

# L'uomo in quanto «creatura di Dio» in san Francesco e san Bonaventura

di *Giovanni Motta*

La tematica dell'uomo in quanto «creatura di Dio» è presente in tutto il pensiero cristiano. Essa emerge nel pensiero francescano mediante alcuni aspetti peculiari che si presentano in maniera più o meno ricca in tutti i seguaci del santo di Assisi. Il compito di trattare anche solo i maggiori di questi pensatori – Francesco, Antonio, Alessandro di Hales, Bonaventura, Duns Scoto, Guglielmo di Ockham – si presenta però tanto vasto da richiedere alcuni volumi. Ho scelto perciò di trattare solamente san Francesco e san Bonaventura.

Ma anche così il compito è al di là delle possibilità di questa esposizione. È però possibile fornire perlomeno una sua visione, se applichiamo il metodo fenomenologico. Com'è senz'altro noto, un tale metodo non richiede l'esame di svariati reperti, per poi cogliere, per astrazione, il concetto fondamentale. Esso consiste invece nel far emergere da pochi, in alcuni casi uno solo, luoghi salienti il fulcro di ciò che si va cercando. Nel procedere cioè «verso la cosa stessa», come diceva Husserl («Wir wollen auf die Sachen selbst zurückgehen»)<sup>1</sup>, facendo in modo che essa si mostri, liberandola da tutto ciò che «disturba» tale mostrarsi.

Perciò si premette a questa ricerca un testo essenziale di Francesco d'Assisi, quello della quinta *Ammonizione*. Da esso emergerà il senso stesso della creaturelità umana in tutta la sua pregnanza.

Considera, o uomo, in quale sublime condizione ti ha posto Dio che ti creò e ti fece a *immagine* del suo diletto Figlio secondo il corpo, e a sua *similitudine* secondo lo spirito. E tutte le creature, che sono sotto il cielo, ciascuna secondo la sua natura, servono e conoscono e obbediscono al loro Creatore meglio di te. E neppure i demoni lo crocifissero, ma tu insieme con loro lo hai crocifisso, e ancora lo crocifiggi quando ti diletta nei vizi e nei peccati. Di che cosa dunque puoi gloriarti? Infatti se tu fossi tanto sottile e sapiente da possedere *tutta la scienza* e da saper interpretare *tutte le lingue* e perscrutare in profondità le cose celesti, in tutto questo non puoi gloriarti; poiché un solo demonio seppe delle realtà celesti e ora sa di quelle terrene più di tutti gli uomini, quantunque sia esistito qualcuno che ricevette dal Signore una speciale cognizione della somma sapienza. Ugualmente, anche se tu fossi più bello e più ricco di tutti e anche se tu facessi cose mirabili, come scacciare i dèmoni, tutte queste cose ti sono di ostacolo e nulla ti appartiene, e in esse non ti puoi gloriare per niente;

<sup>1</sup> Cfr. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, II. *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Max Niemeyer, Halle a. S. 1901, «Einleitung», § 2, p. 7; trad. it. *Ricerche logiche*, 2 voll., a cura di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 1982<sup>3</sup>, I, p. 271.

ma in questo possiamo *gloriarci, nelle nostre infermità* e nel portare ogni giorno la santa croce del Signore nostro Gesù Cristo.<sup>2</sup>

### 1. *Esame fenomenologico-ermeneutico di «Adms V».*

Riguardo all'autenticità delle *Admonitiones* non esistono praticamente problemi<sup>3</sup>. Più complesso è il problema se ci troviamo di fronte a uno scritto unico, diviso in capitoletti, come sembra ritenere lo Esser, oppure a una composizione di più scritti di periodi diversi della vita del santo. Io sono incline a questa seconda tesi e daterei la quinta *Ammonizione* ai pochi anni prima della morte di Francesco.

Un discorso diverso è quello relativo al linguaggio. Francesco è totalmente estraneo al linguaggio accademico, che sarà proprio invece di molte opere di Bonaventura. Non si tratta neppure di un linguaggio dichiarativo. Come già il titolo della raccolta dice chiaramente, ci troviamo di fronte a un linguaggio esortativo: *Attende, o homo, ...* Francesco pone subito appresso in risalto la situazione dell'uomo in quanto creatura: *... in quanta excellentia posuerit te Dominus Deus*. Il Padre (*Dominus Deus*) ha posto l'uomo in una posizione di eccellenza nei confronti di ogni altra creatura. Non viene esplicitato se questa posizione di eccellenza comprenda anche gli angeli, ma il prosieguo suggerisce quasi una risposta positiva, poiché viene detto: «E tutte le creature, che sono sotto il cielo, ciascuna secondo la sua natura, servono e conoscono e obbediscono al loro Creatore meglio di te. E neppure i demoni lo crocifissero, ma tu insieme con loro lo hai crocifisso e ancora lo crocifiggi quando ti diletta nei vizi e nei peccati». Le creature che sono sotto il cielo sono cantate nel *Cantico delle creature* come serve obbedienti, per mezzo delle quali il Padre si rivela naturalmente all'uomo. Subito dopo però vengono nominati i demoni, i quali non crocifissero Cristo, anche se collaborarono alla crocifissione. Ma gli angeli condividono l'eccellenza della posizione dell'uomo? Non possiamo affermarlo né negarlo.

Ma torniamo al primo versetto allo scopo di chiarire in che cosa consista questa posizione di eccellenza nell'ordine creaturale: *quia creavit et formavit te ad imaginem dilecti Filii sui secundum corpus et similitudinem*

<sup>2</sup> Adms V (FF p. 28): «Attende, o homo, in quanta excellentia posuerit te Dominus Deus, quia creavit et formavit te ad imaginem dilecti Filii sui secundum corpus et similitudinem secundum spiritum. Et omnes creaturae, quae sub caelo sunt, secundum se serviunt, cognoscunt et obediunt Creatori suo melius quam tu. Et etiam daemones non crucifixerunt eum, sed tu cum ipsis crucifixisti eum et adhuc crucifigis delectando in vitiis et peccatis. Unde ergo potes gloriari? Nam si tantum esses subtilis et sapiens quod omnem scientiam haberes et scires interpretari omnia genera linguarum et subtiliter de caelestibus rebus perscrutari, in omnibus his non potes gloriari; quia unus daemon scivit de caelestibus et modo scit de terrenis plus quam omnes homines, licet aliquis fuerit, qui summae sapientiae cognitionem a Domino receperit specialem. Similiter et si esses pulchrior et ditior omnibus et etiam si faceres mirabilia, ut daemones fugares, omnia ista tibi sunt contraria et nihil ad te pertinet et in his nil potes gloriari; sed in hoc possumus gloriari in infirmitatibus nostris et batulare quotidie sanctam crucem Domini nostri Jesu Christi» (trad. nn. 153-154).

<sup>3</sup> Per chiarimenti ulteriori rimando a K. Esser, *Gli scritti di S. Francesco d'Assisi*, nuova edizione critica e versione italiana, Edizioni Messaggero, Padova 1982, pp. 83 sgg.

*secundum spiritum*. È ben evidente il richiamo a Gn 1,26; d'altra parte la biblicità di Francesco si nota in tutti i suoi scritti. Il problema nasce invece dall'attribuzione dei termini *imago* e *similitudo*. Lo Esser traduce così: «creandoti, nel corpo, a immagine del suo Figlio diletto, e formandoti, nello spirito, a somiglianza di se stesso»<sup>4</sup>. È veramente difficile accettare una simile interpretazione. Se, infatti, il termine *imago* è chiaramente riferito al Figlio, per quale ragione il termine *similitudo*, senza che nulla lo indichi nel linguaggio, dovrebbe essere riferito al Padre? Forse però una spiegazione esiste. Vi è infatti un altro luogo degli scritti di Francesco nel quale ricorrono i termini *imago* e *similitudo*; si tratta della *Regula non bullata* (1221): «Onipotente, santissimo, altissimo e sommo Dio, Padre santo e giusto, Signore Re del cielo e della terra, per te stesso ti rendiamo grazie, perché per la tua santa volontà e per l'unico tuo Figlio con lo spirito Santo hai creato tutte le cose spirituali e corporali, e noi fatti a tua immagine e somiglianza hai posto in paradiso»<sup>5</sup>.

Ci troviamo di fronte a una *oratio*, una preghiera, che Kajetan Esser intitola *Oratio et gratiarum actio*<sup>6</sup>. Nella *Regula non bullata* il termine *similitudo* è chiaramente attribuito al Padre; ma lo è anche il termine *imago*. Inoltre la struttura del testo e il linguaggio orante, nonché il soggetto a cui in testo si rivolge sono chiaramente diversi da quelli della quinta *Ammonizione*<sup>7</sup>. Vi sono invece motivi che portano a parlare di una *similitudo Filii*. A mio giudizio questi sono presenti nel prosiegua del citato testo della quinta *Ammonizione*:

E tutte le creature, che sono sotto il cielo, per parte loro servono, conoscono e obbediscono al loro Creatore meglio di te. E neppure i dèmoni lo crocifissero, ma tu insieme con loro lo hai crocifisso, e ancora lo crocifiggi quando ti diletta nei vizi e nei peccati [*Et omnes creaturae, quae sub caelo sunt, secundum se serviunt, cognoscunt et obediunt Creatori suo melius quam tu. Et etiam daemones non crucifixerunt eum, sed tu cum ipsis crucifixisti eum et adhuc crucifigis delectando in vitiis et peccatis*].

Qui Francesco trae una conseguenza che è resa manifesta dalla congiunzione *et*, che unisce le due frasi. Importanti sono i tre verbi: *serviunt, cognoscunt, obediunt*. Viene cioè preso in considerazione l'agire di tutte le creature. Se prima veniva presentato il loro essere, quale il Padre ha creato, ora viene manifestato il loro agire. Il dono dell'essere da parte di Dio rende possibile l'agire. E la parabola dei talenti è qui esplicativa.

<sup>4</sup> Cfr. *ivi*, p. 139.

<sup>5</sup> RnBu XXIII (FF p. 209): «Omnipotens, sanctissime, altissime et summe Deus, Pater sancte et iuste, Domine rex caeli et terrae, propter temetipsum gratias agimus tibi, quod per sanctam voluntatem tuam et per unicum Filium tuum cum Spiritu Sancto creasti omnia spiritualia et corporalia et nos ad imaginem tuam et similitudinem factos in paradiso posuisti» (trad. n. 63).

<sup>6</sup> Cfr. Esser, *Gli scritti di S. Francesco*, cit., p. 506.

<sup>7</sup> Ho insistito sull'imperativo esortativo-ammonitivo da cui prende il via l'*Ammonizione*. Nell'orazione ci troviamo invece di fronte a un vocativo, come si addice alla preghiera. Da ciò consegue la diversità del soggetto, che nella preghiera è il Padre, mentre nell'*Ammonizione* è ogni singolarità umana. Della struttura linguistica si dirà subito dopo.

Di solito l'interpretazione cade sull'uso che i tre servi fanno dei talenti. È bene però soffermarsi sull'inizio della parabola: «Avverrà come di un uomo che, partendo per un viaggio, chiamò i suoi servi e consegnò loro i suoi beni...» (Mt 25, 14). Il contesto è chiaramente escatologico. Esso si protende verso un *ad-venire* temporale che conferisce senso al presente. Emerge chiaramente che i talenti non sono un possesso dei servi; «καὶ παρέδωκεν αὐτοῖς τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ», dice infatti chiaramente il testo greco. I beni appartengono al «signore» e sono dati ai servi, affidati loro. Il testo non porta la parola «donati». Appare evidente però che nulla è in possesso dei servi. Bonaventura dirà: «Esse enim non est nisi dupliciter: vel esse, quod est ex se et secundum se et propter se, vel esse, quod est ex alio et secundum aliud et propter aliud»<sup>8</sup> – principio importantissimo su cui sarà necessario tornare in seguito.

Nel contesto di Francesco ciò che è rilevante consiste nel fatto che per le creature (*esse, quod est ex alio et secundum aliud et propter aliud*) tutto ciò che esse hanno ricevuto da Dio è in funzione del *serviunt, cognoscunt, obediunt*. Ora la domanda è: perché ciò non vale anche per l'uomo? Francesco lo dice nella seconda *Ammonizione*:

Disse il Signore ad Adamo: *Mangia pure di qualunque albero, ma dell'albero della scienza del bene e del male non ne mangiare*. Adamo poteva dunque mangiare di qualunque albero del paradiso, perché, fino a quando non contravenne all'obbedienza, non peccò. Mangia, infatti, dell'albero della scienza del bene colui che si appropria la sua volontà e si esalta per i beni che il Signore dice e opera in lui; e così, per suggestione del diavolo e per la trasgressione del comando, ne nacque il pomo della scienza del male. Bisogna perciò che ne sopporti la pena.<sup>9</sup>

Notiamo l'interpretazione di Francesco: l'albero è chiamato *albero della scienza del bene*. Esso è infatti *l'albero dell'obbedienza*, cioè l'albero che pone il corretto rapporto tra l'uomo e Dio, che pone l'essere dell'uomo come creatura: l'uomo all'interno della creazione. Esso si trasforma però nel «pomo della scienza del male» quando il rapporto con Dio viene invertito<sup>10</sup>. L'uomo di Francesco è quindi colui che sovverte il corretto rapporto creaturale, il suo essere figlio, cioè l'obbediente, nella creazione.

<sup>8</sup> *Hexaem.*, I, 12 (V, p. 331a).

<sup>9</sup> *Adms II* (FF pp. 26-27): «Dixit Dominus ad Adam: *De omni ligno comede, de ligno autem scientiae boni et mali non comedas*. De omni ligno paradisi poterat comedere, quia dum non venit contra obedientiam, non peccavit. Ille enim comedit de ligno scientiae boni, qui sibi suam voluntatem appropriat et se exultat de bonis quae Dominus dicit et operatur in ipso; et sic per suggestionem diaboli et transgressionem mandati factum est pomum scientiae mali. Unde oportet, quod sustineat poenam» (trad. nn. 146-147).

<sup>10</sup> È rilevante il fatto che Kurt Appel, nella sua recente opera *Apprezzare la morte. Cristianesimo e nuovo umanesimo* (trad. di M. Coser e I. Guanzini, EDB, Bologna 2015), abbia condotto un'esegesi di Gn 3 che tende a confermare l'interpretazione di Francesco. Appel parla di una vera e propria «migrazione dell'albero», il quale viene a sostituire l'albero della vita (*lignum vitae*) nella sua centralità nel paradiso terrestre. In altre parole, la tentazione e il peccato dei progenitori capovolgono il mondo voluto da Dio, trasformando la festa di bontà e bellezza nella situazione di solitudine dell'uomo (cfr. pp. 22-31).

Per questo egli, non i demoni, giungono a crocifiggere il vero obbediente. *Di che cosa dunque puoi gloriarti?* La domanda arriva come una stoccata alla superbia umana. Delle tue facoltà intellettuali? No. Un solo demone possiede qualità intellettuali maggiori delle tue; ma egli è all'inferno. Della bellezza? Della ricchezza? Dell'operare miracoli? La risposta di Francesco è drastica: *tutte queste cose ti sono d'ostacolo e nulla ti appartiene.*

La seconda parte della citazione spiega la prima. Ancora una volta ci troviamo di fronte a doni, talenti dati al servo. Gloriarsi di essi significa appropriarsene, cioè far loro perdere il proprio carattere donativo. Questi doni, invece di rivelare l'uomo, lo nascondono a se stesso, fanno perdere la consapevolezza di chi egli sia veramente, cioè del suo essere creaturale *ex alio et secundum aliud et propter aliud*. In Francesco, come poi in Bonaventura, questo "altro", cioè Dio, è l'indicazione della creaturelità in quanto tale. La creatura, quindi anche l'uomo, può essere solamente come *relata*. Questa relazionalità è la radice della povertà della creatura, della povertà dell'uomo in particolare. Il contrario della povertà è l'appropriazione.

Ancora una volta è un testo francescano a venirci in aiuto; questa volta si tratta della terza *Ammonizione*<sup>11</sup>. In realtà questa *Ammonizione* non ci parla della povertà e dell'appropriazione, suo contrario, bensì dell'obbedienza e della disobbedienza. Ma il significato è il medesimo. Innanzi tutto vi troviamo il fondamento dell'obbedienza dell'agire stesso del vero uomo, cioè di Cristo: «Chi non avrà rinunciato a tutto ciò che possiede non può essere mio discepolo» (Lc 14,33) e «Chi vorrà salvare la sua anima, la perderà» (Lc 9,24). Avvalendosi delle parole di Luca e Matteo, Francesco descrive l'essere del vero uomo, di Cristo. Egli è infatti colui che dice: «Non sono venuto per essere servito ma per servire» (Mt 20,28)<sup>12</sup>. Proprio perché immagine del rapporto tra Cristo e il Padre, egli

<sup>11</sup> Cfr. Adms III (FF p. 27): «Dicit Dominus in Evangelio: *Qui non renuntiaverit omnibus, quae possidet, non potest meus esse discipulus*; et: *Qui voluerit animam suam salvam facere perdet illam*. Ille homo relinquit omnia, quae possidet, et perdit corpus suum, qui se ipsum totum praeberet ad obedientiam in manibus sui praelati. Et quidquid facit et dicit, quod ipse sciat, quod non sit contra voluntatem eius, dum bonum sit quod facit, vera obedientia est. Et si quando subditus videat meliora et utiliora animae suae quam ea, quae sibi praelatus praecipiat, sua voluntarie Deo sacrificet; quae autem sunt praelati, opere studeat adimplere. Nam haec est *caritativa obedientia*, quia Deo et proximo satisfacit. Si vero praelatus aliquid contra animam suam praecipiat, licet ei non obediat, tamen ipsum non dimittat. Et si ab aliquibus persecutionem inde sustinuerit, magis eos diligat propter Deum. Nam qui prius persecutionem sustinet, quam velit a suis fratribus separari, vere permanet in perfecta obedientia, quia *ponit animam suam* pro fratribus suis. Sunt enim multi religiosi, qui sub specie meliora videndi quam quae sui praelati praecipiant, *retro aspiciunt et ad vomitum* propriae voluntatis redeunt; hi homicidae sunt et propter mala sua exempla multas animas perdere faciunt» (trad. nn. 148-150).

<sup>12</sup> Cfr. *ivi*, IV (p. 28). Francesco approfondisce il ruolo di vero uomo, servo obbediente del Cristo, nella *Lettera a tutti i fedeli*, commentando la passione: «Deinde oravit Patrem dicens: *Pater, si fieri potest, transeat a me calix iste*. Et factus est sudor eius sicut guttae sanguinis decurrentis in terram. Posuit tamen voluntatem suam in voluntate Patris dicens: *Pater, fiat voluntas tua; non sicut ego volo, sed sicut tu*. Cuius Patris talis fuit voluntas, ut filius eius benedictus et gloriosus, quem dedit nobis et natus fuit pro nobis, se ipsum per proprium sanguinem suum sacrificium et hostiam in ara crucis offerret; non propter se, per quem facta sunt omnia, sed pro peccatis nostris, relinquens nobis exemplum, ut sequamur vestigia eius. Et vult ut omnes salvemur per eum et recipiamus ipsum puro corde et casto corpore nostro» (2Efi: FF p. 80).

può descrivere il rapporto del frate con il superiore e le tre possibili forme di obbedienza.

La prima è quella che potremmo chiamare obbedienza fondamentale, cioè anche suprema povertà: «Abbandona tutto quello che possiede e perde il suo corpo colui che offre tutto se stesso all'obbedienza nelle mani del suo prelato»<sup>13</sup>.

La seconda è l'obbedienza che pospone:

E se qualche volta il suddito vede cose migliori e più utili alla sua anima di quelle che gli ordina il prelato, di sua spontanea volontà sacrifichi a Dio e cerchi invece di adempiere con l'opera quelle del prelato. Infatti questa è obbedienza caritativa, perché soddisfa a Dio e al prossimo.<sup>14</sup>

Si noti bene che realmente il suddito vede meglio del superiore, cosa che non può accadere invece nel rapporto tra il Padre e il Figlio (mentre può benissimo verificarsi nel rapporto tra due uomini), che è solo immagine del primo.

La terza è l'obbedienza-disobbedienza d'amore:

Se poi il prelato dovesse comandare al suddito qualcosa contro la sua anima, pur non obbedendogli, tuttavia non lo abbandoni. E se per questo dovrà sostenere persecuzione da alcuni, li ami di più per amore di Dio. Infatti, chi sostiene la persecuzione piuttosto che volersi separare dai suoi fratelli, rimane veramente nella perfetta obbedienza, poiché offre la sua anima per i suoi fratelli.<sup>15</sup>

L'obbedienza non può andare contro la coscienza. Ma anche in questo caso è significativo notare come rimanga il rapporto con il superiore e con i fratelli, che non possono essere abbandonati. In questo caso l'obbedienza si esprime nell'amore, che rimane come obbedienza suprema. Francesco però conclude:

Vi sono infatti molti religiosi che, con il pretesto di vedere cose migliori di quelle che ordinano i loro prelati, guardano indietro e ritornano al vomito della propria volontà. Questi sono degli omicidi e a causa dei loro cattivi esempi mandano in perdizione molte anime.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Adms III (FF p. 27): «Ille homo relinquit omnia, quae possidet, et perdit corpus suum, qui se ipsum totum praebet ad obedientiam in manibus suis prelati» (trad. n. 148).

<sup>14</sup> *Ibid.*: «Et si quando subditus videat meliora et utiliora animae suae quam ea, quae sibi praelatus praecipiat, sua voluntarie Deo sacrificet; quae autem sunt praelati, opere studeat adimplere. Nam haec est *caritativa obedientia*, quia Deo et proximo satisfacit» (trad. n. 149).

<sup>15</sup> *Ibid.*: «Si vero praelatus aliquid contra animam suam praecipiat, licet ei non obediat, tamen ipsum non dimittat. Et si ab aliquibus persecutionem inde sustinuerit, magis eos diligat propter Deum. Nam qui prius persecutionem sustinet, quam velit a suis fratribus separari, vere permanet in perfecta obedientia, quia *ponit animam suam* pro fratribus suis» (trad. n. 150).

<sup>16</sup> *Ibid.*: «Sunt enim multi religiosi, qui sub specie meliora videndi quam quae sui praelati praecipiant, *retro aspiciunt et ad vomitum* propriae voluntatis redeunt; hi homicidae sunt et propter mala sua exempla multas animas perdere faciunt».

Ci troviamo nel caso inverso della seconda possibile obbedienza. Qui però Francesco parla di «pretesto». Si badi bene: egli non dice che questo «vedere cose migliori» sia falso; lo aveva già chiarito nella seconda obbedienza. Ne afferma piuttosto la pretestuosità. Infatti questo «vedere» indica qui l'appropriazione. La volontà, in quanto volontà appropriata, viene descritta come vomito.

Questo breve esame, che è stato condotto solo su alcuni testi particolarmente significativi, ha permesso di comprendere perché l'uomo non possa gloriarsi della bellezza, della ricchezza dell'operare miracoli. Questi doni non sono «propri». Ma allora, che cosa è «proprio»? Di che cosa possiamo gloriarci? In altre parole, perché questa è la domanda finale: quale è l'essere della creatura? In che cosa si esprime per Francesco la creaturelità in quanto tale? Siamo ora preparati ad ascoltare la fine della quinta *Ammonizione*: «Ma in questo possiamo *gloriarci, nelle nostre infermità* e portare ogni giorno la santa croce del Signore nostro Gesù Cristo (sed in hoc possumus *gloriarci in infirmitatibus nostris et baiulare quotidie sanctam crucem Domini nostri Jesu Christi*)».

Che cos'è la «gloria»? Nel Nuovo Testamento, gloria traduce il termine greco δόξα. Questa parola è ricca di significati e perciò assai difficile da tradurre<sup>17</sup>. È però possibile dire che il primo tra questi è senz'altro «manifestazione», «visione». Se colui che si manifesta è Dio stesso, tale manifestazione è anche splendore, magnificenza, bellezza. Ma proprio perché nella δόξα qualcosa si manifesta, ecco che è possibile che si manifesti come non è. Essa diviene dunque anche «parvenza», «inganno».

Ci troviamo dunque di fronte a una doppia possibilità: l'uomo può manifestarsi e risplendere come non è; e può anche manifestarsi e risplendere come è. In quest'ultimo caso egli si manifesta nelle sue infermità; si manifesta nella *sequela Christi*, cioè come figlio creaturel, che ha posto a frutto i suoi talenti, diventando immagine del Figlio unigenito.

## 2. Bonaventura e il problema del linguaggio.

Anche se l'illustrazione della creaturelità in Francesco potrebbe essere ulteriormente arricchita, quanto è stato detto consente di trarre una conclusione, la quale apre alla comprensione di Bonaventura. Ogni santo cristiano si è certamente posto nella contemplazione del Cristo. Ma quale Cristo ha contemplato? La ricchezza umana e divina del Salvatore non permette a nessuno una contemplazione totale. La ricchezza della santità consiste anche nelle diverse sfaccettature attraverso le quali il Figlio di Dio si offre a ogni uomo secondo la sua specifica indole. Non è né possibile né il caso di intraprendere un esame delle varie possibilità. Limitiamoci

<sup>17</sup> Cfr. I. Mancini, ΔΟΞΑ. *Debolezza e forza di Dio*, in E. Guerriero, A. Tarzia (a cura di), *L'ombra di Dio. L'ineffabile e i suoi nomi*. Atti del primo convegno teologico (Cinisello, 15-17 giugno 1990), Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1991, pp. 141-183.

a una distinzione generica. San Paolo, quale è descritto negli *Atti degli Apostoli*, permette di cogliere un primo gruppo di possibilità. Sulla via di Damasco gli appare il *Christus gloriosus*. Egli non ha conosciuto Gesù in vita, non ne ha esperienza. Il Salvatore gli si manifesta in quanto «risorto». Egli parte da qui e prosegue su questa strada. Francesco parte invece da un'esperienza completamente diversa. Colui che gli parla è il Crocifisso di San Damiano; è il Cristo nel momento del suo massimo «servizio», della sua suprema umiliazione. Ciò che influenza tutta l'esperienza di san Francesco è il *Christus umilis*. Ci siamo posti in una distinzione certamente sommaria, ma che permette di orientare la ricerca e di comprendere il nerbo della Scuola francescana.

Bonaventura è perfettamente su questa linea, come, prima di lui, Antonio. Bonaventura è però anche docente all'Università di Parigi. Il suo linguaggio risente perciò della forma accademica: commentò le *Sentenze* di Pietro Lombardo, discusse *quaestiones*, com'era obbligatorio per ogni docente – la *quaestio* si era imposta come genere letterario all'Università di Parigi. Non è certo possibile qui vedere l'implicazione di una tale impostazione. È però evidente che essa influenza profondamente il pensiero.

Bisogna rilevare come le cose cambino con l'elezione di Bonaventura a Generale dell'Ordine. È noto che l'avvento di Bonaventura al posto di Giovanni da Parma fu dovuto anche alle influenze gioachimite nel pensiero di quest'ultimo. Come nota appropriatamente Ratzinger<sup>18</sup>, Bonaventura, diversamente da Tommaso, nel suo *Commento alle Sentenze*, non cita neppure Gioacchino, sembra quasi non conoscerlo. Le cose dovettero certamente mutare con la sua elezione a capo dell'Ordine e la necessità di non fare incorrere l'Ordine nella stessa condanna di Gioacchino. Recentemente la posizione di Gioacchino è stata molto rivalutata e la sua ortodossia mostrata con vigore<sup>19</sup>.

Nel nostro contesto interessa però principalmente la differenza tra la *quaestio* e la *lectio*, quest'ultima fondamentalmente incentrata sul testo biblico e sulla sua ermeneutica propugnata da Gioacchino da Fiore e, dopo di lui da Antonio da Padova<sup>20</sup>. Se già nel *Commento alle Sentenze* e nelle

<sup>18</sup> Cfr. J. Ratzinger, *San Bonaventura, la teologia della storia*, ed. it. a cura di L. Mauro, trad. di M. Montelatici, Nardini, Firenze 1991, p. 32 nota 10.

<sup>19</sup> Cfr. a questo proposito O. Todisco, *Libertà creativa. La modernità del pensare francescano*, Edizioni Messaggero, Padova 2010, pp. 13 sgg., dove l'autore contesta chiaramente l'attendibilità delle accuse rivolte a Gioacchino da Fiore. Ma già nel saggio *La libertà a fondamento della verità. Ermeneutica francescana del pensare occidentale* (ivi, 2008), Todisco aveva affrontato la questione della teologia della storia, ponendo Gioacchino come chiaro precursore della teologia della storia bonaventuriana (cfr. pp. 375 sgg.).

<sup>20</sup> L'unica opera che possediamo di Antonio – i *Sermones* – è tutta imperniata sulla *lectio* del testo biblico. Si vedano a questo proposito gli interessanti studi contenuti nel volume collettaneo a cura di G. Ravaglia, *Antonio uomo evangelico*, che raccoglie gli atti del Convegno di studi nell'VIII Centenario della nascita e nel 50° di proclamazione a Dottore della Chiesa (Bologna, 22-23 febbraio 1996), Centro Studi Antoniani, Padova 1997. Tra i vari saggi spicca quello di V.C. Bigi, *Il senso francescano del sapere nei «Sermones dominicales et festivi» di Antonio da Padova*, pp. 63-77, ripreso in Id., *Scritti francescani. Filosofia Teologia Spiritualità*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2017, pp. 21-32.

*Quaestiones* discusse all'Università di Parigi Bonaventura si era mostrato assiduo nei riferimenti biblici, nell'ultimo periodo della sua produzione l'attenzione alla Scrittura si accentua ulteriormente. D'altra parte egli stesso aveva chiaramente sostenuto nel *Breviloquium* che la vera teologia è proprio la Parola di Dio<sup>21</sup>. In questo certamente il Serafico si accosta a Francesco e ad Antonio, distaccandosi dallo stile della *quaestio*, tipicamente universitario. In realtà egli sta cercando un suo proprio linguaggio e sembra averlo trovato nella forma della *collatio*, a cui dedicherà la propria attenzione negli ultimi anni di vita. È quindi dalle opere scritte in questo nuovo linguaggio che prenderò principalmente spunto, anche se non si potranno dimenticare le importantissime opere precedenti.

### 3. Bonaventura e il fondamento della metafisica.

«Audivi, cum fui scholaris, de Aristotele, quod posuit mundum aeternum; et cum audivi rationes et argumenta, quae fiebant ad hoc, incepti concuti cor meum et incepti cogitare, quomodo potest hoc esse?»<sup>22</sup>. Bonaventura è assolutamente parco nelle citazioni autobiografiche. Se ha ritenuto di riportare la sua meraviglia nei confronti della posizione di Aristotele sull'eternità del mondo, vi devono essere motivi assolutamente importanti<sup>23</sup>. Se esaminiamo con cura le parole del Serafico ci rendiamo

<sup>21</sup> Qui si legge: «sacrae Scripturae, quae theologia dicitur» (*Brevil.*, Prol.: V, p. 201a). Padre Bigi ha messo in luce questa forte espressione di Bonaventura nel suo saggio *La teologia della storia in San Bonaventura*, in *Scritti francescani*, cit., pp. 179-192.

<sup>22</sup> *Decem prae.*, II, 28 (V, p. 515ab).

<sup>23</sup> Possiamo solo ricordare che l'affermazione dell'eternità del mondo fu una delle cause della condanna di Aristotele nel Concilio Lateranense IV (1214). La questione è assai complessa. Prima di tutto è necessario vedere se sia possibile una creazione eterna. È noto l'argomento riportato da Agostino nella *Città di Dio*, X, 31 (NBA VI/1, p. 761): «Se un piede ... sempre dall'eternità fosse stato nella polvere, sempre sotto di esso vi sarebbe l'orma. Non si può mettere in dubbio che l'orma è stata prodotta da chi ha calpestato la polvere; eppure l'uno non sarebbe prima dell'altro, sebbene uno sia stato prodotto dall'altro». Bisogna però subito dire che l'argomento non è di Agostino, egli lo attribuisce ai «platonici». Il contesto permette inoltre di sostenere che Agostino è molto critico sulla questione, poiché essa permette di affermare che un'anima può essere nello stesso tempo creata ed eterna, come appunto ritengono i platonici. In secondo luogo, data l'incompatibilità di eternità e creazione, è possibile sostenere la verità dell'eternità del mondo e nello stesso tempo quella della creazione? È noto che questa è la tesi di Tommaso d'Aquino. Per semplificarne la trattazione mi servirò del breve, ma incisivo, trattato *De aeternitate mundi* (trad. it. in Tommaso d'Aquino, *L'uomo e l'universo. Opuscoli filosofici*, a cura di A. Tognolo, Rusconi, Milano 1982, pp. 181-192, da cui citiamo). Bisogna fare alcune premesse indispensabili, peraltro note. Per Tommaso l'intelletto umano giunge alla verità per induzione attraverso un processo astrattivo, oppure per deduzione tramite sillogismo. Perché l'intelletto possa operare, esso deve ricevere il materiale su cui porre in atto il potere dell'intelletto agente. Ora, vi sono due fonti mediante le quali l'intelletto può ricevere tale materiale: la prima è la fonte naturale, cioè l'esperienza e tutto ciò che deriva da essa, la seconda è la rivelazione. Da queste due fonti derivano da un lato la filosofia e tutte le scienze da essa connesse, dall'altra la teologia e tutte le scienze ad essa connesse. Risulta da ciò evidente che filosofia e teologia non si distinguono per il lavoro prodotto dall'intelletto agente, ma per la provenienza del materiale, poiché, se la filosofia dispone solo dell'esperienza, la teologia dispone anche della rivelazione. La domanda è quindi: la creazione è una verità naturale o soprannaturale? La tesi di Tommaso è che la creazione è di per sé una verità

conto come in essa emerga immediatamente l'affettività con la quale egli si rapporta costantemente al sapere: *Incepit concuti cor meum*. Non sono parole che un esame ermeneutico-fenomenologico può lasciare da parte. Esse indicano la modalità di approccio propria del pensatore. Il cuore, non la mente, è scosso dalle parole di Aristotele. Perché questo? Perché l'affermazione dell'eternità del mondo è premessa di una posizione sull'essere dell'ente che non può essere quella cristiana a cui Bonaventura è legato. Tale affermazione è infatti contraria al Regno del Padre, che il Figlio, il Cristo salvatore è venuto a manifestare all'uomo<sup>24</sup>. Se la teologia è real-

soprannaturale, quindi inaccessibile all'intelletto naturale. Anche però prescindendo da questo fatto, si tratta di mostrare se esista contraddizione tra la creazione e l'eternità del mondo. Ora, Tommaso nega in maniera recisa che si possa affermare la presenza di qualcosa coeterno a Dio, cioè non creata da lui e parla a questo proposito di un «errore abominevole». «Pensare invece che una cosa sia esistita da sempre, ma causata da Dio in tutto il suo essere, è quanto bisogna esaminare per vedere» (p. 181). Negare tale possibilità può dipendere da due cose: o si afferma che per Dio è impossibile una creazione eterna, ma ciò significa mettere in discussione l'onnipotenza di Dio, oppure significa che tra creazione ed eternità esiste una contraddizione. Scartata dunque la prima ipotesi, Tommaso esamina la seconda. Anch'essa si biforca. Infatti alcuni obietano che la causa deve sempre precedere l'effetto. Ora, questo è logicamente vero, ma non vero cronologicamente. Per Tommaso esiste il venire all'essere istantaneo in cui per il semplice fatto di essere un ente produce i suoi effetti istantaneamente, come accade tra l'essere del fuoco e il propagarsi del calore. Nel caso della creazione poi ci troviamo di fronte a una causa che non è fisica, mentre l'effetto è fisico; quindi il rapporto temporale non è necessario. Più complesso è il secondo caso. Si tratta infatti di vedere se qualcosa che è passato dal non-essere all'essere possa essere eterno poiché «il suo non essere sembra dover necessariamente precedere il suo essere» (cfr. p. 187). Infatti, quando si dice che il creato è stato fatto dal nulla, si intende che il nulla lo precede nel tempo. Ma Tommaso dimostra il contrario portando a testimonia Anselmo che nel *Monologio* dice: «L'affermazione che una cosa è fatta dal nulla, si ha quando si intende che è stata fatta, ma che manca ciò da cui è stata fatta; analogo significato si ha quando, di un uomo triste senza motivo, si dice che è rattristato da nulla» (p. 187). Ma anche affermando che prima della creazione ci sia un tempo, rimane una contraddizione: se il tempo è misura di un mutamento, come sostiene Aristotele, che cosa misura la misura se non vi era nulla? Può esistere una misura senza un misurato? In base a tutto ciò Tommaso dimostra che una creazione eterna non è per nulla contraddittoria. E quindi l'eternità del mondo, poiché non contraddice la creazione, è perfettamente accettabile. Possiamo ora tirare le somme riguardo alla posizione di Tommaso. Avremo due conclusioni: 1) Tommaso ritiene che la mancanza di contraddizione comporti la verità logica di un'affermazione; 2) Tommaso ritiene che il rapporto tra creazione e tempo non sia un rapporto ontologico, cioè che l'essere del creato non sia intrinsecamente rapportato al tempo. Bonaventura si oppone recisamente a entrambe queste tesi. Rispetto alla prima afferma chiaramente che anche la logica, per essere vera, ha bisogno della mediazione di Cristo. In *Hexaëm.*, I, 25-30 (V, pp. 333b-334b) egli afferma chiaramente che proprio in base alla pura verità logica il diavolo portò Adamo al peccato con un sillogismo vero per premesse e forma, ma demoniaco. Solo Cristo conferisce al sillogismo la verità (cfr. a questo proposito il nostro saggio *Il fondamento dell'etica nella prima «Collatio in Hexaëmeron» di S. Bonaventura*, in *Il valore: la filosofia pratica tra metafisica e scienza politica*, a cura del Centro Studi Filosofici di Gallarate, Gregoriana, Padova 1984, pp. 143-159). Rispetto alla seconda Bonaventura afferma il carattere egrediente della creazione. Si tratta di un dato ontologico. La creazione non può essere eterna proprio perché il suo essere, sia per quanto riguarda gli enti eviterni, che per quelli propriamente «temporali» è legato al tempo e non può essere compreso senza il tempo. La concretezza di Bonaventura non permette una considerazione puramente logica della creazione e del tempo.

<sup>24</sup> È quindi del tutto giustificata la costante critica del Serafico alla tesi dell'eternità del mondo. Egli insiste e ripete e perfeziona la sua posizione al riguardo in maniera tanto frequente da risultare quasi monotona per un lettore che non ne comprenda il valore essenziale. Basta a mostrare ciò un esame anche parziale della sua ultima opera: le *Collationes in Hexaëmeron*. Già nella prima *Collatio* vi è un accenno al n. 16; nella quarta *Collatio* torna al n. 13; nella

mente Parola di Dio, allora essa tocca l'uomo stesso in tutto il suo essere ed è la base sapienziale, cioè il «sapore» – ancora un termine affettivo – di tutte le scienze dell'uomo<sup>25</sup>.

Possiamo ora domandarci quale sia la posizione sull'essere propria di Bonaventura. Su questo punto egli è assolutamente chiaro, e non poteva essere diversamente: «Esse enim non est nisi dupliciter; vel esse, quod est ex se et secundum se et propter se, vel esse, quod est ex alio et secundum aliud et propter aliud»<sup>26</sup>.

Prima di esaminare nello specifico queste importantissime parole, inquadriamole nel loro contesto. Un accenno all'opera *Collationes in Hexaëmeron*. Si tratta dell'ultima opera di Bonaventura (1273), quella che avrebbe dovuto dare la visione completa del suo pensiero; essa è incompleta, neppure rivista dal Serafico, ma solamente data per mezzo delle trascrizioni degli *alumni*<sup>27</sup>. Com'è noto, il testo pervenuto si interrompe alla *Collatio* XXIII, mentre ne erano previste trentatré. Anche il titolo è incerto. Secondo padre Bigi avrebbe dovuto intitolarsi *Sapientia christiana*<sup>28</sup>; il titolo di *Collationes in Hexaëmeron* con cui l'opera è pubblicata nel quinto tomo degli *Opera Omnia* (1891) è certamente dovuto agli *alumni*. Non è questione di poco conto. Se infatti accettiamo come titolo *Sapientia christiana*, ne viene di conseguenza la volontà di raccogliere la sapienza stessa nella sua pienezza. Ma anche il titolo *Collationes in Hexaëmeron* ha un significato pregnante. I sei giorni della creazione non sono infatti una mera cornice. Essi esprimono la consapevolezza di Bonaventura che solamente partendo dal concreto, dall'esistente, è possibile la teologia. Essa non è quindi scienza del possibile – aspetto che assumerà più tardi in Giovanni Duns Scoto –, ma neppure scienza dell'ente in quanto ente, secondo l'impostazione aristotelica. Viene anche respinta anche l'impostazione che classicamente potremmo chiamare *propter quid*, quale si presenta in sant'Anselmo. Ciò che interessa a Bonaventura è il concreto del progetto divino, «quae (Pater) voluit facere»<sup>29</sup>, come dice Bonaventura.

quinta *Collatio* è nuovamente ripreso al n. 21, poi ancora al n. 30, con un diretto riferimento ad Aristotele; Bonaventura critica direttamente Aristotele a proposito dell'eternità dal mondo nella sesta *Collatio* (n. 4). Nella settima *Collatio* la critica torna ancora al n. 2: in questo caso il Serafico riprende gli argomenti di coloro che volevano «scusare» Aristotele adducendo che egli non possedeva la Rivelazione. È evidente il riferimento a Tommaso; egli nega però la validità di simili argomentazioni. Bastino queste ripetute citazioni a comprovare la tesi.

<sup>25</sup> Sarebbe qui necessaria una rilettura in questa chiave di quell'opera breve e preziosa che è la *Reductio artium ad theologiam*. Un tale esame è però impossibile in questo contesto. Basti dire che tale *reductio*, concernente ogni attività umana, quindi l'uomo nella sua pienezza, riconduce l'operare dell'uomo al suo fondamento, cioè al lavoro nella prospettiva del Regno del Padre.

<sup>26</sup> *Hexaëm.*, I, 12 (V, p. 331a).

<sup>27</sup> Delle *Collationes in Hexaëmeron* esistono due redazioni o versioni: quella *maior*, edita nel quinto tomo degli *Opera Omnia* di Quaracchi (pp. 327-454), a cui è bene fare riferimento, e quella *minor*, edita da Ferdinand Delorme in S. Bonaventurae *Collationes in Hexaëmeron et bonaventuriana quaedam selecta*, Edizioni del Collegio S. Bonaventura, Quaracchi 1934.

<sup>28</sup> Con questo titolo padre Bigi pubblicò la sua traduzione delle *Collationes in Hexaëmeron*, che utilizziamo; qui cfr. San Bonaventura, *La Sapienza cristiana. Le Collationes in Hexaëmeron*, a cura di V.C. Bigi, Jaca Book, Milano 1985.

<sup>29</sup> *Hexaëm.*, I, 13 (v, p. 331b).

Osserviamo la disposizione delle ventitre *Collationes* che ci sono tramandate e pubblicate nell'edizione dei Padri di Quaracchi. Il versetto biblico: «Aprirà la sua bocca in mezzo all'assemblea, riempiendolo dello spirito di sapienza e di intelligenza» (Eccli 15,5) apre le prime tre *Collationes*. Il versetto: «Dio vide che la luce era cosa buona e separò la luce dalle tenebre» (Gn 1,4), apre le *Collationes* IV-VII. Il versetto: «Dio chiamò il firmamento cielo. E fu sera e mattina: secondo giorno» (Gn 1,8), apre le *Collationes* VIII-X. Il versetto: «Noi tutti, a viso scoperto, riflettendo come in uno specchio, la gloria del Signore, veniamo trasformati in quella medesima immagine, di gloria in gloria, secondo l'azione dello Spirito del Signore» (2Cor 3,18) apre le *Collationes* XI e XII. Il versetto: «Dio disse: "Le acque che sono sotto il cielo si raccolgano in un luogo solo e appaia l'asciutto". E così avvenne. Dio chiamò l'asciutto terra e la massa delle acque mare. E Dio vide che era cosa buona. E Dio disse: "La terra produca germogli, erbe che producono semi e alberi da frutto, che facciano sulla terra frutto con il seme, ciascuno secondo la sua specie"» (Gn 1,9-11), apre le *Collationes* XIII-XV. Il versetto: «La terra produsse germogli, erbe che producono seme, ciascuna secondo la propria specie, e alberi che fanno ciascuno frutto con il seme, secondo la propria specie» (Gn 1,12) apre le *Collationes* XVI-XIX. I versetti: «Dio disse: "Ci siano luminari nel firmamento del cielo, per distinguere il giorno dalla notte; servano da segni per le stagioni, per i giorni e per gli anni, e servano da luminari nel firmamento del cielo per illuminare la terra". E così avvenne: Dio fece i due grandi luminari; il luminare maggiore per regolare il giorno, e il luminare minore per regolare la notte, e le stelle. Dio li pose nel firmamento del cielo per illuminare la terra e per regolare giorno e notte e per separare la luce dalle tenebre. E Dio vide che era cosa buona. E fu sera e fu mattina: quarto giorno» (Gn 1,14-19) aprono le *Collationes* XX e XXI. Il versetto: «Nel cielo apparve un segno grandioso: una donna vestita di sole, con la luna sotto i suoi piedi e sul suo capo una corona di dodici stelle» (Ap 12,1) apre la *Collatio* XX. La *Collatio* XXIII torna invece al versetto di apertura delle *Collationes* XXI e XXII.

Data anche l'incompletezza dell'opera, non è facile scorgere il progetto di questi *incipit*. È però evidente che quasi tre quarti sono presi da Gn 1. Se poi pensiamo che le prime tre *Collationes*, introdotte dal versetto del Siracide, sono chiaramente introduttive, vediamo che fanno eccezione solo le *Collationes* XI-XII, che hanno come introduzione il versetto di 2Cor 3,18, e la *Collatio* XXII, introdotta da Ap 12,1. Questo basta a giustificare per quale ragione i discepoli abbiano scelto l'*Hexaëmeron* come titolo dell'opera. Ma non è solamente questo. La creazione infatti guida tutto il disegno bonaventuriano, sia per quanto riguarda la sua posizione sull'ente creato, sia sulla sua storia.

Venendo poi allo specifico del passo citato e cercando di inquadrarlo con maggiore precisione, si noti che la prima *Collatio* è divisa in due parti. Padre Bigli le intitola rispettivamente: le tre qualità richieste in chi ascolta la Parola e Cristo centro o medio di tutte le scienze. È a questa seconda

parte che dedichiamo la nostra attenzione<sup>30</sup>. Le scienze (metafisica, fisica, matematica, logica, etica, politica, teologia) racchiudono tutto il sapere dell'uomo. Esse sono l'operare dell'uomo stesso<sup>31</sup>. Quindi le scienze hanno un'origine nell'uomo stesso. Esse costituiscono l'*habitus*<sup>32</sup> dell'uomo. Quindi tocca al filosofo, l'uomo sapiente in maniera eminente, manifestare le scienze. Ma, dice Bonaventura, «i filosofi hanno proposto nove scienze e ne hanno promesso una decima, cioè la contemplazione. Ma molti filosofi, mentre si volevano sciogliere dalle tenebre dell'errore, si confusero invece in errori gravissimi: *Mentre si dichiaravano sapienti, sono diventati stolti* (Rm 1,22); insuperbendosi della propria sapienza, sono diventati luciferiani»<sup>33</sup>. Perché questo? È proprio Bonaventura a dircelo: «Il nostro discorso deve poi partire dal centro che è Cristo: *Egli infatti è mediatore tra Dio e gli uomini* (1Tm 2,5). È termine medio di tutte le cose, come si vedrà. Da lui dunque deve cominciare chi vuole raggiungere la sapienza, come si prova in Matteo (11,27): *Nessuno ha conosciuto il Figlio se non il Padre, e nessuno ha conosciuto il Padre se non il Figlio e colui al quale lo ha voluto rivelare*»<sup>34</sup>. Se non si comincia da Cristo, si perde il senso del sapere e quindi dell'essere dell'uomo.

Per ribadire questo punto centrale è possibile citare vari passi tratti da altre opere di Bonaventura. Tra questi mi sembra particolarmente indicativo l'inizio del Proemio al secondo libro del *Commento alle Sentenze* (cfr. II, p. 3b). L'incipit è una citazione da Qo 7,29 che dice: «Solummodo hoc inveni, quod Deus fecit hominem rectum, et ipse se infinitis immiscuit quaestionibus». Il significato di *rectitudo* viene poi chiaramente espresso. Dato che l'uomo è caduto in seguito al peccato di Adamo, egli dev'essere rettificato, cioè reso di nuovo retto, in tutte le sue facoltà: *intelligentia, voluntas, virtus*. Ciò che qui il Serafico intende per rettificazione è ciò che le *Collationes in Hexaëmeron* chiamano «relazione con il medio» *quod est Christus*. Ecco perché la dottrina del Cristo medio – si badi bene, non

<sup>30</sup> Anche la prima risulta tuttavia di grande importanza. In essa Bonaventura fornisce la sua definizione di «razionalità», ben diversa da quella aristotelica, puramente intellettuale: ragionevoli sono gli uomini che vivono all'interno della Chiesa; infatti «vivono concordi e uniformi, perché hanno uniforme e concorde l'osservanza della legge divina, la coesione della divina pace, l'armonia del canto della lode divina» (*Hexaëm.*, I, 2: V, p. 329b; trad. Bigi, p. 44).

<sup>31</sup> Non bisogna qui pensare a una restrizione intellettualistica rispetto alla visione più universale sviluppata nell'opuscolo *Reductio artium ad theologiam*. L'uso del termine *scientia* equivale qui a quello di *ars*, in quanto Bonaventura non conferisce alla *scientia* un valore unicamente teoretico. Neppure possiamo dire però che la scienza sia pensata al servizio dell'operare. In realtà scienza e operare si identificano: indicano il progredire storico umano.

<sup>32</sup> Tornerò più avanti sul significato di questo termine di difficile interpretazione.

<sup>33</sup> *Hexaëm.*, IV, 1 (V, p. 349a): «Philosophi dederunt novem scientias et polliciti sunt dare decimam, scilicet contemplationem. Sed multi philosophi, dum se voluerunt dividere a tenebris erroris, magnis erroribus se immiscuerunt; dicentes enim, se esse sapientes, stulti facti sunt; superbientes de sua scientia, luciferiani facti» (trad. Bigi, p. 87).

<sup>34</sup> Cfr. *Hexaëm.*, I, 10 (V, pp. 330b-331a): «incipiendum est a medio, quod est Christus. Ipse enim mediator Dei et hominum est, tenens medium in omnibus, ut patebit. Unde ab illo incipiendum necessario, si quis vult venire ad sapientiam christianam, ut probatur in Mattheo, quia nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare» (trad. Bigi, p. 46).

solo del Cristo mediatore – ha una qualità primaria e fondante. Senza il Cristo medio è impossibile cogliere tanto l'essere dell'uomo, quanto la verità stessa<sup>35</sup>. Comprendere la dottrina del Cristo medio significa dunque prima di tutto rettificare l'uomo, cioè riconoscere chi l'uomo sia in quanto egli è voluto da Dio.

#### 4. *La tesi sull'essere di Bonaventura.*

Ma Bonaventura non si limita a fornire una dottrina dell'essere dell'uomo; vuole fondare l'essere dell'uomo all'interno di una dottrina generale dell'essere. Per fare questo egli intraprende il fondamento delle sette scienze in Cristo. È la prima di queste scienze è la metafisica, la scienza dall'essere. È in questo contesto che egli enuncia la sua dottrina generale dell'essere: «Esse enim non est nisi dupliciter; vel esse, quod est ex se et secundum se et propter se, vel esse, quod est ex alio et secundum aliud et propter aliud»<sup>36</sup>. È dunque venuto il momento di esaminare questa tesi, già citata in precedenza. Iniziamo con il mettere in evidenza un fatto: essa comincia con le parole: *Esse enim non est nisi dupliciter*. Padre Bigi traduce: «Non si danno, infatti, che due modi dell'essere»<sup>37</sup>. La traduzione mette in risalto che l'essere è il darsi dell'ente che è. Per usare le parole di Heidegger, l'essere è la «presenza di ciò che è presente (*Anwesen*

<sup>35</sup> Certo, esiste una verità propria ad altri tipi di sapere. Esiste ad esempio una verità logico-matematica, propria cioè di quelle scienze che il sapere contemporaneo chiama «scienze formali». Essa viene indicata con il termine coerenza. Infatti in tali scienze, che sono assolutamente autoreferenziali, il quadro completo dipende da un insieme di principi, che la scienza stessa ha fissato e che non esce mai dalla scienza stessa. Diverso è il concetto di verità nelle cosiddette «scienze reali». L'empirismo logico, soprattutto quello di Carnap, ha enunciato la teoria del verificazionismo. Le proposizioni enunciate dalle scienze reali devono prima di tutto essere coerenti. Ma ciò non è sufficiente. Esse devono essere anche verificate mediante ricorso all'esperienza. Karl Popper pensò che il verificazionismo non fosse però sufficiente e propose il falsificazionismo. Una proposizione scientifica può essere verificata, ma viene "troppo" verificata. Cioè, non si danno casi di esperienze possibili, ma per il momento non esistenti, che, se si verificassero, renderebbero la proposizione falsa. Solo se questi casi sono possibili, ma non si verificano, la proposizione può essere giudicata scientificamente vera. Sembra dunque che nel caso delle scienze reali le proposizioni verificate e falsificabili non siano autoreferenziali, ma posseggano costantemente un riferimento esterno, dato dall'esperienza. In realtà però le cose non stanno così. Già Kant, nella dialettica trascendentale della *Critica della ragion pura* aveva mostrato come tutte le proposizioni scientifiche vengano ricavate sulla base delle idee trascendentali della ragione e non siano altro che le spiegazioni storicamente migliori possibili dei fenomeni dell'esperienza. È però stata l'importante e nota opera di Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (University of Chicago Press, Chicago 1962; trad. it. di A. Carugo, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 2009<sup>2</sup>) che ha chiaramente mostrato come l'esperienza non sia mai «esperienza pura», ma sia possibile solamente sulla base di presupposti (paradigmi) spesso sottaciuti; e come le stesse attrezzature di verifica dell'esperienza siano presupposte sulla base degli stessi paradigmi. Si ricade dunque nel circolo dell'autoreferenzialità. È facile rendersi conto di come l'autoreferenzialità che vale per le scienze contemporanee sia semplicemente un caso specifico del mondo attuale di ciò che Bonaventura chiama negazione dell'essere da altro, secondo altro, per altro, cioè negazione dell'essere creaturale.

<sup>36</sup> *Hexaem.*, I, 12 (V, p. 331a).

<sup>37</sup> San Bonaventura, *La Sapienza cristiana*, cit., p. 47.

vom Anwesendem)»<sup>38</sup>. Ora, ciò che è presente è l'essente. La traduzione interpretativa di padre Bigi ha il pregio di accentuare, al di là della lettera bonaventuriana, ma non certo dello spirito, che si danno solamente due modi di tale presenza: il primo è caratterizzato dal darsi come *ex se et secundum se et propter se*, il secondo dal darsi *ex alio et secundum aliud et propter aliud*; cioè l'essere dell'ente creatore e l'essere dell'ente creatura.

Si noti bene la struttura trinitaria di entrambi i modi di essere. I filosofi, proprio quando hanno voluto cogliere la struttura dell'essere, e si sono elevati «dalla considerazione dei principi della sostanza creata e particolare, a quella universale e increata, e a quell'essere che ha ragione di principio, di medio, e di fine ultimo, (hanno raggiunto) la conoscenza del principio (*ex*), del medio (*secundum*) e del fine ultimo (*propter*)»<sup>39</sup>, ma non hanno potuto comprendere il perché di una simile struttura. Solo la Rivelazione divina può manifestare che la struttura dell'ente creato è modellata sulla struttura del Creatore<sup>40</sup>. Infatti il Creatore si dà come Padre (*ex*), come Figlio (*secundum*) e come Spirito Santo (*propter*)<sup>41</sup>.

Ora, anche la creatura si dà mediante un *ex*, un *secundum*, un *propter*, caratterizzati però dalla costante alterità. In questa sede non è possibile occuparsi nel dettaglio del modo d'essere del Creatore. Questo però dovrà essere sempre tenuto presente se si vuole comprendere quello della creatura in generale e dell'uomo in particolare.

##### 5. Il modo d'essere della creatura.

Alla questione *Utrum spirituales et corporales substantiae simul creatae sint*<sup>42</sup>, Bonaventura, accogliendo l'opinione di Beda il Venerabile, risponde che quattro furono i primi creati: il cielo empireo, la natura angelica, la materia e il tempo<sup>43</sup>. Qui non possiamo parlare dell'empireo e della natura angelica, ci concentriamo invece sulla materia e sul tempo. Ora questi quattro tipi di ente furono creati *simul*, come ripete il Serafico nel luogo citato, anche se vi possono essere delle precedenze logiche.

Ma che cosa intende Bonaventura per materia? I commentatori sono concordi nell'attribuire al Serafico la dottrina dell'ilemorfismo universale. Si tratta di comprendere una simile dottrina. Per farlo, è necessario partire dalla dottrina bonaventuriana del tempo. Per fortuna su questo punto siamo agevolati e possiamo risparmiarci una lunga e difficile trattazione.

<sup>38</sup> Cfr. M. Heidegger, *Moira (Parmenides VIII, 34-41)* (1952), in *Gesamtausgabe*, 7. *Vorträge und Aufsätze*, a cura di F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 2000, p. 256; trad. it. *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1985, p. 172.

<sup>39</sup> Cfr. *ivi*, p. 48.

<sup>40</sup> Da un punto di vista metafisico non può darsi una causa materiale. Come infatti vedremo, la materia è posta all'inizio della creazione. La materia riguarda quindi il fisico e tutte le scienze successive, dove svolge un ruolo fondamentale.

<sup>41</sup> Cfr. *Hexaem.*, I, 13 (V, p. 331a).

<sup>42</sup> *II Sent.*, d. 2, p. 1, a. 2, q. 3 (II, p. 67b).

<sup>43</sup> Cfr. *ibid.* (p. 68a).

Infatti padre Bigi ha già svolto questo lavoro nel saggio *La dottrina della temporalità e del tempo in san Bonaventura* (1964-65)<sup>44</sup>. Mi limito quindi a riassumere brevemente le sue tesi.

Anzitutto la temporalità si distingue dal tempo poiché è modo di essere dell'ente, quindi comprende anche l'eternità, che, secondo la celebre definizione di Boezio, è «interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio»<sup>45</sup>. Sono i due aggettivi *tota simul* e *perfecta*, non la vita interminabile, che distinguono l'eternità dal tempo. Intatti anche la vita nel tempo può essere interminabile, ma mai totalmente simultanea. All'interno del tempo Bonaventura distingue la sempiternità o aevieternità, che è propria, anche se in modi diversi, degli angeli, dei demoni, dei santi e dei dannati, e il tempo propriamente detto, proprio degli uomini. La sempiternità ha come proprio il mantenimento dello *status* acquisito. Gli enti sempiterni possono certo eseguire atti sempre nuovi, ma sempre conformi al medesimo *status*. La loro scelta è già stata fatta. Essi sono legati a questa. Non così gli enti (uomini), che si trovano nel tempo prettamente detto. Parlando della creazione in generale Bonaventura dice che il primo ente creato tra le misure è il tempo «quia non tantum dicit mensuram durationis, sed etiam egressionis»<sup>46</sup>. Non si tratta pertanto di semplice durata, ma di *egressione* e, anche qui, non semplicemente «da...», ma soprattutto «verso...».

Si tratta ora di dire come una tale egressione sia ontologicamente possibile. A questo proposito è fondamentale la concezione bonaventuriana della materia. Il Serafico ha colto pienamente il significato aristotelico di ὕλη, che è assai diverso da quello che oggi attribuiamo a materia e che è usato da ogni materialismo: ὕλη significa principalmente «selva», e indica quindi lo stato caotico – pensiamo, per esempio, alla «selva oscura» di Dante, o alla selva in cui Macbeth incontra le streghe. Per lo «stato caotico» di un ente ancora privo di ogni forma, Bonaventura usa il termine *moles*, massa; egli dice che tale massa è passiva, e ciò significa che è ricca di «possibilità».

## 6. Dalla materia all'«habitus».

È stato mostrato il significato di materia in Bonaventura. La materia che il Serafico, seguendo Beda il Venerabile, enumera tra le prime creature, non è nulla di materialistico. Essa indica piuttosto la pura possibilità dell'essere in quanto tale, ciò che, in relazione al tempo concepito come *egressio*, ha la possibilità di prendere forma nell'ente concreto. La materia indica dunque la possibilità stessa del divenire. Bisogna ora mostrare come tale possibilità si trasforma nell'ente concreto.

Il Serafico possiede una notevole precisione di vocabolario a cui è necessario attenersi. Riprende i vocaboli presenti nella traduzione latina di

<sup>44</sup> Il saggio è ripreso in Bigi, *Scritti francescani*, cit., pp. 109-172.

<sup>45</sup> A.M.S. Boezio, *De Philos. cons.*, VI, prosa 6 (PL 63, col. 858A).

<sup>46</sup> *II Sent.*, d. 2, p. 1, a. 2, q. 3 (II, p. 68a).

Aristotele, e li interpreta, almeno fino a un certo punto, secondo quanto aveva detto Boezio. Il primo vocabolo di fronte al quale ci troviamo è οὐσία, che traduce con *essentia*. Esso indica dunque il *quo est* dell'ente, ad esempio la *deitas*, se parliamo di Dio, oppure la *humanitas*, se parliamo dell'uomo. Il secondo vocabolo greco è οὐσίωσις. E qui abbiamo la prima differenza con Boezio, poiché questi traduce con *subsistentia*, mentre Bonaventura con *substantia* (il *quod sit*). Le cose si invertono nel terzo vocabolo ὑπόστασις. Qui è Boezio a tradurre con *substantia* e Bonaventura con *subsistentia*<sup>47</sup>. Il quarto e ultimo vocabolo è πρόσωπον, che tanto Bonaventura, quanto Boezio traducono con *persona*<sup>48</sup>. Come si può notare i quattro termini costituiscono un percorso dall'astratto a concreto, reso efficacemente attraverso la loro applicazione all'ente uomo: *humanitas* (*essentia*), *homo* (*substantia*), *aliquis homo* (*subsistentia*), *Petrus* (*persona*).

Si domanda ora: il termine materia può applicarsi a tutte e quattro queste modalità dell'essere? Di per sé la risposta è positiva, poiché è chiaro, almeno per ciò che riguarda la creatura, che possono esserci sia possibilità dell'essenza, che della sostanza, che della sussistenza, che della persona. Ma in maniera precipua la materia procede dall'astratto (applicazione minima) al concreto (applicazione massima). Quindi è nella realtà concreta massimamente (la *persona*) che bisognerà esaminare l'essere della materia in quanto *possibilitas egressionis*<sup>49</sup>. Già nell'*essentia* la materia si trova a un certo livello di concretezza; ha cioè assunto una forma, che la distingue da altre essenze. La *humanitas* non è la *cavallinitas*.

L'autentico concreto, ciò che interessa Bonaventura, è però la persona. È a questo livello che bisogna concentrare l'analisi. La persona possiede nella sua concretezza una propria temporalità, che, nel caso della creatura la conduce nel mutamento egressivo. Domandiamo quindi come Bonaventura intenda la persona. Esiste un testo del commento al primo libro delle *Sentenze*, nel quale distingue tra l'uso di *subsistentia* e quello di

<sup>47</sup> Si noti bene che, come osserva acutamente Bigi, non può trattarsi di un semplice errore, poiché Bonaventura usa questa traduzione sia nel commento al primo libro delle *Sentenze* (cfr. d. 23, a. 1, q. 3, concl.: I, p. 409a), sia nel più tardo *Breviloquium* (cfr. III, 1: V, p. 231a). Cfr. V.C. Bigi, *La dottrina della sostanza in san Bonaventura*, in *Scritti francescani*, cit., pp. 37-38. Evidentemente Bonaventura fornisce un senso più concreto al termine *subsistentia*.

<sup>48</sup> Cfr. *ivi*, pp. 37 sgg.

<sup>49</sup> Bisogna però fare attenzione all'uso del termine «materia». È necessario infatti distinguere tra la materia vista tra le prime quattro creature, seguendo Beda il venerabile, cioè la materia come mole (cfr. *II Sent.*, d. 2, p. 1, a. 2, q. 3 resp.: II, p. 69a), e la materia come possibilità presente nei quattro momenti della concretezza dell'ente. Se prendiamo la materia come pura mole, allora essa è anche pura possibilità. A questo proposito il Serafico presenta due opinioni, che non si escludono a vicenda, anzi si completano. Secondo la prima la materia è «prima inter (res) passivas elementorum» (*ibid.*). Per la seconda è invece pura mole in quanto il cielo empirico creato come «primo contenitore» non poteva essere vuoto. Queste due opinioni presentano aspetti diversi della stessa cosa che si mostra da un lato come pura passività, passività prima, dall'altro come puro contenuto, contenuto primo (mole). Possiamo però anche prendere la materia non più di per sé, ma piuttosto come aspetto del concreto, come avviene in Aristotele. In questo caso però la materia si presenta sempre insieme a una forma. Non ci troviamo più di fronte alla materia pura mole, ma a quella materia che, unita alla forma, possiede un certo grado di concretezza; si manifesta cioè come *essentia*, *substantia*, *subsistentia*, *persona*.

*persona*. Esso dice: «Colui che si distingue, è sempre significato come distinto. E ciò può essere in due modi; o in quanto distinto da una proprietà qualunque, o in quanto distinto da una proprietà nobile o importante. Il primo modo viene significato col nome di "sussistenza", che è la sostanza prima, e conviene non solo all'individuo dell'uomo, ma anche dell'asino. Il secondo modo è significato col termine "persona", che comporta una proprietà nobile, e non conviene se non al soggetto della creatura razionale»<sup>50</sup>. Più oltre, alla distinzione 25, a. 1, q. 2 (*Utrum recte a Boethio definita sit persona, quod sit rationalis naturae individua substantia, et utrum haec ratio conveniat divinis personis*), Bonaventura esamina varie definizioni di persona. «La persona è definita da Boezio così: la persona è l'individua sostanza di una natura razionale. Da Riccardo è definita così: la persona è l'incomunicabile esistenza di una natura intellettuale. È definita ancora così: la persona è l'esistente solamente per sé, secondo un certo modo singolare di un'esistenza razionale. Dai Maestri è definita così: la persona è ipostasi distinta da una proprietà pertinente a nobiltà»<sup>51</sup>. Padre Bigi aggiunge significativamente: «Bonaventura afferma che la definizione dei *Magistri* (la quarta) è la più perfetta di tutte. Infatti la definizione dei *Magistri*: "Persona est ὑπόστασις distincta proprietate ad nobilitatem pertinente", è la stessa definizione che Bonaventura ha dato sopra come propria: *persona* è l'individuo distinto da proprietà nobile»<sup>52</sup>.

Ma cosa significa «proprietà nobile»? La risposta sembra evidente. Per definizione l'uomo è l'animale razionale, quindi la proprietà nobile è la razionalità. Una simile risposta però non coglie il pensiero di Bonaventura. Nelle *Collationes in Hexaëmeron* egli distingue la chiesa dalla sinagoga come «convito di persone ragionevoli (*convocatio rationalium*)»<sup>53</sup>, specificando che cosa si debba intendere per «persone ragionevoli»: «concorditer et uniformiter viventium per concordem et uniformem observantiam divinae legis, per concordem et uniformem cohaerentiam divinae pacis, per concordem et uniformem consonantiam divinae laudis»<sup>54</sup>.

Ci troviamo di fronte a una di quelle strutture triadiche delle quali ogni opera di Bonaventura è sempre ricca. Il perché di queste strutture è chiaro: l'uomo e tutta la creazione, come già per Francesco, sono immagini di Cristo; ma in Cristo si manifesta la Trinità. Cristo, prima ancora di essere medio tra Dio e la creatura, è medio intratrinitario, in quanto è generato dal Padre e, con il Padre spirante lo Spirito. Comprendiamo meglio l'im-

<sup>50</sup> *I Sent.*, d. 23, a. 1, q. 3 resp. (I, p. 410b).

<sup>51</sup> Bigi, *La dottrina della sostanza...*, cit., p. 58.

<sup>52</sup> Ivi, p. 60.

<sup>53</sup> Cfr. *Hexaëm.*, I, 2 (V, p. 329ab). Opposta alla Chiesa è la sinagoga, definita «congregatio gregum et hominum brutaliter viventium». Notiamo prima di tutto come, parlando della sinagoga, Bonaventura usi l'espressione «gregum et hominum», quasi a dire che non vi appartengono solamente uomini, ma anche animali. È poi importante la distinzione tra *convocatio* e *congregatio*. Il termine *convocatio* deriva da *vocare*, chiamare. La Chiesa è unità dei chiamati, che si realizza proprio in quanto i suoi membri sono chiamati, quindi legati per una forza esterna. La sinagoga è invece *congregatio*. Essa si è formata per una necessità unitaria che parte dall'uomo stesso.

<sup>54</sup> *Ibid.* (p. 329b).

immagine trinitaria proposta se esaminiamo le parole con cui si chiude il passo esaminato. «Queste note sono ordinate; infatti non può elevarsi la lode dove non è pace; né vi è pace divina, dove non si osserva la legge di Dio»<sup>55</sup>. L'ordine qui si inverte: l'osservanza della legge, che nella prima parte veniva nominata per prima, qui è ultima. La concordia della pace rimane centrale, mentre la consonanza della lode divina, che era ultima ora è diventata prima. Ma questa inversione è facilmente comprensibile: Infatti la consonanza nella lode diviene possibile solo se vi è la pace; e, a sua volta, la pace è resa possibile solo dall'osservanza della legge. Dunque l'osservanza della legge è generante (Padre); la concordia nella pace è generata e generante (Figlio); la lode divina è solo generata (Spirito santo). O anche: l'osservanza della legge è storicamente l'età del Padre, la pace vera è il dono del Figlio, la lode divina è la risposta della Chiesa animata dallo Spirito Santo. La proprietà nobile di cui parla Bonaventura, che sola costituisce la persona, è pertanto l'immagine trinitaria che costituisce la vera ragionevolezza dell'uomo chiamato a far parte della Chiesa.

Possiamo ora rispondere alla domanda che era stata posta in precedenza, cioè: quale trasformazione ha la materia, in quanto possibilità, nell'ente concreto? Esiste nel pensiero del XIII secolo un termine di difficile traduzione, che è presente pressoché tutti i pensatori che risentono del pensiero di Aristotele. Si tratta del termine *habitus*, con cui i traduttori latini di Aristotele resero il greco ἕξις. Osserviamo prima di tutto che tale termine è presente in quasi tutte le opere di Aristotele<sup>56</sup>. Questo fatto ha certamente reso complesso il compito dei traduttori. Esso si addice infatti tanto all'ente naturale che all'ente vivente, all'ente logico, all'ente razionale. Mi pare che la traduzione più efficace sia quella che Lucia Caiani adotta nel volume che raccoglie le tre *Etiche* di Aristotele<sup>57</sup>, la quale rende il termine con «disposizione». Infatti ἕξις deriva da ἔχω, quindi letteralmente è «ciò che si ha», «ciò di cui si dispone». Ma il termine «disposizione» in italiano possiede un'accezione ancora più propria. Non è solo «ciò di cui si dispone», ma anche «ciò verso cui si è disposti», dunque con un'accezione nettamente temporale. È proprio questa che cogliamo nell'*habitus* bonaventuriano, che quindi non ha nulla a che fare né con «abito», né con «abitudine».

Rispetto ad Aristotele Bonaventura aggiunge alla «disposizione» qualcosa di totalmente nuovo e che lo Stagirita non poteva conoscere. L'im-

<sup>55</sup> *Ibid.*: «Haec autem ordinata sunt: quia laus esse non potest, ubi non est pax, nec divina pax, ubi non est observantia divinae legis» (trad. Bigi, p. 44).

<sup>56</sup> Possiamo solo fare un cenno che non pretende affatto di essere esaustivo: *Metaph.*, 6, 1015b 34; 9, 1018a 21; 12, 1019b 7; 20, 1022b 8-14; 4, 1055a 33; 3, 1061a 9; 3, 1070a 12; *Phys.*, 2, 209b 27; 3, 210b 26; 14, 223a 19; 4, 228a 15; *An. Pr.*, 26a 35; *An. Post.* 99b 18; *Cat.*, 6b 2, b 5; 8b 27-28; 9a 8; 11b 18; 12a 26, a 28, a 36, b 3, b 16; 13b 23; *Eth. Nic.* 1104b 19; 1106a 14; 1106b 36; 1108a 26; 1109b 24; 1122b 1; 1125b 20; 1126b 5; 1129a 18, b 14; 1130a 13; 1138a 2, a 3; 1139a 16, a 22, b 31; 1140a 4, a 7, a 9-10, a 20, a 22, b 28; 1141b 24; 1144a 29, b 13, b 25, b 27; 1445a 25; 1446a 14; 1150a 15; 1151a 28; 1152b 33; 1153b 29; 1174b 32; 1176a 34; *Pol.*, 1335b 6, b 10; 1336a 20; *De an.*, 430a 15, ecc.

<sup>57</sup> Cfr. *Etiche di Aristotele. Etica Eudemea, Etica Nicomachea, Grande Etica*, a cura di L. Caiani, UTET, Torino 1996.

postazione creazionista comporta infatti l'aspetto del «dono». Aristotele non poteva sapere per quale motivo tanto οὐσίωσις (*substantia*), quanto il πρόσωπον (*persona*) posseggono una propria disposizione. Ma Bonaventura sa che la disposizione, soprattutto se si tratta della disposizione personale, è un dono che la Trinità creatrice fa a qualsiasi uomo, sia che questo dono trinitario sia posto sul piano naturale, sia che invece sia posto sul piano soprannaturale. Come per Francesco, mi sembra il caso di parlare, a proposito della disposizione di «talenti». L'*habitus* è, nella persona, il talento fornito da Dio per quell'*ex-sistere*, per quel moto egrediente, che porta verso il personale *propter*...

7. *Il moto egrediente nel Prologo del commento al secondo libro delle «Sentenze».*

Lo studio della disposizione (*habitus*) ha permesso di cogliere la possibilità dell'*ex-sistere* egrediente dell'ente creato. Dapprima Bonaventura ha posto la materia come possibilità della egressione. In seguito ha posto i quattro modi dell'essere dell'ente (*essentia, substantia, subsistentia, persona*). Essi vanno dal più universale al singolare. Man mano che ci si avvicina al singolare la disposizione, proprio perché dono trinitario, si intensifica. Si potrebbe affermare che Bonaventura pone la disposizione dell'universale in funzione del singolare, dove essa si realizza nel suo proprio.

Ma se la disposizione è dono trinitario, la realizzazione della disposizione è propria della persona. Santità e peccato, anche se riguardano anche i gradi dell'universale, si realizzano sempre nella persona. In questo senso il Prologo del secondo libro del *Commento alle Sentenze* risulta emblematico per rilevare il pensiero di Bonaventura<sup>38</sup>. Esso è diviso in due parti e il senso della divisione è chiaro. Infatti nella prima parte Bonaventura illustra l'essere dell'uomo quale creatura di Dio; nella seconda sono invece poste in evidenza le conseguenze del peccato. Dobbiamo però ricordare che il domandare del Serafico è sempre un domandare concreto. Egli rifugge le pure speculazioni metafisiche (*curiositates*), a meno che esse non siano necessarie a comprendere l'uomo nel suo concreto esistere. Ora, qual è l'uomo che il santo si trova davanti? La risposta è evidente: è l'uomo peccatore. Per questa ragione egli premette al Prologo una citazione del *Qoelet*: «Solummodo hoc inveni, quod Deus fecit hominem rectum, et ipse se infinitis immiscuit quaestionibus» (Qo 7,29). Dunque per prima cosa afferma la bontà dell'opera di Dio. Infatti Dio ha creato l'uomo retto. «In his autem duobus clauditur terminus totius humanae comprehensionis, ut cognoscat originem boni et cognoscendo requirat et ad illam perveniat et ibi requiescat; et ut cognoscat originem et princi-

<sup>38</sup> Certamente la scelta poteva cadere anche su altri famosi brani del Serafico. Mi è sembrato però che questo prologo, che introduce l'intero discorso sulla creazione e sul peccato, possa essere una scelta opportuna.

pium mali, et illud vitet et caveat»<sup>59</sup>. Vengono poste in risalto tre distinti momenti: il conoscere, il ricercare, il riposare da una parte. Il conoscere, l'evitare, l'allontanarsi dall'altra. Ancora una volta una triade che rimanda alla Trinità. Il punto di partenza è sempre la conoscenza e indica il Padre in quanto origine. Il punto intermedio pone l'attrazione o la repulsione. Si tratta dell'affettività e indica il Figlio. Il terzo punto è il fine e indica lo Spirito che conduce la volontà al risultato. Conoscenza, affettività e volontà sono quindi posti in luce come aspetti distinti e congiunti dell'essere dell'uomo. Essi sono stati creati a immagine del Dio Trino, sia perché questi possa essere in grado di comprendere il bene, che di fuggire il male. Bonaventura sta qui tracciando la disposizione nella quale è stato creato l'uomo in quanto tale, cioè la possibilità nella quale ogni singolo uomo è stato posto. Ma per esercitare queste due funzioni queste facoltà da sole non bastano. Subito dopo infatti Bonaventura, servendosi di Sir 17,1-3, specifica l'essere dell'uomo. La prima parte della citazione, servendosi del fatto che l'uomo è corpo e anima, riprende le disposizioni date da Dio per natura, aggiungendovi la grazia (*hoc dicit quantum ad gratiam superadditam, quae animam convertit ad Deum per virtutum habitus*), distinguendo quindi la disposizione naturale dalla disposizione soprannaturale. Ma per noi è importante soprattutto la seconda parte: «et ideo subiungit: et secundum se vestivit illum virtute. In hoc verbo ostenditur, quod Deus non tantum fecit hominem possibilem ad rectitudinem, suam ei imaginem conferendo, sed etiam fecit hominem rectum, ipsum ad se convertendo»<sup>60</sup>. Ci troviamo qui di fronte a una seconda dimensione dell'uomo, quella della *similitudo Dei*. L'*imago Dei* è ciò che l'uomo è, in quanto creatura di Dio, con la somma dei doni (disposizioni) naturali e soprannaturali di cui è stato dotato. La *similitudo* indica invece l'essere egrediente dell'uomo, il suo stato temporale, che mette a frutto i doni ricevuti, divenendo effettivamente retto, oppure cadendo nel peccato.

Ma in che cosa consiste dunque la *rectitudo*? Bonaventura lo dice chiaramente: *ipsum ad se convertendo*. Qui il *convertere* non può essere interpretato come un passaggio dal male al bene, come la *μετάνοια* di cui prima Giovanni e poi Gesù stesso parlano nei Vangeli. Una simile interpretazione non si addice al contesto, poiché Bonaventura sta parlando dell'uomo come «creatura di Dio», non soggetto in nulla al male. Il *convertere* è qui usato nel suo significato originario, cioè come moto di unione (*cum*) a Dio stesso. I doni ricevuti non possono essere rettamente usati se non in questa *cum-versio*. L'uso retto dei doni comporta prima di tutto la consapevolezza dell'essere creaturale, cioè chi l'*ex*, il *secundum*, e il *propter* sono rivolti verso l'*aliud*, mai verso il *se*. Solo a questo patto il moto egrediente del *cum-vertere* comporterà il *rectum*. Bonaventura chiarisce molto bene il passaggio dalla possibilità della rettitudine che consiste nella sua disposizione (*habitus*), alla rettitudine stessa:

<sup>59</sup> *II Sent.*, Prooem. (II, pp. 3b-4a).

<sup>60</sup> *Ibid.* (p. 4a).

Tunc enim homo rectus est, quando intelligentia adaequatur summae veritati in cognoscendo, voluntas conformatur summae bonitati in diligendo, et virtus continuatur summae potestati in operando. Hoc autem est, quando homo ad Deum convertitur ex se toto.<sup>61</sup>

Si nota molto bene come tanto l'intelligenza (conoscenza), quanto la volontà (amore), quanto la *virtus* (operatività) debbano essere direzionate. Non bastano dunque le tre disposizioni. Se lasciate a loro stesse, come si può facilmente capire dal seguito del Prologo, esse portano l'uomo a quell'*infinitis immiscuit quaestionibus*, affermato dal *Qoelet*.

#### 8. Dall'*«imago»* alla *«similitudo Dei»*.

Non è possibile soffermarsi qui sull'esame delle tre disposizioni che Bonaventura compie sia nel prosieguo del prologo sia attraverso le apposite questioni del *Commento alle Sentenze*. Ciò che invece occorre ribadire è la doppia dimensione dell'uomo espressa chiaramente da Bonaventura. Nel fare ciò è però necessario avere sempre presente la altrettanto doppia prospettiva che l'uomo e tutta la creatura assumono, una doppia prospettiva che appartiene a Francesco stesso: *Considera, o uomo, in quale sublime condizione ti ha posto Dio che ti creò e ti fece a immagine del suo diletto Figlio secondo il corpo, e a sua similitudine secondo lo spirito*.

Tutto il pensiero sulla creatura del Serafico è espresso nella dottrina dell'esemplarismo. La sostituzione dell'aristotelica causa formale con la causa esemplare è richiesta dalla rivelazione biblica dell'uomo creato a immagine e somiglianza. Però in Bonaventura, come prima di lui in Francesco, la dimensione biblica non è relativa solamente all'uomo, ma a tutta la realtà creata (se così non fosse, il *Cantico delle creature* risulterebbe incomprensibile). Ora la causa esemplare è il Cristo-Verbo. In questo modo l'esemplarismo possiede un duplice prospettiva: da un lato si abbassa dalla causa esemplare alla creatura, ma dall'altro si porta dalla causa esemplare alla Trinità stessa. In questo modo l'esemplato (la creatura) risulta essere sia esemplato di un esemplare (Cristo-Verbo), sia esemplato della Trinità stessa attraverso il Cristo-Verbo. In caso contrario sarebbe del tutto impossibile la manifestazione trinitaria del suo essere (*ex-secundum-propter*). La dimensione dell'uomo in quanto esemplato dell'Esemplare è espressa dal Serafico attraverso le categorie dell'*imago* e della *similitudo*, che egli recepisce dalla Scrittura. Dobbiamo ora chiedere che cosa indichino l'*imago* e la *similitudo* e in quale rapporto stiano tra di loro. Una importante considerazione è già contenuta nel Prologo di cui stiamo parlando. Si è detto come esso sia diviso in due parti: nella prima viene esaminata la situazione dell'uomo creato, nella seconda quella dell'uomo peccatore. Ora, quasi all'inizio della seconda parte troviamo:

<sup>61</sup> *Ibid.*

Potest etiam notari status, in quem cecidit. Sic enim cecidit a rectitudine, ut perderet ipsam rectitudinem, non rectitudinis aptitudinem, perderet habitum, non appetitum: quia sic amisit similitudinem, ut tamen pertranseat in imagine.<sup>62</sup>

Il discorso è chiaro. Il peccato corrompe la stessa disposizione dell'uomo, ma non viene perso quello che il Serafico definisce *appetitus*. In che cosa esso consiste? Ci viene detto chiaramente nell'ultima opera di Bonaventura, le *Collationes in Hexaëmeron*. Parlando di Cristo in quanto medio logico, dice che il diavolo tentò l'uomo mediante un sillogismo (sillogismo diabolico), che viene espresso nella forma di sillogismo etico: «... il diavolo ingannò con un paralogismo il primo uomo, supponendo nel suo cuore una proposizione quasi per sé nota, e cioè: la creatura razionale deve desiderare di assomigliare al Creatore, perché ne è l'immagine»<sup>63</sup>. La tendenza ad assomigliare a Dio è l'*appetitus* che, connaturato all'uomo, lo spinge verso l'immagine. Ecco perché Bonaventura parla del *pertransire* in immagine, che rimane nonostante il peccato. In effetti, come la Scrittura sostiene (cfr. Gn 3,22: «Ecco l'uomo è diventato come uno di noi, per la conoscenza del bene e del male»), attraverso il peccato, Adamo realizza, in qualche modo l'immagine di Dio, ma senza un criterio adeguato. L'*appetitus* di cui qui si parla è una possibile dimensione dell'*affectus*, che in Bonaventura connota il sapere dell'uomo e massimamente il sapere teologico<sup>64</sup>.

La ricerca della dimensione dell'immagine è dunque la ricerca di una stabilità, di una mèta finale. L'immagine designa pertanto ciò che l'uomo è. Al contrario, la similitudine è l'aspetto dinamico, che nel passo citato designa la *aptitudo rectitudinis*, l'*habitus* che rendeva possibile l'immagine. Non dobbiamo quindi meravigliarci se nel concreto dell'esistenza questo rapporto si rovescia. Se infatti riprendiamo per un attimo la dottrina degli *status*, ci rendiamo immediatamente conto che nello *status* dell'uomo storico, chiamato in generale *status viae*, l'uomo si trova sempre di fronte a un essere in cui si manifesta un dover essere a cui è spinto da un *affectus*. Se e quando tale dover essere si sarà trasformato in essere, ecco che sorgerà un nuovo dover essere e così via. In questo caso ci troveremo di fronte al fatto che l'*imago* precede la *similitudo* e non il contrario.

<sup>62</sup> *II Sent.*, Prooem. (II, p. 5b).

<sup>63</sup> Cfr. *Hexaëm.*, I, 26 (V, p. 333b): «Argumentum diaboli ducit ad infernum et est paralogismus et sophisticum argumentum et destructivum; argumentum Christi constructum et reparativum. Diabolus enim paralogizavit primum hominem et supposuit quandam propositionem in corde hominis quasi per se notam, quae est: creatura rationalis debet appetere similitudinem sui Creatoris, quia scilicet est imago» (trad. Bigi, p. 52).

<sup>64</sup> Cfr. *I Sent.*, Proem., q. 3 (I, p. 13ab), dove Bonaventura, rispondendo alla questione che chiede che tipo di scienza sia la teologia, non accetta né la soluzione di porla come scienza speculativa né quella di porla come scienza pratica, ma propone una soluzione media: la teologia come *scientia affectiva*.

9. Conferma di questa ipotesi attraverso un succinto esame dell'«*Itinerarium mentis in Deum*».

Un esame completo dell'*Itinerarium mentis in Deum* non è certo qui possibile<sup>65</sup>. Ne parliamo solamente in vista del cercato chiarimento del rapporto tra *imago* e *similitudo*.

L'opera è imperniata sull'immagine del serafino crocifisso che, come riportano concordi i biografi, apparve a Francesco nell'episodio delle stimmate<sup>66</sup>. La prima domanda consiste nel chiedersi perché il serafino. Secondo l'Areopagita, i serafini sono il maggiore dei cori angelici. Essi costituiscono dunque una sorta di riassunto totalizzante della creatura; della creatura che è inferiore all'uomo, della creatura che è l'uomo stesso, della natura che è al di sopra dell'uomo. Il serafino crocifisso porta dunque alla croce tutta la creatura e la riassume nell'opera della redenzione. Nel serafino tutta la creatura è in croce; quindi unita al Padre in Cristo.

I serafini ci sono presentati da Is 6,2 come aventi tre ordini di ali, il primo proteso verso in basso, il secondo, centrale, per il volo, il terzo proteso verso l'alto<sup>67</sup>. Bonaventura prende il serafino come immagine-guida per la sua ermeneutica dell'itinerario spirituale della creatura: «*Nam per senas alas illas recte intelligi possunt sex illuminationum suspensiones, quibus anima quasi quibusdam gradibus vel itineribus disponitur, ut transeat ad pacem per ecstáticos excessus sapientiae christianae*»<sup>68</sup>. Questi gradi sarebbero però del tutto inutili, anzi fuorvianti, se non fossero intesi nell'«ardentissimo amore del Crocifisso», come il Serafico aggiunge subito dopo. Anche in questo caso la teologia ha possibilità di essere solamente nell'affettività verso Cristo, che spinge ad agire «*ut boni fiamus*»<sup>69</sup>.

La struttura delle tre paia di ali è immagine dei tre gradi dell'esemplarismo. Il piano più basso indica il *vestigium Dei*, quello medio l'*imago Dei*, in superiore la *similitudo Dei*. Essendo però le ali due per grado, ecco che questa scala della *speculatio* si duplica in gradi *per speculum* e gradi *in speculo*. Ma che cosa significa *speculatio*? Se si tenta di interpre-

<sup>65</sup> L'opera, datata al 1259 e pubblicata nel quinto volume degli *Opera Omnia*, è stata spesso considerata opera «mistica», perciò di importanza non eccessivamente rilevante da un punto di vista filosofico-teologico. Gli interpreti contemporanei più rilevanti si sono però resi conto di come la struttura dell'opera, per lo meno fino al sesto grado, appartenga a un pensiero puramente «speculativo», anche se questo termine, come vedremo, va interpretato all'interno del pensiero bonaventuriano.

<sup>66</sup> Cfr. 1Bon XIII (FF pp. 889-898). Come si è detto, il «libro di studio» di Francesco è l'operare del Cristo stesso. Ora, l'operare umano di Cristo ha il suo culmine nel martirio della croce. È possibile quindi comprendere per quale ragione Francesco, che voleva in tutto farsi simile all'operare di Cristo, aspirasse al martirio; ma questo non gli fu dato. Al suo posto vi è però l'episodio delle stimmate, della crocifissione nella simmatizzazione di Francesco. Questo episodio cardine è dunque visto come meta dell'*itinerarium corporis in Deum* di Francesco. Facile dunque comprendere perché Bonaventura lo ponga come elemento conduttore del suo *Itinerarium mentis in Deum*.

<sup>67</sup> Cfr. *Itin.*, Prol. (V, p. 295b).

<sup>68</sup> *Ibid.*

<sup>69</sup> *I Sent.*, proem. q. 3 (I, p. 13b).

tare questa operazione sulla scorta del sapere speculativo, che ebbe la sua massima espressione nel XIX secolo, si è completamente fuori strada. È anzi possibile affermare che il sapere speculativo è l'opposto della *speculatio*. Il sapere speculativo è una totale riconduzione al pensiero di ogni attività dell'uomo<sup>70</sup>. Ciò che invece domina il pensiero di Bonaventura è la *visio*, cioè il rapporto sensibile con l'ente. Il perché di ciò è facilmente comprensibile. La sensibilità è dominata dall'alterità, il pensiero dall'appartenenza. Essendo l'essere della creatura nel suo *ex, secundum, e propter* dominata dall'*aliud*, la sensibilità diviene l'espressione più propria della creatura<sup>71</sup>. In Bonaventura si ha qui una chiara precognizione del metodo fenomenologico, non però nel senso della fenomenologia di Husserl, in quanto egli coglie pienamente la creaturalità come finitudine<sup>72</sup>, necessità dell'alterità. Questa alterità consiste sempre nell'ente a cui l'uomo può accostarsi, cioè in quell'ente che è a sua volta "creatura". Ma anche tale creatura è costantemente legata *ad aliud*. Ecco dunque che le creature divengono *speculum*, che, proprio per questo, «servono e conoscono e obbediscono al loro Creatore meglio di te» (Adms V). Attraverso la *specu-*

<sup>70</sup> Il sapere speculativo trova la sua massima espressione nella filosofia di Hegel in cui tutti i tipi di rapporto con l'ente sono ricondotti al puro pensiero, al concetto. Nella *Enciclopedia delle scienze filosofiche* Hegel afferma: «Nella misura in cui vengono sapute le determinatezze del sentimento, dell'intuizione, del desiderio, della volontà, ecc., vengono in genere chiamate rappresentazioni. Su un piano generale, pertanto, si può dire che al posto delle rappresentazioni la Filosofia pone pensieri, categorie, ma è più giusto dire che pone concetti» (G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* [1830], testo tedesco a fronte, a cura di V. Cicero, Rusconi, Milano 1996, p. 95). E aggiunge subito dopo: «Le rappresentazioni in generale possono essere considerate come metafore di pensieri e concetti» (pp. 95-97). Forse ancora più chiaro è un passo della *Fenomenologia dello Spirito*. Proprio nel passaggio tra autocoscienza e ragione, cioè nella figura della coscienza infelice, leggiamo: «Il suo pensare (del pensiero devoto, cioè del pensiero religioso), come devozione, resta un vago brusio di campane o una calda nebulosità, un pensare musicale che non arriva al concetto, che sarebbe l'unica e immanente guida oggettiva» (Id., *Fenomenologia dello Spirito*, trad. di E. De Negri, 2 voll., La nuova Italia, Firenze 1979, I, p. 180). Queste descrizioni del pensiero speculativo come proprio della filosofia illustrano chiaramente come non solo il pensiero puro (concetto) sia l'unico vero pensiero, ma come tutte le altre forme di pensiero, compreso il pensiero religioso, debbano essere considerate solamente come "metafore", stadi preliminari del pensiero speculativo.

<sup>71</sup> «L'intuizione umana non è "sensibile" perché l'affezione che la concerne si produce mediante strumenti di "senso", ma è vero il contrario: il nostro esserci, proprio perché è un esserci finito – esistente in mezzo all'ente che già è, "consegnato" ad esso – deve necessariamente ricevere l'ente che già è, ossia deve offrire all'ente la possibilità di annunciarsi» (M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, introd. di V. Verra, trad. di M.E. Reina, Laterza, Roma-Bari 2018<sup>8</sup>, p. 34). Heidegger, in questo caso interpretando Kant, ha visto chiaramente la dimensione «creaturale» dell'uomo, la quale però fenomenologicamente può mostrarsi solo come finitudine.

<sup>72</sup> La creaturalità si pone chiaramente come dato teologico, in quanto la creatura si manifesta tale solamente nel suo rapporto al Creatore. Da un punto di vista fenomenologico, al quale Heidegger ha sempre voluto strettamente attenersi, la creaturalità non può mai apparire in quanto tale. Si manifesta invece la finitudine dell'uomo, cioè il suo essere sempre in rapporto a... Se diamo una scorsa a *Essere e tempo*, è facile rendersi conto del significato, ad esempio, dell'esistenziale della «mondità» (cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, trad. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976<sup>5</sup>, pp. 88 sgg.). In esso viene chiaramente indicato come l'uomo nel suo comportamento esistente si ponga sempre nel suo rapporto a... L'ente utilizzabile, o anche l'altro «ci» incontrato nel con-essere sono espressioni della finitudine dell'uomo, che è se stesso solo nel rapporto con l'altro da sé, anche quando tale se-stesso, si manifesta in maniera disappropriata nel «si-stesso». La necessità esistenziale dell'alterità manifesta fenomenologicamente il trasparire della creaturalità.

latio l'uomo ha dunque la possibilità di fare della creatura lo specchio del Creatore. Non dunque una *visio* diretta del Creatore; ciò sarebbe possibile solamente nella *visio beatifica*, ma una visione mediante uno specchio<sup>73</sup>. Il Serafico però duplica i gradi della *speculatio*, attraverso una struttura differenziata in *per speculum* e *in speculo*, dove il *per speculum* rappresenta sempre il grado inferiore; l'*in speculo* quello superiore. Cerchiamo di comprendere il significato di questa doppia *speculatio*. Che cosa significa *per speculum*? Che cosa significa *in speculo*? Si è soliti spiegare questo doppio uso della *speculatio* attraverso il rimando al commento al primo libro delle *Sentenze*<sup>74</sup>, nel quale si parla della conoscenza di Dio *in creatura* e *per creaturam*. Non sono però convinto che questo passo sia totalmente appropriato. In esso infatti parla di una conoscenza *per creaturam* come adatta all'uomo *proprie viator*, mentre si parla della conoscenza *in creatura* come appartenente all'uomo che ha raggiunto la meta (*quando Deus erit omnia in omnibus*); né viene mai nominata la parola *speculum*, che nell'*Itinerarium mentis in Deum* risulta di primaria importanza. Inoltre, e ciò è più rilevante, l'espressione *in creatura* sembra non far parte della scala, ma essere relativa alla mèta raggiunta. È necessario pertanto esaminare le due preposizioni latine *per* e *in*. La prima, tradotta solitamente con «attraverso», sembra indicare un passaggio che non si arresta allo specchio, ma va direttamente a ciò che nello specchio appare, quasi come se lo specchio non ci fosse; la seconda indica invece un soffermarsi sullo specchio della creatura, un rendersi perfettamente conto che ciò che si vede non è propriamente il Dio trinitario, ma solo quanto la creatura ne lascia apparire. In questo ulteriore livello l'uomo si mostra dunque maggiormente consapevole dello iato che sempre lo distacca dal Creatore.

Venendo ora all'identificazione dei tre specchi, è facile comprendere quale sia lo specchio del *vestigium*, cioè la creatura che si pone al di sotto dell'uomo e dell'*imago*, cioè l'uomo stesso. Diverso è però riguardo alla *similitudo*. È anch'essa uno specchio? Anche i gradi della *similitudo* sono propri della *speculatio*? Si tratta di domande pertinenti, spesso aggirate dai commentatori e che comunque non hanno ricevuto una risposta univoca.

<sup>73</sup> Bonaventura specifica che neppure Adamo prima del peccato ebbe una visione diretta di Dio: «cognitio status innocentiae media est inter cognitionem status gloriae et status miseriae, sicut etiam locus paradisi medius est inter hanc vallem miseriae et patriam caelestem; et quemadmodum paradisi terrestris plus se tenet cum terra quam cum caelo, sic Adae cognitio, sive status innocentiae plus conformis est cognitioni status praesentis quam futuri. Unde in solo statu gloriae videbitur Deus immediate et in sua substantia, ita quod nulla erit ibi obscuritas. In statu vero innocentiae et naturae lapsae videtur Deus mediante speculo; sed differenter, quia in statu innocentiae videbatur Deus per speculum clarum; nulla enim erat in anima peccati nebula. In statu vero miseriae videtur per speculum obscuratum per peccatum primi hominis; et ideo nunc videtur per speculum et in aenigmate» (*II Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3, resp.: II, pp. 544b-545a).

<sup>74</sup> Cfr. *I Sent.*, d. 3, p. 1, a. un., q. 3 (I, p. 74b): «aliud est cognoscere Deum in creatura, aliud per creaturam. Cognoscere Deum in creatura est cognoscere ipsius praesentiam et influentiam in creatura. Et hoc quidem est viatorum semiplene, sed comprehensorum perfecte [...]. Cognoscere autem Deum per creaturam est elevari a cognitione creaturae ad cognitionem Dei quasi per scalam mediam. Et hoc est proprie viatorum, sicut dicit Bernardus ad Eugenium».

## 10. La Scrittura come creatura-specchio.

È Bonaventura stesso a rivelare, almeno in maniera indiretta, che ci troviamo di fronte a uno specchio e di quale specchio si tratta. In fondo è la stessa struttura dell'*Itinerarium mentis in Deum* a dire che si tratta di uno specchio. Infatti gli ultimi due gradi sono sempre ali della *speculatio*, e in questo non sono dissimili dai gradi precedenti. «Quoniam autem contingit conleplari Deum non solum extra nos et intra nos, verum etiam supra nos: extra per vestigium, intra per imaginem et supra per lumen, quod est signatum supra mentem nostram, quod est lumen Veritatis aeternae, cum ipsa mens nostra immediate ab ipsa Veritate formetur»<sup>75</sup>.

Rimane da scoprire quale sia il *lumen Veritatis aeternae* di cui qui si parla. Ma esso ci viene rivelato subito dopo. «Primus modus primo et principaliter defigit aspectum in ipsum esse, dicens, quod qui est est primum nomen Dei. Secundus modus defigit aspectum in ipsam bonum, dicens, hoc esse primum nomen Dei»<sup>76</sup>. Bonaventura si ricollega dunque a due passi della Scrittura: il primo, notissimo a tutti i pensatori medievali, è quello di Es 3,14<sup>77</sup>; del secondo è il Serafico stesso a dare chiarimento: «Cristo, nostro maestro, volendo elevare alla perfezione evangelica quel giovane che aveva osservato la Legge, attribui primariamente e assolutamente a Dio il nome bontà. Nessuno, disse, è buono se non Dio solo»<sup>78</sup>.

Questo brano, carissimo alla tradizione francescana, che identifica san Francesco d'Assisi con il nuovo "giovane ricco", scelto per prendere il posto del vecchio, senza nome, che non ebbe il coraggio di seguire Cristo, pone in risalto la diffusione volontaria sia intratrinitaria, che extratrinitaria del bene, che completa l'unitarietà di Dio con il rapporto unitario delle tre persone, Padre, Figlio e Spirito Santo. La sacra Scrittura è dunque quella "creatura" che si trova *supra mentem nostram* e che è *lumen Veritatis aeternae*.

Potrebbe però sorgere una domanda: la Scrittura è creatura? Bonaventura non lo dice mai espressamente. Vi sono però numerosi indizi che portano a una simile conclusione. Per coglierli, prendiamo anzitutto in considerazione la concezione che il Serafico ha della Scrittura. Essa è esposta sinteticamente «sacra Scriptura, quae theologia dicitur»<sup>79</sup>.

<sup>75</sup> *Itin.*, V, 1 (V, p. 308a).

<sup>76</sup> *Ivi*, 2 (p. 308b). Bonaventura parla di *primus modus* e di *secundus modus*, ma per entrambi i casi usa l'espressione *primum nomen Dei*. Il perché è presto detto: *qui est* è *primum nomen Dei* in quanto nome veterotestamentario di Dio; il secondo è anch'esso *primum nomen Dei*, ma perché come nome neotestamentario rivela in maniera primale l'essere stesso di Dio, «determinat personarum pluralitatem, baptizando in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti» (*ibid.*).

<sup>77</sup> Ho già avuto modo in altre occasioni di mostrare la differenza tra l'esegesi medievale, di stile soprattutto filosofico, e quella attuale, che, rifacendosi alla tradizione ebraica, collega il nome di Dio alla sua costante presenza presso il popolo.

<sup>78</sup> Cfr. *Iin.*, V, 2 (V, p. 309b): «magister noster Christus, volens adolescentem, qui servaverat Legem, ad evangelicam levare perfectionem, nomen bonitatis Deo principaliter et praecise attribuit. Nemo, inquit, bonus nisi solus Deus» (trad. OSB VI/1, p. 547).

<sup>79</sup> *Brevil.*, Prol. (V, p. 201a). È da notare che anche Antonio da Padova aveva precedentemente sostenuto la stessa posizione: la teologia è «divinae scripturae scientia» (cfr. S. Antonii

La sacra Scrittura, Parola di Dio, è quindi la teologia stessa nel senso del genitivo soggettivo, cioè discorso che Dio medesimo fa all'uomo, il quale compie la sua attività teologica in quanto ermeneuta della Scrittura. Consideriamo inoltre le categorie del *Verbum increatum*, del *Verbum incarnatum*, e del *Verbum inspiratum*, che sono alla base della cristologia del Serafico. La prima appartiene alla dimensione intratrinitaria. Già la seconda pone in risalto la dimensione extratrinitaria e quindi l'opera propria di Cristo-medio rivelatore del Padre. È però soprattutto la terza, nella quale viene mostrato come tutta la rivelazione e l'azione dello Spirito Santo abbiano come punto di partenza la medietà tra Creatore e creatura operata dal Verbo.

La rivelazione, in quanto parola extratrinitaria di Dio è "per l'uomo", quindi parla un linguaggio prettamente umano, un linguaggio che è a sua volta "creatura". Risulta allora chiaro che tanto il *nomen Dei "esse"*, quanto il *nomen Dei "bonum"* sono a loro volta creature, quindi *specula Dei*. D'altra parte, se così non fosse tutta la struttura dell'*Itinerarium mentis in Deum*, tutto il senso della *speculatio* verrebbe meno e non sarebbe più possibile intendere il settimo grado come proprio dell'*Itinerarium* stesso.

È ora possibile comprendere il senso dei due *nomina Dei*. Essi sono *specula* attraverso (*per*) e nei (*in*) quali può essere contemplato il Dio trinitario, ma non sono il Dio trinitario stesso. Il Serafico è ben lungi dal dire che Dio è l'essere, oppure che Dio è il bene. Afferma invece che Dio si mostra specularmente all'uomo come *esse*, poi come *bonum*<sup>80</sup>. E che l'azione speculativa giunge a questo mostrarsi massimo a essa possibile.

Patavini *Sermones*, I: *Dominica II post pascha*, 6, p. 255, 3), come afferma Bigi, *Il senso francescano del sapere...*, cit., p. 28.

<sup>80</sup> «Volens igitur contemplari Dei invisibilia quoad essentiae unitatem primo defigat aspectum in ipsum esse et videat ipsum esse adeo in se certissimum, quod non potest cogitari non esse, quia ipsum esse purissimum non occurrit nisi in plena fuga non-esse, sicut et nihil in plena fuga esse. Sicut igitur omnino nihil nihil habet de esse nec de eius conditionibus sic econtra ipsum esse nihil habet de non-esse, nec actu nec potentia, nec secundum veritatem rei nec secundum aestimationem nostram» (*Itin.*, V, 3: V, p. 308b). Se si vuole comprendere questo fondamentale passo, è necessario osservare bene il linguaggio di Bonaventura. Si nota anzitutto l'attenzione posta sul *videre*, quindi su un'operazione della sensibilità, non del puro pensiero. Come contemplare gli *invisibilia Dei*? Viene detto subito dopo: è necessario *defigere aspectum in ipsum esse et videat...* Notiamo la forza del verbo. Non semplicemente "vedere", ma "conficcare", "ficare dentro", "piantare" il proprio *aspectum*, il proprio "colpo d'occhio". Pare proprio di trovarci di fronte a una fenomenologia *ante litteram*, non a un semplice "fenomenismo". Non basta guardare, bisogna andare «verso la cosa stessa». Bisogna ficcare lo sguardo nello *speculum* dell'*esse*, allo scopo di vedere attraverso tale *speculum* qualcosa che non è lo specchio, ma che si mostra solo attraverso lo specchio, cioè gli *invisibilia Dei*. Abbiamo dunque il coraggio di vedere mediante tale specchio. Che cosa vedremo? Vedremo l'*esse*, cioè lo specchio stesso, purificato da ogni impurità di ciò che è a lui contrario, cioè il nulla. Nella visione non purificata il nulla è sempre commisto all'essere. Solamente attraverso quella che possiamo chiamare "riduzione fenomenologica" l'*esse* appare finalmente liberato dal nulla. Ma tale *esse* è Dio? No. È il modo in cui Dio si mostra *per speculum*, Dio fatto creatura per mostrarsi alla creatura. Ancora più forte è la funzione dello *speculum* presente nel sesto grado, il *bonum*. Solo che qui giungiamo alla totale concretizzazione. Il *bonum* infatti si mostra nella concretizzazione di una persona: Gesù di Nazaret, il Cristo.

## 11. Dalla «speculatio» alla «contemplatio» e «adhaesio».

L'*Itinerarium mentis in Deum* però non si conclude con il sesto grado della *speculatio*. Bonaventura pone un settimo punto che dev'essere attentamente esaminato. Già all'inizio di quest'ultima trattazione vengono indicati alcuni elementi degni di riflessione. I sei gradi trattati vengono dapprima paragonati nuovamente alle sei ali del serafino; subito dopo però sono indicati come i primi sei giorni della creazione «in quibus mens exercitari habet»<sup>81</sup>. Tale «esercitarsi», che è proprio dello *status viae*, deve però avvenire mediante una serie di strumenti adatti che il Serafico ha chiaramente indicato all'inizio della sua opera:

Igitur ad gemitum orationis per Christum crucifixum, per cuius sanguinem purgamur a sordibus vitiorum, primum quidem lectorem invito, ne forte credat, quod sibi sufficiat lectio sine unctione, speculatio sine devotione, investigatio sine admiratione, circumscriptio sine exultatione, industria sine pietate, scientia sine caritate, intelligentia sine humilitate, studium absque divina gratia, speculum absque sapientia divinitus inspirata.<sup>82</sup>

Si noti come questi strumenti vengono posti a coppie. Da un lato figurano lettura, speculazione, investigazione, prudenza, industria, scienza, intelligenza, studio, specchio. Dall'altro unzione, devozione, ammirazione, esultanza, pietà, carità, umiltà, grazia divina, sapienza divinamente ispirata. Il primo lato indica quelli strumenti che sono posti a disposizione della ragione umana. Ma questi strumenti sono vanificati a *sordibus vitiorum* e non sono sufficienti alla *rectitudo hominis*, se non trovano appoggio nel secondo lato della coppia, il lato propriamente affettivo, che viene sintetizzato nel *gemitus orationis per Christum crucifixum*.

Giunti al capitolo settimo, ecco che Bonaventura ci ripropone un elenco simile di strumenti. Se infatti si vuole sapere come possa avvenire il prodigio di quest'ultimo grado,

interroga gratiam, non doctrinam; desiderium, non intellectum; gemitum orationis, non studium lectioinis; sponsum, non magistrum; Deum, non hominem; caliginem, non claritatem; non lucem, sed ignem totaliter inflammantem et in Deum excessivis unctionibus et ardentissimis affectionibus transferentem.<sup>83</sup>

Anche se non vi è una puntuale corrispondenza con il primo elenco, è chiaro che ora il primo lemma, quello degli strumenti dell'intelletto, viene totalmente soppresso. L'intelletto non serve più. Con esso viene meno la sua funzione suprema: quella della *speculatio* (*relinquantur omnes intellectuales operationes*). Ma perché accada questo supremo stato che supera ogni *speculatio* proprio perché travalica lo *speculum* in una *unio* suprema

<sup>81</sup> *Itin.*, VII, 1 (V, p. 312a).

<sup>82</sup> *Ivi*, Prol., 4 (p. 296a).

<sup>83</sup> *Ivi*, VII, 6 (p. 313b).

è necessario che la *speculatio* arrivi alla sua meta ultima. Non è sufficiente cioè che il Dio trino si mostri nello specchio del *bonum*. Bisogna che il *bonum* stesso si renda sensibilmente presente in quanto tale; cioè che l'uomo "speculi" «in principio primo et summo et mediatore Dei et hominum, Iesu Christo»<sup>84</sup>.

Può sembrare strano che l'*Itinerarium mentis in Deum*, opera tutta costruita sull'esemplarismo di Cristo, presenti solamente nei capitoli sesto e settimo Cristo stesso. Ma non è così. La mente dev'essere progredita attraverso i gradi precedenti, in questo percorso che è modellato a immagine dei sei giorni della creazione, perché si possa presentare la perfezione della creazione stessa e pervenga a quelle cose che «similia in creaturis nullatenus reperiri possunt, et quae omnem perspicacitatem humani intellectus excedunt»<sup>85</sup>. In questo ultimo e supremo specchio,

principium primum iunctum est cum postremo, Deus cum homine sexto die formato, aeternum iunctum est cum homine temporali, in plenitudine temporum de Virgine nato, simplicissimum cum summe composito, actualissimum cum summe passo et mortuo, perfectissimum et immensum cum modico, summe unum et omnimodum cum individuo composito et a ceteris distincto, homine scilicet Iesu Christo.<sup>86</sup>

Alla luce di tutto questo è possibile comprendere la risposta di Gesù a Filippo «Da tanto tempo sono con voi e tu non mi hai conosciuto, Filippo? Chi ha visto me ha visto il Padre» (Gv 14,9). Cristo si palesa qui come *speculum Patris*. Uno specchio però in cui bisogna imparare a guardare attraverso un'ascesa che richiede «tanto tempo» e un esercizio che acuisca fino all'estremo proprio quelle potenze affettive, che conducono alla *visio* più alta. Rimane solamente l'unione suprema e l'assimilazione a Cristo nella scelta dell'ultima ed estrema possibilità umana: la morte.

Moriamur igitur et ingrediamur in caliginem, imponamus silentium sollicitudinibus, concupiscentiis et fantasmatis; transeamus cum Christo crucifixo ex hoc mundo ad Patrem, ut, ostenso nobis Patre, dicamus cum Philippo: *Sufficit nobis*; audiamus cum Paulo: *Sufficit tibi gratia mea*.<sup>87</sup>

<sup>84</sup> Ivi, I (p. 312a).

<sup>85</sup> *Ibid.* (p. 312b).

<sup>86</sup> Ivi, VI, 5 (p. 311b).

<sup>87</sup> Ivi, VII, 6 (p. 313b).