

ANDREA DI MAIO

DOCTOR SERAPHICUS E ALTERUM CANDELABRUM:
QUALE PARADIGMA PER "NARRARE" BONAVENTURA?

1. *Un secolo di studi bonaventuriani: tanta ricerca, poca narrazione*

A 750 anni dalla morte di Bonaventura dobbiamo interrogarci sull'effettiva valenza del paradigma agiografico e storiografico che ha presentato Bonaventura come *Doctor Seraphicus* (nel senso di dottore del desiderio mistico) e come *Alterum Candelabrum* (luminare della Chiesa sì, ma solo "secondo" a Tommaso, a lui complementare, ma subordinato).

In questo ultimo secolo di studi bonaventuriani, molto è cambiato. La *querelle* tra Étienne Gilson e Fernand Van Steenberghen, intrecciata con quella, altrettanto vivace quanto futile, sulla filosofia cristiana, ha ceduto il passo a studi più variegati, ragionati ed equilibrati, come attestano i contributi pubblicati nelle celebrazioni del settimo centenario della morte di Bonaventura nel 1974, quasi culminando con la splendida monografia di Francesco Corvino¹. Nuovi orizzonti di ricerca storica sono stati dischiusi dalle nuove edizioni critiche, grazie a Ferdinand Delorme, Jacques-Guy Bougerol, Renato Russo, Aleksander Horowski e Mikołaj Olszewski, come pure dalle concordanze elettroniche, a partire dal *Thesaurus Bonaventurianus* di Jacqueline Hamesse confluito nella *Library of Latin Texts* (LTT) promossa dall'editrice fiamminga Brepols, e la migliore ricostruzione delle fonti, del contesto (lo studio francescano all'interno dell'Università di Parigi) e della "storia degli effetti" e "delle interpretazioni" che arrivano fino all'Ottocento. Nuove vie di rilettura inaugurate dai teologi Romano Guardini, Karl Rahner, Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar, Josef Ratzinger, nonché da filosofi come Teodorico Moretti Costanzi e l'influsso esercitato sul magistero pontificio recente hanno fatto sì che si possa parlare oggi di rilevanza e attualità del pensiero di Bonaventura².

Possiamo quindi parlare di una vera e propria *Bonaventura-Renaissance*. Eppure, se si consultano i più recenti manuali o programmi di insegnamento di storia della filosofia o della teologia, difficilmente si trova

* ¹ Cfr. F. CORVINO, *Bonaventura, francescano e pensatore*, Dedalo, Bari 1980; nuova ed. con una premessa di L. Mauro, Città Nuova, Roma 2006.

² Così, nel Congresso internazionale bonaventuriano di Roma nel 2017. Influssi bonaventuriani si riscontrano poi non solo in papa Benedetto XVI, insigne studioso del nostro, ma anche in papa Francesco, soprattutto nella sua enciclica *Laudato si'*. Cfr. il mio *Tracce e spunti bonaventuriani nella «Laudato Si'»*, «Antonianum», 91 (2016), pp. 819-857.

traccia di questi formidabili progressi. Nella conoscenza media collettiva, Bonaventura continua a essere ignorato, o tutt'al più descritto con lo stesso profilo di cent'anni fa.

La percezione della sua figura è stata deformata prima dalle "leggende nere" (Bonaventura "normalizzatore", e secondo alcuni addirittura "seppellitore", del francescanesimo); poi, ancor peggio, dalle "leggende pie" (Bonaventura grande autore sì, ma "spirituale", sottintendendo: buono da pregare e per pregare, più che per capire). In fondo, non un pensatore alla pari degli altri, ma a un livello o del tutto superiore, nel "terzo cielo" della mistica, oppure del tutto inferiore, nel "brusio di campane" di una vaga devozione.

Insomma, ancora oggi "Bonaventura" rimane un *cenno segreto*, un argomento di nicchia per una cerchia di studiosi molto coesa, ma anche molto ristretta, in un'intimità poco incisiva all'esterno. Forse è mancato l'impegno a comunicare lo *status quaestionis* al resto della comunità accademica: si è molto "studiato", ma poco "narrato". Di certo, ci si è scontrati con un muro di gomma, giacché le opinioni più semplicistiche sono le più difficili da sradicare: contro gli *idola specus*, soprattutto se mascherati da *tópoi* agiografici, è arduo, o quasi vano, combattere.

2. Bonaventura: fortunato narratore, ma sfortunatamente narrato

Partiamo da un paradosso. Bonaventura è stato un *narratore* molto abile e fortunato. Innanzitutto, ci ha lasciato una fortunatissima narrazione agiografica, quella di Francesco d'Assisi, che non solo ha tenuto assieme l'Ordine dei frati minori per secoli, ma ha anche ispirato tanta cultura (pensiamo al ciclo pittorico della basilica superiore di Assisi, o al *Paradiso* di Dante...). Ovviamente, si può discutere se questa narrazione sia più o meno fedele all'originale, però è stata una narrazione estremamente efficace.

Inoltre, nel suo *Breviloquium*, ha tracciato una delle più felici narrazioni teologiche: la «Scrittura» come «teologia» dispiegata nel «decorso dei tempi». Il suo impianto anticipa la teologia basata sull'economia salvifica, con un impianto equilibratamente patriveroso, cristocentrico (ma non cristomonista) e pneumatico, ancora oggi estremamente attuale. L'idea della quattro dimensioni della Scrittura (due, testuali: larghezza del canone biblico e profondità dei sensi spirituali; due, reali: lunghezza del decorso temporale e altezza scalare delle tre nature, corporea, spirituale e divina, e delle tre gerarchie, ecclesiastica, angelica e divina), il cui centro è Cristo, fonda un'affascinante teoria dell'interpretazione della Scrittura, come «foresta», anzi, come «foresta di foreste», esplorando la quale si esplora tutta la realtà.

Infine, le sue *Collationes* raggiungono un vertice insuperato della storia della predicazione, e, in generale, della comunicazione dottrinale ed esistenziale. Grandiosa è la sua narrazione della storia della salvezza: un viaggio

dall'Albero della Vita (che è il Verbo) nell'Eden (all'inizio della Genesi) all'Albero della Vita nella Gerusalemme ceneste (alla fine dell'Apocalisse) passando per l'Albero della Vita (nel Vangelo) che è la Croce. In questo viaggio, Adamo (ossia l'umanità) è costantemente al bivio tra l'Albero della Vita e la separazione da esso, l'Albero della Scienza, ossia tra Cristo e Anticristo.

Nel suo insieme, l'opera bonaventuriana rappresenta uno snodo cruciale nella storia del pensiero filosofico e teologico: raccordo delle tradizioni precedenti³, crocevia nel suo ambiente⁴, sorgente di potenti influssi carsici nei secoli successivi⁵; oggi se ne apprezzano i frutti, ma se ne misconosce l'autore. Insomma, sebbene narratore d'eccezione, Bonaventura non è stato ancora adeguatamente narrato. Bonaventura attende ancora il suo Bonaventura.

3. Bonaventura narrato da Bonaventura

3.1. Mero "compilatore" o umile e abile "ritessitore"?

Se il pensatore Bonaventura non ha goduto di fortuna storiografica, è in qualche modo lui stesso ad esserne responsabile, per via dell'*understatement* con cui si presentava fin da quando, da baccelliere, commentava i libri delle *Sentenze* di Pietro Lombardo:

Così come nel primo libro aderii alle sentenze e alle comuni opinioni dei maestri e soprattutto del maestro e padre nostro frate Alessandro di buona memoria, così nei successivi libri non recederò dalle loro tracce. Non intendo, infatti, volgere l'attenzione a nuove opinioni, ma ritessere quelle comuni e approvate. E nessuno pensi che io voglia essere autore di un nuovo scritto; questo infatti sento e dico, di essere un povero ed esile compilatore⁶.

³ Grazie anche all'opera mirabile di raccordo dello Studio francescano di Parigi che aveva prodotto la *Summa Halensis*, ha potuto attingere a una tradizione variegata, con gli apporti significativi, sebbene perlopiù parziali e indiretti (Aristotele, ma anche i "platonici" e gli "aristotelici"; Agostino, ma anche Ilario di Poitiers; Pseudo-Dionigi; Eriugena sotto altre spoglie; Anselmo; Bernardo; Ugo, Riccardo e Tommaso di San Vittore; spunti del *De spiritu et anima* e del *Liber XXIV philosophorum*, oltre che, ovviamente, la Bibbia).

⁴ Non solo quale maestro (e poi ex maestro) dell'Università di Parigi, ma anche e soprattutto quale ministro generale dell'Ordine dei Frati Minori, per il suo ruolo informale presso la corte reale di Francia e per gli incarichi ricevuti dalla curia papale, ha potuto beneficiare del dialogo, anche se spesso a distanza (ad esempio con i domenicani Tommaso d'Aquino, ma anche Umberto di Romans, Giovanni Vercellese e Pietro di Tarantasia; il francescano Ruggero Bacone; gli *artistae*; le istanze della società e della Chiesa del tempo...).

⁵ Dagli echi in Acquasparta, Olivi e Dante, alle riprese in Gerson, Bernardino, Cusano, Dionigi il Certosino, agli omaggi dei papi Sisto IV, Giulio II e Sisto V, a varie tradizioni di spiritualità moderna (tra cui quella di Ignazio di Loyola, e forse quella inglese), a Lorenzo da Brindisi, alla scuola bonaventuriana tirolese a cui attinse Rosmini, alle consonanze di Gioberti, fino ai grandi teologi che hanno tratto ispirazione da Bonaventura nell'ultimo secolo.

⁶ *II Sent.*, Praelocutio (II, pp. 1b-2a): «At quemadmodum in primo libro Sententiis adhaesi et communibus opinionibus magistrorum, et potissime magistri et patris nostri bonae

Dobbiamo prenderlo sul serio? Vero è che già nelle righe seguenti, con una *excusatio non petita*, Bonaventura elencava tutta una serie di questioni teologiche inerenti al primo libro delle *Sentenze*, in cui in realtà si era distaccato dalla posizione del Lombardo, ma si giustificava dicendo che non lo aveva in realtà contraddetto, ma semmai esposto meglio («In hoc igitur Magistro non contradixi, sed potius verbum eius iuxta veritatis regulam, ut aestimo, explicavi»), e comunque anche in ciò si era attenuto alla posizione «comunemente» (*communiter*) sostenuta dagli altri maestri successivi al Lombardo; e soprattutto sempre e comunque si era attenuto alla posizione della «buonanima di frate Alessandro» di Hales, addirittura definito «maestro e padre» («pater et magister noster bonae memoriae frater Alexander»), del quale, più che di ogni altro, si proponeva di ricalcare le orme («cuius vestigiis praecipue inhaerere propono»).

Che Bonaventura sia debitore ad Alessandro, e soprattutto alla sua scuola, è verissimo: fu grazie all'eccellente e paziente lavoro di squadra dello *studium* francescano parigino (con la cooperazione di personalità francescane, tra cui Giovanni Rupella, e l'interazione con altre, tra cui Tommaso Gallo) che si poté realizzare l'imponente *Summa Halensis*, raccordo e sintesi di tradizioni diverse e miniera a cui Bonaventura ha attinto a piene mani, peraltro (come era abitudine all'epoca con gli autori recenti o contemporanei) senza mai esplicitamente citarla. Che però Bonaventura sia stato solo un compilatore e un ripetitore è evidentemente un *tópos* retorico comune alla teologia del tempo e, soprattutto, alla spiritualità minoritica. Non che sia insincero, anzi: come spiegava altrove, sminuirsi, ossia allontanarsi dalla mera *veritas* mediante la *severitas*, serve a correggere gli effetti del peccato ed è tipico dell'umiltà cristiana e francescana⁷. Pertanto questa professione di umiltà non va presa in senso immediato e banale, come una rinuncia all'originalità speculativa, ma semmai come un ricondurla all'Unico Autore, «Padre dei Lumi» e «Datore dei Doni», secondo l'*auctoritas* dell'epistola di Giacomo, a cui programmaticamente Bonaventura richiama il lettore all'inizio delle sue opere più significative⁸.

memoriae fratris Alexandri, sic in consequentibus libris ab eorum vestigiis non recedam. Non enim intendo novas opiniones adversare, sed communes et approbatas retexere. Nec quisquam aestimet, quod novi scripti velim esse fabricator; hoc enim sentio et fateor, quod sum pauper et tenuis compilator».

⁷ La creatura umana, creata a immagine di Dio, si realizza nella *similitudo* a Lui; pertanto la *simulatio* che porta a nascondere i propri difetti (a partire dal tentativo di Adamo di nascondersi dopo la caduta), o a fingere i propri meriti (come i farisei contestati da Gesù: *In Luc.*, cap. XII, v. 3, n. 7: VII, p. 311b), o nascondere la verità per paura, come Pietro ad Antiochia (*Hexaëm.*, coll. XVI, n. 23: V, p. 407a) è sempre indice di peccato, che è la conclusione indebitamente tratta da un paralogismo, ossia di un ragionamento solo apparente (ivi, coll. I, n. 26: pp. 333b-334a). Diverso è il caso di chi "si sminuisce": l'umiltà di "verità" (*veritatis*) dopo il peccato va integrata da quella di "severità" (*severitatis*, alludendo con un gioco di parole a una dinamica di separazione: *se-veritatis*: cfr. *Perf. ev.*, q. I: V, pp. 117-124).

⁸ Cfr. Gc I, 17 («omne datum ... a Patre luminum»), citato nei prologhi del *Breviloquium*, dell'*Itinerarium mentis in Deum* e del *De reductione artium ad theologiam* e negli

Oltre alla conoscenza diretta e integrale della Bibbia, delle *Sentenze* del Lombardo e di quelle opere di Aristotele inserite nei programmi di studio della Facoltà delle arti, Bonaventura mostra una vasta conoscenza interdisciplinare (canonistica, giuridica secolare, medica, scientifica, filosofica, patristica) che però potrebbe essergli pervenuta anche da repertori o *summae* (prima fra tutte la *Halensis*) o dalle discussioni universitarie del tempo. È vero che nel *De reductione* presenta una sorta di biblioteca ideale, articolata come un'espansione in due fasi della Sacra Scrittura nei suoi tre sensi spirituali: Agostino e poi Anselmo per il senso allegorico (e quindi per quella che chiameremmo teologia dogmatica), Gregorio e poi Bernardo per il senso tropologico (e quindi per quella che chiameremmo teologia morale e pastorale), Dionigi Areopagita e poi Riccardo di San Vittore per il senso anagogico (e quindi per quella che chiameremmo teologia spirituale); Ugo di San Vittore, per l'insieme⁹. Ma appunto, si tratta di una biblioteca ideale. Di questi sette autori, cosa ha letto effettivamente Bonaventura? Le principali opere e per intero? O solo citazioni sparse e indirette? Sicuramente, ha frequentato di più alcune opere. Di Anselmo, cita con enfasi la chiusa del *Proslogion*, con cui conclude il *Breviloquium* e il *Soliloquium* (quasi a indicarne la connessione pur nella duplice destinazione: una per lo studio, l'altra per la meditazione); e cita la stessa chiusa, ma in forma più concisa, al termine del *De perfectione vitae ad sorores*. Di Riccardo, Bonaventura adotta la terminologia per la contemplazione e la *suspensio*. Da Bernardo trae molte espressioni e citazioni esplicite e implicite. Di Ugo ha presenti il *De sacramentis* e il *Didascalicon*. La lettura bonaventuriana di Dionigi è infine arricchita dalla vasta produzione dionisiana dell'abate vercellese, Tommaso Gallo.

Quanto al rapporto di Bonaventura con Aristotele e i filosofi greci, è stato definitivamente chiarito¹⁰, anche se non al punto di abbattere l'*idolum specus* del preteso antiaristotelismo bonaventuriano. Certamente, rispetto ai primi scritti, Bonaventura alla fine della sua carriera rivaluta quei Filo-

snodi cruciali delle *Collationes* (ad esempio, *De donis*, coll. I, n. 4: v, pp. 457b-458a; *Hexaem.*, coll. II, n. 1: v, p. 336a) le successive; e la combinazione di Gc 3,1 («nolite plures magistri fieri») ed Eccl 12,11 («per magistrorum consilium data sunt a pastore uno») citata ad esempio alla fine del sermone programmatico *Christus unus omnium magister* (n. 26: v, pp. 573b-574a), con la conclusione: «Nam dissensio sententiarum ortum habet a praesumptione» (*ibid.*, n. 27: p. 574).

⁹ Cfr. *Red. art.*, n. 5 (v, p. 321b): «Primum maxime docet Augustinus; secundum maxime docet Gregorius; tertium vero docet Dionysius. Anselmus sequitur Augustinum; Bernardus sequitur Gregorium; Richardus sequitur Dionysium, quia Anselmus in ratiocinatione Bernardus in praedicatione Richardus in contemplatione. Hugo vero omnia haec».

¹⁰ Cfr. L. MAURO, *Antiqui philosophi. Storia e filosofia in Bonaventura*, «Doctor Seraphicus», LXIII (2015), pp. 15-27; Id., *Continuità o discontinuità nella riflessione bonaventuriana su «philosophia» e «philosophi»?*, in *Itinerari di filosofia e teologia francescana. Studi offerti in memoria di Marco Arosio*, a cura di A. Nannini e I. Zavattero, Università degli Studi di Trento, Trento 2021, pp. 77-94.

sofi da lui chiamati «antichi e nobili»¹¹, e che servono a introdurre Plotino, citato tramite Macrobio, e la tradizione platonica che a Parigi in quegli anni era stata meglio identificata¹².

Non da meno sono le citazioni perlopiù indirette da tradizioni minoritarie o sospette, come quella risalente a Eriugena (tramite l'omelia *Vox spiritualis aquilae*, che circolava sotto il nome di Origene, e la tripartizione della *mens*, mediata dallo pseudoagostiniano *De spiritu et anima*), e ovviamente Gioacchino da Fiore, mai nominato (se non per la decretale del Concilio Lateranense IV sul dogma trinitario), ma (come ha mostrato Ratzinger) massicciamente utilizzato.

Un fenomeno significativo è anche quello delle fonti taciute, come ad esempio Antonio di Padova, i cui sermoni sono implicitamente citati, e il cui ruolo nell'avvio degli studi teologici nell'Ordine minoritico è prudentemente taciuto (presumibilmente per non rinfocolare la polemica sulla metamorfosi avvenuta nell'Ordine, dallo studio informalmente impartito nei conventi a quello accademico nelle università)¹³.

E cosa dire dell'agostinismo, tanto decantato, di Bonaventura? È vero: in quella lettera *de tribus quaestionibus* divenuta poi programmatica per il suo generalato, Bonaventura sostiene con enfasi che nessuno mai ha trattato i problemi (anche naturali) meglio di Agostino, da cui apprendiamo cose che non avevamo appreso dai filosofi precristiani! Con troppa facilità si salta direttamente alla conclusione che ormai il cristiano possa fare a meno della filosofia, soprattutto precristiana. Eppure, il contesto vuol dire esattamente il contrario: è Agostino stesso a dimostrarci che dobbiamo dedicarci alla filosofia e leggere anche i filosofi pagani¹⁴.

L'impressione è che, nonostante le attestazioni di venerazione per l'Ipponate, Bonaventura ne conosca i testi solo parzialmente e spesso indirettamente: di certo, gli è debitore per la "topologia" (*extra, intra, supra*), la dinamica della ricerca e dell'illuminazione, la dottrina del tempo, i concetti

¹¹ *Hexaëm.*, coll. VI, n. 10 (v, p. 362a).

¹² Rimando al mio «*Illa Trinitas Dionysii*» (*sostanza, virtù e operazione*) in Bonaventura, in *Essenza, Potenza, Atto. La triade dell'essere nel pensiero tardo-antico, medievale e rinascimentale*, a cura di R. de Filippis e E.S. Mainoldi, Brepols, Turnhout 2022, pp. 443-472.

¹³ Come ho dimostrato in *Espliciti richiami e taciti legami: Antonio e Francesco; Bonaventura e Antonio*, «Il Santo», 46 (2006), pp. 7-53.

¹⁴ Cfr. *Trib. qu.*, n. 12 (VIII, p. 335b): «Unde si velimus nimis stricte iudicare, fortasse ipsos Sanctos, quod impium est, iudicabimus curiosos. Nam nullus melius naturam temporis et materiae describit quam Augustinus, inquirendo et disputando in libro Confessionum; nullus melius exitus formarum et propaginem rerum quam ipse super Genesim ad litteram; nullus melius quaestiones de anima et de Deo quam ipse in libro de Trinitate; nullus melius naturam creationis mundi quam idem in libro de Civitate Dei. Et ut breviter dicam, pauca aut nulla posuerunt magistri in scriptis suis, quin illa reperiatis in libris Augustini. Lege Augustinum de Doctrina christiana, ubi ostendit, quod non potest intelligi sacra Scriptura sine aliarum scientiarum peritia: ostendit etiam, quod sicut filii Israel asportaverunt vasa Aegypti, sic doctores theologi doctrinam philosophicam. Unde multa, quae non didicimus per philosophos et de dictis philosophiae, discimus per Sanctos».

di immagine e di ragioni seminali, che però sono declinate in senso aristotelico¹⁵. Quanto poi alla dottrina trinitaria, è ben noto che Bonaventura sia più prossimo all'impostazione "greca" e "ilariana" che a quella propriamente agostiniana¹⁶; e quanto alla *iustificatio de congruo*, Bonaventura, ammettendola, è certamente meno agostiniano di Tommaso.

Non è questa la sede per discutere altri luoghi comuni storiografici da sfatare: basti dire che i lemmi *averroista* e *ioachimita* non sono attestati in Bonaventura. In questa dinamica, del dire e non dire, Bonaventura esercitava la sua opera di "ritessitore" e armonizzatore di testi¹⁷, che essendo – metaforicamente – tessuti, non possono essere giustapposti, ma appunto necessitano di essere integrati. Insomma, Bonaventura non fu un lettore passivo, sbadato, superficiale, eclettico, ma una sorta di bibliotecario che provò a riorganizzare la biblioteca del tempo (tracciandone una sorta di "canone testuale") intorno alla Biblioteca per eccellenza, la Bibbia.

3.2. Mediatore, *per medium volans e in medio stans*

Volendo ristabilire un *consensus* e una *concordia* delle voci anche nella filosofia e nella teologia del suo tempo, nelle sfide che dovette affrontare come *maestro*, *ministro generale* dei frati minori e *predicatore*, Bonaventura intese formulare e perseguire una via mediana di ricerca, ispirandosi all'immagine dei serafini che con le due ali superiori si coprivano il volto, con le due inferiori si coprivano i piedi, e con le due mediane volavano, interpretandolo come l'impegno a evitare sia il volare troppo alto per la *praesumptio* (che è l'eccesso, come la vana *curiositas*), sia il volare troppo basso per la *pusillanimitas* (che è il difetto) ma «volare nel mezzo» (*per medium volare*) mediante la *reverentia* e la vera *studiositas*¹⁸.

Non si tratta soltanto di tendere al giusto mezzo aristotelico, ma di mettere al centro il Cristo *medio*. Concretamente, tanto nella speculazione quanto nel governo, Bonaventura sentì di doversi impegnare nella difesa di quella che riteneva l'autentica radicalità evangelica e francescana e per-

¹⁵ Cfr. L. SCHUMACHER, *Divine Illumination. The History and Future of Augustine's Theory of Knowledge*, Wiley-Blackwell, Oxford 2011; meno convincente F. VAN BUREN, *Aristotle and the Ontology of St. Bonaventure*, Leuven University Press, Leuven 2023.

¹⁶ Si rimanda alla relazione di Sergio Bonanni al convegno sui 1700 anni del Concilio di Nicea, tenuto a Roma, in Gregoriana, nel marzo 2025, e in via di pubblicazione.

¹⁷ Cfr. *Hexaëm.*, coll. XIX, nn. 7-11 (V, pp. 421-422). Per il progetto bonaventuriano di "concordanza" testuale rimando al relativo paragrafo del mio *In "consonanza" con il Verbo "sommamente armonico"*. Il concetto bonaventuriano di armonia, in via di pubblicazione.

¹⁸ *Serm. diversis*, Sermo 54 «de sanctis angelis», coll., n. 4 (OSB XII/2, pp. 346-348): «Dicit Dionysius quod Seraphim duabus alis velabant faciem suam, duabus vero velabant pedes et duabus alis mediis volare est. Ut homo caveat *praesumptionem* et *pusillanimitatem*; *praesumptionem* debet homo cavere ne nimis alta dicat et inquirat [...]. Item, debet cavere *pusillanimitatem* quia quidam habent ita viles et pedestres cogitationes quod non possunt aliquid altum considerare. [...]. Unde necessaria est nobis *reverentia*, quod hominem reddat vigilem contra ignaviam et humilem contra *praesumptionem*. Hoc est per medium volare».

tanto nel rifiuto di opposti radicalismi. Ha così ingaggiato ideali “trielli”: il primo, contro i teologi avversari degli Ordini mendicanti e contro i “falsi frati” e “falsi spirituali” (che avevano dato adito alle critiche di quei teologi); il secondo, contro i cosiddetti *filosofanti* (goliardi e nichilisti *ante litteram*) e contro gli avversari degli studi accademici in genere e filosofici in specie (soprattutto all'interno dell'Ordine). Infine, ha condotto una garbata polemica con quei teologi mai nominati (come Tommaso d'Aquino tra i Predicatori e Ruggero Bacone tra i Minori) che a suo avviso indulgevano troppo o ai ragionamenti o agli esperimenti¹⁹.

3.3. Guida *manuducens* (in modo “cherubico” e in modo “serafico”)

Nel 1273, poco prima della sua nomina cardinalizia che avrebbe concluso la sua carriera, Bonaventura ebbe l'occasione, nella quarta sezione delle *Collationes in Hexaëmeron*, di svolgere una sorta di *retractatio* della propria missione, nel senso non di una ritrattazione (o abiura), ma di una ricomprensione. Nel contesto della descrizione, in chiave contemplativa, dell'ordinamento della Chiesa (corrispondente, secondo la lezione dionisiana, a quello delle gerarchie angeliche), Bonaventura si cimenta in una potente auto-rilettura della missione dell'Ordine minoritico e, implicitamente, della propria.

Occorre fare una premessa: secondo un classico procedimento dionisiano, che però Bonaventura aveva portato al cuore della teologia nelle questioni *de Mysterio Trinitatis* e soprattutto nel quinto e sesto capitolo dell'*Itinerarium*, il mistero cristiano (trinitario e cristologico) si attua quella che sarà chiamata *coincidentia oppositorum*. Per riflesso, l'ordinamento ecclesiale (*hierarchia ecclesiastica*, in un senso che è più ampio di quello riferito al sacramento dell'Ordine), per conformarsi all'eccedente ordinamento divino ha bisogno di un certo sdoppiamento di elementi che nel loro riferirsi reciproco e complementare rimandi alla pienezza. Così, nel sermone *Christus unus omnium magister*, si illustra come carismi complementari contribuiscano alla realizzazione della conoscenza del Mistero: così Aristotele e Platone sono portatori uno del *sermo scientiae* che punta in basso e l'altro del *sermo sapientiae* che punta in alto (come sarà poi mirabilmente rappresentato pittoricamente da Raffaello); o in Agostino per entrambi gli

¹⁹ Rimando ai miei contributi «*Per medium volare*». *La via media di Bonaventura tra curiositas e ignavia conoscitiva*, in *Itinerari di filosofia e teologia francescana*, cit., pp. 95-178, in particolare 142-151, e *Entre justification de la radicalité et refus des radicalismes. Une lecture pragmatique des «Collationes in Hexaëmeron»*, in via di pubblicazione. Per la questione del *medium* nella disputa sulla povertà dei Mendicanti, cfr. L. FEDRIGA, «*Pauperes tenent medium*»: *exégèse d'Aristotele et défense de la pauvreté volontaire chez Bonaventure et Thomas d'Aquin*, comunicazione presentata a Lisbona nel 2025, in via di pubblicazione. Per la polemica con Bacone, si rimanda al classico C. BÉRUBÉ, *De la philosophie à la sagesse chez saint Bonaventure et Roger Bacon*, Istituto storico dei Cappuccini, Roma 1976, pp. 54-62.

aspetti; e ancora di più in Mosè e Paolo, appaiati dal fatto di essere stati entrambi momentaneamente "rapiti in cielo" ancora in vita, ma distinti per la rispettiva missione nell'Antico e nel Nuovo Testamento²⁰.

In un sermone su san Domenico attribuito a Bonaventura²¹, veniva proposto lo stesso schema per la vita cristiana, condotta nelle sue fasi storiche da santi "aggiogati" a due a due al giogo del Signore: in epoca apostolica, Pietro e Paolo; in epoca monastica, Benedetto e Bernardo; nell'epoca degli Ordini mendicanti, Francesco e Domenico²². Ebbene, nelle *Collationes in Hexaëmeron* Bonaventura presentò Domenicani e Francescani come due ordini cherubici, i primi intenti prima alla speculazione e poi all'unzione, i secondi (all'inverso) intenti prima all'unzione e poi alla speculazione:

A quest'ordine corrispondono i Cherubini. Questi sono i Predicatori e i Minori. I primi attendono principalmente alla speculazione, dal che presero anche il nome, e di conseguenza all'unzione; i secondi, principalmente all'unzione e di conseguenza alla speculazione. E voglia il Cielo che questo amore o unzione non venga mai meno ai Cherubini!²³

Secondo la terminologia tratta dalla prima lettera di Giovanni, si tratta della scienza dei misteri, frutto non di acquisizione umana, ma di effusione dello Spirito Santo. Secondo uno dei due *reportatores*, Bonaventura avrebbe aggiunto "a braccio" che il beato Francesco aveva detto di volere che i suoi frati studiassero, purché operassero prima di insegnare e unissero al sapere il "sapore": si tratterebbe di un'accorta parafrasi del biglietto di

²⁰ Cfr. *Chr. unus*, n. 18 (v, p. 572a): «Et ideo videtur, quod inter philosophos datus sit Platoni sermo sapientiae, Aristoteli vero sermo scientiae. [...] Uterque sermo [...] per Spiritum sanctum datus est Augustino [...] satis excellenter [...]. Excellentiori vero modo fuit in Paulo et Moyse, in uno tanquam in ministro legis figurae, in altero vero sicut in ministro legis gratiae. [...] Excellentissime autem fuit in Domino Iesu Christo».

²¹ Aleksander Horowski, interpellato al riguardo, mi ha risposto il 29 aprile 2021: «A proposito del sermone su san Domenico Bougerol ha espresso i suoi dubbi a p. 428 della stessa edizione. Io riporto lo *status quaestionis* a p. 248 della mia descrizione del codice Firenze, BNC, Conv.soppr. E.6.1017, in «Collectanea Franciscana», 87 (2017). A differenza di altri sermoni trasmessi come adespota da questo codice, quello su san Domenico non ha riscontro né nelle *reportationes* del Paris, BnF, Lat. 14595 e congiunti, né nella collezione di Berlino (già Grabow). E quindi in questo caso sarei più cauto». Per contenuto e linguaggio, il sermone è comunque coerente con i testi sicuramente bonaventuriani ed è probabile che abbia comunque contribuito a veicolare la linea bonaventuriana.

²² *Sermo de S. Dominico*, n. 11 (ix, p. 565b): «nullus aptus est ad evangelicam doctrinam nisi iugo obedientiae suppositus, ad quod convenientius ponuntur duo quam unus bos. [...] Sic ergo ad trahendum iugum Domini iunctus est Paulus Petro, Bernardus Benedicto, Franciscus Dominico».

²³ *Hexaëmer.*, coll. xxii, n. 21 (v, p. 440b): «Huic respondent Cherubim. Hi sunt Praedicatorum et Minorum. Alii principaliter intendunt speculationi, a quo etiam nomen acceperunt, et postea unctioni. – Alii principaliter unctioni et postea speculationi. Et utinam iste amor vel unctio non recedat a Cherubim. – Et addebat, quod beatus Franciscus dixerat, quod volebat, quod fratres sui studerent, dummodo facerent prius, quam docerent. Multa enim scire et nihil gustare quid valet?».

Francesco ad Antonio, in cui (significativamente) la menzione di Antonio è taciuta e la motivazione originale è riformulata e adattata al nuovo contesto degli studi accademici.

Continuando la sua descrizione, Bonaventura poneva, al di sopra dell'ordine cherubico (e quindi di entrambi gli Ordini dei Minori e dei Predicatori), e al vertice dell'ordinamento spirituale della Chiesa, l'ordine serafico (*ordo seraphicus*), a cui sarebbe appartenuto solo Francesco (ma non i suoi frati francescani):

Il terz'ordine è di quanti si dedicano a Dio nel modo sursumattivo, cioè estatico o eccedente. E diceva: che è codesto? Codesto è l'ordine serafico. Di esso sembra essere stato Francesco. E diceva che anche prima di ricevere l'abito religioso, Francesco avesse avuto un rapimento <mistico> e fosse stato trovato presso una siepe. E qui c'è la difficoltà più grande, cioè nella sursumazione, perché tutto il corpo è snervato e, se non ci fosse una qualche consolazione dello Spirito Santo, non sarebbe in grado di sostenerla. E in queste realtà si compirà la Chiesa. Che ordine sia questo o se già sia, non è facile sapere²⁴.

L'ordine serafico nella Chiesa è quindi (diremmo oggi) più una realtà carismatica che istituzionale: una condizione mistica abituale, a cui si può ricondurre l'esperienza personale di Francesco, ma che potrebbe prima o poi segnare una fase nuova e collettiva nella storia della Chiesa. Qui è evidente l'allusione alla profezia di Gioacchino. La persona "serafica" (ossia – diremmo oggi – il mistico), più che all'unzione e alla scienza è dedita alla "sursumazione", cioè a un'azione conducente verso l'alto, un'azione-contemplazione, una vita tutta mistica e cristiforme.

Mentre Francesco è descritto come serafico, i suoi frati minori, pur chiamati all'unzione mistica, rimangono al livello cherubico, insieme ai frati predicatori. D'altra parte, con quel guizzo d'orgoglio conventuale tipico dell'epoca, Bonaventura poneva il suo fondatore al vertice della perfezione cristiana²⁵. Mentre in generale l'esempio di Francesco va da tutti imitato e seguito, su questo aspetto particolare è eccedente ogni possibile imitazione da parte dei suoi frati. Implicitamente, Bonaventura si autocomprende come un appartenente all'ordine cherubico finalizzato però all'esaltazione e alla preparazione dell'ordine serafico che precede il tempo escatologico.

²⁴ Ivi, n. 22 (p. 440b): «Tertius ordo est vacantium Deo secundum modum sursumactivum, scilicet ecstaticum seu excessivum. – Et dicebat: Quis enim iste est? Iste est ordo seraphicus. De isto videtur fuisse Franciscus. Et dicebat, quod etiam antequam haberet habitum, raptus fuit et inventus iuxta quandam sepem. – Hic enim est maxima difficultas, scilicet in sursumactione, quia totum corpus enervatur, et nisi esset aliqua consolatio Spiritus sancti, non sustineret. Et in his consummabitur Ecclesia. Quis autem ordo iste futurus sit, vel iam sit, non est facile scire».

²⁵ Si ricordi anche che mentre Francesco era stato canonizzato nel 1228, appena due anni dopo la morte, e aveva goduto da subito di grande fortuna agiografica, Domenico era stato canonizzato solo di conseguenza, nel 1234.

Occorre però capire meglio il significato della terminologia utilizzata per descrivere il riferimento ai Cherubini e ai Serafini. Nella Bibbia troviamo vari termini per indicare le diverse teofanie e le creature intermedie tra Dio e umanità²⁶. Secondo la classificazione dionisiana, divenuta canonica nel Medioevo, le creature angeliche erano gerarchicamente disposte in nove "ordini", alla cui sommità erano posti i cherubini²⁷ e, ancor sopra, i serafini²⁸.

Nel latino cristiano erano entrati, adattati dalla lingua ebraica, i due lemmi *cherub* – al plurale, *cherubim* o *cherubin* – e *seraph* – al plurale, *seraphim* o *seraphin* – (nel Medioevo le forme plurali soppiantarono, come invariabili, le altre); secondo la *Library of Latin Texts*, soltanto nella prima metà del tredicesimo secolo, e precisamente nei commenti dionisiani di Tommaso Gallo, troviamo un abbondante uso degli aggettivi *cherubicus* e *seraphicus*, a indicare non solo i due ordini angelici, ma anche le loro rispettive operazioni, finalizzate l'una a conoscere e far conoscere Dio,

²⁶ Cioè Angeli, Arcangeli, Troni, Dominazioni, Potestà e Virtù, Cherubini e Serafini. Il nome "angeli" indicava la loro missione di portare gli annunci di Dio, e pertanto poi venne usato anche come nome generico per tutti gli altri. L'"arcangelo" (al singolare) indicava il capo delle schiere angeliche, identificato con Michele (1 Ts 4, 11; Gdc 9); nella tradizione cristiana si usò il nome al plurale per intendere anche gli altri due angeli di cui la Bibbia riporta il nome proprio: cioè Gabriele (Dn 8, 16; Lc 1, 19 e 26) e Raffaele e gli altri «spiriti che sono sempre al cospetto di Dio» (Tb 12, 15). Troni, Dominazioni, Principati e Potestà (cfr. Col 1, 16) indicano genericamente le potenze spirituali (buone o cattive) che regolano il mondo. I Cherubini erano i più citati nell'Antico Testamento e variamente descritti in relazione del mistero di Dio: posti a guardia dell'Albero della Vita (Gn 3, 24) e (in effigie) dell'Arca dell'Alleanza (Es 25, 18); a sostegno del trono di Dio (Sal 17, 11), che su di essi era detto cavalcare; a corredo del carro di Dio nella visione di Ezechiele (Ez 10-11). I Serafini erano menzionati solo nella visione di Isaia (Is 6). Un ordinamento sacro (gerarchia) di tali creature fu proposto (in maniera perlopiù arbitraria) da Gregorio Magno e da Dionigi; quest'ultimo, presentandosi come il discepolo di Paolo che era stato rapito al terzo Cielo, fu ritenuto dai medievali il più attendibile.

²⁷ Era un "cherubino" l'angelo dalla spada fiammeggiante, messo da Dio a presidiare, dopo la caduta di Adamo, l'Albero della Vita (ossia, nella tradizione sapienziale ebraica, la Sapienza e quindi la felicità e la vita eterna, e, nella tradizione cristiana, il Verbo stesso della Vita, divenuto inaccessibile per il peccato); erano "cherubini" gli esseri alati raffigurati (unica eccezione all'aniconismo ebraico) nell'atto di reggere e presidiare il "propiziatorio" dell'Arca dell'Alleanza; erano infine "cherubini" gli "esseri viventi", pieni di ali e di occhi e dalle sembianze tetramorfe (di uomo, leone, vitello e aquila) che si muovevano insieme al misteriosissimo "carro di Dio" nella visione di Ezechiele; pur non venendo chiamati "cherubini", questi esseri accompagnavano la manifestazione di Dio nell'Apocalisse; il tetramorfo venne poi interpretato, da Ireneo in poi, come raffigurazione dei Quattro Evangelisti. Insomma, ai cherubini veniva associata la funzione di porta dei misteri.

²⁸ Erano "serafini" le due creature dotate di sei ali che nella visione di Isaia in parte coprivano e in parte rivelavano la teofania di Dio (con le due ali mediane, volavano, mentre con le due superiori e con le due inferiori coprivano rispettivamente il volto e i piedi: si può intendere sia di sé stessi, sia di Dio), cantandogli "Santo, Santo, Santo, il Signore Dio delle schiere [celesti]; piena è la terra della sua gloria"; alla reazione sbigottita del profeta, angosciato per la sua impurità, uno dei due serafini venne mandato a prelevare un carbone ardente dal braciere dell'incenso celeste e a "purificare" con esso le labbra del profeta. Insomma, ai serafini veniva associata la funzione di unione con Dio.

l'altra ad amare e far amare Dio. Successivamente, l'uso dei due aggettivi diventa un appannaggio quasi esclusivo (e quasi un marchio di fabbrica) di Bonaventura e della tradizione che si ispirerà a lui (fino a Gerson e a Dionigi il Certosino). Bonaventura addirittura ha coniato i lemmi *seraphico* (*seraphicare*, come verbo) e *seraphicatio* (come nome sostantivo deverbale), per indicare l'operazione unitiva.

Il ricorso all'angelologia in riferimento all'edificazione dell'anima e della Chiesa è tipico di Bonaventura²⁹. Fin dal suo viaggio alla Verna, all'inizio del suo generalato, era rimasto colpito dal racconto della stigmatizzazione di Francesco ad opera di Cristo Crocifisso, apparso in forma di Serafino (con le sole ali mediane aperte per volare). *Serifica* è quindi per Bonaventura la spiritualità e la missione personale di san Francesco³⁰. E le sei ali del Serafino possono rappresentare sia i sei misteri dell'economia salvifica, sia i sei gradi scalari dell'*Itinerarium mentis in Deum*³¹ (oltre che le sei qualità di un superiore religioso, secondo la struttura dell'opuscolo pseudo-bonaventuriano *De sex alis Seraphim*).

Questa rilettura retrospettiva della missione dei Minori, è il motivo per cui i posterì, riservando a Francesco il titolo di *Seraphicus Pater*, abbiano attribuito a Bonaventura prima di tutto un carattere di amore serafico, e poi il titolo di *Doctor Seraphicus* per antonomasia (in quanto dottore che particolarmente aveva trattato dell'unzione e della sursumazione). In effetti, in questa linea andava la stessa autocomprensione che Bonaventura aveva lasciato trapelare in alcune confidenze sfuggitegli durante le *collationes*: «tutta la mia intenzione è che concepiate il dono della pietà»³²; «il mio proposito è di mostrare che in Cristo sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della scienza di Dio e che egli è il mezzo di tutte le scienze»³³: «a questo Albero di Vita [ossia a Cristo] ho voluto condurvi»³⁴. Quest'ultima affermazione potrebbe consentirci di rileggere retrospettivamente tutta l'opera di Bonaventura quale *guida* che «conduce per mano» (*manuducens*) nel cammino spirituale verso la Gerusalemme celeste³⁵.

²⁹ Per il tema, cfr. B. FAES DE MOTTONI, *San Bonaventura e la Scala di Giacobbe. Letture di angelologia*, Bibliopolis, Napoli 1995.

³⁰ Francesco stesso è associato alla missione del sesto angelo destinatario delle lettere, con l'angelo del sesto sigillo e con l'altro angelo con il sigillo di Dio, secondo l'Apocalisse; nonché con il ruolo di precursore di Elia e del Battista.

³¹ Cfr. *Itin.*, Prol., n. 3 (v, p. 294b); *Hexaëm.*, coll. VIII, nn. 8-9 (v, p. 370b).

³² *De donis*, coll. III, nn. 1-2 (v, p. 468ab): «De ista exercitatione spirituali, in quantum ordinata est ad pietatem, loqui debemus. [...] Videte, tota intentio mea est, quod concipiat donum pietatis in anima et discatis, quid sit esse pium».

³³ *Hexaëm.*, coll. I, n. 11 (v, p. 331a): «Propositum igitur nostrum est ostendere, quod in Christo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae Dei absconditi (Col 2, 3), et ipse est medium omnium scientiarum».

³⁴ *Ivi*, coll. XXIII, n. 31 (v, p. 449b): «Ad hoc lignum vitae volui vos adducere».

³⁵ Il verbo *manu-duco* e il sostantivo *manuductio* hanno un preciso uso nella teologia e nella spiritualità di Bonaventura. Cfr. *Itin.*, cap. IV, n. 7 (v, pp. 307b-308a): «[...] in divina manuducimur per ipsius animae rationalis potentias naturaliter insitas [...]. Manuducimur

4. *Bonaventura narrato dai posteri: dal paradigma agiografico a quello teologico e storiografico*

4.1. *Da colonna della Cristianità a collega di Tommaso e cantore dell'ardente amore*

Dalla *Ordinatio* del secondo Concilio di Lione³⁶ e da un imponente repertorio di *exempla* per la predicazione approntato più di due secoli dopo da Osvaldo di Lasko, celebre predicatore francescano ungherese del Quattrocento³⁷, possiamo ricostruire il nucleo della narrazione (di compianto ed elogio) su Bonaventura morto nel corso del Concilio, in cui esercitava le funzioni più importanti per delega papale.

A tenere il sermone funebre fu il Cardinale ostiense, Pietro di Tarantasia, elevato al cardinalato assieme a Bonaventura, sul *thema* «Mi dolgo su te, fratello mio, Gionata» (*Doleo super te, frater mi, Ionathan*, dal lamento di Davide per la morte dell'amico Gionata). Questo testimoniava anche un rapporto di consolidata *colleganza* tra Pietro e Bonaventura. Bonaventura durante il suo Generalato era stato a contatto e in sintonia con lui, allora provinciale dei Domenicani di Francia, e con i due Maestri generali dell'Ordine domenicano che si erano succeduti, Umberto di Romans e Giovanni di Vercelli (con cui tra l'altro condividevano le stesse preoccupazioni ecclesiali). Secondo il repertorio di Osvaldo, furono i delegati Greci presenti al Concilio (e non papa Gregorio X) ad esclamare: «È caduta la colonna della Cristianità» (*Cecidit columna Christianitatis*). Dunque, nessun riferimento a Tommaso: la *colleganza* tra Bonaventura e Tommaso diverrà un *tópos* solo successivamente (e per motivi agiografici o teologici, non storici).

È infatti Dante (che ne sia stato solo divulgatore, o addirittura ideatore), nei canti XI e XII del *Paradiso*, ad aver delineato una potente descrizione agiografica e culturale di Tommaso e Bonaventura, appaiati come santi tra

etiam per ipsius animae potentias reformatas [...]. Manuducimur nihilominus per hierarchicas operationes, scilicet purgationis, illuminationis et perfectionis mentium humanarum per hierarchicas revelationes sacrarum scripturarum [...]. Et tandem manuducimur per hierarchias et hierarchicos ordines qui in mente nostra disponi habent ad instar supernae Ierusalem». Questo è detto anche dell'opera di un autore. Cfr. *Red. art.*, n. 18 (v, p. 324b): «[...] Augustinus in multis libris manuducit ad divinam sapientiam».

³⁶ Cfr. A. FRANCHI, *Il Concilio II di Lione (1274) secondo la «Ordinatio Concilii generalis Lugdunensis»*, Edizioni francescane, Roma 1965, p. 156; P. SILANOS, *Bonaventura cardinale al II Concilio di Lione*, in *Bonaventura da Bagnoregio ministro generale*. Atti dell'Incontro di studio (Foligno, 20-21 luglio 2018), a cura della Società Internazionale di Studi Francescani e del Centro Interuniversitario di Studi Francescani, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2019, pp. 77-96; S. OPPES, *750 anni dopo il Concilio Lione II e la morte di Bonaventura, provocazioni del pensiero del Dottore Serafico*, «Antonianum», c (2025), pp. 177-199.

³⁷ Cfr. OSVALDUS DE LASKO, *Sermo LV: de sancto Bonaventura*, on-line all'indirizzo web: <https://sermones.elte.hu/OS/texts/oso55.xml#Eo6> (ultima consultazione aprile 2025).

gli spiriti sapienti: in effetti Tommaso sarà canonizzato pochissimi anni dopo, nel 1323; per Bonaventura dovette attendere il 1482. Proiettando anche in Cielo l'uso dei due Ordini, francescano e domenicano, di far predicare un frate dell'altro Ordine nella festa del proprio Fondatore, Dante fa celebrare a Tommaso la figura di Francesco e a Bonaventura la figura di Domenico. Al termine del proprio sermone, ciascuno dei due dottori si presenta brevemente e lancia un'invettiva contro lo stato di decadenza del proprio Ordine. La presentazione preliminare di Francesco e Domenico, posta in bocca a Tommaso, ricalca i testi bonaventuriani poc'anzi citati: «La provedenza [...] due principi ordinò in suo favore», ossia Francesco e Domenico: «L'un fu tutto serafico in ardore; l'altro per sapienza in terra fue di cherubica lucè uno splendore» (*Par.* XI 28.35.37-39).

Inoltre, Dante mette in bocca a Bonaventura parole che lo pongono nella stessa caratteristica *serafica* di Francesco e che trovano effettivamente riscontro nei testi bonaventuriani: «l'amor che mi fa bella mi tragge a ragionar...» (*Par.* XII 31); «Io son la vita di Bonaventura da Bagnoregio, che ne' grandi officii sempre pospuosi la sinistra cura» (ivi, 127-129)³⁸. La *sinistra cura* traduce la *laeva curiositas*, a cui Bonaventura aveva opposto la sana e santa *studiositas*. Insomma, troviamo qui delineato il paradigma agiografico che avrà un duraturo successo: Bonaventura, mosso dall'amore, esprime il serafico ardore di Francesco, così come Tommaso esprime il cherubico splendore di Domenico.

4.2. *Doctor Seraphicus simul et Cherubicus*, secondo Gerson

Almeno a quanto risulta dalla *Library of Latin Texts*, il primo ad aver utilizzato il sintagma «*Doctor Seraphicus*» per indentificare Bonaventura è stato Jean Gerson³⁹. Questo importante teologo, cancelliere dell'Universi-

³⁸ Cfr. *Serm. diversis*, Sermo 38 «de sancta Agnete virgine et martyre», n. 6 (OSB XII/2, p. 110): «anima dicitur amica [...] oportet quod adsit amor conglutinans, corroborans, pacificans et pulchrificans [...] per contemplationem»; inoltre, nel Sermo 45 «de sancto Marco evangelista», n. 5 (pp. 214-216), sono definiti «curiosi» quanti si danno da fare per conseguire qualche bene, ma disordinatamente e disonestamente: anziché avere una buona cura tramite un lavoro onesto e utile, essi infatti cercano di che vivere con una «sozza cura» (*foeda cura*); *Perf. ev.*, q. 2, a. 3, ad 5-8 (v, p. 163a): «Nam inquieti labore domante, otiosi labore excitante, *curiosi* "et *foeda cura* victum quaerentes", ut dicit Glossa, indigent labore victum promerente».

³⁹ Cfr. J. GERSON, *Epistula* 53 (Lione, aprile 1424), in *Œuvres complètes*, II. *L'Œuvre épistolaire*, éd par P. Glorieux, Desclée et Cie, Paris-Tournai-Rome-New York 1960, p. 251: «Denique doctrinam theologicam proprie dicendam eximii et *seraphici doctoris* domini Bonaventurae cardinalis, offero me laboraturum quod habeatur ad transcribendum si ita cum effectu postulaverit sacer ordo vester, cujus orationibus me commendo»; *Epistula* 55 (Lione, 1 ottobre 1425), ivi, p. 263: «Fuit inter alios sapientissimus in intellectu simul et piissimus in affectu, et ideo securus et efficax in tradendo effectu, dominus Bonaventura, dictus merito *doctor seraphicus*, nominatim in libello quem appellat *Itinerarium mentis in Deum*»; *Epistula* 58 (Lione, 7 dicembre 1426), ivi, pp. 277 e 280: «Sortitus est idcirco secundum

tà di Parigi che poi visse gli ultimi anni a Lione (ove era sepolto il corpo di Bonaventura), conosceva bene e apprezzava profondamente l'opera bonaventuriana. Facendo quindi esplicito riferimento ai due ordini ecclesiastici che Bonaventura aveva chiamato *cherubico* e *serafico*, Gerson definiva Bonaventura *Doctor Seraphicus* per antonomasia, ma precisava che era *serafico e cherubico insieme*, poiché in grado di coniugare più di ogni altro teologo scolastico speculazione e unzione. Gerson auspicava pertanto la canonizzazione di Bonaventura, promuovendo il movimento di devozione che, poco più di mezzo secolo dopo, avrebbe portato papa Sisto IV (già ministro generale dei frati minori), con la collaborazione di Giuliano della Rovere (suo cardinal nepote e futuro papa Giulio II), a introdurre la causa di canonizzazione e a concluderla nel 1482⁴⁰.

Gerson è probabilmente anche il primo ad applicare a Bonaventura la metafora della "lampada che arde e luce", con cui il vangelo di Giovanni presentava il Battista⁴¹. La metafora indica che la mutua cooperazione di intelletto e affetto uniti in profondità dal centro della persona: così, è l'ardore dell'affetto a dare splendore all'intelletto, e lo splendore dell'intelletto a dare ardore all'affetto.

4.3. I due *candelabri*: metamorfosi di un paradigma agiografico

Nel Cinquecento, la teologia cattolica si presentava sì unita contro i prote-

laudem vitae suae pariter et doctrinae nomen ipse Bonaventura ut antonomastice *Doctor Seraphicus* nominetur. [...] Sed progreditur haec schedula latius quam propositum fuerat ab initio super laude nostri Eustochii bene fortunati et doctoris seraphici, cum deploratione quod ita postpositus est, non dicam absque canonizatione, viderint hoc summi pontifices, sed absque scholasticorum frequentatione in usu continuo studiositatis suae. [...] Sint alii doctores qui dicantur *cherubici*; hic verissimo nomine *seraphicus* simul et *cherubicus*, quia inflammat affectum et erudit intellectum, reducit et unit ad Deum per amorem exstaticum, dum alii multi solum divaricant et dispergunt intellectum per praecisiones, prioritates et posterioritates et signa et contingentia, cum tamen unum sit necessarium».

⁴⁰ Cfr. D. SOLVI, *Un santo tra le righe. Bonaventura autore e la sua «fama sanctitatis»*, in *Bonaventura autore spirituale*, a cura di M. Guida e D. Solvi, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2024, pp. 21-40.

⁴¹ Cfr. J. GERSON, *De examinatione doctrinarum* (opus 456), pars 2, in *Œuvres complètes*, ed. cit., IX. *L'Œuvre doctrinale*, 1973, p. 475: «Porro si quaeratur a me, quis inter caeteros doctores plus videatur idoneus, respondeo sine praeiudicio, quod dominus Bonaventura, quoniam in docendo solidius et securius, pius insuper, justus et devotus. Praeterea recedit a curiositate quantum potest, non immiscens positiones extraneas vel doctrinas saeculares dialecticas aut philosophicas terminis theologicis obumbratas more multorum; sed dum studet illuminationi intellectus, totum refert ad pietatem et religiositatem affectus. Unde factum est ut ab indevotis scholasticis, quorum pro dolor, major est numerus, ipse minus extiterit frequentatus, cum tamen nulla sublimior, nulla diviniore, nulla salubrior atque suavior pro theologis sit doctrina. Quanto denique diligentius in senectute mea sum revolutus ad studium ipsius, tanto facta est amplius confusa garrulitas mea. Dixi que me cum: sufficit haec doctrina; ut quid stulto labore consumeris, quid dictas, quid scribis? Multiplicentur protinus et transcribantur opera doctoris istius, de quo vere dicitur illud Christi de Joanne: erat lucerna ardens et lucens».

stanti, ma divisa al suo interno. Il protestante Mattia Flacio Illirico denunciava la divisione della teologia «dei pontifici» in *sectae* (spregiativamente paragonate alle fazioni della filosofia greca e a quelle della primitiva Chiesa di Corinto), riconducibili a Tommaso (l'*Angelicus*), Scoto (il *Subtilis*), Occam e Bonaventura (il *Seraphicus*)⁴².

In questo contesto, l'agiografia veniva utilizzata ai fini della politica culturale del papato, così da avvalorare una scuola o l'altra. Così, dopo che Pio V, domenicano, nel 1567 aveva dichiarato Tommaso Dottore della Chiesa, il suo successore, Sisto V, francescano, nel 1588 volle annoverare tra i Dottori della Chiesa anche Bonaventura. Significativamente, Sisto V, come già Gerson, definisce Bonaventura *Doctor Seraphicus* e *lucerna lucens et ardens*; inoltre, per descrivere il rapporto tra i due grandi Scolastici, adottava il simbolismo dei «due olivi e due candelabri» (cfr. Ap 11,8) con cui l'Apocalisse alludeva velatamente agli apostoli Pietro e Paolo e che ora vengono a indicare pariteticamente due luminari complementari della Chiesa.

In realtà, questo splendido paradigma non solo agiografico, ma anche teologico, non fu mai attuato concretamente, se non forse nella predica-zione di Lorenzo da Brindisi. La teologia seguì la sua storia e la tradizione bonaventuriana rimase carsicamente presente nella Chiesa, ma in misura minore, all'interno anche dell'Ordine minoritico ormai diviso nelle varie «obbedienze». Quasi tre secoli dopo, nel 1885, il brano della bolla di Sisto V che evocava l'immagine di Tommaso e Bonaventura come due candelabri della Chiesa fu citata da Papa Leone XIII nella lettera *Quod universa*, indirizzata al Ministro Generale dell'Ordine dei Frati Minori. Il contesto storico radicalmente mutato comportava però una dolorosa metamorfosi del paradigma. Leone XIII aveva già indirizzato nel 1879 a tutti i vescovi cattolici la lettera enciclica *Aeterni Patris* per propugnare il ritorno alla «sacra dottrina di san Tommaso»; sei anni dopo, con una semplice lettera autorizzava e incoraggiava il padre Bernardino da Portogruaro a proseguire il lavoro del Collegio di san Bonaventura per l'edizione delle opere di Bonaventura già in precedenza intrapresa, con spirito di pioniere, dal padre Fedele da Fanna e dai suoi collaboratori⁴³.

Insomma, non più sullo stesso piano di Tommaso, Bonaventura veniva riconosciuto come l'«altro» candelabro, secondo non solo per l'ordi-

⁴² Cfr. MATTHIAS FLACIUS ILLIRICUS, *Clavis Scripturae Sacrae seu De sermone Sacrarum Literarum*, altera pars, tract. VI, Impensis J.J. Erytropili, Lipsiae 1695, p. 394b.

⁴³ Cfr. LEO XIII, *Litterae ad reverendissimum P. Generalem Ordinis Minorum*, 13 dicembre 1885, ASS XVIII (1885), pp. 307-308: «Quanta inter s. Thomam ac Seraphicum Doctorem necessitudo, quanta sanctitas ac doctrinae similitudo intercesserit, omnibus in comperto est. Ac s. m. Sixtus V Decessor Noster verissime affirmavit eos esse «duas olivas et duo candelabra [Ap 11,8] in domo Dei lucentia, qui et charitatis pinguedine et scientiae suae luce totam Ecclesiam Dei collustrarent, atque eos singulari Dei providentia eodem tempore tamquam duas stellas exorientes ex duabus clarissimis regularium Ordinum familiis prodixisse quae ad catholicam religionem propugnandam maxime utiles, et ad omnes labores ac pericula pro orthodoxa fide subeunda paratae semper existerent»».

ne cronologico del suo riconoscimento come "Dottore della Chiesa", ma anche per l'ordine di importanza. La teologia bonaventuriana era sì più che legittima e autorizzata, ma non raccomandata. Per questo, gli editori di Quaracchi si sforzarono, con gli *Scholia*, di presentare la dottrina di Bonaventura "concordandola" con quella di Tommaso. Le condanne poi contro Rosmini e Gioberti, che in filosofia sostenevano tesi simili a quelle di Bonaventura, fecero il resto. L'opera di Bonaventura venne "ritirata" del tutto dal dibattito filosofico e perlopiù anche da quello teologico, e "relegata" (pur con tutti gli onori) all'ambito della spiritualità e della mistica.

4.4. L'altro Scolastico. Meriti e demeriti di un paradigma storiografico

In questo contesto il merito di Gilson è quello di aver rimesso in gioco la filosofia di San Bonaventura, trasformando quello che era stato un paradigma agiografico in un paradigma storiografico, che sarebbe stato fortunatissimo e, proprio grazie al dibattito polemico che ne è seguito, fecondissimo. In questo senso, Gilson è stato davvero il *padre* della rinascita degli studi bonaventuriani, assieme a Van Steenberghen (si perdoni la licenza) nel ruolo di *patrigno*, entrambi accomunati dalla convinzione che Bonaventura sia "altro candelabro" rispetto a Tommaso, e separati per come concepiscano questa "alterità": per il primo nel senso di "eterogeneità" irriducibile e complementare; per il secondo nel senso di "subalternità".

Nella sua semplicità, il paradigma storiografico dei due candelabri è efficace: permette una narrazione contrastiva, in un chiaroscuro che fa risaltare i particolari; soprattutto, promuove una visione teologica binoculare, capace quindi di rendere adeguatamente la profondità del mistero. Se infatti (come già Francesco e Domenico) Bonaventura e Tommaso sono "appaiati allo stesso giogo", ne segue che il pensiero dell'uno è meglio compreso e narrato in paragone a quello dell'altro⁴⁴. Alla luce dell'autocomprensione bonaventuriana, nella comune ricerca e comunicazione della sapienza, Tommaso darebbe con Domenico il primato all'intelletto e alla speculazione, e Bonaventura con Francesco il primato all'affetto e all'unzione; Tommaso indicherebbe la verità, Bonaventura guiderebbe a scoprirla⁴⁵.

⁴⁴ Avevo ancora seguito questo paradigma nelle prime monografie su Tommaso (*Il concetto di comunicazione. Saggio di lessicografia filosofica e teologica sul tema di "communicare" in Tommaso d'Aquino*, Gregoriana, Roma 1998) e Bonaventura (*Piccolo glossario bonaventuriano. Prima introduzione al pensiero e al lessico di Bonaventura da Bagnoregio*, Aracne, Roma 2008).

⁴⁵ In effetti, Tommaso ripete con Salomone: «la sapienza che senza frode ho imparato, senza gelosia la comunico»: il compito del sapiente infatti consiste per lui nel confutare l'errore e nel manifestare la verità, non solo per sé ma anche per gli altri; dato che sente il compito di «trasmettere ad altri quanto contemplato», e nella *Summa* assume il proposito «di trasmettere quanto riguarda la religione cristiana in modo adatto a erudire i principianti». Per Bonaventura, invece, la sapienza deriva dalla devozione. Perciò nelle sue conferenze Bonaventura diceva: «tutta la mia intenzione è che concepiate nell'anima il dono di pietà»;

Effettivamente l'accostamento tra i due pensatori aiuta a notare alcuni aspetti essenziali che altrimenti sarebbero passati inosservati, ad esempio il diverso valore attribuito al "riposo sabbatico di Dio": per Tommaso è simbolo del tempo presente, in cui Dio, dopo aver dato l'essere ad ogni cosa, concede ad essa anche d'esser causa e affida alle creature la dignità di cause seconde per l'amministrazione del creato, e per questo Dio è innanzitutto *Essere*, e solo di conseguenza *Bene*; per Bonaventura è simbolo del transito pasquale a Dio per trovare pace in lui, conosciuto come Bene, ossia come comunione trinitaria, in modo più alto che come Essere, ossia che come unico creatore.

Tra Bonaventura e Tommaso c'è stato un dialogo costante, perlopiù a distanza, e qualche dissenso⁴⁶, ma non sempre e non su tutto e comunque non esclusivo: entrambi interagiscono infatti con altri interlocutori. A volte, il contrasto fra i due può essere ricomposto, perché mette in luce due approcci complementari, come ad esempio riguardo all'approccio verso i non cristiani, che del resto era duplice già per san Paolo: così Bonaventura preferiva la via della testimonianza dei miracoli e la "stoltezza della predicazione"; Tommaso, invece, la via dei discorsi persuasivi o probabili, dato che "è necessario ricorrere alla ragione naturale", la quale però in materia di fede è carente⁴⁷. Allo stesso modo, in molte altre questioni ciascuno dei due mette in luce un lato del problema, come ad esempio sul rapporto concettuale tra paternità divina e generazione o sul rapporto tra essere e creaturalità o sulla possibilità o meno di un mondo senza inizio o fine⁴⁸.

«il mio proposito è di mostrare che in Cristo sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della scienza di Dio e che egli è il mezzo di tutte le scienze». E alla fine della sua ultima conferenza (e di tutta la sua carriera teologica) Bonaventura disse: «io ho voluto condurvi all'albero della vita». Entrambi poi intesero elaborare sistematicamente la scienza teologica, ma per Tommaso il sistema ha una funzione eminentemente pedagogica «perché l'apprendimento sia più facilitato»; mentre per Bonaventura ha una ragione profondamente teologica e metafisica: tutto è in ordine perché Cristo è la chiave di tutto.

⁴⁶ Cfr. É.-H. WÉBER, *Dialogue et dissensions entre saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin à Paris (1252-1273)*, Vrin, Paris 1974.

⁴⁷ Ad esempio Tommaso scriveva: «Petis rationes morales et philosophicas, quas Saraceni recipiunt. Frustra enim videtur auctoritates inducere contra eos qui auctoritates non recipiunt» (*De rationibus fidei*, cap. 1, n. 7) e «Mahumetistae et pagani non conveniunt nobiscum in auctoritate alicuius Scripturae, per quam possint convinci, sicut contra Iudeos disputare possumus per Vetus Testamentum, contra haereticos per Novum. Hi vero neutrum recipiunt. Unde necesse est ad naturalem rationem recurrere, cui omnes assentire coguntur. Quae tamen in rebus divinis deficiens est» (*Summa contra Gentiles*, lib. 1, cap. 2, n. 4). Ma Bonaventura (*Hexaëm.*, coll. XIX, n. 22: V, p. 422b) gli replicava a distanza, senza citarlo esplicitamente: «Nota de beato Francisco qui praedicabat Soldano. Cui dixit Soldanus, quod disputaret cum sacerdotibus suis. Et ille dixit, quod – secundum rationem de fide disputari non poterat, quia super rationem est, – nec per Scripturam, quia ipsam non recipere illi; – sed rogabat, ut fieret ignis et ipse et illi intrarent».

⁴⁸ La creaturalità (*creatio passiva*) è per Tommaso un che di concreto e inerente alla cosa creata, ossia una relazione a Dio creatore. Viceversa, per Bonaventura «creari non est aliud quam esse» (*II Sent.*, d. 1, pars 1, a. 3, q. 2 sc 1: II, p. 34a); «creatio, quae est passio, accidens non est, quia relatio creaturae ad creatorem non est accidentalis, sed essentialis».

Ciò nonostante, non ci si può limitare a considerare Bonaventura in rapporto a Tommaso, perché, come si è detto, la geometria delle sue interazioni è stata molto più complessa e variabile, e poi perché il suo rapporto di colleganza con Tommaso fu di breve durata, all'inizio della carriera di entrambi; una volta eletto Ministro Generale, Bonaventura si ritrovò a interagire più con i Maestri Generali dei Domenicani, Umberto di Romans e Giovanni di Vercelli, i quali (va detto) sulle questioni che agitavano l'Università di Parigi in quegli anni erano più in sintonia con il loro omologo Bonaventura, che con il loro confratello Tommaso.

Insomma, il paradigma dell'*altro* candelabro applicato a Bonaventura è stimolante per la ricerca e comodo per la narrazione, ma se è inteso in senso rigido (limitato a due sole figure) è anche estremamente semplicistico, frutto di una riduzione arbitraria: un'immagine appiattita e in bianco e nero di una realtà che invece è a colori e in tre dimensioni.

Ebbene, nella storia del pensiero arriva prima o poi il tempo di un metaforico "parricidio filosofico". Ebbene, pur mantenendo le positive suggestioni dell'idea che ci siano *più* luminari e punti di vista sulla realtà, è giunto il tempo di sbarazzarci del paradigma fuorviante dell'"altro candelabro".

5. Bonaventura da narrare oggi: alla ricerca di un nuovo paradigma

Come in tutte le rivoluzioni scientifiche, le rivoluzioni storiografiche devono abbandonare una vecchia narrazione per elaborarne una nuova. Proviamo a ricavare qualche spunto da quanto detto finora.

5.1. Cosa non si dovrebbe più dire

Bonaventura è serafico. Presentare Bonaventura soltanto con l'appellativo di "Dottor Serafico" sarebbe oggi non solo incomprensibile ai più, ma anche fuorviante e controproducente, se con esso si avvalorasse l'idea di un autore "tutta devozione" e poca "comprensione"; tutto Chiesa e niente

(*Hexaëm.*, coll. IV, n. 8: v, p. 350a). Ebbene, da una parte la creaturalità è essenzialmente costitutiva di ogni cosa, e che quindi l'essere della cosa sia in un certo senso una relazione a Dio; ma bisogna precisare che è tale in un certo senso soltanto, perché altrimenti (se esse significasse *relatio ad Deum*) l'esistenza del creatore sarebbe immediatamente evidente una volta constatata l'esistenza di una creatura. L'essere del creatore è infatti un *creare*, ossia un *far-essere*, mentre l'essere della creatura è invece un *creari*, ossia un *esser-fatto-essere*. Il creatore comunica l'essere e la creatura lo riceve: non si tratta di due atti diversi, ma dello stesso atto visto da due punti di vista diversi (e cioè dalla parte del comunicante e da quella del ricevente): in comune fra Creatore e creatura c'è l'atto del comunicare l'essere; non in comune c'è che di tale atto il Creatore è soggetto comunicante, mentre la creatura è soggetto ricevente. Quanto poi al problema di una creazione *ab aeterno*, ha ragione Tommaso a dire che non è contraddittoria, ma ha ragione Bonaventura a dire che non è sensata.

mondo; tutto spirito e niente corpo; rivolto all'edificazione interiore e non all'azione culturale, politica e sociale. Non dimentichiamo che Bonaventura ha dato una considerazione positiva del mondo⁴⁹: ha cantato la bellezza del creato, ha riconosciuto il valore del piacere sensibile... Si può invece riproporre la formula di "Dottore sia cherubico che serafico", meglio però se tradotta in linguaggio comprensibile oggi ai più. Ad esempio: "maestro e guida della riflessione e del desiderio".

Bonaventura è agostiniano. Certo, Bonaventura si sentiva e si dichiarava agostiniano, ma non lo è così marcatamente, e soprattutto non lo è esclusivamente. Ad esempio, nella teologia della grazia, Bonaventura ammette una giustificazione *de congruo*; nella teologia trinitaria, dipende più da Dionigi e da Ilario (in entrambi i casi, Tommaso d'Aquino è quindi più agostiniano di lui). Poi, Bonaventura parla di illuminazione, ma la intende combinandola con la noetica aristotelica. Lo stile teologico di Bonaventura è però certamente agostiniano, e da Agostino è tratta la triade "fuori, dentro, sopra".

Bonaventura è un teologo conservatore. Nel paradigma storiografico fino a poco fa dominante, dire che un teologo del tredicesimo secolo era "agostiniano" equivale a dire che era un teologo conservatore, anzi reazionario, incapace di cogliere le novità aristoteliche. Ebbene, questo giudizio va non solo negato, ma ritorto. Proprio per il fatto di non sentirsi vincolato all'aristotelismo, Bonaventura era più aperto ad accogliere i diversi apporti dottrinali ereditati dal passato e ad elaborare vie nuove, rispetto ad esempio a Tommaso.

Bonaventura è antiaristotelico. Certo, Bonaventura, soprattutto dopo il 1267, criticò Aristotele e pomemizzò con quegli studenti e docenti della facoltà delle Arti che utilizzavano dottrine aristoteliche come giustificazione per la loro vita sregolata e goliardica. Tuttavia, Bonaventura aveva criticato anche Platone. E non per questo rifiutava in blocco la filosofia dell'uno o dell'altro.

Bonaventura è francescano (intendendo, un autore interno all'Ordine). Certo, Bonaventura è francescano, anzi, forse è il pensatore più coerentemente francescano della storia fino ad ora. Ma è prima di tutto un pensatore "universale", umano e cristiano. Negli opuscoli spirituali (ad esempio, nel *De perfectione vitae ad sorores*) è stato capace di tradurre la tradizione francescana nei termini della tradizione monastica cisterciense. Nell'*Itinerarium mentis in Deum* universalizza l'esperienza di Francesco. Nei sermoni e nelle *collationes*, si capisce che Bonaventura ha in mente la Chiesa e la società nel suo insieme e preconizza un coinvolgimento di tutti i fedeli (quando la chiave di Davide, ossia l'intelligenza mistica, sarà data alle moltitudini).

⁴⁹ Cfr. L. SOLIGNAC, *La nature dans la pensée de saint Bonaventure, ou la physique du salut*, «Revue Thomiste», 122 (2022), pp. 297-325.

Chiudere Bonaventura nella dimensione conventuale non renderebbe ragione del fatto che gli studiosi bonaventuriani sono sempre più persone esterne all'Ordine francescano; soprattutto non rende giustizia al personaggio, che, prima di essere frate e di fungere da Maestro, Ministro, Vescovo, fu e si sentì *homo* e *pauper in deserto*.

Bonaventura non ammette una filosofia indipendente dalla fede. È vero che Bonaventura non scrisse alcuna opera prettamente filosofica e «non intese occuparsi di filosofia»; tuttavia in alcune circostanze volle parlare «come parla il Filosofo»⁵⁰; e nella prima “visione” delle *Collationes in Hexaëmeron* non si è limitato a esporre in breve il contenuto degli studi filosofici, ma ha riformulato in chiave filosofica l'itinerario della mente in Dio.

Bonaventura non è né rigoroso né preciso. Non è Bonaventura, ma il suo lettore sprovvisto a ingenerare confusione. Certo, se si legge Bonaventura dalla prospettiva di Tommaso o di altri autori, tutto appare sfocato. Il problema è che per intendere bene la dottrina di un autore, dobbiamo prima intenderne bene il vocabolario, i presupposti, le regole del gioco...

5.2. Come si dovrebbe parlare oggi di Bonaventura

Per non sprofondare nella “notte in cui tutte le vacche sono nere”, dobbiamo quindi fare un passo ulteriore: innanzitutto avere contezza degli strumenti di studio (edizioni aggiornate, concordanze complete, lessico *in fieri*, traduzioni ben fatte, studi monografici e sintesi ricostruttive); poi approntare un programma cooperativo di lavoro per l'interpretazione verbale e testuale (lessicografia, ed ermeneutica testuale), ipertestuale (rimando ad altri testi nella storia delle fonti, dei paralleli, delle interpretazioni e degli effetti) e infine contestuale (rispetto al contesto extra-testuale) e pragmatica (rispetto all'interazione con gli interlocutori). Proviamo ad enunciare alcune regole ermeneutiche⁵¹.

Non prendere troppo alla lettera ciò che l'autore dice di sé. È l'istanza critica. Anche quando l'autore è un santo – anzi, a maggior ragione – occorre mantenere una distanza critica. I percorsi ascetici profondi generano spesso forme di umiltà che, pur autentiche, vanno interpretate con attenzione. Quando Agostino si definisce «grandissimo delinquente» o santa Teresa d'Avila afferma «di me non ci si può proprio fidare», non si possono prendere alla lettera: esse sono parte di una costruzione spirituale e retorica. Così, non basta definirsi “agostiniani” per esserlo davvero. Allo stesso modo, criticare Aristotele non implica necessariamente essere anti-aristotelici.

⁵⁰ Cfr. *Serm. diversis*, Sermo 54 «de Sanctis Angelis», n. 5 (OSB XII/2, p. 328): «Procedere philosophando non est meum»; *Hexaëm.*, coll. V, n. 14 (V, p. 356a): «Hic non debeo loqui sicut theologus nec sicut iurista, sed sicut philosophus loquitur».

⁵¹ Rimando al mio *Comprendere Bonaventura: Concordanze, Dizionari, contributi a un Lessico*, «Antonianum», 93 (2018), pp. 255-282.

Leggere tutto, e leggere bene, nel contesto testuale interno ed esterno. È l'istanza lessicografica. Grazie alle concordanze, abbiamo accesso a gran parte dell'opera bonaventuriana e di molti altri autori del XIII secolo. Tuttavia, non basta leggere tutte le occorrenze nei testi: occorre inserirle nel loro contesto e nei rimandi ai rispettivi ipertesti (fonti indirette e citazioni).

Ad esempio, quando parliamo di *speculum* in italiano, lo traduciamo con "specchio", inteso come oggetto riflettente. Tuttavia, per un latino medievale, *speculum* significava *miroir* (francese) o *mirror* (inglese), ossia un oggetto per guardare, non solo riflettente. Se interpretiamo l'*Itinerarium* pensando esclusivamente allo specchio, non riusciamo a coglierne il significato. Lo stesso vale per il termine *illuminatio*. Quando Bonaventura dice che Dio ispirando il libro della Scrittura ha non solo restaurato il libro della natura che era stato parzialmente "cancellato" dal peccato, ma lo ha illuminato, non intende che vi ha proiettato una luce, bensì che lo ha "illustrato" mediante immagini (ossia esempi concreti).

Leggere il testo nel contesto extra-testuale. È l'istanza storica. Un testo (sebbene venga consegnato ai posteri) si colloca sempre in un primigenio contesto storico e geografico; in particolare quello universitario, politico, conventuale, ecclesiale; insomma, il laboratorio intellettuale che fa da sfondo. Non si possono leggere le *Collationes in Hexaëmeron* prescindendo da ciò che accadeva nel mondo circostante in quel momento. Quando Bonaventura parla della necessità di eleggere i *principes*, lo fa nel contesto della lunga vacanza dell'impero; quando parla dei regnanti buoni e di quelli malvagi, non si può ignorare la differente relazione di Bonaventura con Luigi IX e con suo figlio Filippo III; quando Bonaventura parla della Trinità o della povertà dei Mendicanti, si sta già preparando al Concilio che sarebbe stato convocato a Lione... Il contesto non è solo cornice, è parte del contenuto.

Leggere il testo secondo la natura e la dinamica del testo, che a volte non è nato come testo. È l'istanza pragmatica e performativa: occorre cioè valutare non solo cosa viene detto, ma cosa l'autore intendeva ottenere nel dirlo. Questo approccio è essenziale per le opere più interessanti di Bonaventura che sono le *collationes*: ossia non un libro da leggere, ma un percorso da fare.

Come del resto molti suoi sermoni (eccetto quelli *Domenicali*, scritti a tavolino), le *Collationes* sono state pronunciate dal vivo e trascritte poi. C'è da fare la tara dell'apporto del *reportator* (il che è particolarmente importante per le *Collationes in Hexaëmeron* di cui ci sono pervenute due *reportationes*, una delle quali contiene rilevanti aggiunte "a braccio"). I testi ricavati dalla predicazione dell'ultimo Bonaventura vanno letti quindi seguendo strettamente la cronologia effettiva: prima le *Collationes de praeceptis*, poi quelle *de donis*, infine le *Collationes in Hexaëmeron*, e in parallelo i sermoni coevi. Solo così si coglie il progetto unitario di Bonaventura.

Leggere il testo secondo la "grammatica" e il "lessico" dell'autore. È l'istanza dottrinale. Una filosofia o una teologia sono come una lingua, con le sue regole e i suoi vocaboli. Quando due filosofi o due teologi si parlano, si presuppone che usino la stessa lingua o perlomeno capiscano l'uno la lingua dell'altro. Se un italiano mangia il "burro" e uno spagnolo no, non è perché abbiano gusti alimentari diversi; e se un inglese accetta volentieri un *Gift* e un tedesco lo rifiuta, non è perché uno è gentile e l'altro no. Similmente, se Bonaventura attribuisce la materia agli angeli, e Tommaso la nega, non è che necessariamente intendano cose tanto diverse.

Ebbene, valutare la "lingua" filosofica e teologica bonaventuriana come imprecisa e scorretta (rispetto ad esempio alla "lingua" tomistica) equivarrebbe a ritenere che il catalano sia uno spagnolo pronunciato male, o l'occitano un francese dialettale... In particolare, non si può prescindere dalla triade neoplatonica "essenza, potenza, atto" (o "sostanza, virtù, operazione"), una delle strutture concettuali fondamentali nel pensiero bonaventuriano. Se ignorata, rende impossibile una comprensione vera dei testi, anche in sede di traduzione.

5.3. Cosa possiamo già accennare

Abbiamo insistito su ciò che Bonaventura non è. Proviamo ora a tratteggiare ciò che Bonaventura è.

Bonaventura: un pensatore... bonaventuriano. Per quanto abbia voluto essere un "ritessitore" di apporti tradizionali, ne ha elaborato una sintesi davvero originale; anzi, forse proprio perché più libera dalle regole del discorso aristotelico, risulta più fresca e più duratura.

Un pensatore riassuntivo. Fa da collettore di tante tradizioni e le organizza con l'idea di Libro universale, tracciandone come un "canone" universale, ancorato alla Scrittura. In filosofia, legge non solo Aristotele, ma i "platonici", di cui ha una conoscenza perlopiù indiretta ma per profonda consentaneità; perfino qualche traccia di Eriugena, e così via. Agostino così come era già recepito dalla scuola francescana parigina, ma poi soprattutto Anselmo, Bernardo, Ugo, Riccardo, Tommaso Gallo sono le fonti esplicite che più lo hanno plasmato, assieme alle fonti tacite (Gioacchino, Francesco e Antonio). Dalla miniera della *Summa Halensis* e dall'ambiente universitario attinge molte conoscenze specifiche di Diritto secolare (romano e franco), di medicina, di astronomia, che affiorano qua e là nelle sue opere.

Un pensatore influente. La sua influenza è forte, ma sotterranea, come un corso d'acqua carsico, che occorrerebbe ricostruire. Il pensiero bonaventuriano riaffiora in Olivi e Acquasparta, in Dante, forse nell'Anonimo della Nube (se non dipende invece da Alberto); poi in Gerson, Bernardino, Cusano, Dionigi il Certosino; in Sisto IV e Giulio II (e gli artisti); in Ignazio di Loyola (che ne raccomandava la lettura, insieme a quella del Lombardo e di Tommaso) e nei primi gesuiti; in Lorenzo da Brindisi...;

poi, a parte alcuni autori minori, nella scuola bonaventuriana tirolese da cui attinse Rosmini; e poi, forse per semplice consonanza, in Gioberti. Poi riaffiora con forza nel Novecento.

Un pensatore interessante. Si colloca "in mezzo" (*interest*): tra mondi, tra linguaggi, tra approcci. È per questo che possiamo riscontrare tante "affinità elettive" (non dovute a influenze dirette, ma a una comune impostazione dei problemi). Con Pascal condivide la dinamica del desiderio. Con Kierkegaard, la dinamica del paradosso, con Malebranche e il cartesianesimo di impronta agostiniana. La teologia della storia anticipa la filosofia della storia di Vico. L'idea della proprietà privata e dell'obbedienza coercitiva come male minore e come rimedio alla decadenza del peccato, ma in vista di un superamento in prospettiva escatologica è di grande portata. Il sillogismo di Cristo è una formulazione *ante litteram* (e ortodossa) della dialettica hegeliana. L'approccio dell'*Itinerarium mentis in Deum* è una fenomenologia *ante litteram*. Distinguendo tra metafisica e sapienza filosofica, Bonaventura anticipa in modo singolare la questione della "differenza ontologica" che sarà propria di Heidegger. La sua teoria dei tre mondi (naturale, razionale, spirituale) e dei tre ambiti (cose, parole, istituzioni) anticipa Roger Penrose, come già Popper ed Eccles.

Un pensatore cooperativo. L'opera bonaventuriana fin dall'inizio ha beneficiato dell'interazione con lettori, copisti e interpreti. Si pensi al titolo *Itinerarium mentis in Deum*: dato che *itinerarium* non è mai usato come lemma da Bonaventura, e che nei codici sta scritto che *incipit speculatio pauperis in deserto*, è plausibile pensare che sia stato dato spontaneamente dai lettori. Un altro esempio è il *corpus* degli opuscoli spirituali attribuiti a Bonaventura, recentemente studiati. Molti non sono autentici, ma testimoniano un'autorialità allargata e partecipata. Bonaventura è un autore che attira, aggrega, stimola lettori e altri autori. Non solo, quindi, un pensatore, ma un catalizzatore.

Comunque, un pensatore del suo tempo, con tutti i condizionamenti e i limiti che ne conseguono: inadeguata ermeneutica degli asserti biblici, in particolare di quelli pasquali ed escatologici; eccessiva (contrariamente a quanto si ritiene) acquiescenza alle convinzioni della filosofia e della scienza del suo tempo (ad esempio, nella cosmologia, nell'antropologia e nell'escatologia); elusione delle istanze, che oggi percepiamo irrinunciabili, di tolleranza e dialogo e del ruolo della filosofia in chiave dialogica, e così via...

Un vero filosofo, pur senza aver mai scritto testi di filosofia. La sua opera, benché teologica, grazie all'ampio uso di metafore e narrazioni, *donne à penser* alla filosofia. Ne è prova l'interesse che ha suscitato e suscita nei filosofi. La sua filosofia (come del resto quella di molti altri pensatori cristiani) è implicita ed *exercita* nella teologia e da là va ricavata "mettendo fra parentesi" la valenza dell'*auctoritas*, e va esplicitata. Del resto, Bonaventura stesso, nelle *collationes* VI e VII in *Hexaëmeron* aveva dato un saggio di "traduzione" del suo itinerario della mente in Dio in chiave filosofica;

analogamente si potrebbe e dovrebbe fare per tutto il resto. Soprattutto, è affascinante l'idea di una filosofia necessaria ma impossibile, alla ricerca del Senso della vita (per il Cristianesimo, il Verbo).

Inoltre, tra Scilla dell'intellettualismo (per cui la scelta è conseguenza di una conoscenza e risultato di una valutazione o un calcolo) e Cariddi del volontarismo (per cui la scelta emerge dalla sorgività della volontà), Bonaventura propone una terza via, quella del *consensus* delle due potenze intellettiva e affettiva (ossia di pensare e di desiderare). Il libero arbitrio non è né una terza *potentia*, né la proprietà di una delle due *potentiae*, ma è una *facultas*, ossia una "facilità" (accresciuta da virtù e grazia) a orientare il gioco di interazione tra la potenza intellettiva e quella appetitiva: infatti, pensando il bene, lo si desidera; desiderandolo, lo si pensa maggiormente, e da questa spirale virtuosa emerge la scelta.

Infine, il principio che "tutti debbano tornare" mediante la "prima verità", in cui le diverse voci, anche opposte, sono ricomposte e armonizzate, fornisce anche alla filosofia l'ideale regolativo della *pace* come concordia universale.

Un teologo cristocentrico perché trinitario e trinitario perché cristocentrico. Per Bonaventura, la chiave del reale è la Trinità delle persone in Dio e la triade delle nature in Cristo. Questo è implicito nel nome di Dio "Bene". Noi preferiremmo la formula giovannea "Dio è Amore", ma Bonaventura cita quel versetto solo tre volte, e neppure in senso trinitario. Ma Bonaventura, seguendo Francesco, era affascinato dalla frase di Gesù: «Nessuno è buono se non Dio solo» (Mt 19,17). Inoltre, nei testi di Bonaventura c'è oscillazione: a volte è il Verbo ad essere pensato in ragione di causa esemplare, a volte l'esemplare è la stessa Trinità⁵². Ma non c'è contraddizione: conoscere Gesù come Cristo è conoscere che Dio lo ha consacrato in Spirito Santo; conoscere il Verbo è conoscere che il Padre lo ha generato e che con il Padre spira lo Spirito. Similmente, Gesù contempla il Verbo, ma così in sé vede e conosce il Padre. Così, ciò che da sempre conosceva come Dio, nel tempo lo conosce anche in modi umani. Questo è un riflesso del grande mistero dell'epifania cosmica: tutto esiste da sempre in Dio, ma si dispiega temporalmente (e nel rispetto della libertà creata) nel corso del tempo. Per il resto, Bonaventura è ancora attuale per le sue due regole teologiche: poiché nel Mistero vi è *coincidentia oppositorum*, occorre pensarne e parlarne *altissime et piissime*, ossia salvaguardandone la misteriosità.

*Un ponte tra Medioevo e Modernità, e oltre*⁵³. Bonaventura può contribuire anche a una migliore narrazione storiografica del Medioevo. Secondo un paradigma storiografico dominante, l'antichità classica sarebbe carat-

⁵² Cfr. M. CURINA, *La Trinità e le gerarchie angeliche nella Collatio XXI in Hexaëmeron di Bonaventura da Bagnoregio*, «Collectanea Franciscana», 93 (2023), pp. 679-718; Id., *La Trinità e il mondo nelle «Collationes in Hexaëmeron» di Bonaventura da Bagnoregio*, Diss., Pontificia Università Gregoriana - Facoltà di Teologia, Roma 2023.

⁵³ Riprendo qui la conclusione del mio *Per medium volare*, cit.

terizzata dal desiderio di sapere per il sapere, il pensiero medievale, dalla limitazione imposta a tale desiderio («Dell'albero della scienza non dovrai mangiare»; «Non cercare le cose troppo alte per te»); il pensiero moderno, dall'affrancamento da tali limiti (*Sapere aude*). Così, si è voluto vedere nei miti di Ulisse e di Faust il passaggio da un atteggiamento medievale a un atteggiamento moderno verso la conoscenza, non più limitato dalla paura e dalla fede⁵⁴. Eppure, proprio contemperando i due imperativi di «non indagare ciò che è troppo alto» e di «avere il coraggio di dire la verità» («Aude dicere veritatem»)⁵⁵, Bonaventura aveva denunciato come eccessi *curiositas* e *praesumptio*, e come difetti *ignavia* e *pusillanimitas*, per proporre la *reverentia* verso il mistero, nella ricerca del vero e del bene. Del resto, è suggestivo leggere tra le pagine di Bonaventura due germinali attestazioni dei miti di Ulisse e di Faust, nella figura del filosofo come navigatore che pretende di affrontare l'oceano innavigabile⁵⁶ e del letterato che fa il patto col diavolo⁵⁷. Ebbene, per Bonaventura, il sapere diviene negativo solo in quanto possessivo e manipolativo; e la ricerca di ulteriorità si contraddice quando non sa riconoscere i propri limiti, così da disporsi a superarli.

La polemica velata di Bonaventura con Tommaso e Bacone permette poi di mettere meglio a fuoco la novità dei loro approcci nel terzo quarto del tredicesimo secolo. Tra la via argomentativa (*deduttiva* in senso lato) di Tommaso e la nuova via sperimentale (*induttiva*) intravista da Ruggero Bacone, Bonaventura, che comunque riconosceva il valore positivo dell'argomentazione e della tecnica⁵⁸, sembra aver prediletto una terza via, interpretativa (diremmo *ermeneutica* e *abduttiva*), proiettata alla comprensione della realtà e della storia, attraverso la comprensione della Scrittura e all'autocomprensione nella Scrittura. E se, nel secolo seguente, prevalse la via argomentativa, e nei cinque o sei successivi quella sperimentale, forse oggi possiamo meglio apprezzare la via bonaventuriana, non certo a negazione, ma a integrazione delle altre.

Un maestro di riflessione e desiderio nella ricerca del Senso della vita. Poiché solo la "persona di desideri" ha grandi intuizioni, Bonaventura insegna

⁵⁴ Cfr. H. BLUMENBERG, *La legittimità dell'età moderna* [1974], trad. it. di C. Marelli, Marietti 1980, Milano 1992; G.H. VON WRIGHT, *Dantes between Ulysses and Faust* (1990), in ID., *The Tree of Knowledge and other Essays*, Brill, Leiden-New York-Köln 1993, pp. 193-200.

⁵⁵ Cfr. *Serm. diversis*, Sermo 39 «de purificatione beatae Mariae Virginis», prothema n. 1 (OSB XII/2, p. 116).

⁵⁶ Cfr. *In Luc.*, cap. x (v. 22), n. 40 (VII, p. 265b); cita un sermone attribuito (erroneamente) a Giovanni Crisostomo.

⁵⁷ Cfr. *Decem praec.*, coll. II, n. 23 (v, p. 514b).

⁵⁸ Bonaventura aveva insistito sul carattere anche pratico della sapienza. Rispetto a Ugo di San Vittore, che aveva declassato le arti *mechanicae* a *moechanicae* (adulterine e adulterate), Bonaventura nel *De reductione aartium ad theologiam* e nelle *Collationes in Hexaëmeron* aveva riconosciuto e fondato la dignità della tecnica, pur senza intuirne le potenzialità future.

a desiderare in modo giusto, così che i desideri si orientino verso ciò che vale, fino a intercettare il desiderio più profondo, quello della salvezza; e ci guida per mano a prenderci cura di noi stessi e del mondo. In effetti, sia la filosofia che la teologia sono terapia, perché non solo stiamo bene, ma «siamo buoni»⁵⁹.

In una sorprendente interpretazione, Bonaventura descriveva ogni peccato, anche quello di Lucifero, come un cogliere dell'Albero proibito della Scienza, inteso non come una realtà a sé stante, ma come un separarsi dall'Albero della Vita, che è il Verbo, la *veritas* ontologica da cui tutti provengono e a cui tutti devono tornare⁶⁰. Se questo circolo intelligibile rimane inconcluso, ciò che è buono non è ricondotto al Bene: il peccato quindi è un'appropriazione indebita (una privatizzazione, non solo una privazione, del bene), una *connaissance sans reconnaissance*.

Siamo quindi sempre al bivio. Da una parte, pretendere, anziché attendere; afferrare e manipolare, anziché accogliere; imporre il nostro senso a una realtà senza senso. Dall'altra, lasciarsi *manuducere* dalla conoscenza dei dati al riconoscimento dei doni, e, da questo, alla riconoscenza al Donatore, è ricevere e gustare l'Albero, cioè il Senso, della Vita: «a questo Albero di Vita – ci dice ancora oggi Bonaventura – ho voluto condurvi».

⁵⁹ Cfr. *1 Sent.*, Prooemii quaestiones, q. 3, concl. (1, p. 13a): «Unde hic est contemplationis gratia, et ut boni fiamus, principaliter tamen, ut boni fiamus». La filosofia come terapia è trattata nella sesta *collatio in Hexaëmeron*; la teologia come terapia, nella sesta parte del *Breviloquium*.

⁶⁰ Cfr. *Hexaëm.*, coll. I, n. 17 (v, p. 332b). Sulla colpa luciferina dei filosofi che divennero orgogliosi, cfr. *ivi*, coll. IV, n. 1 (p. 349a). Sulla precedenza del peccato di orgoglio su quello di curiosità, cfr. *Brevil.*, pars II, cap. VII (v, pp. 224b-225a).