

# Adamo, il «Liber Naturae» e la signoria di Gesù. Spunti di riflessione sul carisma profetico francescano a partire da san Bonaventura da Bagnoregio

di *Silvia Guidi*

Chi nega il peccato originale non ha mai viaggiato  
in una metro strapiena nell'ora di punta.

Fr. Mike Schmitz

Possiamo vedere l'unità del destino e di noi me-  
desimi solo se Dio stesso ci tiene davanti lo spec-  
chio – posto che abbiamo il coraggio di gettarvi  
uno sguardo.

Adrienne von Speyr, *La confessione* (1960)

## *Introduzione.*

La similitudine del *Lignum Vitae* che ridona forza e vigore all'albero piantato al centro dell'Eden è una delle immagini cristologiche più frequenti nelle opere di Bonaventura da Bagnoregio<sup>1</sup>. Una veloce scorsa all'iconografia di Adamo, onnipresente nell'arte cristiana, ci permette di tornare su questo tema da una porta di ingresso collaterale rispetto alla sagistica filosofica e teologica, per provare a riflettere su aspetti che rischiano di passare inosservati. O, comunque, che meritano maggiore attenzione in un'epoca come la nostra che tende, consciamente o meno, a censurare il tema della ferita originale e talvolta a negargli diritto di cittadinanza nel proprio orizzonte speculativo. Un esempio tra i tanti possibili, tratto da uno dei dipinti più belli e densi di profondi significati spirituali di Girolamo Francesco Maria Mazzola, meglio noto come il Parmigianino (1503-1540). Nell'affresco che decora la volta della Basilica di Santa Maria della Steccata a Parma il volto di Adamo non è sfigurato dal male o sconvolto dal dolore; anzi, le labbra sono curvate da un leggero sorriso e i lineamenti sono ancora sereni e composti. Sembra che niente di drammatico sia successo, ma i suoi occhi adesso sono senza pupille. Adamo non riesce più a vedere. Qualcosa si è rotto nella relazione tra lui e Dio, tra lui e il cosmo, tra lui e se stesso. Ora il suo sguardo è ostaggio di una prospettiva ego-centrata, unilaterale, limitata e limitante, debilitata dalle suggestioni del male. La collaborazione con il creato diventa violenza rapace e distruttiva, il giardino dell'Eden si trasforma in una «selva selvaggia e aspra e forte»<sup>2</sup>, ostile

<sup>1</sup> Essa è, per Bonaventura, «l'immagine che meglio risponde alla missione complessiva di Cristo [...] espressione della vita germinata dall'opera della Creazione, recuperata in maniera sovrabbondante dall'incarnazione del Verbo, in quanto rende presente la Trinità divina nel tempo» (D. Paoletti, *La novità della rivelazione cristiana nella relatività della storia e del linguaggio*, «Doctor Seraphicus», LXIV, 2016, p. 62).

<sup>2</sup> Dante Alighieri, *La Divina Commedia: Inferno*, I 5, a cura di N. Sapegno, Ricciardi, Milano 1957, p. 4.

e apparentemente priva di significato. La visione globale, *sub specie aeternitatis*, una volta interrotto il dialogo con Dio si sgretola in un insieme di particolari caotici e sconnessi, non più ordinati a uno scopo unitario; è la vittoria di quello che la Bibbia chiama idolo. La realtà si rifrange in uno specchio spezzato. Non a caso, la figura di Adamo viene dipinta dall'artista in monocromo: la creazione perde la sua leggibilità, la brillantezza dei suoi colori e la ricchezza delle sue sfumature. L'identità stessa del primo uomo inizia a sbiadire, perde vita, vivacità e definizione.

Dalla caduta di Adamo in poi, scrive Bonaventura nel suo splendido manuale di mistica, l'*Itinerarium mentis in Deum*, l'uomo è affetto da una curiosa cecità selettiva. «Strana dunque – nota il *Doctor Seraphicus* – è la cecità dell'intelletto che non considera ciò che vede prima di ogni altra cosa e senza del quale non può conoscere alcunché. Come l'occhio, attratto dalla varietà dei colori, non scorge la luce attraverso cui vede ogni altra cosa, e se la vede non l'avverte, così l'occhio della nostra mente, rivolto agli enti particolari e agli universali, non percepisce l'essere che trascende ogni genere, benché per primo si presenti alla sua mente e tutte le altre cose per suo mezzo conosca»<sup>3</sup>.

In Bonaventura questo tema è onnipresente; ricorre con particolare frequenza soprattutto nelle *Collationes in Hexaëmeron*, pronunciate per i confratelli dell'Università di Parigi, costellate di simboli che rimandano all'irradiarsi della luce, dai sette candelabri allo splendore delle stelle del firmamento<sup>4</sup>. Un analogo quadro cosmogonico fuori dal tempo è descritto in una celebre miniatura che illustra la discesa del Verbo divino sulla terra nell'*Evangelario* di Bernward di Hildersheim (ca. 960-1022), un manoscritto di epoca ottoniana. Adamo ed Eva dopo il peccato sono intrappolati fra le braccia della Natura, incapaci, da soli, di volgere lo sguardo alla luce della vita, alla sfera divina separata in alto in una mandorla a otto (numero simbolo dell'"ottavo giorno" della vita eterna). Nella tavola dell'anonimo calligrafo di Hildersheim solo il bambino Gesù, appena nato, sospeso al centro del cosmo, avvolto in fasce che alludono alla sua

<sup>3</sup> *Itin.*, V, 4 (V, p. 309a): «Mira igitur est caecitas intellectus, qui non considerat illud quod prius videt et sine quo nihil potest cognoscere. Sed sicut oculus intentus in varias colorum differentias lucem, per quam videt cetera, non videt, et si videt, non advertit; sic oculus mentes nostrae, intentus in entia particularia et universalia, ipsum esse extra omne genus, licet primo occurrat menti, et per ipsum alia, tamen non advertit. Unde verissime apparet, quod "sicut oculus vespertilionis se habet ad lucem, ita se habet oculus mentis nostrae ad manifestissima naturae"; quia assuefactus ad tenebras entium et phantasmata sensibilibium, cum ipsam lucem summi esse intuetur, videtur sibi nihil videre; non intelligens, quod ipsa caligo summa est mentis nostrae illuminatio, sicut, quando videt oculus puram lucem, videtur sibi nihil videre».

<sup>4</sup> Cfr. C. Mastorilli, *Una stella per tre cardinali. Spunti di cristologia nei Sermoni sull'Epifania: Bonaventura da Bagnoregio, Nicolò Cusano, Giacomo Biffi*, «La Nottola di Minerva», XIII/1-6 (2015), pp. 21-44. Sul tema del mondo ritrovato dopo il superamento della cecità del peccato cfr. anche gli scritti di L. Solignac, *La Théologie symbolique de saint Bonaventure*, Parole et Silence, Paris 2010; Id., *La Voie de la ressemblance. Itinéraire dans la pensée de saint Bonaventure*, Hermann, Paris 2014; Id. (a cura di), *La figure d'Adam*, Hermann, Paris 2015 e di E. Galli, *Il mistero del Figlio nei suoi misteri. Un confronto con la cristologia italiana*, Miscellanea Francescana, Roma 2015.

futura Passione e morte, è il nesso che rende possibile il dialogo fra due mondi ormai definitivamente separati.

Il tema opposto – chi guarda il Dio fatto uomo è di nuovo capace di vedere, gli occhi finalmente si aprono alla luce del Vero – è molto frequente, invece, nell'arte funeraria paleocristiana; nei bassorilievi in cui sono raffigurate immagini teofaniche, i personaggi che popolano la scena (i pastori accorsi a venerare il Bambino, i magi, reduci dal loro lungo viaggio, persino gli animali, il bue e l'asinello che riscaldano la stalla della Natività) hanno occhi grandi e pupille accuratamente scavate con il trapano dagli scalpellini<sup>5</sup>. Un modo per illustrare in modo simbolico e anti-naturalista un'esperienza di conversione e trasformazione radicale, l'incontro con il mistero dell'amore divino che cambia lo sguardo su tutte le cose.

Questo contributo vuole essere una sorta di "testo di servizio", in senso letterale e positivo: nell'intenzione di chi scrive, esso ha lo scopo di suggerire spunti e indicare possibili piste di ricerca a chi vorrà approfondirle, proponendo una necessariamente sommaria rassegna di idee su un tema che rivela una inesauribile fecondità e una sorprendente capacità di intercettare le domande più urgenti e più ignorate dal *mainstream* della nostra epoca<sup>6</sup>. Un tema che, come un fiume carsico, sembra scomparire per poi affiorare di nuovo in ambiti e contesti inattesi: dalla celebre immagine di Benedetto XVI del «bunker» di una ragione ridotta all'ultima enciclica di papa Francesco, dalla fenomenologia di Jean-Luc Marion alle riflessioni sulla luce di Silvano Petrosino, dall'ambivalenza dello sguardo in Dostoevskij alle testimonianze di mistici-scrittori del Novecento più o meno noti come Madeleine Delbrêl (1904-1964), André Frossard (1915-1995) ed Elena Bono (1921-2014).

### 1. *Ubi amor, ibi oculus (contemplationis)*.

La triplice natura dello sguardo umano su tutto ciò che esiste è un tema chiave della teologia bonaventuriana. Prima del peccato originale, spiega il Dottore Serafico, Adamo sapeva leggere le tracce della presenza divina nel *Liber Naturae*, l'immensa foresta di simboli della Creazione, ma la

<sup>5</sup> Cfr. F. Boespflug, E. Fogliadini, *La natività di Cristo nell'arte d'Oriente e d'Occidente*, Jaca Book, Milano 2016.

<sup>6</sup> Un altro punto di partenza per il presente contributo sono state le domande di Carlos Salto Solá poste nella relazione al LXIV Convegno di Studi Bonaventuriani di Bagnoregio: *Il linguaggio della bellezza rivelato nel «Verbum crucifixum» secondo Bonaventura da Bagnoregio*, «Doctor Seraphicus», LXIV (2016), pp. 137-147. «Scrutare il linguaggio bonaventuriano – scrive Salto Solá – è un'avventura affascinante. Tuttavia, è necessario affrontare alcune domande che nascono quando un lettore si lascia interpellare da esso. Ad esempio, il linguaggio di Bonaventura da Bagnoregio, è comprensibile per le donne e gli uomini di oggi? Le sue parole risultano attraenti per coloro che cercano una strada che li porti alla verità e alla sapienza? [...] Gli scritti bonaventuriani sgorgano dalla riflessione sistematica di un uomo che è riuscito ad avere una profonda esperienza dell'umano, del creato e di Dio. Di conseguenza, il suo linguaggio ha la capacità di superare frontiere geografiche e temporali in modo tale da interpellare ancora oggi tutti coloro che vogliono avvicinarsi a lui per ascoltarlo» (p. 146).

caduta ha portato anche la perdita di questa capacità. Per aiutare l'uomo a recuperare la contemplazione della somma verità (riattivando l'*oculus contemplationis*, ancora presente accanto all'*oculus carnis* e all'*oculus rationis* ma, per così dire, "in letargo" a causa della ferita dell'origine) Dio ha dato all'uomo il *Liber Scripturae*, che, se conosciuto e meditato, può unificare e orientare la conoscenza. In Cristo, poi, l'esperienza di Adamo viene rovesciata in modo speculare. Il primo uomo, creato a immagine e somiglianza di Dio, pretende di mettersi al posto del suo Creatore e perde così la dignità originaria. Gesù, pur essendo "nella condizione di Dio", si immerge nella condizione umana per ridonare all'uomo la pienezza di vita perduta, liberandolo da una trappola non solo morale, ma anche gno-seologica, perché, a ben guardare, la caduta dei progenitori implica anche la pretesa di identificare il significato totale della Creazione con qualcosa che l'uomo comprende.

La teologia bonaventuriana si presenta come un'ammirata, commossa contemplazione del mistero dell'incarnazione del Verbo, che individua nell'ambito del *vestigium*, dell'*extra nos* il punto di partenza di un viaggio che ha in Dio la sua meta. «È il primo passo – scrive Chiara Alba Mastro-riilli commentando questo snodo fondamentale della visione del mondo del santo bagnorese – ma è essenziale perché consente l'apertura dell'occhio della mente alla vera contemplazione, operazione – quindi – nient'affatto disincarnata o estraniante. Le creature sono *verba* dell'unico *Verbum*, il creato manifesta la gloria di Dio e si offre come pluralità di simboli da decifrare; il *vestigium* rimanda sempre alla propria origine poiché le creature sono ombre, echi e immagini di quel primo Principio»<sup>7</sup>. Una volta ristabilita l'alleanza con Dio, la Creazione tutta può riacquistare una sua più autentica leggibilità. «Ubi amor, ibi oculus»<sup>8</sup>, dicevano i Vittorini: dove c'è l'amore, lì c'è lo sguardo; diventiamo cioè maggiormente capaci di vedere, conoscere e "coltivare" il creato. In quest'ottica, la riflessione di Bonaventura ha grandi potenzialità anche in ambito pastorale, non solo in ambito filosofico. Non a caso, è stato più volte ed estesamente citato da Benedetto XVI<sup>9</sup> (che alla concezione della storia bonaventuriana ha

<sup>7</sup> Cfr. Mastroriilli, *Una stella per tre cardinali*, cit., p. 22.

<sup>8</sup> Cfr. Riccardo di San Vittore, *Beniamin minor*, XIII (PL 196, col. 10A).

<sup>9</sup> Cfr. Benedetto XVI, Udienza generale, mercoledì 17 marzo 2010: *San Bonaventura* (3): «Mentre per Agostino l'*intellectus*, il vedere con la ragione e il cuore, è l'ultima categoria della conoscenza, lo Pseudo-Dionigi fa ancora un altro passo: nella salita verso Dio si può arrivare a un punto in cui la ragione non vede più. Ma nella notte dell'intelletto l'amore vede ancora – vede quanto rimane inaccessibile per la ragione. L'amore si estende oltre la ragione, vede di più, entra più profondamente nel mistero di Dio. San Bonaventura fu affascinato da questa visione, che s'incontrava con la sua spiritualità francescana. Proprio nella notte oscura della Croce appare tutta la grandezza dell'amore divino; dove la ragione non vede più, vede l'amore. Le parole conclusive del suo *Itinerario della mente in Dio*, a una lettura superficiale, possono apparire come espressione esagerata di una devozione senza contenuto; lette, invece, alla luce della teologia della Croce di san Bonaventura, esse sono un'espressione limpida e realistica della spiritualità francescana: "Se ora bramassi sapere come ciò avvenga (cioè la salita verso Dio), interroga la grazia, non la dottrina; il desiderio, non l'intelletto; il gemito della preghiera, non lo studio della lettera; [...] non la luce, ma il fuoco che tutto infiamma e trasporta in Dio" (*Itin.*, vii, 6). Tutto questo non è anti-intel-

dedicato la *Habilitationschrift*, la tesi postdottorale) e da papa Francesco, soprattutto nella sua ultima enciclica, la *Laudato si'*. La fede, ha ribadito Benedetto XVI nel discorso pronunciato a Bagnoregio il 6 settembre 2009, «è perfezionamento delle nostre capacità conoscitive e partecipazione alla conoscenza che Dio ha di se stesso e del mondo [...]. Oltre che cercatore di Dio, san Bonaventura fu serafico cantore del creato, che, alla sequela di san Francesco, apprese a “lodare Dio in tutte e per mezzo di tutte le creature», nelle quali «risplendono l’onnipotenza, la sapienza e la bontà del Creatore». San Bonaventura presenta del mondo, dono d’amore di Dio agli uomini, una visione positiva: riconosce nel mondo il riflesso della somma Bontà e Bellezza che, sulla scia di sant’Agostino e san Francesco, afferma essere Dio stesso. Tutto ci è stato dato da Dio. Da Lui, come da fonte originaria, scaturisce il vero, il bene e il bello. Verso Dio, come attraverso i gradini di una scala, si sale sino a raggiungere e quasi afferrare il Sommo Bene e in Lui trovare la nostra felicità e la nostra pace». Per Bonaventura, come per tutti i medievali, spiega Ratzinger, «la “rivelazione” è sempre un concetto di azione: il termine definisce l’atto con cui Dio si mostra, non il risultato oggettivizzato di questo atto»<sup>10</sup>. La rivelazione non è dunque qualcosa di statico, perché fiorisce in un rapporto vivente<sup>11</sup>.

lettuale e non è anti-razionale: suppone il cammino della ragione, ma lo trascende nell’amore del Cristo crocifisso. Con questa trasformazione della mistica dello Pseudo-Dionigi, san Bonaventura si pone agli inizi di una grande corrente mistica, che ha molto elevato e purificato la mente umana: è un vertice nella storia dello spirito umano. Questa teologia della Croce, nata dall’incontro tra la teologia dello Pseudo-Dionigi e la spiritualità francescana, non ci deve far dimenticare che san Bonaventura condivide con san Francesco d’Assisi anche l’amore per il creato, la gioia per la bellezza della creazione di Dio. Cito su questo punto una frase del primo capitolo dell’*Itinerario*: “Colui ... che non vede gli splendori innumerevoli delle creature, è cieco; colui che non si sveglia per le tante voci, è sordo; colui che per tutte queste meraviglie non loda Dio, è muto; colui che da tanti segni non si innalza al primo principio, è stolto” (I, 15). Tutta la creazione parla ad alta voce di Dio, del Dio buono e bello; del suo amore. Tutta la nostra vita è quindi per san Bonaventura un “itinerario”, un pellegrinaggio – una salita verso Dio. Ma con le nostre sole forze non possiamo salire verso l’altezza di Dio. Dio stesso deve aiutarci, deve “tirarci” in alto. Perciò è necessaria la preghiera. La preghiera – così dice il Santo – è la madre e l’origine della elevazione – *sursum actio*, azione che ci porta in alto – dice Bonaventura». Durante la catechesi del 10 marzo dello stesso anno, papa Benedetto XVI aveva già citato le parole conclusive dell’*Itinerario della mente in Dio* per ribadire il concetto che la preghiera non è un optional, ma qualcosa in grado di plasmare la mentalità e guidare l’azione. «Vediamo così che per san Bonaventura governare non era semplicemente un fare, ma era soprattutto pensare e pregare. Alla base del suo governo troviamo sempre la preghiera e il pensiero; tutte le sue decisioni risultano dalla riflessione, dal pensiero illuminato dalla preghiera. Il suo contatto intimo con Cristo ha accompagnato sempre il suo lavoro di Ministro Generale e perciò ha composto una serie di scritti teologico-mistici, che esprimono l’animo del suo governo e manifestano l’intenzione di guidare interiormente l’Ordine, di governare, cioè, non solo mediante comandi e strutture, ma guidando e illuminando le anime, orientando a Cristo, [...]. Le ultime parole dell’*Itinerarium mentis in Deum* di san Bonaventura, che rispondono alla domanda su come si possa raggiungere questa comunione mistica con Dio, andrebbero fatte scendere nel profondo del cuore».

<sup>10</sup> J. Ratzinger, *La mia vita. Autobiografia*, trad. di G. Reguzzoni, San Paolo, Milano 1997, p. 74.

<sup>11</sup> Cfr. R. Moynihan, *Benedetto XVI e san Bonaventura. Il viaggio papale nella terra natale del santo è più importante di quanto sembri* (26 agosto 2009), [Internet, 12/01/2018] <https://it.zenit.org/articles/benedetto-xvi-e-san-bonaventura/>. «Ratzinger – scrive Moynihan – afferma che la rivelazione cristiana deve sempre trascendere la ragione, anche se non la contraddice e non deve

«Del concetto di “rivelazione” – scrive ancora Ratzinger – fa sempre parte anche il soggetto ricevente: dove nessuno percepisce la rivelazione, lì non è avvenuta nessuna rivelazione, dato che nulla lì è stato svelato. L’idea stessa di rivelazione implica un qualcuno che ne entri in possesso»<sup>12</sup>. «Questi concetti – continua il teologo bavarese – acquisiti grazie ai miei studi su Bonaventura, sono poi divenuti molto importanti per me, quando nel corso del dibattito conciliare vennero affrontati i temi della rivelazione, della Scrittura e della tradizione. Perché se le cose stanno come le ho descritte, allora la rivelazione precede la Scrittura e si riflette in essa, ma non è semplicemente identica a essa. Questo significa inoltre che la rivelazione è sempre più grande del solo scritto. Se ne deduce, di conseguenza, che non può esistere un mero *Sola Scriptura* (*solamente attraverso la Scrittura*), che alla Scrittura è legato il soggetto comprendente, la Chiesa, e con ciò è già dato anche il senso essenziale della tradizione»<sup>13</sup>.

Il filo rosso di un’ontologia che si fonda sulla “persona come relazione” percorre l’intera opera di Joseph Ratzinger/Benedetto XVI, dal suo primo libro su Agostino del 1953<sup>14</sup> alla tesi di abilitazione su Bonaventura del 1955<sup>15</sup>, fino ad arrivare alla trilogia dedicata a Gesù di Nazaret<sup>16</sup>. E continua anche nella pastorale del suo successore, sia nella prima lettera enciclica, la *Lumen Fidei* (29 giugno 2013), che nella seconda, la *Laudato si’* (24 maggio 2015), dall’incipit esplicitamente francescano.

contraddirlo. Quando Benedetto XVI visiterà Bagnoregio, in un certo senso starà tornando alle fonti delle sue più profonde battaglie intellettuali, al luogo in cui ha compreso pienamente la novità della fede cristiana e come quella fede, quella verità rivelata, sia allo stesso tempo in armonia e in totale opposizione alla ragione che è stato il massimo bene della filosofia classica. Ciò fa del viaggio a Bagnoregio molto più di una visita papale; è un viaggio nel passato spirituale e intellettuale di Ratzinger, e nel cuore della sua visione spirituale e intellettuale» (trad. di R. Sciampicotti).

<sup>12</sup> Ratzinger, *La mia vita*, cit., p. 74.

<sup>13</sup> Ivi, pp. 74-75.

<sup>14</sup> Cfr. J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (Diss.), Karl Zink Verlag, München 1954; rist. EOS Verlag, St. Ottilien 1992; nuova ed., ivi 2005. Il saggio è oggi riedito come il primo volume dei *Gesammelte Schriften*, a cura di G.L. Müller, Herder, Freiburg 2017.

<sup>15</sup> Il testo integrale della *Habilitationschrift* di Joseph Ratzinger è oggi pubblicato come il secondo volume degli *Opera Omnia: Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras. Habilitationschrift und Bonaventura-Studien*, Herder, Freiburg 2009 [trad. it., *L’idea di rivelazione e la teologia della storia di san Bonaventura* («Opera Omnia», II), a cura di P. Azzaro e L. Cappelletti, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2017]. Il saggio del 1959: *Die Geschichtstheologie des Heiligen Bonaventuras* (Schnell und Steiner, München-Zürich; rist. EOS Verlag, St. Ottilien 1992; ed. it. a cura di L. Mauro, trad. di M. Montelatici, *San Bonaventura. La teologia della storia*, Nardini, Firenze 1991; nuova ed. Porziuncola, S. Maria degli Angeli 2008) pubblicava solo la seconda parte della suddetta tesi.

<sup>16</sup> Cfr. J. Ratzinger/Benedetto XVI, *L’infanzia di Gesù*, a cura di I. Stampa, Rizzoli, Milano 2012; Id., *Gesù di Nazaret. Dal battesimo alla trasfigurazione*, a cura di E. Guerriero, Rizzoli, Milano 2011; Id., *Gesù di Nazaret. Dall’ingresso a Gerusalemme fino alla risurrezione*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011. I tre saggi sono riediti riveduti e corretti in J. Ratzinger, *Gesù di Nazaret. La figura e il messaggio* («Opera Omnia», VI/1), a cura di G.L. Müller, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013.

## 2. Adamo nella «*Laudato si'*», ovvero un cosmo relazionale.

Nella *Laudato si'* il settimo successore alla guida dell'Ordine minoritico è citato ben quattro volte<sup>17</sup> soprattutto per ribadire la natura relazionale della Creazione, oscurata nella coscienza dell'uomo a partire dalla caduta originale. «Per i cristiani credere in un Dio unico che è comunione trinitaria porta a pensare che tutta la realtà contiene in sé un'impronta propriamente trinitaria. Bonaventura arrivò ad affermare che l'essere umano, prima del peccato, poteva scoprire come ogni creatura “testimonianza che Dio è trino”. Il riflesso della Trinità si poteva riconoscere nella natura “quando né quel libro era oscuro per l'uomo, né l'occhio dell'uomo

<sup>17</sup> Cfr. Papa Francesco, *Lettera enciclica «Laudato si'»*, n. 11: «La sua [di san Francesco] testimonianza ci mostra anche che l'ecologia integrale richiede apertura verso categorie che trascendono il linguaggio delle scienze esatte o della biologia e ci collegano con l'essenza dell'umano. Così come succede quando ci innamoriamo di una persona, ogni volta che Francesco guardava il sole, la luna, gli animali più piccoli, la sua reazione era cantare, coinvolgendo nella sua lode tutte le altre creature. Egli entrava in comunicazione con tutto il creato, e predicava persino ai fiori e “li invitava a lodare e amare Iddio, come esseri dotati di ragione” [1Cel I, XXIX, 81]. La sua reazione era molto più che un apprezzamento intellettuale o un calcolo economico, perché per lui qualsiasi creatura era una sorella, unita a lui con vincoli di affetto. Per questo si sentiva chiamato a prendersi cura di tutto ciò che esiste. Il suo discepolo san Bonaventura narra che lui, “considerando che tutte le cose hanno un'origine comune, si sentiva ricolmo di pietà ancora maggiore e chiamava le creature, per quanto piccole, con il nome di fratello o sorella” [*Leg. maior*, VIII, 6]. Questa convinzione non può essere disprezzata come un romanticismo irrazionale, perché influisce sulle scelte che determinano il nostro comportamento. Se noi ci accostiamo alla natura e all'ambiente senza questa apertura allo stupore e alla meraviglia, se non parliamo più il linguaggio della fraternità e della bellezza nella nostra relazione con il mondo, i nostri atteggiamenti saranno quelli del dominatore, del consumatore o del mero sfruttatore delle risorse naturali, incapace di porre un limite ai suoi interessi immediati. Viceversa, se noi ci sentiamo intimamente uniti a tutto ciò che esiste, la sobrietà e la cura scaturiranno in maniera spontanea. La povertà e l'austerità di san Francesco non erano un ascetismo solamente esteriore, ma qualcosa di più radicale: una rinuncia a fare della realtà un mero oggetto di uso e di dominio». Il n. 66 invita a rileggere i racconti della creazione nel Vecchio Testamento, che contengono, nel loro linguaggio simbolico e narrativo, profondi insegnamenti sull'esistenza umana e la sua realtà storica. «Questi racconti – si legge nell'enciclica – suggeriscono che l'esistenza umana si basa su tre relazioni fondamentali strettamente connesse: la relazione con Dio, quella con il prossimo e quella con la terra. Secondo la Bibbia, queste tre relazioni vitali sono rotte, non solo fuori, ma anche dentro di noi. Questa rottura è il peccato. L'armonia tra il Creatore, l'umanità e tutto il creato è stata distrutta per avere noi preteso di prendere il posto di Dio, rifiutando di riconoscerci come creature limitate. Questo fatto ha distorto anche la natura del mandato di soggiogare la terra (cfr. Gn 1,28) e di coltivarla e custodirla (cfr. Gn 2,15). Come risultato, la relazione originariamente armonica tra essere umano e natura si è trasformato in un conflitto (cfr. Gn 3,17-19). Per questo è significativo che l'armonia che san Francesco d'Assisi viveva con tutte le creature sia stata interpretata come una guarigione di tale rottura. San Bonaventura disse che attraverso la riconciliazione universale con tutte le creature in qualche modo Francesco era riportato allo stato di innocenza originaria [cfr. *Leg. maior*, VIII, 1]. Lungi da quel modello, oggi il peccato si manifesta con tutta la sua forza di distruzione nelle guerre, nelle diverse forme di violenza e maltrattamento, nell'abbandono dei più fragili, negli attacchi contro la natura». L'universo si sviluppa in Dio, che lo riempie tutto, continua papa Bergoglio al n. 233, nella sezione dedicata ai segni sacramentali e al riposo celebrativo; quindi «c'è un mistero da contemplare in una foglia, in un sentiero, nella rugiada, nel volto di un povero. L'ideale non è solo passare dall'esteriorità all'interiorità per scoprire l'azione di Dio nell'anima, ma anche arrivare a incontrarlo in tutte le cose, come insegnava san Bonaventura: “La contemplazione è tanto più elevata quanto più l'uomo sente in sé l'effetto della grazia divina o quanto più sa riconoscere Dio nelle altre creature” [*II Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3]».

si era intorbidato» [*Myst. Trin.*, q. 1, a. 2, concl.]. Il santo francescano ci insegna che ogni creatura porta in sé una struttura propriamente trinitaria, così reale che potrebbe essere spontaneamente contemplata se lo sguardo dell'essere umano non fosse limitato, oscuro e fragile. In questo modo ci indica la sfida di provare a leggere la realtà in chiave trinitaria» (n. 239).

Il *Liber Naturae* torna di nuovo a parlare, ribadisce papa Francesco, se si è disposti a lasciarsi immergere nel mistero della Trinità, della relazionalità strutturale dell'amore divino, educando lo sguardo a una visione della realtà aperta alla totalità; non a caso quello del *Genesi* è il libro dell'Antico Testamento più citato nel testo<sup>18</sup>. «Ogni generazione è convertita maggiormente dal santo che più la contraddice»<sup>19</sup>, amava dire Chesterton, e anche dal tema che sente – consciamente o meno – più ostile e urticante proprio perché urgente, necessario e scomodo. Forse per questo papa Bergoglio, nella sua enciclica più propriamente sociale, ha sentito il bisogno di citare così spesso le parole del Dottore Serafico, nel solco della secolare tradizione francescana di attenzione – speculativa e operativa – alle dinamiche economiche concrete (vedi ad esempio l'invenzione dei Monti di Pietà nel XV secolo e i vari sistemi di microcredito nati per aiutare le famiglie in difficoltà sempre in ambito francescano).

In un mondo spiccatamente individualista come il nostro, in cui delirio di onnipotenza e ossessione del controllo si travestono da normalità tanto sono diffusi a ogni livello e ambito sociale, leggere e meditare le parole di Bonaventura può essere un antidoto efficace. La comunicazione del Divino – è bene ripeterlo anche se può sembrare un'ovvietà – cambia il modo di concepire e di sentire la propria vita, il proprio sguardo su tutte le cose. Secondo il magistero della Chiesa, Dio uno e trino non è una formulazione astratta ma qualcosa che è pertinente alla radice dell'esistenza di ogni uomo. L'annuncio che l'Essere da cui tutto dipende, in cui tutto finisce e da cui tutto è fatto, è l'uno assoluto e nello stesso tempo comunione, strutturalmente e misteriosamente relazione, spiega come nient'altro il modulo della convivenza, innanzitutto il modulo del rapporto tra l'io e il tu, tra l'uomo e la donna, tra genitori e figli, tra amico e amico. Nessuna analisi compiuta con l'ausilio della sola ragione (nell'accezione positivista che tanta parte del pensiero del Novecento dà a questa parola) riesce a spiegare il paradosso dell'uno e del molteplice sperimentabile nell'esistenza di ogni uomo, un essere geneticamente sociale che non dice mai con tanta intensità la parola io, non percepisce mai con tanta passione l'unità della propria identità come quando dice tu. Ignorare la natura relazionale dell'essere umano e della realtà tutta provoca disastri anche in ambito macroeconomico e ambientale<sup>20</sup>. Non a caso papa Francesco insiste spes-

<sup>18</sup> Cfr. F. Frezza, *Non hanno più acqua. Riempite la terra. Modello biblico dell'abitare il creato*, in *Laudato si'. Un aiuto alla lettura*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2016, pp. 67-93.

<sup>19</sup> G.K. Chesterton, *San Tommaso d'Aquino*, a cura di D. Cuccurullo, Guida, Napoli 1992, p. 56.

<sup>20</sup> Sull'individualismo come causa di crisi nell'attuale sistema economico mondiale cfr. L. Ferrari, *Ascesa dell'individualismo economico*, Vicolo del Pavone, Tortona-Piacenza 2016.

so sulla differenza fra peccatori e corrotti. Il peccatore è chi riconosce di esserlo; il corrotto invece fa diventare il suo peccato un sistema, una mentalità, e alla fine lo giustifica. Il pericolo più grande è proprio questo, essere prigionieri di un peccato, di un errore di prospettiva che non riesce più ad essere smascherato come tale; quanto più un uomo diventa malvagio – amava dire il vescovo della TV americana, Fulton John Sheen (1895-1979) – tanto meno comprende la propria malvagità, così come un uomo la cui febbre salga fino al delirio comprende sempre meno la gravità della sua condizione.

### 3. Occhi nuovi, oltre il “bunker”.

«Trasformati da questo amore riceviamo occhi nuovi, sperimentiamo che in esso c'è una grande promessa di pienezza e si apre a noi lo sguardo del futuro [...]. Proprio di questa luce della fede vorrei parlare, perché cresca per illuminare il presente fino a diventare stella che mostra gli orizzonti del nostro cammino, in un tempo in cui l'uomo è particolarmente bisognoso di luce». Così si legge al n. 4 della *Lumen Fidei*. Serve qualcosa (o Qualcuno) capace di illuminare il buio dell'inconsapevolezza comunicando una dimensione nuova dell'essere, o, per usare termini mutuati dal lessico cristiano, regalando occhi nuovi e cuore nuovo, un cuore intelligente<sup>21</sup> capace di vedere e discernere. «La parola “luce” – spiega Guardini con la consueta sintetica chiarezza – esprime una forma dell'esperienza dello spirito non traducibile con altre parole. Vi è un'esperienza di verità che è esperienza di luce. In questa luce si irradia per Bonaventura nello spirito l'idea, l'immagine eterna dell'essere, del valore e del significato»<sup>22</sup>. Mal' *homo consumens* contemporaneo, di norma, non ha tra le sue priorità

«Spesso – scrive Cesare Cavalleri recensendo la seconda edizione del libro su “Avvenire” del 29 marzo 2017 – nei dirigenti di successo si riscontra la presenza di quella che è stata ribattezzata *dark triad* ovvero una connessione patologica tra narcisismo, machiavellismo e turbe della psiche. Ferrari insegna psicologia economica e del lavoro nell'Università di Milano-Bicocca, e intende per individualismo economico una storica, immane, lunga, dolorosa distruzione di relazioni pubbliche e private che, negli ultimi anni, ha assunto ritmi convulsi e accelerati [...]. La personalità narcisistica include caratteristiche quali grandiosità, senso di superiorità, bisogno di ammirazione e di dominanza. Il machiavellismo descrive una personalità manipolatoria, dotata di spiccata razionalità, unita a scarsa o nulla considerazione per la morale, con una visione incentrata sul presente e sul guadagno personale nel breve periodo. La componente psicopatica è caratterizzata da mancanza di empatia e da incapacità a provare colpa, rimorso o lealtà verso alcuno. Ebbene, scrivono i due autori, le personalità oscure raggiungono spesso ruoli apicali e di successo nelle imprese produttive, cosicché molti top manager sarebbero caratterizzati da narcisismo, machiavellismo e/o psicopatia, con gravi conseguenze sul personale aziendale. Inoltre, le stesse personalità oscure ai vertici aziendali possono essere spesso alla base di gravi crisi organizzative provocate da leadership distruttive. E c'è chi ipotizza che la crisi economica globale del 2008 sia almeno in parte dovuta a personalità oscure ai vertici di molte grandi aziende, soprattutto finanziarie».

<sup>21</sup> Si veda su questo tema A. Finkielkraut, *Un cuore intelligente*, trad. di F. Bergamasco, Adelphi, Milano 2011.

<sup>22</sup> R. Guardini, *Un filosofo del basso Medioevo: Bonaventura (1930)*, in Id., *Pensatori religiosi*, presentazione di S. Zucal, Morcelliana, Brescia 2001<sup>2</sup>, p. 17.

la domanda sull'origine delle cose; in un mondo che guarda con ironia e disincanto ogni riflessione sui massimi sistemi, siamo come ciechi di fronte all'essere. E «chi è diventato cieco nei riguardi dell'essere – osserva von Balthasar – come potrà non diventare cieco anche nei riguardi di Dio? Bisognerà dire allora che il cristiano, ossia colui che annuncia oggi la gloria di Dio, deve responsabilmente prendere su di sé il peso della metafisica»<sup>23</sup>. Una presa di posizione controcorrente, perché l'impossibilità della rivelazione è il dogma fondamentale del pensiero illuministico, il tabù predicato da tutta la filosofia liberale e da tutti i suoi eredi materialisti. Letta in una prospettiva bonaventuriana l'affermazione di questa impossibilità appare come l'estremo tentativo della ragione per dettare la misura del reale e quindi la misura del possibile e dell'impossibile nella realtà. Ecco che il nesso con la "cecità originale" di Adamo risulta di nuovo palese. Nel suo celebre discorso al Parlamento federale di Germania del 22 settembre 2011, Benedetto XVI invita a non accontentarsi della luce artificiale e autoreferenziale di un "bunker" costruito dall'uomo non più in dialogo con il mondo esterno. «La ragione positivista, che si presenta in modo esclusivista e non è in grado di percepire qualcosa al di là di ciò che è funzionale, assomiglia agli edifici di cemento armato senza finestre, in cui ci diamo il clima e la luce da soli e non vogliamo più ricevere ambedue le cose dal mondo vasto di Dio. E tuttavia non possiamo illuderci che in tale mondo autocostruito attingiamo in segreto ugualmente alle "risorse" di Dio, che trasformiamo in prodotti nostri. Bisogna tornare a spalancare le finestre, dobbiamo vedere di nuovo la vastità del mondo, il cielo e la terra e imparare a usare tutto questo in modo giusto». Una delle spie che qualcosa non va, continua Ratzinger, è proprio il fatto che «nei nostri rapporti con la natura c'è qualcosa che non va». Essa non è più un meraviglioso libro da leggere, contemplare, abitare con rispetto e ammirazione, ma materia inerte, decontestualizzata, strappata dalla sua origine e dal suo destino, da sfruttare nel modo più intensivo (e distruttivo) possibile.

#### 4. *L'idolatria dell'oggetto che paralizza il pensiero.*

Da questa impasse speculativa ha cercato di uscire il filosofo e accademico di Francia Jean-Luc Marion, che individua la principale causa della malattia del pensiero moderno in un eccesso di modello oggettivante. Una diagnosi che passa attraverso quelli che ha ribattezzato *fenomeni saturi*, fenomeni irriducibili all'Io che li guarda; sebbene non siano oggetti o enti, incessantemente rivendicano il proprio diritto a manifestarsi e, senza attendere il nulla osta della filosofia, riescono a portare di fatto a compimento tale manifestazione. Imprevedibili secondo la quantità, insopportabili secondo la qualità, assoluti secondo la relazione, inguardabili secondo la

<sup>23</sup> H.U. von Balthasar, *La mia opera ed Epilogo*, trad. di G. Somnavilla, Jaca Book, Milano 1994, p. 70.

modalità, seguendo le categorie dell'intelletto kantiano. Qualche esempio aiuta a capire meglio di che si tratta. «Qualcuno può spiegare esattamente la Rivoluzione francese, o perché è caduto il muro di Berlino? Non con un saggio storico. Non si può spiegare in senso filosofico, tenendo presenti tutti i fattori implicati. Evidentemente è impossibile perché un evento storico è il risultato di un immenso fascio di cause. Non potrà mai essere riprodotto, e neanche spiegato in modo esauriente»<sup>24</sup>. Non tutto ciò che sperimentiamo è oggetto nel senso tecnico del termine; un evento storico è tanto reale quanto, di fatto, inspiegabile, come la percezione che ho di me stesso («la mia carne» la chiama il filosofo francese), il volto dell'altro, o quei fenomeni che corrispondono formalmente a ciò che la Rivelazione vuole portare alla luce. Per esempio, «dal punto di vista del metodo – continua Marion – censurare o minimizzare la Risurrezione è una terrificante ingenuità: significa di fatto non tenere presente che possibile e impossibile, vero e falso sono concetti filosofici che hanno i loro limiti»<sup>25</sup>. Anche per questo l'umiltà francescana – e, più in generale, cristiana – e l'evangelica povertà di spirito non sono solo virtù morali ma hanno una portata conoscitiva troppe volte sottovalutata. Requisito (essenziale, non opzionale) per essere disponibili a superare una visione ridotta della ragione è essere “poveri” nel senso profondo, epistemologico del termine; non fermi al “già saputo” e al “già capito” ma disponibili a lasciarsi stupire e sorprendere da quel tenace, irriducibile «margine vertiginoso di ulteriore leggibilità che conserva sempre il mondo» (Alessandro Berti). Per questo la povertà francescana non è solo un *habitus* morale, ma ha una potenzialità speculativa estremamente feconda.

##### 5. Povertà come profezia.

Francesco, o della povertà, dicevamo. Bonaventura, o della povertà che diventa presupposto stabile di convivenza, tema chiave di preghiera, meditazione e riflessione per chi nel figlio di Pietro di Bernardone vede un *alter Christus*<sup>26</sup> e un concreto modello di vita da seguire e imitare. Una povertà luminosa, da non confondere con l'abbruttimento a cui può portare una miseria subita, non scelta, vissuta come una maledizione. La povertà radicale, da qualsiasi circostanza venga generata, se vissuta con consapevolezza fa emergere l'essenziale e porta in dono una grande lucidità di giudizio. Bonaventura, discepolo di Francesco e settimo ministro generale del suo ordine,

<sup>24</sup> Testo pronunciato nella conferenza sul dialogo tra fenomenologia e teologia tenuta il 21 ottobre 2010 nella Pontificia Università Gregoriana di Roma, nell'ambito di un ciclo di incontri su questo tema organizzato dalla Facoltà di Teologia e di Filosofia dell'Università Gregoriana e dall'Ambasciata di Francia.

<sup>25</sup> *Ibid.* Sul tema cfr. J.-L. Marion, *Credere per vedere. Riflessione sulla razionalità della Rivelazione e l'irrazionalità di alcuni credenti*, trad. di C. Tarditi, Lindau, Torino 2012.

<sup>26</sup> Cfr. M. Gimini, *Francesco d'Assisi, figura dell'«alter Christus»*, in G. Rati (a cura di), *Paradiso. Beatrice, Piccarda, Giustiniano, Francesco d'Assisi, Benedetto* («*Lectura Dantis Interamnensis*»), Bulzoni, Roma 2009, pp. 101-126.

in questo non fa eccezione. A tanti secoli di distanza dalla loro morte (anzi, dalla loro nascita al Cielo, secondo il lessico cristiano) Francesco e Bonaventura sono ancora l'icona delle due cose di cui più ha bisogno il nostro mondo, quelle che più disperatamente desidera, perché meno sperimenta e di conseguenza meno conosce: l'esperienza della povertà e l'esperienza della risurrezione. Due facce di una stessa medaglia, a ben vedere.

Povertà nel senso evangelico, francescano del termine, di libertà dalle cose. Povertà "esistenziale", che implica il possesso di tutto, ma con un distacco dentro che non viene mai meno. E risurrezione come possibilità di rinascere di nuovo, anche in questo mondo, nell'aldilà, di riscoprire tutto come fresco, nuovo, radicalmente dato, donato, regalato, e, in quanto tale, fonte di gratitudine. Due stati dell'anima che il nostro mondo sazio e disperato censura o finge di disprezzare, ma solo perché li rimpiange amaramente, come ben aveva capito Steve Jobs, il fondatore della galassia Apple, lanciando il suo slogan *Stay hungry, stay foolish* ormai entrato a pieno titolo nell'immaginario di ogni viaggiatore digitale e destinato a rimanervi ancora a lungo. Chesterton l'aveva già capito alla fine dell'Ottocento, affermando a chiare lettere che l'adeguamento alla mentalità del mondo (con i suoi falsi miti di riuscita personale) l'appiattimento di ogni ideale a un banale conformismo, l'egoismo come unico criterio di scelta sono, alla lunga, la rovina della nostra vita e delle società in cui viviamo. Abbassare il tiro, bandire ogni ideale dall'orizzonte dell'esistenza porta, lentamente, a non vedere e ascoltare più nemmeno se stessi. A poco a poco, scrive Chesterton, nessuno «domanda più ciò che desidera, ogni uomo chiede quello che si figura di poter ottenere. E rapidamente la gente si dimentica ciò che l'uomo voleva davvero in principio; e dopo una vita politica vivace e di successo, un uomo dimentica se stesso. Il tutto diventa uno stravagante tumulto di seconde scelte, un pandemonio di ripieghi. Questo tipo di flessibilità non solo impedisce ogni robustezza eroica, ma impedisce anche un qualsiasi compromesso realmente pratico»<sup>27</sup>.

Ogni essere umano, comunque, conserva nel profondo di se stesso almeno un residuo di robusta "selvaticità" di desideri che neanche l'anestesia della *comfort-zone* contemporanea riesce a domare. «Non solo siamo tutti nella stessa barca, ma abbiamo tutti il mal di mare»<sup>28</sup>, afferma Chesterton, con la consueta ironia, nel senso che tutti, chi in modo più consapevole chi in modo più labile e confuso, percepiamo lo stesso disagio. La teologia e la filosofia, la letteratura e la grande arte, hanno il privilegio e il compito, l'onore e l'onere di esaltare e smascherare questo disagio, facendolo affiorare alla coscienza e facendo saltare le sbarre di una *cage dorée* comoda ma inautentica, svelandola per quello che è: una prigione. Specchiarsi nella vita dei santi – e in particolare nelle esistenze "selvatiche" e santamente indomabili dei francescani – aiuta a rendersene conto.

<sup>27</sup> G.K. Chesterton, *Cosa c'è di sbagliato nel mondo*, trad. di A. Teggi, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2015, p. 66.

<sup>28</sup> Ivi, p. 36.

6. *Adamo, vertice e abisso: una mistica francescana nel cuore del secolo breve.*

«Una delle espressioni più alte della poesia dei nostri giorni; e un ritorno a quel senso delle cose eterne che [...] è radice di ogni poesia e speranza di rinnovamento vero: nell'arte e nell'anima»<sup>29</sup>. Così Bonaventura Tecchi definiva Elena Bono, giovane ma già affermata scrittrice. E ancora Tecchi: «Ogni scrittore che nell'intimo si sente cristiano [...] non può non aver subito direttamente o indirettamente l'influenza del santo di Assisi»<sup>30</sup>. Una frase che descrive bene la vocazione letteraria della Bono, terziaria francescana e scrittrice tanto importante quanto dimenticata, tradotta in dodici lingue ma conosciuta più all'estero che in Italia<sup>31</sup>.

Con i suoi versi, i suoi testi per il teatro e i suoi romanzi<sup>32</sup> la Bono accompagna il lettore a cercare per via artistica i *vestigia Dei* nella realtà e dentro se stesso, in una unità organica che rende l'uomo partecipe di tutto ciò che lo circonda. Meditazioni destinate a essere pronunciate ad alta voce, visioni mistiche, sacre rappresentazioni travestite da cronache di drammi annunciati: nei suoi libri, Elena Bono mostra, porta alla vista – per via anagogica – il cuore dell'uomo e il mistero di Dio. È un invito a scendere nella profondità della coscienza, dove si gioca la partita della vita, dove prendiamo atto della nostra eredità – vertiginosa – di figli di Dio. Il racconto *Morte di Adamo*, che dà il titolo alla raccolta omonima del 1956 – accolta dalla critica come un capolavoro e indicata dalla stessa Bono come il suo libro più importante – è il punto dove in modo più esplicito emerge quel francescano “senso delle cose eterne” segnalato da Bonaventura Tecchi. Tutto si gioca nella relazione, nella storia che lega Adamo al Padre. Ecco le righe d'inizio: «Quando venne il suo giorno, dopo novecentotrenta anni di vita, Adamo ritornò alla terra. Fuori dalla tenda, dove egli giaceva ad occhi chiusi, c'erano Seth [...]. Dentro la tenda, accanto a Adamo, c'era Eva. E dentro Adamo, Dio»<sup>33</sup>. Adamo sta per morire, ma prima che il momento giunga Dio torna in lui, gli chiede conto di quel tradimento tenuto chiuso nel cuore, che lo ha reso estraneo alla bellezza del creato, che ne ha offuscato la coscienza (e dunque lo sguardo). Nella lotta che, invisibile a tutti, si svolge dentro il suo cuore – tra un amore divino che cerca l'uomo con tenacia di attesa e il limite umano che si nasconde a se stesso – il padre

<sup>29</sup> B. Tecchi [s.t.] in *Omaggio ad Elena Bono*, numero monografico di «Italia Intellettuale», VII/2-6 (1953), p. 27.

<sup>30</sup> Cit. in F. Mazzoleni, *Fermenti di francescanesimo in Bonaventura Tecchi*, «Doctor Seraphicus», XXVI (1979), p. 55.

<sup>31</sup> Cfr. l'Introduzione in L. Casella, D. Cerrato (a cura di), *Le nevi del Fujiyama. La via della catarsi. Studi critici su Elena Bono*, Aracne, Roma 2013, pp. 11-18 e F. Castelli, «La testa del Profeta» di Elena Bono. Un dramma per riflettere, «La Civiltà Cattolica», II/3816, 20 giugno 2009, pp. 550-560; Id., *Elena Bono. Lo sgomento della storia e la possibilità di un riscatto*, «La Civiltà Cattolica», II/3859, 2 aprile 2011, pp. 36-47.

<sup>32</sup> Per un approfondimento rinviamo ai saggi raccolti in F. Marchitti (a cura di), *Quando io ti chiamo. Invito alla lettura di Elena Bono*, Marietti 1820, Genova 2015.

<sup>33</sup> Cfr. E. Bono, *Morte di Adamo e altri racconti*, Marietti 1820, Genova 2016, p. 13.

di tutte le stirpi troverà il coraggio di confessare il proprio peccato, di abbandonare al cuore di Dio quella colpa che lo tiene a terra “incatenato e pieno di affanno”. Con la confessione di Adamo, il Padre promette la venuta del Figlio, che sarà riconciliatore per sempre; in lui Dio e Adamo saranno una cosa sola, “fino all’estrema generazione”. È il punto di svolta: ha riconquistato dentro di sé il rapporto con Dio, è sciolto dalla colpa, permette a Dio di dimorare in lui e lo riconosce come Padre. È in questo momento che Adamo – che fino ad allora è stato ad occhi chiusi steso sul suo giaciglio – compie un gesto inaspettato. «“Jahvè”, invocò con altissima voce [...]. Le moltitudini fuori della tenda udirono il grido e si gettarono a terra sulla loro faccia. Ma Eva era apparsa sulla soglia gridando: “Vostro padre ha aperto gli occhi”»<sup>34</sup>. Adamo ha riaperto gli occhi. Riconquistare la fiducia nel Padre, sulla soglia della morte, gli ha ridato energia, vista e vita, una pienezza di vita destinata a non avere mai fine.

#### 7. Nella trappola di uno sguardo ridotto. L'oscuramento dell'«*oculus contemplationis*» in Dostoevskij.

Anche nel mondo ortodosso non mancano le correnti teologiche che vedono nel peccato originale non solo una colpa “personale” del progenitore, ma anche una sorta di inquinamento ontologico della natura umana, un oscuramento delle facoltà conoscitive da cui nessun uomo potrà mai essere esente, fino alla fine della storia. Se Giovanni Crisostomo indica l'insorgere delle passioni come un'eredità della natura decaduta, Isacco il Siro preferisce invece parlare di passioni decadute, sottolineando il fatto che lo scopo originale di ogni desiderio, positivo e voluto dal Creatore, è stato deviato e corrotto dalla caduta di Adamo. Per Isacco il Siro – e per chi si riconosce nella sua spiritualità – il peccato originale non consiste tanto nell'aver preferito il mondo a Dio, quanto nell'aver staccato il mondo dalla sua sorgente di vita, vedendolo come esclusivamente materiale, bidimensionale, svuotato di significato e privato del suo valore simbolico e sacramentale<sup>35</sup>. Per tornare al parallelo con il pensiero di Bonaventura, nella trappola di uno sguardo ridotto, parziale, privato della sua profondità, incurante del contesto, il *Liber Naturae* non parla più di Dio all'uomo, viene ignorato o frainteso. Cose e persone vengono ridotte a oggetti utilizzabili; privati del loro mistero, qualsiasi abuso diventa possibile.

Un gigante della letteratura che ha esplorato a fondo questo tema è Fëdor Dostoevskij. I personaggi nati dalla penna del grande romanziere russo che vogliono affermare la loro illimitata libertà sanno che prima devono sbarazzarsi di Dio, perché – per riassumere in una frase la celebre teoria di Ivan Karamazov – «se Dio non esiste tutto è permesso». Quando

<sup>34</sup> Ivi, p. 15.

<sup>35</sup> Cfr. E. Galli, *Il mondo come “sacramento” della presenza di Dio. San Bonaventura riletto con Alexander Schmemmann*, «San Bonaventura informa», IV/56, settembre 2017, pp. 18-20.

Dio viene cacciato dall'ambito del possibile, però, vacillano anche i presupposti dell'identità personale. In una pagina de *I demoni*, un gruppo di ufficiali è impegnato in un'accanita discussione sulla religione cristiana.

Nel nostro distretto c'è un reggimento di fanteria. Venerdì sera sono stato a B... e ho bevuto in compagnia degli ufficiali. Infatti tra loro ho tre amici, *vous comprenez?* Abbiamo parlato di ateismo e naturalmente abbiamo liquidato Dio. Erano allegri, strillavano dalla gioia. A proposito, Šatov assicura che se si vuole fare una rivolta in Russia bisogna cominciare assolutamente dall'ateismo. Può darsi che sia vero. Un vecchio capitano canuto dall'aspetto rozzo se ne stava lì seduto senza mai dire una parola; a un tratto si pianta in mezzo alla stanza e a voce alta, come parlando fra sé, fa: "Se Dio non c'è, sono ancora capitano io?". Poi prende il berretto, allarga le braccia e se ne va.<sup>36</sup>

*Se Dio non esiste, sono ancora capitano?* Le cose hanno un destino ultimo, una consistenza non apparente? Non solo. Se non esiste altro di ontologicamente Oltre-me la mia conoscenza può davvero crescere nel tempo? Può diventare sempre più affidabile, essere sempre più "vera"? La formula del "credere per vedere", erede del *credo ut intelligam* di Agostino e di Anselmo d'Aosta, esplorata e approfondita da Bonaventura in tante delle sue opere, descrive anche la posizione umana di tanti dei personaggi – del sottosuolo o delle terre emerse illuminate dalla luce della Grazia – che popolano i romanzi di Dostoevskij<sup>37</sup>. Per l'autore di *Delitto e castigo* è necessario credere per tornare a vedere. Non solo: è necessaria una povertà radicale, la disponibilità a "dare tutto" per ricevere tutto, da parte di Dio e del cosmo. Lo spettatore del mondo deve partecipare attivamente alla costruzione del significato di quello che accade, deve attendere la verità che gli viene (o meglio, che gli "accade") incontro. In caso contrario, il senso non avrà un luogo dove nascere, perché la verità è sempre il risultato di un dialogo. Chi non sa e, soprattutto, non vuole sapere, non vede. Uno sguardo vuoto, anonimo e inerte, non educato al rispecchiamento empatico di se stessi nel mondo esterno o nel volto dell'altro scivola sulla superficie delle cose non riuscendo a intuire un ordine, un disegno e un'armonia nascosta. La capacità di intendere quanto accade si ottiene sempre in risposta a un'interrogazione e a una preghiera, formulate a partire dalla propria segreta inquietudine, dal dolore attraversato e dalle ferite subite nel corso del proprio personalissimo – unico e irripetibile – percorso umano. Una cosa, per Dostoevskij, è sempre immagine di altro, di un senso più profondo e radicale che dall'interno della cosa stessa preme per essere portato alla luce. Senza il contributo della persona, la cosa in sé risulta inconoscibile: ciò che non è visto "personalmente" scompare e va perduto. Sotto la trama, il soggetto e l'articolazione dei dialoghi dei

<sup>36</sup> F. Dostoevskij, *I demoni*, 2 voll., a cura di G. Pacini, Feltrinelli, Milano 2000, I, p. 314.

<sup>37</sup> Come spiega Tat'jana Kasatkina nella raccolta di saggi *Dal Paradiso all'inferno. I confini dell'umano in Dostoevskij*, a cura di E. Mazzola, Itaca Edizioni, Castel Bolognese 2012; della stessa cfr. inoltre *Dostoevskij. Il sacro nel profano*, a cura di E. Mazzola, Rizzoli, Milano 2012.

capolavori del romanziere russo si nasconde il perpetuo riaccadere della storia di Cristo, archetipo ideale e concreto di tutto quanto si snoda nel tempo e nello spazio degli uomini. Nel profondo di ogni evento è presente e vivente, quindi, la dinamica universale della storia evangelica che non solo si ripete ma riaccade ogni volta in modo diverso e sorprendente. La realtà, insomma, non è uno specchio ossessivamente ripetitivo ma una finestra che conduce a Dio. Tuttavia non è facile – è semplice, ma non facile – cogliere l'epifania della verità attesa e riconoscere il soffio divino nel composito *panta rei* dell'universo sensibile. La conoscenza implica sempre una mossa affermativa della libertà, uno spiraglio di disponibilità al nuovo. Anche la celeberrima frase «la bellezza salverà il mondo» non dev'essere fraintesa. Per lo scrittore russo lo splendore delle forme sensibili non è un sortilegio capace di cambiare le sorti degli eventi in modo inesorabile, ma una presenza che solo uno sguardo educato riesce a cogliere nella sua misteriosa profondità. L'alternativa possibile al riconoscimento del suo ruolo di messaggera divina è che resti prigioniera di uno sguardo ridotto e offuscato – prigioniera di Sodoma, parafrasando Dostoevskij<sup>38</sup> – e diventi un diversivo fra i tanti nella stanza dei giochi di un esteta annoiato.

Quando si discute di arte e di esperienza estetica è quasi inevitabile ricorrere a termini come splendore, stupore, epifania, luce. «Un tale rinvio – scrive Silvano Petrosino, che si è soffermato a lungo nei suoi studi sulla dinamica interna all'esperienza del vedere – è così insistente e costante che sarebbe un errore interpretarlo, come invece spesso accade, come un semplice retaggio di quello che si è soliti definire oculocentrismo occidentale».

Non ci sono dubbi: nell'affrontare simili tematiche le parole tendono facilmente a organizzarsi secondo schemi retorici tanto appariscenti quanto vuoti; per evitare di cadere in una tale trappola, è necessario indagare con il massimo rigore – e ricominciando ogni volta da capo – queste dimensioni dell'esperienza umana, la cui rilevanza è pari solo all'oscurità che sempre le accompagna<sup>39</sup>. Lo sguardo in fondo, nota il filosofo milanese,

<sup>38</sup> Il riferimento è al celebre discorso di Mitja ne *I fratelli Karamazov* (I, III, 3); per un'interpretazione cfr. T. Kasatkina, *Il mondo lo salverà la bellezza*, in A. Rovetta, M. Desjatova (a cura di), *Il destino della Bellezza. La Bellezza nella prospettiva delle scienze umanistiche*. Atti della Conferenza internazionale dell'Università San Tichon in collaborazione con l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano (Mosca, 17-19 aprile 2012), Edizioni di Pagina, Bari 2013, pp. 51-62.

<sup>39</sup> S. Petrosino, *Gli ordini della manifestazione e l'esperienza estetica: l'apparire e il risplendere*, «Gregorianum», 97/4 (2016), p. 703; nella sua riflessione Petrosino parte da una frase di Martin Heidegger, «il termine fenomeno, quindi, in certa misura, significa sempre un compito» (cfr. M. Heidegger, *Logica. Il problema della verità*, trad. di U.M. Ugazio, Mursia, Milano 1986, p. 24). Tenendo presente la caratterizzazione heideggeriana del soggetto come illuminazione (il soggetto, a differenza dell'oggetto, non solo è illuminato ma è in se stesso illuminazione), Petrosino sottolinea la differenza tra il vedere e il guardare, per poi giungere alla caratterizzazione dello sguardo come luce con la quale il soggetto illumina l'esistente. In questo senso, lo sguardo è luce che illumina, ed è il rispondere in forza del quale il soggetto va incontro a ciò che si manifesta, perché l'esistente si manifesta sempre a partire dalla misura dello sguardo che lo illumina. «Il termine *Lichtung* – scrive Petrosino mutuando il lessico del filosofo tedesco –, con l'evidente rinvio al tema della luce, dev'essere interpretato proprio in relazione al dinamismo dell'apertura» [ivi, p. 705]. Sul tema, sempre di Petrosino si veda inoltre *Piccola metafisica della luce*, Jaca Book, Milano 2004; *Lo stupore*, Interlinea, Novara 2012<sup>2</sup>.

è il momento e il luogo in cui il soggetto risponde e reagisce, drammaticamente, all'avanzare della luce, e lo stupore stesso è una forma di risposta a ciò che ci raggiunge nello splendore del suo apparire, fino a portarci di fronte alla meraviglia dell'evento singolare che sempre ci interpella personalmente e davanti al quale siamo chiamati a rispondere, prima ancora che con le parole, con i nostri stessi occhi<sup>40</sup>.

#### 8. *Pesci ciechi immersi nella luce.*

*Sedentari delle tenebre*; un'immagine cara alla mistica francese Madeleine Delbrèl che descrive bene la condizione umana, strutturalmente indebolita da quella ferita originale che i cristiani chiamano peccato o caduta di Adamo e Agostino ribattezza *felix culpa*, perché ha indotto Dio a far nascere Gesù. Occorre tornare bambini, o meglio, chiedere uno sguardo "bambino" su se stessi e sugli altri, ripete la Delbrèl nelle sue poesie e nei suoi saggi. Da qui la necessità della preghiera, un tema costantemente ribadito anche da Bonaventura nelle sue opere, approfondito, accompagnato, spiegato da un fitto tessuto di citazioni tratte dal Vecchio e dal Nuovo Testamento, secondo la consuetudine didattica della sua epoca. La preghiera, ripete Bonaventura innumerevoli volte nei suoi scritti – che, non dobbiamo dimenticarlo, avevano un intento pastorale oltre che speculativo – ridona una costante freschezza e permeabilità al nostro sguardo. In fondo si tratta di un'arte *sui generis*, con il tempo come materia prima e Dio come interlocutore privilegiato. Per questo la preghiera autentica ha sempre qualcosa a che fare con la profezia, non in senso divinatorio o esoterico: il profeta, molto semplicemente, è uno che vede quello di cui gli altri non si accorgono e lo mostra agli altri, con miracolosa semplicità e chiarezza. Un processo efficacemente descritto – *a contrario* e in un contesto completamente laico, oltre che al di sopra di ogni sospetto di facile apologetica cristiana – dal celebre aneddoto dello scrittore e saggista David Foster Wallace (1962-2008), tratto dal discorso per il conferimento delle lauree tenuto al Kenyon College di Gambier, Ohio, il 21 maggio 2005, intitolato *Questa è l'acqua*. «Ci sono due pesci che nuotano e a un certo punto incontrano un pesce anziano che va nella direzione opposta, fa un cenno di saluto e dice: "Salve, ragazzi. Com'è l'acqua?" I due pesci giovani nuotano un altro po', poi uno guarda l'altro e fa "Che cavolo è

<sup>40</sup> Cfr. Petrosino, *Gli ordini della manifestazione e l'esperienza estetica*, cit., p. 707. Petrosino, citando Starobinski, mette a confronto l'etimologia dei verbi italiani *ri-guardare* e *guardare* e del verbo francese che indica la stessa azione, *re-garder*, per scandagliare a fondo la complessità di una fase della conoscenza che troppo spesso diamo per scontata. Lo stupore viene definito come la circostanza in cui il vedere è costretto a diventare un guardare, perché «ciò che costringe – scrive il filosofo – è lo splendore del qualcosa, ove tuttavia tale risplendere non assorbe, come fosse un buco nero, il soggetto nel qualcosa, ma lo riflette rinviandolo al suo proprio modo d'essere: nello stupore il qualcosa interpella il soggetto che guarda, ma non attirandolo a sé (questo è ciò che avviene nella fascinazione), ma rinviandolo a sé, costringendolo a "riprendere sotto guardia" il proprio sé» (Id., *Lo stupore*, cit., p. 88).

l'acqua?»<sup>41</sup>. La cecità peggiore e più pericolosa, spiega Foster Wallace agli studenti durante il rito di passaggio che li tragherà nella vita adulta, è quella di cui non si è neppure più consapevoli. Un tema descritto, nella sua valenza più intimamente cristiana, da Madeleine Delbrèl con una sorta di parabola che vede analogamente protagonisti *poissons aveugles*, pesci ciechi, immagine della condizione umana dopo il peccato originale, che ha indebolito le facoltà del nostro occhio interiore. «In una caverna sottomarina – scrive la mistica francese – protetta da ogni luce c'erano dei pesci ciechi. Uno scienziato ne prese alcuni, li pose in un acquario buio. Poco a poco vi fece penetrare la luce finché tutta l'acqua fu illuminata. Sotto l'azione del giorno lentamente quella specie di pesci si modificò. Gradualmente si formarono degli occhi. I pesci ciechi diventarono pesci che vedevano. La vita li aveva resi adatti all'ombra. La stessa vita li rendeva adatti alla luce. Per questa metamorfosi era bastato loro vivere [...]. Al pesce cieco non fu chiesto che di continuare a rimanere nell'acqua viva per essere lui stesso un vivente e la sua vita gli diede gli occhi quando l'acqua fu resa luminosa. A noi non è chiesto che di restare nello zampillare di Dio. A Lui di darci gli occhi»<sup>42</sup>.

<sup>41</sup> Cfr. D. Foster Wallace, *This Is Water*. Kenyon Commencement Address, may 21, 2005: «There are these two young fish swimming along, and they happen to meet an older fish swimming the other way, who nods at them and says, "Morning, boys, how's the water?" And the two young fish swim on for a bit, and then eventually one of them looks over at the other and goes, "What the hell is water?"» (trad. di R. Natalini). Il discorso fu edito postumo in volume: *This Is Water: Some Thoughts, Delivered on a Significant Occasion, about Living a Compassionate Life*, Little, Brown and Company, New York City, NY 2009. Una edizione italiana è nell'antologia cui dà il titolo: *Questa è l'acqua*, a cura di L. Briasco, introd. di D. DeLillo, trad. di G. Granato, Einaudi, Torino 2017, pp. 143-452.

<sup>42</sup> Cfr. M. Delbrèl, *La vie qui aime*, in *Œuvres complètes*, vol. III. *Humour dans l'amour: méditations et fantaisies*, Nouvelle Cité, Bruyères-le-Châtel 2017, p. 150: «Il y avait, dans une caverne sous-marine, protégée de toute lumière, des poissons aveugles. Un savant en prit quelques-uns, les mit dans un aquarium obscur. Petit à petit il introduisit de la lumière jusqu'à ce que toute l'eau fut éclairée. Sous l'action du jour, lentement, l'espèce des poissons se modifia. Des yeux, graduellement, se formèrent. Les poissons aveugles devinrent des poissons vivants. La vie les avait adaptés à l'ombre. La même vie les adaptait à la lumière. Pour cette métamorphose, il leur avait suffi d'être des vivants. Ainsi de nous. A travers les heures de nos journées et les jours de nos années, nous traversons des multitudes de mondes. Nous sommes tantôt chez les aveugles, tantôt chez les voyants. Nous faisons route avec ceux qui sont dans la joie, demain nous serons avec ceux qui peinent. Nous croisons les rires, nous croisons les larmes. Mais, au milieu de tous, nous restons des vivants et ces vivants que nous sommes portent en eux le germe de toutes les transformations nécessaires. Au poisson aveugle il ne fut demandé que de continuer à demeurer dans l'eau vive pour être lui-même un vivant et sa vie lui donna des yeux quand l'eau fut rendue lumineuse. A nous, il n'est demandé que de rester dans le jaillissement de Dieu. A lui de nous donner les yeux, à lui de nous donner un cœur, à lui de nous donner l'amour» (trad. nostra). Il racconto allegorico di Madeleine Delbrèl fa venire in mente un passo di un altro celebre convertito francese, André Frossard, che ha incontrato la fede l'8 luglio 1935 entrando per caso in una cappella parigina durante l'adorazione eucaristica. Nei libri in cui racconta la sua esperienza – in particolare in *Dieu existe, je l'ai rencontré* (Fayard, Paris 1969 e sgg.; trad. di G. Visentin, *Dio esiste, io l'ho incontrato*, Società Editrice Internazionale, Torino 1969 e sgg.) – parla spesso dell'occhio della contemplazione ancora attivo nei mistici, negli artisti e nei bambini.