

LAURE SOLIGNAC

DOPO IL *CONTEMPTUS MUNDI*:
SETTANT'ANNI DI RICERCHE SULLA
TEOLOGIA BONAVENTURIANA DELLA CREAZIONE

Offrire una panoramica completa del modo in cui la teologia bonaventuriana della creazione è stata trattata finora nel «Doctor Seraphicus» è un compito impossibile: è stata discussa in molti articoli dal primo numero, uscito nel 1954, e in molti modi. Pertanto, invece di una retrospettiva completa, ma un po' noiosa, propongo un viaggio con alcune piccole tappe che ho scelto in base alle mie prospettive di ricerca. In particolare, mi interessa il modo in cui viene individuato e presentato il passo decisivo che Bonaventura compie nella teologia cristiana della creazione, cioè il passaggio dal *contemptus mundi* a un nuovo modo di abitare il mondo, ispirato da Francesco d'Assisi, che è allo stesso tempo una nuova ascesi. Sullo sfondo di questa questione c'è la possibilità di un'esperienza di Dio non nel ritiro dal mondo, ma nel mondo stesso e nelle sue profondità, e quindi si pone il problema di una corretta valutazione del rapporto di Bonaventura con la tradizione platonica e agostiniana. Mi sembra infatti che non si possano mettere sistematicamente in relazione le posizioni di Bonaventura con il suo agostinismo e allo stesso tempo rendere conto in modo adeguato della sua teologia della creazione. Per questo motivo propongo il seguente percorso:

- in primo luogo, vorrei affrontare l'idea di una “mistica” delle creature, così come appare nei primi numeri del «Doctor Seraphicus»: nella sua vaghezza e ingenuità, punta in una direzione che porta dritto al cuore della teologia della creazione di Bonaventura.
- In secondo luogo, affronterò la questione delle fonti filosofiche di questa teologia della creazione e del paradosso storiografico che consiste nel collegare questa teologia a Platone e Agostino piuttosto che ad Aristotele. In questo contesto, farò riferimento a un articolo di Giuseppe dell'Olio, che già poneva le basi per una visione più sfumata del pensiero bonaventuriano.
- Infine, mi soffermerò sul modo in cui la teologia della creazione sviluppata dal Dottore Serafico è stata mobilitata in occasione del Concilio Vaticano II e soprattutto della *Laudato si'*.

1. *La teologia della creazione di Bonaventura come "mistica" delle creature*

Un elemento mi ha colpito nelle mie prime letture, quelle degli articoli degli anni Cinquanta: l'originalità della posizione bonaventuriana (o addirittura il suo paradosso) si manifesta immediatamente nella forma dell'incontro tra due nozioni apparentemente antagoniste, almeno dal punto di vista cristiano, ovvero "mistica" e "creazione", o "mistica" e "natura", ad esempio negli articoli di Arrigo Levasti o Alessandro Gaddi¹. Formulata in positivo, l'originalità di questa teologia della creazione sta nel fatto che il Dottore Serafico ha sviluppato una "mistica" della creazione – per "mistica" non intendiamo la "teologia mistica" di Dionigi l'Areopagita (al di là di ogni rappresentazione, di ogni concetto o immagine), ma piuttosto, nella linea dei Vittorini – Ugo di San Vittore nel *De tribus diebus* o Riccardo nel *De contemplatione* –, un modo di contemplare Dio e di relazionarsi con Lui. Bonaventura sviluppa così una "mistica" che non solo non si oppone a un certo amore per le creature, ma che aggira anche il dualismo *uti/frui* sviluppato da Agostino nel *De doctrina christiana*. Eccone una citazione importante per capire come Bonaventura se ne discosti:

Godere infatti di una cosa è aderire a essa con amore, mossi dalla cosa stessa. Viceversa il servirsi di una cosa è riferire ciò che si usa al conseguimento di ciò che si ama, supposto che lo si debba amare. Per cui, un uso illecito è da chiamarsi abuso o uso abusivo. Facciamo ora l'ipotesi che siamo degli esuli, e quindi che non possiamo essere felici se non in patria. Miseri per tale esilio e desiderosi di uscire da tale miseria, vorremmo tornare in patria e per riuscire a tornare in patria, che costituisce il nostro godimento, avremmo bisogno di servirci di mezzi di trasporto (*vehiculis*) o marini o terrestri. Che se ci arrecassero piacere le bellezze del viaggio o magari l'essere portati in carrozza, ecco che, rivolti a trarre godimento da ciò che invece avremmo dovuto usare solamente, non vorremmo che il viaggio finisca presto e, invischiati in una dolcezza falsa, resteremmo lontani dalla patria la cui dolcezza ci renderebbe felici appieno. Ne segue che, se in questa vita mortale, dove siamo pellegrini lontano dal Signore, vogliamo tornare alla patria dove potremo essere beati, dobbiamo servirci del mondo presente, non volerne la fruizione. Attraverso le cose create comprese con l'intelletto cercheremo di scoprire gli attributi invisibili di Dio, o, in altre parole, per mezzo di cose corporee e temporali attingeremo le cose eterne e spirituali².

¹ Cfr. A. LEVASTI, *Il Misticismo di san Bonaventura*, «Doctor Seraphicus», I (1955), pp. 2-15; Id., *Mistici-poeti francescani in Italia nel secolo XIII*, «Doctor Seraphicus», VI (1959), pp. 12-28, soprattutto pp. 12-18; A. GADDI, *Il carattere pedagogico-mistico della filosofia di san Bonaventura*, «Doctor Seraphicus», III (1956), pp. 3-19, soprattutto pp. 5-7.

² AUR. AUGUSTINI *De doctrina christiana*, I, 4, 4, trad. di V. Tarulli, Città Nuova, Roma 1993 (NBA VIII), pp. 8-9: «Frui est enim amore inhaerere rei propter se ipsam. Uti autem, quod in usum venerit, ad id quod amas obtinendum referre, sit amen amandum est. Nam usus inlicitus abusus potius vel abusus nominanda est. Quomodo ergo, si essemus peregrini, qui beate vivere nisi in patria non possemus, eaque peregrinatione utique miseri et miseriam

Tra i frati minori, questa eredità agostiniana sarà ovviamente mantenuta nella misura in cui mira a mettere in guardia i lettori dall'idolatria. Dio è l'«unico bene» e la fonte di tutti i beni creati, quindi non si può preferire nulla a lui; è in questo senso che Bonaventura e gli altri Frati Minori usano occasionalmente il vocabolario del *contemptus mundi*. Ma laddove Agostino prevedeva solo un uso infelice del mondo, segnato dalla nostalgia della patria celeste, Francesco d'Assisi non viaggiava «lontano dal Signore», ma, al contrario, alla sua presenza, aprando così la strada a un uso felice ma non catturante e idolatrico delle creature, come se stesse già assaporando qualcosa del riposo della contemplazione in mezzo alle tribolazioni³. Praticare la teologia simbolica significa quindi diventare, come dice Tommaso da Celano, un «viandante felice»:

Desiderando questo felice viandante uscire presto dal mondo, come da un esilio di passaggio, trovava non piccolo aiuto nelle cose che sono nel mondo stesso. Infatti si serviva di esso come di un campo di battaglia contro le potenze delle tenebre, e nei riguardi di Dio come di uno specchio tersissimo della sua bontà. [...] Attraverso le orme, impresse nella natura, segue ovunque il Diletto e si fa scala di ogni cosa per giungere al suo trono. Abbraccia tutti gli esseri creati con un amore e una devozione quale non si è mai udita, parlando loro del Signore ed esortandoli alla sua lode. [...] Ma chi potrebbe esporre ogni cosa? Quella Bontà «fontale», che un giorno sarà tutto in tutti (1Cor 12,6), a questo santo appariva chiaramente fin d'allora come il tutto in tutte le cose⁴.

Un «viandante felice» è l'ossimoro con cui Tommaso da Celano riassume il rapporto di Francesco con il mondo. Il viaggiatore, in esilio (*in via*), non ancora giunto a destinazione (*in patria*), è generalmente de-

finire cupientes in patriam redire vellemus, opus esset vel terrestribus vel marinis vehiculis, quibus utendum esset ut ad patriam, qua fruendum erat, pervenire valeremus; quod si amenitates itineris et ipsa gestatio vehiculorum nos delectaret, conversi ad fruendum his quibus uti debuimus, nollemus cito viam finire et perversa suavitate implicati alienaremur a patria, cuius suavitas faceret beatos, sic in huius mortalitatis vita peregrinantes a Domino, si redire in patriam volumus, ubi beati esse possimus, utendum est hoc mundo, non fruendum, ut invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciantur, hoc est, ut de corporalibus temporalibusque rebus aeterna et spiritalia capiamus».

³ Contemplare Dio nelle creature come in uno «specchio chiarissimo» che rende visibile la Presenza invisibile è, secondo Bonaventura, una prerogativa adamitica. Cfr. *Itin.*, cap. 1, n. 7 (v, p. 297b), nonché *II Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3, resp (II, p. 54a).

⁴ TOMMASO DA CELANO, *Memoriale nel desiderio dell'anima*, 2C 165, a cura di F. Accrocca e A. Horowski, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 2011, pp. 268-271: «Mundum quasi peregrinationis exilium exire festinans, iuuabatur felix iste viator hiis, quae in mundo sunt, non modicum quidem. Nempe ad principes tenebrarum utebatur eo ut campo certaminis, ad Deum uero ut clarissimo speculo bonitatis. [...] per impressa rebus uestigia insequitur ubique dilectum, facit sibi de omnibus scalam, qua perueniatur ad solium. Inaudite deuotionis affectu complectitur omnia, alloquens ea de Domino et in laudem eius adhortans. [...] Quis enarrare cuncta sufficiat? Siquidem fontalis illa bonitas, quae omnia in omnibus est futura, iam sancto huic omnia in omnibus clarescebat».

scritto nella letteratura spirituale medievale (e non solo) come qualcuno che si affligge e piange durante il cammino. Ma il Poverello, sebbene anch'egli a volte si affligga e pianga, « si rallegra » di ciò che c'è nel mondo « e non certo poco », « abbraccia tutte le cose », perché tutte le cose sono per lui come « uno specchio chiarissimo » della presenza del suo Amato. Poiché rinuncia a tutto, tutto gli viene restituito in pienezza. Nella sua famosa distinzione tra *uti* e *frui*, Agostino non aveva previsto la possibilità di essere un tale « viaggiatore felice ».

Nell'*Itinerarium*, questo nuovo rapporto con le creature è descritto in particolare nel secondo capitolo. Per il frate minore, infatti, « il retto uso delle cose sensibili » (definizione della teologia simbolica) implica e include un retto uso dei piaceri (*delectationes*) che comporta inevitabilmente l'incontro con le creature « belle, dolci e salutari » nella nostra vita quotidiana. In altre parole, invece di aderire alla posizione agostiniana secondo cui si dovrebbe godere solo di Dio, pena il commettere adulterio, Bonaventura riconosce la bellezza, la dolcezza e il carattere salutare delle creature senzienti e mostra che i molteplici piaceri che esse ci procurano possono e devono costituire il materiale e il supporto di un'autentica teologia della creazione, in cui Dio si rivela effettivamente nelle sue creature⁵.

Anche se negli articoli che ho letto questo percorso originale tracciato da Bonaventura non viene descritto come ho appena fatto, è chiaro che gli autori concordano comunque sul fatto che la « mistica delle creature » sviluppata da Bonaventura ha la sua fonte nella primitiva esperienza francescana di un nuovo rapporto con il mondo, non più di disprezzo ma di lode, non più di « fuga » ma di abitazione.

Ahimè, questo percorso di una teologia della creazione intesa come « mistica delle creature » non è stato quasi più ripreso in seguito, e bisogna guardare più agli scritti dei santi che a quelli dei teologi per trovarne traccia (ad esempio, Teresa d'Avila, Francesco di Sales, o molto più tardi Elisabetta della Trinità) – segno che questa teologia deve essere sviluppata nel quadro di una pratica, di esercizi e di uno « stile di vita »⁶, come

⁵ Su questo punto si veda J. CHÂTILLON, *Sacramentalité, beauté et vanité du monde chez saint Bonaventure*, in 1274. *Année charnière, mutations et continuités*. Colloque international du C.N.R.S. (Lyon-Paris, 30 septembre-5 octobre 1974), Édition du C.N.R.S., Paris 1977, pp. 682-685, che cita un brano poco conosciuto ma decisivo di *In Eccl.*, Prooem., q. I, s.c. I (OSB VIII, p. 43): « Chi disprezza il mondo disprezza Dio ». Dopo, cap. v, vers. 15-16, q. IV (p. 199), scrive: « Tanto i beni della *fortuna*, quanto quelli della *natura*, come pure quelli della *grazia*, sono doni di Dio ». Si veda anche *II Sent.*, d. I, p. 1, a. 2, q. 1, ad 1-3 (II, pp. 26b-27a): « [...] mundus dupliciter accipitur in Scriptura, videlicet pro mundana conversatione, quae vana est et immunda, et pro mundana creatura, [...] secundo modo commendatur tanquam bonum et pulchrum ».

⁶ Cfr. L. MAURO, *La felicità dell'itinerante*, « Doctor Seraphicus », LVI (2009), pp. 52: « Egli delinea in tal modo un vero e proprio « stile di vita » orientato al conseguimento della *beatitudo*, di cui l'*Itinerarium* intende fornire, oltre che il tracciato, la regola attraverso una serie di precise indicazioni, che rammentano la sollecitudine « didattica » della guida spirituale,

ha scritto Letterio Mauro nel suo articolo su *La felicità dell'itinerante* nel fascicolo del 2009. Essa presuppone anche una fiducia fondamentale nella bontà delle creature e nella loro capacità di dire qualcosa sul loro creatore. Senza questa convinzione fondamentale, la teologia della creazione diventa ossimorica e si deve scegliere tra Dio e le sue creature.

2. Un paradosso storiografico

Nel momento stesso in cui questa originalità bonaventuriana viene rivelata e riconosciuta, negli articoli emerge un paradosso storiografico. Infatti, gli autori sottolineano contemporaneamente l'esistenza di questo percorso originale e l'appartenenza apparentemente ovvia, esclusiva e indiscutibile di Bonaventura alla tradizione platonica e agostiniana. Riconosciamo qui la tesi sviluppata negli anni Venti da Étienne Gilson, che ha avuto il merito di far esistere il Dottore Serafico di fronte a Tommaso d'Aquino: secondo Gilson, la "filosofia" di Bonaventura è agostiniana e presuppone il rifiuto della filosofia aristotelica. Recentemente, questa tesi è stata ripresa senza discussione da autori che oppongono il concetto di "natura" a quello di "creazione", come paganesimo e cristianesimo⁷. L'argomentazione di Gilson si basa sulla sua caratteristica tesi dell'analogia universale, che in qualche modo maschera (in modo ammirevole!) la crudezza di questo paradosso: come poteva un agostiniano puro (soprattutto se lo intendiamo come platonico) proporre un'alternativa alla tradizione monastica del *contemptus mundi*, che era ancora molto viva all'inizio del XIII secolo? Come mai il "simbolismo" di Bonaventura, la sua teoria dei segni, non solo non si oppone alla consistenza ontologica e alla sostanzialità delle creature, ma si basa e rafforza tale consistenza e sostanzialità? Bisogna almeno riconoscere che il termine "simbolismo" è qui fuorviante, se lo intendiamo nel senso platonico di mimesi e in quello dionisiano ed eriugeniano di teofania. In Bonaventura, il "simbolo" assume un nuovo significato che modifica profondamente la teologia della creazione che era prevalsa fino a quel momento – anche se alcune belle pietre miliari erano state poste in questo senso nel XII secolo. Secondo Bonaventura, è infatti come sostanza che la creatura è vestigia o immagine.

Secondo Gilson, l'analogia universale di Bonaventura enfatizza le relazioni tra creature e Creatore – il che, a suo avviso, attenua la consi-

concernenti sia la scansione del percorso proposto sia l'esigenza di procedere in esso con metodo, senza fretta né negligenza. Ed è appunto nella pratica di questo "stile di vita" che si situa la felicità dell'itinerante, di cui la *beatitudo* della vita futura può essere considerata, per dir così, il "principio regolativo".

⁷ Si veda A. RIZZACASA, F. CAPORALI, *La natura come Creato. Una riattualizzazione del pensiero bonaventuriano alla luce dell'odierna ecoteologia*, «Doctor Seraphicus», LXV (2017), pp. 104-106.

stenza ontologica delle creature – mentre l'analogia tommasiana separa e sostanzializza. Nella mia tesi sulla "via della somiglianza" nel pensiero di Bonaventura⁸, ho cercato di mostrare, al contrario, che la chiave metafisica della teologia della creazione di Bonaventura sta nella singolarità del suo esemplarismo: non si tratta di una teoria delle idee, come spesso si è detto per meglio inscrivere il Dottore Serafico in una tradizione alternativa all'aristotelismo, ma di una teoria della somiglianza le cui radici sono trinitarie e le cui conseguenze si fanno sentire anche nella teologia della creazione, nell'antropologia e nell'etica. Qual è la differenza tra la teoria delle idee e la teoria della somiglianza? Per andare spedita, dirò che, in primo luogo, la teoria della somiglianza implica di per sé una storia, un processo che Bonaventura richiama spesso: emanazione/espressione/riconduzione; in secondo luogo, il concetto stesso di somiglianza trae origine dalla nozione aristotelica di natura intesa come "produzione del simile dal simile", cioè da un principio di fecondità interno al generante. È a partire da questo concetto di somiglianza come prodotto di una generazione che Bonaventura pensa alla generazione eterna del Figlio da parte del Padre e, di conseguenza, al modo in cui il Figlio esprime il Padre e il mondo da tutta l'eternità, non con espressioni diverse, ma con un'unica espressione. È esprimendo il Padre che il Figlio esprime tutta la creazione e ogni creatura in particolare. Per questo motivo, l'esemplarismo bonaventuriano non può in alcun modo essere "platonico" nel senso preciso del termine. A titolo esemplificativo, ecco tre differenze fondamentali tra le idee platoniche e il Figlio come somiglianza del Padre e di ogni creatura:

- le idee platoniche sono essenze, mentre le "idee" o "ragioni eterne" di cui parla Bonaventura non sono essenze ma, dice, "somiglianze" – in realtà la Somiglianza eternamente generata dal Padre, cioè il Figlio.
- Le idee platoniche sono universali, mentre le "idee divine" di Bonaventura (cioè il Verbo) sono "fuori genere" ed esprimono ogni cosa singolare oltre che gli universali.
- In terzo luogo, le idee platoniche sono realmente distinte le une dalle altre, sono molteplici, e questo è essenziale per la loro funzione ontologica ed epistemologica. È importante che siano "pure" e integre non solo rispetto alle cose sensibili, ma anche tra loro. Al contrario, le idee divine secondo Bonaventura non sono realmente molteplici, ma una, poiché sono il Verbo – la prova ultima che non sono essenze delle cose, ma somiglianze.

Questo non significa che il Dottore Serafico sia un aristotelico, ma semplicemente che non è nemmeno un "platonico" o un "aristotelico":

⁸ Per le numerose differenze (riassunte qui) fra la teoria platonica delle idee e l'esemplarismo di Bonaventura, si veda L. SOLIGNAC, *La Voie de la ressemblance. Itinéraire dans la pensée de saint Bonaventure*, Hermann, Paris 2014, pp. 81-208.

usa liberamente le sue fonti per ripristinare concettualmente la visione francescana del mondo, dell'uomo e di Dio. È proprio questo libero uso e ricomposizione delle fonti disponibili che si manifesta così vividamente nella teologia bonaventuriana della creazione.

Tuttavia, immergendomi negli articoli dei primi decenni, sono stata particolarmente attratta da uno di essi, in quanto formulava in modo molto precoce e sfumato l'originalità della teologia bonaventuriana della creazione. Questo articolo, scritto da Giuseppe dell'Olio, è apparso nel fascicolo del 1961. Il titolo è molto modesto e quasi mi sfuggiva: *Motivi ispiratori dell'«Itinerarium mentis»*. Quando l'ho visto, mi sono detta: "Ma dai, un altro articolo sull'*Itinerarium*". Tuttavia ho iniziato a leggerlo perché parlava della Verna e del suo ambiente naturale: l'autore partiva infatti dalla descrizione di ciò che si vede dalla cella in cui Bonaventura concepì la sua opera. Ora, dopo aver evocato l'atmosfera che regna alla Verna, Giuseppe dell'Olio propone una formulazione molto bella della teologia francescana della creazione:

Qui senti che non c'è bisogno di negare la natura per trovare lo spirito, perché la natura stessa è luce ed è accordo [...] E non senti più il limite tra la natura e lo spirito, profondo come un abisso e inattingibile come un mistero; quivi il "nulla" e il "Tutto" si danno effettivamente la mano⁹.

Qui troviamo l'idea di una realtà creata e di una "natura" che non è contraria a Dio, ma che dà accesso all'invisibile, ci mette in contatto con esso. Non è solo che dà accesso o si riferisce all'invisibile come da lontano, ma ci mette in contatto con la sua presenza. Ma il passaggio che mi interessa di più viene dopo, perché Giuseppe dell'Olio pone la questione del supporto filosofico di una tale esperienza del mondo e della sua espressione teologica. E trova la chiave non in una ripresa dell'agostinismo a metà del XIII secolo, ma nel genio conciliatore di Alessandro di Hales, maestro di Bonaventura:

Tra i primi, Alessandro tentava l'unificazione della dottrina platonico-agostiniana, più affine alla mistica francescana, con l'aristotelismo, in cui si ritrovava e si esprimeva un nuovo fermento di pensiero premonitore del naturalismo rinascimentale. Questa compresenza di istanze platoniche e aristoteliche, mistiche e naturalistiche, nell'insegnamento di Alessandro spiega l'orientamento speculativo di Bonaventura, che segna alla mente l'itinerario per giungere a Dio non negando e aborrendo la natura, ma cercando in essa l'orma intrinseca del Creatore¹⁰.

⁹ G. DELL'OLIO, *Motivi ispiratori dell'«Itinerarium mentis»*, «Doctor Seraphicus», VIII (1961), pp. 34-44: 35.

¹⁰ Ivi, p. 37.

Queste righe mi sembrano perfettamente corrette. È vero che l'autore non tiene conto del movimento naturalista che era già all'opera nel XII secolo in Alano di Lilla o Guglielmo de Conches, e persino in Ugo di San Vittore. Certo, continua a confondere Platone e Agostino nella stessa categoria (nonostante le affermazioni molto chiare di Agostino nella *Città di Dio*, in particolare nel libro XIV). Certamente afferma, senza prove, che questa «dottrina platonico-agostiniana è più adatta alla mistica francescana». Tali affermazioni sono tutt'altro che ovvie e studi più recenti ci hanno insegnato a qualificarle o addirittura a correggerle. Ma ha ragione quando attribuisce l'orientamento speculativo di Bonaventura a questa «compresenza di istanze platoniche e aristoteliche, mistiche e naturalistiche». E ha ragione anche quando sottolinea che l'itinerario tracciato dal Dottore Serafico per arrivare a Dio non implica negare o odiare la natura, ma cercare in essa l'impronta del Creatore. Infine, non posso che essere d'accordo con lui quando conclude, in termini molto suggestivi, che il Cantico delle Creature diventa così una «dottrina del creato», e che Parigi, lungi dal distruggere Assisi, integra e giustifica Assisi nell'edificio della sapienza cristiana, che mancava di tale dottrina.

Che la teologia della creazione di Bonaventura non possa fare a meno dell'apporto aristotelico è sottolineato dallo stesso Bonaventura nel sermone su Cristo Maestro, quando attribuisce ad Aristotele il «discorso della scienza» e a Platone il «discorso della sapienza»¹¹. Su questo punto Bonaventura non ha mai variato, nemmeno nel contesto polemico delle *Collationes in Hexaëmeron*. Senza adottare la tesi radicale difesa recentemente da Franziska van Buren, secondo la quale l'ontologia e la metafisica bonaventuriane sarebbero integralmente aristoteliche¹², ritengo che la teologia bonaventuriana della creazione e l'equilibrio che la caratterizza non possano essere descritti correttamente se si omette la fonte aristotelica o se la si considera come un mero strumento senza alcuna reale relazione e interazione con il contenuto e la sostanza del pensiero bonaventuriano. Qualche anno dopo Giuseppe dell'Olio, anche un altro autore lo confermava confrontando l'ascesa a Dio in sant'Anselmo e Bonaventura: Pasquale Mazzarella spiegava che Anselmo non aveva ancora un concetto di natura, mentre «la posizione di san Bonaventura è diversa, perché egli ha conosciuto l'opera di Aristotele»¹³. La consistenza ontologica delle creature, come ho detto, non è negata in lui dal suo esemplarismo, ma al contrario è l'esemplarismo che viene deplorato e ridimensionato affinché la teologia trinitaria e la teologia della creazione possano dare conto dell'intuizione francescana. Così, nello stesso nu-

¹¹ Si veda *Chr. unus*, n. 18 (OSB VI/I, p. 367).

¹² Cfr. F. VAN BUREN, *Aristotle and the Ontology of St. Bonaventure*, Leuven University Press, Leuven 2023.

¹³ P. MAZZARELLA, *L'ascesa a Dio in sant'Anselmo d'Aosta e in san Bonaventura da Bagnoregio*, «Doctor Seraphicus», XV (1966), pp. 17-34: 29.

mero, Gaudenzio Melani scriveva che la teologia bonaventuriana era «la più perfetta interpretazione della filosofia francescana della natura»¹⁴.

3. «*Laudato si'*» o una nuova ascesi cristiana

Negli anni Sessanta e Settanta, alcuni commentatori hanno notato la consonanza tra la teologia della creazione di Bonaventura e alcuni documenti conciliari del Vaticano II. In particolare, in un bell'articolo sul *De reductione artium ad theologiam*, Antonio Gallo nel 1974 sottolineava l'attualità di questo opuscolo, che sviluppa una «teologia delle realtà terrene». Egli cita il n. 36 della *Gaudium et Spes*, di cui si riporta il seguente estratto, che insiste sul valore proprio delle cose create:

Se per autonomia delle realtà terrene intendiamo che le cose create hanno leggi e valori propri [...] allora si tratta di un'esigenza legittima, che non è solo postulata dagli uomini del nostro tempo ma è anche conforme al valore del Creatore. Infatti, è dalla loro stessa condizione di creature che le cose ricevono la loro propria consistenza, verità, bontà, le proprie leggi e il loro ordine; e tutto ciò che l'uomo è tenuto a rispettare; riconoscendo le esigenze di metodo proprio di ogni singola scienza e arte¹⁵.

Gallo spiega che non solo il riconoscimento del valore delle creature non è estraneo a Bonaventura, ma che egli stesso nel *De reductione* propone una formulazione dell'autonomia così intesa, poiché ogni scienza, ogni arte, ogni sensazione è oggetto di attenta considerazione. A conferma di ciò, cita un lungo e importante passaggio del libro di Efrem Bettoni, *La pedagogia francescana*:

Affermando che nelle intenzioni del Creatore gli uomini e le cose sono fatti per intendersi e vivere in amicizia, si toglieva ogni fondamento al dualismo neoplatonico, secondo il quale la vita dello spirito si intensifica, si sviluppa nella proporzione con cui si estingue e si riduce al minimo il commercio con la realtà sensibile. La prospettiva tradizionale, accettata fino allora, della ascetica cristiana, che indicava nella fuga dal mondo la condizione sine qua non della contemplazione filosofica e religiosa, si capovolge: per la prima volta si insegna esplicitamente che la considerazione amorosa della natura, anziché essere un ostacolo, può diventare un mezzo per rendere facile il faticoso, incerto cammino dell'anima verso le cose celesti. Una rivalutazione così insolita dell'universo sensibile era una cosa del tutto nuova nel Medioevo¹⁶.

¹⁴ G. MELANI, *Inspirazione e aspetti filosofici nell'«Itinerarium» di san Bonaventura*, «Doctor Seraphicus», xv (1968), pp. 51-69: 57.

¹⁵ *Gaudium et spes*, n. 36, citato in A. GALLO, *L'immenso valore del trattatello «De reductione artium ad theologiam»*, «Doctor Seraphicus», xxi (1974), pp. 19-29: 26.

¹⁶ E. BETTONI, *La pedagogia francescana*, Armando, Roma 1967, p. 96.

Dopo questa lunga e bella citazione, Gallo conclude che la teologia delle realtà terrene difesa dal Concilio ha in Bonaventura un precursore «acuto e della più straordinaria efficacia»: se non formula questa teologia allo stesso modo, troviamo comunque nel suo pensiero la «pregnante sostanza»¹⁷.

Questo richiamo all'autonomia delle creature e al giusto valore delle realtà terrene è molto importante, e non posso che essere d'accordo con l'idea che Bonaventura sia riuscito a stabilire filosoficamente e teologicamente che la vita spirituale non si sviluppa allontanandosi dal sensibile. Ma se la *Gaudium et Spes* ha effettivamente evidenziato il primo aspetto (il valore delle realtà terrene), il secondo punto (una spiritualità che cresce nel sensibile) attendeva ancora uno sviluppo concreto. Ed è nella *Laudato si'* che questa alternativa alla fuga dal mondo è stata finalmente ripresa. Infatti, non basta proclamare il giusto valore delle realtà terrene per assumere un atteggiamento giusto nei loro confronti: al contrario, possiamo optare per un atteggiamento che asservisce le loro molteplici qualità ai nostri scopi; con il pretesto che sono buone, le consumiamo con avidità, le sprechiamo, e dimentichiamo di dividerle e di riconoscere il Padre come loro fonte.

Per questo è importante completare questi risultati con un altro aspetto della teologia della creazione di Bonaventura: è quello che potremmo chiamare disappropriazione, che è l'altro nome della povertà. Il mondo si dà per quello che è solo allo sguardo ammirato e casto di chi ha rinunciato ad appropriarsene; perché è quando si lascia che esistano e si esprimano indipendentemente dai nostri desideri di catturarle e dalle nostre paure, e persino nei nostri bisogni più profondi, che le creature si manifestano in tutto il loro splendore¹⁸ e mostrano il loro potenziale di rivelazione divina e trinitaria. La rinuncia al mondo o alle creature assume qui un significato molto diverso dalla fuga dal mondo praticata dai monaci dei secoli XI e XII. Non si tratta di separarsi dalle creature per diventare uno spirito puro, ma di abitare il mondo in modo diverso, cioè non più nell'avidità, ma nella gratitudine, nell'ammirazione e nella moderazione – di nuovo potremmo parlare qui di «castità».

Vorrei quindi concludere parlando di Bonaventura come principale fonte di ispirazione per la *Laudato si'*, perché penso che con questa nuova ascesi cristiana, di ammirazione e moderazione, Bonaventura ci abbia preceduto e ci abbia piuttosto atteso nel XXI secolo. Nel farlo, vorrei proporre un'alternativa alla lettura congiunta fatta da Aurelio Rizzacasa

¹⁷ GALLO, *L'immenso valore*, cit., p. 27.

¹⁸ Per una riflessione ricca e profonda su questo tema, si veda G.C. PAGAZZI, *In principio era il legame. Sensi e bisogni per dire Gesù*, Cittadella, Assisi 2004; e con F. MANZI, *Il pastore dell'essere. Fenomenologia dello sguardo del Figlio*, Cittadella, Assisi 2001.

e Fabio Caporali¹⁹. In effetti, entrambi gli autori sembrano riassumere la teologia bonaventuriana della creazione come un passaggio dalla nozione di natura a quella di creatura e alla nozione di “casa comune”, il che mi sembra davvero insufficiente, sebbene il tema del mondo come «casa» (*habitaculum*)²⁰ sia effettivamente presente nel *Breviloquium*. Va anche chiarito che l'uomo è chiamato a diventare una casa per il mondo²¹.

Se rileggiamo le otto citazioni esplicite di fonti francescane presenti nell'enciclica (come ha fatto Andrea di Maio nel suo articolo *Tracce e spunti bonaventuriani nella «Laudato si'»*²²), ci rendiamo conto che quattro di esse sono tratte dall'opera di Bonaventura: la *Legenda maior* è citata due volte, al n. 11 e al n. 66; poi, al n. 233, c'è una citazione da *II Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3, e infine, al n. 239, una citazione dalla prima *quaestio disputata de mysterio Trinitatis*, a. 2. Sorvolerò su tre riferimenti, relativi alla fratellanza universale²³ e al tema del libro del mondo²⁴, per fermarmi su quello che

¹⁹ RIZZACASA, CAPORALI, *La natura come Creato*, cit.

²⁰ Cfr. *IV Sent.*, d. 48, a. 2, q. 1 (IV, p. 990b): «[Nella sua glorificazione] praemiatur homo aliquando in se ipso, aliquando in corpore, aliquando ex eis quae sibi sunt utilia; sic etiam premiatur in se ipso, in corpore suo, et etiam in ipso mundo, qui eius est habitaculum. Unde dico, quod corpora supercaelestia premiari non est aliud, quam hominem praemiari in illis, quia Dominus totum mundum hominis amore faciet pulcriorem», nonché *Brevil.*, pars VII, cap. IV (OSB V/2, pp. 313-315): «Perciò si può dire che tutte le cose sono rinnovate e sono in certo qual modo premiate nel rinnovamento e nella glorificazione dell'uomo: poiché, quindi, Dio, secondo la sua ordinatissima sapienza, fece tutto questo mondo sensibile, e fece il maggiore in vista del minore, cioè dell'uomo, che è collocato nel mezzo tra Dio e queste realtà inferiori, ne consegue che, perché tutte le realtà siano congruenti tra loro vicendevolmente, e vi sia armonia tra l'abitazione e colui che la abita, quando l'uomo era costituito nel bene, questo mondo dovette essere posto in una condizione buona e tranquilla; quando l'uomo cadde, anche questo mondo dovette deteriorarsi; caduto l'uomo nel disordine, anche il mondo dovette divenire disordinato; purificato l'uomo, il mondo dovette essere purificato; rinnovato l'uomo, il mondo dovette essere rinnovato; e giunto l'uomo al proprio compimento, il mondo divette essere posto nella quiete».

²¹ La nozione di riconduzione (*reductio*) ha una notevole importanza nel pensiero di Bonaventura e viene utilizzata in vari contesti (cfr. E. CUTTINI, *ad v.* «Reductio», DB, pp. 672-679). Il Riconduttore per eccellenza, che riporta tutte le cose a Dio, non è altro che Cristo (*Red. art.*, n. 23; OSB V/I, p. 55), che viene a sollevare l'uomo nella sua funzione pontificale e sacerdotale di offerta del mondo al Padre. Ogni uomo è quindi chiamato a ricondurre le creature a Dio, ma anche a lasciarsi ricondurre da esse. Ad esempio, cfr. *Brevil.*, pars II, cap. IV (OSB V/2, p. 97): «[...] attraverso di essa [l'anima razionale], che è forma, ente, vivente, senziente e intelligente, il desiderio [di ogni natura sensibile e corporea] [è] ricondotto, quasi a modo di cerchio intelligibile, al suo principio, in cui si perfeziona e beatifica». Cfr. anche *II Sent.*, d. 17, a. 2, q. 1, resp. (II, pp. 419b-420a).

²² A. DI MAIO, *Tracce e spunti bonaventuriani nella «Laudato si'»*, «Antoniano», 91 (2016), pp. 819-857.

²³ *Leg. maior*, cap. VIII, n. 6 (OSB XIV/I, p. 276): «Consideratione quoque primae originis omnium abundantiori pietate repletus, creaturas quantumlibet parvas fratris vel sororis appellabat nominibus, pro eo quod sciebat, eas unum secum habere principium».

²⁴ Il tema del libro del mondo e dell'ermeneutica appropriata: l'essere umano ha sia il privilegio che la responsabilità di decifrare la vita trinitaria e la logica dell'amore divino che è all'opera nella creazione, manifestata ed espressa in essa. Papa Francesco parla di una sfida a questo proposito, dopo aver citato Bonaventura: «Tutta la realtà contiene in sé un'impronta

mi sembra il meno conosciuto e il più sorprendente, tratto dal *Commento alle Sentenze*.

All'inizio dell'enciclica, il papa spiega che la povertà di Francesco è «qualcosa di più radicale di un'ascesi solamente esteriore»: è «una rinuncia a fare della realtà in un mero oggetto di uso e di dominio»²⁵. Eppure, proprio riscoprendo la molteplice ricchezza delle nostre interazioni con le altre creature, il nostro immenso bisogno di loro, la nostra immensa dipendenza da loro, il nostro mendicare per loro, la nostra appartenenza alla stessa famiglia la cui origine è il Padre, è in questa riscoperta che possiamo ritrovare un giusto atteggiamento nei loro confronti, non di voracità, ma di vero amore e gratitudine. Ma questo presuppone, come indica Bonaventura nelle *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica*, di vivere la propria povertà a partire dalla propria povertà di creatura (che Bonaventura chiama *nuditas*): «Nudo, infatti, fu formato l'uomo, e se fosse, in quello stato, rimasto saldo, di nulla affatto si sarebbe appropriato»²⁶. La nudità acquista un significato positivo: non è solo penitenza, è dapprima lo stato che permette di ricevere tutti i beni e di realizzarsi. In questo caso, la povertà non è una fuga dal mondo, ma piuttosto l'accettazione del mondo così come è dato da Dio e alle condizioni di Dio, cioè lode, conoscenza e condivisione, come menzionato nella *distinctio* 16 del *Commento alle Sentenze*²⁷.

Il riconoscimento e l'accettazione della nudità dell'uomo da parte dell'uomo, il riconoscimento e l'accettazione della bellezza e della fragilità delle creature aprono la possibilità di un'altra relazione con il mondo, che libera anche un nuovo spazio per Dio, perché Dio non è più colui che è escluso dal mondo o separato dal mondo. Dio e il mondo non sono più in competizione nel cuore umano. L'esteriorità non è più qualcosa da evitare, ma da contemplare e abitare. Così papa Francesco formula questo nuovo percorso spirituale nel capitolo sesto dell'enciclica, citando il secondo libro del *Commento alle Sentenze* di Bonaventura:

L'ideale non è solo passare dall'esteriorità all'interiorità per scoprire l'azione di Dio nell'anima, ma anche arrivare a incontrarlo in tutte le cose, come insegnava

propriamente trinitaria. San Bonaventura giunse ad affermare che, prima del peccato, l'essere umano poteva scoprire come ogni creatura «attesta che Dio è trino». Il riflesso della Trinità poteva essere riconosciuto nella natura «quando questo libro non era oscuro all'uomo e gli occhi dell'uomo non erano stati disturbati». Il Papa evoca questa pratica ermeneutica trinitaria e ne fa un compito per noi oggi, nel prosieguo del n. 239: «Il santo francescano ci insegna che ogni creatura porta in sé una struttura propriamente trinitaria, così reale che potrebbe essere spontaneamente contemplata se lo sguardo dell'uomo non fosse limitato, oscuro e fragile. Egli sottolinea così la sfida di cercare di leggere la realtà con una chiave trinitaria».

²⁵ *Laudato si'*, n. 11.

²⁶ *Perf. ev.*, q. 11, a. 1, resp. (OSB V/3, pp. 84-85): «Nam homo nudus formatus est, et si in statu illo stetisset, nihil sibi prorsus appropriasset».

²⁷ Cfr. *11 Sent.*, d. 16, a. 1, q. 1, resp. (11, pp. 394b-395a).

san Bonaventura: «La contemplazione è tanto più elevata quanto più l'uomo sente in sé l'effetto della grazia divina o quanto più sa riconoscere Dio nelle altre creature»²⁸.

Dio non si trova solo all'interno dell'uomo, nella settima dimora di cui parla Teresa d'Avila nel *Castello interiore*. La contemplazione di Dio è duplice: Dio si trova sia dentro che fuori. E si trova tanto meglio dentro che fuori. Questa frase è semplicemente rivoluzionaria e annuncia la differenza, che Bonaventura svilupperà qualche anno dopo nell'*Itinerario della mente a Dio*, tra il contemplare Dio attraverso le creature (per mezzo di esse) e il contemplare Dio nelle creature²⁹. Nel primo caso, le creature sono solo dei trampolini di lancio che permettono all'esule di alzare lo sguardo verso la sua patria; nel secondo caso, il contemplativo presta attenzione alla presenza umile e misteriosa di Dio nelle sue creature; la natura allora diventa di nuovo ospitale e non è più un luogo di esilio, poiché Dio condiscende a manifestarsi lì, anche se indirettamente. Se la prima via è stata ampiamente percorsa e commentata, siamo forse in procinto di riscoprire la seconda. Da questo punto di vista, Bonaventura è avanti di diversi secoli rispetto a noi.

In conclusione, direi che la teologia della creazione di Bonaventura è giustamente tra i temi più trattati dalla rivista «Doctor Seraphicus» e che gli autori hanno particolarmente sottolineato sia la sua originalità sia la sua attualità. Tuttavia, l'impressione di dover affrontare un tema noto è fuorviante e può portare ad accontentarsi di generalità o presupposti non sufficientemente approfonditi. Restano molte domande da approfondire: il cammino spirituale proposto da Bonaventura nelle sue opere spirituali è coerente con la sua teologia della creazione? Come descrivere più precisamente la ricomposizione filosofica delle fonti neoplatoniche, arabe e aristoteliche da parte della prima scuola francescana di Parigi? In che modo Bonaventura rende effettiva nel suo pensiero e nel suo insegnamento spirituale la distinzione che ha fatto nel suo commento all'Ecclesiaste tra il mondo come «creatura di Dio» e il mondo come realtà da evitare? In che modo l'ermeneutica delle creature di Bonaventura differisce da quella dei Vittorini e come può essere applicata oggi? Queste sono alcune delle domande che mi vengono in mente per i prossimi settant'anni.

²⁸ *II Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3, resp. (II, p. 545a): «et tunc est contemplatio, quae tanto est eminentior, quanto effectus divinae gratiae magis sentit in se homo, vel quanto etiam melius scit considerare Deum in exterioribus creaturis», cit. da FRANCESCO, *Laudato si'*, n. 233.

²⁹ Cfr. *Itin.*, cap. I, n. 5 (OSB V/I, p. 505).