

CARMELO PANDOLFI

DAL 1953 AL 2023: CONTESTI CULTURALI E IMPULSI PER LA RICERCA

Una luce che proviene da Dio, sì, è un pensiero molto bello, penso, perché la parola stessa "Dio" rivela che Dio esiste, penso, il solo fatto che abbiamo la parola e l'idea di Dio indica che Dio esiste, penso e, a prescindere da cosa ciò comporti, si tratta di un pensiero che è possibile pensare¹.

Nel 2023 celebriamo settant'anni di vita del Centro Studi Bonaventuriani di Bagnoregio. Siamo chiamati a illustrare le idee fondamentali che il Centro ha proposto in questo periodo. A tal fine analizzeremo «Doctor Seraphicus», che pubblica gli atti del Centro. Alla fine annoteremo alcuni impulsi di ricerca ulteriore. Abbiamo tripartito l'indagine nei periodi 1954-1979, 1980-2001, 2001-oggi. Prima di entrare nella riflessione sulle varie annate di «Doctor Seraphicus», premettiamo qualche utile nota sul contesto generale del Settantennio.

1. Il contesto generale del Settantennio

Bonaventura è un teologo cattolico. Ora è impossibile che un teologo cattolico non implichi nelle sue proposte contenuti filosofici, non subiti ma coscienti e da lui organizzati. Di conseguenza sarà di aiuto elencare qualche titolo di grande opera filosofica del periodo dei saggi comparsi in «Doctor Seraphicus», al fine di evidenziare meglio il contesto speculativo dell'epoca.

A qualche anno dalla conclusione del secondo conflitto mondiale e due anni prima della nascita del Centro, ossia nel 1951, Hannah Arendt pubblica *Le origini del totalitarismo*, ove si mostra la pretesa dei totalitarismi del Novecento, in ciò non mere dittature, di occupare uno spazio teologico, ossia di invadere il posto di principio primo. Bonaventura (come Dante) avrebbe ravvisato in tali distorsioni, ben più che politiche, un rovesciamento dei trascendentali, dall'essere al niente, dal vero al falso, dal buono al malvagio, dal bello al brutto²... Ma all'uscita dell'opera

¹ J. FOSSE, *L'altro nome. Setteologia I-II*, La nave di Teseo, Milano 2021, p. 102.

² Ci riferiamo alla trinità rovesciata del fondo di *Inf.* xxxiv, 39-45, coi tre brutti colori sanguinolento, bianchiccio, nero.

della Arendt la teologia scolastica razionalista – tutta preoccupata di stabilire i confini tra natura e sovrannatura – non era in grado di cogliere la profondità naturale di tale denuncia.

Nel 1952 Hans Urs von Balthasar pubblica *Abbatere i bastioni*, programma avverso alla prosecuzione di uno scolasticismo conservatore, ma non per questo fautore di un progressismo teologico. Balthasar vuole tornare allo stile dei Padri e dei grandi Scolastici, per rimettere in evidenza la Bellezza cristica nel contesto pluriforme delle bellezze dei mondi costituiti da cosmo e cultura umana. Balthasar, che a Bonaventura ha dedicato pagine importanti³, costituisce secondo noi⁴ un grande ammodernatore del Bagnorese. Entrambi colgono nel filosofico e nel teologico interconnessi rivoli fuoriuscenti da e ritornanti all'unica fonte: il Padre di Cristo.

Nel 1954 esce *Estetica* di Luigi Pareyson, che propone per il sensoriale intelligibile, proprio in virtù delle sue fibre drammatiche, il livello primo di accolito dell'ente; necessariamente i diversi speculatori cattolici originanti da Pareyson, a volte attivi anche nel Centro, hanno dovuto dire la immensa portata estetica del Dramma dell'Incarnato Crocifisso, mal sopportandone il confinamento in un appartato ordine di grazia. Di Pareyson va menzionata anche la *Filosofia dell'esperienza religiosa* (1985).

Dal 1954 al 1959 Ernst Bloch pubblica *Il principio speranza*, che denuncia l'errore intrinseco del marxismo, ossia la liquidazione del momento religioso nella sovrastruttura. Bloch cerca di interpretare non materialisticamente la nozione di materia. Non si tratta del ritrovamento di un positivo religioso, ma comunque è l'affermazione di una speranza verso quanto, pur indefinito, salverebbe dall'insostenibile appiattimento economico ove per forza il Giusto e l'Ingiusto non debbono aver senso.

Chi ha pratica con le indicazioni offerte da Bonaventura – che certo occorre aggiornare nel linguaggio –, chi è esperto di quanto l'organizzazione teologica del Dottor Serafico mostri fastidio verso l'incomunicabilità fra desiderio e Cristo presentato come successivo può già intuire quanto questo clima speculativo potesse essere captato come suscettibile di confronto bonaventuriano.

Proseguiamo. Nel 1960 esce *In cammino verso il linguaggio* di Martin Heidegger. La denuncia heideggeriana dell'oblio dell'essere riporta alla compulsione dell'essere-atto come livello concreto, preordinato ad astrazioni e tecniche. Di questo livello concreto il linguaggio costituisce eco fedele anzi, di più, è porzione viva. Ma Heidegger non ha mai capito che tutto ciò era già inteso – nella convergenza dell'essere, del

³ Si veda per esempio H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*, II. *Stili ecclesiastici. Ireneo, Agostino, Dionigi, Anselmo, Bonaventura*, trad. it. di M. Fiorillo, Jaca Book, Milano 2018³, su Bonaventura pp. 237-326.

⁴ Cfr. C. PANDOLFI, *La dilatazione dell'originalità bonaventuriana in Hans Urs von Balthasar*, in *Trilogia bonaventuriana*, a cura di C. Pandolfi e R. Pascual, IF Press, Roma 2020, pp. 493-574.

vero, buono e bello – dalla riflessione dei grandi scolastici, Tommaso e Bonaventura.

Jean-Paul Sartre pubblica nel 1960 *Critica della ragione dialettica*: il finale nichilista è veicolato dall'insofferenza verso l'Essente supremo, di marca razionalista, Essenza in competizione e non delicato Bene fontale dei beni scaturiti. Sartre non ha conosciuto l'enorme differenza tra l'iddio essenzialista e il Padre e, combattendo il primo, ha finito per combattere ogni trascendimento (Bonaventura avrebbe forse ravvisato in Sartre un itinerario averroista, cioè verso un – infine negato – Principio non cristiano).

Nel 1963 Thomas Kuhn pubblica *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, e chiarisce come il progresso dei paradigmi scientifici nasca in un contesto storico, che lo delimita e in certo modo lo umanizza. L'intelligenza teologica medievale di Bonaventura, e di Tommaso, vi avrebbe riconosciuto un rilancio della pluralità dei livelli scientifici e sapienziali.

Del 1965 è *Dell'interpretazione* di Paul Ricœur, che stimola la filosofia e la fenomenologia religiosa a superare le angustie dell'esegesi positivista. La teologia, invece, sovente avviluppata dalla falsa fedeltà letteralistica, non riuscì subito a intuire come non il falso realismo letteralista bensì l'autentico realismo dei sensi mistici e dei preamboli filosofici (*semina Verbi*) patristico-medievali potesse garantire in terra cristiana il superamento delle angustie storico-critiche.

Nel 1973 Jürgen Habermas con *La crisi della razionalità* propone di allargare i confini del razionale, opponendosi alla censura di espungere gli ambiti religiosi dall'areopago speculativo e politico. La posizione neoscolastica del doppio ordine di natura e grazia mai si sarebbe accorta, poiché diffidente dello spazio naturale riconosciuto al religioso, della grande possibilità di dialogo qui offerta. Invece la dottrina del *desiderium naturale* dei Padri, di Bonaventura, del vero Tommaso avrebbe incrociato l'offerta (non a caso con Habermas avrebbe successivamente dialogato il bonaventuriano Joseph Ratzinger).

Evidenziamo ora generali caratteristiche politiche del periodo nel quale nasce e si sviluppa il nostro Centro. Con approssimazione possiamo affermare che, dopo il XIX secolo eurocentrico, il XX secolo (o secolo breve 1914-1989) fu il periodo dei blocchi mondiali (nel secondo dopoguerra i due blocchi) con il declino dell'Europa. Il XXI secolo si profila invece come multipolare e paradossalmente più fragile e rischioso rispetto al periodo della pace garantita dalla paura mutua fra pochi grandi avversari.

Tornando a una valutazione di ordine culturale, possiamo poi dire, come ha dimostrato Romano Guardini⁵, che dopo un periodo di pensie-

⁵ Cfr. R. GUARDINI, *La fine dell'epoca moderna. Il potere*, trad. it. di M. Paronetto Valier, Morcelliana, Brescia 2015, p. 12.

ro moderno forte (una divinizzazione dell'immanente), la postmodernità si offre debole. L'oggi culturale si rinserra nel puro tecnico-misurativo; abbandona la filosofia (anche quella razionalista) e, dopo una veloce ebbrezza di assoluto scienziato, va verso il nichilismo. Ciononostante l'oggi culturale contiene anche forti potenzialità positive. Una su tutta ci sta a cuore: le culture sia dell'Occidente sia del mondo povero, entrambi stanche di ateismo e di teismo, sono pronte finalmente a riconoscere la Novità trinitaria, cuore sempre pulsante negli autentici pensieri cristiani.

Aggiungiamo: la modernità filosofica è da censurare laddove configuri l'essere in sottoposizione al pensiero, ma è del tutto da appoggiare quando (e spesso la teologia neoscolastica non se ne è accorta) pone il pensiero, lo spirito, in sovraordinamento rispetto alla materia. Facciamo questa nota poiché gli esperti possono accorgersi che la sottovalutazione della via interiore (precedente dagli Alessandrini ad Agostino, attraverso Bonaventura, fino a Rosmini) è responsabile del non-dialogo tra cristianesimo e istanza positiva del *cogito* (tale positivo è: il coraggio del pensiero di giudicare l'oggetto).

Il Centro bonaventuriano e «Doctor Seraphicus», vissero gli anni del Concilio e postconciliari. Il Vaticano II – dalla liturgia alla teologia alla filosofia della cultura – intendeva tornare alla sorgente del I millennio, prima delle forti derive razionaliste dal Basso Medioevo all'Ottocento, presuntivamente tradizionali e invece, esse, moderniste. Infatti il razionalismo teologico ha proposto come *primum* del *κέρυγμα* non tanto l'evangelo del Dio trino, desiderato dall'uomo creato in Cristo, bensì le fissazioni dei confini natura-grazia, libertà-grazia, opere-fede, natura-sovrannatura, filosofico-teologico, civile-religioso. La finezza incompresa di Paolo VI di proclamare il bisogno di Chiesa da parte dell'arte (non solo il contrario!) indica plasticamente l'ermeneutica corretta di riappropriazione dell'Origine, che fu annuncio del Λόγος al λόγος e non celebrazione di una religione esclusiva. Approssimativamente si può anche dire che tre grandi riviste teologiche accompagnarono la riflessione post-conciliare: mentre «Communio» intendeva praticare la linea verso l'Origine, «Concilium» era più insistente sul confronto tra religiosità e modernità, invece «Sacra doctrina» a volte non discerneva la differenza tra freschezza teologica davvero tradizionale e sistemazioni successive di scuola.

Era necessario fornire questo quadro culturale, poiché in esso il Centro operò, di esso fu intelligente osservatore e tutta questa massa critica contribuì a stimolare la rinnovata attenzione a Bonaventura, accorgendosi della bellezza ontologica della sua teologia.

2. 1954-1978: dagli esordi, al Concilio, al difficile decennio di maturazione del Concilio nella società, fino a tutto il pontificato di Paolo VI

Presentando la nascita del Centro Bonaventura Tecchi diceva che se Siena celebrava santa Caterina e Todi Jacopone, Bagnoregio – Bagnoregio patria del Tecchi – aveva giustamente a muoversi per omaggiare Bonaventura⁶. Una partenza che piace per la schiettezza un poco partigiana centroitaliana. Ma che fosse il Tecchi, germanista e romanziere autonomo, a far punto su Bonaventura significò anche, senza negare il campanile, il coinvolgimento di umanisti, convenuti a tenere relazioni su invito di Bonaventura Tecchi: Nardi, Pasqualino, Brezzi, Manselli. Il Tecchi propose la tesi semplice: il Dottor Serafico esprime una figura nel contempo speculativa e attiva⁷. Evidentemente il Centro doveva farne professione chiara, per dire dove voleva dirigersi: studiare il pensiero di Bonaventura, e cosa voleva evitare: essere un organismo pastorale e devozionale.

Bonaventura Tecchi provò a fare lo speculativo, bruscamente affermando che nella *mens* bonaventuriana il soprannaturale è positivamente invasivo, a differenza della posizione degli aristotelismi medievali cristiani (per Tommaso Dio sarebbe latente nella natura)⁸. Ci pare sia giusta la critica nei riguardi del tomismo di scuola, non del tomismo vero (che, anche se più sfumatamente rispetto a Bonaventura, condivide la linea autenticamente cristiana: essa non è faticosa teodicea a partire dall'oscurità di Dio, e nemmeno è ontologismo, ma è delicato affioramento di Dio per la via del vincolo *esse participatum/Esse ipsum*). Tecchi non aveva a disposizione l'ermeneutica tomista di Cornelio Fabro, e attingeva dai manuali...

Proseguiamo. Nei primi tempi spiccò l'elevata statura speculativa di Alessandro Gaddi. Piace riportare questa commossa considerazione:

Il Dottore Serafico dice che all'occhio di Francesco [...] vedere nella bellezza immortale del Serafino librato nel cielo l'infermità della Passione fu la rivelazione di cosa nuova e grande: cioè la bellezza del dolore in Dio⁹.

Commentiamo. L'espressione forte del Gaddi è cristianamente più che ortodossa, a meno di voler retrocedere a contraddire i Concili del v secolo. E tuttavia essa non provoca più di tanto, ad amare, una mentalità neoscolastica, che subito precisa *secundum quid*, mal usando della verità della *communicatio idiomatum*: sì, la seconda Persona soffre per noi, però... Ora, noi pensiamo, solo la radicale verità molto forte già in Bonaventura francescano e ancora più veemente in Balthasar (il Figlio è Amore diffu-

⁶ Cfr. B. TECCHI, *Il centro di studi bonaventuriani*, «Doctor Seraphicus», I (1954), p. 2.

⁷ Cfr. *ivi*, p. 4.

⁸ Cfr. *Id.*, *Il libro di Alessandro Gaddi su S. Bonaventura*, «Doctor Seraphicus», V (1958), p. 27.

⁹ A. GADDI, *Il Dottore Serafico*, «Doctor Seraphicus», I (1954), p. 8.

sivo di ritorno al Padre *usque ad mortem crucis*, siccome il Padre è amore diffusivo generante) consente di provare il brivido intero, *non secundum quid* (non sarebbe brivido, non sarebbe neanche filologicamente evangelico), della Bellezza dolente del Verbo. Essa non è evidentemente una corruzione, ma è perfezione; epperò non è un hegeliano compimento, poiché la radice teologica trinitaria (Relazioni sussistenti) implica che il Figlio (come Padre e Spirito) non sia Soggetto compientesi o corrompentesi avanti la sua azione. Egli invece consiste – tutto intriso del Padre generante – identico all'atto sussistente del divino appassionarsi per il Padre (come il Padre è divino generare, così il Figlio è l'appassionarsi filiale che gli si ritorna salvando i suoi). Non che Gaddi esprima esplicitamente tutto ciò: i fini spiritualisti bonaventuriani del Centro non erano eguali ai grandi teologi del Novecento... In ogni caso si nota subito il tono non scolasticistico, l'abbrivio mistico che non tollera d'essere riposto in una sfera "mistica" sempre un po' inferiore alle rigidità dommatiche (o anticalcedonesi?), che presumono di pagare con il prezzo della cessione dell'amore la permanenza in una ortodossia (o deismo?, o Islām atrinitario?) dell'Impassibile (invece l'essere della Relazione-Figlio non è né passibile come un ente né impassibile come un niente: è l'appassionarsi di ritorno πρὸς Πατέρα).

Continuiamo a seguire Gaddi sul diverso terreno onto-gnoseologico. Certo egli risentiva dell'opposizione storiografica di moda (la stessa sorpresa prima per il Tecchi): bonaventurismo contro aristotelismo tomista di scuola. Epperò non si può non essere d'accordo sull'enfasi su un punto molto importante: la *ratio superior* reca la *notitia Dei*. Notava il Gaddi che il riconoscimento della *notitia Dei* è un fiume potente che va da Agostino a Rosmini e a Bergson: il Centro cominciava con riflessioni coinvolgenti, mostrava una presentazione di Bonaventura volta a tutta la speculazione d'Occidente, non ripiegata su àmbiti specialistici. La *notitia Dei inserta*, pur insufficiente *in statu viae*, non dovrebbe mai essere contraddetta da una buona filosofia cristiana. Notando il semipositivismo di chi invece è tutto rivolto alle dimostrazioni *a posteriori*, Gaddi polemizzava: avanti all'enorme fatto che la mente nostra coglie Dio e le virtù non è affare serio attardarsi su procedimenti di chimica astrattiva¹⁰.

Sulla stessa linea è Giulio Bonafede, che senza paura sostenne il medesimo nucleo dottrinale – il punto sostenuto era ripudiato dalla mentalità neoscolastica ancora prevalente –: « [Per Bonaventura] la Verità divina è intuitivamente presente alla mente in quanto principio di intelligibilità dei reali, dell'esistente tutto »¹¹.

¹⁰ Cfr. ID., *Il carattere pedagogico-mistico della filosofia di san Bonaventura*, «Doctor Seraphicus», III (1956), pp. 3-19.

¹¹ G. BONAFEDE, *La dottrina della conoscenza in san Bonaventura*, «Doctor Seraphicus», XI (1964), p. 37.

Con ciò Bonaventura insegnava pure che tale *notitia Dei* quaggiù non è mai pulita, anzi è naturalmente chiamata a collaborare, per rimanere chiara a sufficienza, con il lavoro umile che ricava *extra* la *notitia*. È così non solo poiché peccatori o poiché quaggiù, ma sia per il primo sia per il secondo motivo. Commentiamo: la Presenza in tutti, ma per gradi, non è avvertenza limpida unica, epperò è Presenza intuitiva vera. Nessuno infatti può non intendere, pur polemicamente e proprio polemizzando, la sensatezza del discorrere di causa dell'essere, luce della mente, ordine del vivere. Non si tratta di correre subito alla perspicuità del Padre di Cristo, ma di riconoscere con onestà che ovunque c'è investigazione umana c'è necessità di riferimento, pur oppositivo, alla terna suddetta, la cui semantica è perciò realista e insinua la necessità di una *resolutio*, che noi troviamo nella ri-chiarificazione trinitaria di Cristo: del tutto non neoscolastico.

Altro autore di genio nell'uso della formula fu Arrigo Levasti, capace di concentrarsi sul *proprium* bonaventuriano (Iddio il Padre fontalissimo è il Bene diffusivo, poiché questo o è Generazione di vita personale-filiale-logica o è nulla). Il Levasti dice questo *proprium* con imprecisione – secondo noi voluta –, allorché parla di generazione con la minuscola quanto al creato. È imprecisione felice, poiché mostra la partecipazione del creato come innestata nella generazione del Figlio. Ecco più o meno il Levasti: generato l'universo, generato il Cristo; minima la generazione del creato, perfetta quella di Cristo¹².

Ben presto, senza negare la radice agostiniana di Bonaventura, si cercò di affiancare a essa la proposta nuova di marca francescana (quasi Agostino più Francesco eguale Bonaventura...). E si propose di riconoscere in questo marchio francescano, che muove Bonaventura oltre l'Aristotele scolastico e oltre lo stesso Agostino, l'esatto contrario di una dottrina semplicità.

Il pensiero di Bonaventura non fu visto come un allontanarsi dalla particolarità francescana. Al contrario: fu detto fin dai primi anni che Assisi non si dissolveva in Parigi, che in forma colta si conservava l'originalità di alcuni punti teologici addirittura sanfrancescani. Agostino Gemelli e altri proponevano questi punti: la centralità di Cristo, la densità del Pace e Bene pensato in senso trinitario (già lo abbiamo visto: generazione del Diletto e co-ispirazione del Condiletto è punto del tutto sveltante oltre ogni dono di creazione e di grazia).

Ancora a riguardo della originalità francescana ci piace fermarci sul fine argomentare di Ferruccio Ulivi¹³, il quale citava il giudizio su Bonaventura di Giovanni Gentile: il Dottor Serafico ha esteso l'amore

¹² Cfr. A. LEVASTI, *Il Misticismo di san Bonaventura*, «Doctor Seraphicus», II (1955), p. 12.

¹³ Cfr. F. ULIVI, *Il sentimento francescano delle cose e l'opera di san Bonaventura*, «Doctor Seraphicus», IX (1962), pp. 15-33.

cristiano verso il prossimo, facendolo diventare amore per il creato, precisando che il creato, ossia il cosmo bonaventuriano-francescano, non è né quello greco né quello della scienza moderna. Commentiamo. La finezza sta nel ricercare un momento di un grande pensatore italiano – pur idealista – che sa accorgersi del peculiare motivo francescano. Esso consiste in quel gusto per l'immanenza (il mondo non esiste e poi significa Dio, ma in sé è significante Dio) che non è immanentismo per il senso di riferimento al Creatore, e d'altra parte non è estrinsecismo, perché il riferimento è delicato, non soffocato da mediazioni pensate.

Una nota doverosa a questo punto: abbastanza presto nel Centro comparve una profetica attenzione agli studi bonaventuriani del giovane Ratzinger¹⁴.

Proseguiamo. Acuto Renato Lazzarini¹⁵ nella sua insistenza sulla vitalità bonaventuriana, ossia su una teoresi cosciente della condizione non stabile del viatore e indirizzata non verso un estrinseco soprannaturale, ma verso il buon trans-naturale. Lazzarini cercava di incontrare l'esistenzialismo, ma metteva in guardia anche dalla confusione di una vialità fragile inserita nel mistero del Verbo ritornante al Padre e un camminare crogiolato nella propria erraticità.

Interessante è notare la presenza di Cornelio Fabro nel 1962¹⁶. Il grande studioso tomista vide sempre in Tommaso non uno scolastico razionalista aristotelizzante, bensì l'equilibrato teoreta del connubio tra atto aristotelico (ma in Tommaso atto dell'essere, non appena forma) e partecipazione platonica (ma in Tommaso partecipazione all'Essere stesso, non a Forme). La presenza di Fabro a Bagnoregio era dunque l'occasione per iniziare un discorso conciliatore tra istanze intensive tomiste e afflato ontologico bonaventuriano, eliminando le ali estreme dell'opposizione (razionalismo tomistizzante, spiritualismo antropocentrico), ma il Fabro preferì intrattenersi in un discorso, pur interessan-

¹⁴ Cfr. A. PINCHERLE, *San Bonaventura agostiniano e francescano*, «Doctor Seraphicus», x (1963), p. 12, ove si apprezza, nel saggio del giovane Ratzinger sulla teologia della storia in Bonaventura, il rilievo che il tempo del Dottor Serafico è molto più aristotelico che agostiniano, anzi che occorre distinguere almeno quattro diverse concezioni di tempo: aristotelica, plotiniana, agostiniana e bonaventuriana per impostare bene un discorso di teologia della storia. Successivamente A. POMPEI, *Teologia della storia della salvezza in san Bonaventura*, «Doctor Seraphicus», xxii (1975), pp. 45-57, rifletteva anche nel solco ratzingeriano sulla teologia della storia di Bonaventura, scrivendo: «L'evento negativo finale della sesta epoca della Chiesa, previsto da Bonaventura come conseguenza del trionfo dell'averroismo latino (separazione della pura ragione dai problemi religiosi del senso della storia e della realtà) non sembra diverso da quello in cui potrebbe sfociare l'umanità nostra» (p. 57), se – così ancora più o meno Pompei – non si rinnoverà intellettualmente, smettendo di considerare filosofia e teologia, quelle vive, da amare, una sorta di «cineserie».

¹⁵ Cfr. R. LAZZARINI, *Originalità del messaggio bonaventuriano: lo status transnaturale*, «Doctor Seraphicus», vii (1960), pp. 5-19.

¹⁶ Cfr. C. FABRO, *Contemplazione mistica e intuizione artistica del Seraphicus*, «Doctor Seraphicus», ix (1962), pp. 5-13.

te, sulla contemplazione e la mistica, ricco di confronti con Heidegger (che in quegli anni andava studiando).

Belle le considerazioni di Antonio Blasucci nel 1967¹⁷. Egli partiva dal *Saggio sull'ateismo contemporaneo* di Étienne Borne (ed. it. Catania 1966), che distingueva l'ateismo scienziasta, esistenzialista e umanista. Blasucci notava che ogni ateismo vive di Dio, della sua negazione, e finisce con il sostituirgli un altro assoluto, infine il peggiore: un Pan politico. Teniamo presente il periodo particolare in cui Blasucci scriveva. Egli riuscì a compiere una bella sintesi delle tre vie bonaventuriane *ad Deum* (*supra*, *infra*, *extra*) delle questioni disputate *de mysterio Trinitatis*. Piace la corretta stima della via *supra* (dietro Bettoni e Moretti-Costanzi): essa non va dal *posse* all'*esse* (siamo prima di Cartesio e anche del razionalismo scolastico), bensì dal Logico necessario all'Essere, e confronta la "totalità assoluta di Essere" con gli enti che, in tal modo, vengono illuminati – ma dall'interno – con la misura della loro crescente consistenza e certezza. Gli è che un presunto concreto del tutto empirico e avalutativo non esiste; il vero concreto è investito di luce metafisica, e la luce metafisica dell'Essere nobilissimo scorto *supra* è la Luce intuita prima di tutto dall'animo come conferente senso ed essere al concreto.

Sulla stessa linea le considerazioni speculative di Pasquale Mazzarella¹⁸, che confrontava Anselmo e Bonaventura. Entrambi dicono *insipiens* l'ateo, ma il Dottor Serafico ragiona la via *supra* mediante un ritorno alla sensibilità agostiniana arricchita dall'essersi confrontato con Aristotele. Succede allora che Bonaventura non guarda tanto all'*id quo maius* quanto alla pienezza incontestabile dell'atto. Tale atto è Luce interna a tutto ed è veduta sul piano naturale onto-gnoseologico, non su quello della grazia. Non si tratta allora della pensata massima essenza. Si tratta dell'avvertimento logico più fresco e consustanziale al reale: l'attualità piena è in atto; essa è Luce dell'essere, conoscere e dire le cose per una necessità naturale. Commentiamo: quel che è grandioso è che per essere autentica tale necessità greca dell'Essere deve riconoscersi nella Trinità cristiana.

Torniamo al 1967, l'anno della morte del Tecchi. Si impone un giudizio sul lavoro degli anni di Tecchi. Eccolo: concedendo uno spazio discreto alle locali *nugae* bagnoresi, lo scrittore cattolico portò con forza l'attenzione verso l'umanesimo spiritualista cristiano, in quegli anni attaccato da certa neoscolastica. Inoltre lo schierarsi con lo spiritualismo umanista, non con il razionalismo neoscolastico, fu proposto come schierarsi con Bonaventura. L'esserci stesso del Centro mostra in genere un tratto più pensante che militante. Bisogna ricordare per contrasto

¹⁷ Cfr. A. BLASUCCI, *L'ascesa a Dio secondo san Bonaventura*, «Doctor Seraphicus», XIV (1967), pp. 21-41.

¹⁸ Cfr. P. MAZZARELLA, *L'ascesa a Dio in sant'Anselmo d'Aosta e in san Bonaventura da Bagnoregio*, «Doctor Seraphicus», XV (1968), pp. 17-34.

il taglio militante del movimento culturale e politico cattolico degli anni Cinquanta in Italia.

Bonaventura Tecchi aveva cominciato nel 1953. Alla fine degli anni Sessanta il paradigma di cultura cattolica è molto mutato. Non è vero che esso sia cambiato sempre in meglio, ma è mutato cercando una relazione intelligente, più che militante, con le istanze di pensiero moderno già in atto da decenni e decenni. Ci piace al riguardo dar conto di un intervento del 1971 di Antonio Da Cittaducale¹⁹, poiché esso è fortemente colorito di confronto con lo spirito del tempo. Tra citazioni di Paolo VI, del Vaticano II, riferimenti a Maritain all'UNESCO, addirittura una menzione di Nixon, l'Autore lamentava la penuria contemporanea, mentre pur ci innalziamo tecnologicamente nei cieli, di contemplazione del cielo, come invece fu sempre sanamente naturale, insieme all'altro e conseguente naturale desiderio: vedere Iddio apparso in forme umane, come attestano sia la Bibbia sia eroi e sacerdoti greci. Bonaventura – secondo Antonio Da Cittaducale – è radicale nel sostenere che è necessario per l'uomo cominciare da Dio: contemplare Dio è il destino dell'uomo, essere guardati da Lui, e sentirlo, secondo la risposta di quello scalpellino del duomo di Colonia ("lo vede Dio") all'obiezione di chi gli domandava chi mai potesse mirare i minuti particolari ch'egli andava istoriando. C'è magari un po' di retorica e il riferimento all'attualità (le esplorazioni lunari) è un poco caricato, ma la tesi dell'Autore è potente: Bonaventura, come tutto il previo primo millennio, insegna il *desiderium naturale videndi Deum* (anche la fenomenologia del *desiderium naturale videndi Deum* – è il nostro commento – ha bisogno di una ermeneutica fondata trinitariamente, per evitare le aporie in cui cade, invece, la teologia del duplice ordine, costretta infine a rifiutare il *desiderium naturale*, con enorme perdita per il pensiero della civiltà cristiana).

Gli anni seguenti, in specie dal 1972 al 1974, palesarono una certa stanchezza, l'attardarsi un po' forzato su attualizzazioni contingenti. Assolutamente degno di nota, invece, fu il contributo del 1975 di Pietro Prini (già intervenuto nel 1967²⁰): «L'espressione del Padre nel Verbo è [...] insieme la generazione divina [...] e in essa l'invenzione infinita delle idee o somiglianze che la possono esprimere *ad extra*»²¹. A dire (secondo noi): il primato è della generazione, non della base ideale di

¹⁹ Cfr. A. DA CITTADUCALE, *Lo spirito contemplativo al tempo di san Bonaventura e nel mondo di oggi*, «Doctor Seraphicus», XVIII (1971), pp. 41-48.

²⁰ Cfr. P. PRINI, *L'itinerario bonaventuriano e il nostro*, «Doctor Seraphicus», XIV (1967), pp. 45-50: attualizzando il senso creaturale-metafisico del Bagnorese, e cogliendo spunti condivisibili, pur nelle differenze, nella denuncia heideggeriana del *Gestell* tecnicizzato, Prini già diceva in modo molto bonaventuriano: se le nostre opere sono bisognose di Redenzione, perché la nostra mente filosofica no?

²¹ P. PRINI, *Ars aeterna e memoria nel pensiero di san Bonaventura*, «Doctor Seraphicus», XXII (1975), p. 26.

una piuttosto imprecisata creazione. Vale a dire: non si deve procedere teorizzando un progetto divino con una metafisica *etsi Christus non daretur*, restare soddisfatti *de ratione* e, poi, in campo teologico separato, riflettere sulla Trinità concependola come non necessaria per una degna risoluzione del tema *de ideis*. Invece, avanti alla bellezza del Vero: che il Padre è generazione del Figlio, occorre gustare questa esauriente, mozzafiato organicità assoluta. Essa, non quella dei panteismi, è la Vita che fa cadere i perché. La consistenza di immagine, similitudine ecc. del creato continua a rinviare davvero a Idee e Pensiero, però non da concepire come idee di un artefice ontoteologico, bensì da considerare come scorci interni della Vita trinitaria. Ripetiamo: i panenteismi la evocano, ma non sanno darla, mentre i teismi della mera ideazione la perdono per sempre razionalisticamente, con la conseguenza di accostare pericolosamente la creazione a opera demiurgica.

Terminiamo questa sezione riferendoci al grande intervento del 1975 di Jacques Guy Bougerol²², che genialmente proponeva la filosoficità della teologia di Bonaventura come epistemologia. Noi notiamo: non la tautologica teologicità della teologia o filosoficità della filosofia, come invece in altri pensieri fra loro molto diversi, ma accomunati dal non riconoscimento del valore di λόγος dell'Evento cristiano. Questo erroneo guardare al plesso cristiano come esterno all'essere-λόγος è sia dei razionalismi laicisti sia del razionalismo cattolicizzante neoscolastico del *duplex ordo* separato di natura e sovrannatura. Staccando Bonaventura da queste ultime tradizioni, Bougerol vide la semplice verità: il caso del Bagnorese, come quelli dei grandi autori cristiani, è espressione dell'enorme valore logico e ontologico dei contenuti del Θεοῦ Λόγος.

Pratico esempio – molto amato da Bougerol – di come il metodo bonaventuriano possa aiutare la filosofia stessa: guardiamo alla necessità di capire fino in fondo l'essenza della noesi umana. Ebbene, se dietro i Padri greci e Bonaventura miriamo a Cristo esemplare dell'uomo come Verbo eterno e definizione dell'uomo come Verbo incarnato, dobbiamo concludere che la conoscenza degli uomini è partecipazione della conoscenza de[l Figlio de[l]l'Uomo. Così riflettere sulle *Quaestiones disputatae de scientia Christi* non è affare esoterico, bensì rivelazione della ontogno-seologia dell'uomo²³: l'umanità di Cristo, apice di tutti i gradi ek-statici propri della noesi umana *supra*, è non un'altra ἔκ-στασις ma è la Ἐκ-στασις (il Verbo è *comprehensor*, ma poiché non siamo nestoriani il Verbo *comprehensor* Gesù è colui che nella carne è la Ἐκ-στασις).

²² J.G. BOUGEROL, *San Bonaventura, il sapere e il credere*, «Doctor Seraphicus», xxii (1975), pp. 7-20.

²³ Cfr. *ivi*, pp. 9-12. Su questo tema si veda anche, successivamente, G. DOTTO, «*Cognitio scientialis*» e «*cognitio contemplativa*» nel *Sermo IV*. «*Christus unus omnium magister*», «Doctor Seraphicus», xxix (1982), pp. 25-40.

Proseguiamo il Bougerol: senza un doppio ordine, e senza complementi dialettici perché tutto è radicato trinitariamente, le fibre umane – comprensive di intelletto e di affetto – sono da principio pensate e realizzate dal Padre a immagine somigliante (somigliante *ante lapsum*) del Verbo Gesù. Fa bene Bougerol a riferirsi ai Padri greci. Egli sta indicando, anche oltre Bonaventura, il superamento dell'amartiocentrismo. In ogni caso con le potenzialità cristocentriche bonaventuriane sta insegnando: come non è metafisico fino in fondo colui che fa risoluzione fino agli esemplari e non fino al Λόγος, così non è fino in fondo descrittore dell'umano, e gnoseologico e integrale, chi vede l'uomo immagine ma non immaginato e realizzato similcristico. Nessuna forzatura. È infatti un fenomeno l'avvertenza del nostro più proprio: siamo sporti, a volte, non sull'abisso del Mistero orientale ma verso il Seno (del Padre che è tutta la Paternità, pur cogliendo ciò in modo confuso e oscuro). Avvertiamo a volte che ciò è buona ἑκ-στασις, la avvertiamo come intuizione oggettiva, certo fragile, ma più autentica di tanto altro in noi che pare certo e forte... L'atto più elevato di ogni uomo è sguardo, debilitato, verso il Padre. Ma non è l'atto ek-statico personale mio, tuo, suo... a darsi come l'Atto. Solo in Gesù, tutto verso il Padre – e tutto verso i fratelli – ravvisiamo l'Atto stesso del πρὸς Πατέρα, il necessario Archetipo-Estasi. A questo punto, in un brivido, capiamo che solo a quel livello lì – del Bambino – ciò che è dell'uomo risulta veramente umano. Avvertiamo che l'uomo, anche adulto, è in pieno sé stesso – non più di sé – allorché è gettato verso l'Essere-il Padre. E avvertiamo questo come definizione del nesso ragione-realtà. Il razionalismo teologico moderno ha negato questo. Sarebbe allora interessante vedere come è forse per una ragione teologica (cioè a causa di tale razionalismo teologico) che il pensiero moderno ha dovuto ripensare, spesso non felicemente, il rapporto tra ragione ed essere.

Bougerol non ha disteso fino in fondo il discorso, ma ha regalato lo spunto necessario, che ripetiamo: le indicazioni di Bonaventura, con molti altri grazie a Dio, non sono esplorazioni di reconditi plessi "sovranaturali" *post philosophiam rationalem*, ma proposta di come l'evento di Gesù il Figlio, fra gli enti, non dica altro che la verità di uomini e cose. Tra le due posizioni (doppio ordine razionalista/dato integrato mondo, umanità-storia, Cristo) c'è un abisso culturale ed epistemologico, una distanza secondo noi più ampia di quella esistente tra credente e non-credente generici.

Possiamo tentare una sintesi dei motivi portanti la riflessione di questo primo periodo:

- dietro l'esempio del Tecchi, ci si mosse con fine umanesimo, aggan-
ciando le belle lettere al filosofare e al far teologia. I bollettini sono
una festa di studi storici, iconologici, di riflessioni poetiche e di poeti.
L'attenzione a Bagnoregio città risultò vivace ma garbata.

- Si approfondi la via spiritualistica agostiniano-bonaventuriana, che è contro il tomismo di scuola ed è felice apertura alle istanze interiori della modernità. Al netto di critiche non giustificate al tomismo *tout court* la presa di posizione a favore della via *infra-supra* non lasciò spazio a confusioni ontologistiche e/o soprannaturalistiche. Si sottolinei il coraggio di tutto ciò, per quei tempi iniziali.
- I confronti diretti con pensatori moderni crebbero sempre più.
- Si cominciò a proporre la novità bonaventuriana (novità rispetto alla tradizione comune cosiddetta agostiniana, antica e moderna): presenza di forti marchi francescani e sanfrancescani, imperniati sulla *sapida scientia* della *collectio* Bene-Misteri cristiani.

3. 1979-2001: quasi tutto il pontificato di Giovanni Paolo II – il
Centro Studi Bonaventuriani come festival della filosofia cattolica italiana

Questo secondo periodo costituisce la maturazione speculativa del nostro Centro, che puntò sempre più alla scoperta del *proprium* bonaventuriano, e al confronto con esplicite o implicite ricorrenze in pensatori moderni e contemporanei, senza apriorismi. Per esempio Tina Mirella Manfredini nel 1980²⁴ si riferiva a Paul Tillich studioso di Bonaventura, e rifletteva sul noto tema della Scrittura credibile *ut credibile* e della sacra dottrina conseguente credibile *ut intelligibile*, mostrando come per i grandi Maestri medievali cristiani, come per i Padri e la buona teologia d'oggi, mai si propose una teologia razionalistica aggiuntiva, invece si vide la teologia già dentro la Parola viva – Θεοῦ Λόγος –. Non contro ma oltre l'intelletto naturale aristotelico, il λόγος cristiano infuso dallo Spirito rende possibile il transito – meglio: la risoluzione interna – tra *credere* – mai inintelligente – e *intelligere* – mai divelto dalla radice logica (Λόγος) del credere –.

Nel 1981 Antonino Poppi²⁵ sceglieva di nuovo, come altri prima, il confronto serrato con l'attualità: secondo Poppi molte categorie ideologiche o di cronaca, dispari fra loro (castrismo, maoismo, partito armato, *pop hedonism*, esistenzialismo), esprimevano il naturale desiderio dell'umana felicità. È chiaro che la distanza con Bonaventura è enorme, allorché questi propone in Cristo il fondamento della *ratio pulchri* o *proportio aequalitatis* come gioia intellettuale. Epperò faceva bene Poppi a sottolineare che, se diverso è il modo e il fine delle proposte cristiana e odierne, comune è l'avvio: ricerca del Bene. Cerchiamo di mostrare,

²⁴ Cfr. T. MANFREDINI, *La problematica della ragione nel pensiero di san Bonaventura*, «Doctor Seraphicus», XXVII (1980), pp. 21-49.

²⁵ Cfr. A. POPPI, *Razionalità e felicità nel pensiero di san Bonaventura e nelle filosofie del desiderio*, «Doctor Seraphicus», XXVIII (1981), pp. 7-28.

commentando, come tutto il tema non sia affatto un dato banale o appena pastorale. Infatti, se si vuole essere coerenti, il fenomeno oggettivo del desiderio umano dell'Assoluto dovrebbe essere rifiutato pregiudizialmente dai teologi del doppio ordine, i quali (contro anche Bonaventura) non possono davvero accettare il punto: l'inquietudine del cuore finché non incontra il vero Dio in Sé. La felicità deformata *in voluptas*, la tensione sviata *in febricitas filiorum Adam* (così evidente agli occhi del Poppi in quel 1971) coincide per Bonaventura con la perdita della *radio-sitas intelligentiae*. Ora l'intelligenza è intelligenza dell'essere, e dunque chi è sviato non è nella condizione di perdita di una grazia estrinseca, ma nell'estraniamento dalla normalità del riferimento all'essere degli enti e all'Essere. È necessario vedere che è così – e su questa base dialogare con la modernità –; questo implica, tramite una riflessione più matura, arrivare a dire che solo Gesù Cristo-Volto del Padre conosce il e risponde al cuore dell'uomo, perché l'uomo è creato in Lui in senso forte. Ma ciò a sua volta implica – per evitare la confusione tra cristocentrismo forte e gnosi – che la *reductio* di tutto sia al Cristo trinitario, che la risoluzione di ogni altro ritorno (felicità) e uscita (produzione) sia all'ineffabile *Unicum*: Abbà e il suo Gesù. È la Trinità – l'Evangelo è l'annuncio di essa, Verità su Dio – a far sì che ogni plesso cosmico e mondano trovi il suo avvio e il suo riposo nel Figlio, che è l'uscire-tornare al Padre e non esprime una dialettica uscendo-tornando. È la Trinità, allora, non il doppio ordine, a salvare la Grazia da una naturalezza gnostica senza perdere la naturalezza in Cristo del destino umano buono.

Passiamo a commentare lo studio di Dario Antiseri del 1981²⁶. Diciamo subito che la nostra passione per la metafisica non può incontrarsi con la sensibilità di chi propone la via della fede come via a-metafisica. Ma non è questo che vogliamo rilevare, bensì il nostro accordo con Antiseri, quando egli arrivava a esplicitare due caposaldi ermeneutici della Rivelazione: la stessa ragione è sviata; Cristo è medio universale. Verissimo, oltre che bonaventuriano. Resta secondo noi – ripetendoci – la necessità di vedere questi due indubbi *revelata a)* non soli ma entro il *Revelatum* trinitario, *b)* che è chiarificazione necessaria, ma non gnostica, invece data in Cristo, di come il Bene sia la Trinità. Ora tale Rivelazione del Bene è la metafisica vera, oppure non esiste né una metafisica né una fede nella Rivelazione. Conseguentemente *a)* e *b)* implicano *c)* che la fede cristiana non abbia o abbia estrinseco, ma abbia in sé (dai *semina Verbi* agli Evangelii) un carattere metafisico (*id est* che riguarda il livello dell'essere). Il fideismo cristiano fa bene a rimproverare la perdita della differenza tra λόγος τοῦ σταυροῦ e altri λόγοι (contro il razionalismo teologico), ma ha il torto di dimenticare che il λόγος di fede è davvero λόγος, coesteso

²⁶ Cfr. D. ANTISERI, *La logica di un mistico e la mistica di un logico. Bonaventura da Bagnoregio a Ludwig Wittgenstein*, «Doctor Seraphicus», xxviii (1981), pp. 29-46.

all'essere, con pretesa di parlare dell'essere, e non categoria limitata all'umano culturale. In altre parole: la fede non supera la ragione perché parla ai credenti di sé stessa, ma perché parla alle intelligenze – che allarga – dell'essere concreto. Sostenere il contrario vuol dire cedere il dominio oggi allo scientismo, come ieri fu ceduto al razionalismo metafisico, sempre da parte di una teologia insufficiente. Con queste precisazioni non possiamo non sottoscrivere, anzi ci piace sottoscrivere l'assunto: l'Evento cristiano ci dice che Gesù è medio di tutto; ci dice che ogni razionalità umana risulta storicamente sviata (anche la razionalità tecnica, anche la razionalità culturale antimetafisica!).

Il discorso continua esaminando il lavoro del 1982 di Letterio Mauro²⁷. Egli, con piena assimilazione della lezione ermeneutica ratzingeriana, ci avvisava che per il Dottor Serafico, nemico dell'averroismo latino, la lotta non è contro la filosofia, ma contro la filosofia presunta sola, poiché di fatto (e di diritto) la filosofia sola non esiste.

È debitore di Ratzinger anche lo studio del 1983 di Alessandro Ghisalberti sulla teologia della storia di Bonaventura, storia [...] quella di Bonaventura che è strutturata come la sua metafisica: *de emanatione, de exemplaritate, de consummatione*²⁸.

Ghisalberti, dietro Ratzinger, sosteneva l'accoglimento in Bonaventura della parte ternaria del gioachimismo, inserita nello schema settenario agostiniano. Infine le tre età non sono quelle di una Trinità spaiata, ma – interne al Settimo Giorno di Cristo – costituiscono la distinzione triplice tra Cristo venturo del Patto antico²⁹, Cristo Capo neotestamentario e Cristo capo e corpo dei tempi ecclesiali, nei quali è dato trovare una novità dello Spirito vera (come Francesco), ma non fuori bensì dentro il Cristo totale. Dobbiamo aggiungere, anche dalla nostra personale consuetudine con il Ghisalberti, che i suoi studi successivi hanno sempre più staccato la vera immagine di Gioacchino dalla cattiva presentazione di De Lubac.

Ancora nel 1983 è degna di nota la sintesi di Jacques Guy Bougerol³⁰: san Bonaventura è sanfrancescano perché fortemente cristocentrico e perché la sua teologia è speculativa e pratica: *ut boni fiamus*. È importante il fatto che questa teologia venga ritenuta in origine non francescana ma "sanfrancescana". Commentiamo. È lo stesso Bonaventura a insegnare che i Mendicanti – sia domenicani sia francescani – sono assimilati ai Cherubini; serafico è solo il santo padre Francesco, svettante su ogni

²⁷ Cfr. L. MAURO, *San Bonaventura e l'averroismo latino: insegnamenti di una controversia*, «Doctor Seraphicus», XXIX (1982), pp. 9-24.

²⁸ A. GHISALBERTI, *La concezione della storia in san Bonaventura*, «Doctor Seraphicus», xxx (1983), pp. 81-94: 94.

²⁹ Il *Christus venturus* è anche il tempo della filosofia...

³⁰ Cfr. J.G. BOUGEROL, *Francesco, guida alla perfezione evangelica, secondo la «Legenda maior» di Bonaventura*, «Doctor Seraphicus», xxx (1983), pp. 11-28.

predicatore e minore. Mentre i Mendicanti dialettizzano una sintesi di contemplazione e azione, in Francesco non c'è più dialettica: la profondità dell'essere suo, tutto contemplativo, è *eo ipso* "azione" cristiana. Più ci si accosta a Gesù Cristo, il cui messaggio è la sua vita tra noi, morte e resurrezione, più il teo-logo (il santo) è insegnamento vivente, meglio: il suo radicale *πρός Πατέρα* contemplativo è esempio attivo, movente al fare buono. Per questa condizione serafica (sappiamo infine chi è il Serafino della Verna) Bonaventura conia il termine *sursumattivo*, e insegna che dei *sursumattivi* sarà la Chiesa della *pax finalis* terrena... Se la teologia tomista è speculativa (e questo è un gran bene: lo sguardo sul Vero alimenta l'amore pratico) e quella bonaventuriana è speculativo-pratica (con non molta differenza da Tommaso su questo punto – la *sursumazione* sanfrancescana è infatti un caso a sé –), dal xiv secolo in poi si pensa la teologia solo pratica. In questo (malsano) senso: il dato della fede è consistente in un positivismo biblico oscuro (la *voluntas absoluta* così ha stabilito, punto); non c'è niente da capire con innamorata scienza della Parola viva (che non è viva). Neppure c'è da capire prima della fede, perché della tensione metafisica o si è fatta piazza pulita – equivocità – o la si è concettualizzata, con smarrimento della gloria – univocità –. Restano prontuari sacramentali, precetti morali; anche la liturgia (come ha notato ottimamente Guardini³¹), perduta la naturale simbolicità di spazi e gesti, si incancrenisce in un rubricismo non capito. Il mondo esterno non è più *pulchrum*; dunque spiritualità, teologia e liturgia si rivolgono all'interno, disincarnato, e presto finiscono nel regno assoluto delle opere da eseguire. Cattolicamente, queste sono possibili in virtù della Grazia (il nuovo iddio!); in senso protestante, nell'estremo calvinista, queste accadono in virtù della Grazia solo per i predestinati. Il moralismo razionalista (pura teologia pratica) supera così gli eccessi dell'antico pelagianesimo. A tale perdita di gloria spacciata per religione lo spirito moderno reagisce cercando certezza e, forse, se ancora è possibile, bellezza, fuori del religioso... Bonaventura, e non solo lui, è prima di tutto ciò.

Proseguiamo con Alfonso Pompei, 1986, dal quale traiamo questa ottima definizione dell'*Itinerarium mentis in Deum*: descrizione del come un'anima cristiana, dedita per personale vocazione alla speculazione intellettuale basata sulla ragione (metafisica) o sulla ragione e la fede (teologia), se si pone come ideale [...] il Poverello, s'impegna in un percorso che sfocia nella suprema esperienza contemplativa mistica³².

Una parola di più guasterebbe. Notiamo come la descrizione piana del Pompei è perfettamente trinitaria: dal Padre (vocazione) al Padre (esito) per lo Spirito dentro Cristo (il Poverello è, fisicamente, in Cristo).

³¹ Cfr. R. GUARDINI, *Formazione liturgica*, Morcelliana, Brescia 2008, pp. 81-85.

³² A. POMPEI, *Amore ed esperienza di Dio nella mistica bonaventuriana*, «Doctor Seraphicus», xxxiii (1986), p. 9.

Il tema scelto per il 1990 fu la *Imago Dei*. Noi – confrontando mentalmente con Tommaso – notiamo come dai vari studi possa emergere una sostanziale convergenza dei due Dottori quanto alla comparazione dell'*imago* (meglio: dell'*ad imaginem*, poiché *Imago* è il Figlio Gesù) nell'angelo e nell'uomo. Il primo è più eccellente, ma *secundum quid* (nella relazione con la corporeità) l'uomo è più *ad imaginem Dei*, perché come spirito incarnato è espressivo della *immanentia Dei in rebus*, perché l'uomo può essere padre, non l'angelo... È una materia bellissima, non sufficientemente apprezzata, con sfondo trinitario in entrambi i Dottori (questi confronti sono necessari anche per superare le opposizioni forzose dei manuali).

Per il 1991 si scelse di confrontarsi con il male. Ottimamente Pietro Prini, da esistenzialista cristiano di rango, riuscì, coinvolgendo Dostoevskij ecc., a fornire il clima giusto: guardare a Bonaventura con sensibilità moderna e farsi aiutare dal calore bonaventuriano per regalare ai contemporanei un vero pensiero cristiano sul male (non il solito ingabbiato nelle maglie strette delle conseguenze del peccato d'origine: un dogma totalmente geniale – la colpa non è solo dei singoli –, purtroppo tanto rovinato dalle teologie razionaliste). La parola mistica di Bonaventura fu fornita dal Bougerol: *in cruce omnia manifestantur*³³.

Riflettiamo anche noi. Solo dalla prospettiva unica di Cristo crocifisso è possibile non tanto parlare quanto esistere con un senso. Il molto bene – anche se, anzi, proprio perché attraversato dalla fragilità che intenerisce: la morte naturale su tutto – grida convincentemente no al suo annullamento e, perciò, serenamente implica il sì a questo Non-niente dell'ente, ch'è l'Essere, il Bene, il Padre. Ma il male veemente, insopportabile, non certo privazione di essere, impegna in una lotta speculativa tremenda: tenta alla negazione del Padre, cioè all'accettazione del Nulla... La tentazione si camuffa come anestesia neutrale, rinuncia a ogni religione e metafisica. Ebbene: questa è una finta posizione a-tea e a-metafisica (sempre impossibile), bensì è l'affermazione diversamente religiosa del principio (dio) dell'essere (metafisica) nel Male, cioè la realizzazione dell'intento di Satana. Perciò la natura di tutto, nell'uomo, grida di nuovo no al Niente, e grida più forte: proprio perché accetta l'evidenza di ogni soffrire, non accetta la pretesa evidenza del Niente come iddio dietro al soffrire. Di più non può, anzi: questo stesso grido è insufficiente, se non è il grido di Dio. Ma in Croce esso è il grido di Dio, del Figlio. L'assunzione del male su sé stesso è solo lì, divina, perché è *id quo maius: nemo habet maiorem dilectionem*... Il λόγος umano è in grado di

³³ Cfr. J.G. BOUGEROL, «*In cruce omnia manifestantur*». Rilettura di un sermone di Bonaventura, «*Doctor Seraphicus*», xxxviii (1991), pp. 115-122: 116: «... quando pronunciò a Parigi il 15 aprile 1267 il sermone per il Venerdì santo, vide tutto insieme Cristo crocifisso e l'universo liberato dal male».

capire come Bene estremo l'amore di sostituzione vicaria che toglie male agli altri e lo getta su di sé. Ma questa verità, in atto tutta cristiana anzi cattolica (passa per la S. Messa), è anch'essa purtroppo rovinata dalla brutta teologia della soddisfazione sanguinaria, esatto contrario della sostituzione vicaria. D'altra parte, insieme alla dura bellezza di essere chiamati a con-soffrire redentivamente, resta, rinnovato ogni giorno, il perpetrarsi dei crimini del mistero d'iniquità, *malum* originante più ampio dei peccati dei singoli (la non colpevolizzazione a tutti i costi è conquista prima cristiana e solo poi moderna!). Perciò, fino alla fine, dobbiamo restare soltanto fermi a quell'infinito gridare No alla pretesa del Nulla di prendere il posto dell'Essere. Dobbiamo gridarlo in Cristo, conquistati dalla luminosità della sostituzione vicaria, ma anche nell'oscurità, poiché la stessa convincente sostituzione vicaria, che è del Figlio, deve accettare la diastasi avanti al Padre più grande. Sappiamo come la teologia contemporanea abbia ben sviluppato tutto ciò, certo avanzando rispetto a Bonaventura, ma anche costruendo su di lui. Infatti, mentre per i razionalismi teologici medievali e moderni la manifestazione della verità di tutto sulla Croce ha il solito sapore misticheggiante dunque insulso del *secundum quid*, il Dottor Serafico con realismo convinto annuncia: *in cruce omnia manifestantur*.

Per il 1992 si scelse il tempo e molto bene Vincenzo Cherubino Bigi³⁴ precisò, dietro Ratzinger, l'indipendenza di Bonaventura da Agostino su questo tema. Sunteggiamo e commentiamo. Per il Bagnorese il tempo ha connotazione non confinabile nella *mens* tramite la *distensio*; ma è anche vero che non per questo Bonaventura soggiace a un oggettivismo tutto aristotelico. Per il Dottor Serafico è una coartazione dell'idea di tempo la sua aristotelica interpretazione come durata misurata per ragioni celesti (dei cieli), in quanto la misura non è solo di durata quantitativa ma anche di *egressio* qualitativa. In altri termini: i tempi sono reali ma non indefiniti³⁵, poiché la significatività di ciascuno e di tutti in Cristo esige una determinatezza. Conseguentemente l'ora di Francesco, come tutte le altre, è irripetibile, impone di far scoppiare cicli gnostici o averroistici, di ieri e di oggi, ripetuti *ab aeterno*. La teologia cristiana in Bonaventura impone al tempo aristotelico (non agostiniano), pur di base accettato, una modifica interna alla sua stessa concezione.

³⁴ V. C. BIGI, *Tempo e temporalità in san Bonaventura*, «Doctor Seraphicus», xxxix (1992), pp. 65-74.

³⁵ Qui c'è la sottile differenza nei riguardi di Tommaso quanto alla questione della ab-eternità. Per il Dottor Serafico la stessa ragione non sviata vede l'assurdità di una ab-eternità, ossia di una infinitezza insensata creaturale, poiché l'ordine della Sapienza esige una numerata determinatezza. Inoltre il Dottor Serafico, nella fede, ove per ab-eternità s'intenda non la indeterminatezza creaturale ma la necessità – correttissima – che dal Padre eterno sia generato il Figlio eterno, assume che ab-eterno è solo il Figlio. Si tratta di temi molto densi, e forse la sensibilità odierna, tramontati i paradigmi prima fisici classici poi positivistici, potrebbe finalmente accorgersi della ricchezza veritativa di tali riflessioni di ragione nella fede.

La fecondità dell'ampliamento di fede rispetto al senso naturale dell'essere è evidenziata anche da Alessandro Ghisalberti nel 1993. Per Ghisalberti in Bonaventura è consentito caricare trinitariamente e cristologicamente l'IO SONO biblico. Bonaventura insegna che la frase di Gesù: "Quando sarò innalzato da terra capirete che IO SONO" dice teologia trinitaria, dice che in Croce è fatta chiara la distinzione della seconda Persona³⁶. E chi potrebbe negarlo? Chi potrebbe negare che l'Evento cristiano è: in quel Crocifisso, che non è il Padre ma gli è consustanziale, tutto abita corporalmente e corporalmente è sacrificato per amore...? Continuiamo commentando. Si potrà non credere a questo, ma non si potrà pretendere che il sunto estremo dell'Evento cristico sia altro. Esso – bastano occhi naturali filologici, in certo modo³⁷ – non è né una operazione profetico-ascetica (è troppo per questo) né una equiparazione indistinta del Divino con l'Immanente (è poco per questo modello panico, ove con la Persona evapora anche ogni commozione). Invece è, unica, l'affermazione del fatto che il Volto del Padre brilla completamente nel Crocifisso Risorto, per sempre il Figlio. La finezza della buona poesia e dell'ottima metafisica riconoscerà in tutto ciò la chiarificazione del Bene e del Bello già visti da lontani. Basta essere un poco conoscitori del meglio della letteratura e mistica umane per riconoscerlo... Tutto Balthasar è in questa linea, la linea della credibilità assoluta di una Bellezza non conquistata eppure, ecco, è davvero quella lì. L'opera della buona teologia e mistica tradizionale, patristica, medievale (Bonaventura eccelle), pur nella rigidità delle formulazioni, è molto preziosa come preparazione alla formulazione recente di credibilità solo della Bellezza (o dell'Amore). La verità di Cristo consiste nella perfetta accordatura della presentazione dall'alto (nella carne di quell'Uomo innocente, il Figlio, è del tutto presente Iddio) con il precorrimiento dal basso (il Divino non può essere incapace di piccolezza e passione... Come?).

È normale, come si vede, partendo da Bonaventura e anche restando in lui, insistere su toni di mistica oggettiva. A questo riguardo sono utili le precisazioni nel 1995 di Alfonso Pompei. Ci piace notare in primo luogo il suo riferimento a Maurizio Malaguti, secondo il quale per

³⁶ Cfr. A. GHISALBERTI, «*Ego sum qui sum*»: la tradizione platonico-agostiniana in san Bonaventura, «*Doctor Seraphicus*», XL-XLI (1993-1994), pp. 17-34.

³⁷ Viene in mente tutta la stupenda riflessione di R. Girard, sul terreno storico-antropologico, ove mostra il dato che soltanto in Cristo è sovvertito il paradigma religioso altrimenti ovunque diffuso di capro espiatorio, violenza mimetica ecc. A dire che, se gli occhi guardano, la differenza del Cristianesimo risalta. Bonaventura, con Tommaso e la tradizione dei Padri, ravviserebbe poi il dato ulteriore della *collectio Spiritus Sancti* tra il fenomeno scrutato scientificamente (o filosoficamente) e l'intelligenza della Rivelazione; invece il razionalismo teologico del doppio ordine si impone di ritrovare tutti i dati riguardanti l'unicità di Cristo sul terreno della nudissima fede (il fideismo fa lo stesso: entrambi sottintendono la falsa separazione natura-sovrannatura e perdono la possibilità di parlare all'intelligenza dell'uomo, oggi più di ieri).

Bonaventura è assurdo considerare utile il Bene creatore, nel senso che esso colmi un vuoto³⁸.

Commentiamo. La vera mistica (in greco è silenziosa profondità, non enigma buio) non è una sublimazione psicologica, non è – mai lo si ripete a sufficienza – plauso contraddittorio al totalmente ignoto³⁹, nemmeno è l'appendice bella ma non sostanziale alla dogmatica pura. Pompei nel suo studio insegnava: il morire al mondo della fine dell'*Itinerarium mentis in Deum* è morire al mondo delle false immagini (cioè – commentiamo – è sulla scia dell'aurea via filosofico-greca, filosofica sempre, per la quale bisogna scostarsi mediante un piglio deciso dalle immagini ovvie, la presentazione banalmente realista delle cose, in verità profondamente pre-compromessa da *a priori* ammalati...). Pompei insegnava ancora che il compiacimento bonaventuriano della *adoratio*, congiunto alla *excecatio-caligo-ignorantia*, rispetto alla superficiale chiarezza delle formule astratte e ovvie, non è apofatismo radicale.

Per capirci, bisogna partire dalla posizione lucida di Maurizio Malaguti (dietro tutto il bonaventurismo bolognese): la via *supra* è la via vera e propria *ad Deum*, è mirare alla infinita delicatezza della nozione sua infissa nelle nostre menti. Non si tratta – quanto a questa stella polare – dello scostante Infinito vuoto, ma della luce tenue ma netta che spira dal pensato (quanto a noi) Atto il più tenero e forte... A mezza luce: l'esistere generando – il Bene! –; in piena luce: la dolce forza di Abbà-generante-Gesù. Non si dichiara esistente tale Abisso perché utile o perché dimostrato o per altro perché. Invece ci si sorprende a vedere che questa, nel Fondo, è la Vita stessa, piena non eccessiva, contenuto in Sé di quanto è Essere in sé. Senz'altro.

È ricavabile dall'indagine esperta di Alfonso Pompei la lezione: se si è sulla via veritativa, è ben logico, arrivati all'Essere, cogliere l'evidenza che esso non è ulteriormente questionabile. Epperò, complementare, c'è la via dell'amore e della vita, che il nostro intelletto componente e dividente sdoppia – ma che in sé coincide con quella veritativa –. La Vita, l'Organicità fluente assoluta è non indagabile oltre in maniera diversa. Lo è oltre una *ratio*, che non serve, ma senza alcun disturbo irrazionale: l'*affectus* sta, immerso nel flusso vivente unitario, che sta... La *excecatio* non consiste dunque nel fatto che l'intelletto ha incontrato l'ostacolo, ma nel fatto che dentro l'affetto-per-la-Vita l'intelletto non interviene (è "sequestrato"). Bonaventura e Tommaso non hanno paura di parlare della vitalità di tale *fluxus* e della sua origine. Non si tratta infatti del

³⁸ A. POMPEI, *L'amore nella mistica bonaventuriana*, «Doctor Seraphicus», XLII (1995), p. 45.

³⁹ Come titolo programmatico del grande Convegno bonaventuriano del 2017, traendo l'espressione dal Dottore Serafico, Malaguti propose il motto *Deus summe cognoscibilis*: vd. *Deus summe cognoscibilis. The Current Theological Relevance of Saint Bonaventure*, International Congress (Rome, November 15-17 2017), ed. by A. Begasse de Dhaem *et alii*, Peeters, Leuven-Paris-Bristol, CT 2018.

coacervo panico orientalista o ecologista (che costituiscono plagi...), bensì del *vivere ipsum* – la Trinità con al centro il Figlio dell’Uomo –. Qui – questo è εὐ-αγγέλιον – cade la smania infantile dei perché. A fronte della originarietà prima l’atteggiamento originario è quello dell’*affectus* in-cosciente di *rationes*:

Die Ros ist ohn Warum: sie blühet, weil sie blühet⁴⁰.

La *caligo* è affare dell’*affectus*, e dunque non si tratta né di porre né di negare l’andamento sillogistico. Non si tratta dell’oscurità illogica, del “pio orrore”, ma della partecipazione alla Vita del Padre e del Figlio. L’irrazionalismo apofatico non c’entra nulla. Casomai è più congruente quel senso di *non plus ultra* a volte percepito nella buona istintualità del vivere quotidiano.

Abbiamo già accennato a Maurizio Malaguti. Nel 1996 (il tema era «Il tempo di Bonaventura e la cultura araba»), dovendo introdurre all’argomento del libro-testo ecc., Malaguti rifletteva: l’ermeneutica biblica è antica, quella filosofica recente. La tradizione ermeneutica biblica mostra chiara la necessità di “entrare” nel Sacro Testo, come san Francesco, che era divenuto essenza della parola nella quale credeva⁴¹.

Molto opportunamente (grazie all’indole mistica di Malaguti) si citava Silesio, l’invito amichevole, dopo la lettura teorica, a diventare lo Scritto. Sappiamo come per Bonaventura lo Scritto o *liber Scripturae* sia Parola dello Spirito Santo, quanto egli ha fissato precisamente come ermeneutica del Libro della Vita, che non è scritto ma è Gesù Cristo in mezzo al *liber creationis* (oggetto anche dello sguardo filosofico; anche rispetto alla filosofia – sebbene non esplicito per la coscienza dei filosofi – è ermeneuta lo Spirito *qui locutus est*...). Ratzinger, da buon bonaventuriano, teneva molto a queste precisazioni, mentre oggi grossolanamente si accostano tutti i monoteismi nel novero di religioni del libro...

Nel 1997 si affrontava il tema del corpo. Letterio Mauro⁴² puntualizzava che (già lo abbiamo visto) sia per Tommaso sia per Bonaventura l’uomo è più *ad imaginem* dell’angelo per i pregi inerenti alla corporeità. Inoltre notava una certa differenza con Tommaso: per Bonaventura, senza con ciò nulla togliere alla unità antropologica, è molto più forte l’insistenza sull’anima *hoc aliquid* che, unita al corpo, vuol regalare alla materia tutte le sue forme sostanziali, e la materia da parte sua, nel suo dinamismo, è disposta ad accoglierle. Si tratta, allora, non solo di un

⁴⁰ ANGELUS SILESIUS, *Il Pellegrino Cherubico*, I, 289, nuova versione con note di commento a cura di G. Fozzer e M. Vannini, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1989, p. 156.

⁴¹ M. MALAGUTI, *Ermeneutica biblica e testimonianza in san Francesco e san Bonaventura*, «Doctor Seraphicus», XLIII (1996), pp. 85-93.

⁴² Cfr. L. MAURO, *Il corpo nella riflessione antropologica bonaventuriana*, «Doctor Seraphicus», XLIV (1997), pp. 29-50.

bisogno di corporeità da parte della più piccola delle intelligenze, ma anche della generosità di questo livello spirituale nel fornire alla materia – nell'uomo – forma capace di "intenzionare" forme. Noi notiamo come questa dottrina sia presente già nei Padri greci: per Gregorio di Nissa la ragion d'essere delle creature intelligenti è quella di portare la notizia di Dio ovunque nella materialità.

Le riflessioni di Luciano Cova nel 1998⁴³ sostenevano: a differenza di Tommaso, Bonaventura ritiene che del peccato originale c'è anche una qualche evidenza filosofica (l'avvertimento patente di come le cose spesso vanno e come naturalmente dovrebbero andare). Di conseguenza, essendo di fatto la nostra natura ammalata, segue logicamente che soltanto il credente è riabilitato a essere buon filosofo. Cova notava anche come l'attenzione bonaventuriana al plesso *bonum-Bonum* riporta al primo Agostino, ancora immune da certi radicalismi successivi alla polemica antipelagiana. Ci spiace notare come questi nostri tesori di fede, intuibili anche nei *semina Verbi* – su tutti la colpa metaindividuale e la sua atmosfera – non siano meditati a sufficienza oggi, mentre proprio oggi essi risultano ancor più esplicativi dello scarto essere-dover essere, non solo individuale ma anche sociale. Soltanto guardando da cosa Cristo ci ha salvati possiamo capire il valore di quella salvezza, che non a caso impegna la Seconda Persona trinitaria.

Nel 1999 Maurizio Malaguti offriva una relazione che, con partenza bonaventuriana, viaggiava poi con ispirazione originaria. Egli nel nostro Centro, con altri, è stato espressione del *vetera novis augere* applicato al Dottor Serafico: avere il coraggio, e la capacità, di pensare con Bonaventura oltre Bonaventura. Leggiamo un po':

Spesso si dice che la ragione dà certezze, mentre la fede è costituita da dottrine inverificabili [Ma] la fede non è un ipotetico avanzare verso la trascendenza al di fuori [...] Essa sorge piuttosto dal radicamento della persona nell'essere che dà la vita e l'intelligenza. L'essere nel quale si radica l'atto del pensare non cade all'interno dell'intenzionalità come uno dei molteplici contenuti [...] La fede [...] è l'adesione della persona all'essere stesso dal quale fluisce la luce e l'intelligenza⁴⁴

Segue una riflessione sul passo bonaventuriano circa l'*Esse ipsum*. Commentiamo. Malaguti sunteggia quanto una tradizione razionalista ha sciupato, e ha sciupato in due modi: negando che noi abbiamo una notizia dell'Essere che è Dio; sdoppiando il campo unitario nella parte di ragione ove ogni *notitia* è negata e nella parte di fede sovranaturalistica ove,

⁴³ Cfr. L. COVA, *Utrum peccatum originale sit: le prove di una prima prevaricazione nella riflessione di Bonaventura e nel pensiero francescano del XIII secolo*, «Doctor Seraphicus», XLV (1998), pp. 63-98.

⁴⁴ M. MALAGUTI, *L'«intellectus fidelis» secondo san Bonaventura*, «Doctor Seraphicus», XLVI (1999), p. 77.

mediante prove di base positive, la *notitia* è data (ma quale? Ci pare che infine l'Assoluto salvato è un Concetto, quello di sovrannatura, non il Dio vivo). Con le categorie razionalistiche scolastiche Bonaventura (e Anselmo e Agostino – e anche il vero Tommaso) è incomprendibile; incomprendibile è Malaguti, poiché si è precostretti a pensare che si stia confondendo naturale e sovrannaturale, essere ed Essere ecc. Ma proviamo invece a tornare alle categorie prerazionaliste delle *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis* del Dottor Serafico, ove l'unitario campo in Christo è internamente compaginato con pluralità di vie vive... In questo modo, prerazionalista e malagutiano (Maurizio ne aggiornava il linguaggio), risulta che noi davvero abbiamo, pur tenue e a volte enigmatico poiché siamo incurvati, lo sguardo verso la nozione di Essere e di Bene (lo abbiamo subito *superior*, anche se di continuo irrobustito dalla *ratio inferior*); congiuntamente e distintamente (non in separazione) abbiamo Gesù Cristo nel cui Volto splende il Padre, ossia – in chiaro – il Bene e IO SONO. E il tutto si libera da hegeliana necessità poiché innestato, partecipativamente, dentro la Vita trinitaria. Bisogna rinunciare allo sdoppiamento preconconcetto dei campi per aver evidenza – certo partecipata – dell'Essere, del Vero complessivo e anche affinché filosofia e teologia abbiano senso (evitando che la prima si svuoti di ogni contenuto e la seconda si contraddica con contenuti – cristiani autentici, poi?⁴⁵ – che pretendono la manifestazione della Vita necessaria *in omnibus* a partire da un Ag-Ente arbitrario-miracolistico ed escludente). L'ateismo contemporaneo nasce anche come reazione rispetto a tale imbarbarimento contraddittorio della teologia cristiana. Grazie a Dio resta il fatto che ovunque uomo e cose, fatti di essere e di bontà, risultano intimamente sospesi dentro la tensione verso l'Essere e il Bene – gli uomini giustamente dicendosi atei rispetto all'Essenza somma del razionalismo teista.

Nel 2000 si rifletté opportunamente sul modello autenticamente medievale (tomista e ancor più bonaventuriano), riproposto dalla *Fides et ratio*: non la ragione e poi la fede; non la fede sola, non la ragione sola; invece insieme la ragione e la fede o, meglio, il sensorio degli enti e, fra gli enti, il sensorio dell'Evento cristico, entrambi i sensi, filosofico e teologico, guidati da vicino o da lontano (*quoad nos*) da quella cogenza di Vero che da sempre opera e che il credente riconosce come Spirito Santo. Si spiegava correttamente il detto della *Fides et ratio* (non c'è una filosofia cristiana), nel senso che non esiste un sistema razionalistico di ordine neutrale naturale, invece esiste chiaramente nel Cristo totale – e spesso non cosciente di essere nel Cristo totale – la presenza di semi del Verbo. L'Antico Testamento, le molte parti buone della religione platonico-aristotelica (la filosofia), ogni buona stima del vero buono

⁴⁵ La Trinità che non sia intesa come Bene diffusivo ossia Generazione sussistente è davvero un contenuto, un contenuto cristiano?

bello costituiscono questi semi, attivi nel Corpo del Capo-il Verbo. Se veramente s'è fatta pratica con Bonaventura, e con Tommaso, occorre storicamente riconoscere che fu così. La *Fides et ratio*, dunque, come tutto l'autentico pensiero del Vaticano II, spingeva al ritorno ai Padri e ai grandi scolastici, denunciando implicitamente il modernismo successivo degli ordini di ragione e fede separati (sebbene tale separazione tardoscolastica pretendeva di essere la Tradizione...).

Il 2001 fu dedicato al pensiero politico medievale. Commentiamo: il tema è ancor più attuale oggi. Un punto fondamentale: il buon pensiero politico medievale nega che gli ordini universali possano essere due. Il ritenerlo fu, forse, l'unica pecca di Dante. Il fatto è che per due ordini politici assoluti non c'è posto. Più chiaramente: non è cristianamente concedibile che un meta-stato universale, un Grande Fratello, arrivi a costituire il compimento sociale, mentre la Chiesa è. Ciò non vuol dire affatto che la Chiesa nella sua povera storicità debba affrettare essa i tempi o debba – come purtroppo accadde in certo Medioevo – sostituirsi al *saeculum*. Più semplicemente vuol dire che soltanto il Corpo vero di Gesù di Nazareth – il contrario dell'ideologico – già e non ancora è lo spazio vero della *Brotherhood of Men*... I totalitarismi politici del xx secolo hanno evidentemente cercato di deusfradare questo vivo, concreto, umile Gesù-Ἑσχατον, che non costituisce imposizione nella misura in cui – ripetiamolo – è Persona fraterna, non sistema (non sistema statale, non sistema clericale). Gli studiosi si concentrarono nel 1991 in profonde riflessioni su agostinismo politico, intelligenti posizioni attuali (Voegelin, Del Noce) ecc. Di Bonaventura si sottolineò – dietro gli studi di Ratzinger – come la sua teologia della storia esprima un Settimo Giorno finale, sì, ma non senescente. Infatti esso – il Giorno di Cristo – è del *Christus totus caput et corpus*, dagli (1) esordi veterotestamentari, alla (2) *conversatio inter nos* del Nuovo Patto, ai (3) tempi ecclesiali similcristici. Commentiamo ancora: sappiamo che bonaventurianamente la Chiesa imita per amore il Gesù bambino perseguitato da Erode (età dei martiri), il Gesù nascosto (*ora et labora* benedettino), il Gesù predicatore itinerante (domenicani e francescani), il Gesù Crocefisso (stimate di Francesco). È possibile ricavare da Bonaventura anche l'indicazione che i tempi futuri del mondo, a imitazione dell'Agnello sgozzato risorto, debbano essere i tempi sursumattivi di personaggi come Francesco⁴⁶. I piccoli santi, in Cristo, e non le ideologie, opereranno opere di pace per l'unità dell'unico Corpo.

In questo 2001 va notata anche la voce profetica di Prini: il terzo millennio sarà dei nomadi⁴⁷. Il nostro commento: vediamo oggi come i

⁴⁶ Alcune interessanti riflessioni del Centro Lunigianese di Studi Danteschi di Mulazzo si vanno orientando (lo spirito di Francesco come Terzo Sole) verso l'ermeneutica del Veltro come plesso futuro sursumattivo.

⁴⁷ Cfr. P. PRINI, *Il Terzo Millennio sarà dei nomadi? Un'introduzione profana all'escatologia di san Bonaventura*, «Doctor Seraphicus», XLVIII (2001), pp. 5-12.

drammi di spazi e itinerari allargati siano cagionati da ingiustizie globali e richiedano soluzioni metanazionali. Ma queste soluzioni sono essenzialmente impossibili a costruzioni ideologiche e gnostiche dal basso, le quali esasperano il vizio già presente nell'*Imperium* medievale di fattura averroista. La ferita presente nella natura umana è una ferita inferta dalla triplice concupiscenza, e perciò è impossibile che da sola la natura si ridia soluzioni. Queste soluzioni ricadono sempre nella concupiscenza, nella sua forma fondamentale: quella economica. Allora non sono le organizzazioni mondialiste (né, certo, un tipo di chiesa organizzata) l'Unità in cammino di realizzazione. Questa Unità in cammino però già è, ed è quella dei piccoli, i santi, innumerevoli membra del Corpo di Gesù il Nazareno il Figlio del Padre. Di nuovo: non il doppio ordine teologico, non l'antropocentrismo teologico (la storia più grande del Παντοκράτωρ), ma solo la linea patristico-aureo scolastica (Bonaventura, Tommaso) e della grande teologia del xx secolo è il pensiero dogmatico che sottostà alla corretta teologia politica.

Tentiamo una sintesi per punti di questo secondo periodo:

- anzitutto si affina la precisazione del *proprium* bonaventuriano, oltre Agostino e anche oltre san Francesco. Bonaventura è visto come lo speculativo che, con forte originalità, fornisce una veste completamente nuova alla troppo rapida intuizione di sant'Anselmo. Bonaventura insegna la pluralità di vie *ad Deum Patrem* (attorno a Cristo Libro di Vita, interpretato dal Libro della Scrittura, il libro della natura visto *extra* e *infra*). Su indicazione orale di Marianne Schlosser teniamo fuori dal libro della creazione la *via supra*: il brivido parmenideo dell'*Ipsum* (che però è il Bene... infine trinitario, non l'Essenza somma) è uno scrutamento sintetico *a priori*, per così dire, il cui oscuramento storico è tutto da addebitare alle conseguenze del peccato, dell'atmosfera del brutto e del falso. Stringendo il discorso: da Bonaventura, condotto oltre sé stesso coerentemente, non ci si deve attendere una piatta dualità *de ratione + de fide*, bensì una pluralità di vie, meglio di *Gestalten*.
- Questo risultato di ricerca, sotteso a tanti studi, rende possibile parlare di un fondo bonaventuriano nella *Fides et ratio*.
- L'aver staccato con forza Bonaventura dal modello bipolare presuntivamente scolastico (invero razionalistico) ha comportato anche, sul terreno del confronto con i grandi pensatori, un giusto rimarcare le convergenze tra precorrenti bonaventuriani e, per esempio, Rosmini, Blondel. Il Centro ha approfondito il richiamo tra Bonaventura e aspetti positivi dello spiritualismo e della modernità filosofica. Migliora anche il confronto con Tommaso (superando in certo modo le opposizioni manualistiche).
- Per finire, rispetto al periodo precedente, inaugurato da Tecchi scrittore, si nota un assottigliamento dei contributi provenienti dalla let-

teratura. Invece il Centro diventa sempre più una sorta di festival della filosofia cattolica italiana, un luogo di raccolta di filosofi cattolici. La *mens* bonaventuriana da tempo li autorizzava a ricavare dal Vangelo provocazioni per il pensiero (come nel Primo Millennio) e non indicazioni settoriali a fronte di una natura pensabile senza il Verbo (razionalismo scolastico).

4. Dal 2002 a oggi

Nel 2002 Luciano Malusa dava prova di una lucida capacità speculativa:

L'affermazione che l'uomo, nella facoltà del suo pensiero, o intelletto, coglie naturalmente per via intuitiva, l'essere, quell'essere di cui si è sentenziato l'oblio [...] mi sembra il frutto di un'intenzione rilevante: ritornare a un significato forte di essere, il significato che dall'antichità al pensiero cristiano è stato attribuito a Dio⁴⁸.

Malusa sosteneva che la posizione forte dell'essere suscita fascino e consenso e intendeva dimostrare la pretestuosità dell'accusa scolastico-razionalista a Bonaventura (e a Rosmini...) di ontologismo. Invero secondo noi egli riesce a fare molto di più, ossia, come abbiamo sentito, riesce a evidenziare il fascino e consenso dell'avvertimento dell'Essere. Lo stesso avvertimento è appartenente all'Essere. Qui non si tratta di essere heideggeriani – non più di quanto occorra riconoscere che *omne verum, a quocumque dicatur, est a Spiritu sancto* –. Il punto è: abbandonando i camuffamenti prima razionalisti (concetti al posto dell'essere) e poi scienziati (il plesso del cosmo ridotto a *Gestell*), è sufficiente tornare a quel *primum cognitum* – convergenza di oggettivo e soggettivo – che l'uomo di sempre ha sempre patito, con emozione: la Realtà, organica non meccanica, ospitante non estranea, capace di estremo realismo nel dramma della sua interna vita, tutta, fino all'apice, ancora in cerca, del vivere intellettuale, desiderante, percettivo. Le vie – commentiamo ancora – sono due. La prima è falsa (teologicamente potremmo dirla postlapsaria): le cose ridotte a misure utili, o semplicemente banalizzate e sezionate, per poi affidarle con cattiva casualità o al caso o all'iddio. Qui ateismo e falso teismo convergono. Oppure – la Rivelazione benedice questa seconda linea, antelapsaria – la finezza poetica e veramente intelligente di guardare alla Complessità organica dell'Essere. Questo sguardo di sempre coglie che equivarrebbe a privarci non di iddio, ma di Quanto è supremamente nostro, il non vedere, mentre sempre traluce, il

⁴⁸ L. MALUSA, *Il preteso ontologismo di Bonaventura alla luce delle interpretazioni neotomistiche*, «Doctor Seraphicus», XLIX (2002), p. 94.

fino in Fondo di Ciò o, meglio: che dal Fondo-fin-qua è la Verità intera di questa Vita. Essa è mozzafiato *quoad affectum* e tetragona, forte della autoconsistenza dell'Atto *Ipsum, quoad intellectum*. L'*Ipsum* è come sarebbe la musica stessa rispetto a Bach, Mozart, Beethoven. Questo in fondo insegna l'inserzione tomista della partecipazione platonica nella dottrina aristotelica dell'atto: l'esse (dallo *Esse*) è quanto è più intimo dell'ente. Non si osa accusare Tommaso di ontologismo, ma a ben pensarci la *resolutio non estrinseca participatum (esse)-essentiale (Esse)* è forte quanto la posizione di Bonaventura...

Questa seconda e verace via, per sé immune dalla *Seinsvergessenheit*, implica che naturalezza dell'ente intelligente sia accorgersi dell'Essere – in definitiva l'Iddio trino, ché sarebbe una bestemmia dichiarare il Fondo impersonale, cioè chiudere alla Vita stessa come risoluzione della vita partecipata –. Ora questo non piace al razionalismo scolastico, nella misura in cui impone il crollo del suo dogma: la separazione di natura e soprannatura come *prius kerygmaticum* (di derivazione essenzialista). L'autentica Tradizione insegna che il mistero dell'iniquità ci ha privati di questo giusto sguardo – e desiderio – del Bene intero *in quo vivimus* etc..., e insegna che Cristo-Centro ci ritorna questa giustizia, e ancora insegna che tutto ciò è innestato entro l'Abisso trinitario – per il quale le amate creature-nel-Figlio risultano non inutili senza per ciò rappresentare un bisogno –. In tal modo la vera Tradizione, prerazionalista, non ha paura del fatto che il cuore buono dell'uomo nutre fascino e consenso per l'essere forte fino all'Essere... Non è ontologismo. Non è hegelismo (lì c'è il compimento, non certo per il Padre-generante-il-Figlio: la Vita in chiaro). Casomai è la posizione scolastico-razionalista a mettere in pericolo il dogma, facendolo paurosamente scivolare verso un minimo comune monoteistico, cristianamente non accettabile. Inoltre la posizione razionalista impedisce per sempre – chiudendo gli occhi al fenomeno – che si possa annunciare il Chi è la Vita a chi già vede che la Vita è.

Per chi ha pratica con Bonaventura (e con il Tommaso dello *esse* intensivo) è evidente in quale linea si pone il Dottore Serafico. Il Vaticano II, che nasce dal bel rinnovamento teologico del xx secolo, ebbe proprio l'intenzione di ritornare a tale freschezza originaria, cristiana nostra autentica, e in ciò parlare all'uomo d'oggi – e di sempre – desideroso di vero bene bello fino in fondo, e non di idoli o di un Idolo-del-libro o di un Idolo Artefice. Allora si può dire che tutta la storia dell'accusa di ontologismo alla tensione (anche) bonaventuriana *ad Bonum* (e, perché no?, tomista *ad esse/Esse*) sia una declinazione dell'infelice teologia che appiccica i bei dogmi cristiani (Trinità, creazione nel Figlio, Incarnazione) a una pagana precomprensione dell'Essente supremo. Insomma: l'accusa di ontologismo è un'accusa che muove dall'ontoteologia, non dal dogma.

La scuola di Bologna – che insegna da tempo che la via regina verso Dio è la non ontologista via *supra* – è evidentemente nella linea buona. Lo

diceva ottimamente Maurizio Malaguti nel 2003⁴⁹, coinvolgendo anche Blondel in questo indirizzo di ampio respiro *ad Deum* – la pienezza –, senza i calcoli dell'*incurvatus homo*.

Il 2004 continuò a guardare a Bonaventura nei pensatori del Novecento. Elio Guerriero, in un bel lavoro, rintracciò forti consonanze con Von Balthasar. Guerriero confessava l'auspicio di un volume di *Herrlichkeit* tutto dedicato a musicisti, artisti. Soprattutto informava che Balthasar riconosce in Bonaventura l'ultimo sistematico chierico della gloria cristiana dell'essere. Gesù, Seconda Persona, è Gloria divina nella *Gestalt* della deformità-vulnerabilità-povertà⁵⁰. In ciò – dal costato al cuore – egli, svelando l'assoluta bellezza del ritorno-piagato, svela anche l'assoluta bellezza della fontalità eterna (infinitamente soave il Padre nell'essere Generare-il-Figlio; estremamente soave il Figlio nell'essere Ritorno-con-noi-al-Padre). In questo dinamismo, come *imago Christi*, e soprattutto *in Christo*, ha senso l'esserci stigmatizzato del Poverello, entro una teoria che lo fascia, ossia che va da Pietro Giacomo Giovanni al Tabor, a Maria sotto la Croce. La partecipazione di questa carnale santità cristiana alle *res gestae* del Cristo – non a un messaggio verbale – si esprime delicatamente dentro l'Evento trinitario, l'Evento unico: tutto l'amore di Padre-Figlio e Figlio-Padre. Von Balthasar costruisce su Bonaventura.

Non si tratta di Evento come passaggio dalla potenza all'atto, ma come eterna Vita, per la quale il generare-il-Figlio non è compimento ariano poiché non è soggetto che trapassa ma sussistente Relazione-Atto... E così è dell'obbedire-al-Padre (Figlio), del dire, trasudando, Padre e Figlio (Spirito). L'eternità è più viva della temporalità, come mai ha capito il razionalismo teologico, che ha litigato con il mondo amante la vita a causa dell'idea pazza di difendere in tal modo Dio – non certo quello cristiano...-. Le riflessioni bonaventuriane dell'*Arbor vitae crucifixi Jesu* – una sorta di ampliamento dei Misteri del Rosario dalla nascita eterna pre-gaudiosa al πάντα ἐν παντί (Ef 6,16) ultraglorioso –, l'integralità dei Misteri, recitata e iconografica, è nella linea giusta dell'Iddio vivente. È molto piacevole, al riguardo, sulla scia di Giovanni Paolo II estensore dei Misteri ai Luminosi, notare la sensibilità di Maurizio Malaguti. Nel 2005⁵¹ così sunteggiava: Gesù Bambino, Gesù Maestro, Gesù Martire, Gesù Risorto. Appunto i quattro per cinque Misteri, mai estensioni accidentali del Soggetto ma complessioni del vivo Verbo in unione ipostatica...

⁴⁹ M. MALAGUTI, *Alcuni aspetti degli studi bonaventuriani nella Università di Bologna*, «Doctor Seraphicus», L (2003), pp. 21-32.

⁵⁰ E. GUERRIERO, *Il serafino e le stigmate: l'interpretazione balthasariana di san Bonaventura*, «Doctor Seraphicus», LI (2004), pp. 13-28.

⁵¹ M. MALAGUTI, *Il Regno trae origine dal Re. L'albero della vita secondo san Bonaventura*, «Doctor Seraphicus», LII (2005), pp. 115-132.

Tornando al 2004 sono da menzionare gli ottimi studi di Massimo Borghesi⁵² su Bonaventura-Guardini e di Roberto Osculati su Bonaventura nella teologia protestante dei secoli XIX e XX⁵³.

Nel 2006 è degno di nota, entro la tematica eucaristica dell'anno, lo studio di Andrea Di Maio sull'Agnello di Dio *pastor et pastus ad mentem S. Bonaventurae*⁵⁴. È giusto ritenere che conoscere è platonico ri-conoscere; perciò il cristiano conosce poiché ri-conosce, per l'Eucaristia, il sacrificio dell'Agnello. Bonaventura insegna ciò indugiando, come sempre gli piace, con andamento tricotomico: Cristo Pastore *erudit utili documento; pascit oblectabili subsidio; defendit insuperabili praesidio*. Il *pascit* si tripartisce ulteriormente: come Verbo increato sublimando, come Verbo incarnato *reformando* e *reficiendo*. Ancora: il Verbo *pasce omnia, intellectibilia, humana*. E, a riguardo degli uomini, pasce la loro parte *intellectiva* – *illuminando* –, *affectiva* – *dulcorando* –, *effectiva* – *roborando* –. Spesso la competenza esegetica di Di Maio ci offre questi spiragli intrabonaventuriani, che – anche se un po' figli del tempo – nella sostanza sono il contrario della pedanteria, poiché rivelano lo spirito liturgico organico e metafisico medievale, a differenza del rubricismo successivo.

Registriamo l'opera molto utile, condotta nel 2012, che apprestò l'Indice delle annate dei nostri bollettini. Nel 2013 notiamo l'interessante lavoro di Maria Letizia Massani⁵⁵, che comparava lo slancio creaturale verso Dio in sant'Agostino (dinamico *adhaerere Deo*, fino agli anticipi di gloria della visione di Ostia), in san Francesco (ultravisione del Serafino crocefisso stigmatizzante-Francesco), in – sintesi – san Bonaventura (l'*ascensus* sempre più aderente dentro le sei ali del Serafino). Nel 2014 Mary Melone⁵⁶ convogliava la riflessione su il punto – che personalmente, dietro Bonaventura, andiamo meditando da anni –: il *Bonum diffusivum*, a dire la Trinità, fondamento necessario della creazione, anch'essa diffusione però partecipata. Nel 2015 Letterio Mauro⁵⁷ rifletteva – dietro Ratzinger – sull'importante mutazione entro Bonaventura nel giudizio sugli *antiqui philosophi*: dal loro apprezzamento come semi del Verbo nel Commento sentenziario all'attacco contro l'insensato averroismo cristiano nelle *Collationes*. È – commentiamo – la presa di distanza da chi,

⁵² M. BORGHESI, *Bonaventura in Romano Guardini*, «Doctor Seraphicus», LI (2004), pp. 49-66.

⁵³ R. OSCULATI, *Bonaventura nella teologia protestante tedesca: secoli XIX-XX*, «Doctor Seraphicus», LI (2004), pp. 29-48.

⁵⁴ A. DI MAIO, *L'Agnello di Dio «pastor et pastus» e la specialissima «effigies et similitudo»*. L'Eucarestia tra simbologia e mistagogia in san Bonaventura, «Doctor Seraphicus», LIII (2006), pp. 7-42.

⁵⁵ M.L. MASSANI, *Lo slancio creaturale verso Dio in Agostino, Francesco e Bonaventura: la fede nell'«adhaerere Deo» e nell'«ascensus in Deum»*, «Doctor Seraphicus», LXI (2013), pp. 83-105.

⁵⁶ M. MELONE, *La vita di Dio, «summa bonitas et caritas», nel mistero della Trinità: il fondamento della comunione e della creazione*, «Doctor Seraphicus», LXII (2014), pp. 7-24.

⁵⁷ L. MAURO, *Antiqui philosophi. Storia e filosofia in Bonaventura*, «Doctor Seraphicus», LXIII (2015), pp. 15-28.

vicino temporalmente al Libro della vita, vuol speculare il libro degli enti senza di Esso (mentre è apprezzato chi, distante temporalmente dal Libro della vita, e comunque da questo illuminato da lontano, avvia con tutta la forza la propria speculazione verso il libro del mondo...).

Coraggioso, e magistrale, il saggio del 2016 di Emmanuel Gabellieri⁵⁸ – condividiamo molto la sua impostazione –: egli mostrava la parentela tra Bonaventura e la linea spiritualista francese Blondel-Weil (soprattutto la grande Simone Weil). Tale affinità radicale dev'essere capita nella coimplicazione serrata, non facile ma vera, di tre punti teoretici assoluti: la consustanzialità allo spirito umano del pensare "Dio" (nonostante tutto, con convergenza verso la vera nozione di Essere-Bene); le implicazioni universali dell'Essere-Bene; lo schiarimento necessario di tutto ciò solo nel dire il Padre di Gesù Cristo. È l'autentica linea della grande speculazione cristiana e, perciò, nessuna forzatura: su questa linea Bonaventura deve incontrare lo spiritualismo novecentesco non-razionalistico; non è la linea della decadenza teologica razional-oggettivistica e, perciò, nessuna meraviglia: su questa ultima è normale che la teologia (quale?) non incontri lo spiritualismo contemporaneo (né il pensiero moderno). Tutto ciò senza pretendere che questi ultimi non abbiano difetti. Pensiamo che in questa direzione ci sia ancora molto da ricercare.

Nel 2017 si tenne il grande Convegno, a settecento anni dalla nascita del Nostro, sull'attualità (nel senso metafisico di *actus*) di Bonaventura. Amaury Begasse de Dhaem nel 2018 tenne per il nostro Centro una compendiosa sintesi del grande Convegno, di cui fu organizzatore principale: il fondo trinitario assoluto del dire Dio bonaventuriano (soltanto in ciò la nostra conoscenza somma del Padre in Cristo, restando però noi figli, e Figlio resta il Figlio, è non-illogica...). Per Amaury Begasse de Dhaem⁵⁹ la *via Bonaventurae* è, in partecipazione di tale *exitus-reditus* anzitutto trinitario, il nostro in Cristo ascendere e discendere, ossia non un procedere in avanti meccanico, bensì vivi rimandi riflessivi. Così tutto l'organismo teo-logico, dalla speculazione alla vita sacramentale all'esistenza cristiana, è «scala purpurea di carità che fa ascendere e discendere», secondo il detto delle *Collationes in Hexaëmeron*, considerato testamento spirituale di Bonaventura. Ancora nel 2018 ci piace ricordare di Vincenzo Battaglia, in un contesto mariologico, la fine citazione da Bonaventura su Maria: *Magna illi Martyri con martyr astat, Vulnerato convulnerata*⁶⁰. Impossibile non ricordare il notissimo Jacopone, ma con

⁵⁸ E. GABELLIERI, *Verbum et Donum. Principes d'ontologie trinitaire, de Bonaventure à Blondel et Simone Weil*, «Doctor Seraphicus», LXIV (2016), pp. 9-22.

⁵⁹ A. BEGASSE DE DHAEM, *Ad hoc lignum vitae volui vos adducere. Il congresso «Deus summe cognoscibilis» come itinerario trinitario*, «Doctor Seraphicus», LXVI (2018), pp. 17-31.

⁶⁰ V. BATTAGLIA, *Il consenso di Maria alla sua vocazione-missione e la sua unione con il Figlio Gesù nell'insegnamento di san Bonaventura. Temi nodali e prospettive di ricerca*, «Doctor Seraphicus», LXVI (2019), pp. 101-112.

più attenzione ci si deve rifare a tutta la civiltà iconologica e letteraria medievale latina che, salutando con affetto la Vergine Madre con (Cristo)-dolente e i santi con (Cristo)-dolenti, assolveva all'infinito compito teologico di pensare il Cristo totale, ossia di pensare – anche se non si usavano questi termini – l'unica antropologia possibile.

Tornando un poco indietro, al 2017, terminiamo questa terza sezione ancora riferendoci a Maurizio Malaguti, a quello che riteniamo il suo testamento spirituale. La partenza, piana, sosteneva che nella profezia francescana signoria di Gesù (Gesù Cristo, non il Cristo generico) vuol dire molto. Vuol dire – ecco lo scatto di Malaguti – che la creazione è radicalmente in Cristo. La creazione è fatta nell'audacia del bene⁶¹. Commentiamo, ma molto vicini alla lettera di Malaguti: il Bene – lo sappiamo – è Generazione-del-Figlio. Qui, dentro il Bene, si osa di più: che nel Figlio (cita Simone Weil: «Esci Unigenito, torna Primogenito») si dia spazio per le creature, gli uomini figli, gli angeli figli! Anzi: le coordinate spazio-temporali degli uomini sono solo un modo, minore, di quanto scaturisce dall'Eterno, poiché da questo scaturisce anche il mondo maggiore angelico, ove *aevum* e *locus* dicono delimitazione ontologica ma non sono i nostri secolo-spazio, sono altrimenti creazione. Ecco allora l'ulteriore scatto, che è metafisico e di filosofia della cultura: è la richiesta allo scientismo che vuol diventare filosofia prima a recedere, se coerente con le giuste delimitazioni empiriche della scienza, dalla pretesa che le categorie del nostro spazio-tempo siano le categorie dell'essere... Infine lo scatto di nuovo cristologico: se è nell'uscita del Figlio Gesù che ogni altra uscita è (la stessa creazione visibile è prima uscita – perché non è Principio – e poi natura, e non è nemmeno l'uscita naturale più originale – ci sono i mondi spirituali –) e se il Figlio è in relazione d'Amore con il Padre (sì, perché l'Essere è la Vita), segue che non impropriamente deve essere detto audacia del-nel Bene il risultato di questo mondo. D'altra parte questo mondo è totalmente attraversato da gioie, e particolarmente da croci: tutto è tranne che neutrale. Non l'organicità della vita nella Vita (anche nel mistero d'iniquità), bensì la neutralità è la favola.

Alla luce di quanto esposto sono evidenti i confronti con il suggerimento organico del grande pensiero contemporaneo (Blondel, Simone Weil⁶²) e, insieme, l'affinamento sempre più netto del *proprium* bonaventuriano e delle sue potenzialità implicite. Vediamo, cioè, che ragionare a partire non dall'iddio ma dalla Generazione *ipsa*, organicamente, deve

⁶¹ M. MALAGUTI, *Nell'audacia del bene: la creazione*, «Doctor Seraphicus», LXV (2017), pp. 79-102.

⁶² E non va dimenticato l'ottimo confronto Bonaventura-Teilhard, operato da A. GADDI, *Echi bonaventuriani in Teilhard de Chardin*, «Doctor Seraphicus», XII (1965), pp. 51-57, e ultimamente da P. RIVI, *L'uomo signore e padrone del creato*, in *Bonaventura e Teilhard de Chardin*, «Doctor Seraphicus», LXII (2014), pp. 43-64; *Il contributo di Teilhard de Chardin al rinnovamento dell'escatologia*, «Doctor Seraphicus», LXVIII (2022), pp. 135-159.

portare sempre più ad allontanarci dalla brutta immagine della creazione, in sé viva, come risultato dell'agire di un *Artifex*, basato su progetti e meccanismi formalistici.

Ci fermiamo qui, perché è buon costume storico non coinvolgere direttamente nel giudizio l'oggi. In ogni caso oggi continua il lavoro del Centro, grazie in particolare a molti amici, menzionati sopra anche come autori di articoli.

Questo terzo periodo può anch'esso essere sunteggiato:

- in esso si sono svolti numerosi trattati speciali (Paolo, Eucaristia, Maria) *ad mentem S. Bonaventurae*.
- Grazie a tutto il lavoro precedente emerge come guadagnato il *proprium* bonaventuriano: triplice coimplicazione tra *notitia boni*, *bonum diffusivum*, dogmi cristiani.
- Su questa base, intensiva, risulta sempre meno forzato il confronto con altri pensatori, di oggi e di ieri.
- In alcuni autori di «Doctor Seraphicus», è marcata la tensione della speculazione con Bonaventura-oltre Bonaventura. Si potrebbe parlare (per riprendere un'aggettivazione usata per Tommaso⁶³) di bonaventurismo intensivo. È chiaro che questa tensione impone una responsabilità accresciuta di ricerca, e di riflessione, per il futuro del nostro Centro.

5. Spunti di ulteriore ricerca

Il discorso dunque continua. Ci congediamo indicando alcuni campi di intensione bonaventuriana. Essi sono emersi più di una volta dalle

⁶³ Tomismo intensivo (Gilson, Fabro, Siewerth, Contat): liberare il tomismo dall'ermeneutica tardoscolastica, distinguerlo da altre correnti scolastiche classiche, pensarlo anche oltre (non contro) Tommaso. Affidiamo a questa nota una riflessione, che giudichiamo importante, a riguardo della maggiore affinità tra tomismo intensivo e Bonaventura (anche quanto alla *notitia Dei*!), rispetto alla forte opposizione tra (pseudo)tomismo aristotelizzante e spirito bonaventuriano. Ecco la riflessione: i migliori tomisti intensivi (cfr. C. FERRARO, *Appunti di metafisica. Un percorso speculativo, pedagogico e tomistico*, Lateran University Press, Roma 2018², p. 212) insegnano che in Tommaso a) è primaziale l'ente come *esse* (atto) misurato in una certa *essentia* (potenza), b) che questo implica necessariamente una *resolutio*, c) che la *resolutio* (non per causalità: chi ha fatto cosa..., ma per partecipazione) è nell'*Esse ipsum*. Ora – questo è il punto – allorché la mente riflette sull'ente come "*esse*" *hoc*, subito riflette pure, nozionalmente, ascendendo, su quel livello ove *esse* "potrebbe" essere *non hoc* ma senz'altro *Esse*. Allora in questa linea tomista intensiva è un fatto che la mente dell'uomo, predimostrativamente, se coglie l'ente come essere ed essenza, deve anche pensare l'Essere, Dio. Mentre non si capisce né perché ciò non dovrebbe essere tomista, né perché debba essere ontologista, né perché non debba essere ritenuto semplicemente bello (e ricco per le sue valenze per tutti eloquenti), né perché non ci si accorga del forte profilo scientifico e moderno di siffatto pensiero, si avverte insieme che il tema dovrebbe essere portato avanti anche nella comparazione corretta fra le speculazioni dei due grandi Dottori del Duecento. Rispetto agli inizi, anni Cinquanta, del Centro ciò è possibile, ed è atteso da un buon rinnovamento medievistico.

nostre riflessioni sui vari lavori del Settantennio. Li raggruppiamo di seguito. Occorre una premessa. Essa vuol sostenere in tre righe che Bonaventura è: mediante non un itinerario di fede + ragione, ma a) *quoad nos* attraverso una pluralità viva di *Gestalten* nello Spirito (tra queste lo sguardo sull'ente e, sopra, verso l'*Ipsum*), la posizione forte b) *quoad se* che i beni partecipati sono dal Bene essenziale, che questo è Trinità con Cristo (non il *Λόγος ἁσάρκως*) medio *in omnibus*. Il Nostro non è più di questo. Non si tratta di attribuirgli quanto non ha detto. Nemmeno si tratta di nascondere i limiti, soprattutto escatologici, che patisce il Nostro (*Zeitgeist*). Si tratta invece di proseguire con il suo spirito, anche implicito, quanto detto, perché filosofia e teologia vivono della pratica del motto *Amicus... sed magis amica veritas* (la medievistica filologica la lasciamo volentieri a chi ne ha tempo).

Ecco i campi che emergono e richiedono approfondimento:

a) Teologico-storico: è evidente che l'euristica bonaventuriana (numerosi *Gestalten*) e il quadro complessivo *quoad se* (il Bene dal Principio trinitario *usque ad ... reditum omnium*) sono del tutto opposti al doppio ordine neoscolastico (ratio verso il Dio Uno; *fides* con fondamenti positivistic verso la Trinità pensata un po' modalisticamente, la cristologia solo amartiocentrica – una fra le possibilità della *Voluntas absoluta*, quest'ultima, non la diffusività trinitaria del Bene, assunta a caratteristica del Dio cristiano [!] nel suo operare *ad extra* -). Si tratta dunque – è importante – della netta antitesi tra *duplex ordo* neoscolastico e un grande Scolastico! Infatti, prima di essere speculatore per vari aspetti affine allo spiritualismo contemporaneo, non di meno il Nostro è uno scolastico. Corollario: se nel piano teologico razionalista bassomedievale e moderno il plesso distinto natura/soprannatura (e fede/opere, libertà/grazia, come sappiamo dagli sfilamenti interni alla cristianità moderna) assurge quasi a *primum kerygmaticum*, Bonaventura in modo netto (certo fra tanti altri) ricorda la sorgente, ossia che il *κήρυγμα* è, annunciato dall'esserci di Cristo per la potenza dello Spirito, il Padre fontalissimo... Lo scivolamento teologico verso l'Iddio + i plessi *ad extra*, in sostituzione della Trinità (che è l'Evangelo), implica varie cose: perdita del senso cosmico-liturgico unitario, del *pulchrum*, spiritualismo asimbolico, ripiegamento religioso interiore, quindi – passando dall'intelletto alla volontà- primato della problematica delle opere, poi necessità di bilanciare in esse la parte di Dio (della sua "Libertà") e quella dell'arbitrio umano, e per finire la ridefinizione della cristologia – tutta soteriologica – come modalità "scelta" di realizzazione possibile di un operare giusto, nient'altro... È davvero un itinerario tragico, uno snaturamento della Bellezza di Cristo... Occorrerà dunque come reazione una abitudine a pensare integrando, e una rinuncia a ogni dualismo.

b) Teologico essenziale. Diciamolo in modo breve: *proprium* teologico cristiano (Bonaventura aiuta fortemente, ma è chiaro che il *proprium*

non è il suo) è l'affermazione che Iddio il Padre, molto prima (onto-logicamente) di essere il Creatore è l'Innascibile personale Generazione-di-Gesù Cristo, e in Lui è il Principio delle altre nascite. Noi riteniamo che questo *proprium* sia ancora molto da pensare, senza timori di un suo pensiero radicale, poiché nemica non è tale vicinanza (se liberata – come solo può fare l'in-sistenza nelle relazioni sussistenti – dalla falsificazione hegeliana, che non conosce le relazioni ma l'opposto compimento dialettico); nemica è la lontananza ontoteologica di una altra Essenza, che in fondo è un Ente, e dunque provoca il vero ateismo (che non è negazione di un iddio qualsiasi, bensì la stasi agli enti non accedendo all'Essere, o – è lo stesso – la posizione del Nulla-oltre-gli-enti invece dell'Essere). Occorrerà sempre più *παρησιία* nel dire quello che è cristiano.

c) Filosofico e, se si vuole, di teologia della storia. Urge un ripensamento della filosofia, del suo posto nei nostri insegnamenti. Essa non è né *ratio prostituta* (come potrebbe dire Brunner), né sistema blindato fuori-di-Cristo (razionalismo scolastico), ma è presenza di semi del Verbo, veramente autonomi in partecipazione, entro la configurazione del Cristo totale. Tale filosofare, in specie nel suo cuore metafisico (non di metafisica astratta), è interno *quoad se* al mistero del Cristo totale, per il fatto che ogni posizione logica ed esistenziale incoativa non può non essere dalla Verità intera del Λόγος-IO SONO. Insieme *quoad philosophos* (alla loro coscienza) il riferirsi loro alla pienezza cristica è implicito, irriflesso. Gli esempi aiutano più delle definizioni: è un fatto che la filosofia è impegno speculativo nel e per il vero buono bello e, in tal modo, non può né essere estranea al perfetto dire dare splendere – trinitario –, né può situarsi in un fuori che non esiste. Bonaventura implica questa ermeneutica teologica del filosofare: basti pensare alla sua stima per gli *antiqui* e invece alla sua polemica per chi, con la possibilità di essere moderno ossia esplicitamente vicino al Libro della Vita, pretende di speculare sulla vita senza quel Libro... Questa posizione (*semina Verbi*, da Giustino al Vaticano II) è cattolica ed è la sola che salva – non perché, come male hanno interpretato nel razionalismo teologico, cattolica sia una [altra] religione privilegiata a parte, ma perché cattolico è il riconoscimento integrale dell'Essere buono⁶⁴ –.

d) Ecclesiologico. Un pensare Bonaventura fino in fondo implica un netto posizionamento ecclesiologico oggi, età post-Vaticano II. Vale a dire che occorre puntare (e ciò è del tutto bonaventuriano, fra l'altro: il Generato maggiore del creato) su un'affermazione della storia in Cristo,

⁶⁴ Estremo opposto (e infine *tangens*) del razionalismo teologico (invero soprattutto protestante) è la posizione irenista che si ferma alla equivalenza delle affermazioni incoative, mettendo fra queste la *catholica* [!], di vero buono bello (con offesa delle stesse religioni-filosofie, perché esse esigono per sé stesse di non venir fermate alla loro incoattività).

di Cristo per lo Spirito nel Padre, innascibile fonte. Invece non si deve indulgere a una sottolineatura della storia-cultura (grande matrice accomunante ogni *religiosum*) che implichi una storia più grande di Cristo. La differenza è tutta a vantaggio dell'uomo concreto. Gesù, il Figliolo di Abbà di cui siamo importantissime membra, è Lui; la storia invece è una pericolosa astrazione – e nella sua pretesa ideologica nasconde le potenze dell'aria. In pratica questa riflessione smarca l'ecclesiologia dall'umanitarismo qualsiasi e la riegge nel posto corretto di compagna di opere cristiane (posizione ecclesiologica opposta all'umanitarismo, ma egualmente inaccettabile, è la riduzione della Chiesa a confezionamento di riti senza opere).

e) Campo relativo a temi, interessanti la fede, di marcata attualità. Ottima è la forte presa di posizione attuale di magistero e teologia a difesa del creato. La posizione è francescana perché è cristiana: è cristiana radicalmente se – dietro anche Bonaventura – si vede la creazione in Cristo come innestata entro quell'assoluta organicità – la Vita – che è la Trinità, inesauribile e incorruttibile flusso (e che non è né l'iddio artefice né il fantoccio vitalistico indistinto). I devoti della ontoteologia non possono esprimere una teologia dell'ambiente creato e sono invece costretti alla pratica nociva di un suprematismo dell'uomo (attendente dell'iddio) contro il creato. D'altra parte i devoti del vitalismo risultano preda di un tecnicismo nichilista. Infatti è impossibile che la modernità tecnicista salvi quel mondo che essa stessa ha rovinato prima di tutto concettualmente, riducendolo a materiali riproducibili e commerciabili. Occorrerà precisare il tratto cristiano dell'atteggiamento cosmico.

f) Pensiamo che sia un argomento di marcata attualità anche il tema liturgico. L'ontoteologia abbisogna di riti estetizzanti (verso l'Essente) mentre il sociologismo pseudocristiano tende alla eliminazione del *pulchrum* liturgico a favore di una paraliturgia fatta di conferenza-autoosservazione-slancio moralistico. Invece la comprensione del nostro essere beni creati nel Bene generato, e questi è Cristo Crocifisso, imprime nei cuori la necessità di riconsiderare nei gesti l'Eucaristia come essa è: riproposizione reale, nella materia sensibile, del momento assoluto di significato. D'altra parte è così fatta anche l'opera d'arte: essa non usa della materia per uno scopo utile (come la tecnica)⁶⁵, ma ne usa per la significazione dell'esistenza tutta. Tale simbolicità oggettiva è necessaria all'uomo. E Gesù Cristo, allora, la cui piccola carne non ha impiego tecnico ma è tutta Senso, è il Simbolo, è l'Opera poetica... Soltanto questo tipo di teologia liturgica (non l'estetismo, non la cerimonia orizzontale) giustifica la celebrazione bonaventuriana delle stimmate di Francesco, fatto fisico capace di innescare tutta una teologia. Occorrerà precisare il *proprium* cristiano dell'atteggiamento liturgico.

⁶⁵ Cfr. R. GUARDINI, *L'opera d'arte*, Morcelliana, Brescia 2008³, pp. 21-22 e 27-29.

Il Centro bonaventuriano di Bagnoregio ha compiuto il suo settantesimo. Dobbiamo ringraziare il Padre di questo dono. Dobbiamo ringraziare i tanti filosofi cattolici riuniti a Bagnoregio intorno al pensiero di Bonaventura, perché dalle loro osservazioni – a volte geniali – è venuta luce per la stessa teologia. E occorre infine ringraziare lo spirito letterario, anzi umanistico, sperando che esso ritorni più in auge nel nostro prossimo futuro.

La sensibilità poetica è importantissima. Non a caso gli esordi del Centro sono legati a Bonaventura Tecchi. Nel suo romanzo *Gli egoisti* egli tratteggia vari tipi umani, anche coppie, còlti nella mutua incomunicabilità. Risalta l'incomunicabilità, infine tragica, tra una giovane donna con forte senso religioso ma secolarizzata e il marito, marcatamente positivista. Alla giovane mancava Altro. Il Tecchi sta parlando del suo anelito – perché ogni scrittore è un po' Flaubert con la Bovary –, sta denunciando la falsa neutralità scienziata, che in fondo è sostituzione dell'essere vero buono con simulacri morti diversamente religiosi, infine con il niente. Piace che tale denuncia non sia nei nostri filosofici termini (però c'è qualche richiamo ad Agostino, importante per ricordare l'iniziale comprensione di Bonaventura da parte del Centro nello spiritualismo agostiniano). Il Tecchi è uno scrittore gradevole, a volte con tratti di ἔρως. Le immagini che evoca sono molto più delle parole speculative pure. Alla fine del romanzo «i due amici» che restano a chiudere azioni e drammi, a Roma, «in cima all'Aventino, ebbero una rivelazione. In quel cielo rosso, che ormai aveva invaso tutta la città, c'era come un volo d'angeli. Si volsero i due amici; ed ebbero quel rosso alle spalle. Dalla parte di levante s'era formato, nell'aria, un chiarore, una striscia di luce, che non era più del sole già tramontato, né della terra, ormai quasi buia. Una luce calma»⁶⁶.

In questo noi pensando (λόγος) esistiamo – se pensiamo (λόγος) nell'originario senso forte, coinnestato al partecipare al Verbo (Λόγος) generato incarnato, reinnestato dal Verbo incarnato crocifisso –: in una Luce calma.

⁶⁶ B. TECCHI, *Gli egoisti*, Bompiani, Milano 1960, 9, p. 335.