁴ se la Trinità è compossibile alla somma unicità, semplicità, infinità, eternità, immutabilità, necessità. La questione ottava, con il suo unico articolo, domanda della compossibilità tra Trinità e somma *primità*⁵.

Il nostro lavoro non può analizzare l'intera opera del Dottore Serafico. Ci concentreremo, dunque, sulla prima questione, nella doppia discussione, quanto a Dio, *a*) della indubitabilità della sua esistenza, *b*) della credibilità della sua Trinità. Cercheremo di trattare *a*), avendo già letto *b*), poiché il contrario sarebbe infedele rispetto sia a Bonaventura sia al realismo delle *fonti*. Infine *c*) produrremo, traendole dalle altre questioni, *parole* bonaventuriane estremamente pregnanti, sul Dio che è davvero l'unica Verità e Bontà poiché è Trinità.

1. *Myst. Trin.*, q. 1, a. 1: *l'esistenza di Dio è verità indubitabile?*⁶

1.1 Senso dell'*infra*, *extra*, *supra* e confronto con la teologia filosofica tomista.

In sede più filosofica, per così dire, il Dottore Serafico mostra il dispiegamento di una concezione onto-gnoseologica mista di suggestioni nuove, aristoteliche,

³ Cfr. *Myst. Trin.*, q. 2, a. 1 (v, pp. 45-51); q. 3, a. 1 (pp. 68-73); q. 4, a. 1 (pp. 79-82); q. 5, a. 1 (pp. 87-92); q. 6, a. 1 (97-102); q. 7, a. 1 (pp. 106-109).

⁴ Cfr. *ivi*, q. 2, a. 2 (pp. 63-68); q. 3, a. 2 (pp. 73-78); q. 4, a. 2 (pp. 84-87); q. 5, a. 2 (pp. 93-96); q. 6, q. 2 (pp. 102-106); q. 7, a. 2 (pp. 109-112).

⁵ Cfr. *ivi*, q. 8, a.u. (pp. 112-115).

⁶ Gli Editori di Quaracchi notano il luogo del *Commento alle Sentenze*, ove è sviluppato il medesimo tema: *1 Sent.*, d. 8, pars 1, a. 1, q. 2 (1, pp. 153-155). Un veloce confronto tra il testo del *Super Sententias* e delle *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis* mostra che nel primo ci si concentra sulla *via supra* (anselmiana), solo con un richiamo all'*infra*: conoscere nella verità (4) e alla partecipazione *extra* (2, concl.); perciò il testo delle *Quaestiones de mysterio Trinitatis* è molto più ricco (prelude alle analitiche dell'*Itinerarium mentis in Deum* e della *Reductio artium ad theologiam*; però, a differenza di questi ultimi, più discorsivi, *Myst. Trin.*, q. 1, a. 1, custodisce un patrimonio enumerato di argomenti scolastici).

e di linee tradizionali, anselmiane e agostiniane. Questo impianto (ossia l'aprirsi a Dio non solo *extra*, ma ancora *supra* e *infra se*) permarrà in tutta la speculazione bonaventuriana (dall'*Itinerarium mentis in Deum* alle *Collationes in Hexaëmeron*, attraverso le *Quaestiones disputatae de scientia Christi* e lo stesso *Soliloquium*). In Tommaso, invece - per proporre, volentieri, la consueta comparazione -, la via entitativa esclusiva è quella dell'*extra se*, e ciò in ragione di una diversa onto-gnoseologia. Nell'Aquinate l'onto-gnoseologia è illuminativa, cioè opera del Verbo, perché il Verbo costituisce nell'essere una ragione *che astrae*; nel Dottore Serafico, invece, continua la professione di un triplice scorgimento delle *rationes*: nelle *res*, da cui debbono essere astratte, ma anche nella *mens*, in cui sono depositate costitutivamente, qual riflesso dell'intuita loro realtà *supra*, *in Deo*.

Se aderissimo alla scuola ermeneutica (dopo Gilson non più praticabile), che tanto s'è divertita a cavar filosofie autonome dalle teoresi dei grandi scolastici, potremmo dirci soddisfatti di questa riproposizione di aristotelismo puro contro aristotelismo platonizzante. Ma non è possibile sostenere questo. Per Bonaventura (come per Tommaso, e per tanti altri) le vie entitativo-creaturali sono compagne delle vie *cristiane*; a dire: il *reditus (ad Deum Patrem)* si compie sempre in modo multiforme, per gli enti molteplici e per gli eventi legati a Cristo. Inoltre - nell'ambito entitativo-creaturale -: anche se è indubbio che Aristotele insegna un diverso realismo del *λόγος* (sempre quaggiù nelle *res*), è pure indubbio che nessun aristotelismo si sognerebbe mai di liquidare il *λόγος* capace dell'atto di astrazione, ch'è l'anima-*quodammodo omnia*. A questo livello (e anche al livello delle sostanze separate, come del concetto di Dio come Pensiero puro) l'aristotelismo è professione di una logica non-ilemorfica, come fondamento di quella ilemorfica. Bonaventura è aristotelico nella affermazione di una razionalità macrocosmico-ilemorfica, non soggetta a dubbi accademici; però non lo è, nella misura in cui (con quasi tutti i *magistri* del XIII secolo, non con l'Aquinate) continua a sostenere l'importanza soggettiva di una cognizione microcosmica-mentale *in rationibus aeternis*, riflesse *infra mentem*. Si può affermare che tale dottrina - come già in Agostino - costituisce l'evidenza della grandezza dello spirito umano, che confina per sé con la Verità stessa. Tale dottrina (realista in virtù di una capacità della mente di fissare il *vero onto-logico* puro) non è affatto coincidente né con l'aristotelismo (realista solo poiché *astrattivo*), né con il trascendentalismo moderno (in esso si afferma uno sguardo logico puro, però non realista, ma *rappresentativo*).

Ma a Bonaventura non importava una difesa, storico-filosofica, di un impianto agostiniano contro un impianto puramente aristotelico; neppure pensiamo che egli abbia voluto propugnare un impianto misto. Siamo, convinti, invece, che egli abbia dovuto riconoscere la ricchezza del quadro onto-gnoseologico: l'uomo, come *snodo*, è sempre volto sia *extra*, sia *infra*, sia *supra*. Una unilateralità, sia astrattiva soltanto sia intellettuale soltanto, costringerebbe non a un dissidio con Agostino o con Aristotele, ma - e questo conta - a un tradimento del *fenomeno*, diciamo così, della *razionalità diffusa*.

Inoltre (ce ne informa il *verbum abbreviatum*) la natura umana, storicamente, è attraversata da diversi bilanciamenti dei rapporti *extra/infra-supra se* -, a seconda che si tratti dello stato prelapsarico, postlapsarico, postlapsarico redento, finale-glorioso. L'atto noetico, che è in definitiva tensione dell'intelligenza verso Dio, è ora più *per creaturas (extra se)*, in altra condizione più *in creaturis (infra/supra se)*. Epperò mai le polarità - a dirla con Guardini - saranno prive di molteplicità

(neppure *in gloria!*): la creatura umana, per se stessa, esprime una dinamica cognitiva - e affettiva - che è mediazione di esterno, interno, superiore.

Se si vuole giudicare questa indicazione, permanente in Bonaventura, come una polemica di Scuole, o come l'anticipo di sensibilità cartesiano-kantiane, non si capisce nulla.

In fondo i Padri, i grandi scolastici (meno consapevolmente, anche gli antichi filosofi), tutti hanno a disposizione questo multipolare orizzonte. Si vorrà per ciò sostenere che l'originalità (nell'insistenza sull'*extra*) è quella del tomismo? Di sicuro Tommaso non coincide con Bonaventura. Epperò la concentrazione tomista sul metodo di indagine *extra*, nostro tipico, va vista con il proprio del tomismo, ossia con la dottrina del *primum cognitum*, l'ente, che non è (aristotelica) sostanza ileomorfica, ma è sinolo di *esse* ed essenza. In altre parole: l'oggetto proporzionato al nostro sapere è, sì, quello ileomorfico, quindi suscettibile di astrazione, però all'interno di un dinamismo più originario, che è il coglimento, non astratto, di una *attualità d'essere* che è contratta come *questa* attualità. Questo è, sì, uno scorgimento *extra nos*, ma non ha la modalità dell'astrarre, bensì il senso dello sguardo intellettuale, non recato su forme pure *infra/supra*, ma rivolto al composto essere/essenza.

Secondo la migliore ermeneutica tomista⁷ l'atto teoretico radicale non è, per noi, l'astrazione, ma è l'avvertimento concreto, secondo l'esperienza originale, che l'ente è come sinolo di essere e di essenza. Qui concretezza ed esperienza significano qualcosa di assolutamente diverso rispetto alle accezioni empirico-scientifiche dei lemmi. L'originarietà del livello metafisico, rispetto alle esperienze scientifiche successive (intendo *cosa* è questo ente, senza conoscere le componenti materiali che esso non è, ma di cui esso è fatto), non vuol dire cristallina evidenza delle implicazioni dell'ente. Vuol dire, però, che l'ente, che solo è, è dato intrinsecamente come questa (essenza) *attualità (esse)*, in sé non riposante, da risolvere proprio per la coincidenza tra l'ente e la sua composizione originale, che ne fa una *cifra assoluta non-originaria*. A questo punto è dato di capire, con autentica teoresi, l'*esse "ipsum"* quale risoluzione reale dell'ente. Questo è il tomismo. Questo non è l'aristotelismo. L'*extra* tomista, dunque, non è un coacervo empirico, ma l'ente concreto *funzionante* come deve funzionare una struttura *logica* (per risoluzione all'Essenziale), perché l'ente è una struttura logica reale, realmente risolvibile nell'*Esse*, perché è *esse "hoc"*. Tommaso non afferma che l'*extra nos* sia prima, nell'ordine ontologico, materia e forma, donde astrarre la forma e in cui analizzare la materia. Proprio in ciò il tomismo non è l'aristotelismo. Conseguentemente è giusto ravvisare, nel Dottore Angelico rispetto al Dottore Serafico, il ridimensionamento fortissimo dell'*infra/supra* rispetto all'*extra*; però è sbagliato ritenere che l'*extra* dell'Aquiniate - l'ente - sia equivalente a quello dello Stagirita - la sostanza -; infine è sbagliato non accorgersi della sintonia fra risoluzione onto-logica dell'*extra* tomista (ente) e dell'*infra/supra*, poiché entrambi i plessi indicano la riconduzione del composto al Semplice.

Dopo questo confronto - che può dispiacere all'estremismo bonaventuriano - entriamo nei dettagli dell'articolo. Esso non è un trattato dimostrazione

⁷ Cfr. A. CONTAT, *Le figure della differenza ontologica nel tomismo del Novecento*, in J. VILLAGRASA (a cura di), *Creazione e «actus essendi»*. Originalità e interpretazioni della metafisica di Tommaso d'Aquino, Edizioni ART, Roma 2008, pp. 193-270.

dell'esistenza di Dio. È giusto mettere in guardia rispetto a questa ermeneutica⁸. Pensiamo però che non si debba cadere nell'errore opposto, ossia nel timore di rintracciare in Bonaventura una teologia filosofica. È un fatto: essa c'è.

Bonaventura non domanda: Dio c'è? Invece chiede: si può dubitare del suo essere? In sostanza egli rifiuta l'idea della prova, ossia l'idea che, a fronte della debolezza dell'oggetto dell'indagine, si debba *provare*. Invece insegna che, a fronte della forza dell'*esse* di Dio, è piuttosto il dubitante a dover spiegare il suo dubitare (inoltre dobbiamo capire come possa esistere tale dubbio). Non si pensi, però, che la suddetta *forza* sia ontologismo. Una espressione adeguata, per descrivere quanto si deve intendere, è: a ogni livello noetico e pratico, tanto la riflessione mentale quanto l'incontro con il concreto ente impongono l'esserci di unità, intelligibilità, bellezza, con autonome forze di significazione, effettuazione, finalizzazione, però del tutto false se non poggiate su quel Non-niente, Non-ente, coincidente, nella sua impalpabilità, con la forza infinita di rendere tutto se stesso. Questo avvistamento, *debolmente fortissimo*, e semplice, è "prima". Esso può essere sciupato, dubitato, sfigurato; infatti è sciupato, dubitato, sfigurato, o puramente evitato (e sostituito con il *Niente "teologico"*). Esso è restituito dalla grazia, ossia dall'*Io Sono* dell'Antico Patto e, massimamente, dal Padre, il Bene, che si mostra tutto *diffuso* nei fatti di Cristo, il Figlio. In ogni caso esso - l'avvistamento originario che Bene, semplice, è il *quadro normale* della molteplicità originata - non è oggetto di una *prova*. Caso mai è l'origine di ogni successiva prova, come pure di ogni successivo dubbio. Noi nasciamo con lo sguardo indirizzato sull'essere, vivo, che sia estensivamente, sia intensivamente, nel Fondo implicato subito, non è né l'ente, né gli enti, né il niente, né il superessente, ma è la dignità semplicissima dell'Essere, del Bene. Fin da principio sappiamo che non si tratta dell'Assurdo, del Male-del-Nulla; fin da principio sappiamo pure che non si tratta della reggia celeste contro la palude terrena e/o della eliminazione della bellezza del pianto, del sorriso, del cuore, della stessa *figliolanza*, dalla Verità originaria, *paterna*.

Di più non sappiamo. Ma questo poco-sapere è più ricco di tutte le analisi e di tutte le sintesi. La rivelazione trinitaria dirà, con sobrietà impareggiabile, il *come* di quelle primarie avvisaglie di Fondo. Ma in ogni caso è giusto, da subito, che rispetto all'avvistamento dell'Essere-Bene come sfondo e fondamento (l'alternativa non è l'empiria, che per sé non è mai filosofia e sistema, ma è niente), si proceda, non *provandone* l'ipotesi, ma mostrando l'originarietà del semplice *Verum*, dal quale pure, purtroppo, ci si può allontanare e ci si allontana. In linguaggio bonaventuriano tutto ciò è così detto: «Huiusmodi ratiocinationes potius sunt quaedam exercitationes intellectus, quam rationes dantes evidentiam»⁹.

Come già anticipato e discusso, le *ratiocinationes ostensive* si tripartiscono: l'*esse* di Dio è indubitabile come a) *omne verum omnibus mentibus impressum*, b) *omne verum quod omnis creatura proclamat*, c) *omne verum in se ipso certissimum et evidentissimum*¹⁰. La nota scansione bonaventuriana è richiamata espressamente più

⁸ Così fa, per esempio, C. BÉRUBÉ, *Grandeur et misère de notre connaissance de Dieu chez saint Bonaventure*, «Doctor Seraphicus», xxvii (1980), pp. 51-81. Il saggio dice bene che non si può parlare di prove nelle *Quaestiones de mysterio Trinitatis*, però forse il distacco dalla teologia filosofica è troppo netto; cfr. pp. 71 sgg.

⁹ *Myst. Trin.*, q. i, a. i, ad 12 (v, p. 51a).

¹⁰ Cfr. *ivi*, q. i, a. i (p. 45a).

avanti¹¹: Dio *supra animam secundum naturam* (è l'*in se ipso*), *intra secundum notitiam* (è l'*omnibus mentibus impressum*), *extra secundum effectum repraesentantem* (è il *quod omnis creatura proclamât*). Ci pare qui interessante la definizione della creatura, colta in essenza come *effectus repraesentans*. Le cosiddette *co*se sono *strutture di pensiero*. Incontriamo non materiali e porzioni disarticolate, appena misurabili per essere commerciate, ma incontriamo logiche, e poetiche, realizzate. Ciò non è una benigna interpretazione rispetto a (quale?) un alternativo realismo. Ciò è soltanto vero, dalla musica alla fisica, dai bambini alle donne, dal cibo alle religioni, dalle società alle economie, dalle essenze naturali alle matematiche. Tutto è struttura di pensiero, però innervato dentro a, e a causa di, sicché è questo integrale logico-bello che è *effectus repraesentans*. Se si accede a questa visione, non riduttiva, ma normale, autenticamente mondana e laica, l'ulteriore discorrere su *quod dicimus Deum* non sarà magari facile, ma godrà subito del vantaggio di un fastidio legittimo verso ogni bugiarda vergogna del Principio, come verso ogni insoddisfacente Essente, come verso ogni cattiva Impersonalità. Invece ci si sentirà a proprio agio, a fronte dell'affermazione, naturale, rispetto a tanta *actualitas* intensiva, della Attualità intensiva stessa.

1.2 Via *infra*.

Scendiamo nelle *vie*. La prima (*verum mentibus impressum/infra*) contiene dieci argomenti. Il primo riporta l'autorità del Damasceno: «Cognitio existendi Deum naturaliter nobis inserta est»¹².

Interessante è il secondo argomento, fondato su Ugo di San Vittore, poiché esso ci pare sintetizzare quanto volevamo dire sopra, intorno alla *forte debolezza* del Primo. Dio - insegna Ugo, ripete Bonaventura - ha *temperato* la sua *notizia* nell'uomo, sicché l'uomo non può essere *comprehensor* del *quid* divino (cosa è Dio)¹³, né può mai essere del tutto nesciente del *quia* divino (che Dio è).

¹¹ Cfr. *ivi*, ad 10 (p. 51a).

¹² Cfr. *ivi*, q. 1, a. 1, n. 1 (v, p. 45a) e G. DAMASCENO, *De fide orth.*, I, I (PG 94, col. 789B). Da qui in avanti, quando è il caso, indicheremo le *auctoritates* di cui si avvale san Bonaventura. Si tenga presente - come sa chi conosce il metodo scolastico - che le autorità coinvolte non coincidono con il tenore dell'argomento; spesso con esse si riferisce solo un filosofumeno importante, coinvolto come causa o concausa materiale della *ratio*. Si può notare come anche Tommaso, nel tardo *Commento ai Salmi* (al Salmo 13), accosti il Damasceno e Anselmo (!), addolcendo alquanto il giudizio critico della *Summa contra Gentiles*; cfr. C. PANDOLFI, *Forme del pensare cristiano. Agostino, Anselmo, Bonaventura, Tommaso*, IF Press, Roma 2016, p. 127.

¹³ Cfr. *Myst. Trin.*, q. 1, a. 1, ad 2 (v, p. 50a). e UGO DI SAN VITTORE, *De sacram.*, I, III, I (PL 176, col. 218B-C): «Deus enim sic ab initio notitiam sui ab homine temperavit, ut sicut nunquam quid esset totum poterat comprehendendi, sic quia esset nunquam prorsus posset ignorari». Ciò non è affatto celebrazione dell'apofatismo radicale, che è ateismo. Bonaventura altrove dice che Dio è il *summe cognoscibilis*, perché l'infinita Luce illumina, così come l'infinito Bene infiamma d'amore... (cfr. *1 Sent.*, d. 3, pars 1, a.u.: 1, pp. 67-70). Noi vedremo Dio... (cfr. *1 Gv* 3,2). La non esaurizione non è il corollario falso dell'ignoto falso, ma è fondata, davvero, sulla distinzione tra i figli nel Figlio e il Figlio (ch'è poi, Dio, distinto dal Padre). Infatti la perfezione pulita, *in fine*, è quella dell'Amore, cui è consustanziale - dunque senza compimenti, ma su radice trinitaria - il rispetto dell'Alterità (e dell'alterità) nella sua struttura filiale. Al Figlio tutto è dato, ma egli è sempre il Figlio; a noi, nel Figlio, tutto è dato dal Padre, ma nella giusta pienezza della figliolanza fragile, mai abolita nella *visio*, *visio* completa di figli. Solo questa è verità cristiana; altrimenti o, da una parte, si scade nelle mistiche del nulla, oppure, dall'altra, si piomba nelle mistiche del Tutto (l'esito è identico).

La terza autorità, Boezio, insegna l'inserzione nelle menti questa volta della *cupiditas boni* (cioè, infine, di Dio); ma il desiderio, *cupido* addirittura, come sperimentiamo, del *maxime desiderabile* ne presuppone la cognizione; dunque...¹⁴. Conviene ancora notare quel *minimo massimo* che, in tutti, è instillato di *quod dicimus Dei*. Amiamo l'essere, conoscendolo, pur per gradi e come viatori; non è vero che lo amiamo *quaggiù* separati dal (falso iddio), il totalmente *altro*, l'essente del mondo di *lassù*; invece amiamo l'essere, integralmente, fino in Fondo... Il Fondo dell'essere degli enti non è gli enti, non è estraneo, non è di nuovo l'ente come Ente, ma è la delicatissima Sorgente dell'essere per gli enti... Staccare il Principio dalle sue creature è diabolica professione di falsa divinità, poiché in realtà toglie a Dio, conservandogli (come a un ente/Ente) solo il cielo. Dio - il Bene - è ben più che trascendente rispetto a un qualcosa di cui, ignaro o inesperto, esprimerebbe in fondo l'esclusione (la esprimerebbe, risultando così solo altro Ente, anche pensando il suo porre in essere gli enti come parto senza *λόγος*, scostante volontaristico arbitrio). Ogni concreto *questo* nutre giusta vergogna - anche morale - nel rinserrarsi in sé. Ce lo dice l'evidenza che ogni dignitosa difesa non può essere mai quella del *mio bene*; essa impegna, proprio per amore di sé, l'allargamento verso l'Universale. Lo sa anche il non credente. Il problema è non cedere alla liquidazione de *il Bene* nella somma, senza perciò cadere nelle spire del super essente. Egli, il *nostro* Dio, il Bene, è più che trascendente, ché è *Tutto*, e non nel senso fallimentare del monismo impersonale o, d'altra parte, del Soggetto invadente, ma nel senso, unico, della donazione alle creature, annidata entro la donazione delle Persone. Solo Gesù Cristo, il cui Spirito guida alla Verità tutt'intera, spiega che il Fondo totale, del bene che normalmente conosciamo-desideriamo, è il non Ente, il non Nulla, è l'unicamente *Logico*, cioè la Trinità, le cui ineffabili processioni (la *stessa* Figliolanza, lo *stesso* Amore) costituiscono il presupposto normale del nostro partecipato procedere, del nostro normale essere padri, figli (ma non solo *sussistendo* tali). In ogni caso, fin da principio, pur ignara della Trinità - l'Amore inclusivo non panteista -, pur ignara addirittura di una concezione espressa di Dio, la *mens* sa, in chiaroscuro, che c'è un bene, che c'è il destino del bene, che c'è la serietà buona di quel destino. E questa è l'*impressione* delicata-potente, nel cuore intelligente, di "Dio". La genialità di Bonaventura in quest'opera sta sempre nel *a*) mostrare la naturalezza non ontologista del confinare del cuore con Dio-Bene; *b*) mostrare come solo la Rivelazione trinitaria in Cristo costituisca la concreta logica dell'essere Bene del Bene, senza sconti idolatrici, né in senso deista, né in senso panico, entrambi traditori della Verità integrale intensiva.

Il quarto argomento si radica sulla *auctoritas* di Agostino *de Trinitate in pluribus locis*: l'*imago* consiste nel fatto che lo spirito creato è *mens - notitia - amor*, per riferimento costitutivo-comparativo a Dio-Esemplare. Ma dire che l'animo, conoscente, ha in sé consustanziale impressione esemplata di Dio, significa che la conoscenza-animo ha conoscenza, nell'esemplare, di Dio, a cominciare necessariamente dal suo esistere. Non si sorvoli sulla dialettica (tutta agostiniana, qui) di Bonaventura: il fenomeno spirituale è un fatto, ed è, evidente a tutti, proprio mente - notizia - amore. Se esso è, come è, un fatto originato, quale l'Origine se non l'Esemplare¹⁵?

¹⁴ Cfr. *Myst. Trin.*, q. 1, a. 1, n. 3 (v, p. 45b) e BOEZIO, *De cons. Philos.*, III, prosa 2 (PL 63, col. 724A).

¹⁵ L'Origine è *mens - notitia - amor*: attenzione, perché questa non è ancora la Trinità rivelata!

L'argomento quinto si basa su un interessante ragionamento *ad mentem Aristotelis*¹⁶: sarebbe *inconueniens* possedere, senza saperlo, gli abiti più nobili...; ora l'essere di Dio è il vero *nobilissimo*, a noi *presentissimo* sul piano dell'essere; dunque dev'essere noto al livello dell'*intellectus humanus*. Dobbiamo notare la pregnanza di *habitus* nell'accezione dello Stagirita: si tratta di quel possesso stabile, che o coincide con la naturalezza ontologica propria, o finisce per configurare esattamente una seconda natura. Ora, il riferimento a Dio, pur confuso ed embrionale, sta nel novero dell'indiscutibile dotazione di natura; se esso è un riferimento *quoad esse*, è necessario che sia un riferimento *quoad nosse*. Il contrario implicherebbe una *inconuenienza* che bisogna tradurre con *assurdità, absurdità cattiva, Male*. Bonaventura, *greicamente*, sta dicendo che l'esserci dell'umano è un esserci teso nell'affermazione dell'Origine. *Io ci sono in ragione* di una compulsione che non fa favori a nessuno, ma esprime soltanto un dato, buono - non *troppo buono* -; e ci vuole cattiveria per violentarlo. Non basta: non solo la relazione partecipata, il mio avere l'essere, è *buona*; buona - semplicemente, non consolatoria e superessente - è la fonte della relazione *quoad nos*, cioè l'essere l'Essere, *senza aggiunte*. Ancora: poiché trattasi del grado entitativo dell'ente intelligente - che ha l'essere e lo sa -, l'impossibilità nel procedere nella scienza dell'Essere equivarrebbe a uno sfiguramento della natura medesima dell'essere intelligente dell'ente. Tentiamo ora un ulteriore commento. Cos'è, infine, questo semplice Bene non superessente? La Croce di Cristo Risorto è *quoad se* il primo-ultimo baluardo che mostra come il Bene sia non banale, sia acquisto col sangue proprio, sia vittoria combattuta - non per compimenti gnostici, impossibili, ma perché in radice Dio, il Bene, è Relazione assoluta *già* in sé. Solo a questo punto, ossia riconosciuta la Gloria solo come Gloria del Crocifisso-Risorto, è possibile compiere definitivamente il discorso qui principiato in sede teologico-naturale. E questo è il discorso: il vero Iddio non è il luogo della super-felicità e dell'eccesso rispetto alla sobrietà del qui-ora; invece egli è la normalità semplice del Bene - l'abbraccio del Padre e del Figlio -, cui attinge tutto il nostro bene, non perché sia sublimato, ma solo perché sia, redento dal nulla, dall'annullamento, dall'odio dell'essere.

Proviamo a fare una silloge degli argomenti dal sesto al nono. Si sostiene che in noi è inserito l'appetito della sapienza (sesto argomento, dietro Aristotele)¹⁷, della felicità (settimo argomento, dietro Agostino)¹⁸, della pace (ottavo argomento, ancora Agostino)¹⁹, come pure l'odio del falso (nono argomento, ancora Agostino)²⁰. La minore, nei vari argomenti, torna sempre a dire: se c'è desiderio, c'è cognizione; dunque c'è cognizione in noi di Sapienza-Felicità-Pace-Verità (l'odio del falso è amore del vero), ossia di *Dio*... È bella la notazione relativa all'«appetitus pacis [...] adeo insertus, ut quaeratur per suum contrarium, nec etiam ipse appetitus auferri potest ab ipsis damnatis et daemonibus»²¹. Anche chi fa la guerra, errando maledettamente, cerca di farne fuoriuscire pace. Pensare a un uomo

Cfr. *Myst. Trin.*, q. I, a. I, n. 4 (v, p. 45b), con riferimento a AGOSTINO IPP., *De Trin.*, IX, 2, 2 sgg. (PL 42, col. 961 sgg).

¹⁶ Cfr. *ivi*, n. 5; ARISTOTELE, *An. Post.*, II, 18 [15].

¹⁷ Cfr. *ivi*, n. 6 (p. 46a) e ARISTOTELE, *Metaph.*, I, I.

¹⁸ Cfr. *ivi*, n. 7 e AGOSTINO IPP., *De Trin.*, XIII, 3 (PL 42, coll. 1017-18).

¹⁹ Cfr. *ivi*, n. 8 e AGOSTINO IPP., *De civ. Dei*, XIII, I sgg. (PL 41, coll. 577 sgg.).

²⁰ Cfr. *ivi*, n. 9 e AGOSTINO IPP., *Conf.*, X, 23, 33 sgg. (PL 32, coll. 793-794).

²¹ *Ivi*, n. 8.

senza - pur traviato, ma non distrutto - desiderio di pace significa non pensare a un uomo. Ora questo desiderio è non assurdo, perché accompagnato a una conoscenza che è conoscenza di *realtà*. Tale realtà, *buona*, quotidianamente sapida, gioiosa, mite è a sua volta impensabile senza Origine ed Esito. L'Origine-Esito è, di nuovo, impensabile sia come *pace entitativa*, sia come diabolica non-pace o fumosa Neutralità, sia come mitica, addormentata e statica, pseudo-Pace atarattica. L'immutabilità-eternità del Fondamento, pulitamente pacifico, delle nostre paci, creaturali-fondate, di nuovo non si configura come il Troppo del normale, bensì come l'Essenziale del partecipato. Fin qui la teologia filosofica - se si vuole. *Ma* - l'opera di Bonaventura tratta *de mysterio Trinitatis!* - arriva poi, di necessità, l'Evento cristiano a spiegare, in concreto, *cos'è*, nitida e povera, la Sapienza, la Gioia, la Pace, la Verità. In fondo è solo il respiro tra quel Padre e quel Figlio crocifisso; è la misura del *buono*, proporzionata ai tanti beni - e ai tanti mali da sanare! - di quanto chiamiamo *mondo*.

Negli argomenti dal sesto al nono opera, dunque, la seguente *ratiocinatio*: fatto ontologico *forte* dell'amore (di sapienza, pace, ecc.); necessario legame amore-notizia; necessario legame notizia-*contenuto*; risoluzione del *contenuto* fino al Fondamento di *questo contenuto*, perché senza il Fondamento *suo* il *contenuto* semplicemente non è e finalmente è l'insostenibile Male (e non perché il fondamento sia, come falsamente si pensa, un'aggiunta, un *eccesso*, un termine mediato da un passaggio ipotetico). Se non si sperimenta la dinamica del desiderio (ch'è poi un modo, quello finalistico, della dinamica della causalità, per la quale la normalità è che esistano *tensioni*, non *oggetti*) non si può capire nulla dell'argomentare bonaventuriano. Siccome esso non registra astrazioni statiche, ma correnti concrete, è molto difficile considerarlo e formularlo come un vero e proprio *argomento*. Eppure questa debolezza teorica è pari alla sua forza *attuale*; inoltre questa *debolezza*, nella Provvidenza del Padre, è fatta per andare incontro al fatto del Figlio Incarnato, affinché trovi nell'atto, e mai nell'*astratto*, il suo unico possibile conforto.

Eccoci al decimo e ultimo fra gli argomenti *infra*. Val la pena riportarne il cuore: «Item, inserta est animae rationali *notitia sui*, eo quod anima sibi praesens est et se ipsa cognoscibilis; sed Deus praesentissimus est ipsi animae et se ipso cognoscibilis: ergo inserta est ipsi animae *notitia Dei sui*»²². È dolce quel tocco: *notitia Dei sui*. Si scopre qui un Bonaventura che, dietro il corretto senso dell'*interior intimo meo* agostiniano (e di tutta la vera dottrina dell'illuminazione: se c'è uno *spirito*, c'è un suo confine diretto con la Verità), si palesa con il suo tipico tratto: nemico di ogni apofatismo radicale (e anche, oltre molti Dottori, dell'apofatismo notevole). Il *locus* bonaventuriano classico, ove è teorizzato l'Iddio *summe cognoscibilis*, è *1 Sent.*, d. 3, pars I, a.u. (I, pp. 67 sgg.): Dio non è l'Infinito *nudo*; è l'infinita Luce, l'infinito Bene: come infinito Bene, è sommamente amabile; come infinita Luce, infinitamente splende, senza ferire. Il fatto, innegabile, della nostra creaturale tensione chiaroscurale, *verso* (non *già* nella) la gloria è - innestato nel Figlio, Luce da Luce - non l'eccezione ma la conferma del *principio*. Infatti, su tutto, non c'è il sapere ma l'Amore, la cui dinamica di dono, intra ed extratrinitaria, per sé è rispettosa della natura filiale della creatura (e della stessa figliolanza della seconda ipostasi), e ciò proprio affinché il dono sia perfetto. Insieme: tale *perfetta* Diffusione, ch'è anzitutto generazione di Dio, *Figlio!* - la Medesima Tenerezza, dunque -,

²² Ivi, n. 10, con riferimento ad AGOSTINO IPP., *De Trin.*, IX, 3, 3 sgg. (PL 42, col. 963 sgg.).

non implica complimenti hegeliani, coappartenenze infinito-finito, poiché essa vive, in Dio, del suo essere Relazionalità medesima (non dialettica di subbietti) e, nella creazione, si allarga partecipativamente sulla base esclusiva dell'Amore del Figlio verso il Padre e del Padre verso il Figlio. Nel prosieguo dell'argomento lo stesso Bonaventura anticipa l'obiezione: *non c'è proporzionalità Dio-anima*; e risponde: certo, ma se si esigesse proporzionalità, mai, neppure in gloria, si darebbe notizia di Dio²³. Potremmo aggiungere: a fronte del *tutt'altro* radicale, non potremmo neppure avviare una teologia apofatica. Il fatto, prodigioso, è che la grandezza del Padre brilla proprio nella Figliolanza - nella quale noi per grazia -, sicché è eterna, ma per via di relazione sussistente, non di *compimento*, la Struttura originale della pienezza dell'essere come pienezza del dare e, dunque, la pienezza del dare come pieno rispetto della Distinzione (della distinzione).

1.3 Via extra.

Giungiamo all'analisi della via seconda, *extra*, del *quod omnis creatura clamat* (della via tomista, se si vuole, dopo quella agostiniana). La struttura, ricavabile dai dieci argomenti (*ex decem conditionibus*) sussunti nella via, è: il *posterius*, l'*ab alio*, il *possibile*, il *respectivum*, il *secundum quid/diminutum*, il *propter aliud*, il *per participationem*, l'*in potentia*, il *compositum*, il *mutabile* per se stessi ontologicamente riposano, fatti essere, su il *primum*, il *non ab-alio*, il *necessarium*, l'*absolutum*, il *simpliciter/perfectum*, il *propter seipsum*, il *per essentiam*, l'*in actu*, il *simplex*, l'*immutabile*²⁴. La dialettica - meglio: la risoluzione - è molto delicata, non va fraintesa. Non si tratta di una platonizzazione oppositiva (finito-Infinito come terrestre-sensibile/celeste-ideale) o di una coappartenenza hegeliana (finito/infinito come momento apparente oggettivo o soggettivo/momento assoluto dello Spirito). Bonaventura (come del resto Tommaso e tutta la *filosofia cristiana*) non fa una divisione tra essenza limitata/essenza assoluta (assolutamente fuorviante), bensì offre l'ostensione di un ente fragile-figlio. Esso, l'*ens*, in sé *non è definibile con definizione cristallizzata come "limitato"* (in specie se s'intende negativamente il *limite!*), bensì va sorpreso, tutto d'un fiato, come totalmente *ricondotto dal suo (dell'ente) niente al suo, stupendo e modale, essere-dato*.

Se si tiene conto che, storicamente, la dialettica della partecipazione trascrive in metafisica la verità biblica della creazione, val la pena, per evitare pericolosi fraintendimenti nello stesso tono espressivo, cominciare, e per i *piccoli* finire!, con la ripetizione del *revelatum*. Una ripetizione, insuperata e insuperabile dalla filosofia, che suggerisce solo lo Spirito e che, nella sua abissale semplicità, non è però affatto banale. Si vuol dire che la creazione non è in nessun senso uno *scherzo* e, come tutte le verità *rivelate*²⁵, *impegna* l'interrezza del domma, il Segno della Croce. Ecco come:

1. *Bontà degli enti*. L'ente/gli enti/la rete relazionale e buona degli enti è tratta in essere da Dio, il Padre, nel Principio del suo Logo, l'eterno Figlio, con la copertura dello Spirito, con gratuità non insensata, con effusione non determinata,

²³ Cfr. *ibid.*

²⁴ Cfr. *Myst. Trin.*, q. 1, a. 1, nn. 11-20 (v, pp. 46b-47a). Gli argomenti contengono riferimenti impliciti, notati dagli Editori di Quaracchi, ad Aristotele, Avicenna, Boezio, il *Liber de causis*, oltre che ad Agostino e a Riccardo di San Vittore.

²⁵ La verità della creazione è toccabile anche dal basso, ma certo non per intero, dalla ragione.

entro modalità essenziali finite, buone, che proprio così, cioè nella contrazione felice, liberano l'esse nell'essere come *questo/quello esse*.

2. *Verità dell'operazione entitativa*. La verità che dall'azione del Padre, nel Figlio, con l'opera dello Spirito, sia tutto l'esse dell'ente/degli enti secondo la sua (loro) buona "quantità d'essere" non implica affatto l'annullamento della causalità seconda; infatti la causalità seconda è del tutto autonoma, all'interno della causalità trascendentale *quoad esse*. Dio, il Padre, non è il mago che si sostituisce alle leggi di natura, ma è l'Atto che, nel Figlio, per opera dello Spirito, dà tutt'intero l'atto concreto, entro il quale opera, concomitante, tutta la rete immanente di leggi (e libertà, se è il caso). D'altronde andare a Dio, *quoad nos*, non è per nulla saltare la causalità (seconda), ma, proprio a partire da essa, è l'urgenza di teorizzarla fino in Fondo, a quanto rende efficiente ogni efficiente, espressiva ogni espressione, definitiva ogni finalizzazione²⁶. Dio non è, anche qui, il *totalmente altro*, ma è la Sorgente, certo *Ipsa*, non conchiusa nella rete partecipativa, che rende se stessa e rende a se stessa la rete causale orizzontale, evidentemente non compiuta in sé, *perché non vera se solo fino a sé*. In fondo questa è la linea percorsa dai processi di *risoluzione* propri di tutte le scienze.

3. *Senso trinitario della verità operativa creaturale*. Che poi, reso l'essere all'ente, entro l'essere dell'ente si dispieghi la causalità seconda autonoma-partecipata, può essere infine apprezzato solo avanti alla Trinità, cioè proclamando (Bonaventura lo fa sempre) che l'immanenza splendente e operativa delle creature è vestigio o addirittura immagine rispetto al Figlio, l'Immagine. Infatti, prima (ontologicamente) della creazione del mondo, il Padre è così grande da essere, per sé, il regalare addirittura divinità all'*Altro* (sì che si possa capire, ma nel modo contrario alla confusione panteistica, che la forza del tessuto interno della creatura, resa-ente, è, nell'essere resa-ente, non in quanto resa-ente, ma per la forza del suo tessuto immanente, icona del brillare del Figlio).

4. *Necessità dell'uscita delle Persone come presupposto dell'uscita delle creature*. Né, per finire, si pensi che tale pregio fragile della creaturalità (il contrario della bugia sulla negatività del mondo) implichi un compimento in/di Dio. Ciò in virtù del suo essere Trinità: prima che il mondo sia, da sempre²⁷, il Figlio, come Figlio, è con il Padre, perché il Padre è Generazione-del-Figlio. E il Figlio *Gesù*, che è Obbedienza-al-Padre nella sua stessa figliolanza, dunque senza complimenti, è volontà, se il Padre vuole (e il Padre vuole), che sia l'Incarnazione, gli uomini fratelli, il mondo, *non* il peccato ma la sua redenzione, la Croce, la Risurrezione, la Sessione alla Destra con il Corpo trasfigurato ma piagato. L'accordo, la coispirazione del Padre e del Figlio, ossia l'Amen che esprime, in cielo e nei nostri cuori, la Bellezza del Generante-Generato (e la Volontà del Padre, nel Figlio, di operare l'Incarnazione e la creazione), questo è lo Spirito Santo.

Dal basso, in sede di reperimento dell'indubitabilità razionale dell'*esse Dei* per le vie *ad extra* (rispetto all'anima), cioè per gli enti, non può apparire tutta questa ricchezza (che, però, *prima*, è). C'è allora anche il rischio che la via a Dio (dal posteriore, il possibile, il *diminutum*, ecc.) sia confusa con il passaggio - non

²⁶ Cfr. *1 Sent.*, d. 35, a.u., q. 1, n. 4 (1, p. 600ab).

²⁷ Pensiamo che la ragione della negazione bonaventuriana di una ab-eternità del mondo di ragione sia proprio qui: il Bene diffusivo ha in sé l'Ab-eterno consustanziale, che è il Figlio, e non il mondo (il mondo è, *poi*, nel Figlio). È un argomento molto profondo sia teologicamente sia addirittura cosmologicamente.

vero - dal negativo al positivo (invece il passaggio è, se si vuole, dal positivo al Positivo; e, in sé, onde tutto non sia contraddittorio, è dal Positivo al Positivo Diletto e al positivo diletto partecipato, nel Positivo Condiletto).

Bonaventura ha dei toni molto delicati (di chi già ha conosciuto la Trinità), onde evitare espressioni di sapore deistico-volontaristico. Per esempio: «Nihil educit se ipsum de *non-esse* in *esse*: ergo prima ratio educendi necesse est, quod sit in ente primo, quod ab alio non educitur»²⁸.

È il Padre la sorgente, la *prima ratio educendi*, colui che sostiene in essere la nostra debolezza preziosa, che di continuo colà attinge²⁹. Ulteriori esempi di tale soffusa (non dualistica) terminologia bonaventuriana: il *possibile* non dice negatività quale irrealtà, cui poi si aggiunge *existentia*, ma da parte del Verbo è *solo* sprigionarsi non scontato e non pre-fatto e, da parte dell'ente fatto essere, è traccia di vera *indifferentia ad esse* rispetto all'*omnino determinatum ad esse*³⁰, come parola che esce dal Cuore con totale originalità. L'*absolutum* non è il *cattivo assoluto*; invece è il *nihil recipiens aliunde*³¹ (che, *revelata Trinitate*, splenderà come absolutezza della relazionalità, *circumincessio* di una figliolanza che, essendo consustanziale, non è ricevere *aliunde*). Il *creatum* non è parzialità cristallizzata, ma *secundum partem*³². Il *propter se*, d'altra parte, è la meta buona ove si orienta la *universitas aliorum entium* (ed è il *quo nihil est melius*)³³. Il *per participationem* è stretto intorno al suo Essenziale³⁴. Ciò che è *in potentia* è amabilmente ridotto in atto solo per l'Atto³⁵, pura energia che è Essere. Il *compositum* non è mai da solo. Il *mutabile* è non dalla *stasi*, ma «ab ente quieto et propter ens quietum»³⁶ - bello!

Si può ancora riflettere sulla peculiarità di alcune considerazioni metafisiche nel primo argomento: «Si ergo est universitas posteriorum [...] si ergo necesse est ponere, aliquid esse prius et posterius in creaturis; necesse est, universitatem creaturarum inferre et clamare primum principium»³⁷. Si vuol dire che la stessa nozione di *universo/universalità* - nozione molto poco empirica! - implica sempre, *per grammatica*, il collegamento e il riannodo continuo nel Logo unico. Ripetiamo: qui la creazione è osservata solo dal basso, con la ragione che si muove *ad extra*. Fin qui non si vede che essere *ab alio* non coincide con la creaturalità, poiché è anche del Figlio e dello Spirito Santo. L'*ab-alietà* creaturale è modalità partecipata, non *ex aequo*, di *origine*. Infatti quello che è stupendo, nella verità su Dio rivelata da Gesù Cristo, è che originato come eterno generato consustanziale è *Dio* Figlio. Dio è Amore che sempre totalmente trasferisce e regala e svuota, senza perdersi, senza confondersi, ma comunque non *quodammodo*, bensì perfettamente, perché è Padre che sempre esce nel Figlio. Solo da questa prospettiva, e non dal basso della ragione, si assapora il senso, però non deducibile, della presenza di quanti, le creature, non esauriscono, estranee all'Essente, l'*ab alietà*, ma partecipano

²⁸ *Myst. Trin.*, q. I, a. I, n. 12 (v, p. 46b).

²⁹ Cfr. J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul Simbolo apostolico*, trad. di G. Francesconi, Queriniana, Brescia 2003, pp. 96-110.

³⁰ Cfr. *Myst. Trin.*, q. I, a. I, n. 13 (v, p. 46b).

³¹ Cfr. *ivi*, n. 14.

³² Cfr. *ivi*, n. 15 (pp. 46b-47a).

³³ Cfr. *ivi*, n. 16.

³⁴ Cfr. *ivi*, n. 17.

³⁵ Cfr. *ivi*, n. 18.

³⁶ Cfr. *ivi*, nn. 19-20 (p. 47ab).

³⁷ *Ivi*, n. 11 (p. 46b).

dell'*ab-alietà*, trovano spazio nell'assoluta relazione di Padre, Figlio e Spirito, dacché il Figlio, con indicibile Amore, si ri-regala al Padre e il Padre, gradendo commosso, dà l'assenso alla carne assunta, avvio di ogni altra creazione.

Qui basti notare come, per san Bonaventura, con giusta estetica cristiana e francescana, in questa via *aristotelico-tomista*, mai si proceda a Dio causa una negatività immanente fissa. È l'evidenza oggettiva d'esser fatto (*φύσις*), totalmente ricoperto di essere, dell'ente buono, ad aprire, dai bordi, a quel precedente mistero di dazione buona, non creata ma generata, ch'è la *productio* perfetta, modello vivo delle produzioni di partecipazione (e non opposizione precedente alle produzioni negative).

Finiamo con il notare la ripetizione dell'espressione «*quaelibet entis differentia, omnes differentiae sive partes entis [...] clamat/clamant Deum esse*»³⁸. La *differenza ontologica* tra ente ed essere, giustamente riportata in campo da Heidegger³⁹, è affare teoretico che nasce in terreno cristiano. Lo dimostra tutto il tomismo. Lo riafferma Bonaventura in questa *via extra* (che per lui, non così per Tommaso, è solo una tra le tre). In altre sedi il Dottore Serafico insegna che la *via extra* è la *via per creaturas*, unita a quella, più vivida, *in creaturis* (*cointuizione*). Anche prelapsaricamente avevamo la via, *francescana*, fuori-di-noi, dalle creature. Essa, dunque, non fu cagionata dal peccato (quantunque prima del peccato il suo conforto a opera della via *infra/supra* fosse molto molto più vivace). Se la *via extra* (coincidente con le cinque vie di Tommaso) è solo *una* via, prevalente postlapsaricamente, si può affermare che tutto il tomismo metafisico rappresenta una concentrazione solo su un modo creaturale (quello creaturale per-le-creature) di itinerario a Dio? Non è qui il luogo per rispondere. Diciamo soltanto che per Bonaventura la non unicità degli argomenti *extra/per creaturas*/macrocosmici vuol dire: si sbaglia per forza sull'ente, proprio a causa del preconconcetto che almeno dell'ente *extra* - senza il complemento dell'intuizione *intra*; senza la Rivelazione - si possa comunque dire tutta la verità. La concentrazione tomista sull'*extra* in un genio come Tommaso non conduce affatto a errori; invece intensifica i pregi delle due grandi tradizioni elleniche (platonica, aristotelica). Ciò non toglie che, presso la successiva scolastica razionalista (ostile anche alla partecipazione), il *tantum ad extra* sia finito deisticamente, cioè con l'impossibile (cristianamente, veramente) teoria della inutilità della Trinità quanto alla fondazione dell'*exitus creaturarum*.

Si può, ancora confrontando il Dottore Serafico e il Dottore Angelico, notare che nel testo del primo manca la terminologia *esse ipsum subsistens*, applicata quale *proprium nomen* a Dio. Ma non ci si lasci trarre in inganno dal linguaggio. Bonaventura dice qui Dio *ens* (*per essentiam, in actu, simplex*) - e a volte anche Tommaso fa così -, poiché, dal basso, *in via inventionis*, si sta cominciando a scorgere quel Qualcosa ch'è il Principio. Molto presto, comunque, anche per la *via extra se*, il Principio si palesa con quei tratti di intensività, che fanno qui dire al Nostro: «*actus purus, nihil habens de possibilitate, non est nisi Deus*»⁴⁰, «*ens simplicissimum, nihil de compositione habens non est nisi ens primum*»⁴¹.

³⁸ Cfr. *ivi*, n. 20 (p. 47ab).

³⁹ Ma con quale esito?

⁴⁰ *Myst. Trin.*, q. 1, a. 1, n. 18 (v, p. 47a).

⁴¹ *Ivi*, n. 19.

In seguito, trattando della fonte trinitaria, Bonaventura celebrerà con giusta ricchezza lessicale il Padre, «perfectissimus in producendo Filium et Spiritum Sanctum, perfectus in producendo creaturas [...] fecundissimus in pullulando Spiritum Sanctum, fecundus in pullulando creaturas»⁴². È dunque ben chiaro che il Dio trinitario, vero Atto dell'Essere/Bene, sta all'opposto dell'estrinseco Ente supremo (che possiede l'essenzialità solo dell'*altro mondo*) ed è, invece, la pienezza intensiva di tutto il perfetto, da Lui riversato in essere nel mondo. Il vero Dio è delicatezza a livello puro e originario; noi, invece, soltanto partecipiamo alla delicatezza, al garbo, alla misura... Questa considerazione profonda, filosofica e teologica, di Dio non come antagonista, ma come concentrazione/diffusione d'ogni (prima sua, poi *nostra*) amata perfezione, è il succo della dottrina della creazione - a sua volta custodita nel nucleo della generazione eterna. Essa appartiene certo a Bonaventura, checché ne sia dell'impiego di *esse ipsum* (che è indiscutibilmente guadagno tomista).

Proseguendo nell'analisi dei dieci argomenti *extra*, si può stabilire un rapporto tra essi e le notissime cinque vie tomiste: gli argomenti bonaventuriani *posterius/mutabile* stanno con la prima via tomista; l'argomento *ab alio* con la seconda; l'argomento *possibile* con la terza; l'argomento *propter aliud* con la quinta. Quel ch'è più importante - riteniamo - è che gli argomenti *respectivum, diminutum sive secundum quid, per participationem, in potentia, compositum* siano omogenei profondamente alla quarta via tomista; meglio: all'impianto generale della metafisica tomista della partecipazione, della composizione di atto e potenza come essere ed essenza, cioè della sintesi Aristotele (atto-potenza)/Platone (partecipazione, emergenza del separato) fino al separato reale come atto d'essere (oltre i Greci). È chiaro che nel tomismo tutto ciò è enormemente più sviluppato; comunque piace notare, qui, come il Dottore Serafico percorra anch'egli una via che modula la causalità in conseguenza della partecipazione: «*Ens secundum quid nec esse nec intelligi potest, nisi intelligatur per ens simpliciter*»⁴³, «*ens compositum [...] non habet esse a se*»⁴⁴.

Torniamo, comunque, a dire che l'intelligenza piena della partecipazione-creazione è data solo dalla conoscenza sublime della Trinità. Con piena fedeltà, anche terminologica, a Bonaventura e a tutta la tradizione, possiamo qui notare che *posterius, possibile, diminutum, per participationem, in potentia, compositum, mutabile* sono impredicabili del Figlio e dello Spirito Santo. Non è così per *ab alio, respectivum, propter aliud*. Non addentriamoci nella materia. Notiamo solo, per esempio, che il Figlio è la figliolanza medesima, implicante in sé il Padre. Il puro concetto di relazione è colà Persona, e non si aggiunge alla persona (come in noi); così, come il Generato stesso, il Figlio è dal Padre e per/verso il Padre. Di nuovo la rivelazione trinitaria getta luce sulla struttura del creato. *Cristianamente* deve essere detto (con linguaggio qui tomista) che l'ente ileomorfo è doppiamente composto ed è da; che l'ente non ileomorfo è composto solo nella cifra radicale essere/essenza ed è da; che il Figlio non è composto, indi non è *secundum quid*, non è ente, creatura, ed è da.

⁴² Cfr. *ivi*, q. 8, a.u., concl. (pp. 114-115).

⁴³ *Ivi*, q. 1, a. 1, n. 15 (pp. 46b-47a).

⁴⁴ *Ivi*, n. 19 (p. 47a).

Anche Tommaso⁴⁵ invita a scorgere, *prima* della natività delle creature, la natività del Verbo. È stato ben notato⁴⁶ che per i Padri e i grandi scolastici solo quella natività per generazione è *condizione* dell'uscita ulteriore delle creature, delle nascite, nel Figlio, degli enti. In un passo delle *Quaestiones de mysterio Trinitatis*, Bonaventura insegna che l'immanente transito del presente nel passato va ridotto al *trinitario* transito del presente nel presente (e non, come di fretta può sembrare, alla rigidità del presente monolitico)⁴⁷. Cosa dire? La Rivelazione spin-

⁴⁵ Per esempio nel Proemio al commento al *De Trinitate* di Boezio e, stupendamente, nel Prologo al commento alle *Sentenze* del Lombardo (cfr. C. PANDOLFI, *Forme del pensare cristiano*, cit., p. 361). Non si può sottacere, comunque, il diverso approccio dell'Aquinate, che scrive: «Bonitas enim infinita Dei manifestatur etiam in productione creaturarum» (*S. Theol.* 1, q. 32, a. 1, ad 2), sicché egli non vede una ragione probante verso il *Bonum de Bono* (ultracreativo), pur ammettendo – conosciuta la Trinità – la congruità di quella, non probante, ragione. L'Aquinate (cfr. *loc. cit.*, arg. 2) parla di *aliqui*, i quali sostengono la linea della diffusività non esauribile dalle creature. Si tratta anche di Alessandro di Hales (cfr. *Summa Halensis*, 1, n. 295: 1, p. 414a)? Quando poi (come nel suo commento al *De Trinitate* di Boezio, q. 1, a. 4, ad 5) non accede alla *ratio* che *nullius boni sine consortio*, ecc. (radicato remotamente in SENECA, *Epist. ad Lucilium*, VI, attraverso Riccardo di San Vittore), Tommaso si distacca ancor più dalla *plausibilità* forte dell'argomentazione *ex diffusivitate Boni*? In tal caso egli sarebbe isolato, rispetto a una linea più nutrita (ove Bonaventura non è da solo)? L'originalità sarebbe dunque – diversa – quella dell'Aquinate? A queste domande non dobbiamo rispondere qui. Accenniamo alla problematica, solo per dire che il fatto che il Dottore Serafico si muova (approfondendola con veemenza) dentro una linea antica (che dà molta importanza alle implicazioni del Bene perfetto) è un argomento del tutto a favore della coerenza (filosofica, cristiana, *tradizionale*) della sua riflessione su Dio-Bene, Dio-Agire personale. In altre parole: è nuova nel senso inadeguato (e razionalistico) non la linea di Bonaventura, bensì quella che dimentica la consuetudine di pensare a Dio solo nei termini di Bontà fontale piena (con implicazioni che la ragione non tocca, e che la ragione vede necessariamente oltre sé). Ora noi vorremmo notare: a) mai Bonaventura ha inteso affermare che l'analitica del *Bonum diffusivum* "provi", dal basso, la Trinità (infatti solo la Rivelazione estingue quel desiderio – del giudeo, ecc. [cfr. *Myst. Trin.*, q. 1, a. 2, concl.: v, pp. 54-58] – che non sa come il Bene sia Bene); b) epperò questo significa pure che la ragione sa che la *productio creaturarum* non basta; c) quest'ultimo punto è geniale e, secondo noi, irrinunciabile. Infatti esso, storicamente, nel quadro dei vari stadi del nostro sapere di Dio (prima del peccato, dopo, ecc., con Cristo), dipinge a perfezione il circolo virtuoso ragione-fede, evitando scansioni rigide. Se ci si confronta con la storia delle filosofie, teorie, religioni, si vede bene che *anche rispetto al Dio Creatore* si danno posizioni ben differenziate graduate (infine tutte, fuori di Gesù, sapienzialmente non contente delle risposte sulla sofferenza, *sull'uscita dei molti dall'Uno*). Ora, questa *non contentezza* dice appunto (bonaventurianamente, non tomisticamente) che la *productio creaturarum* non contenta quanto a *bonitas Dei*. Il che di nuovo a) non è confusione con la Rivelazione, b) però è apofasi salutare che nega comunque che ci si possa fermare all'Uno; c) infine: guardando alla teologia della storia, alle varie *conditiones*, si adegua bene alle tensioni verso i distacchi dalla verità del creato in Cristo (verità sospirata da Adamo, da Adamo, poi, scartata). L'Aquinate, pur allontanandosi in certo qual modo dalle riflessioni incoative sul *Bonum diffusivum*, mai lo fa con l'argomentazione di Duns Scoto. Quest'ultimo, quanto alla comunicazione *Bonum de Bono*, glossa: «Sed oporteret probare quod possibile esset aliquid diffundi sive communicari in unitate naturae» (*Ord.*, 1, d. 2, pars 2, q. 1-4). Qui si nota l'obiezione razionalistica, che si fa sfuggire ogni buon argomento sapienziale (*Bonum est perfecte diffusivum*, ecc.), pre-assumendone il vaglio chiaro e distinto nel *cogito*. Bonaventura non ha necessità di vedere *provata la possibilità* (semantema razionalista!) della comunicazione in unità di natura, per poter essere comunque certo, per gli enti e la storia, che il creato *non* si proporziona al *Bonum ipsum*. Ora, tale predilezione per il concreto sperimentato (e non esaurito), rispetto all'idea, è decisiva per cogliere la fecondità dell'evento cristiano fra le cose, le saggezze, le teorie... In ogni caso (cfr. il riferimento nella nota seguente) i dottori cristiani, pur con diversa via, confessano l'impossibilità dell'uscita del creato senza l'*exitus personarum in unitate essentiae* (cfr. TOMMASO D'AQ., *In 1 Sent.*, d. 2, div. text.).

⁴⁶ Cfr., per esempio, H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, 5. *L'ultimo atto*, trad. di G. Som-mavilla, Jaca Book, Milano 2012, p. 53.

⁴⁷ Cfr. *Myst. Trin.*, q. 5, a. 1, n. 11 (v, p. 88b).

ge (*non invita*) a riconsiderare l'ente creato in rapporto al Creatore. Non si tratta, per esempio, di pensare l'ente come il visibile, opposto all'invisibile (mediante quell'aporetica spaccatura dell'essere, che finge l'Assoluto, e non produce nessuna *Pienezza*, ma solo due separate zone, l'una inesperta dell'altra. Essa vorrebbe risolvere l'ente, giustamente, ma lo fa deisticamente, verso il *cattivo* Assoluto, il radicalmente *impossibile* Irrelato, e dunque la risoluzione resta sospesa al nulla). Si tratta, invece, continuando l'esempio, di *pensare* l'ente come il *visibile* frutto dell'atto purissimo ch'è *Visibilizzazione* stessa (una analogia: Michelangelo non è l'invisibile o il non vedente il visibile, rispetto alla sua visibile Sistina, ma ne è il principio vedente/visibilizzante, così creativo). Ancor meglio: l'ente è il fatto-visibile dalla *Visibilizzazione* stessa; è il *fatto* buono dalla *Diffusione* stessa.

L'insistenza sull'ente come mutabile, *diminutum*, condotta fino a una solidificazione della sua essenza (e fino, come visto, a una sua descrizione negativa) non è la verità dell'ente. L'ente non è "il" *diminutum*, non è - tornando all'esempio - il *visibile* solidificato; esso, invece, è ciò che è stupendamente tratto in essere nella sua diminuzione - è ciò ch'è reso ente nella sua peculiare forma visibile - in/per/da il Regalare medesimo, da lo-sguardo-che-vede-ciò-che-fa.

Conosciuta, per rivelazione, la Trinità, si può capire, con gratitudine, come il regalare medesimo non sia prima e soprattutto *verso* l'ente (così si evita per sempre il panteismo), ma *verso* il Figlio e, dal Padre e dal Figlio, *verso* lo Spirito (così si evita l'impossibile Irrelato). Ciò ci *riguarda*, poiché unica, il Padre, è la Fonte della generazione del Figlio e della nostra, nel Figlio, creazione. Non si può strappare il Padre dal Figlio e pensare il Padre altrimenti che solo grembo-di-eterna generazione-del-Figlio (così, in certo modo, non si può pensare Michelangelo in atto di dipingere se non come {vedente} *visibilizzazione dell'opera*); il *guardare* generativo che il Padre è, implicando consustanzialmente l'Immagine, *guarda* l'Immagine che genera divina, e in essa - il Figlio obbediente - trova libero essere il nostro essere entitativo, dal Padre nel Figlio *guardato* - per mezzo del Figlio, creato con amore. Senza questo radicamento della partecipazione-creazione nella Trinità vivente, l'ente deve per forza o pretendere *consustanzialità* (per evitare una radice volontaristica, sigillo della sua insignificanza) o cadere nell'insignificanza (per evitare la *consustanzialità*, che farebbe *appena* dell'ente *astratto* dal Figlio quel Figlio che l'ente *astratto* non è). In entrambi i casi la *Pienezza* semplice - Dio - viene decurtata, o perché pensata flusso limitato a questo prodotto o perché pensata come *Entità altra*/principio di un *qui-ora* radicalmente immotivato, non amato, non creatura (e non solo immotivato-per-necessità!). Ma con il radicamento della creazione nella presupposta uscita del Figlio e dello Spirito (prima *quoad se*, scoperta dopo *quoad nos*) l'ente si palesa come *guardato*, fatto, amato nel Figlio (*guardato*, generato, amato da suo Padre). Essendo l'ente parola solo nella Parola, non va giudicato come opera del Padre l'inesistente limite assoluto dell'ente; invece l'ente, in specie l'ente intelligente e amante, figlio nel Figlio, va giudicato nel Figlio, ove solo appare la sua verità, che non è mai imperfezione negativa, ma è fragilità soave, ospitata nell'essere dalla soave tenerezza di chi è Dio *Figlio*, *Dio* Figlio, senza né scadimenti, né compimenti.

Bonaventura - lo vedremo - insegna che Dio è l'(anselmiano) *id quo maius*, poiché generazione del Figlio perfetto (Dio Figlio, ove la figliolanza tenera non contraddice affatto, ma coincide con la divina perfezione, dacché il Bene paterno è - non: si compie - come *piena* diffusione). E, insieme, insegna che ciò, di neces-

sità, supera la grandezza del suo essere Creatore di creature (enti per partecipazione)⁴⁸. Ciò non vuol dire, teologicamente, che dal Padre fluiscono il perfetto e l'imperfetto (!), ma che il non-perfetto-se-non-nel-Figlio-Gesù-Cristo fluisce per creazione, non eguale, ma non separata impossibilmente dalla generazione del Figlio. Infatti, dal basso, filosoficamente, non abbiamo la percezione né della negatività dell'ente, né della sua positività *assoluta* (il fatto che siamo filialmente preziosi, non vuol dire, isocriticamente, che noi siamo il Figlio Gesù...); invece abbiamo la sensazione di essere partecipi di un operare del Padre, compiuto, che trova compimento oltre la curva dei nostri plessi entitativi. *Breviter*: l'agricoltore, coappartenente alla vite (cfr. *Gv* 15,1 sgg.), vuole nella vite i tralci (così vuole la vite); nessun tralcio è la vite; nessun tralcio *compie* la vite; la vite, invece, vivifica prodigiosamente, come frutto dell'agricoltore, i tralci, se l'agricoltore vuole; d'altra parte nessun tralcio è negatività; neppure nessun tralcio è, senza vite, positività *assoluta* (e ciò non perché il tralcio sia la seconda, imperfetta, uscita dal Padre-agricoltore, ma perché, fin da subito, il tralcio può intuire di essere *all'interno* di un operare compiuto dell'agricoltore, che lo trascende, ma non lo nega e non lo necessita *compiendosi*).

Abbiamo adoperato la suggestiva immagine del Vangelo secondo Giovanni, scrittura con cui lo Spirito solidifica il magistero della Parola incarnata. Siamo convinti che, prima della parabola dell'agricoltore-vite-tralci, il discorso sulla creazione-partecipazione, filosofico e dal basso, non possa essere soddisfacente.

La creazione presuppone la generazione del Figlio (e la co-ispiazione dell'Amore), non come uscita prima del perfetto e poi dell'imperfetto, ma, appunto, come uscita filialmente perfetta, nella quale trova partecipazione la creaturalità (senza compimenti, senza arbitri - tutto nell'Amore). Il buon senso filosofico, dal basso, già intuiva che noi, opere del Padre, siamo buoni senza escludere il Padre, ma proprio in ciò esigendolo, e siamo buoni, molto, e compiuti, però oltre noi - senza confusioni - grazie all'unico Figlio, Parola insieme unigenita e primogenita. Il buon senso filosofico non aveva, certo, i termini teologici per esprimere questo, e solo molto molto da lontano presentiva; però non presentiva in modo erroneo. Presentiva che il braccio di Dio non è accorciato, senza ritenere né - ciascuno di noi - di essere il compimento, né di essere estrinsecamente ulteriore, bensì guardando in chiaroscuro, come tutto Israele fino a Simeone, il nostro compimento - la nostra vite, il nostro Λόγος, il nostro Salvatore - abbracciarci senza in noi esaurirsi.

Se il discorso di teologia filosofica non accetta l'integrazione dalla Rivelazione *sulla creazione* (non solo sull'Incarnazione, la Redenzione!), essa infine dirà eresie sulla creazione stessa. Concepirà il Padre o come lo Spirito assoluto di Proclo e di Hegel o come l'Essente supremo di Voltaire e dell'Islam sunnita. In quest'ultimo caso riterrà un dovere religioso parlare del mondo e dell'uomo come di reificate imperfezioni, onde trovare Dio. Nel primo caso celebrerà il mondo come l'unigenito. Solo in Cristo, che rivela la Trinità, invece, sappiamo di essere - non è una contraddizione - figli nell'Unigenito, senza mai né compierlo, né risultare imperfezioni esterne al Figlio. Già il libro della creazione ci informava di giudicare i capitoli dell'Opera unica dell'Autore come non identica e non estranea, come non costretta e non *altra* rispetto a ciascun capitolo. Per tutto questo (le informazioni

⁴⁸ Cfr. *ivi*, q. 1, a. 2, n. 7 (p. 57b).

della Rivelazione su Dio, Padre Creatore, che premiano le buone intuizioni dal basso) è molto importante usare con delicatezza, non grossolanamente, i lemmi *posterius, ab alio, possibile*.

Ecco il consiglio: mai il plesso *ab alio, respectivum, propter aliud* si usi come identico a creaturalità; mai il plesso *posterius, possibile, diminutum, per participationem, in potentia, compositum, mutabile* si usi o con disprezzo o con celebrazione indebita della sua bellezza fragile, che è, figlialmente, del Figlio e, solo in Lui, nostra.

1.4 Via *supra*⁴⁹.

Giungiamo ora alla terza via proposta dal Dottore Serafico, quella *supra nos* (dopo l'agostiniana e, se si vuole, la tomista, questa è anselmiana: invero il Dottore Magnifico è citato espressamente in sei dei nove argomenti). Vediamo come il Dottore Serafico colori, e presenti in crescendo, il ragionamento di Anselmo:

- a) con le parole stesse di Anselmo, a Dio: «Non potrei ora non capire - Te illustrante -, anche se per assurdo non volessi credere, ciò che prima credevo: Dio è»⁵⁰;
- b) ciò di cui non si può pensare il maggiore è più vero se pensato essente (dunque solo essente è se stesso)⁵¹;
- c) se è solo *in cogitatione*, l'*id quo maius* risulta inferiore a quanto *in re*, dunque contraddittorio⁵²;
- d) ciò che - unico - è preferibile [*melius*] che sia più che non sia è analiticamente *melius*, senza cadute, solo se indubitabile (la conclusione, in certo senso modernamente trascendentale, ci pare originalmente bonaventuriana)⁵³;
- e) Dio è *Esse*, sicché nell'affermazione del suo *esse* si coglie la forza della coincidenza tra soggetto e predicato⁵⁴;
- f) sintesi: «Si optimum est optimum, optimum est»⁵⁵.

A questi argomenti, più o meno anselmiani, si aggiungono due *rationes* agostiniane *supra nos*:

- a) la verità non si può vedere se non per mezzo della prima verità⁵⁶;
- b) se la verità non c'è, è verità che non ci sia, dunque c'è verità e, se c'è, c'è la prima Verità⁵⁷.

⁴⁹ «Solo la prova *a priori* è veramente oggettiva e dimostrativa, in quanto è in certo modo la prova che Dio dà di se stesso, direttamente» (R. LAZZARINI, *San Bonaventura filosofo e mistico del cristianesimo*, Bocca, Milano 1946, p. 49). In questa sezione cercheremo di chiarire il perché di questa profonda intuizione, smarcando l'argomentazione *supra* dal razionalismo, cogliendola nella naturalezza del suo fissare il presupposto d'ogni successiva apodittica (come d'altronde ormai oggi vede bene la ricerca sull'argomento anselmiano; vedi *infra*, nota 61).

⁵⁰ Cfr. *Myst. Trin.*, q. I, a. I, n. 21 (v, p. 47b) e ANSELMO CANT., *Proslog.*, IV (PL 158, col. 229B): «Gratias tibi, bone Domine, gratias tibi; quia quod prius credidi, te donante, iam sic intelligo, te illuminante; ut si te esse nolim credere, non possim non intelligere».

⁵¹ Cfr. *ivi*, n. 22 e ANSELMO CANT., *Proslog.*, III-IV; XV (PL 158, coll. 228B-229B; 235C).

⁵² Cfr. *ivi*, n. 23.

⁵³ Cfr. *ivi*, n. 24 e ANSELMO CANT., *Proslog.*, V (PL 158, col. 229B-C).

⁵⁴ Cfr. *ivi*, n. 28 (p. 48a); per l'analitica inclusione del predicato nel soggetto, il riferimento è a BOEZIO, *In librum Aristotelis De Interpr.* (PL 64, col. 462B sgg.).

⁵⁵ Cfr. *ivi*, n. 29.

⁵⁶ Cfr. *ivi*, n. 25 (p. 47a) e AGOSTINO IPP., *Solil.*, I, 8, 15 (PL 32, col. 877).

⁵⁷ Cfr. *ivi*, n. 26 e AGOSTINO IPP., *Solil.*, I, 15, 27 (PL 32, coll. 883-884).

Infine un argomento mette insieme Aristotele (*quanto veritas est prior et universalior, tanto notior*) e, non espressamente citato, Boezio nel *De hebdomadibus* (le verità delle *dignitates*, ossia delle *communes animi conceptiones*, sono tali da non poter esser pensate con dubbio quanto al loro essere). Ora, poiché la verità dell'*esse* del *primum ens* è prima realmente e intellettualmente, essa è prima nozionalmente e indubitabilmente⁵⁸.

Procediamo al commento. Non possiamo certo qui entrare nella discussione della *ratio* anselmiana⁵⁹. Soltanto notiamo che essa, ripresa da Bonaventura, non argomenta (come fraintesero Gaunilone, Tommaso [?], il secondo Kant, opponendosi; Cartesio, Leibniz, il primo Kant, assentendo): pensiamo l'idea del Perfetto. Essa c'è, *in re*? Invece, originalmente, argomenta: il Perfetto. È un'idea? Le argomentazioni 28 e 29 potrebbero, sì, suonare un po' cartesiane. Ma pensiamo non sia così, alla luce di uno scorgimento tanto indefinibile e fulmineo, quanto poderoso. Eccolo: in un lampo, facciamo teoria dell'incontestabile e salutarmente, in questa (terza) via, non vediamo affatto più, sempre per un lampo, il nostro *spectare*, il nostro far teoria. Ciò non per disprezzo del finito, né per sciocchi paranteismi, né per salti dall'ideale al reale, bensì per uno *scorgimento complessivo* (nel quale non siamo affatto tematizzati). Lo scorgimento è, se si vuole, parmenideo: *Esti gar éinai*. Non si tratta di un'idea (dove procedere per il reale), né di una somma di enti, né (come nelle legittime vie *infra* ed *extra*) di una *ratiocinatio per resolutionem*, né tanto meno di una *visio Dei*. Semplicemente (e volentieri adoperiamo un linguaggio moderno): il Reale è. Non si voglia trarre di più da questa intuizione; soltanto la si consideri innegabile. Innegabile e non vuota. Infatti, dopo sarà possibile la *ratiocinatio*, ossia: fermi almeno un attimo verso il Reale tutt'intero, compresi del suo *est*, considerare poi ciò che esso *non* è. Non somma di concreti, non unità però di astrazione, ma *intensità* scevra da slabbramenti ed eccedenze: la *normalità* ultimativa della *semplicità* - anche sofferta e guadagnata - del *Bene*, essenzialmente diverso da annullamenti e da eccessi. Ma da qui in poi - ed è il contenuto dell'opera in esame - solo la Trinità, rivelata, verificherà in chiaro l'equazione, semplice, della innegabilità del Contenuto come Reale, del Reale come Essere in fondo intensivo, dell'Essere intensivo come Bene sobrio.

Anche la *collectio* Aristotele-Boezio dell'ultimo argomento può essere interpretata in tale, anselmiana, linea. Ci piace notare, anche qui, la disistima bonaventuriana per il cattivo apofatismo e la sua scarsissima simpatia per le simpatie apofatiche: la verità più importante è più nota, splende di più, checché se ne pensi (dopo il peccato e/o confondendo l'attingimento dello splendore, dato per gli enti e per Cristo, con una esaurizione del Vero che non desideriamo - perché non desideriamo né essere il Padre, né essere il Figlio; né il Figlio desidera essere il Padre). Quanto alle due *rationes* agostiniane sul vedere la verità (pur negandola!) nella Verità, certo esse riportano alla *via infra*, però qui senza l'accentuazione del *cor* - dell'*infra* - desiderante pace, felicità, verità... Siamo, dunque, anselmianamente, in un totale teorico sguardo sulla Verità (che dimentica la *reditio* sull'esserci dello *sguardo* o dell'*infra*).

⁵⁸ Cfr. *ivi*, n. 27 (p. 48a) e ARISTOTELE, *An. Post.*, I, 2 e *Phys.*, I, text. 2 sgg.

⁵⁹ Ci permettiamo di rimandare a R. G. TIMOSSÌ, *Le prove logiche dell'esistenza di Dio da Anselmo d'Aosta a Kurt Gödel. Storia critica dell'argomento ontologico*, Marietti 1820, Genova - Milano 2005 e a L. VETTORELLO, *L'«unum argumentum» di sant'Anselmo. Alla ricerca dell'interpretazione autentica della prova anselmiana dell'esistenza di Dio*, ETS, Pisa 2015.

Concludendo: possiamo davvero dire anselmiano questo procedere *supra*? E se non lo possiamo (così come non possiamo dire che la via *extra* è monopolio tomista), non occorrerebbe forse, in sede di storia del pensiero, rivedere le idee (manualistiche) sulle vie di Anselmo, Tommaso, Agostino? Ci pare che, prima che legate (davvero) a questi autori, esse - nel vivo contesto scolastico - fossero primariamente se stesse, ossia (con un linguaggio anche bonaventuriano): itinerario *extra* verso lo spirito oggettivo del macrocosmo; itinerario *infra* nello spirito soggettivo microcosmico; via *supra*, non ontologista, verso l'Archeocosmo. E inoltre, essenzialmente, le distinzioni non sono solo *spaziali*, ma anche legate a *tempi* (eoni) differenti: prima del peccato d'origine, l'*extra* (*per creaturas, per speculum*) era bilanciato dal *supra/infra* (*in creaturis, in speculo*, dunque con più vivida *notitia Dei*); dopo il peccato lo *speculum* è piuttosto *per speculum* e anche *aenigmaticum*; d'altronde noi non siamo solo dopo il peccato, ma anche con la redenzione, sicché la nostra condizione noetica è un mirabile misto di tre condizioni - per lo specchio enigmatico, per/nello specchio rischiarato, anticipo inoltre di *gloria*.

Cosa possiamo ipotizzare fosse, prima del peccato d'origine, il cosiddetto approccio anselmiano (meglio: la via *supra*, verso l'Archeocosmo)? Non un malinteso intuito ontologista, bensì un nostro andare verso Gesù Cristo, *quoad nos* venturo, verso il Verbo incarnato, vero albero umile e perfetto, che è il Giorno, la Cosa nuova ed eterna - e in Lui incarnato, in cui il creato consta, vedere il Padre.

L'*intra* agostiniano non è pura psicologia, l'*extra* tomista non è fisica, il *supra* anselmiano non è mistica dell'Uno⁶⁰. La terna *intra/extra/supra* è oggi, nei manuali, irricognoscibile e dimenticata. Quel che era un comune patrimonio, molto ricco e articolato, è presentato, in una storia poco storica del pensiero cosiddetto occidentale, come tre erratiche teorie di tre autori. E così (facendo una storia *razionalistica* della filosofia, smarrendo i radicamenti *fuori, dentro, sopra*, religiosi, spirituali, estetici, antropologici della disciplina, che è quella dell'atto d'essere di ogni ente) si pensa di aver fatto un'opera scientifica. In realtà si è smarrito il codice linguistico del testo e dell'ipertesto. L'aria spirituale diffusa dei tre sguardi - cultura a tutti comune - è negata, riducendo quei tre articolati approcci a isolate prove; insieme - decostruendo - quell'aura comune è sostituita con un altro codice - comunque non empirico, ma diversamente *teologico* -, il codice del nulla, dell'enigma, del male.

1.5 *Sed contra*.

Riassumiamo ora, velocemente, le obiezioni che Bonaventura costruisce contro la triplice argomentazione fin qui condotta. Anzitutto - lo sappiamo - c'è l'*insipiens*, reso noto da Anselmo, che in cuore dice, ossia pensa, l'inesistenza di Dio⁶¹. Inoltre c'è l'ateismo cattivo, richiamato da Giovanni Damasceno, il fatto della negazione di Dio, il Bene, da parte dei *maligni homines*, assurdamamente contenti di trascinare nel *barathrum* nichilistico⁶². Più drammatico ancora, e molto sperimentato, è il terzo *sed contra*: l'idolo è un niente, come insegna

⁶⁰ E ciò sia detto con tutto il rispetto per la psicologia, la fisica, le intuizioni religiose, perché *Quod dicimus Deum* è il compimento (logicamente oltre) delle causalità implicate essenzialmente nei vari livelli epistemologici.

⁶¹ Cfr. *Myst. Trin.*, q. 1, a. 1, s.c. 1 (v, p. 48a), con riferimento a *Sal* 13,1.

⁶² Cfr. *ivi*, s.c. 2.

l'Apostolo; ma, purtroppo, è possibile parificare Dio all'idolo e, così, dire che è Dio niente⁶³. Brutale poi l'argomento, tutto rappreso nel riscontro fenomenale della frase (*oratio*): *Dio non c'è*⁶⁴. Sofisticato, logicizzante è l'argomento contro la *ratio* agostiniana, che partiva dall'esserci di una qualche verità: il quadrato logico impone che si predichi pure che *non c'è una qualche verità*, e così imporrebbe che quest'ultima, contraddittoria verso la prima, estingua la prima⁶⁵. La sesta ragione *contra* è un calco, contro Anselmo, da Gaunilone (l'isola fortunata)⁶⁶, in attesa dei talleri kantiani... La settima è vivace: non si può assolutamente pensare Dio non esistente, è falso; non lo si può in certo modo, è vero, ma questo lo si può dire di ogni vero⁶⁷. L'ottava è, costruita su elementi tratti ad artificio da Riccardo di San Vittore, per così dire teologizzante: non è forse la fede in Dio più certa del sapere di lui razionalmente⁶⁸? La nona è teologico-apofatica: Dio è il *maxime latens*⁶⁹. La decima è argomentativa *a fortiori*: se spesso è poco accessibile la nozione di cose *infra/iuxta nos*, a maggior ragione il sapere del *supra*⁷⁰. Segue un argomento esistenziale: è un fatto il dubbio sulla giustizia di Dio, che però coincide con il suo *esse*, dunque...⁷¹ Il dodicesimo argomentare: a che pro gli sforzi dimostrativi di *sancti et doctores*, se l'inesistenza di Dio è impensabile⁷²? Tredicesima *ratio* contraria: si può capire che il tutto è maggiore della parte, solo sapendo l'essenza "tutto"; dunque solo sapendo il *quid sit* divino, che non si sa, si potrebbe sapere della sua *existentia*⁷³. Infine - quattordicesima *ratio* -: dove finisce il *merito* del credere, a fronte di siffatta pretesa certezza⁷⁴?

Non è il caso di saltare subito alle *responsiones*, poiché in esse Bonaventura richiama la *conclusio*, di cui subito ci occupiamo. Soltanto notiamo, con volontaria polemica: a fronte di tanta articolazione logica, capace anche di costruire artifici logici, nonché davanti a tale registrazione di vere problematiche del vivere, come si può onestamente parlare ancora di Medioevo buio? (E, per i nostri scopi, come sostenere senza vergogna di un Bonaventura non empatico verso la ragione?)

1.6 *Conclusio*.

Nella *conclusio* Bonaventura distingue, per così dire, una fisiologia e una patologia della ragione. Nel primo caso (*per rationis decursum*) l'essere di Dio è forte nozionalmente, di nuovo con richiamo alla terna: *infra*, o subiettivamente *ipsi comprehendenti*, resta tetragono il fatto impastato con l'anima, dell'immagine *mens - notitia - amor* e, risolutivamente, di «ille, ad cuius imaginem facta, in quem

⁶³ Cfr. ivi, s.c. 3, con riferimento a *1Cor* 8,4.

⁶⁴ Cfr. ivi, s.c. 4.

⁶⁵ Cfr. ivi, s.c. 5 (p. 48b).

⁶⁶ Cfr. ivi, s.c. 6.

⁶⁷ Cfr. ivi, s.c. 7.

⁶⁸ Cfr. ivi, s.c. 8, con riferimento a RICCARDO DI SAN VITTORE, *De Trin.*, 1, 2 (PL 196, col. 891c).

⁶⁹ Cfr. ivi, s.c. 9, con riferimento a *1Tm* 6,16.

⁷⁰ Cfr. ivi, s.c. 10.

⁷¹ Cfr. ivi, s.c. 11.

⁷² Cfr. ivi, s.c. 12. Gli Editori di Quaracchi vedono un implicito riferimento alla indubitabilità dei primi principi, ossia ad ARISTOTELE, *An. Post.*, 1, 3.

⁷³ Cfr. ivi, s.c. 13 (p. 49a), con riferimento ad ARISTOTELE, *An. Post.*, 1, 3.

⁷⁴ Cfr. ivi, s.c. 14, con riferimento a *Eb* 11,6.

naturaliter tendit, ut in illo possit beatificari»⁷⁵; *extra*, ossia obiettivamente per le creature (*in comparatione ad medium probantem*) «quaedam magnis, quaedam maioribus, quaedam maximis vocibus, fortissimis et altissimis, Deum clamant esse»⁷⁶; *supra*, ossia *secundum se* (per l'essenza stessa del contenuto in questione) l'*esse summe* è infinitamente all'opposto rispetto al *nullo modo esse*, come esigenza intraneata del principio di non contraddizione⁷⁷.

Bonaventura non nega (come potrebbe?) il fatto patologico (*per rationis defectum*) della negazione di Dio, di triplice origine:

- a) per difetto d'apprensione - si scambia Dio con l'idolo; si nega giustamente questo, si nega quello;
- b) per difetto di *collatio* - il male, l'ingiustizia;
- c) per difetto di risoluzione, allorché non si riesce a trascendere la scorza corporea delle cose⁷⁸.

Epperò, per l'intelletto che apprende *plene* (non per l'apprensione non sufficiente e/o non integra) resta, a fronte del significato dell'*hoc nomen "Deus"*, l'impossibilità e del dubbio e del pensare la sua inesistenza⁷⁹.

Rapidi commenti: ci pare che per Bonaventura (più che in Tommaso?) il difetto innaturale di capacità di trascendimento risalti, tra le righe, da una deficienza in qualche modo *lapsarica*. Non ravvisiamo, però, ontologismo, ma solo il *francescano*, filiale-creaturale avvertimento (fuor della patologia) d'essere continuamente riempiti di essere da un Principio *semplice, semplicemente* Buono. Nulla di più (e cosa si vorrebbe di più, in certo senso?). Tutto ciò, nonostante il peccato che fa ammalare (anzi, attraverso: *o felix culpa!* con quanto segue...), vuol dire con logica perfetta, ma logica del *cuore*, l'essere di tutte le seguenti verità (che solo l'*oculus defectivus* vede, inautenticamente, non compostibili): la creatura è bella, fatta proprio per bene, anche *intellettualmente*, ov'è il caso; insieme è creatura, non si identifica con il Creatore; eppure è fatta, la creatura intelligente, per una pienezza di sguardo sul Creatore (in termini teoretici densi: l'esserci della *ratio* fra gli enti implica l'indirizzo della stessa verso la *Veritas*, ch'è garante della distinzione essere/enti - questa è la formula veritativa). Ancora: la creatura non è il piano secondario e malfatto, in certo modo, rispetto alla compiutezza del termine diffuso (il Figlio) della piena-normale diffusione ch'è il Padre (ciò lo sappiamo *revelata Trinitate*, ma è così anche prima⁸⁰). Il Figlio, *completo*, infatti, è l'unico orizzonte sensato possibile della diffusione del bene (dunque anche dell'esserci di una creatura, che comincia a dirci che, in ogni caso, c'è la diffusione del bene), ch'è per se stessa diffusione compiuta (ma non eccessiva), quindi intelligibilità rotonda (ma non banale). La creatura, nel suo buon limite e nel suo stesso, redento, ammalarsi nei costumi e nel sapere, *non* è il *negativo* e neppure è... ; invece *ek-siste*, come traccia, e solo come traccia di Verità, come essere-posta-in-essere, buona-dal-suo-non-essere, come *questa/quella parola* (su cui non fermarsi!, da non giudicare per se stessa!) di un Logo complessivo unico ch'è, e non può non essere, termine

⁷⁵ *Ivi*, concl. (p. 49a).

⁷⁶ *Ibid.* È obbligatorio notare gli stessi termini di *Itin.*, I, 15 (v, p. 296b): «tantis clamoribus».

⁷⁷ Cfr. *ibid.*

⁷⁸ Cfr. *ibid.* Rispetto alla denuncia dell'ateismo in *Itin.*, I, 15 (v, p. 296b), c'è qui, in più, una analitica delle ragioni del *defectus rationis*.

⁷⁹ Cfr. *ibid.*

⁸⁰ Questo è il cuore dell'argomentare teologico dell'articolo successivo.

altissimo/piissimo di effusione delicata paterna⁸¹. In sintesi: *quoad se* non si pensi che il chiaroscuro creaturale (nell'essere, nell'amare, nel *sapere* Dio, cioè l'Essere) sciupi la Luce, ché la Luce si diffonde brillando proprio nella figliolanza generata (figliolanza creata), e non per via di clonazione, di posizione di verità intolleranti, algide, fredde. Ciò perché la pienezza, fin dalla radice trinitaria, implica di essere tale solo nel rispetto della distinzione (e della distinzione). Non si pensi, però, e per lo stesso motivo visto altrimenti, che tale vera natura della Luce (che splende *tutta*, allorché splende delicata, ossia rispetta l'Alterità/l'alterità) implichi coappartenenze gnostiche e complimenti, né del Padre nel Figlio Gesù, né del Figlio Gesù in noi. In particolare: il mistero di Cristo, in cui tutto è creato, è la vetta del pregio del piccolo e, insieme, è l'esatto opposto rispetto all'idea che il piccolo compia quanto lo crea e lo salva. Il mistero dell'Incarnazione, del Corpo mistico, del «vivo iam non ego» (*Gal* 2,20), che riusciamo per grazia ad assaporare, nei santi soprattutto, e che mai riusciamo a esprimere, comunque vuol dire: la vita del *solo* Cristo in noi (fatti in radice) tralci, dalla nascita alla gloria; e non vuol dire affatto né la liquidazione del buon finito, né l'idea che una vita superna si compia in una presunta presupposizione del finito. *Quoad nos*, poi: abbiamo la percezione dell'ente, *primum cognitum*, non come imperfetto radicale, non come ultimo orizzonte, ma come partecipata *parola* di un discorso-del-Padre, intuito pur *philosophice*; e ciò senza mai ritenere che il discorso si esaurisca nelle parole, o le marginalizzi, o, d'altro canto, le ponga come obiettivo. Tutto questo sia detto, per ribadire quanto è delicato l'itinerario della teologia filosofica, quanto il trattato *De Deo uno* creatore è l'opposto di una geometria deista (invero blasfema) e, invece, pur quando ancora non l'ha incontrato, risenta dell'influsso, lontano ma presente e necessario, del Principio-Figlio, co-implicato nella creazione.

1.7 Risposte alle obiezioni⁸².

Andiamo alla risposta alle obiezioni⁸³: alle obiezioni dalla prima alla terza va detto che *insipiens, malus*, idolatra sono nel *defectus*, non nel *decursus rationis*. Interessante la risposta, linguistica, alla quarta: la nuda *oratio* nulla vuol dire; se poi c'è una qualche coscienza o *assensus*, essa o è impossibile o ricade nel fraintendimento patologico. Alla quinta obiezione: si concede che la proposizione negativa (*non c'è la verità*) non comunica con la positiva (*c'è*) per ciò che dice; però di necessità deve comunicare con l'affermativa per ciò che è, in quanto è una pretesa di verità. Alla obiezione sesta Bonaventura risponde che il paragone con l'*insula* non tiene, ché quest'ultima è *ens defectivum* (forse qui c'è un anticipo dell'accezione razionalistica dell'argomento ansemiano; in ogni caso la risposta è netta). La settima obiezione è negata in radice: l'esistenza di Dio (Verità) è possibile solo nominalmente, non nel contenuto, «nec sic est de aliis veris creatis»⁸⁴. La fede, poi (obiezione ottava), dà certezza di adesione, ma qui trattasi di

⁸¹ I superlativi non sono l'eccesso: basta guardare Chi è, sempre Figlio, e Crocifisso!, Dio Figlio. Il plesso *altissimo/piissimo*, che connota il Figlio come unico Frutto proporzionato alla sobria fontalità di chi è l'unico Padre, è la coppia amata da Bonaventura, che incontreremo nell'articolo successivo.

⁸² Cfr. *Myst. Trin.*, q. I, a. I, ad 1-14 (v, pp. 50-51).

⁸³ Si confronti questa numerazione con la numerazione *supra*, pp. 91-92.

⁸⁴ Cfr. *Myst. Trin.*, q. I, a. I, ad 7 (v, p. 50b).

certezza di intelligenza. Fermiamoci e segniamo la risposta alla nona obiezione. Per Bonaventura, Dio *non* è il *maxime latens*⁸⁵ nel senso estremistico; invece - come visto -, e senza né contraddizioni né panenteismi, ma su base trinitaria, il massimo rilucere di Dio in fondo è Amore, e perciò implica tutta la gamma:

Ad illud quod obiicitur, quod illud est verum latens, ergo maxime dubitabile; dicendum, quod licet Deus sit simplex et uniformiter in se, tamen quodam modo latet et quodam modo patet, sicut insinuat Apostolus ad Romanos I: Quod notum est Dei manifestum est in illis. Aliquibus enim manifesta est trinitas appropriatorum, quibus non est manifesta trinitas personarum; et alicui manifesta est unitas essentialis, cui non est manifesta trinitas appropriatorum; et alicui manifesta est ipsa Dei trinitas, cui non est manifesta ipsa essentialis unitas⁸⁶. Hoc autem est, quod primo manifestum est de Deo, scilicet ipsius entitas, et quantum ad hoc non latet, sed patet; et ideo non est dubitabile, sed indubitabile⁸⁷.

È bello questo *profectus* (prima ci è manifesto l'esserci di Dio, poi la trinità delle appropriazioni, poi delle Persone): esso è l'opposto della latitanza apofatica, proprio perché delicato e filiale; e non è compimento del Padre, perché il Padre per sé, sempre, è generazione-del-Figlio, nel quale Figlio incarnato, ancora senza complimenti (del Figlio), trova fiato d'essere, creata, ogni partecipata figliolanza noetica.

A chi, poi (obiezione decima), sosteneva il consueto argomento: se ci è oscuro quanto è *infra/iuxta*, quanto più il *supra*, ecco la mirabile risposta: Dio non è soltanto *sopra*: «Licet Deum esse sit supra animam secundum naturam, est tamen intra animam secundum notitiam et extra secundum representationem et persuasionem, quam sibi facit omnis creatura»⁸⁸. E la chiusa è da mandare a memoria: «Quia haec veritas est in omni veritate clausa et intellecta»⁸⁹.

L'undicesima obiezione insisteva sul male, e Bonaventura richiama al *defectus collativus* della *responsio* centrale. Abbiamo già fermato l'attenzione sulla *responsio ad 12*: Bonaventura concede molto volentieri che, quanto all'esistenza di Dio, non si tratta di prove (come se esse conferissero verità al tema), bensì di «quaedam exercitationes intellectus»⁹⁰. Si vuol dire: o *infra* o *extra* o *supra* siamo a contatto, rispettivamente, con l'irruzione continua, in ogni giudizio e aspirazione, del Vero non-finito, sopra il guardare di una *mens* non corporea; con la presenza dinamica, in ogni *partecipazione*, della forza del *per essentialiam*; con l'altezza insuperata, per ogni sguardo integrale, del Reale *di fondo*. È questa semplicità di origine a costituire il punto donde partono tutte le prove (e non viceversa). E, se è vero che tale compulsione prima non equivale a sapere il *quid sit* di Dio (eccoci alla *responsio ad 13*), è ancor vero che il progresso, di natura e di grazia, nel sapere e nell'amare il Padre non sarà mai fuori delle vie *infra*, *extra*, *supra*, ma costituirà l'intensificazione, quanto a noi, dentro il Vero-Bene, l'Uno, l'Essere, nel quale siamo, ci muoviamo

⁸⁵ Caso mai è il *summe cognoscibilis*; cfr. *1 Sent.*, d. 3, pars 1, a.u., q. 2 (1, pp. 71-73).

⁸⁶ Questo passo va meditato: c'è qualcuno cui è notificata la Trinità, senza che ciò - per lui - impegni a scorgere in qualche modo che Trinità è vera Unità. Oltre il rilievo fenomenologico (polemico verso altri monoteismi, verso i cristiani noncuranti della propria fede?), qui c'è già la base per la *collectio*, di cui in *Myst. Trin.*, q. 1, a. 2, concl. (v, pp. 54b sgg.).

⁸⁷ Ivi, a. 1, ad 9 (p. 51a), con riferimento a *Rm* 1, 19.

⁸⁸ Ivi, ad 10.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ Cfr. ivi, ad 12.

ed esistiamo (cfr. *At 17,28*). *Perfecte, plene, per modum comprehensivum* Iddio splende in sé⁹¹; ma il suo splendere non è quello dell'unico *Essente*, bensì è, eterna, l'*unica Donazione totale*, prima che il mondo sia, ossia l'intimità relazionale Padre-Figlio, nello Spirito Santo; in essa, presupposto necessario, trova spazio l'esserci, voluto nel Figlio, delle creature, delle creature umane, che *negli enti*, creati *nel Figlio*, camminano perfezionandosi (dall'*ex parte et in aenigmate* di chiunque può cogliere il *primum et summum principium omnium mundanorum*, fino al *clare et perspicue* dei beati in gloria⁹²). Chiunque può almeno avvertire di non essere da sempre (e che *sempre* non è la somma di quant'è temporale)⁹³. Si può dunque dire che la *visio Dei* è in manifestazione (e che l'unico senso possibile di tale manifestazione-donazione, nel creato, si radica nella primigenia manifestazione-donazione trinitaria). Per finire (*responsio ad 14*): ritorna Ugo di San Vittore, a far notare che una cognizione teologica solo *de fide* non gioverebbe alla scienza, scuserebbe l'empietà; una cognizione solo *de ratione* eliminerebbe il merito. Il merito, invece, mai è tolto, poiché - molto interessante, ad anticipare il seguito - una conoscenza solo del Dio unico, fuor della Trinità, è solo una astrazione («*substernitur ei quod est Deum trinum*»⁹⁴); di fatto, per tutti (certo per gradi molto diversi), quel che è dato di sapere e di amare è Iddio *com'è*, trinitario; ora tale dato è - vedremo - collegamento di ragione e *di fede*; dunque implica la fede e, quindi, il merito.

In quest'articolo Bonaventura non ha costruito una teodicea razionalistica. Invece, senza mai distogliere lo sguardo storico-concreto dall'evento-Cristo fra gli enti, ha semplicemente notato l'informazione, tenue, ma assolutamente di genere superiore a tutte le informazioni seconde e in superficie, certo, più forti. L'informazione - *infra, extra, supra* - è quella naturale: vivere cinque minuti, sufficienti a sapere che ciò è per un ultimo (don Giussani). Il fatto che sia dia una creaturalità proficiente (in tale informazione sul *Fondo delle cose*) nulla toglie alla pienezza della diffusione. Infatti ciascuno può sapere dei seguenti elementi (da tener presenti rigorosamente insieme): l'ente è dall'Essere; l'ente (e il suo *sapere*) non va mai considerato definitivamente (neppure nella sua felice fragilità!); mai si dà imperfezione nell'opera di Dio; la sua opera, compiuta, non termina all'ente; l'ente va considerato essente, pensato, giudicato solo nel Figlio (generato, non opera); il Figlio incarnato, nel quale siamo fatti, rivelerà che è Lui la pienezza dell'uscire della Bontà del Padre, cioè l'autentica tenera figliolanza e piccolezza. La piccolezza creata (e la tenerezza dell'umano sapere) *participa*, ineffabilmente, dell'uscita del Diletto. Tale partecipazione nell'essere, sapere, amare è il tema primo di una teologia filosofica, ossia anche di una dottrina della creazione, e non può essere astratto dal complesso delle informazioni (che esigono la ricompressione della verità della creazione nella Verità trinitaria). Di conseguenza una teologia filosofica razionalistica deve a forza condurre a una presentazione infedele di Dio e del creato.

⁹¹ Cfr. *Myst. Trin.*, q. 1, a. 1, ad 13 (p. 51ab).

⁹² Cfr. *ibid.*

⁹³ Cfr. *ibid.*

⁹⁴ Cfr. *Myst. Trin.*, q. 1, a. 1, ad 14 (p. 51b), con riferimento a UGO DI SAN VITTORE, *De Sacram.*, I, III, 2 (PL 176, coll. 217C-218B).

2. *Myst. Trin.*, q. 1, a. 2: Dio Trinità è un «verum» che può essere creduto?⁹⁵

Con un compiuto senso estetico⁹⁶, dopo aver legato essere di Dio e indubitabilità di fondo, Bonaventura lega la *sua* - delicata espressione - Trinità alla credibilità di fondo, che gradualmente sboccia come assoluta credibilità mediante la

⁹⁵ Il cuore dell'argomento teologico bonaventuriano è - come vedremo approfonditamente - la riflessione radicale, alla luce della Rivelazione, sul Bene autodiffusivo. Segnaliamo qui alcuni studi che, con intelligenza, hanno toccato o analizzato il tema: M. CRISTIANI, *Prospettive e potenzialità del pensiero cristiano nella teologia trinitaria di Giovanni Scoto e di Bonaventura da Bagnoregio*, «Doctor Seraphicus», xxxvi (1989), pp. 47-63; a p. 60, l'Autrice vede una parentela di Bonaventura con Eriugena, nella ricerca di un fondamento non panteista, e che d'altro canto non affidi il creato alla mera contingenza; nota a tal proposito la centralità del Bene-per-sé-diffusivo e mostra come, secondo l'*Itinerarium mentis in Deum*, le creature cominciano, *quoad nos*, a esprimere solo un ambito puntiforme-atomizzato della diffusività. Inoltre l'Autrice rimanda a H. HEINZ, *Trinitarische Begegnungen bei Bonaventura: Fruchtbarkeit einer appropriativen Trinitäts-theologie*, Aschendorff, Münster Westf. 1985. Veuthey, Hayes, Pulido hanno affrontato la teologia trinitaria bonaventuriana, con riferimento alla centralità della discussione del *Bonum*. Ma anche in ambito protestante ci si è a volte avvicinati con simpatia al bonaventuriano Dio Padre comunicativo e partecipe (cfr. R. SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. III. *Die Dogmengeschichte des Mittelalters*, 3. Aufl., A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1913, pp. 383-385, cit. in R. OSCULATI, *Bonaventura nella teologia protestante tedesca: secoli XIX-XX*, «Doctor Seraphicus», LI, 2004, p. 40). La centralità del *Bonum*, vero Dio, è trinitaria unità plurale, comunione (*circumincessio*), fonte dell'atto creativo espressione di Bontà (originalità bonaventuriana): tutto ciò è espressamente sostenuto, e approfondito, da M. MELONE, *La vita di Dio*, «*summa bonitas et caritas*», nel mistero della Trinità: il fondamento della comunione e della creazione, «Doctor Seraphicus», LXII (2014), pp. 7-23. Nella sua poderosa sintesi storica, G. D'ONOFRIO, *Storia del pensiero medievale*, Città Nuova, Roma 2011, pp. 453-456, dedica un paragrafo alle *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis*, insistendo sulla importanza logica, per Bonaventura, che Dio-Bene sia perfettamente autodiffusivo (ciò significa la sua *Primitas* - di cui *Myst. Trin.*, q. 8, a.u. -, verso il creato di cui è origine; cioè: la non-fecondità del Principio, il preteso non-Padre-del-Figlio non solo contraddirebbe alla Rivelazione, ma renderebbe sbilanciata, impossibile, assurda, non seria una concezione della potenza-concentrazione creativa di Dio). È questo un tema di eccezionale importanza. È, di nuovo, la scelta di campo assolutamente opposta rispetto alla ontoteologia e derivati *rigidi*; la riuscita di questa scelta di campo è possibile solo coniugando - come sempre insegna Bonaventura - il libro del creato, il libro dell'Evento Cristo, la luce sgorgante dal Libro-Cristo in gloria.

⁹⁶ Le nostre riflessioni risentono grandemente non solo dell'ermeneutica vonbalthasariana di Bonaventura, ma dell'intera nostra personale formazione alla scuola della teologia di H.U. von Balthasar. Se si ha pratica con i suoi testi si vede un filo, fortissimo *quoad se*, che tiene uniti: a) fondazione del bello-bene nel Bello-Bene, come cifra filosofico-culturale trascendentale, ma in sé non compiuta; b) Trinità rivelata da Cristo come autentico Bene-Bello; c) Cristo paziente *verifica* al massimo, *pro nobis*, l'Amore con il Padre, d) nell'allontanamento estremo del Sabato Santo (quest'ultimo punto è, con Adrienne von Speyr, su una linea non bonaventuriana [e non agostiniana!]; negli altri il richiamo bonaventuriano è netto). Altre nostre riflessioni (sul creato e l'uomo per l'Umanità del Verbo) sono debitrice pure di I. BIFFI, *Il mistero dell'esistenza cristiana. Conformi all'immagine del Figlio*, Jaca Book, Milano 2002, p. 23: «Non solo l'uomo rimanda a un atto creativo di Dio: il suo esserci risponde a una precisa forma di creazione, la creazione in Cristo, il Figlio di Dio dall'eternità destinato a essere uomo [...] una umanità è stata decisa all'interno della Trinità, a risiedere tra le Persone divine». Ora, c'è un argomento in Bonaventura che (anche coi termini della cultura sua propria) dice con forza, per altra via, lo stesso (e cioè che il Verbo Incarnato è il compimento, sovralibero e sovraenecessario, radicato nella Trinità, che è creatrice di ragioni oggettive e soggettive): «Non può esservi nell'universo la più alta e la più nobile perfezione, se le tre nature, quella che ha in sé le ragioni seminali [corpi], quella che ha in sé le ragioni intellettuali [anima razionale] e quella che ha in sé le ragioni ideali [Verbo], non concorrono a costituire una sola persona il che è avvenuto nella incarnazione del Figlio di Dio» (*Red. art.*, 20: OSB V/1, p. 55). Si sa che ciò disegna il TAU: il Padre, il Figlio, lo Spirito Santo, orizzontalmente; sotto il Figlio, verticalmente, la sua anima e il suo corpo.

collectio dei tre libri: natura, Scrittura, Libro eterno ch'è il Λόγος Gesù (guardato dai beati e qua, per lo Spirito, partecipato ai viatori⁹⁷).

2.1 Doverosità della credibilità.

Ecco le *rationes* a favore della *doverosità* della fede trinitaria. Anzitutto *Mt* 28,19-20 («Euntes docete ... baptizantes eos in nomine Patris etc.») con l'aggiunta essenziale di *Mc* 16,15-16 («Qui crediderit ... salvus erit»): bisogna conoscere la Trinità, per la salvezza, e la Trinità è *maxime credibilis*, dunque bisogna avere questa fede⁹⁸. C'è poi il Simbolo atanasiano, che risolve la fede cattolica in fede nella Trinità, e «sine hac fide non potest esse salus»⁹⁹. Ancora: nulla di più fruttuoso e laborioso della retta intelligenza trinitaria; nulla di più pericoloso del suo errore (Agostino), e questo è tipico del *maxime credibile*¹⁰⁰. Inoltre: non ci si può salvare senza la fede nel Mediatore (seconda ipostasi incarnata), che non può essere creduto al di fuori della fede nella distinzione delle Persone¹⁰¹. C'è poi un bel sillogismo teologico: la *Maior* è manifesta (niente salvezza senza inabitazione trinitaria), la *minor* è provabile con *Gv* 14,17: chi ha dimora in sé dello Spirito - dunque del Padre e del Figlio -, lo conosce (non così il mondo)¹⁰². La sesta argomentazione è la più bella: è doveroso salvarsi, ma ciò è possibile solo per chi è membro di Cristo, *connesso* a Cristo, dunque al Padre, ecc. Il latino bonaventuriano merita che ci si fermi: «membrum esse non potest, nisi sit connexum; connexum [...] per fidem, spem et caritatem [...]. Sed fides Christi includit fidem aeternae generationis»¹⁰³. La settima ragione è la più collegata al cuore della teologia trinitaria bonaventuriana (= Dio è il semplicemente insuperabile come Diffusione; già la ragione, dal libro entitativo, va verso questo grande assioma; la fede di/in Gesù Cristo chiarifica cosa è Diffusione insuperabile: è Trinità delle Persone): non ci si salva senza la confessione del Principio creativo; ma più nobile è il *Principium generativum* («nobilius [...] principium generativum quam creativum»)¹⁰⁴. E in chiaro: «quia nobilior est proles genita quam creatura facta [...] [Deus] principium generativum, pari ratione et spirativum»¹⁰⁵.

⁹⁷ Cfr. *Myst. Trin.*, q. I, a. 2, concl. (v, p. 55a).

⁹⁸ Cfr. *ivi*, n. 1 (pp. 51b-52a).

⁹⁹ Cfr. *ivi*, n. 2 (p. 52a).

¹⁰⁰ Cfr. *ivi*, n. 3, con riferimento ad AGOSTINO IPP., *De Trin.*, I, 3, 4-5 (PL 42, coll. 824-825).

¹⁰¹ Cfr. *ivi*, n. 4. Anche qui bisogna fermarsi: la salvezza c'è solo in Cristo Mediatore, inintelligibile se non come Figlio del Padre nello Spirito; per noi, in Lui creati, Incarnato-Crocifisso... Ora questa verità teologica deve, infine, spingere alla decisione: o (manualistica razionalistica) la salvezza accade per il tocco contingente con Cristo (e, allora, basta un concetto generale di Dio, di cui pur non si nega la Trinità); oppure salvezza è la conoscenza in Cristo Figlio del vero Dio, Padre suo e, in Lui, nostro. Nel secondo caso (via autentica) la parola "salvezza" - come guarigione delle nostre menti da falsi concetti di Dio - ha un senso; certo si tratta per tutti, *in via*, solo di un seme seminato. Ma esso può e deve crescere, e invero crescerà, come viva professione del Padre, del Figlio, dello Spirito Santo (e di null'altro come alternativa). Cristo-Mediatore, d'altronde, o non significa nulla (rispetto al falso iddio Soggetto), oppure per forza vuol dire che Cristo è la Parola unica, generata e incarnata (rispetto al vero Dio Bene diffusivo). Di conseguenza, Egli è Mediatore (meglio: Mediazione), di creazione e salvezza, in dipendenza ultima della verità che Dio è Trinità.

¹⁰² Cfr. *ivi*, n. 5.

¹⁰³ Cfr. *ivi*, n. 6.

¹⁰⁴ Cfr. *ivi*, n. 7 (p. 52ab).

¹⁰⁵ *Ibid.*

Cosa dire, a fronte della *proles genita*, embrione eminente d'ogni poi creatura fatta? Proviamo: forse è valsa la pena che tanti non incontrassero Dio in alcun modo, se non prima di aver incontrato il Dio trino di Gesù Cristo, perché è solo questa bella rivoluzione delle sicurezze presunte della ragione (teista/atea) ad aprire, con forza delicata, a una possibilità di vero. *Quod dicimus Deum* (l'orizzonte, magari non visto, che però è presupposto a ogni visibile particolare) non è l'*altro* (Ente), per forza *mancante* del sapore del mondo; non è il *responsabile* del *qui/ora* con il falso legame, di nuovo solo di un Ente, dell'*arbitrio assoluto* (non della vera libertà, che nasce nella Trinità); non è il niente, buono solo per chi non conosce la differenza tra lo scherzo e il baratro¹⁰⁶; non è la somma, non è la coappartenenza finito-Infinito inconcludenti. Invece analiticamente (ma non evidentemente per noi) Dio è il Bene e il Bene è *solo* generazione-del-tenero-Figlio-*divino*, e il personale *divino* respiro, Amore da entrambi.

Ciò ch'è più antico è più semplice. Iddio - l'Originario - è *solo* questa relazione del tutto semplice, che qui, *in creatis*, arriva a essere sempre complicata, a volte sporcata. Ma quella relazione (Padre-Figlio) ha le dimensioni del tutto (perché tutto trova sua adeguata misura in essa). Quella nucleare relazione non ha nulla di magico (è forse esoterica l'intellettuale fecondità, col tono originario della generazione? Non è forse un fatto che esistono l'intelligenza, la vita, l'amore... tutti da fondare?). Insieme, essa è (anselmianamente) l'*id quo maius*¹⁰⁷, non perché estensivamente enorme, ma poiché intensivamente fine-spiritualissima-densa di νοῦς. Se si abbraccia la via, fallimentare, delle misure e dei materiali, la risoluzione sarà ridicola/impossibile; ma se si ha la forza di risolvere l'ente per la via della forma e dell'atto (come già esigono la fisica e la matematica), si dovrà riconoscere il Fondamento nella grandezza non estensiva dell'Atto, del Bene, della Relazione *ipsa*. L'ottava ragione *pro* (molto biblica): il Padre onora il Figlio, sommamente da amare, e lo Spirito; partecipare a questo onore reso (dal Padre) nell'amore è salvezza, che postula fede, dunque...¹⁰⁸

2.2 Congruità della credibilità.

Alle otto ragioni debite, seguono sei *rationes* di congruità. La prima ha un fascino moderno. Riassumiamola: la razionalità è per forza salvata - in senso totalizzante - non certo dal quotidiano-comune, ma solo dalla sua posizione a fronte del vero trascendente; ora questo non è il *qualunque Dio* di tante frettolose fedi (e incredulità) pre/antitrinitarie, ma c'è stupore solo innanzi al Padre, al Figlio, allo Spirito Santo. E ora leggiamo:

Intellectus rectus plus assentit summae veritati quam sibi. Si ergo intellectus noster credendo rectificatur, necesse est, quod sibi proponatur aliquod verum, quod excedat eius iudicium [...] Deum esse trinum et unum [...] quamvis lateat intellectum humanum, recte et congrue est propositum ad credendum¹⁰⁹.

¹⁰⁶ Cfr. *ivi*, a. 1, s.c. 2 (p. 48a).

¹⁰⁷ E solo qui, trinitariamente, secondo l'insegnamento di Bonaventura, l'*id quo maius* anselmiano si compie.

¹⁰⁸ Cfr. *ivi*, a. 2, n. 8 (v, p. 52a), con riferimento a *Gv* 5,23.

¹⁰⁹ *Ivi*, n. 9.

Preghiamo di poter riconoscere sempre la differenza tra lo (pseudo-)trascendimento del misterico, l'inconcludente noia del solito, la struggente bellezza dell'assoluta Relazione. È lo stupore di incontrare quanto, in fondo, pur mai anticipabile!, doveva essere così. La nona ragione si compie con la seguente: «Sicut caritas captivat affectum in obsequium Christi, sic fides captivat intellectum; sed non captivaret, nisi faceret assentire alicui vero, quod excedit eius iudicium: ergo congruum»¹¹⁰. Infatti anche qui l'*eccedenza* è nell'unico senso logico possibile: per la Bellezza convincente. Undicesima *ratio pro*: quanti fedeli, e anche quanti *sapientes*, credono nella Trinità¹¹¹! e (dodicesima) «irrationabilius est ponere, quod innumerabilis multitudo credat incredibile, quam ponere, creditum a multitudine esse credibile»¹¹². Noi sappiamo, certo, che "cattolicità" non vuol dire criterio di maggioranza puro (grazie a Dio...); e ancora sperimentiamo, oggi, e non solo oggi, che siamo sempre *pusillus grex* (cfr. *Lc* 12,32). Ciononostante la ragione bonaventuriana tiene, perché - anche se non lo si evince mediaticamente - il cuore d'ogni uomo, anche oggi, è pur sempre fatto per non dar credito né al nulla, né agli dèi (coi quali collude una immagine di Dio infine non trinitaria). Forse proprio oggi è il tempo in cui, secondo una larga nozione di cattolicità, l'uomo non vuole arrendersi - pur dibattendosi nella tentazione - né al niente, né all'iddio monolitico nemico del cuore. La tredicesima *ratio* è, con riferimento biblico sapienziale, molto bella: «Hoc verum testantur communiter divinae Scripturae»¹¹³. Ed è proprio così. Non certo mediante una illazione letteralistica da passo (veterotestamentario) a passo del Nuovo Testamento. È bene che non sia così, criticamente, perché il Verbo di Dio *non* è una *scrittura*. Invece, se ci si volesse (dovesse) chiedere, *culturalmente*: qual è il senso di Israele tutt'intero?, si dovrebbe rispondere, con fedeltà ai fatti, che esso è celebrazione di un Signore innamorato del suo creato fin da principio, e da sempre colto nel libero promettere il compimento, il Sabato - con Amore -, Sabato di cui il Messia, infine, si disse Signore (cfr. *Gn* 2,2-3 e *Mt* 12,8). Non è forse questa una liturgia trinitaria, secolare, di certo più bella e convincente di geometrie pseudoteologiche astratte? Coronamento degno delle ragioni *pro* è la quattordicesima: la verità più nobile non è quella creduta-capita subito, né quella creduta e mai intelletta, bensì quella creduta, e poi, nello stupore, intelletta. Così, grazie a Dio, è della Trinità¹¹⁴, verifica logica, non guadagnata, data, di ciò che vuol dire Bene.

Il Dottore Serafico, collezionando le ragioni particolari *pro*, usa la categoria, in senso forte ed esistenziale, della *credibilità*; inoltre sempre coinvolge Cristo (e non viaggia in apriorismi pseudotrinitari logicistici); ancora ancora la credibilità bella di Dio Trino alla necessità della *salus* (e di fare come il Padre di tutti, il quale ama il Figlio e lo Spirito¹¹⁵); quindi il suo discorrere trinitario, vocato dalla bellezza del mistero, è ben diverso rispetto alla falsa ermeneutica (*una essentia, tres personae ... nulla comprehensio!*); infine ricorre al prediletto argomento *nobilius generativum quam creativum*¹¹⁶.

¹¹⁰ Cfr. *ivi*, n. 10, con riferimento a *2Cor* 10,5.

¹¹¹ Cfr. *ivi*, n. 11.

¹¹² *Ivi*, n. 12 (v, p. 54a).

¹¹³ *Ivi*, n. 13 (pp. 52b-53a).

¹¹⁴ Cfr. *ivi*, n. 14 (p. 53a).

¹¹⁵ Cfr. *ivi*, n. 8 (p. 52b).

¹¹⁶ Cfr. *ivi*, n. 7 (p. 32ab).

2.3 *Sed contra.*

Le obiezioni partono prima dalla dialettizzazione del *congruum credi*. Ecco - velocemente - come: non soffre forse la ragione in tale commistione di *uno e tre*¹¹⁷? In ogni natura creata, la molteplicità moltiplica la forma, dunque...¹¹⁸. Se il creduto è di ragione, non è né tale né meritorio; se è *praeter rationem*, è irrazionale¹¹⁹. La Trinità non è creduta per sé - perché il *credibile* non può esserlo, a differenza dell'intellettualmente evidente -, ma come potrebbe esserlo *propter aliud*¹²⁰? Ancora: non è credibile per natura, ma neppure per fede, se la fede è, come è, aggiunta consona alla natura¹²¹ (non è, dunque, tema di *gratia perficiens*¹²²); il settimo *sed contra* rincarava la polemica: il Fondatore della natura non agisce contro la stessa¹²³. L'ottavo: certo questo Mistero non è *facillimum ad credendum*, come invece dovrebbe essere un principio di *cognitio fidelis*¹²⁴. Arriviamo alla dialettica contraria al *debitum credi*. Anzitutto perché *ad impossibilia nemo tenetur*...¹²⁵. Il seguente argomento contrario è costruito con una finezza, utilissima al rafforzamento della verità, allorché sarà risolto. Vediamolo: *doverosità* implica una *legge*, ma quale? Non certo - per la Trinità - quella di natura, e neppure quella della Scrittura (perché la credibilità trinitaria afferma d'essere sempre, e non così la Scrittura, legata a un certo tempo); nemmeno quella evangelica, di grazia, ch'è lieve (e non si può considerare tale la fede trinitaria)¹²⁶. Ancora: tale presunta doverosità sotto quale precetto ricadrebbe (morale, sacramentale? - non se ne vedono¹²⁷). Proseguiamo: c'è una sana costrizione a professare o per *visione* (non è il caso del *viator*), o per *auditus* (ma c'è chi non ha udito la rivelazione trinitaria), o per *inspiratio* (però qui non c'è costrizione-obbedienza)¹²⁸. L'ultimo *sed contra* raggiunge, con ottima retorica, l'apice dell'opposizione (e di nuovo rimandiamo a quanto già detto: quale grande prova di logica nel vituperato Medioevo; quanti, oggi, sostengono la forza di un ragionare così articolato?). Vediamolo: l'obbligo della fede trinitaria non è certo per evidenza, né per i miracoli (ove sarebbe il merito?), né per grazia (chi è sicuro di averla?), né per fondazione scritturistica. Infatti, «esto quod tota Scriptura esset combusta, adhuc a fide Trinitatis non recederet Ecclesia nec anima cristiana: ergo ex parte Scripturae non residet principalis ratio»¹²⁹. Bonaventura termina questa sezione dialettica: «Si illud est verum credibile, per quid etc.»¹³⁰.

¹¹⁷ Cfr. *ivi*, s.c. 1 (p. 53a).

¹¹⁸ Cfr. *ivi*, s.c. 2.

¹¹⁹ Cfr. *ivi*, s.c. 3, con riferimento a GREGORIO MAGNO, *Hom. in Ev. libri duo*, II, 26, 1 (PL 76, coll. 1197c-1198a).

¹²⁰ Cfr. *ivi*, s.c. 4 (p. 53ab).

¹²¹ Cfr. *ivi*, s.c. 5 (p. 53b). C'è anche un riferimento a CICERONE, *Rhet.*, II, 54: «Virtus est animi habitus, naturae modo, rationi consentaneus».

¹²² Cfr. *ivi*, s.c. 6, con riferimento ad AMBROGIO MED., *Exp. in Psal. CXVIII*, XIV, 42 (PL 15, coll. 1408b-1409a).

¹²³ Cfr. *ivi*, s.c. 7, dove è citato AGOSTINO IPP., *Contra Faustum Manich*, XXVI, 3 (PL 42, col. 480): «Deus autem creator et conditor omnium naturarum, nihil contra naturam facit».

¹²⁴ Cfr. *ivi*, s.c. 8, con riferimento ad ARISTOTELE, *An. Post.*, I, 2; *Metaph.* IV, text. 8.

¹²⁵ Cfr. *ivi*, s.c. 9.

¹²⁶ Cfr. *ivi*, s.c. 10 (pp. 53b-54a).

¹²⁷ Cfr. *ivi*, s.c. 11 (p. 54a).

¹²⁸ Cfr. *ivi*, s.c. 12.

¹²⁹ *Ivi*, s.c. 13.

¹³⁰ *Ibid.*

Pazientiamo per le risposte particolari. Qui notiamo soltanto (è importante): il Dottore Serafico non sta collezionando obiezioni alla verità della Trinità, bensì alla posizione che tale verità o obblighi deontologicamente o logicamente, oppure sia congrua (e sappiamo che nella Scolastica *congruum* è di forza poderosa), oppure sia e *doverosa* per l'intelletto e *congrua* per il *sensu del vero*.

2.4 *Conclusio*.

Arriviamo alla *conclusio*, stupenda. Ne sintetizziamo la prima parte; offriamo una traduzione estesa della seconda. La sintesi: la Trinità è «*fundamentum totius fidei christianae*»¹³¹. Come in fondo in tutte le sue opere, il Dottore Serafico mostra che ben tre libri ci istruiscono. C'è anzitutto il libro della creazione, che ne parla in due capitoli. Uno è *de longinquo* (ogni creatura-vestigio è *una, vera, buona*; poi è impastata di *misura, numero, peso*; ancora è segnata *qua sit/qua hoc sit/qua sibi amica*¹³²). Il secondo capitolo – immagine – coincide con noi, il microcosmo essente/intelligente/amante (ch'è memoria «*ad modum parentis, notitia ad modum prolis, amor ad modum nexus ab utroque*»¹³³). Ecco allora il bilancio:

Ex quibus expresso testimonio clamatur, Deum esse trinum. Cum enim [Deus] sit spiritus et intellectus, non potest carere verbo genito et amore processivo in quibus sit distinctio ratione originis et emanationis unius ab altero [...]. Hoc autem geminum testimonium *libri naturae* efficax erat in statu naturae conditae, quando nec liber iste obscurus erat, nec oculus hominis caligaverat. Cum vero per peccatum hominis oculus caligavit, speculum illud factum est aenigmaticum et obscurum, et auris intelligentiae interioris obsurdit ad illud testimonium audiendum. Et ideo divina providentia¹³⁴.

Fermiamoci a considerare alcune cose: anzitutto, e lo diciamo con gioia, di recente papa Francesco nella enciclica *Laudato sii* ha richiamato espressamente questo testo bonaventuriano. Sostenendo che il mondo è, per così dire, una rete di relazioni, originante dalla relazione stessa, trinitaria, il Papa ha richiamato pure che il mistero dell'iniquità ci ha oscurato tutto ciò¹³⁵. Notiamo ancora (e non leziosamente) la densità metafisica del latino: *non potest carere verbo genito et amore processivo*. Il complemento in ablativo con il participio verbale congiunto (di verbi ontologici fortissimi: *generare, procedere*) dice subito della intuizione del mistero di Dio non come soggetto, bensì come atto (metapersonale, non impersonale...). Notiamo poi quanta importanza dia il Dottore Serafico alla cognizione prelapsarica già verso la Trinità. Qui non è fatta assolutamente parola sul fatto che

¹³¹ Ivi, concl. (p. 54b).

¹³² Cfr. ivi (pp. 54b-55a). È bella la terza terna: c'è una ragione di fondo, per la quale ciascuna cosa è, è tale, è in tensione verso il proprio bene.

¹³³ Cfr. *ibid.* La terna *mens - notitia - amor* è chiaramente derivata dal nono libro del *De Trinitate* agostiniano.

¹³⁴ Ivi (p. 55a). Segue il collegamento al dono riparatore della Sacra Scrittura, *verbum abbreviatum*, dacché (per dirla con le *Collationes in Hexaëmeron*, II, 20: v, p. 340a) il peccato aveva reso greco o gotico il libro del creato.

¹³⁵ Cfr. FRANCESCO, Litt. Enc. *Laudato sii*, AAS 107 (2015), pp. 847-945. Nel n. 79, il Pontefice parla già dei «sistemi aperti», poi «trama di relazioni» (n. 240) dalla Trinità «relazione sussistente» (*ibid.*). Il vestigio trinitario sarebbe realmente avanti ai nostri occhi, se non oscurati ecc. (cfr. n. 239, con il richiamo a *Myst. Trin.*, q. 1, a. 2, concl.: v, p. 55a).

quella conoscenza verso dovesse significare conoscenza delle appropriazioni trine soltanto. D'altro canto non è detto affatto che la provvidenza viene a regalarci la Rivelazione (centrata sull'Incarnazione) solo a causa del peccato. Tale silenzio doppio bonaventuriano (ossia: egli né lega, né scioglie l'Incarnazione al peccato; inoltre né dice, né non dice di *quale* Trinità *ante lapsum Adæ* si potesse sapere) va pensato a fondo.

Qui, brevemente, possiamo solo dire: lo Spirito Santo conduce sempre più a innamorarci della paolina forza di *Col 1,15* sgg. Sempre più la teologia cattolica, dono dello Spirito, si stacca da concezioni razionalistiche, e proclama quant'è sempre in fondo professato: in Cristo Gesù tutto è stato fatto. Il Verbo incarnato è l'eterno frutto del *fiat* del Figlio al Padre, come scambio ineffabile, nell'Amore, che svetta oltre ogni nostra povera nozione (e, perciò, si stacca sia da complimenti sia da volontarismi). È l'Incarnazione, allora (per la sua sovraneccità che non sappiamo dire ma abbiamo il dono di intuire vera), il segreto dell'esserci della partecipazione. La vera e profonda fede cattolica gode, in questa professione, del guadagno per grazia di sublimità *semplici*, che ogni (giusta) critica della ontoteologia ha desiderato e mai per se stessa ha potuto raggiungere. Più chiaramente: il pensiero intorno alla differenza ontologica, che ben proclama che l'Essere non è l'ente, cade poi nell'ateismo, ma non volentieri, magari perché non contento di quel tipo di Dio, che invero non è autentico, se non nell'immagine trinitaria che Cristo offre. Se allora è vero, com'è vero, che Cristo *ieri, oggi, sempre* (cfr. *Eb 13,8*) è la Persona mediana che giustifica l'esserci dell'uomo e del mondo, ciò vuol dire pure che il peccato d'origine di Adamo (dell'*Adamo-tutti noi*) fu, per così dire, un allontanarsi dal Padre, dal Figlio incarnato, dallo Spirito Santo.

Solo con la Redenzione possiamo dire qualcosa su cosa fosse quell'immacolata natura, prima della sua distorsione peccaminosa. Adamo fu tralcio di Gesù *venturo* (ma *sempre* deciso dalla Trinità); Adamo fu per/dentro l'ineffabile *fiat* del Figlio, ch'è il personale stringersi totale, bambino, al Padre. Adamo fu fatto *in* Cristo (Cristo pur per certo *spazio* lontano rispetto alla temporalità di Adamo, ch'era posto *verso* il Verbo venturo - rispetto a lui - e, dunque, verso la nozione della Trinità). Ma Adamo preferì altro tipo di somiglianza con Dio, ossia non quella autentica e unicamente logica (quella del Figlio), bensì quella pervertita (quella di Satana)¹³⁶. Adamo volle essere come Dio non è e non volle essere come Dio è, Dio Figlio, Bambino, abbraccio totale al Padre fino all'Unione ipostatica. Questo deve voler dire che tutti i peccati e il peccato originale bestemmiamo e, attualmente, crocifiggono l'Incarnazione nella quale siamo fatti (a cominciare da Abele, fino a ogni santo e povero di Cristo). Ma l'Incarnazione *manet*, pur (da noi) crocifissa, e così salva e ri-rende possibile l'adesione di ogni uomo, figlio, alla Verità del Figlio che lo sostanzia.

Capire lo spirito di Bonaventura è capire che egli non ama - anzi, ritiene blasfema - una riduzione del Vero trinitario a un ambito rivelato-esoterico, che lo separa dalla verità su Dio e sull'uomo. Dio non è composto e, a conoscerlo senza Trinità, non se ne conosce una parte, ma infine non lo si conosce affatto. Uomo (e mondo) non sono escrescenze insensate, né complimenti emanativi, sicché - a provare di pensarli per intero senza il Figlio in cui son fatti - si partoriscono antropologie e cosmologie false. Nient'altro. Questo non vuol dire che siamo

¹³⁶ Cfr. *Hexaëm.*, I, 27-28 (v, p. 334a).

noi a dire il *perché* dell'uomo-mondo, rispetto a Dio. Noi non lo diciamo, né sostenendone extracristianamente la necessità, *né pensandolo extracristianamente come poggiato sulla Voluntas absoluta*. Nel Simbolo non diciamo che tutto fu fatto (da Allāh?) per l'*assoluta* Volontà, strappata a vivo dal Λόγος. Invece ci accarezza la proclamazione: «per quem [Jesum Christum] omnia facta sunt»¹³⁷, che giunge a incoraggiare il presentimento d'ogni (ciascuno di noi) Adamo caduto.

Bonaventura insegna che ci è data la conoscenza vera di Dio Trinità per il collegamento dei verbi di creazione, Scrittura, *Liber vitae*... In ciò è assolutamente intransigente contro quel filone (deista, che la storia ha visto diventare ateo), il quale pretende di pensare il minimo comune denominatore monoteista di Dio (che non esiste...). Ma ciò non vuol dire naturalismo, proprio perché la creazione - e l'uomo - sono non delle univoche ed estranee astrazioni, bensì constano ontologicamente di una molteplicità di condizioni: condizioni locali (*infra/extra/supra*); condizioni eoniche (antelapsariche, postlapsariche, fino alla gloria...). E tutte queste *condizioni* sono fatte in Cristo, Verbo Increato Incarnato, la cui trinitaria Verità è la Verità del Bene (= Dio), oltre ogni oggettivo compimento e soggettivo arbitrio. Infatti Dio non è né oggettuale, né soggettivo, ma è originaria Relazione.

Com'è duplice il libro della creazione (vestigii, immagini), così è duplice il libro della Scrittura (Antico Testamento, Nuovo Testamento), ossia la registrazione - per lo Spirito Santo - degli eventi di Israele-Gesù, che fissano il contorno e il cuore dell'Incarnazione, fonte dell'essere e dell'essere-salvato (dal suo stesso rifiuto). Ci dispiace qui di non aver lo spazio per una riflessione sul senso denso dell'Antico Patto in relazione al Dio Trino. Bonaventura offre lo spunto, *implicito*, dell'adorazione dei Tre a Mamre da parte di Abramo (*tres quidem vidit, sed unum adoravit*)¹³⁸, resa a tutti immensamente cara da Rublëv; poi cita «Verbo Domini caeli firmati sunt, et Spiritu oris eius omnis virtus eorum» di *Sal* 32,6 avvisando con gioia: «In pluribus autem locis, immo fere in omnibus veteris testamenti, licet implicite, figuris tamen et verbis testimonium redditur Trinitati aeternae»¹³⁹.

Non si tratta qui di forzare i testi, pretendendo una corrispondenza meccanica da uno spunto veterotestamentario alla chiarezza del Nuovo Patto, e con ciò misconoscendo la verità, storico-critica ed ermeneutica, della complessità e pluralità di fonti, culture, connessioni e contingenze. Insieme, però, va detto che una certezza storico-critica è solo un lembo della verità. Essa esige di essere riconosciuta in un rivestimento contestuale, che è sempre trascendente il fenomeno, ossia che è, per forza, filosofico, metafisico. Chi non crede in Dio, non è vero che sia fermo al dato, ma è vero che crede al *Sistema del non-Dio*. Più chiaramente: un dato fattuale è solo un dato fattuale; non prova, non smentisce; non è una evidenza adamantina del Tutto (come invece crede, ascientificamente e ingenuamente, chi pensa, con moderno dommatismo, che un metodo e un frammento si identifichino con la filosofia prima). Ancor più chiaramente: la pretesa che un certo fatto e/o un certo testo debbano indicare tutto il modernamente pensabile nella categoria del religioso, tranne quel che ha pensato la teologia cristiana, si fonda per niente su una lampante informazione recata da lettere e pietre (quale strano animismo fonderebbe ciò?); invece si fonda su una filosofia (e su una

¹³⁷ Cfr. il Simbolo niceno-constantinopolitano.

¹³⁸ Cfr. *Myst. Trin.*, q. 1, a. 2, concl. (v, p. 55b), con riferimento a *Gn* 18,2 sgg.

¹³⁹ *Ibid.*

teologia, in senso largo), ultraempiriche e ultrastoriche, che hanno pre-deciso, per esempio, che le cose e la storia non possano essere, nella loro bellezza e nel loro dramma, il luogo della manifestazione del Dio vivo, bello e *drammatico*, perché le cose e la storia sono nient'altro che materiali condotti in giro dal Caso e riempiti dal Niente (camuffati da misurazioni empiriche moderne, che per sé non dicono nient'altro che misure, mentre il peso dell'invocazione del Niente, dell'Impersonale, del non-Dio, insomma, come Contesto, *necessario comunque*, è niente affatto empirico, è un'altra metafisica, un *altro* credo, un'altra "teologia"). E qual è - diciamolo chiaro - il verso inconfondibile di siffatta, detta moderna, *altra* visione di fondo e prima filosofia? È il verso dell'odio pervicace verso ogni tratto di razionalità, umanità, tenerezza, personalità, attuosità, verità e bontà che l'essere degli enti voglia offrire, e che la storia civile e religiosa degli enti-uomini palesi. Tutto può e deve essere sicuro, tranne che le cose siano creature e gli uomini siano figli e che - ci siamo arrivati - Israele sia il luogo storico della migliore evidenza del Signore, la cui Paternità è non ancora, ma già poderosamente evidenziata come il succo della natura di quanto diciamo *Dio*. Così non può essere - si pre-assume -, perché qualità-fonte-esito dell'essere degli enti ha da essere il *contrario* (Niente e Nientificazione ai bordi; Risultato al centro di una Ragione umana insieme assolutizzata e disperata) rispetto a Dio (Essere, Bene, Padre). Così dice, ma subdolamente, non in chiaro (altrimenti si manifesterebbe *altrimenti religioso*), lo spirito moderno (?), nascosto dietro empirie e griglie epistemologiche; però qui non potendo invocare nessun fatto, ma invece solo l'*a priori* che il Contesto - necessario e metafattuale! - dei fatti debba essere tutto fuorché l'*Io Sono* fondatore delle carni, dei cuori, dei padri del nostro Israele, tutti consustanzialmente tesi a sorprendere, nelle loro future carni figlie, il luogo dell'assoluta prossimità del Signore.

Ecco: di cosa ci informerebbe Israele *tutt'intero*, se una ragione mossa dallo Spirito (non fatti bruti, invero guidati da una ragione non empirica, e ciò è bene, ma devota del niente, e questo è diabolico) lo guardasse con onestà? Diciamo *onestà* quell'atto radicale di intelligenza che guarda all'ente, amandolo, e vedendone il radicamento in un plesso, necessario, non superessente, ma sobriamente *buono* (e così rifiuta la violenza del postulato nichilista: tutto è ammissibile, fuor che la pienezza paterna dell'Origine). Possiamo dire che Israele, Isacco, Abramo ci informerebbero della loro struggente relazione con il Signore (non il Baal padronale), cioè con l'Atto Stesso di creatività come Contesto normale e fondante delle cose, delle carni, dei cuori. Ci informerebbe - Israele (dentro il quale le Scritture, non viceversa) - che il Signore, che opera *gloriosamente* - questa è la sua natura, non una accidentalità arbitraria -, non è il cosiddetto Ignoto, non è il cosiddetto Finale, ma è il nucleo profondo e umano di un mondo e di un mondo umano che è sempre (dalla fisica alla politica...) dramma e bellezza, logica e forma, commozione e relazione; è Colui che *compirà*, come Sabato suo, il lavoro suo. Senza l'avvertimento logico che il Signore della gloria *darà* il suo storico-entitativo *opus* definitivo, messianico, invero *figlio* - e che ciò *sarà* la Cosa Nuova (cfr. *Is* 43,19) di Chi è non potenza brutta, ma potenza consustanziale a saggezza e volontà buona -, senza tutto questo, Israele (non un versetto) non è, è altro, è mistificato. Ma se Israele non c'è (questo Israele, che non professa l'iddio idolo della forza pura, ma - meglio della Grecia - la Parola, il Λόγος, la Passione stessa come sorgente degli eventi), noi tutti siamo non più *moderni*, bensì assolutamente ricacciati nella pri-

mitività animale. Siamo risucchiati nell'impotenza a riconoscere formule, leggi, sensi, ad astrarre, teorizzare, creare...; infatti siamo tutti riportati (oltre meccanismi empirici, appena più raffinati, che comunque esigono il trascendimento) dentro un trascendimento nell'irrazionale, nell'urto, nella conflazione, nella *Notte*... Siamo riportati indietro, a riconvertire le Eumenidi in Erinni, rinnegando il voto di Atena¹⁴⁰. Siamo forzati a confessare che la raffinatezza culturale odierna, oltre qualche abilità digitale, è la fede necessaria e non scientifica nel nulla. Israele (se Israele è, come è, la professione dell'atto di fondo come Verbo, non come *silenzio o rumore*) è cercato sempre famelicamente, oggi ancor più, come vittima da divorare, da parte del (neo)paganesimo, che decide di esprimere il senso ultimo come opposto alla luce e alla verità, mediante miti cattivi (sempre necessari, i miti; frutto di perversione del cuore, la loro cattiveria).

Nel modo più netto: Israele dice che *Principio* è *Persona*; ciò è insopportabile alla *Alternativa teologica* della inanità; ma, traversando i tempi, Israele comunque resta. Resta Abramo, che in attesa del Giorno (cfr. *Gv* 8,56) in cui il Principio-Persona brillerà con tenerezza somma, già incontra Uno, e adora Tre, ossia già incontra il Padre e già-non ancora volge la sua bocca di carne a baciare quel Figlio, stupendo, Amato, che è e sarà (perché Abramo, *ragionevolmente*, sa bene che la diffusione perfetta del Padre di ogni carne non finisce a sé, ma è ben altra, quella che sussume, come fratello, ogni uomo, ogni Abramo, ogni popolo, ogni Israele). Non è dunque un episodio ad attivare il responsorio tra i due Testamenti. Neppure è un singolo versetto salmico (oltre *Sal* 32,6 occorrerebbe guardare all'intero meraviglioso Salmo 103¹⁴¹). Invece è tutto il canto, sapienziale e dolorosissimo, di un'umanità che non può ritenersi abbandonata dal suo Signore, a tendere verso il Tempio-Sacerdote-Agnello-Re-Servo innocente sofferente, verso quell'ineducibile (da noi) Punto, che sia, definitivamente, la Parola tutta incarnata, Termine del Dio che non è *oggetto*, e non è *soggetto* (*Soggetto*), ma è il Bene.

Chi possiede le chiavi dell'esegesi moderna, la buona filosofia dell'essere, la saggia stima di ciò che davvero è *scienza*, e possiede pure il dono di un grande amore, nello Spirito, per il Dio Trino rivelato da Gesù - quale necessità di cosa sia, infine, Dio come Atto -, costui può esultare come un piccolo del Regno dei cieli (cfr. *Mt* 11,25). Chi - Bonaventura - fu reso dallo Spirito capace di collegamento (*collectio*) fra i libri del creato, della storia, ecc. - onde chiarire come il Bene è Bene - fu uno di questi piccoli, pur certo piuttosto sguarnito, allora, dell'erudizione critica di oggi. Ma chi possiede solo cultura esegetica è fermo al frammento; peggio: è a un passo dalla caduta, inconsapevole, in un sistema metafisico *altro* (*altro*, infine, dall'Iddio vivo ch'è l'eterno Atto trinitario).

Arriviamo ai due riferimenti del Dottore Serafico al Nuovo Testamento (ch'è, intero, il fatto di Gesù, il Figlio nel suo glorioso morire-risorgere, che ci invia lo Spirito, affinché tutti in Lui possiamo sentirci gridare in petto: *Papà* [cfr. *Gal* 4,6]). Il primo è l'ultimo versetto di Matteo, che consegna il mandato all'evangelizzazione come identico al mandato del Battesimo nella Trinità, «propter quod in illo Sacramento fundamentali character imprimitur Trinitatis»¹⁴². Il secondo

¹⁴⁰ Cfr. ESCHILO, *Eumenidi*, 1003 sgg.

¹⁴¹ Il Salmo della creazione (rimodulazione ispirata di una precedente composizione ugaritica), che registra le sistole e le diastole del Cuore di Dio; cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*, 6. *Antico Patto*, trad. di M. Fiorillo, U. e C. Derungs, Jaca Book, Milano 1980, pp. 66 sgg.

¹⁴² *Myst. Trin.*, q. 1, a. 2, concl. (v, p. 56b).

riferimento è a quanto scrive *IGv* 5,7 - *amicus sponsi* - sui Tre che danno testimonianza in Cielo¹⁴³. Il tema del *testimonium*, della prova, è quanto mai efficace per passare alla terza fonte (dopo il libro del creato e il libro, vivo, della Scrittura). I Tre - la Trinità - danno per sé testimonianza, poiché non c'è qualcosa di superiore a Dio, che *provi* Dio. Come oggi Hans Urs von Balthasar¹⁴⁴, ieri il Dottore Serafico mostra che l'apologetica non è affatto prendere fatti miracolosi contingenti, onde accertare la divinità (che di già conosceremmo, avendola ipotizzata tale e tale). Invece è il complesso, bello, che si offre, a partire dal Padre invisibile, nelle cose e, centralmente, in Gesù (nel sommo fascino, per il suo cuore trafitto, del Dio che rivela), a costituire l'apologia per il fatto stesso che costituisce domma. Ora, qui è molto importante cercare di seguire Bonaventura, mostrando in qual senso il *Liber vitae* sia offerto *oltre* l'Evangelo. Non c'è nulla di pseudogioachimita. Invece c'è il cuore dell'intelligenza, cattolica, dell'ostensione della Verità complessiva, che passa per enti, eventi e segni, ma non frena scontrandosi con essi. Già (come abbiamo visto) la Scrittura non era libro cartaceo, bensì Evento di Israele-di Gesù (così il creato non era formula, bensì atto conosciuto *filosoficamente*). Creato-Scrittura avevano già parlato di Dio Fonte dell'uno, vero, buono (il primo), del Padre-Figlio-Spirito (il secondo).

C'è, necessariamente, di più: l'intelligenza fedele è, per opera dello Spirito regalato da Cristo morendo, resa capace di cogliere il nesso, necessario *quoad se*, tra Principio-Bene dell'ente buono, ecc., e Padre/Figlio/Spirito. Infatti in gloria i beati già vedono questa identità *dentro* il Libro della Vita (e, nella comunione dei santi entro il Corpo di Cristo, anche per i membri qui in terra è possibile, già e non ancora, vedere questa luminosa identità). Prima di passare all'*identità*, dev'essere detto di più del Libro della Vita. Chiaramente Esso è il Verbo Increato Incarnato: «*Vita erat lux hominum*», quia liber iste vitae est «*lux vera, quae illuminat etc.*»¹⁴⁵.

È Gesù Cristo, poiché la Trinità non è un'astrazione escogitata, ma una concretezza visibile per forza solo in Lui, in pieno nella gloria: saremo del tutto uniti, come membra, a Cristo Capo e, fatti corpo dell'unico Figlio, dal punto di vista nostro particolare (piede, mano...), guardando gli occhi di Gesù, nostro Capo, in lui, come desiderava Filippo e Gesù prima di essere crocifisso promise, vedremo - nell'*Amen* dello Spirito - l'invisibile Padre, ch'è colui che da sempre è tutto nell'essere udito (obbedito) dalla persona del Figlio, suo volto (cfr. *Gv* 14,8-11). Quel che abbiamo appena appuntato è nient'altro che la formulazione teologica necessaria, che certo però non è ancora la *visio*. La teologia della gloria non è la gloria, però indica correttamente la gloria, come esperienza in Cristo del Padre; l'evidenza che ancora non è piena la nostra, già vera, esperienza dell'Incarnazione, dice e non dice, insieme, della esperienza futura della Trinità, che passerà per la completa esperienza dell'Incarnazione.

Conseguentemente, non proseguiamo parlando della gloria. Contentiamoci di aver detto, con Bonaventura (ma questo è l'abbicci del cristianesimo), che Gesù-Libro della Vita è/sarà il luogo della *visio Patris*. Questo perché da Lui, Verbo, originano il *lumen inditum* (lo sguardo filosofico sui beni del creato e,

¹⁴³ Cfr. *ibid.*

¹⁴⁴ È tutto il senso di *Herrlichkeit* (Gloria).

¹⁴⁵ *Myst. Trin.*, q. 1, a. 2, concl. (v, p. 55b), dove si cita *Gv* 1,1-5.

dunque, la loro Origine buona) e il *lumen infusum*¹⁴⁶ (dono, nello Spirito, di aver intelligenza degli enti, di Israele, dell'Incarnazione). In gloria *lumen inditum* e *lumen infusum* trapasseranno, senza perdite, nello sguardo non solo di membra di Gesù, ma di Lui stesso, Capo crocifisso-glorioso (ciò sarà l'esperienza del Padre). Ma già qui, per i viatori, in modo se si vuole teoretico-razionale, è dato un nostro radicamento nella Verità trinitaria. Come? Non solo con lo sguardo sui vestigi creati; non solo con un udito - in sé sterile - del *revelatum* neotestamentario (Padre, Figlio, Spirito Santo); non ancora con la nostra inconfusa cristificazione nel Figlio, nostro Capo, crocifisso glorioso. Invece: mediante la capacità, dono del Verbo, nello Spirito inviato, di operare la *collectio* fra natura e Scrittura. La natura grida - pur col peccato che cerca di farla tacere - che il Bene è *perfecte sui diffusivum* - e non sa come -; l'evento di Gesù, che compie Israele (mostrando in filigrana chi è Israele), dice del Padre, del Figlio, dello Spirito; il riverbero su noi del volto del Cristo glorificato ci fa capire, col dono di Pentecoste, che *Bonum perfecte sui diffusivum* è Trinità.

Questa è l'ultima parola, in terra, su Dio, perché è la prima parola propriamente vera su di Lui. E questo è, insieme, il senso del cristianesimo e la spiegazione dell'odio del mondo verso di esso (perché questa semplice immagine del Bene - la sobria Trinità - riduce alla vergogna la metafisica *alternativa* del Nulla come contesto metaempirico).

Giungiamo perciò al cuore della conclusione del Dottore Serafico. Si tratta del punto¹⁴⁷ delle *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis*. Leggiamo:

¹⁴⁶ Cfr. *Myst. Trin.*, q. 1, a. 2, concl. (v, p. 55b).

¹⁴⁷ Con le parole di von Balthasar: «Nella generazione del Figlio la libertà di Dio si accompagna alla sua natura, mentre nella effusione dello Spirito Santo la natura di Dio si accompagnerà alla sua libertà; se nel Figlio la libertà non si accompagnasse alla natura, allora sarebbero a lui applicabili soltanto le analogie tratte dal mondo, ma non quelle spirituali - e le generazioni naturali sono pure opera di ἔρωσι -, e il principio del *bonum diffusivum sui*, e in corrispondenza il postulato che ci fa pensare il massimo pensabile dell'autoeffusione di Dio, rimarrebbe inadempito. [...] L'immagine del *Verbum* necessita qui, anche per non venire interpretata in senso intellettualistico e logicistico, di essere integrata dall'immagine del *Filius*» (H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*, 2. *Stili ecclesiastici*. Ireneo, Agostino, Dionigi, Anselmo, Bonaventura, trad. di M. Fiorillo, Jaca Book, Milano 1985², p. 262). È qui, insieme, che il Dottore Serafico pensa il rapporto Trinità-creazione del mondo, allontanandosi da Agostino verso i Padri greci (cfr. ivi, p. 264). La lettura che von Balthasar fa di Bonaventura è approfondita da E. GUERRIERO, *Il serafino e le stigmate: l'interpretazione balthasariana di san Bonaventura*, «Docteur Seraphicus», 11 (2004), pp. 13-28. L'Autore traccia tre linee comparative von Balthasar-Bonaventura: a) la vonbalthasariana doppia κένωσις e la bonaventuriana analogia discendente; b) la convergenza sulla Bellezza del Crocifisso senza-forma, c) attorno al quale Maria, Giovanni, quindi Pietro perdonato (ecclesiologia vonbalthasariana), Francesco-povero (von Balthasar - san Bonaventura). Qui è per noi importante a): lo svuotamento redentivo di *Fil* 2,7 del Figlio Gesù, nel quale tutto è fatto (*Col* 1,16), ch'è per sé Figlio-del-Padre, dacché il Padre è eterno-non-tenere-per-sé-la-Divinità (dunque questa prima κένωσις coincide con il *Bonum diffusivum*; in essa - ch'è l'uscita del Figlio [e dello Spirito Santo] - si radica l'uscita del creato-in-Cristo, e l'*opus redemptionis*). La dottrina è perfettamente cristiana, ed è la scelta radicale del campo del Dio relazione sussistente, rispetto al (falso) campo del dio assoluto irrelato o, d'altra parte, processo impersonale. Noi siamo convinti che, se non si sceglie la linea del *Bonum diffusivum* (ch'è preparata fin da Platone nell'*Eutifrone*, 9-10 - non buono perché piace agli dèi, ma deve piacere agli dèi perché è il Bene -, e nella *Repubblica* VII, 517 b-c: «τὰ δ' οὖν ἐμοὶ φαινόμενα οὕτω φαίνεται, ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὀρᾶσθαι, ὀφθεῖσα δὲ συλλογιστέα εἶναι ὡς ἅρα πᾶσι πάντων αὐτῆ ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, ἐν τε ὀρατῶ φῶς καὶ τὸν τοῦτου κύριον τεκοῦσα, ἐν τε νοητῶ αὐτῆ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη»), e si predilige l'Essente volontaristico (cui, poi, magari, s'adatta la contingenza dei fatti biblici), ci

[Il Libro della Vita] illumina in due maniere: con il lume innato, con il lume infuso. È dal venire-insieme di questi lumi che l'abito della fede si esplicita come argomento per credere questo: Dio è trino, e, di conseguenza, ogni verità appartenente al culto della religione cristiana.

Ciò è evidente come segue. Grazie al lume connaturato all'essere dell'uomo, a partire da Dio, segnato nell'uomo come lume del Volto di Dio, la ragione propria a ognuno detta: del Primo Principio occorre sentire nel modo più alto¹⁴⁸ e nel modo più pio. Nel modo più alto, poiché Esso non è da null'altro; in quello più pio, poiché tutto il restante è da Lui. Ora in questo sono d'accordo cristiani, giudei, saraceni e addirittura gli eretici. Ma il fatto che Dio possa e voglia per sé produrre l'uguale e consustanziale, di modo che abbia l'eternale amato e co-amato; e che proprio questo sentire, riguardo a Dio, sia sentire nel modo più alto¹⁴⁹ e più pio (infatti: se si pensasse che Dio non possa, non si riterrebbe di Lui nel modo il più alto; se si ritenesse ch'Egli possa ma non voglia, non si penserebbe di Dio nel modo più pio), ebbene che - dico - sia così e così sia sentito ciò non lo detta il lume innato per se stesso, ma il lume infuso, per il fatto ch'è messo in collegamento con il lume innato, ossia: di

si condanna a non assaporare nulla né del cristianesimo, né della bellezza del discorso sull'essere e del suo cuore teologico. Da ciò, da questa scelta dell'iddio di altra Essenza, non del Bene sussistente, nascono deismi, eresie cristologiche, monoteismi rigidi, agnosticismi, gnosi, panenteismi, panteismi, ateismi, scientismi, nichilismi.

¹⁴⁸ Offriamo, qui e nelle note successive, rispetto al medesimo argomento delle *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis*, brani bonaventuriani analoghi. Cominciamo da *Itin.*, vi, 2: «L'ottimo, pertanto, è tale che non può essere pensato rettamente se non come uno e trino. Infatti, "si dice che il bene ha la proprietà di comunicarsi"; perciò, il sommo Bene ha la proprietà di comunicarsi in sommo grado. Ma questa comunicazione non può essere somma se non è attuale e intrinseca, sostanziale e ipostatica, naturale e volontaria, libera e necessaria, indefettibile e perfetta. Se, dunque, nel sommo Bene non ci fosse la produzione attuale e consostanziale, e l'ipostasi di uguale eccellenza, proprio come il Principio che effonde per un processo di generazione e di spirazione - in modo di essere opera di un eterno Principio che effonde dall'eternità il suo uguale -, così che sia insieme amato e riamato, generato e spirato, cioè Padre, Figlio e Spirito Santo, questo Principio non sarebbe mai il sommo Bene, poiché non si comunicherebbe in sommo grado. Infatti, il diffondersi, nel tempo, del Bene nelle creature non è che un centro o un punto rispetto all'immensità della Bontà eterna, per cui è possibile pensare una comunicazione maggiore di questa, cioè quella in cui colui che si comunica, comunica a un altro tutta la sua sostanza e natura. Dio non sarebbe, dunque, il sommo Bene se in realtà o rispetto al nostro modo di intendere potesse mancare di questa comunicazione totale. Se, quindi, con l'occhio dell'anima puoi contuire la purezza del Bene - che è l'atto puro di quel Principio che, caritativamente, ama con un amore gratuito e dovuto e con un amore che è fusione di questi due amori; che è comunicazione pienissima di se stesso per mezzo di un processo naturale e volontario; che è comunicazione in forma di Verbo, nel quale sono espresse tutte le cose, e in forma di Dono, nel quale sono donati tutti gli altri doni -, potrai vedere che, grazie alla sua proprietà di comunicarsi in sommo grado, è necessario che esista la Trinità, Padre, Figlio e Spirito Santo» (riprendiamo la traduzione di L. Mauro in *BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, Itinerario della mente in Dio*, Rusconi, Milano 1996, pp. 131-133).

¹⁴⁹ Cfr. ancora *Brevil.*, I, 2 (OSB v/2, pp. 57-59): «[...] la fede, essendo il principio del culto di Dio e il fondamento della *dottrina che è conforme alla pietà*, prescrive che si debba sentire di Dio profondissimamente e piissimamente. Però, non si potrebbe percepire profondissimamente, se non si credesse che Dio può sommamente comunicarsi; non si percepirebbe piissimamente, se si credesse che non possa e non voglia. E perciò, al fine di sentire profondissimamente e piissimamente, essa dice che Dio si comunica sommamente, possedendo eternamente l'amato e il coamato, motivo per cui Dio è uno e trino. Infatti, tutta la Sacra Scrittura, che è detta *dottrina conforme a pietà*, rende testimonianza a questa fede [...] poiché professa che Dio ha un figlio che ama sommamente, il Verbo a sé coeguale [...] per mezzo del quale tutto produsse e governa; per mezzo del quale [è], inoltre, divenuto carne [...]; per mezzo del quale, poi, alla fine del mondo, elargendo la sua somma misericordia, lo libererà da ogni miseria, affinché per il Cristo tutti gli eletti siano figli del sommo Padre, in cui sarà il compimento di ogni pietà sia di Dio verso di noi che viceversa».

Dio è necessario che si ritenga/senta/avverta che egli generi/spiri per sé l'uguale e il consustanziale, di modo che così si senta di Dio nel modo più alto¹⁵⁰ e più pio. Insieme: sentire questo di Dio è dargli onore, venerazione, culto nella maniera più grande. Da ciò si mostra come la fede della Trinità è fondamento-radice del culto divino e di tutt'intera la religione cristiana.

Invero da questa radice - la fede per cui sentiamo di Dio necessariamente nel modo più alto¹⁵¹ e pio, ossia che è, Lui, Unitrinità - deriva l'esplicitazione della necessità di crederlo creatore di tutte le cose, che punisce il *malum*, ricompensa i buoni, solleva i

¹⁵⁰ Cfr. ancora *Hexaëm.*, XI, 10-12: «Ma che vai affermando? Che intendendo il primo *essere* come un solo soggetto [Dio], secondo l'opinione dei filosofi pagani, ancora si vede ivi la sostanza, la virtù e l'operazione? E pertanto, anche senza conoscere la Trinità o l'emanazione, è dato conoscere la produzione in Dio? *Rispondo*: l'intellezione è duplice; vi è una intellesione perfetta e piena che *risolve pienamente*; ora, senza la conoscenza della Trinità, non vi è intellesione piena della produzione in Dio. Ma vi è anche una intellesione *incompleta* dell'intelletto difettoso [...]. Nell'*essere primo*, vi è una terza ragione di speculazione della Trinità; ed è la *ragione della diffusione produttiva in Dio*. Ecco l'argomentazione: quell'essere è *sommamente buono*; dunque, diffonde sommamente se stesso. E ciò avviene mediante una triplice diffusione: *attualissima, integerrima, ultimata*, o compiutissima [...] [e ciò] non lo dà se non generando il Figlio, che può dire: *Tutto quello che il Padre possiede è mio* (*Gv* 16,15). Questo non lo può dire nessuna creatura. [...] La quarta diffusione è per ragione di *amore*. [...] Più perfetto ancora [...] [dell'amore riflesso e connettivo] è l'amore caritativo, perché ivi si ha insieme l'amato e il co-amato. Pertanto, è questo amore che unisce le divine persone. È con questo amore che il Padre ama il Figlio; ed è un ardore infinito...» (utilizziamo la traduzione di V. C. Bigi in SAN BONAVENTURA, *La sapienza cristiana. Le Collationes in Hexaëmeron*, Jaca Book, Milano 1985, pp. 163-164).

¹⁵¹ Sopra tutti questi testi similari, citati nelle note precedenti, enumeriamo ora le nostre glosse: a) in *Itin.* si cita espressamente *Bonum diffusivum* ecc.; inoltre si dice chiaro, più o meno come nella *Collatio XI in Hexaëmeron*, che la produzione delle creature è solo un punto; infine è meravigliosa la forza e la terminologia: «atto puro di quel Principio che caritativamente...», nonché la riflessione sul Verbo, Espressione d'ogni espressione, e lo Spirito, Dono d'ogni dono. b) Nel *Breviloquium*, come nelle *Quaestiones de mysterio Trinitatis*, c'è «Non penserebbe in maniera altissima e piissima» e, ancora come nelle *Quaestiones de mysterio Trinitatis*, c'è un bel raccordo tra Trinità immanente ed economica (forse il migliore: «Per mezzo di lui produsse [...] fattosi carne [...]. In questo si realizzerà...»). c) Nelle *Collationes in Hexaëmeron* c'è la bella citazione di *Gv* 16,15, che è dichiarazione del Verbo incarnato quanto al perfetto possesso; inoltre c'è forte schiarimento tra ciò che la ragione (imperfettamente) e la fede trinitaria (perfettamente) dicono di produzione di Dio; indi c'è lo schiarimento sull'amore caritativo, il più eccellente, ch'è processione dello Spirito dal Padre e dal Figlio. In definitiva Bonaventura offre sette insegnamenti: (1) l'approfondimento di *Bonum diffusivum* (2) non conchiuso alle creature (3) ma coesenziale al Figlio e allo Spirito Santo; (4) l'approfondimento, ancora, della necessità del pensare, di Dio, in modo altissimo, ecc.; (5) è Gesù che può dire e dice di sé d'essere la compiutezza dell'effusione, sicché (6) essere del mondo, salvezza, ecc., risultano in Lui, a congiungere Trinità immanente ed economica. (7) Infine Bonaventura fissa il confine, dinamico, tra conoscenza imperfetta della Trinità delle appropriazioni, e conoscenza compiuta *quoad nos*, per la Trinità rivelata, di Dio-Bene/produzione (il confine dinamico sta in quella dialettica anche del giudeo, saraceno, ecc., di cui nelle *Quaestiones de mysterio Trinitatis*). L'*Itinerarium mentis in Deum* offre la teologia più bella e audace (l'ottimo può essere solo Trinità, solo così si dà la comunicazione; Figlio espressione delle espressioni, ecc.), e offre in certo modo il prodotto finito (superando l'euristica del *Non penserebbe in modo altissimo*, ecc.). Il brano delle *Quaestiones de mysterio Trinitatis* (come quello del *Breviloquium*) stringe bene, in un unico discorso (come nel Simbolo), Trinità immanente, mondo in Cristo, ecc., comprendendo pure la notizia trinitaria del Giudeo, Saraceno, del filosofo (come e meglio che nella *Collatio XI in Hexaëmeron*) e del cristiano (dunque il rapporto ragione/fede). Nel brano delle *Quaestiones de mysterio Trinitatis* ciò si estende (come ampiamente visto) alla notizia dell'esserci di Dio per le tre vie entitative. Possiamo concludere che le *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis*, nel suo complesso (cioè guardando a q. 1, a. 1 e alle successive questioni 2-8), costituisce il testo (il cui genere letterario è la tipica *quaestio* scolastica) che cerca di esaminare propriamente la noetica, *quoad nos*, della conoscenza dell'Unitrino.

miseri. Infatti: è l'Altissimo, e dunque conviene radicalmente alla sua dignità di fare cose grandi e giuste. Infatti: è piissimo, sicché si addice in profondità alla sua dignità di concentrare il suo sguardo sugli umili, di rialzare quanto è sprofondato... Ed è da questo che crediamo: si è incarnato, ha sofferto la passione in ragione della più profonda pietà; sarà giudice infine dell'universo, in ragione dell'Altezza ed Equità somma.

Da quanto detto si evince: quale è la radice della fede cristiana, quali sono i suoi testimoni, anche quanto da essa risulta come ciò che è il contenuto del credere, e ciò che è il principio e il *primum* di tutte le cose che fanno parte della fede - le quali fanno il culto divino - (questo è: credere che Dio è trino e uno). Il sommo e massimo cultore di tutto fu Gesù Cristo. Proprio per questo Egli ha comandato anzitutto che questa verità - trinitaria - sia predicata in maniera lucida e aperta per il mondo intero, con il vero comando, per tutti, di credere in questo [...].

Domandiamoci dunque: cosa muove a credere nella Trinità - la Scrittura, i miracoli, la grazia, la stessa Verità eterna? Risposta: nel modo del principiare, l'illuminazione medesima, che comincia nel lume innato e si consuma nel lume infuso (essa ci fa sentire, di Dio, non soltanto in modo alto¹⁵², ma davvero anche nel modo pio). Ora ciò accade poiché l'illuminazione procede dallo Stesso Lume Eterno [...]. Ciò d'altronde è un'esperienza, se uno vuol ripensare la profondità della propria stessa *mens*. Inoltre muovono, come sussidii e realtà che inducono, molte cose: le testimonianze autentiche scritturistiche, esempi e sofferenze dei Santi, gli argomenti dei Dottori, il sentire solidificato della Chiesa universale in quanto tale, gli stessi irrefragabili miracoli¹⁵³.

¹⁵² Anche nel primo libro *Super Sententias* (d. 19, a.u., q. 1, n. 4 e concl.) c'è una riflessione analoga: a) c'è generazione *in divinis*, ché la natura divina è «summe bona et actualissima: ergo potest et vult se comunicare sed prima et summa ratio communicandi est in generatione» (4); b) la generazione divina è perfetta, ché è *de toto*, impossibile nelle creature (invece la generazione ilemofica è *ex parte* e implica variazione, sicché non c'è negli angeli - che restano dunque senza generazione, né perfetta né imperfetta; per questo si veda pure TOMMASO AQ., *S. Theol.* 1, q. 93, a. 3, resp.). Qui il tema del piissimo-altissimo si esprime come sommamente buono-attualissimo; è poi molto importante considerare che generazione "è" comunicazione somma (in quel ragionare *secundum pietatem*, ispirato a *Tt 1,1*). La generazione del Figlio (ossia quel che il Padre è!) vuol dire che «la priorità sorgiva [...] è così potente e così libera [...] da potersi riprodurre in tutta la propria essenza [...] [Nel] Figlio [...] Dio è espresso nella sua totalità; detto altrimenti [...] [il Figlio] è Dio nel modo dello essere-espresso [...] perciò verità» (H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, 2, cit., pp. 262-263). Von Balthasar è vicinissimo a Bonaventura. Se si intende (si deve intendere) tale donazione totale come *κένωσις*, eccoci alla radice di *Fil 2,6* sgg.: il Figlio, che si svuota, ed è Dio da Dio, "agisce" come Dio il Padre, che è donazione totale (= generazione del Figlio). Qui non c'entra alcuna commistione di negatività in Dio, bensì (in modo assolutamente originale e previo, sia rispetto a Hegel e al neoplatonismo, sia d'altro canto rispetto al deismo) c'è la confessione schiettamente cristiana dei due dommi: Incarnazione e Trinità. Essi, qual sovrappositivo Svuotamento-sovrappositiva Negazione dell'individualismo, non sono né compimento (Hegel), né degradamento (neoplatonismo), né insignificanza della comunicazione (deismo), perché non ampliano un Soggetto, bensì convergono con la Sussistente Relazione.

¹⁵³ "[Liber vitae] illuminat autem dupliciter, scilicet per lumen inditum et per lumen infusum, ex quorum luminum concursu habitus fidei tamquam argumentum elicitor ad credendum, Deum esse trinum, et consequenter omne verum, quod pertinet ad christianae religionis cultum. Et hoc patet sic. Per lumen enim naturaliter homini a Deo inditum et signatum tamquam lumen divini vultus unicuique dictat ratio propria, quod de primo principio sentiendum est altissime et piissime: altissime, quia a nullo; piissime, quia cetera ab ipso. Et in hoc concordant Christiani, Iudaei et Saraceni et etiam haeretici. Quod autem Deus possit et velit sibi producere aequalem et consubstantialem, ut aeternalem habeat dilectum et condilectum; et quod hoc quidem de ipso Deo sentire sit sentire altissime et piissime - quia, si sentitur, quod hoc non possit, non sentitur de Deo altissime; si sentitur, quod possit et non velit, non sentitur de Deo piissime - quod, inquam, ita sit et ita sentiatur, hoc non dictat lumen inditum per se, sed lumen infusum, ex quo cum lumine indito colligitur, quod de Deo sentiendum est, quod generet et spiret sibi coaequalem et

Il testo bonaventuriano, molto bello, in fondo dice: come sul volto dei beati, in certo, vero, modo anche sui nostri volti soffia, così come è, lo Spirito, che sempre scruta - come solo è possibile: Amore - la semplicità originaria del Padre e del Figlio. Tale soffio fa alzare il Corpo-Chiesa, a guardare il Capo, Figlio incarnato - così come è con decreto eterno: Agnello sgozzato-risorto (cfr. *1Pt* 1,19-20) -. Egli, Uno con il Padre e lo Spirito Stesso, è *Liber vitae* (i beati sono capitoli membranacei già immersi nella vita che scorre tra Padre e Figlio).

Questo Vero, pregnante, non abbisogna di filosofismi estrinseci; ciò non vuol dire che cada, *deus ex machina*, a opera di uno scrutamento di una Scrittura esoterica, nemica della ragione. Il fatto è che il Dottore Serafico vede il complesso: ragioni (*imagines*), enti (*vestigia*), Scrittura come luci, nel Figlio Luce, dal Padre Luce¹⁵⁴. Uomini (antropologia filosofica) e enti naturali (cosmologia filosofica), e loro raccolta (metafisica) sono quindi, ma senza confusioni di nature e gradi, implicati a partire dall'unica Espressione del Padre. Se l'ente (e segnatamente l'ente-*imago*) è il *participans*, implicante il Fondamento¹⁵⁵, e il Fondamento dell'ente non è l'ente, non per questo il Fondamento è il falso Infinito. Il Fondamento dell'ente è la Trinità. Ora, ciò non è formula da balbettare, ma invece risuona, come deve, quale fondazione autentica delle preziose creature: per lo Spirito è dato conoscere che Dio, il Padre, è in sé anticipazione totale di regalo - Padre-del-Figlio -, non in ciò escludendo, ma in ciò includendo creazione e salvezza (guardiamo il Crocifisso!) nel modo vero (né arbitrio, né gnosi), che la filosofia, caricata di peccato, ricercava.

Noi abbiamo a disposizione l'interrogare umano sul vero, buon Dio, interrogare non soddisfatto mai dei diversi dèi; d'altra parte abbiamo a disposizione la Trinità e l'Incarnazione, per le quali, *toto caelo* e inclusivamente, viene rivelato il fascino del pensare, di Dio, sempre in termini di fontalità piena. Come viatori,

consubstantialem, ut sentiatur de Deo altissime et piissime; et hoc de Deo sentire est Deum maxime honorificare, venerari et colere. Et ex hoc apparet, quomodo fides Trinitatis et fundamentum et radix est divini cultus et totius christianae religionis. Ex hac autem radice, qua credimus, de Deo esse sentiendum altissime et piissime, ac per hoc ipsum esse trinum et unum, consequenter elicitur, quod credendum est, Deum esse creatorem omnium, punitorem malorum, retributorem bonorum et relaxatorem miserorum. Quia enim altissimus, ideo decet eius dignitatem facere magna et iusta. Quia vero piissimus, decet eius dignitatem respicere humilia et relevare prolapsa. Et hinc est, quod credimus eum incarnatum et passum pro summa pietate, iudicaturum tandem orbem terrarum pro summa altitudine et aequitate. Ex dictis igitur colligitur, quae sit radix fidei christianae, quae sint eius testimonia, et quae etiam sint ab ipsa credibilia, et quod principium et primum omnium credibilium, quae faciunt ad divinum cultum, est credere, Deum esse trinum et unum. Et quia summus et maximus cultor omnium fuit Jesus Christus, ideo ipse primo iussit, hoc verum lucide et aperte praedicari per totum mundum, per hoc astringens universos ad illud credendum [...]. Si ergo quaeritur: qui movet ad illud credendum, utrum videlicet Scriptura, vel miracula, vel gratia, sive ipsa veritas aeterna? Dicendum quod principaliter movens ad hoc est ipsa illuminatio, quae inchoatur in lumine indito et consummatur in lumine infuso, quae quidem facit, nos non solum alte, sed etiam pie sentire de Deo; et hoc, qua illuminatio procedit ab ipso lumine aeterno [...]. Hoc patet per experientiam, si quis recurrat ad suae mentis arcana. Moventia autem sicut adminiculantia et quodam modo inducentia plurima sunt: quia movent Scripturae testimonia authentica, movent Sanctorum exempla et martyria, movent Doctorum argumenta et ipsius universalis Ecclesiae sententia, movent et ipsa miracula irrefragabilia" (*Myst. Trin.*, q. 1, a. 2, concl.: v, pp. 55b-56b - trad. nostra).

¹⁵⁴ In tanti passi (per esempio nell'*incipit* dell'*Itinerarium mentis in Deum*, in tutto il *De reductione artium ad theologiam*) il Dottore Serafico ama leggere trinitariamente *Gc* 1,16-17.

¹⁵⁵ Cfr. *Myst. Trin.*, q. 1, a. 1 (v, pp. 45-51), specialmente le *rationes extra*.

non vediamo ancora, e non gustiamo, moltissimi nessi che fanno collegamento, sovralibero e sovraneccessario, fra il domandare, dal basso, e la fede trinitaria, che è professione di Amore totalizzante. Epperò, fin dalla via (dietro il nostro Bonaventura fra i primi), possiamo concludere due cose: (1) che il *revelatum* del Mistero trinitario interessa sommamente il pensiero, e lo apre; (2) che, pur nelle diverse oscurità, anche teologiche, mai dovremo consentirci di pensare altre vie, per pensare alternativamente bene di Dio. Ce lo vieta quanto, della Trinità riconosciuta per la Croce di Cristo, già sappiamo e gustiamo.

2.5 Risposte alle obiezioni.

Passiamo a sunteggiare le *responsiones* particolari.

1. Il Mistero trinitario ripugna non a un'astratta ragione univoca, ma (storicità bonaventuriana) alla particolare *ratio defectiva*. La concessione bonaventuriana fa pensare: «*quamvis ratio defectiva dictet contrarium eius quod est, Deum esse trinum et unum*»¹⁵⁶. Come a dire: è bene, se la ragione è deformata, che essa senta ripugnarsi la Trinità. Non è così per la condizione *stans*-elevata della ragione¹⁵⁷.

2. Rispondendo all'obiezione intorno alla non-credibilità *naturale* della Trinità, Bonaventura, quasi inavvertitamente, fa fiorire una stupenda osservazione sul senso integrale di natura, fin dove essa allude, fin dove essa sporge *in excessu* di sé (*praetendit*). Ebbene, a ben guardare la naturalezza è tale fino alla pretesa, oltre sé, dell'Essere trinitario; infatti, se *natura* dice fecondità, la fecondità è ineliminabile *naturalmente* dal Principio delle nature create. Ora nel Principio, proprio perché non si dà materia, può e deve darsi fecondità non nella moltiplicazione (per la materia) della forma, bensì per la distinzione feconda delle Persone, restando unica la Forma-Sostanza. E tale fecondità, fuor della materia, scaturisce dalla distinzione *ratione originis*¹⁵⁸ (che è poi la coniugazione concreta del Bene, sì grande da diffondere Bene generato, ecc.).

3. La credibilità della Trinità non è certo *ratione mera* (ma è ragionevole - ci domandiamo pascalianamente - una mera ragione?), bensì «*ratione adiuta per gratiam et lucem desuper infusam*»¹⁵⁹.

4. La Trinità non è certo creduta *propter aliud*. Checché ne pensi chi (male) ritiene che il *credibile* non possa essere tale *propter se*, Bonaventura dice: «*Deum esse trinum creditur propter se ipsum, quia summum et primum verum spectans ad cultum divinum [...] verus Christianus credit hoc verum sibi propositum sine aliquo persuasionis superaddito*»¹⁶⁰. Chi, dallo Spirito, riceve l'abilitazione¹⁶¹ a *vedere* come (trinitariamente) il Bene è Bene, è persuaso dalla Luce stessa della trinitaria Verità. Si può notare come la vera teologia cristiana non scavi un fossato tra evidenza intellettuale e dati di fede, poiché essi godono della propria luce - bella e persuasiva -, già, anche se non ancora.

5-6. Bonaventura, tomisticamente, insegna che «*reformingo ... et elevando [gratia] non destruit ipsam naturam, nec aliquid, quod sit de ipsa natura, sed*

¹⁵⁶ Ivi, a. 2, ad 1 (v, pp. 56b-57a).

¹⁵⁷ Cfr. *ibid.*

¹⁵⁸ Cfr. *ivi*, ad 2 (p. 57a).

¹⁵⁹ Ivi, ad 3.

¹⁶⁰ Ivi, ad 4 (p. 57ab).

¹⁶¹ Cfr. *ibid.*

defectum circa naturam»¹⁶². Di più: è solo un'accezione di virtù ristretta al politico quella che s'opponesse al respiro ampio della *virtus*¹⁶³. Vien qui in mente quanto già Aristotele ribatteva a Simonide, il quale sosteneva che i mortali debbono occuparsi solo di realtà mortali¹⁶⁴. No: l'uomo è ciò che si dilata verso l'infinito, e questo non è naturalismo, non è menomazione della grazia, proprio perché grazia non obbedisce ai canoni (prefissati dalla ragione!) di cosa sia libertà-senso-sposore-limite dell'agire di Dio, che è il Bene. L'orientamento definitivo del donare, da parte di chi è il Bene, è Cristo Signore, il Generato. Egli è il limite non superabile, è, dunque, il perché del nostro esserci - in Lui creati -; sicché la Trinità stessa anticipa e definisce i confini di quant'è creaturale (è quanto, stupendamente, nasce nel Figlio), senza aver mai bisogno di distinguere Dio-mondo con l'illusorio confine della *Voluntas* (occamista, deista, islamica)

7. Sulla stessa linea: natura non è, tautologicamente, natura, ma è in sé «naturalis obedientia creaturae [...] in quantum nata est se subicere sub luce aeterna»¹⁶⁵. In specie l'uomo, natura intelligente, consiste nell'essere fatto in Cristo, Persona-Obbedienza (al Padre), dentro la vera assolutezza (relazionale) della Trinità. Di nuovo il Dottore Serafico vuol far capire che ogni scavo deistico (non cristiano) tra natura e soprannatura è un sofisma, poiché preassume il falso Assoluto soprannaturale non trinitario. Quest'ultimo è apertura totale, ed è impossibile che anche il creato non trovi annidamento in Lui, nel Figlio, certo non confondendo creazione e generazione, però insieme non pretendendo (sofisma razionalistico) che esista un estrinseco (dal Generato) esito del mondo.

8. Sulla *facilità* della fede trinitaria, lasciamo tutta la parola a Bonaventura:

Licet intellectui procedenti secundum ariditatem speculationis videatur illud difficillimum credere quod est, Deum esse trinum et unum; intellectui tamen pietate pleno facillimum est illud sentire de summo Patre, quod Unigenitum habeat, quem sicut se ipsum diligit, quem etiam pro salute hominum tradat¹⁶⁶.

Questo brano è una delle parole più commoventi di Bonaventura. *Quod dicimus Deum* è solo il Padre, povero di tutto tranne che del Figlio che ama assolutamente. Questa vivente formula è anche il Contesto sufficiente dell'esserci dell'ente, ch'è bene ricevuto; non risulta difficile, allora, concepire ogni carne, ogni gioia, ogni dolore del finito come *normalmente* amati-nel-Figlio. Invece è assolutamente duro sia pensare il mondo (stupore di gioia, stupore di pianto) da solo - cioè dato al niente -, sia pensarlo insignificanza staccata dal totalmente Altro.

9. Per tutto ciò è ben possibile credere alla Trinità «tempore gratiae revelatae»¹⁶⁷, ossia in quel tempo pieno (cfr. *Gal 4,4*), laddove il cuore della creatura umana, gemma del mondo corporeo, coglie e ri-coglie di essere fatta solo nel Figlio Incarnato, come senso unicamente buono, riparato da ogni volontarismo e da ogni naturalismo.

¹⁶² Ivi, ad 5-6 (p. 57b).

¹⁶³ Cfr. *ibid.* Gli Editori di Quaracchi rimandano in nota a Macrobio.

¹⁶⁴ Cfr. ARISTOTELE, *Eth. Nic.*, x, 7, 8.

¹⁶⁵ *Myst. Trin.*, q. 1, a. 2, ad 7 (v, p. 57b).

¹⁶⁶ Ivi, ad 8, dove si cita *Tt 1,1*, con allusione alla conoscenza *secundum pietatem*.

¹⁶⁷ Ivi, ad 9.

10. La legge della grazia (ossia l'Evangelo) ci impone di credere alla Trinità, che pure era implicitamente comandata, come da credersi, in ogni altra condizione di legge: «Omni enim tempore qui pertinaciter negaret, Deum esse trinum, reputaretur alienus a veritate et divino cultu»¹⁶⁸. È il tema, antico, dei λόγοι σπερματικοί, conosciuto da Tommaso¹⁶⁹, da Dante stesso¹⁷⁰. Poiché la verità (Trinità-Incarnazione) è la spiegazione totale dell'essere creato e salvato (dal male e dal falso), essa non attende, ma per tutti, sovrallogicamente, anticipa le obiezioni di una ragione arida sulla Libertà-Necessità, sui confini Terra-Cielo, in una parola: sulla vera natura di Dio. Infatti alla Trinità, Bene pieno in chiaro, obbedisce ogni altro plesso, attributo, confine (non viceversa). È un fatto, ma non contingente, che il Bene sia il Bene fino al Verbo salvatore. Ciò non vuol dire che i lontani dalla pienezza della Rivelazione abbiano avuto notizia esplicita della Trinità, ma vuol dire che ognuno ha potuto avere ed ha avuto, almeno una volta, esigenza di chiarire *come* il Bene fosse Bene, con l'avviso che la manifestazione di quel come - per sé sempre - era da attendersi ventura.

11. Da ciò il Vero trinitario, divenuto nella pienezza «publice praedicatum»¹⁷¹, in tutti i tempi gode, per lo Spirito di Cristo, di una ispirazione interiore luminosa in modo congruo.

12. Nell'ultima *responsio* particolare Bonaventura è geniale. Sotto qual precetto cadrebbe la fede trinitaria? Bonaventura ardisce di dire - idea inaspettata - che questa fede va obbedita proprio in ragione del principio monoteistico assoluto, ossia *Dt* 6,4: «Audi, Israel, Dominus Deus tuus Deus unus est...». Come coltivare davvero un campo non è rigirare la stessa terra, ma facilitare il sorgere, fuori, delle sue intime seminate *pullulationes*, così l'autentico culto monoteistico è capire, per la *collectio* dei *lumina*, che Iddio non è uno, semplice, ecc. nonostante, ma proprio in ragione della sua Trinità. Ciò è preparato al culto prima per le figure creaturali-veterotestamentarie, infine è offerto per la carne e il sangue di Cristo. Leggiamo:

Colere Deum est corde et ore et opere profiteri, ipsum esse principium, ita quod non perfecte colitur, nisi confiteamur, ipsum esse principium principians non tantum effectivum in creatione, sed etiam reffectivum in redemptione et perfectivum in glorificatione; nec adhuc perfecte, si credatur esse principium ex tempore, nisi credatur principium principians ex aeternitate; nec adhuc, nisi credatur principium principians aeternaliter principiantem quod credimus, dum credimus, Patrem aeternaliter generare Filium spirantem cum ipso Spiritum sanctum, ut aeternaliter sit in Deo principium de principio, et principium non de principio. Ad perfectam igitur Dei culturam necessarium est sentire et credere, ipsum esse principium aeternaliter principians principiantem, ut sic fiat manifestatio aeternarum pullulationum; necessarium etiam est credere, ipsum esse principium creativum et reactivum et retributivum, ut sic fiat manifestatio temporalium pullulationum; et qui in aliquo horum deficit non est perfectus Dei cultor [...]. Ante Christi adventum adstringebat implicate, nunc autem explicite [...] sacrificia placuerunt Deo tempore legis scriptae [...] in statu legis gratiae non offertur sacrificium figurale, sed ipse Iesus Christus in sua carne et sanguine [...]. [Inhonorat Deum] qui negat, Deum esse principium

¹⁶⁸ *Myst. Trin.*, q. 1, a. 2, ad 10 (v, p. 58a).

¹⁶⁹ Cfr. TOMMASO D'AQ., *S. Theol.* 1-11, q. 98, a. 2, ad 4; q. 100, a. 12, resp.

¹⁷⁰ «De' corpi suoi non uscir, come credi, / gentili, ma cristiani, in ferma fede / quel de' pas-suri e quel de' passi piedi [di Cristo]» (*Par.*, XX, 103-105).

¹⁷¹ *Myst. Trin.*, q. 1, a. 2, ad 11 (v, p. 58a).

principians ex tempore universa, vel aeternaliter principians intra [...] hoc modo sentiendo de Deo, quod fides cristiana sentit, sentimus de ipso, quod ipsum est principium altissimum et piissimum¹⁷².

C'è quanto basta per far innervosire non solo ogni deismo e monoteismo atrinitario, ma anche ogni teologia (cristiana?) che pretende prima di pensare Dio (come vuole), e solo poi adegua al suo concetto di Dio i dati della Rivelazione (se può). Il nervosismo di costoro sta tutto lì: il bonaventurismo (a differenza del tomismo? ma quale?; piuttosto a differenza dell'occamismo e della scolastica razionalista) toglierebbe assolutezza a Dio. Invero una tale posizione, presuntivamente di ragione, è del tutto non ragionevole. Il meccanismo, subdolo, di incantamento del Nemico (che vuol allontanare dalla Trinità, non da un qualunque iddio) è sempre lo stesso¹⁷³. Esso fiorisce in bocca anche al più ignorante fra i (un tempo detti) liberi pensatori, devoti all'Orologiaio, sì, ma non a Dio-con-noi. Non potrebbe Dio perdonare, per esempio, senza Cristo? Ora grazie allo Spirito Santo ogni piccolo può ribattere: Dio è il Creatore; anzi: è Padre-del-Figlio-Gesù Cristo, in cui tutto crea. Il Figlio non compie Dio, poiché non c'è "Dio" (= Subbietto), ma c'è il Padre-del-Figlio (= Diffusione sussistente). Come osa, allora, il razionalista, parlare dell'iddio subbietto? Cosa ne sa, il razionalista, di *Chi è Dio in verità?* Possiamo forse dirne qualcosa altrimenti, se non a partire da questo inquieto ma veritativo cuore¹⁷⁴, da questo struggente mondo¹⁷⁵, da questo sguardo recato al reale¹⁷⁶? E cosa, da questa triplice via, riusciamo a dire? Forse che egli è l'Ignoto e lo Scostante? O invece che egli è il Bene essenziale, fonte dei beni per partecipazione? Se è vero, ed è vero, che non una illazione ideale sull'Onnipotente irrelato, ma una risoluzione - pur non facile - da concreto a Concreto è la via, è vero dunque che *quod dicimus Deum* si consuma meravigliosamente in quel nesso Bene per essenza/beni per partecipazione, ch'è la creatività pura e oltre, ch'è la necessità del Bene trinitariamente diffusivo. In essa - la Trinità, la cui Persona mediana è Gesù Cristo - tutto è fatto e salvato. L'esigenza di fondo (per la cultura, le scienze, la metafisica) non è per niente quella dell'Irrelato; non è quella antropomorfa, né quella impersonale; non è quella del Soggetto o della Totalità, bensì dell'Atto-Comunicazione, quale *Ipsium Bonum* "in cui" ... Ogni altra via verso iddio porta non al Creatore-delle-creature, ma a uno spaventoso spirito superiore. Invece il Dio vero, il Bene, l'«Actus purus

¹⁷² Ivi, ad 12 (p. 58ab).

¹⁷³ «L'uomo ha uno *status* di partenza patentemente buono che a un dato momento viene percepito in una maniera "altra" [...] Mentre i fatti sgorgano dall'onnipotenza di Dio, l'interpretazione degli stessi è soggetta a una lettura, l'ermeneutica delle cose, che può patire l'ambigua malizia del diavolo [...]. Eva, l'umanità, cade in quell'interpretazione. [...] Satana è il maestro di questa ambiguità, incrina il senso del vero e del bello, mostrando il male ove non c'è. Satana non nega che Dio esista ma fa credere che in Dio sia presente il male. L'uomo perciò è costretto da questo ragionamento a determinare se stesso [...] partendo dalla coesistenza di tutte le ipotesi, anche le peggiori, ossia quella di un Dio fondamentalmente non certo, o non buono, o non presente o non partecipe. Tutto può essere. Questo pensare è [...] razionalismo moderno [...] *Ego cogito, ergo sum, sive existo* [...]. Questo pensare appare come un'abissale solitudine [...] non c'è padre o madre [...]. Non c'è alcuna relazione a fondamento della nostra vita» (F. ROSINI, *Solo l'amore crea. Le opere di misericordia spirituale*, San Paolo, Milano 2016, pp. 53-54).

¹⁷⁴ È il senso dell'*infra* di *Myst. Trin.*, q. 1, a. 1, nn. 10-20 (v, pp. 46-47).

¹⁷⁵ *Extra*, ivi, nn. 1-10 (pp. 45-46).

¹⁷⁶ Cfr. ivi, nn. 20-27 (pp. 47-48): via *supra*.

principii caritative diligentis»¹⁷⁷, non sta dietro il suo agire, ma ineffabilmente (trinitariamente) è questa Diffusione. Essa non termina a noi (*formatio*), ai nostri peccati (*deformatio*); dunque, dal nostro punto di vista, quella Diffusione sussistente (il biblico Regno), svetta oltre noi, includendoci. Dio Padre perdona, come Colui-che-sempre-attendiamo-nel-suo-unico-Giorno-di-Grazia (il Figlio) (cfr. *Lc* 4,16 sgg. e *Is* 61,1-2). Quel Giorno-Figlio (sempre nella linea dell'Atto, non del subbietto) oltrepassa noi e mirabilmente sana il mistero dell'iniquità (ossia l'orrendo baratro, che uccide le creature buone del Padre!). Quel Giorno-Cristo, in definitiva, è il Per-dono.

A fronte delle umane sofferenze e delle umane attese (così ebrae, messianiche) Dio non è affatto il Mistero *misterico*; invece è Colui che può e vuole in pienezza, non perché qualcosa lo compia, ma poiché Egli (il Bene; invece con la parola "Dio" è stato possibile dire tanto altro, e falso...) è diffondere pienamente. Il cuore semplice sa che Cristo non è né aggiunta né inutilità, rispetto al dono-perdono di Dio, poiché Dio è atto del donare (indi Per-donare) identico a sussistente Paternità-del-Signore, del Signore incarnato Gesù.

Il Nuovo Testamento rivela *questo* Dio. Insegna che non c'è altro Nome, se non quello di Cristo, nel quale si possa essere salvati (cfr. *At* 4,12); insegna che in quel non-esaudimento di Suo Padre (cfr. *Lc* 22,42 sgg.), in quella Croce, cui seguì la Risurrezione (non in una maomettana ascensione senza Croce), solo lì c'è il dispiegamento totale del Regno, l'approfondimento non-compiente dell'Amore, della Forza (come debolezza) e della Sapienza (come stoltezza) (cfr. *1Cor* 1,25). Credere ad altre salvezze sarebbe non-cristiano.

I due Misteri della fede stanno insieme: nell'Amen dello Spirito di entrambi, il Padre è dono-del-Figlio, il Figlio è obbediente ri-donare, senza complimenti, fino alla Carne e alla Croce. Noi, nel Figlio figli, cominciamo a renderci conto che il vero Dio, non subbietto, non flusso, ma diffusione totale del Bene, ci fa sorgere, ma non si ferma a noi, ci oltrepassa; quindi veniamo delicatamente condotti a quella Carne, promessa, che *deve* oltrepassarci e giustificarci come uomini; infine quella Carne, Gesù Signore, ci dice in chiaro che Egli è divino obbedire al Padre, Padre che prima di noi e del tempo, subito è *principians*, è *principians Verbum*. Tutto risulta fondato nell'inesistenza di un qualunque momento in cui Dio, il Padre, non abbia con Amore pronunciato il Figlio, non sia stato Amore. Il nostro *segreto* - di costituzione, di salvezza - è dato scoprirlo *dentro* l'eterno rispondere che è il Figlio.

In ogni caso mai, sia in sede filosofica, sia nel confronto con gli altri monoteismi, i cristiani sono turbati dalla rivelata necessità della salvezza in Cristo, della creazione nel Verbo primogenito. Questo perché mai, pur non sapendo come è il Bene, la ragione e la religione vere potranno dire altro, su Dio, fuor che è il Bene.

L'emozione del Bene (del Bello) *apre e chiude*. Essa implica la Trinità. Bonaventura insegna a non dividere il trattato *de Deo uno*, rispetto al *de Deo trino*, con la presupposizione, falsa, di un comune denominatore monoteistico, cui s'aggiungerebbe (difficilmente) una Rivelazione trinitaria estrinseca. Invece: preparata dalla sua natura, che è tensione verso il Bene pieno, la ragione da principio ha fame di Trinità. Recata dalla Persona mediana Incarnata, la Trinità è il cuore del Vangelo, che così spiega il perché dei molti dall'Uno, della sofferenza, dell'originarietà della Figliolanza. Altre religioni sanno solo quale non è la spiegazione.

¹⁷⁷ Cfr. *Itin.*, vi, 2 (v, pp. 310b-311a).

Vorremmo concludere queste riflessioni, notando che la Trinità, oggi, può essere colta ulteriormente, meglio rispetto ai tempi del Dottore Serafico, come affrancamento definitivo dall'antropomorfismo teologico. Infatti: se ci si stacca (giustamente) dalla pura empiria, verso un fondamento, anche epistemologico (che non sia il nulla), per un attimo si può essere affascinati, spinozianamente, da una professione di Unità, Infinità ed Eternità (in sé indistruttibili). Epperò, in fondo, tutto ciò è un puro aggettivo senza sostanza; nulla dice, e torna materialista, perché ha paura di coniugare a sé Essere-Atto, Verità, Bontà. E ha paura (dell'unico, infinito, eterno Bene), poiché non ha conosciuto (e/o non ha voluto conoscere) la vera non soggettività/personalità di Dio. Essa non è impersonalità o *En-Sof*, ma è relazione, comunicazione, assenza di autoreferenzialità e di calcolo fino alla liquidità-del-personale, alla circumincessione, al principiato mondano preceduto da principiato eterno, fino all'Incarnazione e al permanere eterno di quella Carne.

3. *Alla ricerca di altre parole bonaventuriane nelle «Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis».*

Il Dottore Serafico ha, notoriamente, un linguaggio teologico molto bello:

Colere autem in spiritualibus est secundum transumptionem a materialibus; in materialibus autem colere agrum est manifestare pullulationes originaliter ex ipsa terra procedentes. Per hunc etiam modum Colere Deum est corde et ore sentire et credere, ipsum esse principium aeternaliter principians principiantem, ut sic fiat manifestatio aeternarum pullulationum¹⁷⁸.

Il linguaggio è bello perché assolutamente misurato: non aggiunge niente, ma scopre sussunto, nel mistero di Dio, quel che dev'esserci, onde Dio sia Dio. Ora, intendiamo concludere queste note con una raccolta di passi significativi di Bonaventura, e del suo linguaggio, nelle *Quaestiones de mysterio Trinitatis*. Non avendo la possibilità di analizzare, qui, le restanti sette questioni dell'opera, sarà utile averle di seguito nel limite di brani selezionati, offerti alla meditazione comune, nell'approssimarsi dell'ottavo centenario dalla nascita del Dottore Serafico: «Omnium enim mens ratione utentium supponit Deum esse quo maius et melius nihil excogitari possit, ac per hoc excellentissimum natura et potestate, sapientia et bonitate, influenza et causalitate»¹⁷⁹. Questa formula è l'estensione interna del *Bonum diffusivum*, punto di contatto tra teologia filosofica e fede.

Proseguiamo: «Sicut unius circumferentiae impossibile est esse nec rationabiliter excogitare nisi unum centrum»¹⁸⁰. «[Deus] ubi est *esse*, est centrum et origo et fons ipsius *posse*»¹⁸¹. Questi passi vanno considerati in senso di metafisica cristiana: in questo senso si stabilisce che i molti *partecipanti* non *sunt*, ma hanno l'essere, ossia (*revelata Trinitate*), che non sono le opere, ma solo le *parole*, fondate nell'Opera, il Verbo increato incarnato, ch'è consustanziale al Bene diffusivo paterno. Fermarsi in qualche modo prima di ciò, non è Verità [cristiana].

¹⁷⁸ *Myst. Trin.*, q. 1, a. 2, ad 12 (v, p. 58a).

¹⁷⁹ *Ivi*, q. 2, a. 1, incipit (p. 59a).

¹⁸⁰ *Ivi*, concl. (p. 61b).

¹⁸¹ *Ivi*, q. 4, a. 1, concl. (p. 81a).

Ancora: «Deus causa liberrima et ad nihil arctata et simul universalis et propria»¹⁸². Il passo stacca Dio - il Bene - da ogni forma finita (libera) di agire intellettuale, e prepara la nozione, rivelata, di cos'è azione *liberrima, universalis et propria* (è fondazione del creato nella volontà amorevole del Figlio di compiere la volontà del Padre; cristianamente esiste solo questa formula originaria di Libertà: non voglio, ma: *voglio, certo, se Tu vuoi*. Questa è la necessaria presupposizione della generazione per la creazione). Inoltre:

Excellentior est unitas quae in pluribus manet una, quam quae non potest sui unitatem servare nisi in una persona»¹⁸³. «Unum in pluribus absque omni multiplicatione et diversificatione essentiae propriae proprium est divinae naturae et eius privilegium singulare. [...] Unde nullus laudat divinam unitatem, nisi pariter sibi attribuat trinitatem»¹⁸⁴.

In questi due passi Bonaventura mantiene la promessa di mostrare che Dio è Uno non nonostante, ma *per* la Trinità. Gli è che l'Unità non è affare numerico, ma è la pienezza unitaria dell'azione buona, che si rivela in ragione dell'esistenza del mondo e dell'uomo. Pensare in qualche altro modo Dio, ossia pensarlo *χωρισμός*, e non fondamento delle cose buone - in se stesse non ultimamente buone ed essenti -, vuol dire (la tentazione è comunque forte...) ridursi a pensare un'astrazione; vuol dire pensare non l'*Esse*, ma l'altro (del *cielo*) Ente (?). Se invece si percorre la via (dal peccato d'origine resa) stretta del Principio creatore - Buono - dei beni, si cammina nell'unica (sovra)logica possibile: quella non dell'assolutezza falsa del *χωρισμός*, bensì vera (e non panteista!) della stessa Relazione-Diffusione assoluta/per sé. I teisti (?) cercheranno di stornarci da questa via, ritenendola blasfema; gli spinozisti non la vorranno guardare neppure, temendo di esserne superati. Ma se si sta dietro a Gesù Cristo, venturo e venuto, questa sudata via viene infine premiata; viene riconosciuta come assolutamente soddisfacente per ogni esigenza di attuosità (epistemologica, cosmologica, metafisica): tutto quello che è, non è né *materiale*, né *idea*, ma è atto e relazione, *da fondare*; non possono esistere materiali e idee sussistenti come Fondamento, ma può e deve esserci l'Atto-Relazione stesso; questo non è l'impersonale, ma è - metapersonalmente - l'unica generazione della Parola viva/cospirazione (con la Parola) dell'Amore. E questa è (data in Cristo) la nozione della Trinità; è l'unica Unità reale (invece l'unico Essente *tutt'altro* è solo un *pensiero*). Il passo seguente dice tutto ciò in modo assoluto: «Patrem generare et Filium generari et Spiritum Sanctum procedere non est aliud quam Patrem et Filium et Spiritum Sanctum esse»¹⁸⁵. Esso obbliga a non fermarci al creato, poiché non è il creato la pienezza della Bontà del Bene. Essa è il Generato/il Cospirato; *ma* il creato, e l'uomo peculiarmente, nel Generato Incarnato, esistono per mostrare, come occasioni vere, e glorificare l'essere-Diffusione di Dio. Noi non siamo consustanziali a quella Diffusione, ma, per nulla insignificanti, siamo e siamo amati solo perché, prima, esiste quella Diffusione, che decreta il Verbo Incarnato, in cui tutto consta. Ogni lembo entitativo - certo del tutto inconfondibile con il Figlio - in ogni caso sta a

¹⁸² Ivi, q. 2, a. 1, ad 9 (p. 62b).

¹⁸³ Ivi, a. 2, ad 6.

¹⁸⁴ Ivi, concl. (pp. 65b-66a).

¹⁸⁵ Ivi, ad 15 (p. 67b).

evidenziare, come traccia, che pensando Dio $\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ non lo si penserebbe Uno, ma idolo; invece solo attendendo di poter pensare Dio come unica Diffusione (Trinità) - che ci supera - è dato di poter pensare l'Unità non-mentale. Il fatto è che l'Uno astrattissimo è, appunto, *ens rationis*. Invece nella realtà si dà la triplice unità, che si distingue per origine e qualità (negli uomini), solo per qualità (negli angeli), solo per origine (nelle divine Persone)¹⁸⁶.

Il seguente passo, nel termine denso *replicatio*, allude a quel riversarsi eterno delle divine Persone (che lo Spirito ha fatto vedere alla teologia contemporanea):

Non est ibi aggregatio multarum unitatum, sicut nec entitatum nec veritatum, sed est eiusdem unitatis replicatio circa alium et alium; et hoc importat ipsum vocabulum trinitas id est unitas trium¹⁸⁷.

Anche il seguente brano ha l'attualità dello scorgimento del bel nesso Trinità immanente-Trinità economica. Esso subito afferma che l'infinità non estensiva implica la connessione infinita dell'amore; quindi confessa che tale connessione di dilezione è logicamente trina; infine, e non estrinsecamente, dice che la nostra beatitudine è possibile solo come sguardo verso quell'Amore trino:

Infinitas in Deo non tollit perfectionem connexionis, hoc enim facit ad summam dilectionem [...] sed haec non procedit ultra ternarium [...]. Si creatura non potest simul et semel cognoscere personas infinitas, impossibile est aliquam animam unquam in Deo esse beatam: si ergo stat immensitas cum beatitudine perfectione, stat cum personarum pluralitate. Sed nulla pluralitas magis competit animae beatificabili quam trinitas¹⁸⁸.

Bonaventura è molto audace; insegna: se l'immensità sta con la felicità (e con la nostra felicità), ciò o è conoscere infinite *Persone*, o non è immensità intensiva:

Immensitas ex parte producentis et producti et modi producendi [...] ideo unam paternitatem, unam filiationem, unam processionem [...]. Manifestum est quod summa immensitas in nullo repugnat sed consonat cum trinitate aeterna¹⁸⁹.

Passiamo, in crescendo, al nesso eternità (metaspaziotemporalità)-Trinità:

Deus totus in locis distantibus [...] non distat a se¹⁹⁰. Aeternus producendi actus et ipse productus et producendi modus [...] relationibus intrinsecis, mansivis et completissimis¹⁹¹. Generatio illa aeterna per nullum tempus potest sufficienter explicari [...] pro eo quod ipsa est supra omne tempus [...] unde ratione completionis competit ei praeteritum et actualitatis praesens et indesitionis futurum [...] et per nullum vocabulum sufficienter explicatur¹⁹².

¹⁸⁶ Cfr. *ivi*, q. 3, a. 2, concl. (pp. 75b-76a).

¹⁸⁷ *Ivi*, ad 7 (p. 77a).

¹⁸⁸ *Ivi*, q. 4, a. 2, nn. 3-4 (p. 84a).

¹⁸⁹ *Ivi*, q. 4, a. 2, concl. (p. 85a).

¹⁹⁰ *Ivi*, q. 5, a. 1, concl. (p. 90a).

¹⁹¹ *Ivi*, a. 2, concl. (p. 94b).

¹⁹² *Ivi*, ad 11 (p. 96b).

Che stupenda espressione, relativa a Dio: *aeternus producendi actus*, che è a forza consustanziale al proprio prodotto, ecc.! La Produzione stessa (scimmiettata dalle idee – giustamente metaempiriche – delle varie culture: emanazione, evoluzione, ecc.) è se stessa nell'implicazione del *Figlio*. È questo lo *scandalo* per ogni mistica scientifica non cristiana, ch'è teorizzata dagli uomini, però vergognosi di amore per l'uomo e il suo mistero.

Bonaventura, dentro la tradizione cristiana, non nutre affatto questa vergogna. Egli fa *collectio* della razionalità oggettiva macrocosmica, della razionalità soggettiva microcosmica, del Λόγος palesatosi, soffrendo, negli eventi storici; nel *collegamento*, vede che ogni grado di causalità e di partecipazione non è vero, se non fino alla stessa razionalità. Certo i suoi attributi sono metaspaziali e metatemporali; ma ciò non basta, né basta una sua predicazione come sommo soggetto od oggetto. Invece ci si acquieta a fronte della (dentro) Relazionalità stessa, ch'è Produzione stessa ossia Bontà. Così l'Essere stesso degli enti conosce l'amore (qual logica potrebbe opporvisi?), amore che, d'altra parte, subito si mostra ben più grande (in sovraordini intellettuali e intensivi) rispetto a tutta l'universalità degli enti:

Actualis immutabilitas cum summa simplicitate [...] est per plenam conversionem supra se intelligendo et amando [...] sic non repugnat, immo consonat generare Verbum et spirare Amorem. Immutabiliter enim sibi competit utrumque et semper in actu¹⁹³. Qui generationem aliis tribuit non potest sterilis esse¹⁹⁴. Summa unitas, veritas et bonitas necessario exigit quod simul stent trinitas, necessitas et voluntas [...] affectus noster non quiescit nisi in summe amabili vacando [...] Trinitas beata verum etiam beatificativa est; hinc est quod ipsa necessitati nobilissimae summe consonat et in nullo repugnat similiter et voluntati liberalissimae¹⁹⁵. Primum principium spiritualissimum ergo necesse quod intellectus [...] sed omnis intellectus principians principiat per verbum et donum amoris [...] sed haec duplex productio ponit Deum esse trinum¹⁹⁶.

Georges Lemaître (1894-1966), il noto sacerdote e scienziato amico di Einstein, sosteneva l'espansione dell'universo, anche notando la crescita evidente delle umane capacità teoriche. Questo solo per dire che oggi, postpositivisticamente, è finalmente possibile affermare la necessità – metaempirica e razionale – del Sistema e del Contesto. Ciò è un segno di sviluppo teoretico. E lo sviluppo sta nell'obbligo logico a riconoscere, nel tempo, la logica metatemporale che de-finisce ogni singola causa soggettiva e oggettiva. È molto grande questo *cuore* (integralità della persona, percettiva dell'essere e del bello), capace di queste teorie, e anch'esso da fondare. Ed è giusto riconoscere, infine (certo con la Rivellazione) che «Trinitas non est necessitas quae benignitatem excludit»¹⁹⁷.

¹⁹³ Ivi, q. 6, a. 2, concl. (p. 104b).

¹⁹⁴ Ivi, ad 8 (p. 103b). Molto bello: è il distacco pieno dallo scandalo-per-la-razionalità-personale. È anche quel punto che, a fronte del dolore, dello stupore, delle perfezioni miste degli enti, spinge ad abbandonare il monoteismo rigido, verso quella Trinità (rivelata), che è d'altra parte l'esatto opposto della spiritualità nel senso finito (è intendere-*veritas*, *non intelligens*; è amare-*bonum*, *non amans*, ossia è l'essenza della coscienza proprio nell'assenza dell'individualità).

¹⁹⁵ Ivi, q. 7, a. 2, concl. (p. 110b).

¹⁹⁶ Ivi, q. 8, a.u., ad 6 (p. 115ab).

¹⁹⁷ Ivi, q. 7, a. 2, ad 3 (p. 111b).

Ci avviamo a concludere. Lo facciamo ancora con due passi bonaventuriani. Il primo dà l'intonazione storico-cristiana del principio dell'*id quo maius* coincidente con il *Bonum perfecte diffusivum*. Tale Verità è sempre; però solo in tempi cristiani, a opera di Gesù Verbo incarnato, essa è *storicamente* creduta-pensata con impegno ontologico: «Tunc nullatenus cogitari poterit non esse quod nunc vel creditur vel cogitatur non esse [Trinitas]»¹⁹⁸.

Quanto al secondo brano, conviene prima sunteggiarlo. Bonaventura insegna: il Padre, principio fontale, è per sé «perfectissimus in producendo aequales (Filium, Spiritum Sanctum); fontalissimus in emanando (Filium coaeternalem); fecundissimus in pullulando (Spiritus Sanctum consubstantialem)»; il Padre, poi, è «perfectus in producendo (creaturas distinctas); fontalis in emanando (creaturas i.e. orientia); fecundus in pullulando (creaturas ordinatas)»¹⁹⁹.

È, questa, una vera rivoluzione nel concetto di Dio²⁰⁰. Ma è l'apertura all'unica concezione corretta. Abbiamo scritto poi – in corsivo – a riguardo dell'uomo (microcosmo) e del mondo (macrocosmo), poiché essi non costituiscono uscite estrinseche (deismo), rispetto a le uscite (Figlio, Spirito) di chi (il Padre) è il Bene. È così perché il Figlio Gesù Cristo incarnato da sempre dice sì, nello Spirito, a quanto il Padre vuole in Lui, Dio *Figlio*, costituendo i *figli* creati.

Esistono delle formule somme – invero non sono solo *formule* – che già la ragione filosofica scruta e loda: che il Bene è diffusivo di sé; che la somma Verità è sommamente splendente²⁰¹; che *πάθει μάθος*²⁰². Bonaventura (certo non isolato) è stato fra i più audaci a guardare almeno alle prime due, in *collectio* con la Rivelazione, non come Leggi cui Dio obbedisce, bensì come identiche alla natura stessa di chi diciamo Dio.

Ora ciò, nella pienezza del Signore incarnato, reca appunto all'abbandono dell'idea che si possa davvero professare Dio non Trinità. La Trinità non è un concreto dio, non è un'astratta relazione. È relazione concreta. Forse solo oggi possiamo capire che la Trinità è la vera terza via rispetto al teismo soggettivo e alle gnosi impersonali, al punto tale che è almeno restrittivo definire il cristiano – che crede in Cristo, per lo Spirito, al Padre – come *credente in Dio*, distinto dai *non credenti*. L'uomo esiste (memoria, verbo, amore incarnati) come immagine del Figlio Incarnato, come prolungamento dell'eterna Tenerezza che è Dio Figlio,

¹⁹⁸ Ivi, ad 6 (p. 112a).

¹⁹⁹ Cfr. ivi, q. 8, a.u., concl. (p. 114a).

²⁰⁰ Con stile diverso, e diversamente bello, con termini diversi (rispetto alla lettera del *Bonum diffusivum*), oggi la grande teologia cristiana continua nella linea (anche) di Bonaventura: «Il Padre generatore [...] come ipostasi divina è eternamente identico con il suo atto generatore e di cui nella creazione solo uno può costituire un'immagine valida: Gesù Cristo che dalla sua intera sostanza divino-umana, che Egli offre in croce, genera la Chiesa» (H. U. VON BALTHASAR, *Nuovi punti fermi*, trad. di E. Guerriero, Jaca Book, Milano 1991², p. 121).

²⁰¹ Il principio *Bonum diffusivum* in definitiva implica la generazione eterna e la spirazione del condiletto; ma per ciò stesso dice la somma amabilità del Bene (prima *in divinis*; poi in noi, dacché nel Figlio per lo Spirito il Padre ci è amabile). A questo punto si deve proseguire: così come il sommo Bene è sommamente amabile, così il sommo Vero è sommamente conoscibile (anche qui secondo l'articolazione trinitaria immanente-economica). L'accento solo filosofico alla proporzionalità sommo Bene : amabilità piena = sommo Vero : conoscibilità somma è in *1 Sent.*, d. 3, pars 1, a.u., q. 1, *contra* n. 4 (1, p. 68b).

²⁰² «Ζῆνα δὲ τις προφρόνως ἐπινίχια κλάζων τεύξεται φρενῶν τὸ πᾶν: τὸν φρονεῖν βροτοῦς ὁδώσαντα, τὸν πάθει μάθος θέντα κυρίως ἔχειν» (ESCHILO, *Agamemnone*, 174-178). Questa va ancora pensata teologicamente.

πρὸς τὸν Θεόν (Gv 1,1)²⁰³. Ed è parte essenziale di questo mistero la Croce²⁰⁴. Confidiamo di poter dire meglio in gloria, ossia non nello Spirito assoluto, ma concorporei della Carne risorta. La stessa parola "carne" (come "verità", "relazione") ha un sapore di definitività e serietà, del tutto assente nei termini consunti, empirici o analitici, quali "oggetto", "materia", "soggetto", "idea". Ed è per questo che già ora, *in via*, è necessario concludere:

Nisi enim [Pater] non produceret eos [Filium, Spiritum Sanctum] ab aeterno, non per illos posset producere ex tempore [...]. Hinc est vita aeterna haec sola, ut spiritus rationalis qui manat a beatissima Trinitate et est imago Trinitatis per modum cuiusdam circuli intelligibilis redeat per memoriam, intelligentiam et voluntatem per deiformitatem gloriae in beatissimam Trinitatem²⁰⁵.

Questa conclusione ci vieta di pensare Dio altrimenti che Padre, Figlio Incarnato, Spirito Santo. Non è affatto inutile dirlo chiaramente.

Riassunto - La Trinità è quel che Gesù rivela di Dio. Le *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis* di Bonaventura leggono teologicamente la verità trinitaria, insegnando la necessità di compiere la *collectio* fra le implicazioni del *Bonum perfecte diffusivum* e il *revelatum* del Padre, Figlio, Spirito Santo. Quest'ultimo è recato dal Libro vivo della Scrittura nei suoi due capitoli (Antico Patto e, nel modo totale incarnatorio, il Nuovo). La (più che una) formula *Bonum diffusivum* era portata dalla riflessione sul libro della creazione (vestigi macrocosmici, immagini microcosmiche), dacché la creaturalità, buona, dice identità con la fondazione della stessa nel Bene. Il Bene, poi, è identità con la Trinità, che solo la Rivelazione esplicita, ma alla quale già il primo libro, oltre sé, anela. La *collectio* Bontà diffusiva-Trinità è regalata dallo Spirito, per il quale i beati compiutamente, noi già e non ancora, vediamo il Libro della Vita, cioè l'Incarnato Crocifisso Glorificato. Ora tale luce di gloria, collegando *in via* filosofia e Scrittura, impone anche di rimeditare i

²⁰³ Questo brevissimo spunto del versetto è goccia che ricontiene tutto quanto la teologia poi sviluppa, ma dentro di esso (riconoscendovi enucleata la Bontà diffusiva).

²⁰⁴ La grande teologia dei Padri e degli Scolastici è in attesa che si sviluppi, ancora e sempre, il nesso inestricabile tra l'Incarnato e il Crocifisso-Risorto. Questo è affidato dallo Spirito ai nostri tempi: «L'esorbitante carità misericordiosa del Padre e la sconfinata gloria del Crocifisso diremmo che non ci levano [...] ogni inquietudine o non spengono la domanda. Soprattutto se non ci rassegniamo a percorrere la via spaziosa, che è quella di una teologia che vede il Redentore venire dopo, a riparare in meglio, ma ci ostiniamo a percorrere la via stretta - conforme alla Rivelazione - che vede subito predestinato ed eletto il Redentore, o il Crocifisso glorioso» (I. BIFFI, *Il mistero dell'esistenza cristiana*, cit., p. 69). Gesù tutt'intero - la sua Incarnazione, Croce e Risurrezione - non è né il compimento, né la modalità contingente espressivo-fattiva di Dio, mistero del Bene. Egli, invece, è la realtà in terra di ciò che è in cielo (cfr. Mt 6,10), ossia dell'Amore fra il Padre e il Figlio, in cui tutto consta. Infatti, parlando correttamente di Dio, non intendiamo il Processo (soggetto a compimento), né l'ontoteologico Soggetto (della pura fatticità). Invece intendiamo la relazione sussistente, il Bene diffusivo *ipsum*. Conseguentemente si palesano non due, bensì tre professioni di fondo: l'ateismo, il teismo generico, la professione del Padre, del Figlio, dello Spirito Santo. Solo l'ultima è empatica verso tutto l'umano (amico degli uomini, chiama Iddio la Liturgia bizantina), dice il vero sulla sofferenza e il pianto di ogni tipo, fa svanire ogni dissidio ragione-fede per la bellezza e mitezza del suo Λόγος. Perciò è avversata dal Nemico. Tutto ciò è già e, insieme, ancora da venire...

²⁰⁵ *Myst. Trin.*, q. 8, a.u., ad 7 (v, p. 115b).

guadagni filosofici sul Padre creatore (purificandoli da ogni spunto deistico o gnostico, evidenziando come tali spunti invero non erano affatto appartenenti alla buona metafisica). I guadagni filosofici (che leggono il libro della creazione) sono poi suddivisi nelle tre vie *infra, extra, supra*. Inoltre l'intero cammino umano, di ragione e fede, da/verso il Padre in Cristo per lo Spirito, conosce la molteplicità delle condizioni storiche (prelapsarica, postlapsarica, ecc.). Come in altre sue opere, dunque, il Dottore Serafico dipinge un meraviglioso quadro d'insieme, che fissa le multiformi parole di Dio, radicate nel Figlio. Le implicazioni della riflessione sono, fra l'altro, moderne, perché preassumono e orientano problematiche epistemologiche e dottrinali sottese fortemente alla speculazione post-medievale (uomo-mondo, ragione-fede, scienza-fede, Dio-mondo, cristianesimo e religioni, senso autentico del mistero). Ma tutto ciò è offerto entro una *quaestio* tipicamente scolastica, con il suo ricco patrimonio di argomenti; grazie al tocco di Bonaventura la densità teoretica non causa aridità e, in qualche caso, offre modi espressivi decisamente belli.

Summary - The Trinity is that which Jesus reveals about God. Saint Bonaventure's *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis* are a theological reading of this truth which shows the need of making a *collectio* between that which is implied by *Bonum perfecte diffusivum* and the *revelatum* of Father, Son and Holy Spirit. The latter is brought to us by the living Book of Scriptures in its two chapters (the Old Covenant and in a totally incarnated way in the New). The formula *Bonum diffusivum* came from reflection regarding the book of Creation (macrocosmic traces, microcosmic images) since creaturehood is identified with its own foundation in the Good. The Good is then identified with the Trinity which is only made explicit by Revelation, but which the first book already tends toward as something beyond itself. The *collectio* diffusive Good-Trinity is given by the Spirit through which the saints see completely while we see "now but not yet", the Book of Life, that is, The Incarnate, Crucified, Glorified One. Now, this light of glory, which joins philosophy and Scripture, also obliges us to again reflect on that which philosophy has gathered concerning God the Father and Creator (purifying them from any deistic or gnostic tendencies, and showing how these do not actually belong to good metaphysics). The philosophic findings, from the book of Creation, are then subdivided into three *viae*: *infra, extra, supra*. Furthermore, the entire human journey, of reason and faith, from and to the Father, in Christ, through the Spirit, has seen diverse historical conditions (before and after the Fall, etc.). Then, the Seraphic Doctor paints a marvelous picture of the many *words* of God, which are all rooted in the Son. The implications of this, on the other hand, are modern since they assume and direct the epistemological and doctrinal problems which are at the very root of post-Medieval speculation (man and the world, reason and faith, science and faith, God and the world, Christianity and other religions, the true meaning of Mystery). But this is all within a typically scholastic *quaestio*, with a rich heritage of subject matter which, thanks to Saint Bonaventure's style, is never tedious despite its theoretical density and often enjoys a remarkable beauty of expression.