



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PERUGIA

Dipartimento di filosofia, scienze sociali, umane e della formazione

Corso di Laurea in Filosofia ed Etica delle relazioni

Tesi di Laurea

PER UNA FILOSOFIA DELLA RIVELAZIONE

I paradigmi di san Bonaventura

Candidato:

Federico Marcovecchio

Relatore:

Prof. Marco Moschini

Anno accademico 2018/2019

*«E: Allora questa parola sarebbe il nome,
forse il nome più bello,
per indicare ciò che abbiamo trovato».*

Martin Heidegger, *Gelassenheit*

*«La sua voce si fece più dolce, piena di misteriose risonanze:
“Sarà bello vedrai. Basterà che tu ascolti, e risponda.
Rispondendo, l’annuncerai”».*

Emanuela Ghini, *La voce della colomba*

INDICE

| | |
|---|-----|
| INTRODUZIONE | 5 |
| PARTE PRIMA: Bonaventura maestro di sintesi | 10 |
| 1. <i>I termini della riflessione</i> | 11 |
| 2. <i>La Verità esprime</i> | 19 |
| 3. <i>Nel triplice Verbo</i> | 33 |
| 4. <i>Sillogismi ingannevoli</i> | 60 |
| 5. <i>Desiderio e sapienza nella caligine</i> | 71 |
| PARTE SECONDA: Paradigmi bonaventuriani | 83 |
| 1. <i>Il bonaventurismo nel primo Novecento</i> | 84 |
| 2. <i>Verbo ispirato: l'attualismo-relazionale</i> | 94 |
| 3. <i>Bonaventura secondo Balthasar: die Überwältigung</i> | 102 |
| 4. <i>Rivelazione e presenza: Bonaventura in Moretti-Costanzi</i> | 115 |
| 5. <i>Scenari ulteriori: il dato e il rivelato</i> | 128 |
| CONCLUSIONE | 142 |
| ABBREVIAZIONI | 146 |
| BIBIGLIOGRAFIA | 147 |
| RINGRAZIAMENTI | 155 |

INTRODUZIONE

Ciò che è, è tutto manifesto all'ente? O vi sono parti, frammenti o schegge, che sono nascoste e velate?

Una possibile risposta relativa a tale quesito, che lungo i secoli ha fondato e ispirato la ricerca filosofica, è che il soggetto cosciente e pensante, secondo le proprie categorie epistemiche, ha il compito di conoscere e scoprire tutto ciò che non è immediatamente evidente ai sensi e alla mente, partendo da ciò che immediato è, e in virtù di ciò ampliare la propria conoscenza fino a dove gli è possibile, per poi tentare di superarne i confini e andare oltre. Nonostante le evidenti limitazioni, infatti, attraverso la tecnica potremmo potenzialmente giungere a comprendere le estreme frontiere dell'universo, ammesso che ci siano, e tale dovrebbe essere lo scopo ultimo dell'essere umano. Questa prospettiva, che porta con sé un'impronta razionalista, si è radicata quale *forma mentis* della filosofia occidentale e ha attraversato le tradizioni e la cultura filosofica, soprattutto della modernità. Non vi è una qualche giustificazione metafisica per cui parte del reale debba essere nascosto e celato, se non per difetti conoscitivi causati dai limiti intrinseci della conoscenza umana. Il pensiero e la realtà-oggetto *sono* essenzialmente a sé stanti; solo lo sforzo titanico del pensiero può scardinare questo dualismo, anche se, andando oltre uno sguardo superficiale, l'unico risultato rimane un ente che cerca di inglobare in sé il mondo come conoscibile, apparentemente fagocitando il dualismo, ma in realtà dominando sul suo oggetto. Nelle diverse esplicazioni teoriche e pratiche di tale orientamento, difficilmente emerge la possibilità che sia ammesso un qualche riconoscimento di un Essere personale, sicché l'essere umano, l'ente più sviluppato, è di fatto l'atto conoscitivo di una libertà, privo di un vero fondamento ontologico. Anche se ci si muove entro un orizzonte esistenziale pur segnato dalla relazionalità, di tipo generazionale o sociale, tale condizione è contingente in quanto non dispone di un reale fondamento nell'essere stesso: tutto è sottoposto alle leggi della causalità, unica forma di relazionalità ammessa.

Si è optato per introdurre la seguente ricerca presentando senza preamboli né giustificazioni la suddetta prospettiva in quanto si ritiene, come si spera risulterà chiaro e fondato con il dispiegarsi della lettura, che se si persegue integralmente tale indirizzo, non rimane più alcun reale spazio per il concetto cardine di questa ricerca, quello di "rivelazione". Per intendere correttamente la pregnanza e la complessità di questa nozione, non bisogna tralasciare il suo presupposto semantico: si tratta di un'azione attiva, la quale

implica una volontà o una coscienza che la compie. Possiamo affermare che l'Essere o le Idee si rivelano? O è la conoscenza umana che le rivela?

Quando si parla di “rivelare” o “*rivelarsi*”, si indica un movimento, un'azione libera di una volontà. Non casualmente, “rivelarsi”, e ciò che da esso discende, è un concetto chiave ed essenziale delle cosiddette religioni rivelate, nonché, in particolare, ciò che attraversa tutto il testo biblico: l'agire e il parlare di Dio sono il motore che muove tutto il cammino del popolo di Israele, fino a giungere alla pienezza di Cristo. Pertanto, solo se appare lecito ammettere che *ciò che è* abbia un fondamento personale, che l'Essere sia anche Volontà, allora si può affermare la possibilità che esso/egli si riveli. Considerando questo punto di vista, gli scenari cambiano in modo radicale e totale. Se il sommo Bene, Primo Principio, Essere o Volontà, è Persona e fonda la realtà come essa stessa può essere pensata, allora l'essere umano si trova in relazione con ciò che lo costituisce, che può averlo generato, che può essere in lui, o essere totalmente altro da lui. Sfuma l'immagine dell'uomo quale novello Odisseo che, svincolato da ogni legame, si mette in viaggio verso i confini del reale; bensì si fa strada una coscienza che *riconosce* il suo Fondamento e con esso entra in relazione, in quanto da “*Colui che è*” si sente chiamata, interpellata, voluta. Non un ente con struttura relazionale e allo stesso tempo sostanzialmente monadico, bensì ente com-partecipe dell'essere, ovvero amato e amante, immerso in una realtà che è relazione, quindi necessariamente costituita da fiducia, ascolto e scoperta. Una volta considerata questa prospettiva, si aprono nuovi vasti scenari d'indagine speculativa: ad esempio, l'Essere si è già rivelato ed è tutto manifesto all'uomo? Si può *riconoscere*? Se così fosse, perché non è universalmente e univocamente riconosciuto?

Tali quesiti sono una parte delle domande che hanno messo in movimento il seguente studio, tuttavia si è consapevoli che le considerazioni appena esposte esprimono più il sapore di una conclusione piuttosto che di una dissertazione introduttiva e, come tali, necessitano di un'ampia riflessione: infatti, tutto ciò risulta essere solo un'ipotesi iniziale, che ha ispirato il desiderio di chi scrive a mettersi in ricerca.

L'interlocutore che si è scelto per scandagliare le problematiche e le questioni derivanti da questo radicale mutamento di prospettiva (da quello dell'uomo a quello dell'uomo in Dio), e provare a illustrare ciò che può suggerire al nostro mondo contemporaneo, è Bonaventura da Bagnoregio. Uno dei più importanti santi francescani, eminente pensatore, filosofo e teologo del tredicesimo secolo, san Bonaventura ha avuto un'importanza speculativa e storica determinante; tuttavia, spesso nella tradizione successiva, sia teologica che filosofica, è stato messo in ombra da un altro colosso a lui

coevo, Tommaso d'Aquino, finendo per essere considerato "semplicemente" un mistico, un importante santo della cristianità, un prosecutore della corrente di pensiero platonico-agostiniana, ma non un grande innovatore sul piano teorico. La riduzione della portata e dello studio di tale autore, è avanzata di pari passo con la riduzione semplificatoria delle categorie che lo raffigurano, ovvero quelle della mistica, dei santi e della tradizione agostiniana.

Ciò nonostante, nella seconda metà dell'Ottocento e in particolare lungo tutto il ventesimo secolo, la filosofia europea è stata attraversata da un diffuso impulso di rinascita e di rinnovamento, soprattutto per quanto riguarda l'ontologia, per cui si è parlato di un "risveglio metafisico" del pensiero novecentesco: un'importante fetta di tale filosofia si è scrollata di dosso i consolidati retaggi dello scientismo positivista e dello gneosologismo razionalista ed è tornata a parlare di ciò che è di ciò che *diviene*, dell'essere, della coscienza e di quale possibilità di relazione ontologica possa intercorrervi. Anche la riflessione teologica è incorsa in profonde trasformazioni che le hanno permesso di scrostare gradualmente la tendenza ad un mero dogmatismo, arido e sterile verso il mondo circostante, per ridare nuovo slancio e vitalità alle dimensioni fondanti del discorso su Dio e sulle Scritture. All'interno di questo orizzonte, sono fioriti molti studi volti a ri-scoprire pensatori che erano stati malintesi o trascurati dalle tradizioni precedenti; tra i destinatari di tale riscoperta, vi è senza dubbio san Bonaventura. Gli studi bonaventuriani del secolo scorso hanno cercato di riconsegnare progressivamente la complessità propria delle opere dell'autore, sfatando le mistificazioni semplicistiche che si erano sedimentate e tentando di approfondire gli influssi culturali e teorici alla base del suo pensiero. Riprendere integralmente i suoi scritti e attuare indagini più complete a riguardo, ha fatto riaffiorare l'intensità dinamica e strabordante delle parole del Santo francescano, permettendo così di rimettere in dialogo con la contemporaneità un autore appartenente a un sistema, quello medievale, spesso superficialmente considerato dalla (post)modernità così lontano e superato.

Nella seguente trattazione si propone, pertanto, di inoltrarsi in una prospettiva volta ad andare oltre il modello che senza dubbio ha dominato la storia del pensiero teologico e filosofico della modernità: ovvero quello che sostiene una separazione, o netta o volta al dialogo, tra la dimensione della Rivelazione e quella della filosofia. Infatti, spesso, l'indagine e l'approfondimento sulle implicazioni e le dinamiche profonde insite nel concetto di "rivelazione" sono state considerate di sola proprietà della teologia, mentre la

filosofia, come espressione del “solo” pensiero umano, per lo più ha dovuto distaccarsi da questa categoria, concentrandosi sul soggetto individuale come punto di partenza e oggetto della riflessione. Addentrandosi in una riflessione che abbia come punto di partenza, piuttosto, ciò che è rivelato, si apre subito una grande distinzione: da un lato la Rivelazione, ovvero la manifestazione del Primo Principio nella storia dell’umanità, dall’altro il concetto più esistenziale di “rivelazione”. La Rivelazione deve essere intesa come la colonna portante che sorregge tutta l’intera riflessione teologico-filosofica che guarda Dio in relazione all’umanità, su cui, infatti, la tradizione speculativa di matrice biblico-cristiana è sterminata. Accanto a questa dimensione tesa verso l’universalità dell’umana natura e della sua storia, vi è un’altra dimensione relazionale, non scissa dalla prima e altrettanto fondamentale, ovvero quella che riguarda il processo di “rivelazione” come svelamento di sé da parte di un’alterità, nonché di una relazione interpersonale che si crea tra volontà, in particolare, tra Dio e la singola anima.

Al fine di chiarire le caratteristiche proprie delle questioni che emergono dal tentativo di mostrare la fecondità filosofica della rivelazione, nella prima parte della seguente indagine si è tentato, partendo dalle indispensabili intuizioni proposte dagli studi realizzati da Joseph Ratzinger, di rielaborare un’analisi relativa alla prospettiva bonaventuriana sul tema della *revelatio*, indicandone le prerogative all’interno dello sviluppo del suo pensiero. Dopo aver articolato un rassegna introduttiva attinente alle specificità terminologiche e all’utilizzo semantico, proprio della produzione bonaventuriana, dei concetti di rivelazione, manifestazione e apparizione, ci si è inoltrati in un percorso indirizzato ad abbozzare in che modo il Nostro si approcci ai temi che contraddistinguono gli aspetti centrali dei suoi scritti: a partire dalle teorie sulla conoscenza di Dio e dell’uomo, passando per l’esemplarismo, l’arte divina e la metafisica della luce, ci si è rivolti alle dimensioni originali e feconde che caratterizzano la possibilità dell’espressione di Dio e della Verità. Delineando le forme e le tappe che nella sintesi bonaventuriana qualificano il rivelarsi divino e il dischiudersi dell’anima alla verità, si è cercato di affrontare le spinose e delicate questioni che definiscono l’universo della conoscenza, mostrando come tutto il pensiero bonaventuriano risulti essere fondato proprio su questo ribaltamento che parte dalla rivelazione per parlare della verità e del sapere. A tal proposito, dunque, sarà fondamentale soffermarsi su un importante punto di snodo della riflessione, ovvero la distinzione specifica, attuata dal filosofo bagnorese, tra “comprensione” e “apprensione”, quali due modi contrapposti di approcciarsi alla ricerca della verità e del bene. Da qui, si procederà nella trattazione riferendosi al *medium* storico e

metafisico che contraddistingue il cuore dell'opera del Serafico: la centralità di Cristo. Nella ricchezza di tali tematiche, che ricevono dal Maestro francescano una vitalità capace di superare ogni pre-comprensione o parzialità, si giungerà ad affacciarsi lungo le rive della *sapientia*, quale approdo mirabile verso una pienezza della conoscenza e un'esperienza vissuta della verità, mosso dalla forza dell'amore e del desiderio.

Lungo l'intricato e intrigante dispiegarsi dei gradi e degli elementi che strutturano l'itinerario bonaventuriano, in particolare si è tentato di far emergere progressivamente le risposte indicate dal Dottore Serafico circa le questioni che si sollevano nel momento in cui si decide di rivolgersi alle istanze della "*revelatio*": si pensi, per citarne alcune, alle problematiche concernenti il rapporto tra eternità e divenire temporale, tra Rivelazione storica ed esistenza, tra unità e pluralità della Verità, oppure alla complessità propria della dialettica tra manifestazione e nascondimento, tra conoscenza e mistero, tra luce e oscurità.

Una volta compiuto il tentativo di un confronto con le principali opere del Dottore Serafico, concentrandosi sulle possibilità di una filosofia fondata sulla rivelazione, nella seconda parte della trattazione si è delineato un breve ed essenziale iter storico e speculativo, composto da alcuni dei principali studi bonaventuriani che hanno segnato il secolo scorso, proponendo allettanti paradigmi basati sulla rilettura dell'opera di Bonaventura e della tradizione che in lui e da lui confluisce. Si è ritenuto indispensabile soffermarsi sugli aspetti essenziali dei paradigmi individuati al fine di poter far emergere ciò che davvero qualifica un paradigma, ovvero non una struttura rigida e conchiusa, ma un orizzonte che permette di *mostrare oltre (para-deiknyo)* quello che viene detto, che sia in grado di essere coniugato nelle molteplici dimensioni caratterizzanti l'esistenza o, come in questo caso, relative al pensiero di un autore. Pertanto, partendo dalla diffusione delle istanze neotomiste di inizio Novecento e dalle questioni portate alla ribalta dagli studi di Etienne Gilson, si è optato per approfondire i paradigmi proposti dai seguenti autori, per i quali l'opera bonaventuriana si è rivelata essenziale: Romano Guardini, Joseph Ratzinger, Hans Urs von Balthasar e Teodorico Moretti-Costanzi. Attraverso l'innovatività e la penetrante sensibilità emergente dalle interpretazioni elaborate da suddetti pensatori, si è cercato di individuare e illustrare gli aspetti indispensabili ad una rivalutazione della filosofia a partire dalla rivelazione, dal momento che questi autori hanno messo in luce, tramite la sapienzialità bonaventuriana, l'attualità e l'urgenza di un ripensamento di tale tradizione, onde entrare nuovamente negli orizzonti speculativi che da essa si possono prospettare.

PARTE PRIMA:

Bonaventura maestro di sintesi

1. I termini della riflessione

Alle fondamenta della possibilità del cristianesimo, come di molte altre esperienze religiose, vi è un costrutto essenziale e difficile da afferrare a livello speculativo: si tratta di ciò che viene definito “rivelazione”. Dio, come Verità o Essere, non è immediatamente manifesto all’uomo, sembra invece nascosto, velato; tuttavia, non è l’uomo a doverlo svelare ma Dio stesso si ri-vela, ovvero si muove, agisce e parla, entrando in relazione con l’umanità. Talvolta, ciò che afferisce semplicemente alla questione rivelativa è stato preso timidamente in considerazione dalla filosofia perché, essendo necessariamente dipendente dall’azione divina, tale questione da un lato presupporrebbe l’esistenza di Dio, dall’altro non potrebbe essere indagata oltre il contenuto stesso che viene inaspettatamente rivelato. Eppure, sembra che il tema della rivelazione ancora oggi abbia qualcosa da offrire al sapere filosofico, non solo per ciò che concerne il mutamento che questo paradigma ha recato all’interno dell’ambito della filosofia delle religioni, ma anche per gli studi filosofici che mirano a orizzonti più ampi. A tal proposito, ad esempio, Jean-Luc Marion nella sua opera *Il visibile e il rivelato*¹ effettua un interessante confronto tra le opportunità e i limiti che una corrente filosofica come la fenomenologia di matrice husserliana possa fornire in relazione alla questione della rivelazione: Marion, tuttavia, nota come troppo spesso la rivelazione sia approcciata attraverso pre-comprensioni che ne pregiudicano uno studio approfondito, per cui è doveroso riuscire a «liberare la possibilità della rivelazione, dunque la possibilità come rivelazione, dal principio di ragion sufficiente inteso come condizione *a priori* di possibilità (dunque di impossibilità), per ogni evento che potrà accadere»².

Per inoltrarsi nelle plurime considerazioni derivanti da un paradigma della rivelazione è indispensabile approcciare il tema dal suo punto di vista teologico, dato che è da lì che ha origine, in modo tale da comprenderne le categorie fondamentali. Secondo le tradizioni religiose, definite appunto “rivelate”, tutto ha inizio da una libera e pura iniziativa di Dio, per cui tale iniziativa diventa la sostanza stessa della verità e il metro di misura dell’intera forma religiosa. Non stupisce, infatti, come la Chiesa Cattolica, in uscita da uno dei rinnovamenti più importanti della sua storia, il Concilio Vaticano II, abbia dedicato uno dei suoi documenti più rilevanti proprio alla “Divina Rivelazione”: si fa riferimento alla costituzione dogmatica del novembre 1965, *Dei Verbum*. Tale documento rappresenta proprio uno dei punti di arrivo conseguiti dopo secoli di riflessioni,

¹J. Marion, *Le visible et le révélé*, Parigi, Les Editon du Cerf, 2005, ed. it. C. Canullo (a cura di), *Il visibile e il rivelato*, Milano, Jaca Book, 2007.

²*Ibid.*, p. 28.

interrogazioni e dibattiti su come potersi approcciare, con rettitudine e senza violazioni, al dato di fatto che Dio si è rivelato nella storia, cercando di tenere insieme la dottrina della rivelazione con la libertà di Dio che si manifesta. Si comprende come tale intento porti con sé una complessità intrinseca molto alta. Inoltre, sempre in riferimento al rivelarsi divino, così afferma il Catechismo della Chiesa Cattolica, riprendendo e riconfermando la millenaria tradizione precedente e ricapitolando alcuni elementi della *Dei Verbum*:

«per mezzo della ragione naturale, l'uomo può conoscere Dio con certezza a partire dalle sue opere. Ma esiste un altro ordine di conoscenza a cui l'uomo non può affatto arrivare con le sue proprie forze, quello della rivelazione divina. Per una decisione del tutto libera, Dio si rivela e si dona all'uomo svelando il suo mistero, il suo disegno di benevolenza prestabilito da tutta l'eternità in Cristo a favore di tutti gli uomini. [...]. Il disegno divino della Rivelazione si realizza ad un tempo “con eventi e parole” che sono “intimamente connessi tra loro” e si chiariscono a vicenda»³.

Facendo riferimento al Catechismo, emerge istantaneamente una distinzione rilevante per tutta l'odierna riflessione teologica di matrice cristiana, ovvero la distinzione tra ciò che viene definito “la Rivelazione” da quello che è invece “rivelazione”. Nel primo caso si fa riferimento all'intero progetto che Dio opera nella storia dell'umanità per farsi conoscere: questo muoversi di Dio nella storia, contenuto nelle Scritture viene definito anche “storia della salvezza”, la quale ha il proprio compimento nella vita, morte e resurrezione di Cristo. Nel secondo caso, invece, si mette in luce la qualità di un'azione che rende noto ciò che prima non era conosciuto o conoscibile e in questo caso si riferisce a un atto che, attuandosi, pone in essere una relazione interpersonale significativa e densa di contenuti tra Dio e l'essere umano come volontà individuale e personale.

Tuttavia, tale differenziazione, ricca di implicazioni e di conseguenze di carattere filosofico e teologico che si cercheranno di scandagliare in questa ricerca, non era stata ancora esplicitamente definita e delineata durante l'epoca medievale e né, dunque, nelle argomentazioni delle opere degli autori Scolastici. In particolare, se si prende approfonditamente in esame uno dei più illustri pensatori di questo periodo, il santo francescano Bonaventura da Bagnoregio, al secolo Giovanni Fidanza, si può facilmente notare la complessità del riuscire a comprendere correttamente a quali dimensioni e impostazioni di fondo egli si riferisca con il termine “*revelatio*”. Durante il secolo scorso, infatti, all'interno degli studi bonaventuriani, è diventato necessario compiere delle

³ *Catechismo della Chiesa Cattolica* (CCC), Ed. Libreria Editrice Vaticana, 1999, nn. 50, 53.

ricerche specifiche tali da poter esplicitare quali espressioni e concetti si potevano propriamente riferire alla questione della “rivelazione”. Si è cercato così di approfondire come nelle opere del Dottore Serafico si possa articolare il movimento di Dio verso l’uomo, nonché se e come individuare la nozione moderna di storia della salvezza in quanto “Rivelazione”.

Pioniere nell’intricato compito di addentrarsi in questo studio è stato Joseph Ratzinger in due testi risalenti rispettivamente al 1955 e al 1959, dei quali il primo, presentato come tesi di abilitazione alla Facoltà di Teologia presso l’Università di Monaco, è rimasto per lo più inedito fino a qualche anno fa; nel 2017 entrambi sono stati integralmente raccolti e meticolosamente tradotti nella *Opera Omnia*⁴ del Pontefice Emerito. Nonostante le finalità prettamente teologiche di tali studi, essi saranno una delle fonti principali attraverso cui poter approfondire le problematiche di questa ricerca; in virtù di ciò si è tratta ispirazione dalla metodologia con cui Ratzinger si è accostato all’autore e dalle motivazioni che lo hanno condotto a scegliere il Dottore Serafico come interlocutore privilegiato per mettere in luce l’attualità delle riflessioni sulle istanze derivanti dalla rivelazione.

Innanzitutto, il teologo, futuro Pontefice, nella sua opera sente l’esigenza di rendere esplicito quello che viene definito l’«orizzonte del ricercatore»⁵, ovvero quell’insieme di sistemi teorici, impostazioni valoriali e preconcoscenze che guidano il lavoro del ricercatore nel momento in cui si appropria al tema o all’autore preso in considerazione. In particolare, occupandosi di un filosofo medievale che, in quanto tale, non aveva ancora presente una sistematizzazione delle nozioni di “storia della salvezza” o di “Rivelazione” e, dunque, non percepiva la necessità di trattare unicamente tale aspetto, appare indispensabile interrogarsi sul rischio di piegare l’autore alle proprie pre-comprensioni concettuali o, al contrario, di rimanere chiusi in un approccio prettamente storico-critico che non permetterebbe di cogliere la possibilità per mettere in dialogo il pensiero medievale e, nello specifico, quello di Bonaventura, con la contemporaneità. Ciò che spinge Ratzinger a chiarire tale nota di metodo, in realtà, è la tensione ecumenica che permea interamente il proprio studio, in particolare l’esigenza di un confronto costruttivo in grado di superare o mitigare il contrasto tra le posizioni teologiche di matrice cattolica e quelle di origine protestante in senso ampio. Tale secolare contrasto che ha segnato la storia della cristianità acquista una

⁴ P. Azzaro - L. Cappelletti (a cura di), *Joseph Ratzinger. Opera Omnia. L’idea di rivelazione e la teologia della storia di Bonaventura*, vol. II, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2017.

⁵ J. Ratzinger, *Rivelazione e Storia della salvezza nella dottrina di san Bonaventura*, in *Opera Omnia*, vol. II, cit., p. 39.

notevole rilevanza in relazione al tema qui preso in esame in quanto può essere considerato una ragione per cui progressivamente nel pensiero cristiano è venuta sempre più a definirsi la necessità di una trattazione specifica sulla Rivelazione, sulle sue forme e norme, in modo tale da delimitare i confini, la correttezza e l'ortodossia dell'interpretazione della storia della salvezza e del cristianesimo stesso. In apertura, infatti, il teologo tedesco dichiara le suggestioni teoretiche che ha tratto da entrambi i fronti teologici e indica implicitamente come le ispirazioni profonde fornite dal Santo di Bagnoregio possano essere un impulso a trovare punti di contatto e condivisione. Il procedere rivelatore di Dio che entra in relazione con l'umanità viene identificato come punto di partenza fondamentale in quanto, in realtà, rappresenta quella nozione sostanziale capace di accomunare le varie tradizioni cristiane: così in Bonaventura, riconosciuto come uno dei punti più eminenti della filosofia Scolastica medievale e come l'erede in essa della impostazione agostiniana, si cerca una sapienzialità in grado sia di unificare che di distinguere la molteplicità delle dimensioni esistenziali e speculative illuminate dal rivelarsi di Dio.

Se non risultano strettamente appartenenti a questa ricerca i propositi ecumenici che guidano il teologo tedesco, tuttavia, l'accurata analisi svolta da quest'ultimo, permette di ricostruire una più attenta indagine sulla specificità del concetto di "rivelazione" all'interno del pensiero e della tradizione bonaventuriana: sembra essere proprio il filosofo francescano una via preferenziale per giungere al cuore e all'essenza della rivelazione cristiana, portando in superficie la sorprendente ricchezza che sgorga da questo paradigma.

Infatti, in secondo luogo, Ratzinger discerne quali sono le problematiche fondamentali che si sollevano non appena si guarda all'azione di Dio che rivela se stesso⁶. Dio agisce, opera e, per fare ciò, parla, instaurando relazioni con uomini e donne: la rivelazione della Persona divina si mostra immediatamente come restia a venir oggettivata e sistematizzata concettualmente; essa, invece, risulta essere più sbilanciata verso l'indisponibilità, verso l'impossibilità di un possesso o di un dominio concettuale da parte dell'uomo, in quanto il rivelarsi rimane inscindibile dalla Alterità, apparentemente assoluta, di Dio rispetto all'io personale. In secondo luogo, tale azione divina si realizza solo all'interno della storia; dunque, non sembra possibile definire una vera e propria ontologia della Rivelazione, e di conseguenza dell'essere stesso dell'uomo, che prescindano dal divenire storico e situato dell'azione libera di Dio verso l'umanità. Ci si chiede dunque

⁶ *Ibid.*, 43 ss.

in che rapporto stiano il dispiegarsi della storia e l'eterna uguaglianza di Dio nel suo essere conosciuto per come si è rivelato. Ancora, se è già avvenuto il compimento di questa storia, come coniugarlo con il perpetuo volgersi di Dio al cuore di ogni discepolo? In questo modo, come può conciliarsi la comprensione e la trasmissione della verità *rivelata*, una, sempre identica ed eterna, con l'indisponibilità ineludibile della alterità di Dio, ovvero la sua assoluta libertà che incontra la sconfinata molteplicità del genere umano?

Prima di poter gradualmente approfondire tutte queste problematiche, che hanno un forte intreccio di carattere filosofico e teologico, è utile indagare quale possa essere la cornice semantica entro cui il Dottore Serafico si muove quando adopera termini come "*revelatio*" e quali differenze sussistano nei confronti di concetti simili quali "*manifestatio*" o "*apparitio*". Innanzitutto, Bonaventura non fa riferimento al termine "*revelatio*" per indicare un modello unitario che possa racchiudere e allo stesso tempo dispiegare l'opera di Dio nella storia dell'umanità⁷. L'espressione viene utilizzata più propriamente per quanto concerne la sua derivazione etimologica: rivelare è l'azione di rendere conoscibili, intuibili, esperibili delle realtà nascoste. Se apparentemente non emerge un significato specifico di tipo teologico o prettamente filosofico, in realtà si nota come non è tanto nella proprietà intrinseca al significato della parola che bisogna cercare, ma nei contesti in cui viene posto tale concetto, sicché si possono delimitare i diversi orizzonti semantici a cui Bonaventura si riferisce quando si avvale del termine "*revelatio*", facendo emergere con quali peculiarità venga contraddistinto.

Le prime esplicite distinzioni a riguardo si possono individuare in alcuni dei primi scritti accademici, prettamente legati alla Scolastica, sviluppati da Bonaventura dopo essere diventato baccelliere sentenziario a Parigi, in particolare nel primo e secondo libro dei *Commentaria in quattuor libros sententiarum Magistri Petri Lombardi*⁸. La prima riportata da Ratzinger⁹ è quella tra "*praedictio*" e "*revelatio*": la predizione si configura come un evento durante il quale si ricevono delle conoscenze che non si possedevano e che per lo più riguardano circostanze future; questo avvenimento, però, è caratterizzato da exteriorità, ovvero si tratta di una conoscenza ricevuta e instillata senza una necessaria approvazione o partecipazione interiore di colui che l'ha recepita. Diversamente, la rivelazione, per essere tale, richiede una intima adesione di colui che percepisce di essere

⁷ E. Caroli (a cura di), *Dizionario bonaventuriano. Filosofia, teologia, spiritualità*, Milano, Editrici Francescane, 2008, pp. 680-681.

⁸ All'interno del presente studio per le citazioni dei *Commenti alle Sentenze* si è fatto riferimento a PP. Collegii a S. Bonaventura, *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera omnia*, Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1882-1902.

⁹ J. Ratzinger, *Rivelazione e Storia della salvezza nella dottrina di san Bonaventura*, cit., pp. 69-70.

entrato in relazione con Dio, il quale così accoglie come dono o verità ciò che sta vivendo. Nonostante si mostrerà che il tema della rivelazione nel filosofo francescano sarà strettamente legato con le profezie e il profetismo, tuttavia subito si nota come la rivelazione sia intrinsecamente connessa con l'interiorità profonda del credente, con la sua dimensione partecipativa, ovvero con il riconoscimento individuale di ciò che si sta ricevendo e della reciprocità in cui si è posti. Così afferma lapidariamente Bonaventura: «*revelatio sit cognitio gratiae, non naturae*»¹⁰, sostenendo perciò che può definirsi realmente “rivelazione” ciò che si iscrive in una fondamentale condizione di relazionalità tra due volontà, in particolare, tra Dio e l'uomo, «*in qua anima est illustratio per gratiam*»¹¹, ovvero in quel flusso di luce della grazia che si può esprimere come il movimento di Dio che entra in comunione con l'uomo. Non ci si trova invece all'interno della dimensione della *revelatio* nel momento in cui si prende in considerazione una conoscenza secondo natura, ovvero secondo ragione, strutturatasi in virtù di uno slancio cognitivo del soggetto verso l'oggetto. Il vero processo rivelativo nasce dal desiderio reciproco di Dio e dell'anima umana di unirsi e di abitarci e, anche se Bonaventura ammette l'uso del termine “*revelatio*” in contesti più ampi che esulano dal significato proprio appena specificato, tuttavia ci si occuperà di articolare le implicazioni connesse a tale impiego più proprio e specifico.

La distinzione, appena illustrata, tra predizione e rivelazione suggerisce un'ulteriore riflessione: non si ha manifestazione dell'Essere divino solo con una datità esteriore, essa infatti offre la possibilità di conoscenza di Dio, tuttavia può rimanere tale, oggettivata ed esterna, ma non colta dalla «*mens*», ovvero, nel linguaggio bonaventuriano, dall'essere umano nella sua integralità e nella sua interiorità. A questa condizione di mera datità sensibilmente percepibile, fanno riferimento concetti come quello precedentemente citato di “*praedictio*”, ma anche locuzioni quali “*apparitio*”; se però tali eventi non procedono di pari passo con l'esprimersi di Dio nell'interiorità profonda e viscerale dell'uomo, in altre parole, se non *si rivelano*, non si può parlare di una vera conoscenza di Dio, di un vero divenir manifesto. Così, seguendo Ratzinger, «*revelatio* è il complemento interiore dell'*apparitio*, senza la quale questa rimarrebbe un frammento privo di senso, come la parola di una lingua straniera. Perciò la comunicazione del divino si compie solo in essa e *mai senza di essa*», prosegue il teologo tedesco, «[...] *revelatio* è un ‘concetto atto’, il

¹⁰ Bonaventura, *In II Sent.*, d. 7, dub. 2 (t. II, p. 206).

¹¹ Id., *In I Sent.*, d. 15, p. 2, q. 1 (t. I, pp. 270-271).

concetto per l'agire divino ogni volta nuovo nei confronti del soggetto umano»¹². Sembra, dunque, che tale concetto non si presti ad una oggettivazione sistematica e compiutamente già data, al contrario nella concezione bonaventuriana della rivelazione sembra rimanere saldo e presente quello che sempre Ratzinger definisce «principio soggettivo-attuale»¹³ del manifestarsi di Dio, da cui non bisogna prescindere per delineare in che rapporti porsi verso la dimensione oggettiva, fissa e stabile del *verum* divino.

Si potrebbe, a questo punto, operare una sorta di sovrapposizione tra l'atto di manifestare e quello di rivelare. Tuttavia, è necessario evidenziare che il processo di manifestazione viene inteso in senso più ampio, attinente ad una «*operatio naturalis*»¹⁴, ovvero ad un'azione che permette di conoscere l'essere di ciò che si ha di fronte, che può rimanere nascosto o meno. Ad esempio, inserendosi brevemente nella metafisica della luce di Bonaventura, si può affermare che la luce porta con sé sempre l'atto di rendere *manifesto* e quindi conoscibile; dunque, in quanto tale, la luce non può che “manifestare” così che «*manifestatio* è l'atto essenziale della luce»¹⁵. La rivelazione, invece, rimane peculiare di una «*operatio voluntaria*»¹⁶, ovvero di un'azione che sgorga da un'intenzione della volontà la quale, dunque, rende accessibile una dimensione che in precedenza non era tale; la rivelazione pertanto deve avere origine propriamente dalla fonte che irradia la luce.

Afferma il Dottore Serafico in un altro passo dei suoi *Commentaria*: «infatti ascriviamo a Dio il parlare non solo perché gli appartiene il discernimento, ma anche perché col suo agire rivelatorio opera in noi una certa illuminazione»¹⁷. Vengono qui introdotti due ulteriori elementi indispensabili al processo di rivelazione: il discernimento e il parlare. Bonaventura in questo modo riconosce a Dio i due passaggi che definiscono e articolano il decorso dell'espressione attraverso la parola: da una parte l'atto del pensare interno a se stesso, da cui il riferimento alla capacità di discernere che si può identificare con il pensiero, ovvero il Logos; dall'altra la possibilità di compiere l'atto del parlare, nonché quello di esprimere il pensiero in modo tale che abbia un effetto. Il Santo di Bagnoregio, sempre nei *Commentaria*, distingue tra «*verbum intelligibile*», «*verbum medium*» e «*verbum sensibile*»¹⁸. La ripartizione in tre fasi, che differisce dalla fonte

¹² J. Ratzinger, *Rivelazione e Storia della salvezza nella dottrina di san Bonaventura*, cit., pp. 87-88.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Bonaventura, *In II Sent.*, d. 8, p. 2, q. 6, a. 4 (t. II, p. 234).

¹⁵ J. Ratzinger, *Rivelazione e Storia della salvezza nella dottrina di san Bonaventura*, cit., p. 113.

¹⁶ Bonaventura, *In II Sent.*, d. 8, p. 2, q. 6, a. 4 (t. II, p. 234).

¹⁷ *Ibid.*, d. 10 a. 3 q. 1 (t. II, p. 268), cit. in J. Ratzinger, *Rivelazione e Storia della salvezza nella dottrina di san Bonaventura*, cit., p. 85.

¹⁸ Bonaventura, *In I Sent.*, d. 27, p. 2, q. 4 (t. I, p. 488).

agostiniana nella quale risulta assente il «*verbum medium*»¹⁹, sta ad indicare l'attività del pensare puro, l'atto di espressione tramite la parola e quello stadio mediano in cui il pensiero si struttura attraverso la traduzione organizzata con il linguaggio. Tale articolazione del processo pensare-esprimere ha, in Bonaventura, delle implicazioni più ampie rispetto ad una semplice analisi sul funzionamento del linguaggio: infatti, questo meccanismo viene riconosciuto come proprio della relazione intratrinitaria e, nello specifico, del rapporto tra il Padre e il Figlio. Bonaventura distingue tre similitudini tra la parola e il Logos trinitario: circa l'origine, la disposizione eterna e l'unione²⁰. Per quanto riguarda l'origine o l'emanazione, il Figlio in quanto tale procede dal Padre «*per modum naturae*» così come la parola procede dal puro pensiero «*per omnia ei simile et aequale*»²¹; secondariamente per disposizione, in quanto, come la mente concepisce e dispone totalmente la parola stessa, ma rimane indipendente rispetto all'azione, che può susseguirla o meno, così il Verbo è il decreto compiuto e autonomo del Padre. Infine, l'aspetto fondamentale sia del Logos che del *logos* è ciò che concerne l'unione, ovvero la qualità grazie alla quale la parola, nel momento in cui si esprime attraverso la voce, non si separa dal pensiero ma rimane intatta nella mente e unita ad essa, «*sic per omnia in Verbo aeterno intelligendum est, quod unitum est carni et non transit in carnem, sed manet integrum apud Patrem*»²². L'incarnazione di Cristo è l'espressione definitiva dell'opera del Padre, del suo uscire da sé, del suo oltrepassarsi per entrare in comunione con l'umanità; questa tensione continua verso l'esterno è, secondo Bonaventura, intrinseca all'Essere stesso di Dio, ed è alla base dell'intero movimento cosmico che proviene da Dio e a Dio viene ricondotto. La Verità, per il Dottore Serafico, non può non esprimere se stessa, o meglio, è tale proprio nel momento in cui diventa espressione, quindi relazione, nonché reciprocità. Il pensare umano ha in sé la dinamica del pensare di Dio. Esplica chiaramente Ratzinger:

«nel farsi uomo avviene, per l'eterna Parola di Dio, un processo analogo a quello a cui è sottoposto il pensiero umano nel momento in cui diventa parola: l'unione dell'elemento intellettuale con quello sensibilmente percepibile. [...] Bonaventura ora interpreta la parola umana in tutti i suoi gradi come *analogon* del Dio-logos, il quale perciò - questa è la cosa significativa - è rivolto per natura, in un certo modo, all'incarnazione, alla rivelazione»²³.

¹⁹ J. Ratzinger, *Rivelazione e Storia della salvezza nella dottrina di san Bonaventura*, cit., p. 123.

²⁰ Bonaventura, *In I Sent.*, d. 27, p. 2, q. 4 (t. I, p. 490).

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

²³ J. Ratzinger, *Rivelazione e Storia della salvezza nella dottrina di san Bonaventura*, cit., pp. 123-125.

Risulta così che Dio in quanto principio creatore è *sostanzialmente* e costantemente teso all'espressione di sé, al dispiegamento volto ad abitare tutta la multiforme vita da sé generata. In questa prospettiva così penetrante verso Dio, e di conseguenza verso l'intera realtà, non vi è spazio un primato della staticità, del già-dato. Anche se il progetto divino si dovesse compiere, fino a quando c'è storia e c'è vita, la relazione tra Dio e gli uomini non può essere completamente solidificata in una forma unica, ma rimane infine sempre nelle mani divine. Perciò il cristianesimo, e in particolare il francescanesimo di Bonaventura, non può rinunciare a una visione del divenire storico impregnato di una dimensione escatologica, verso la quale indirizzare l'attesa dello spirito per cogliere evangelicamente i segni dei tempi, conservandosi così in un costante movimento dialogante con la realtà viva circostante. Dal riconoscimento che tutto è permeato da questa tensione, da una attrazione verso il fine, prende corpo e rilevanza una delle locuzioni più significative e peculiari dell'opera bonaventuriana: il concetto di "*reductio*". Alla luce del primato che il Dottore Serafico dà alla "riconduzione in Dio", dimensione che si esplorerà successivamente nella ricerca, ed essendo il mondo parte del movimento eterno di Dio fuori da sé e verso di sé, si può già intravedere come il concetto di "*revelatio*" sia un momento di capitale importanza nella prospettiva del Maestro francescano.

2. *La Verità esprime*

Operando una disamina dei contesti di utilizzo del termine "*revelatio*", ad una prima lettura appare che Bonaventura non attribuisce l'esclusività dell'azione rivelatrice a Dio, e si inserisce così lungo la tradizione dei Padri della Chiesa. Infatti, le rivelazioni sono proprie di volontà umane e di santi oppure di creature angeliche o demoniache: ad esempio, figurano come rilevanti le rivelazioni angeliche, di cui le vicende bibliche, veterotestamentarie e non, sono traboccanti²⁴, per cui «*multa enim revelantur ab angelis*»²⁵; in questa occasione, l'interrogativo che bisogna porsi è se tali creature possono davvero essere considerate, secondo il filosofo bagnorese, latrici di rivelazione nella sua accezione più specifica, ovvero se è propriamente lecito affermare che nel rapporto stretto da Dio con l'uomo vi siano degli intermediari che detengono il processo rivelativo. La questione non è né semplice né di poco conto; invero, per comprendere la posizione del

²⁴ Si pensi alle varie apparizioni angeliche a partire dal *Genesi* (Gn 18,2; 19) fino agli episodi evangelici (Lc 1) e degli *Atti degli apostoli* (At 10, 1-3; 8, 26; 27,23).

²⁵ Bonaventura, *In I Sent.*, d. 15, p. 2, q. 1 (t. I, p. 271).

Dottore Serafico a riguardo, è necessario *in primis* articolare il modello bonaventuriano circa la vera conoscenza, in secondo luogo metterla in relazione con la dimensione rivelativa e, infine, mettere in luce il ruolo delle mediazioni.

Bonaventura, nella sua dottrina della conoscenza può essere già considerato un vero maestro di sintesi in quanto cerca di conciliare e integrare nelle loro parti, valutate alla luce della dottrina cristiana, le scuole filosofiche di matrice platonica e aristotelica con le *autoritates* indiscusse dei Padri, in particolare della tradizione dello Pseudo-Dionigi l'Areopagita e del «*Patre e Doctore maxime authentico inter omnes*»²⁶, Agostino. Per la filosofia Scolastica medievale l'autorità degli scritti dei Padri, come sostiene Jacques Guy Bougerol²⁷, risultava incontestabile e il problema dell'autenticità o meno dei testi non era indagato, ma essi venivano giustapposti e confrontanti al fine di risolvere dibattute questioni teologiche e filosofiche; pertanto, era imprescindibile una doverosa riverenza verso questi testi soprattutto in virtù del fatto che erano da considerare in quanto testi di autori contigui o quasi pienamente partecipi di quella che oggi definiamo la Rivelazione storica²⁸, dunque delle vicende contenute all'interno delle Sacre Scritture, sicché non era legittimata una vera e propria lettura critica se non nella modalità di una sintesi creativa e brillante tra le varie prospettive.

Nelle *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, risalenti al 1254, dopo aver ottenuto la *licentia docendi* a Parigi²⁹, Bonaventura esamina, secondo la forma tradizionale della presentazione di *argumenta* a favore e contrari e della loro risoluzione, la conoscenza di Cristo in quanto vero Dio e vero uomo, articolando le teorie della conoscenza in riferimento a Dio e alle creature umane. In primo luogo, il Maestro francescano sostiene, concorde con il suo agostinismo di fondo, che per Dio nulla è incomprendibile, limitato o inaccessibile; egli comprende attualmente in sé anche ciò che è in potenza e conosce anche ciò di cui non è causa, come il male³⁰.

In virtù di ciò, sarebbe ammesso affermare che Dio, il Primo Principio, conosce gli enti e la realtà creata secondo lo schema gnoseologico soggetto-oggetto, ovvero come una individualità che accede ad una oggettività esterna? Afferma il Dottore Serafico:

²⁶ Id., *Sc. Chr.*, q. 4, concl. (vol. V/1 p.138). Da ora in avanti per le altre opere di Bonaventura si farà riferimento a J. G. Bougerol - C. Del Zotto - L. Sileo, *Opere di San Bonaventura*, Roma, Città Nuova, 1990-.

²⁷ J. G. Bougerol, *Introduzione a san Bonaventura*, Milano, Edizioni Biblioteca Francescana, 2017, pp. 29-31.

²⁸ Cfr. J. Ratzinger, *Rivelazione e Storia della salvezza nella dottrina di san Bonaventura*, cit., p. 192.

²⁹ J. G. Bougerol, *Introduzione*, cit., p. 4.

³⁰ Bonaventura, *Sc. Chr.*, q. 1, a. 6, (vol. V/1, p. 65).

«il motivo per cui affermiamo che Dio conosce infinite cose, senza farle, volerle o disporle è che il sapere divino [...] è un atto intrinseco di Dio. Dico intrinseco non solo perché nasce da ciò che è intrinseco, ma anche perché tende a ciò che è intrinseco e secondo una modalità intrinseca, in quanto lo sguardo di Dio, nel conoscere, non esce da sé, ma guardando sé con verità conosce ogni verità»³¹.

Dio, dunque, secondo Bonaventura, non conosce in modo esteriore le realtà da lui create ma le comprende tutte attraverso gli archetipi o «ragioni eterne» (*rationes aeternae*), ovvero per mezzo di quelle idee che forniscono il criterio della sua *arte* eterna. Per poter far luce sulla centralità di questo passaggio che introduce a uno dei concetti capitali nell'opera bonaventuriana, quello di «*ars divina*», è utile far riferimento al fondamentale esemplarismo del pensiero del Santo bagnorese. Tale impianto metafisico, che mira a ordinare i modelli strutturali ed esemplari di tutto ciò che è reale e creato, ha una evidente matrice nell'idealismo platonico ma viene integrato e arricchito dall'orizzonte cristiano, nonché tradotto nel quadro di riferimento proprio di Agostino, in modo concorde con la comune affinità tra i due santi e anche in virtù dell'agostinismo respirato da Bonaventura durante la sua formazione alla scuola di Alessandro di Hales³². Nella prospettiva del Serafico le idee o ragioni eterne sono l'archetipo attraverso cui ogni ente è stato creato, ma esse non sono separate nella loro essenza da Dio; tali ragioni sono coeterne a Dio stesso, sono in lui e si presentano come il criterio attraverso cui egli conosce. Infatti, a differenza delle cose create, che hanno una natura e un'essenza diversa da quella divina, le idee sono un modello della capacità creativa di Dio, della sua *arte*³³.

La costellazione delle «*rationes aeternae*» diventa quindi il principio stesso attraverso cui il Padre crea e conosce; a dimostrazione di ciò, si sostiene che le cose create sono sempre state in Dio, anche prima della loro creazione erano nel progetto dell'Eterno, dunque, dichiara il Maestro francescano, non possono essere conosciute nella loro essenza, in quanto essa è necessariamente connessa al loro essere enti e quindi al presentarsi già in essere; dunque, bisogna affermare che la realtà creata viene conosciuta «*per similitudinem*»³⁴. Bonaventura, infatti, opera una distinzione tra due tipi di similitudine, di cui la prima, qualificata come *imitativa*, è indicazione della creatura in quanto *simile* al suo Creatore; il secondo tipo, similitudine *esemplativa*, invece denota il modello, il criterio «di

³¹ *Ibid.*, q. 1, concl. (vol. V/1, pp. 71, 72).

³² J. G. Bougerol, *Introduzione*, cit., p. 52.

³³ Bonaventura, *Sc. Chr.*, q. 2, concl. (vol. V/1, pp. 85 ss.).

³⁴ *Ibid.*, q. 2, a. 7 (vol. V/1, p. 80).

un sapere che produce le cose»³⁵. Dio, infatti, in quanto perfetto e infinito non attinge le idee archetipiche fuori da sé, ma nel proprio Essere che si può rappresentare come esprime: l'atto di esprimere, in qualità di atto pienamente intrinseco, è proprio dell'essere «*summa lux et veritas plena et actus purus*» di Dio³⁶. È corretto affermare, dunque, che gli *exemplaria* divini non hanno un'essenza propria differente dall'Artefice, così come si può dire invece per gli enti e le creature, e sono la possibilità e la sede di ogni certezza relativa alla conoscenza.

A questo punto sembra emergere una contraddizione dato che da un lato le ragioni eterne, essendo modelli di ogni cosa creata, si presentano come molteplici, dall'altro però esse, se sono in Dio senza alcuna essenza distintiva, devono essere uno. Bonaventura perciò mostra come non vi sia una reale molteplicità delle idee eterne in Dio, ma sono tali solo all'interno dell'ambito concettuale, in relazione alle realtà che esprimono, infatti «poiché, dunque, le ragioni ideali denotano le espressioni della Verità divina nel loro rapporto con le cose, si dice che esse sono molteplici, non secondo ciò che significano, ma secondo ciò che connotano; non secondo ciò che sono, ma secondo ciò a cui si rapportano»³⁷. Il gesto creatore e creativo di Dio risulta quindi essere unico all'interno della sua fenomenica molteplicità e avviene tramite la similitudine *esemplativa*.

La predilezione della sensibilità bonaventuriana per questa dimensione espressiva dell'agire divino, in quanto motrice della possibilità di qualsiasi verità, è evidente; infatti, in vari passaggi³⁸ dei suoi scritti, anche della maturità, si nota l'attribuzione costante di tre forme di causalità a Dio: efficiente, esemplare e finale. Secondo il suo essere causa efficiente, Dio pone in essere le creature; essendo causa esemplare possiede in sé i modelli specifici delle cose create; infine, è causa finale in quanto ordina ad un fine, che è il Bene perché egli è il Bene. Da queste tre forme causative, proprie dell'essere trinitario di Dio, derivano l'unità, la verità e la bontà della creatura quale «*vestigium Dei*»³⁹. Sull'essere «*vestigium*» del cosmo si tornerà in seguito, ma è importante ora sottolineare come l'essere causa esemplativa di Dio, che in quanto tale è ormai già lontanissimo dall'autosufficiente, chiuso in sé e immobile "Dio" aristotelico, risulta in particolare la condizione di possibilità della verità stessa. L'uomo, secondo il Dottore Serafico, può conoscere in pienezza e verità solo in virtù delle realtà eterne ed, essendo Dio la Verità stessa, egli si manifesta come tale.

³⁵ *Ibid.*, concl. (vol. V/1, p. 87).

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Bonaventura, *Sc. Chr.*, q. 3, concl. (vol. V/1, pp. 105 ss.).

³⁸ P. es. Bonaventura, *Sc. Chr.*, q. 2 a.8 (vol. V/1, p. 81); *Brevil.*, p. 2, c. 1 (vol. V/2, p. 86); *Hexaëm.*, 1, n.12 (vol. VI/1, p. 55).

³⁹ Bonaventura, *Brevil.*, p. 2, c. 1 (vol. V/1, p. 89).

La verità, però, si può esprimere compiutamente solo come parola, in quanto il concetto, nella concezione bonaventuriana, non è mai *attualmente* separato dalla parola che si comunicherà con la voce⁴⁰. Le idee sono necessarie e irrefutabili, tutto viene espresso solo mediante di esse e in esse, come eloquentemente afferma il Bonaventura dell'*Itinerarium mentis in Deum*: «è necessario che esse siano immutabili e incorruttibili in quanto necessarie, incoartabili in quanto incircoscritte, interminabili in quanto eterne, e perciò indivisibili come intellettuali e incorporee, non fatte, non create, eternamente esistenti nell'arte eterna»⁴¹. In virtù di ciò, Dio è in sé Logos, Parola, pertanto, riprendendo quanto già delineato in precedenza, è espressione di sé; in tale maniera, sempre secondo l'insegnamento del Serafico:

«Egli è causa esemplare in senso vero e proprio in quanto ha le similitudini delle cose esemplate, per mezzo delle quali le conosce e le fa. Dunque, come a Dio compete la natura di modello, così a Lui compete anche il criterio della similitudine. [...] Dio è veramente e propriamente il Verbo. Ma ogni verbo è similitudine di ciò che viene detto. Dunque se il Figlio di Dio è il Verbo per mezzo del quale vengono dette tutte le cose, è necessario che in Lui vi siano le similitudini di tutte le cose dette»⁴².

Il Figlio, Cristo, è colui attraverso il quale si ha la pienezza dell'espressione divina, è la manifestazione del suo essere causa esemplare, verità e, dunque, criterio stesso del *verum*, che in quanto persona incarnata, diventa relazione tangibile, multidimensionale, pienamente storica. In questa sede si mostrano con vigore i primi fondamentali elementi del cristocentrismo essenziale di Bonaventura per cui Cristo è il «*Verbum medium*», termine medio dell'Essere trinitario, momento centrale del suo incontrare l'umanità e, quindi, del suo stesso rivelarsi.

Bonaventura stesso nella sua imponente e sorprendente ultima opera rimasta incompiuta, le *Collationes in Hexaëmeron*, compendia in modo mirabile:

«il Padre generò infatti dall'eternità il Figlio simile a sé e la sua similitudine uguale a se stesso e con questo anche tutto quello che egli poteva; egli disse ciò che poteva fare e

⁴⁰ Cfr. P. Prini, "Ars aeterna" e "memoria" nel pensiero di S. Bonaventura, «Doctor Seraphicus», XXII (1975), p. 24.

⁴¹ Bonaventura, *Itin.*, 2, n. 9 (vol. V/1, p. 521).

⁴² Id., *Sc. Chr.*, q. 2, a.8 (vol. V/1, p. 81).

soprattutto ciò che volle fare e così in lui, cioè nel Figlio o in questo medio considerato come sua arte, espresse ogni cosa»⁴³.

Seguendo questa prospettiva appare come se la storia del continuo movimento espressivo di Dio abbia ricevuto una cesura incomparabile e inimmaginabile con l'evento Cristo, in quanto in quel momento «espresse ogni cosa».

Ponendo per un attimo da parte la questione del ruolo rappresentato da Cristo, è utile concentrarsi sulla dimensione espressiva di Dio appena delineata in quanto si tratta di uno degli elementi di profonda originalità del pensiero bonaventuriano, che merita un ulteriore approfondimento. Se tutta la creazione, in ogni sua parte, è espressione di Dio, ogni creatura ne è *segno*, simbolo attraverso cui poter leggere la sua parola che, non separata dal concetto, rimanda a Dio stesso. Il creato, dunque, diventa parte del linguaggio di Dio, prima ed essenziale via attraverso la quale poterne avere intelligenza, ovvero, secondo l'accezione del bagnorese, modo per sperimentare l'opportunità di *intus-legere* l'opera divina, nonché di intuire il mistero del suo essere, addentrandovisi. Secondo l'interpretazione di Pietro Prini, riprendendo il classico studio di Etienne Gilson in relazione alla «*veritas exprimens*»⁴⁴, questa metafisica esemplarista va a costituire il principio per una vera e propria «ontologia dell'espressione»⁴⁵ in grado di varcare le soglie di una prospettiva capace di abbracciare ogni parte infinitesimale del reale e, mantenendone la peculiare specificità, ricondurla al principio unitario di una Verità che si esprime, pertanto libera e sempre in moto. Bonaventura asserisce così in un passo esemplare:

«in questo atto espressivo bisogna rilevare tre cose, cioè la Verità stessa, l'espressione di questa verità e la cosa espressa. La Verità che esprime [*veritas exprimens*] è una sola, sia realmente sia concettualmente; le cose espresse, per contro, hanno una molteplicità sia attuale sia possibile; l'espressione poi, considerata secondo quello che è in sé, non è altro che la Verità stessa; ma considerata alla cosa a cui si riferisce, si rapporta alla cosa che esprime. [...] Di conseguenza, si deve dire che le ragioni ideali di Dio si moltiplicano non realmente ma concettualmente, non soltanto da parte di colui che intende, ma anche da parte della cosa intesa»⁴⁶.

⁴³ Bonaventura, *Hexaëm.*, 1, n. 13 (vol. VI/1, p. 55).

⁴⁴ E. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, Parigi, Librairie Philosophique J. Vrin, 1924.

⁴⁵ P. Prini, "Ars aeterna" e "memoria" nel pensiero di S. Bonaventura, «Doctor Seraphicus», XXII (1975), p. 24.

⁴⁶ Bonaventura, *Sc. Chr.*, q. 3, concl. (vol. V/1, p. 107).

L'atto divino, uno e infinito, si presenta allo stesso tempo come variegato e plurale; tuttavia, tale pluralità è espressa e visibile solo in ciò che è creato, che ha la sua ragione nell'unità e nella trinità di Dio. L'Essere divino, perciò la vita stessa, è in questo modo un perpetuo e creativo *processo espressivo*, sempre nel suo essere se stesso, non circoscritto né delimitato. Precisa così Prini:

«ebbene l'esemplarismo bonaventuriano è la lucida affermazione della natura essenzialmente espressiva della verità. [...] L'espressione del Padre nel Verbo è dunque insieme la generazione divina della sua propria somiglianza e in essa l'invenzione infinita delle idee o somiglianze che la possono esprimere *ad extra*, e delle cose che il Padre sceglie di realizzare, nella individuale realtà finita e temporale attraverso la loro partecipazione alla somiglianza del Verbo»⁴⁷.

Da questa concisa digressione intorno all'esemplarismo bonaventuriano, di cui bisogna evidenziare i considerevoli influssi provenienti dal neoplatonismo e in particolare dallo Pseudo-Dionigi⁴⁸, è necessario rilevare due aspetti particolarmente utili e pertinenti per la nostra ricerca. In primo luogo, l'unitarietà che viene fondata dalla metafisica teologica del Dottore Serafico mette in luce come Dio non sia semplicemente l'Uno che funge da causa primitiva, da cui scaturiscono le intelligenze che successivamente si frappongono nella catena causale con le altre creature; infatti, detto altrimenti, Dio è partecipe nella sua triplice causalità (efficiente, esemplativa e finale) di tutto il reale e, rispettivamente alla specifica progressività di ciò che è creato, instaura con esso una relazione *immediata*, non in quanto non può essere mediata, ma in virtù del fatto che il termine ultimo e originario di tale relazione è Dio stesso. Secondariamente, il costante ricorrere del Serafico in maniera poetica, appassionata, talvolta forse commossa, all'operare divino in qualità di «*ars*» denota un elemento vitale, che viene chiarito da Bonaventura stesso nella dodicesima collazione sui sei giorni della creazione: «la creatura si origina dal Creatore, ma non per natura, poiché è di altra natura, dunque per arte, [...] ovvero per volontà»⁴⁹. Tutto è originato per una Volontà, infinita, imperscrutabile ma libera. Non si tratta dunque di un Essere immanente che è principio di forma e di vita, ma tutto ciò che è creato, lavorato con amore attraverso le forme ideali, nasce dalla Volontà, ovvero quello stesso *Logos esprimente* che è *Verum e Bonum*.

⁴⁷ P. Prini, "Ars aeterna" e "memoria" nel pensiero di S. Bonaventura, cit., p. 26.

⁴⁸ Cfr. M. Ninci, *Il Bene e il Non-Essere. Alle radici pseudo-dionisiane dell'esemplarismo in s. Bonaventura*, «Doctor Seraphicus», XXIII (1986), pp. 71-96.

⁴⁹ Bonaventura, *Hexaëm.*, 12, n. 3 (vol. VI/1, p. 233).

In tale orizzonte trascendente e allo stesso tempo, come si vedrà, anche profondamente intimo, emerge la possibilità di una riflessione sulla dinamica rivelativa della Verità e sul paradigma che da questa può essere articolato.

È necessario, in ogni caso, illuminare anche il funzionamento dell'altra forma di conoscenza, quella umana, la «*ratio creata*». All'interno della quarta questione del *De scientia Christi* il filosofo bagnorese si interroga sulla seguente asserzione: tutto ciò che si conosce con certezza è conosciuto nelle ragioni eterne⁵⁰. Infatti, una conoscenza per configurarsi come certa esige due condizioni: immutabilità del oggetto conosciuto e infallibilità del soggetto conoscente⁵¹; tuttavia, stando a siffatte condizioni, non potrebbe esserci certezza conoscitiva in quanto, da una parte, ogni realtà creata è mutevole e in divenire, e dall'altra la capacità intellettuale dell'essere umano risulta passibile di errore; se ciò che diviene non può soddisfare la necessità di un criterio indiscutibile e inequivocabile, allora bisogna rivolgersi alle realtà superiori. Bonaventura indica così come la stabilità dei principi di ogni conoscenza propria dell'essere umano ha la propria possibilità solo nelle «*rationes aeternae*»; citando infatti il padre Agostino: «se entrambi vediamo che è vero quanto tu affermi, ed entrambi vediamo che è vero quanto io affermo, dove, di grazia, lo vediamo? Non io in te, né tu in me, ma entrambi nella stesa Verità immutabile che è al di sopra delle nostre menti»⁵². Le conoscenze, affinché siano certe, richiedono dei criteri che tuttavia, per la natura degli enti divenienti e derivanti dal non-essere - il quale secondo l'interpretazione dionisiana e bonaventuriana indica il precedente essere possibile e contingente della creatura⁵³ -, non possono trovarsi negli enti stessi; pertanto, siffatti criteri devono essere rinvenuti necessariamente in una realtà superiore e sempre attuale: tale realtà, direttamente più alta di quella creata, è quella delle ragioni divine e dunque, per quanto sopra mostrato, di Dio stesso. Emerge così fulgidamente la delicata questione che Ratzinger analizza come l'«immediatezza divina dell'intelletto umano»⁵⁴ e che Bonaventura afferma direttamente: «niente può essere inteso senza che Dio stesso illumini direttamente colui che intende con la sua Verità»⁵⁵. Se nulla si può realmente interporre nel processo conoscitivo tra Dio e l'uomo, le problematiche che sorgono sono diverse: l'anima può davvero conoscere completamente direttamente la verità in Dio, senza essere né santa,

⁵⁰ Bonaventura, *Sc. Chr.*, q. 4, (vol. V/1, p. 119).

⁵¹ *Ibid.*, q. 4, concl. (vol. V/1, p. 141).

⁵² Agostino, *Confessioni*, c. 25, n. 35, cit. in Bonaventura, *Sc. Chr.*, q. 4 a. 3 (vol. V/1, p. 119).

⁵³ M. Ninci, *Il Bene e il Non-Essere. Alle radici pseudo-dionisiane dell'esemplarismo in s. Bonaventura*, cit., pp. 90-93.

⁵⁴ J. Ratzinger, *Rivelazione e Storia della salvezza nella dottrina di san Bonaventura*, cit., pp. 79.

⁵⁵ Bonaventura, *Sc. Chr.*, q. 4, a. 24 (vol. V/1, p. 127).

né aperta alla grazia, né accogliente verso Dio stesso? La conoscenza non è invece elaborazione cognitiva di stimoli ed esperienze? Come può un intelletto contingente accedere a realtà necessarie ed eterne? Inoltre, se tutto fosse conosciuto nella Volontà di Dio, come «*speculum aeternarum rationum*»⁵⁶, essa sarebbe manifesta senza alcun velo né offuscamento a tutti e non ci sarebbe distinzione tra una conoscenza per rivelazione e una per natura razionale.

Bonaventura, di conseguenza, articola costruttivamente la sua posizione attraverso la definizione di tre modi di intendere il ruolo della ragione eterna nei confronti della certezza conoscitiva⁵⁷. Una prima modalità di approccio può essere quella che intende la Verità eterna come ciò che concorre con la sua evidenza all'acquisizione della certezza. In tal caso, però, non si conoscerebbe altro che il Verbo eterno e non sussisterebbe distinzione tra la conoscenza delle realtà temporali e contingenti e quella dei principi necessari, sicché «la conoscenza su questa terra non differirebbe da quella della vita celeste, [...] né la conoscenza propria della scienza da quella propria della sapienza, né la conoscenza di natura da quella di grazia, né la conoscenza razionale da quella rivelata [*cognitione revelationis*]»⁵⁸; pertanto, questo primo argomento, prossimo ai primi filosofi dell'Accademia platonica, dal quale logicamente proviene lo scetticismo successivo per cui nulla può essere certamente conosciuto, secondo il Serafico risulta falso e impossibile. Fondamentale è infatti in tale prospettiva la riflessione agostiniana tra due tipi di ragioni, «*inferior*» e «*superior*»⁵⁹, una rivolta alle cose temporali e mondane, in quanto relative al mondo presente, e l'altra orientata verso le verità eterne, le dimensioni spirituali e divine. La distinzione tra queste due dimensioni della ragione umana è sempre tenuta ben presente nell'opera bonaventuriana in quanto è il presupposto necessario per differenziare le diverse direzioni modali della conoscenza.

Secondariamente, si può parlare di cooperazione delle ragioni eterne sulla conoscenza secondo la loro azione per «*influentiam*»: in questo modo la Verità opererebbe un influsso sull'uomo, come di grazia, attraverso cui prenderebbe forma una disposizione, un *habitus* della mente indirizzato verso la conoscenza certa; il criterio delle verità eterne sarebbe quindi una forma kantianamente trascendentale della mente. Tale asserzione, per Bonaventura, non è lecita in quanto da un lato ogni conoscenza diventerebbe solo un effetto della grazia, e quindi non ci sarebbe la possibilità di avere conoscenze acquisite o

⁵⁶ *Ibid.*, q. 4, contra, a. 21 (vol. V/1, p. 136).

⁵⁷ *Ibid.*, q.4, concl. (vol. V/1, pp. 141-145).

⁵⁸ *Ibid.*, q. 4, concl. (vol. V/1, p. 139).

⁵⁹ Agostino, *De Trinitate*, 12, cc. 2-4, cfr. tr. it. G. Beschin, Roma, Città Nuova, 1998.

innate ma solo infuse, dall'altro in virtù del fatto che il parametro del vero e l'effettivo criterio normativo si trovano propriamente nelle leggi della Verità eterna, non nella mente umana grazie ad un'influenza "materiale" di saperi, dato che tali leggi sono esse stesse il sapere.

Si giunge così all'ultima modalità attraverso cui Bonaventura sostiene si possa trattare la questione della conoscenza, pervenendo alla retta modalità di intendere la disputa. Infatti, il Santo riafferma la necessità della ragione eterna che si configura come «*regulans*» e «*motiva*»⁶⁰, ovvero come norma e al contempo motore del soggetto conoscente, ciò nonostante, a tale ragione non vi si *attinge* nella sua pienezza e totalità, ma essa viene «*contuita secundum statum viae*»⁶¹, in relazione alla natura della creatura e al suo essere nella condizione ineludibile di viandante o pellegrina in movimento perenne verso la sua meta. Il termine bonaventuriano per eccellenza che esprime tale orientamento della *mens* umana ad attingere alla fonte della ragione increata, a Dio, è «*contuire*»: esso rappresenta una locuzione di rara pregnanza che riprende la nozione di «*intus-legere*», già citata, ma ne porta con sé la dimensione di mediazione e partecipazione. Il poter percepire e inoltrarsi nella presenza divina di Luce e Verità è possibile solo secondo la propria natura creaturale che, come tale, è irrefragabilmente *diversa* da quella divina, pur essendone orma, immagine e, per chi vi riesce, similitudine. La contuizione è quindi quella capacità, naturalmente presente nell'uomo, di intravedere il proprio essere creato, contingente e, quindi, proveniente da ciò che è eterno e necessario, di percepire quella presenza recondita, celata e offuscata dal peccato originale, della Verità che è fuoco ardente in grado di accendere nel cuore il desiderio e la vita. A fronte di ciò, nell'attuale capacità conoscitiva, secondo Bonaventura, ha avuto un ruolo rilevante e contemporaneamente drammatico il peccato originale: l'essere umano, non solo in quanto vestigio di Dio (come ogni cosa creata), ma perché *immagine*, è in grado di porsi in relazione volontaria, libera e amorevole con Dio, così che nella sua porzione di «*ratio superior*», come spirito razionale, può protendersi verso la conoscenza del vero. Tuttavia, l'essere umano sarà pienamente conforme a Dio solo nello stato beato della Gloria: tale processo di conformità è definito dalla tradizione e dal Santo come «*deiformitas*», stato della condizione umana che esprime il fine ultimo di ogni uomo, ovvero l'essere pienamente e completamente in Dio, reso conforme a Lui, mantenendo la propria natura ma compiendola in quella divina. Secondo

⁶⁰ Bonaventura, *Sc. Chr.*, q. 4, concl. (vol. V/1, p. 140).

⁶¹ *Ibidem*.

lo schema bonaventuriano⁶², il completo conseguimento di tale condizione glorificata, in cui Dio viene attinto «*clare et plene et distincte*»⁶³, non era già stato ottenuto neanche dall'uomo edenico, in quanto si trovava comunque «*in statu viae*». Tuttavia, quel grado di “deiformità” non decaduto alla deformità del peccato, permetteva di partecipare della Verità divina «*ex parte*», mentre la condizione umana attuale, successiva al peccato originale, decaduta e deforme, può attingere alla fonte eterna «*ex parte et in aenigmate*»⁶⁴. L'espressione paolina⁶⁵, il cui influsso in tale considerazione bonaventuriana è capitale, diventa così la spiegazione risolutiva che mostra come il processo umano attuale di cointuire Dio non avvenga in modo diretto ma in maniera riflessa («*in speculum*»), nonché soprattutto in modo confuso, offuscato e deforme. La natura umana, essendo nel limite di uno sviluppo teso al compimento, non permette di per sé di vedere Dio «faccia a faccia», come si riserva all'eternità, dunque Bonaventura esplicita una distinzione tra due azioni dell'uomo verso Dio che necessitano una specificazione: Dio non si può «*comprehendere*» ma solo «*apprehendere*».⁶⁶ Tale ricca sottolineatura del bagnorese articola ulteriormente la sua profonda dottrina della conoscenza: la *mens* infatti non può ambire alla com-prensione di Dio, ovvero ad un possesso integrale sul piano concettuale o intellettuale tale da oggettivarlo e, quindi, circoscriverlo, delimitarlo e renderlo finito. Per comprendere, scrive il Dottore Serafico, «è necessario che colui che comprende uguagli o superi la realtà che viene compresa per quanto concerne l'atto, la disposizione e la potenza»⁶⁷. Quanto detto risulta essere impossibile per qualsiasi essere creaturale, compreso il Cristo incarnato, dato che significherebbe racchiudere all'interno di una ragione finita la sapienza increata e infinita. Differente invece è l'atto di «*apprehensio*»: in tal caso la mente ha la capacità di sostenere la manifestazione della presenza di Dio nelle sue varie forme e segni; l'apprendere infatti rimanda a ciò che viene percepito, accolto e raccolto, un'intuizione, detto altrimenti, che permette all'uomo di far risuonare la «*notitia Dei*»⁶⁸ e di vivere riconoscendosi in intimità con il divino: come un fuoco che non si consuma, l'Ineffabile viene esperito e si esprime in relazione alle sue creature.

⁶² *Ibid.* q. 4, concl. (vol. V/1, p. 143).

⁶³ *Ibid.* q. 4, concl. (vol. V/1, p. 142).

⁶⁴ Cfr. *ibidem*.

⁶⁵ Cfr. 1Cor 13,12: «*Videmus enim nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem; nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam, sicut et cognitus sum*».

⁶⁶ Bonaventura, *Sc. Chr.*, q. 6, concl. (vol. V/1, pp. 183-195).

⁶⁷ *Ibid.*, q. 6, concl. (vol. V/1, p. 185).

⁶⁸ *Id.*, *M. Trin.*, q. 1, a. 1, n. 10, (vol. V/1, p. 228.).

Tale distinzione permette di mostrare come l'etichetta di ontologismo talvolta affibbiata al pensiero del Dottore Serafico tra i secoli XIX e XX sia eccessivamente semplificativa e incapace di restituire l'articolazione complessa dell'orientamento bonaventuriano⁶⁹. La *mens* non intuisce direttamente Dio a mo' di comprensione, dato che per entrare nella vera comunione estatica bisogna fermare ogni capacità del pensiero; al contrario, ciò che è percepito direttamente è la presenza viva, reale e personale dell'Essere divino. Per il Santo francescano sarà lo *stare in Dio* la meta contemplativa, estatica, acquietante del desiderio umano, dove la *ratio* si ferma per lasciare spazio all'amore. Spiega chiaramente Bonaventura:

«tutto resta nascosto del Verbo e tutto è manifesto. Tutto, infatti, è manifesto per colui che apprende, dato che questi non ne apprende una parte separata dall'altra; e tutto resta altresì nascosto quanto alla comprensione, poiché nulla del Verbo può essere compreso da parte dell'intelletto creato: Egli, infatti, è tutto infinito e parimenti semplice»⁷⁰.

Si intravede qui già una essenziale determinazione che costituisce un presupposto fondamentale per articolare un paradigma della rivelazione a partire da Bonaventura: fino a quando l'uomo considererà la conoscenza alla stregua della logica che contrappone il soggetto all'oggetto in senso dualistico e intellettualistico, si limiterà a cercare di *comprendere* Dio e quindi sarà destinato al fallimento. Al contrario, colui che si dispone ad una apertura integrale e unitaria della *mens* e del *cor* potrà esperire l'apprendere Dio; «*sicut enim ad infinitum non attingit comprehendendo, sed apprehendendo et excedendo*»⁷¹.

In riferimento alla condizione umana che si è appena descritta dell'essere «*in statu viae*», viandanti in cammino verso la pienezza, sussistono delle eccezioni che si originano dalla libertà del volere divino. Infatti, la posizione «*in statu viae*» nella realtà mondana è oltrepassabile in modo circoscritto e momentaneo solo se «*per specialem revelationem hunc statum trascenderet, sicut in his qui rapiuntur, et in aliquorum revelationibus Prophetarum*»⁷². Ricorre in questo caso un contesto di utilizzo specifico e frequente nel quale Bonaventura adopera la nozione di “*revelatio*”. Una modalità rivelativa, caratterizzata per copiosità di grazia gratuita, propria di tutte le Sacre Scritture e oltre, dei Padri e dei santi, è quella del rapimento estatico o di una rivelazione straordinaria e

⁶⁹ Cfr. L. Malusa, *Il preteso ontologismo di Bonaventura alla luce delle interpretazioni neo-tomistiche*, «Doctor Seraphicus», XLIX (2002), pp. 93-121.

⁷⁰ Bonaventura, *Sc. Chr.*, q. 6, concl., aa. 11,12 (vol. V/1, p. 191).

⁷¹ *Ibid.*, q. 6, concl., a. 20 (vol. V/1, p. 194).

⁷² *Ibid.*, q. 4, concl. (vol. V/1, p. 145).

prodigiosa che pone la creatura umana in condizioni eccezionali attraverso cui può essere intesa più fulgidamente la realtà beata o il volere di Dio circa avvenimenti storici o soprannaturali.

Oggi, tali avvenimenti all'interno della dottrina della Chiesa Cattolica vengono considerati come appartenenti al dispiegarsi della Rivelazione storica solo se sono contenuti all'interno della vicenda biblica che ha il suo compimento nella incarnazione di Cristo e nella predicazione apostolica della Chiesa primitiva; invece, essi se avvenuti lungo il corso della storia della cristianità vengono considerati come "rivelazioni private", ovvero concessioni particolari che provvedono un sostegno alla fede ma non possono aggiungere nulla alla Rivelazione biblica⁷³. Eppure, se ci si sforza di andare oltre l'incasellamento, legittimo e necessario, che cerca di comprendere gli avvenimenti ma rischia di smorzarne la portata euristica e al contempo sapienziale che essi ineditamente possono recare con sé, si giungerà a orizzonti più vivi e ancora situati nella storia circa la relazione di Dio con l'uomo. All'interno del pensiero del Maestro francescano, infatti, questa apertura sembra centrale. Il tema della conoscenza per rivelazione è proprio di ogni uomo, dato che nella prospettiva bonaventuriana ogni uomo può vivere della grazia di Dio, in relazione con Lui, puntando verso il fine proprio dell'essere umano in quanto tale: la comunione unitiva con Dio, nella quale solamente si può trovare la pienezza e la pace. Tale meta è aspirazione e appannaggio di ogni credente, tuttavia l'azione santificante della grazia non agisce in modo uniforme e omogeneo, ma con modalità infinitamente variegate come «uno specchio pieno di luci» che rifrangono i propri raggi in tutte le direzioni e in tutti gli animi. Sulla propensione mistica, e al contempo escatologica, di Bonaventura che permea tutti gli suoi scritti e le sue predicazioni ci si soffermerà in seguito, tuttavia in questo passaggio si vuole evidenziare come l'azione della grazia si manifesta con forme creative all'interno di un continuo processo rivelativo di se stessa lungo i meandri della storia umana.

Proprio attraverso tale Spirito divino, da cui gratuitamente «hanno origine tutti i doni»⁷⁴ avvengono le «*revelatio*» ai Profeti; Bonaventura, a proposito, distingue tre generi di visione all'interno della dimensione della contemplazione: corporale, immaginativa e intellettuale⁷⁵. Di queste tre visioni però, afferma il Serafico, solo nel caso in cui ci sia anche quella intellettuale le prime due arrivano a possedere un effettivo valore, in quanto acquistano un significato. Infatti, la visione corporale è propria degli apostoli, mentre

⁷³ Cfr. CCC, nn. 66, 67.

⁷⁴ Bonaventura, *Hexaëm.*, 3, n. 19 (vol. VI/1, p.105).

⁷⁵ *Ibid.*, 3, n. 23 (vol. VI/1, p.107).

quella immaginativa appartiene alle menti profetiche, ma solo quando vi è la visione intellettuale vi è il riconoscimento dell'evento rivelativo⁷⁶; la visione rivelativa perciò per essere efficace deve essere intesa, compresa e quindi riconosciuta nel suo messaggio da colui che la riceve. Tali visioni spesso, all'interno delle vicende bibliche ed evangeliche, sono impersonate da angeli; tuttavia, ora si può affermare che queste creature che portano messaggi divini o fungono da elementi simbolici del processo rivelativo non si frappongono, nella prospettiva bonaventuriana tra Dio e l'anima, cioè non sono fonte di emanazione di alcuna luce di grazia, in quanto essa ha un'unica fonte, Dio. Come sostiene Ratzinger⁷⁷ analizzando la decima *distinctio* nel secondo libro dei *Commenti alle Sentenze*, l'angelo ricopre la funzione di «*doctor exterior*», quindi «quel che chiamiamo 'rivelazione' dell'angelo, in verità è solo un'attività interpretativa, che non entra nel nucleo essenziale di quel processo che viene circoscritto con la parola 'rivelazione'»⁷⁸. Si ribadisce, in questo modo, la diretta azione di luce ed espressione che Dio opera verso l'umanità, anche nelle rivelazioni più eclatanti e rilevanti dei Profeti. Nonostante, però, la tangibilità esplicativa e miracolosa di tali rivelazioni dell'ordine mistico, si può comunque rimanere su un piano esteriore, nella determinazione di pura «*apparitio*»; esse, se non sono accompagnate dal riconoscimento e dalla partecipazione precipua da parte della *mens*, rimangono vuote, prive di significato. Nell'orizzonte speculativo del filosofo francescano l'ultima parola, che determina l'efficacia reale della relazione Dio-uomo, è sempre data dalla apertura accogliente e riconoscente dell'uomo, in quanto termine libero e imprescindibile della dinamica reciproca della relazione. Per cui:

«se il verbo non risuona nell'orecchio del cuore, lo splendore non riluce nell'occhio, il vapore e l'emanazione dell'onnipotente non giunge nell'olfatto, la soavità nel gusto e l'eternità non riempie l'anima, l'uomo non è capace di comprendere [*intelligendas*] le visioni»⁷⁹.

Poco dopo questa classificazione circa le visioni dei Profeti, Bonaventura afferma però la vera e propria sequenza graduale delle visioni⁸⁰ che portano a Dio, le quali, nella loro progressività, possono essere vissute da ogni credente; si tratta di una suddivisione in

⁷⁶ *Ibid.*, 9, nn. 11-13 (vol. VI/1, p.197).

⁷⁷ J. Ratzinger, *Rivelazione e Storia della salvezza nella dottrina di san Bonaventura*, cit., p. 83.

⁷⁸ *Ibid.* p. 83-84.

⁷⁹ Bonaventura, *Hexaëm.*, 3, n. 22 (vol. VI/1, p.105).

⁸⁰ *Ibid.*, 3, n. 24 (vol. VI/1, p.107).

sei tappe, corrispettive ai sei giorni della creazione della *Genesi*. Delinea così san Bonaventura:

«vi è la visione dell'intelligenza insita nell'uomo per mezzo della natura, la visione dell'intelligenza sollevata dalla fede, istruita per mezzo della Scrittura, sospesa per mezzo della contemplazione, illuminata per mezzo della profezia, assorbita in Dio per mezzo del rapimento. A questa fa seguito la settimana visione dell'anima glorificata»⁸¹.

Il termine utilizzato per il soggetto che ha la visione è “*intelligentia*”, il quale viene adoperato nella sua accezione più profonda che fa riferimento alla capacità progressiva dell'anima di cointuire Dio, di avvicinarsi e addentrarsi nel suo mistero ma anche di conoscerlo sempre meglio, rinsaldando la relazione reciproca. Questo percorso è il compendio enunciato dal Serafico che delinea in breve tutto il cammino che ogni *mens* e, quindi, che l'umanità intera, deve compiere per raggiungere la propria pienezza. Le dimensioni e i gradini di questo itinerario vengono sviscerati nei due capisaldi dell'opera bonaventuriana, ovvero le già citate *Collationes in Hexaëmeron*, la cui incompiutezza permette di arrivare solo fino alla quarta visione, e il celebre *Itinerarium mentis in Deum*.

3. *Nel triplice Verbo*

Enucleare alcuni elementi essenziali della dottrina gnoseologica di san Bonaventura ha permesso di porre alcuni pilastri fondamentali al fine di penetrare meglio dentro le parti più consistenti e ricche del suo pensiero intorno alla rivelazione. Progressivamente si noterà come la questione della conoscenza, se intesa rettamente, diventa essenziale solo se si esce dal dominio della ragione per nutrire quelle dimensioni che costituiscono le viscere più interne della natura umana, ovvero il cuore, il desiderio e l'ardore dell'amore.

Per percorrere la seguente tappa attraverso il monte della speculazione bonaventuriana, in vista della vetta, si dialogherà soprattutto con l'opera più intricata, complessa e sorprendente del Serafico, le già citate *Collationes in Hexaëmeron*. Questi discorsi pronunciati a Parigi un anno prima della morte, nel 1273, furono interrotti in seguito alla nomina del ministro generale dell'Ordine Franciscano a cardinale, da cui la necessità di presenziare al concilio ecumenico di Lione indetto dal papa Gregorio X per l'unità con la Chiesa greco-ortodossa⁸². Seppure rimasero incompiute nel loro progetto

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² J. G. Bougerol, *Introduzione*, cit., pp. 7-8.

iniziale, il fascino sapienziale di queste collazioni sui sei giorni della Creazione ha attraversato tutta la storia del pensiero occidentale, fino ad essere considerate ancora oggi come una fonte capace di suscitare vivo interesse: esse «ci offrono come un universo di cui non sappiamo se più stupirci della sua ricchezza e varietà o del suo sforzo unitario»⁸³. Infatti, questi discorsi pronunciati da una delle voci più autorevoli del XIII secolo furono un vigoroso sforzo di sintesi della riflessione filosofico-teologica cristiana, messa in atto dal Maestro francescano per contrastare quelle insidiose tendenze speculative tese verso un aristotelismo cristianizzato che si stava radicando negli studi teologici, portando però con sé il pericolo, già diffusosi in quegli anni, di disorientare le anime dei credenti, di scardinare e deformare la vera dottrina cristiana, non solo nei suoi aspetti prettamente dogmatici, ma soprattutto nella sua vocazione a realizzare un cammino di Chiesa universale davvero improntato al *verum* essenziale che conduce a Dio, che realizza l'unità, la pace e la carità⁸⁴.

Se, come si è visto, Dio è perpetua espressione, dialettica eterna di apertura verso l'esistente creato, ciò che spetta all'uomo è imparare a ri-conoscere la ri-velazione sapendo interpretare e cogliere il linguaggio di Dio. In tale prospettiva, infatti, essendo la comunione tra Creatore e creatura umana decaduta e deformata a seguito della perdita, liberamente scelta dall'uomo, della sua condizione edenica non macchiata né annebbiata dal peccato, l'opera di Dio nella storia si configura tradizionalmente, secondo la scuola dei Vittorini, come una «*opus restorationis*»⁸⁵ - la quale si distingue ed è successiva alla «*opus conditionis*», ovvero a quella della creazione - caratterizzata da un atto di salvezza, il cui centro-compimento è Cristo, piena realizzazione della «*recreatio*» della vita umana. Per principio della «ri-creazione» della natura dell'essere umano si intende quel processo finalizzato ad un nuovo atto creativo compiuto dalla grazia divina, che offre la possibilità di redimere l'uomo, ovvero di riconsegnargli quella pienezza edenica nella quale poteva integralmente fiorire nella sua umanità, fondamentalmente deiforme⁸⁶. La missione di Bonaventura sembra quella di indicare, con dovizia di sfumature, i giusti mezzi attraverso cui l'uomo può di nuovo apprendere e riconoscere l'espressione divina.

⁸³ V. Ch. Bigi (a cura di), *La sapienza cristiana. Le Collationes in Hexaëmeron*, Milano, Jaca Book, 1985, p. 9.

⁸⁴ Cfr. B. de Armellada, *Introduzione*, in Bonaventura, *Hexaëm.* (vol. VI/1, pp. 9-15).

⁸⁵ Ugo di San Vittore, *De sacramentis christianae fidei*, 1, 1, 28 (PL 176, p. 204); sugli influssi dei Vittorini e di Ugo di San Vittore cfr. Bougerol, *Introduzione*, cit., pp. 81- 92.

⁸⁶ Cfr. I. Tolomio (a cura di), *Romano Guardini. Opera Omnia XVIII. Bonaventura*, Brescia, Morcelliana, 2013, pp. 246 ss.

A questo punto, però, si impone un interrogativo che potremmo formulare così: in quale modo si esprime Dio? Detto altrimenti, l'espressione divina si può connotare attraverso il primato della parola? È sufficiente la conoscenza dei testi sacri per trovare Dio e il bene per se stessi? Oppure vi è una forma di espressione rivelativa che precede l'azione e la parola divina come sono storicamente connotate? Secondo l'approccio del Dottore Serafico tali quesiti hanno un presupposto essenziale: la necessità di una risposta esaustiva e non parziale, dunque vera. A fronte di ciò, per poter intuire come Dio si muove all'interno della storia umana e verso la persona del singolo discepolo, è necessario il «*donum*» per eccellenza, il punto di partenza per aprirsi al divino, l'*intelletto*. Questa facoltà, pur essendo peculiare della creatura umana come tale, viene scoperta come dono, mettendo così in risalto il suo essere elargita e il suo bisogno di essere nutrita e fatta maturare; affinché ciò possa avvenire, occorre tornare a quel punto di partenza assolutamente primario, ovvero mettersi in dialogo. Se in apertura si è sostenuto che ogni riflessione sulla rivelazione deve riferirsi all'imprescindibile orizzonte relazionale che ne costituisce la possibilità, ora tale contesto si può indicare più specificamente: alla base di ogni evento rivelativo vi è la fede. Per "fede" da qui in poi si intenderà non una cieca obbedienza o una consegna incondizionata all'autorità che, di volta in volta, viene percepita come parametro della verità e della giustizia, piuttosto ci si riferisce ad una apertura, frutto di deliberazione, strutturalmente fondata sulla relazionalità, nella quale viene favorito ad un Tu significativo il riconoscimento del bene intrinseco alla sua *presenza* e, in virtù di una reciprocità esperita, ci si mostra disponibili a lasciare che quel Tu, anche se Altro, desideri il nostro bene. La fede diventa, quindi, una continua sfida e un'audace scommessa, in quanto la relazionalità sostanziale della natura umana rende costantemente attuali tali condizioni.

Ora appare ancora più chiaro come ciò che si rivela debba essere accolto e, non solo, debba essere anche penetrato dall'intelletto. Questo dono divino, per san Bonaventura, è coesenziale alla vita dell'uomo: esso infatti viene raffigurato come cibo di cui è indispensabile il nutrimento, infatti «*est solidus cibus, ut panis, qui, ut diceat beatus Franciscus, multis laboribus habetur*»⁸⁷. L'intelletto diventa il pane quotidiano, ciò che va guadagnato sudando, faticando, mettendosi all'opera. Il valore più importante che viene intravisto nell'intelletto è quello di essere «chiave della contemplazione»⁸⁸, pertanto, tale facoltà ricevuta in dono diviene il mezzo per poter spalancare le porte dei significati, dei

⁸⁷ Bonaventura, *Hexaëm.*, 3, n. 1 (vol. VI/1, p. 92).

⁸⁸ *Ibidem*.

segni, della presenza stessa del Dio-Verità lungo gli intrecci inestricabili della storia e del mondo. Da qui viene esposto il progetto e l'unicità dell'intera sapienza bonaventuriana, compendiata in poche righe:

«dunque la chiave della contemplazione è un triplice intelletto, cioè la conoscenza [*intellectus*] del Verbo increato, mediante le quali tutte le cose sono prodotte, l'intelletto del Verbo incarnato, per il quale tutte le cose sono riparate, e l'intelletto del Verbo ispirato, per il quale tutte le cose sono rivelate. Infatti, se uno delle cose non può capire in che modo sono originate, come sono ricondotte al loro fine e in che modo in esse rifulge Dio, egli non può avere l'intelligenza»⁸⁹.

Superfluo è affermare come questo passo esprima una ricchezza quasi ermetica e un'armonia tale da poter risuonare soltanto in una sintesi perfetta di pensiero ed espressione. Seguendo il programma qui delineato dal Dottore Serafico, si procederà approfondendo singolarmente i vari gradi attraverso cui il Verbo divino si esprime per mezzo della sua triplice dimensionalità, la quale è in grado di scandire le forme del movimento *verso* e *nella* realtà creata. Paradigma della Trinità, il triplice Verbo manifesta l'agire unitario di Dio esplicandolo nelle sue variegate sfaccettature: la sua prima espressione è la creazione, la realtà in sé e per sé in quanto creata; la seconda è l'incarnazione come culmine del millenario percorso salvifico in cui egli agisce, parla e guida la storia del suo popolo eletto, al fine di realizzare la «ri-creazione» della creatura umana; infine, la terza espressione è quella del «*Verbum inspiratum*», il quale appare già come il centro nevralgico, il cuore della presente ricerca, «*per quod omnia revelantur*». Il concetto di rivelazione sembra qui mostrare tutta la sua capitalità nella visione bonaventuriana, ma vi si potrà giungere solo alla fine del percorso. Questo passo sembra, però, non solo indicare le modalità essenziali attraverso cui Dio si fa conoscere, ma lascia intravedere il moto, si potrebbe dire, cosmico dell'intera realtà, il quale, per il Maestro francescano, si può riassumere attraverso tre parole che racchiudono un universo semantico: tutte le componenti dell'esistente, da quelle infinitesimali fino a quelle più tendenti all'infinito, hanno origine («*originantur*») dal e nel Primo Principio, tendono verso («*reducuntur*») le proprie finalità intrinseche, e sono destinate al perfetto compimento di se stesse in Dio, dove pienamente saranno nella fonte della luce («*refulget*»). Qui si può osservare come potrebbe trovare spazio la definizione bonaventuriana dei moderni concetti di “storia della salvezza” e di “Rivelazione”; tuttavia,

⁸⁹ *Ibid.*, 3, n. 2 (vol. VI/1, p. 93).

si nota come, pur mirando ad articolare l'intero movimento del reale, non vi sia alcun proposito di racchiuderlo entro i confini angusti di un sistema che, come tale, sarebbe sempre prodotto da una ragione finita. Nell'orizzonte speculativo di Bonaventura, come già mostrato, non vi è alcuna pretesa di *comprensione*, dato che essa non è possibile alla condizione contingente della creatura e non appartiene alla sua natura; nonostante ciò, è chiara nel Santo la propensione della *mens* umana a penetrare l'imperscrutabile mistero divino, dato che essa è fatta proprio in vista di una vita in comunione con il suo Creatore. Ciò diventa l'incrollabile certezza della fede, proveniente dall'apertura fiduciosa a quanto è stato ricevuto. Imparare a riconoscere il mistero divino è possibile: il Serafico qualifica in diversi scritti⁹⁰ l'intelligenza dei tre Verbi alla stregua della capacità di leggere e interpretare «tre libri», quello della creazione, della Scrittura e quello della vita. In questa triplice e unitaria opera, Dio si esprime con il suo linguaggio creativo, storico-salvifico e di comunione spirituale; tuttavia senza l'intelligenza, e successivamente senza la sapienza, è come avere tali libri tra le mani ma non saperli leggere o, ancor peggio, non esserne interessati, per cui «questa scrittura è diventata ai nostri occhi come il greco, come una lingua barbara o come l'ebraico; e ci è quasi del tutto ignota la sua origine»⁹¹. Per questo motivo, tali libri devono essere letti andando oltre la “lettera” e rinvenendone i significati profondi lungo i livelli di altezza crescente dell'intelligenza, enucleati dal Santo nel passo precedentemente citato. In tal modo, infine, è proprio questo triplice intelletto contemplativo la struttura fondamentale da cui prende corpo il percorso indicato da Bonaventura all'anima che vuole incontrare Dio, per cui le sarà indispensabile rivolgersi «*extra se*», «*intra se*» e «*supra se*»⁹² per giungere alla piena conoscenza della Verità sempiterna.

Avendo identificato la meta, si partirà dal primo sentiero: il Verbo increato. Colui attraverso il quale «*facta sunt omnia*»⁹³ è Dio in quanto artefice, come invoca Agostino nelle Confessioni: «mediante il Verbo, a te coeterno, fai tutto ciò che fai, né fai in un altro modo che dicendo, tuttavia non fai dall'eternità ciò che dall'eternità dici»⁹⁴. Il Verbo increato è il principio della creazione, a cui la ragione naturale può risalire considerando il creato quale effetto di una causa primaria. Ma, come si già è diffusamente documentato, nella prospettiva bonaventuriana Dio non è solo pura causalità, esso è principio infinito che

⁹⁰ Cfr. p. es. Bonaventura, *M. Trin.*, q. 1, a. 2, concl. (vol. V/1, pp. 261 ss.).

⁹¹ Id., *Hexaëm.*, 2, n. 20 (vol. VI/1, p. 83).

⁹² Cfr. Id., *Itin.*, 1, n. 4 (vol V/1, p. 504).

⁹³ Gv 1, 3.

⁹⁴ Agostino, *Le Confessioni*, 9, c.7, n.9, cit. in Bonaventura, *Hexaëm.*, 3, n. 4 (vol. VI/1, p. 95).

contiene le disposizioni di ogni cosa creata. Avendo chiarito le questioni a proposito dell'*ars creativa* e delle dinamiche proprie degli «*exemplaria*» divini, si può affermare, con il Maestro francescano, che il corretto intendimento del Verbo increato è «la radice dell'intelligenza di tutte le cose»⁹⁵, è la porta per accedervi. La filosofia può vagare attraverso teorie e speculazioni che sondano il cosmo e la realtà creata, tuttavia tale Logos può essere l'unica Verità in quanto, comprendendo le ragioni eterne di ogni cosa, esprime in sé la possibilità e l'attualità, per cui ogni cosa è vera e perfetta solo se corrisponde pienamente alla sua idea eterna; ma questo non potrà realizzarsi perché ogni creatura è «*umbra*»⁹⁶ del Creatore, perciò solo in lui vi è verità. A ragione di ciò, Bonaventura rimarca con vigore gli errori dei filosofi e della stessa filosofia, a cui la porta della Verità può essere sbarrata proprio a causa di un'ignoranza e di una mancata apertura dialogante, ovvero dall'assenza di qualche fede attraverso cui poter innalzare la visione dell'intelligenza. Infatti, «come il sole risplendendo manifesta [*facit*] la varietà delle cose e la molteplicità dei colori, così anche dal Verbo deriva la varietà delle cose. Dunque non si può giungere all'atto del comprendere [*contigit intelligere*] se non mediante il Verbo»⁹⁷. Risalta qui un accostamento fecondo e molto ricorrente nella dottrina bonaventuriana, cioè quello tra la luce e la parola: quale distinzione, se è presente, caratterizza i due concetti in riferimento a Dio all'interno del processo espressivo-rivelativo?

Siffatta questione può essere introdotta concentrandosi su due piani differenti: quello ontologico e quello gnoseologico. La bonaventuriana “metafisica della luce” - lemma introdotto all'inizio del secolo scorso da Clemens Baeumker⁹⁸ per indicare una specifica dimensione della speculazione filosofica nella tradizione medievale - all'interno della sua composita ricezione di fonti, contraddistinte soprattutto dai fondamentali studi del filosofo Roberto Grossatesta, prevede che la luce non abbia valore solo in un senso figurato, ma in quanto essa costituisce la *prima forma*⁹⁹ che definisce il presupposto materiale dell'esistenza di tutti i corpi e di ogni realtà che si può definire intellegibile. La luce dà forma alla materia e pertanto, nell'accento propriamente teologico del Serafico, Dio è luce: se così risulta, si può affermare che Dio è un perpetuo essere e divenire, fonte che genera continuamente luce e quindi realtà intellegibili. Onde fondare e argomentare tale

⁹⁵ Bonaventura, *Hexaëm.*, 3, n. 4 (vol. VI/1, p. 95).

⁹⁶ *Ibid.*, 3, n. 8 (vol. VI/1, p. 96).

⁹⁷ *Ibid.*, 3, n. 9 (vol. VI/1, p. 99).

⁹⁸ Cfr. C. Baeumker, *Witelo. Ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts*, Monaco, 1908.

⁹⁹ R. Grossatesta, *De luce seu inchoatione formarum*, ed. it. C. Panti (a cura di), *La luce*, Pisa University Press, 2016.

affermazione, Ratzinger riepiloga efficacemente queste posizioni del Serafico¹⁰⁰, che emergono nella tripartizione degli enti da lui individuata: nel primo tipo vi è una identità tra «*esse*» e «*factum esse*», mentre non vi è corrispondenza tra essere e divenire, per cui tali enti *sono* solamente nel momento in cui non si trovano più in divenire. Nel secondo caso, invece, non vi è identificazione per quanto riguarda l'«*esse*» e il «*factum esse*», ma in riferimento all'essere e al divenire; in altre parole, questi enti *sono* in quanto divengono, esistono in quanto divenire e come perpetuo movimento, pertanto *sono* ma sono sempre altro, per cui secondo Ratzinger si configurano essenzialmente come «tensione tra entità stabili da cui dipendono senza avere esse stesse una stabilità in alcun punto della loro esistenza»¹⁰¹. L'ultima tipologia si caratterizza nella sua coincidenza dell'essere generato, del essere e del divenire, per cui si ha un essere diveniente che è pienamente, non risulta mai mancante ma sempre compiuto: questa è la luce. Come afferma ancora il teologo tedesco, questo essere «tanto nella sorgente di luce come nel suo irraggiamento, ha un essere di quell'*actualitas* più elevata in cui l'essere permanente e il permanente essere generato sono la stessa cosa»¹⁰². Dunque Dio è luce e movimento, per cui sembra non sussistere più una separazione netta tra luce sensibile e luce spirituale, o meglio, benché ovviamente permanga la distinzione tra luce creata («*lux corporalis*») e increata («*lux spiritualis*»)¹⁰³, tuttavia, sempre più, in Bonaventura si ritrova un accostamento non solo figurativo ma essenziale tra le due diverse forme di luce. La loro irradiazione avviene, infatti, nel medesimo modo, come un continuo fluire ed emanare e, in virtù di ciò, la grazia si definisce essa stessa come perpetua emanazione di luce¹⁰⁴. La questione risulta complessa e ancora da sondare, tuttavia una nota interessante a riguardo è sottolineata nella riflessione di Ratzinger, il quale, in questa concezione della luce, scorge una prospettiva sul movimento particolarmente innovativa. Commentando il passo appena citato, il teologo tedesco asserisce:

«qui, forse per la prima volta, viene forgiato il concetto di un movimento costitutivo, di un movimento cioè che non raggiunge dall'esterno l'essere, che in sé è fermo e orientato alla quiete, ma che si identifica con l'essere stesso, abita per così dire il cuore dell'essere. Com'è

¹⁰⁰ J. Ratzinger, *Rivelazione e Storia della salvezza nella dottrina di san Bonaventura*, in *Opera Omnia*, vol. II, cit., pp. 352-353.

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² *Ibidem*.

¹⁰³ Cfr. Bonaventura, *Sc. Chr.*, q. 4, aa. 4, 13 (vol. V/1, p. 147).

¹⁰⁴ J. Ratzinger, *Luce e illuminazione*, in *Opera Omnia*, vol. II, cit., pp. 769-794.

noto, è proprio grazie all'idea di un mondo costitutivamente mosso che la moderna visione del mondo si differenzia da quella antica e medievale»¹⁰⁵.

La metafisica della luce di Bonaventura risulta così essere pienamente integrata con la prospettiva della Verità esprimente, in quanto prevale, come si è visto, la dinamicità dell'operare divino nella storia come Essere e come Persona. Riprendendo la distinzione evidenziata da Romano Guardini tra “*lux*” e “*lumen*”, intesi rispettivamente l'uno come principio che dà la forma a ciò che esiste e l'altro come effetto reso oggetto dei sensi¹⁰⁶, la luce diventa criterio essenziale anche della conoscenza. Innanzitutto, essendo Dio luce, la meta della contemplazione delle realtà divine è l'unione mistica con questa luce, di cui però in vita non si può avere una visione diretta, proprio perché, come l'uomo della caverna platonica, se ne rimarrebbe abbagliati e, come raccomanda il Santo, «tu non abbia a cadere in un più profondo abisso di tenebre»¹⁰⁷. La visione dello splendore divino può essere fissato solo tramite i suoi riflessi o attraverso l'intermediazione di creature superiori, come quelle angeliche¹⁰⁸, oppure nella piena manifestazione divina per mezzo della Persona di Cristo. Per tale motivo, la condizione umana vive di riflessi della verità divina, i quali, malgrado ciò, provengono sempre e in modo ineluttabile dalla fonte di tale luce, e non da intelligenze o sorgenti luminose create, sicché di essa ogni creatura diventa a sua volta riflesso. Anche in questo caso la versione dell'illuminazione diretta da Dio è graduata rispetto allo stato in cui si trova l'uomo, il quale, ad esempio, può essere completamente annebbiato dal peccato e dall'attaccamento alla materialità per cui diventa impossibilitato a cogliere l'elevazione in Dio oppure, al contrario, egli può giungere a ricevere il rapimento estatico, che prefigura il grado più alto delle visioni dell'intelligenza contemplativa cosicché la *mens* si trova momentaneamente «*in confinio viae et patriae*»¹⁰⁹, ovvero in bilico tra la propria condizione terrena di pellegrina e la possibilità di pregustare quella beata e glorificata della patria, del proprio compimento in Dio. Siffatta luce, però, è allo stesso tempo «inaccessibile e tuttavia prossima all'anima, anzi più intima che l'anima stessa»¹¹⁰: così come Dio è in sé «*inaccessibilis*» - Mistero per eccellenza incomprensibile

¹⁰⁵ *Ibid.*, pp. 779-780.

¹⁰⁶ I. Tolomio (a cura di), *Romano Guardini. Opera Omnia XVIII. Bonaventura*, cit., p. 206 ss.

¹⁰⁷ Bonaventura, *Itin.*, prol., n. 4 (vol. V/1, p. 501).

¹⁰⁸ Cfr. Id., *Hexaëm.*, 5, nn. 26, 27 (vol. VI/1, pp. 143-145): «Gli Angeli sono infatti coloro che comunicano i lumi ed elevano l'intelletto a ricevere le illuminazioni. In loro vi è dunque una virtù comunicativa, poiché sono luci [*lumina*] e come un passaggio, e in se stessi smorzano per noi il raggio divino, per renderlo a noi proporzionale. [...] Quando l'anima contempla ciò, si unisce agli Angeli ed entra nel loro tempo eterno».

¹⁰⁹ Id., *Hexaëm.*, 3, n. 30 (vol. VI/1, p. 109).

¹¹⁰ Id., *Hexaëm.*, 12, n. 11 (vol. VI/1, p. 237).

e impenetrabile nella sua interezza e, quindi, luce che è al contempo perpetua manifestazione ed eterno nascondimento (si approfondirà in seguito questo aspetto) -, egli è altrettanto intimo, cioè sperimentabile dall'uomo, percepibile nella sua presenza e conoscibile nella sua scienza, per cui «*consurgit anima in illam lucem ratiocinando, experiendo, intelligendo*»¹¹¹. Bonaventura, pertanto, sostiene l'opportunità attraverso le *scientiae* di risalire, pur essendo passibili di errore, al pensiero della verità eterna: i principi concettuali, ontologici, logici o etici, che sono indiscutibilmente certi e condivisi, hanno la loro possibilità di essere compresi dalla ragione umana solo in virtù del fatto che il *verum* è pensabile e, pertanto, la *ratio*, appartenente ad un essere creato e mutevole, è illuminata direttamente dalla Verità eterna. Si esprime ancora il Santo francescano con chiarezza: «chiunque dunque ragiona con verità, [...], è illuminato da quella verità cui si sforza di pervenire. Da ciò chiaramente scaturisce che il nostro intelletto è congiunto alla stessa eterna verità, senza il cui intervento nulla di certo potrebbe conoscere»¹¹²; nelle scienze, quindi, può risplendere la verità eterna così come può dilagare la nebbia dell'inganno. Senza soffermarsi, in questa sede, sulla sistematizzazione bonaventuriana delle scienze, si noti come alla base della conoscenza umana nelle sue varie classificazioni c'è una disposizione sostanzialmente fiduciosa verso la possibilità di attingere con certezza alle *veritates* risplendenti nella unica Verità; inoltre, le stesse arti e scienze, nell'opuscolo *De reductione artium ad theologiam*¹¹³, assumono per sé l'appellativo di «*lumen*», in quanto dichiarate in grado di rischiarare i vari ambiti della conoscenza umana, ordinati, ad esempio, a seconda del riferimento alle forme artificiali, naturali, intellettuali o divine, da cui si articolano sottoinsiemi che vanno a dare corpo all'intera struttura delle conoscenze. In tale fondazione del sapere nel *verum*, non appare pertanto un livellamento della conoscenza e della concezione stessa della verità: come ha sottolineato Maurizio Malaguti, nella concezione bonaventuriana vi è una varietà ascendente e proporzionale di gradi della verità, cosicché «c'è il “vero” della scienza che rende ragione dei fenomeni, c'è il “vero” della mente che “è il suo stesso sapersi”, c'è il “*verius*”, il “maggiormente vero” dell’*exemplar*’ in cui si intravede il *terminus ad quem* del nostro sapere. “Massimamente vero” è l'essere di cui non si può pensare nulla di più vero»¹¹⁴.

¹¹¹ Id., *Hexaëm.*, 6, n. 1 (vol. VI/1, p. 150).

¹¹² Id., *Itin.*, 3, n. 3 (vol. V/1, p. 533).

¹¹³ Cfr. Id., *Red. Art.*, nn. 1,2 (vol V/1, p. 39).

¹¹⁴ M. Malaguti, *La solarità originaria. La trasparenza del contuitus in San Bonaventura*, in E. Galli (a cura di), “*Deus summe cognoscibilis*”: *The Current Theological Relevance of Saint Bonaventure: International Congress, Rome, November 15-17, 2017*, Lovanio, Peeters Publishers, 2018, p. 68.

Si è tratteggiato come la dottrina dell'illuminazione del Dottore Serafico, fondata su solide riflessioni di matrice ontologica e metafisica, abbia un ruolo determinante nel processo conoscitivo, in senso ampio, che conduce a Dio. Come risulta possibile, però, conciliare l'essere Parola con l'essere luce e quale - per così dire - modalità ha il primato nel processo creativo ed espressivo della Verità increata? Il legame tra "luce" e "parola" è strettissimo in Bonaventura, tanto che sembra legittimo porre tali due concetti in un rapporto identitario. Infatti, così come la luce, il *dire* di Dio non è concepito come un atto estrinseco, successivo alla natura divina, ma, come scrive il Santo, l'arte divina: «è attualissima secondo l'atto intrinseco, che è il dire. Dunque, dall'eternità disse ciò che c'era da fare e questo avvenne nel tempo»¹¹⁵. La Parola è coeterna a Dio così come la luce, entrambe sono criterio del Verbo increato¹¹⁶.

A fronte di quanto appena delineato, ci si domanda se dal punto di vista dell'anima che riceve il rivelarsi divino vi sia una preminenza del vedere o dell'ascoltare. Stando al secondo libro del *Commento alle Sentenze* appare che il dispiegarsi della parola di Dio, che viene recepita, accolta e interiorizzata dall'uomo, porta contestualmente con sé una illuminazione del cuore e un diradamento delle tenebre della mente¹¹⁷. Il processo di ascolto e di comprensione della parola suscita l'attivazione di corrispondenze tra concetto e immagine, sicché è come affermare che la parola va ad illuminare specifiche zone della mente. Inoltre, i «libri» attraverso cui si esprime Dio, come quello della creazione ora preso in considerazione, sono generati da un atto che è intrinsecamente costituito da parola - la creazione della *Genesi* avviene interamente attraverso la parola - e dalla luce che dà forma. Come sottolinea brillantemente Ratzinger¹¹⁸, ambedue questi elementi essenziali rientrano nel più ampio processo della «*expressio*» divina, all'interno della quale la parola e la luce si separano solo nel momento in cui effettivamente l'azione si estrinseca. Successivamente, si nota come l'atto del vedere propriamente attiene al percepire il movimento della realtà, mentre, invece, l'udire permette di comprendere l'insegnamento, ovvero tutto ciò che va a strutturare una dottrina la quale, a sua volta, può essere intesa sia attraverso l'orecchio esteriore sia tramite quello interiore, del cuore, dunque in Bonaventura per mezzo dello Spirito Santo (quest'ultima modalità si configura più

¹¹⁵ Bonaventura, *Hexaëm.*, 12, n. 10 (vol. VI/1, p. 237).

¹¹⁶ Id., *Sc. Chr.*, q. 4, aa. 18-20 (vol. V/1, p. 125).

¹¹⁷ Id., *In II Sent.*, d. 10, a. 3, q. 1 (t. II, p. 269).

¹¹⁸ J. Ratzinger, *Rivelazione e Storia della salvezza nella dottrina di san Bonaventura*, in *Opera Omnia*, vol. II, cit., pp. 143-144.

specificamente come “*revelatio*”) ¹¹⁹. Sembra che, infine, si possa asserire che tutto è finalizzato al vedere Dio, cosicché anche la parola e l’ascolto diventano un mezzo proprio e primario dell’essere divino, attraverso cui egli conduce la *mens* al riconoscimento, quindi alla visione, della sua presenza intima e interiore al creato e all’anima stessa. Il fatto che si definisce la parola divina come mezzo, non deve trarre in inganno circa la sua centralità imprescindibile; infatti, il Santo asserisce che l’ascolto è il presupposto della *fede*: nella *Collatio* ottava Bonaventura introduce l’elevazione dell’intelligenza per fede, la quale viene rappresentata dalla creazione del cielo nel secondo giorno della Genesi; qui viene sottolineato che il testo biblico «non dice: *Dio vide il firmamento*, ma *chiamò*, in quanto che la fermezza della fede è più nell’atto del credere che del contemplare; il credere inoltre deriva dall’ascolto» ¹²⁰. Tuttavia, non bisogna ignorare che in diversi passi si nota come la meta stessa della fede consista nel “vedere” il Verbo eterno, sicché tutto il percorso terreno risulta improntato a tale fine: si prenda come riferimento, ad esempio, la descrizione bonaventuriana delle tre potenze dell’anima - animale, intellettuale e divina - che vengono qualificate come tre occhi, di cui quello della carne, della ragione e della contemplazione ¹²¹. Tali tre facoltà, che indicano a che livelli l’anima può vedere, si suddividono ulteriormente, ciascuna in due parti, sicché si ha il primo occhio della carne costituito da senso e immaginazione, il secondo da ragione ed intelletto e, infine, il terzo dall’intelligenza volta alla contuizione e dalla forza unitiva-amativa che conduce alla pregustazione di Dio. Questi tre occhi, però, sono contrassegnati da un progressivo offuscamento, al punto che la dimensione più profonda, quella contemplativa, è di per sé diventata cieca e necessita di una illuminazione ulteriore. Appare evidente, dunque, come nella speculazione del bagnorese tutto l’*itinerarium* della *mens* è scandito da un vedere-ascoltare sostanzialmente indirizzato alla contemplazione così che, in modo proporzionato e senza rimanere abbagliati, «*a claritate in claritatem*» ¹²², si pervenga a riscoprire il proprio essere radicati in Dio.

Ciò nondimeno, il teologo tedesco fa notare ¹²³ come evidenziare la tendenza a conciliare nel Padre, rivelato in Cristo, l’essere contemporaneamente luce e parola - aspirazione ricorrente nel Maestro francescano e già argutamente realizzata in precedenza da Agostino - sia un dovere di rilevanza singolare. Infatti, è risaputo come, rispettivamente,

¹¹⁹ Cfr. *Ibid.* p. 146.

¹²⁰ Bonaventura, *Hexaëm.*, 8, n. 2 (vol. VI/1, p. 179).

¹²¹ Id., *Hexaëm.*, 5, n. 24 (vol. VI/1, p. 141).

¹²² 1Cor 3, 18.

¹²³ J. Ratzinger, *Luce e illuminazione*, in *Opera Omnia*, vol. II, cit., pp. 791-792.

la prima dimensione provenga dalla tradizione greca, mentre la seconda sia propria della storia ebraico-biblica, la quale è maggiormente improntata al Dio-Parola, verso cui si deve fede ed obbedienza. Infatti, la dimensione dell'irradiazione della luce denota l'auto-manifestarsi veritativo e automatico, si potrebbe dire, di Dio, in quanto dato dalla sua natura; invece, il parlare nel tempo storico giunge a determinare e svelare la volontarietà unica del proprio essere. Il tentativo complesso e profondo di rinvenire nella rivelazione cristiana la compresenza armoniosa e feconda di questi elementi testimonia come, in tale prospettiva, si sia giunti a riconoscere e dispiegare il capovolgimento operato dalla novità cristiana che, in modo paradossale, integra pienamente l'essere assoluto, infinito e divino con il suo inedito presentarsi come Volontà personale, tale al punto da incarnarsi storicamente in una persona umana.

Nell'insondabile verità del Verbo increato l'unica cosa che si può carnalmente contemplare è la sua prima e sostanziale espressione, ovvero il creare tutto l'esistente. «Ogni creatura infatti proclama la generazione eterna»¹²⁴, in quanto tutto è opera di Dio. Solo fondandosi su questa incrollabile certezza, verificata dalla speculazione intellettuale ma resa stabile solo dalla fede, si può imparare a leggere questo «*liber scriptus forinsecus*»¹²⁵. Riprendendo le parole del Serafico, tutta la vastità multiforme delle creature sensibili come tale è «*umbra, via, vestigium*»¹²⁶. È *ombra* in quanto si presenta come riflesso variopinto e graduato dello splendore di Dio ed espressione delle ragioni eterne; inoltre, è *via* perché è parte distintiva del percorso per raggiungere gli *exemplaria* e, infine, è *vestigio* dal momento che ogni creatura è opera dell'arte divina e della sua sapienza. In virtù di ciò, il creato ha un valore quasi sacrale come ha rimarcato Jacques Guy Bougerol con la sua fortunata e densa affermazione secondo cui «per Bonaventura la creazione è un *immenso sacramento*»¹²⁷. L'amore vibrante e fraterno di chi si sente parte di una magnifica opera di Dio, tratto tipico del francescanesimo, permea queste riflessioni del Dottore Serafico: tutta la creazione è un atto *per*, quindi enormemente ricco di bellezza quanto di prezioso significato, tutto è segno della infinita arte (volontà) creativa dell'Increato, fatta per essere goduta e contemplata. La profondità di questo tratto della spiritualità francescana e bonaventuriana è un lascito che, mai come oggi, appare attuale e invoca una necessità di ascolto e realizzazione. Tale disposizione, che porta a riconoscere il mondo naturale nella sua meravigliosa sacralità, reca con sé innanzitutto un nuovo modo

¹²⁴ Bonaventura, *Hexaëm.*, 11, n. 13 (vol. VI/1, p. 223).

¹²⁵ Id., *Hexaëm.*, 12, n. 14 (vol. VI/1, p. 238).

¹²⁶ *Ibidem.*

¹²⁷ J. G. Bougerol, *Introduzione*, cit., p. 21.

di rapportarsi con il creato: purificandosi da ogni istinto di dominio e di sfruttamento produttivo accecato dall'egoismo, ci si relaziona invece con una disposizione intrisa di una umiltà *reverenziale*. La liberazione da tale offuscamento conduce ad una rinnovata attenzione, ad una più dedita cura, nei confronti del mondo creato dal momento che ciò che sostiene, che si può ammirare, non serve *in primis* solo al singolo, o ad una moltitudine, ma esso è la fonte primaria attraverso cui si rende limpida la trasparenza amorosa del Dio creatore, che rimane sempre un dono, mai un'appropriazione. Solo in tale maniera l'occhio della contemplazione si può trasformare in lode. Si riportano qui alcune parole dello stesso Bonaventura che esprimono con limpidezza magistrale questo valore ineludibilmente fondamentale della creazione che, in quanto prima forma di rivelazione, permette di incontrare Dio:

«inoltre, è da tener presente che il mondo, anche se è al servizio dell'uomo riguardo al corpo, lo è soprattutto riguardo all'anima; e se serve in relazione alla vita, esso serve soprattutto per la sapienza. È cosa certa, infatti, che l'uomo non caduto possedeva la conoscenza delle cose create e attraverso la loro rappresentazione si portava in Dio per lodarlo, venerarlo e amarlo. A questo servono le creature e in questo modo sono ricondotte in Dio»¹²⁸.

Il mondo, pertanto, è prima rivelazione in quanto il suo mostrarsi come *signum* è il rimando continuo a qualcosa di eterno che non può essere percepito direttamente, ma solo nei suoi riflessi. Risulta chiaro in questo passaggio come, secondo Bonaventura, il mondo creato non ha bisogno di per sé di redenzione, esso in sé è al medesimo stato della sua creazione, ovvero, si potrebbe dire, ancora edenico. È la condizione umana ad essere decaduta, deformata e offuscata, quindi non in grado di portarsi, attraverso il mondo, in Dio. Utilizzando un'espressione peculiare di un importante filosofo bonaventuriano del secondo Novecento, Teodorico Moretti-Costanzi, non vi deve essere un *recupero* del mondo di per se stesso dato che, se ha subito corruzione, essa è conseguente all'agire umano confuso dal peccato; al contrario, il recupero del mondo in tale prospettiva deve avvenire agli occhi della *mens* umana, il cui sguardo sovente rimane tutt'al più incagliato nella molteplicità del sensibile senza riuscire a cogliere e ad innalzarsi alla sua intima radice di amore; come invoca il Santo: «l'occhio della nostra mente, rivolto agli enti particolari e agli universali, non percepisce l'ente che trascende ogni genere, benché per primo si presenti alla sua mente e tutte le altre cose per suo mezzo conosca»¹²⁹; invece solo

¹²⁸ Bonaventura, *Hexaëm.*, 13, n. 12 (vol. VI/1, p. 249).

¹²⁹ Id., *Itin.*, 5, n. 4 (vol. V/1, p. 549).

cogliendo il mondo quale *vestigium Dei* sarà possibile elevare la profondità dello sguardo, per cui: «quando dunque l'anima percepisce questo, capisce che dovrebbe passare dall'ombra alla luce, dalla via al termine, dal vestigio alla verità, dal libro alla vera scienza che è in Dio». Afferma ancora con più vigore rifacendosi ai testi paolini:

«da quanto si è detto si conclude che le *perfezioni invisibili di Dio, da quando fu creato il mondo, sono conosciute attraverso le cose create: sicché* coloro che non vogliono considerare queste cose e conoscere Dio in esse, e benedirlo e amarlo, *non sono scusabili, perché non vogliono trasferirsi dalle tenebre nella meravigliosa luce di Dio*».¹³⁰

Così il costante invito accorato del Ministro Generale dell'Ordine francescano è quello di non trincerarsi dentro le proprie tenebre, nelle proprie certezze autoreferenziali e ferite dalla sete di possesso, ma di aprirsi in profondità all'infinita alterità che ci circonda, per cui è «come se qualcuno volesse che un raggio di luce illuminasse molte case, egli aprirebbe le finestre e allora la luce illuminerebbe tutte le case»¹³¹. Al movimento eterno si può corrispondere pienamente solo con una apertura, una *fede*.

Nel momento in cui la *mens* si orienta verso la creazione, scrutando in essa l'impronta di Dio, avviene un secondo passaggio: la riflessione dell'anima ritorna su di sé, nella propria interiorità, sul proprio essere peculiarmente creatura spirituale, pertanto non solo *vestigium* del Creatore, ma fatta a sua stessa immagine e somiglianza. Innanzitutto, secondo il Serafico, anche in questo caso bisogna considerare alcuni attributi specifici con cui valutare l'anima spirituale: essa è «*ut lumen, ut speculum, ut imago, ut liber scriptus intus*»¹³². Il secondo libro dell'opera divina da osservare, dunque, è quello della creatura umana, il quale, però, questa volta risulta «scritto dentro», cioè comprensibile e interpretabile solo a partire dall'interiorità della creatura stessa; inoltre, vengono espone in successione proprietà quali l'essere lume e l'essere specchio, in altre parole, il presentarsi nella creatura spirituale delle facoltà che permettono, da un lato la cognizione e il giudizio della realtà, dall'altro la percezione degli enti esistenti e la rappresentazione concettuale. Infine, la distinzione unica e speciale dell'umana creatura è il suo essere *immagine*: lo spessore di tale caratteristica esclusiva dell'uomo, affermata *in primis* nella tradizione semitica da Dio nel primo libro della Bibbia, il *Genesi*¹³³, è arduo da cogliere, in quanto il riconoscimento del proprio essere "immagine" presuppone la conoscenza e la

¹³⁰ *Ibid.*, c. 2, n. 13 (vol. V/1, pp. 525, 527).

¹³¹ *Id.*, *Hexaëm.*, 3, n. 32 (vol. VI/1, p. 111).

¹³² *Ibid.*, 12, n. 16 (vol. VI/1, p. 238).

¹³³ Cfr. Gn 1, 26.

rappresentazione di ciò di cui si è immagine. Tuttavia, in questo caso l'essere umano non si configura come immagine di *qualcosa*, ma del Qualcuno per eccellenza, increato, infinito, assoluto, puramente attuale, eterno; Dio, infatti, è tale proprio in quanto non possiede una sua propria immagine da cui egli non sia in grado di trascendere. Non è casuale che all'interno del primo comando di Dio sull'Oreb rivolto al popolo di Israele vi sia la prescrizione di non farsi né «scultura, né immagine alcuna»¹³⁴ di ciò che è propriamente divino. Non si comprende, così, di primo acchito a *chi* davvero l'essere umano debba assomigliare; inoltre, guardando alla storia del pensiero umano, risulta che conoscere oggettivamente la propria peculiare natura sia un compito non privo di difficoltà e contraddizioni. Non mancano infatti approcci disparati e spesso incompatibili che ritengono l'essere umano talvolta pura materialità, talvolta spirito incatenato in un corpo, altre ancora frutto di una selezione naturale, etc. Tale elenco potrebbe dispiegarsi per intere pagine e comprenderebbe tutto il fascino della storia delle culture, delle società e della filosofia; in queste sede, tuttavia, interessa solo evidenziare come il tentativo di riuscire a incasellare e racchiudere, dentro categorie non deficitarie, ciò che la natura umana è, risulta condannato ad un fallimento antinomico. Illuminante è l'analisi sempre nitida di Romano Guardini a proposito dell'immagine dell'uomo alla luce della Rivelazione, il quale al riguardo si chiede:

«[...] di queste immagini sempre l'una contraddice l'altra: come può essere? L'uomo non è certo qualcosa che stia in un'area dell'universo irraggiungibilmente lontana nello spazio o nel tempo. Egli è qui, semplicemente. È addirittura il Vicino per eccellenza, ossia noi stessi»¹³⁵.

Alla luce di quanto detto, quindi, sembra che il modo di rivelarsi di Dio possa essere l'elemento fondamentale per poter intravedere *chi* sia Dio e, così, essere in grado di porsi con trasparenza e maggior luminosità verso la propria interiorità. Nella prospettiva di Bonaventura, ciò viene affermato chiaramente: Dio è - come mostrato in precedenza - più intimo all'anima dell'anima stessa, così, essendo il termine "intimo" (secondo il lessico agostiniano) equivalente a "sommo"¹³⁶, si può affermare che Dio può penetrare fino in profondità di tale anima, fino al suo «*apex*»¹³⁷, perché egli è sommamente vero e semplice.

¹³⁴ Cfr. Es 20, 1-4.

¹³⁵ R. Guardini, *Conosce l'uomo solo chi ha conoscenza di Dio*, in Id., *Accettare se stessi*, Brescia, Morcelliana, 1992, p. 39.

¹³⁶ Cfr. Bonaventura, *Hexaëm.*, 12, n. 16 (vol. VI/1, p. 241).

¹³⁷ Id. *Itin.*, 1, n. 6 (vol. V/1, p.504).

Si delinea in questo modo come in realtà il presupposto irrinunciabile per vivere e conoscersi effettivamente in base alla propria *imago Dei* è, secondo il Serafico, uscire dalla pretesa di un'autonomia ontologica o esistenziale che pone il principio di ogni conoscenza e verità nello sforzo personale della *ratio* umana. Questo slancio tanto volontaristico quanto meramente razionalista, ha sbiadito la possibilità di poter esplorare la condizione di *immagine*, che come tale si configura nel suo essere un dono primordiale e originale che segna la natura umana, rivestendola di ogni dignità, bonaventurariamente, improntata alla "deiformità". Se ci si avvicina a questo argomento, il quale è il momento di snodo per l'orientamento essenziale di ogni scienza, usando ad esempio le categorie della moderna fenomenologia, si può asserire che in tale prospettiva il Medesimo ha rivendicato per sé il compimento della propria natura, ribellandosi e separandosi da ogni alterità e, in particolare, dall'Altro in senso assoluto, perdendo di vista così il radicamento primario che lo costituisce nella dimensione relazionale e offuscando le occasioni di nutrirsi in tale rapporto costitutivo che fonda il proprio essere e ne costituisce il sostentamento. Una concentrata e sostanziosa definizione di ciò che davvero significa l'essere *imago* viene fornita in un prezioso sermone del Santo bagnorese, *Christus unus omnium magister*, dove, delineando le diverse modalità con cui le creature sono poste in relazione a Dio, si afferma:

«immagine, invece, la esprime non solo come a principio, ma anche come a oggetto che conduce [*obiectum motivum*]; "l'anima è immagine di Dio - come dice Agostino nel libro quattordicesimo del *De Trinitate* - perché è capace e può essere partecipe di lui", cioè attraverso la conoscenza e l'amore»¹³⁸.

Emerge a questo punto un elemento di capitale importanza: secondo Bonaventura ciò che Dio originariamente imprime nell'essere umano, che egli stesso riferisce come *essere immagine*, non è altro che quella predisposizione irreversibile a partecipare alla vita divina. L'uomo non è solo causato da Dio, quindi non è solo un suo vestigio che vive autonomamente e senza contatto con questa causa; al contrario, l'essere umano si mostra come essere *partecipe* della natura divina e, pertanto, per sua essenza, in relazione con Dio stesso. Questo orientamento primigenio alla vita del Creatore si realizza tramite quelli che Bonaventura identifica come i due cardini dell'esperienza umana, i quali sono in grado di riassumere ciò che davvero ne qualifica la peculiarità: si tratta della conoscenza e dell'amore. Queste due facoltà, o meglio questi due ingredienti fondativi dell'umana

¹³⁸ Id., *Chr. Unus*, n. 16 (vol. VI/2, p. 365).

natura, che scandiscono anche l'articolazione del presente studio, si mostrano pienamente solo alla luce della Rivelazione, del riconoscimento della propria originarietà costitutivamente dipendente dall'alterità e dall'iniziativa della Verità esprimente. In questo modo si può non soltanto arrivare ad intendere da dove derivino tali dimensioni umane, evitando il rischio di rivendicarne la proprietà assoluta e illusoria, ma anche a scoprire come la conoscenza e l'amore sono forme partecipative della vita umana nei confronti della vita divina, ovvero, in altre parole, di come Dio sia il motore che eternamente alimenta lo slancio e il desiderio di ricerca alla guida di queste aspirazioni. In virtù di ciò, il Serafico riconduce l'essere *imago* al suo significato primigenio di avere Dio quale «*obiectum motivum*», ribaltando così ogni approccio conoscitivo volto a porre il soggetto alla stregua di colui che si muove verso l'oggetto e cerca di comprenderlo attraverso criteri vari ma tutti caratterizzati da subordinazione e asimmetria tra i termini della relazione conoscitiva; al contrario, è lo stesso Oggetto, riconosciuto come possibilità e principio stesso di ogni conoscenza, a diventare ciò che muove la ricerca umana della verità. È evidente che nella riflessione bonaventuriana tale ricerca, muovendosi lungo le coordinate della conoscenza e dell'amore, si configurerà non come una disposizione propriamente proiettata verso una comprensione in sé, un possesso, ma come un radicamento nella verità che mira a rendere fruttuoso il vivere, che ha come meta ultima e prima la «*sanctitas*».

Tralasciando per adesso tale declinazione dell'opera del Maestro francescano, si desidera mettere in luce la centralità della riflessione sull'*imago Dei* nell'antropologia bonaventuriana che, come si è visto, ha la sua premessa nel rivelarsi di Dio. Non si possono scindere queste dimensioni in quanto, alla maniera in cui l'essere immagine è una condizione *data* che di per sé permette di conoscere e amare, allo stesso modo la conformazione di tale immagine si delinea ed emerge proprio durante o a seguito del processo conoscitivo e unitivo nei confronti di Dio. Detto altrimenti, tale concetto non è esclusivamente statico ma è intimamente legato con l'altra dimensione umana espressa da Dio, quella della *similitudo*. Come si mostrerà in seguito, la similitudine a Dio è un processo in divenire lungo l'esperienza umana ed essa avviene «*per modum doni infusi*»¹³⁹: il divenire simili a Dio, dunque, è possibile in virtù dell'opera della grazia divina, è frutto di una vita vissuta nella comunione con la Verità ed è propriamente interconnesso con il suo rivelarsi che si fa relazione; pertanto, all'interno del triplice Verbo, risulta appartenere all'azione del «*Verbum insipratum*». Tuttavia, esso non avviene

¹³⁹ *Ibidem*.

in modo separato, ma ha come punto di partenza il riconoscimento consapevole del proprio essere immagine, della disposizione a intendere quale sia l'origine e l'oggetto che muove, ovvero quale sia la fonte d'essere dalla quale attingere. Si percepisce, dunque, come l'essere *imago Dei* non riguarda solo la definizione oggettivante delle componenti della natura dell'uomo, ma esprime la vitalità e la dinamicità relazionale intrinseca a tale natura. Come mette bene in luce Ratzinger, «“immagine” indica non solo una relazione, ma, in quanto questa relazione quaggiù (e già nel paradiso originario) è corrotta e incompiuta, un movimento, una nostalgia di una piena unità con Dio»¹⁴⁰. Per tale motivo, l'atto stesso del ricercare e del conoscere diventa, anche se non necessariamente in maniera conscia, fondato in Dio quale Oggetto: pertanto, può variare l'attualizzazione delle potenzialità proprie dell'immagine, ma non ci si può esimere da tale condizione, anche se offuscata nella sua specificità. A causa del deviamiento dovuto al peccato, l'essere umano deve riscoprire la propria originarietà e questo si compie solo nel dispiegarsi della rivelazione divina all'interno del decorso storico; emerge, così, come in Bonaventura l'essenza della natura umana, che rimane tale e non si cancella, deve essere ri-trovata alla luce del rivelarsi di Dio, che storicamente trova il suo punto apicale nel «*Verbum incarnatum*», ovvero nell'incarnazione di Cristo, l'immagine compiuta dell'essere Dio e dell'essere uomo, per cui espressione piena sia del Verbo increato che del Verbo incarnato¹⁴¹.

Risulta quindi difficile nel Serafico, a differenza di Tommaso d'Aquino¹⁴², delineare una differenza netta tra conoscenza naturale e sovranaturale, ovvero tra una illuminazione dell'intelletto attraverso le disposizioni naturali e una straordinaria che avviene per l'azione gratuita di Dio. Per meglio comprendere, si noti che tale distinzione è indicata da Bonaventura, tuttavia la relazione volontaria in atto tra Dio e l'uomo, che è sempre originata da un movimento iniziale di Dio, non si configura *solo* come la “*revelatio*” speciale appannaggio di profeti e mistici, ma si realizza, a livelli differenti, per ogni singola anima che si muove verso Dio a partire dalla propria immagine, ovvero muovendosi attraverso quella brama di amare e conoscere. Non vi è, pertanto, una relegazione della condizione di *imago* nel piano della natura e di quella di *similitudo* all'interno della grazia sovranaturale; tali dimensioni, invece, sono in costante dialogo e

¹⁴⁰ J. Ratzinger, *Rivelazione e Storia della salvezza nella dottrina di san Bonaventura*, in *Opera Omnia*, vol. II, cit., p. 334.

¹⁴¹ Bonaventura, *Chr. Unus*, n. 12 (vol. VI/2, p. 360).

¹⁴² J. Ratzinger, *Rivelazione e Storia della salvezza nella dottrina di san Bonaventura*, in *Opera Omnia*, vol. II, cit., pp. 377 ss.

risultano ordinate lungo un percorso che prevede differenti gradi, fasi e distinzioni ma che, nonostante ciò, infine si configura nella sua unitarietà costantemente rivolta verso Dio.

Interessante è, inoltre, notare che la creatura spirituale viene denominata da Bonaventura come «*minor mundus*»¹⁴³, un microcosmo che entra in contatto con il mondo esteriore «*per portas quinque sensuum*»¹⁴⁴. Tale concezione designa una dimensione spesso molto trascurata dalle tradizioni della filosofia moderna e contemporanea, in quanto solite considerare l'uomo come datità che deve svilupparsi secondo parametri biologici; qui, invece, si apostrofa la condizione umana come *luogo*, alla stregua di uno spazio complesso il quale vive di processi analoghi a quelli che contrassegnano il mondo esteriore e materiale: anche il «*minor mundus*» ha per esempio le proprie stagioni, i propri periodi di aridità, di maturazione, di carestia, è definito da luoghi che spesso rimangono inesplorati così come avviene per i fondali marini oppure da aspirazioni vertiginose che vengono considerate irraggiungibili come le lontane altezze del cielo; le analogie che si possono intravedere tra i due mondi sono incalcolabili e tutte, nella riflessione medievale, denotano il segno dell'espressione creativa di Dio. La ricchezza di tale approccio alla natura razionale e spirituale dell'anima umana riconsegna una complessità feconda di vedute e una profondità di sguardo antropologico, ontologicamente fondato, capace di addentrarsi nella multiformità dell'esperienza umana.

Alla luce di quanto emerso, l'impostazione bonaventuriana mostra come la conoscenza naturale, sia che sia rivolta verso il mondo esteriore sia che sia riversata in quello interiore, è possibile e legittima solo in virtù di una verità probante e originaria; ma, nonostante ciò, anche se i principi di ragion sufficiente sono universali e comprensibili da ogni mente, la vera conoscenza avviene solo grazie all'illuminazione della creatura da parte della fonte divina.

A questo punto emerge come Bonaventura ricorra con convinzione all'agostiniano e anselmiano primato della fede sulla comprensione razionale: la filosofia può non deviare dal *verum*, quindi può non commettere errori, solo se riconosce il proprio radicamento nel Primo Principio, per cui è tale solo se accetta la rivelazione come primo e ultimo parametro di confronto:

«egli non può guardare alla filosofia trascurando la fede, poiché non può guardarla trascurando l'uomo che egli deve servire. L'oggettiva separazione dei due ordini come tali,

¹⁴³ Bonaventura, *Itin.*, 2, n. 2 (vol. V/1, p. 514).

¹⁴⁴ *Ibidem*.

che Bonaventura conosceva molto bene, qui è perciò rimodellata da un'unità dinamica che si delinea a partire dall'unità della vita dell'uomo e del fine dell'uomo»¹⁴⁵.

Dunque, la verità della filosofia sta nel rinunciare a qualsiasi pretesa prometeica di autodeterminazione slegata da ogni a-priorità o precedenza, e nel saper riconoscere attraverso il rivelarsi di Dio un'apertura relazionale che caratterizza tutto ciò che è e, in particolare, tutto ciò che è in grado di volere, conoscere, amare. Il sistema definito dal Dottore Serafico è chiaro: «*ordo enim est, ut inchoetur a stabilitate fidei e procedatur per serenitatem rationis, ut perveniatur ad suavitatem contemplationis*»¹⁴⁶. Dalla certezza esperienziale della fede, si dipana la chiarezza della verità perlustrata dalla ragione, onde infine giungere alla dolcezza dell'unione con Dio. Così, per Bonaventura, è evidente come ogni conoscenza scientifica, che trascuri il proprio fondamento, risulta incompleta e mutila, come è avvenuto per le opere dei due grandi *philosophes* del mondo classico, Platone e Aristotele: in una pagina straordinaria del sermone *Cristo unico maestro di tutti*¹⁴⁷, il Serafico espone un'esemplare integrazione dei pensieri e delle prospettive della filosofia pre-cristiana, vagliati nei loro errori, con quella illuminata dalla Rivelazione, che trova la sua fecondità in Agostino. In virtù di ciò la rilevanza della dottrina bonaventuriana dell'illuminazione, figlia del suo agostinismo, si può interpretare come «una sintesi tra l'empirismo aristotelico e l'idealismo platonico»¹⁴⁸. Infatti, nello schema della sapienza bonaventuriana sussistono sia i principi della conoscenza fondati nelle platoniche ragioni eterne, sia il processo cognitivo di matrice aristotelica che è in grado di astrarre l'universale dal particolare, sicché è proprio grazie ai due filosofi che si sono potuti articolare i due linguaggi fondamentali della sapienza e della scienza, per cui l'incontro con la verità è filtrato dalle categorie umane, «*quia nostrum intelligere secundum statu viae non est sine phantasmata*»¹⁴⁹. Tali linguaggi, però, trovano il proprio pieno perfezionamento e la purificazione dagli errori - si veda la dibattuta questione chiaramente respinta da Bonaventura circa l'eternità del mondo¹⁵⁰ - solo alla luce dell'incontro con Dio e della sapienzialità biblica, indicata dal Santo come conoscenza per fede che avviene,

¹⁴⁵ J. Ratzinger, *Rivelazione e Storia della salvezza nella dottrina di san Bonaventura*, in *Opera Omnia*, vol. II, cit., p. 433.

¹⁴⁶ Bonaventura, *Chr. Unus*, n. 16 (vol. VI/2, p. 364).

¹⁴⁷ *Ibid.*, n. 18 (vol. VI/2, p. 366).

¹⁴⁸ J. Ratzinger, *Rivelazione e Storia della salvezza nella dottrina di san Bonaventura*, in *Opera Omnia*, vol. II, cit., p. 428.

¹⁴⁹ Bonaventura, *Chr. Unus*, n. 18 (vol. VI/2, p. 366).

¹⁵⁰ Cfr. *Id.*, *Hexaëm.*, 7, nn. 2-4 (vol. VI/1, pp. 167-169).

quindi, rispettivamente «*per revelationem et per auctoritatem*»¹⁵¹. Il patrimonio vivo di questa conoscenza ha un unico testimone: le sacre Scritture.

Soffermarsi brevemente sull'interpretazione bonaventuriana del ruolo ricoperto dai testi biblici è un passaggio indispensabile, dato che la Sacra Scrittura è una parte particolarmente cospicua delle sue opere e permette di accedere a dimensioni fondamentali della riflessione. Il Serafico, infatti, conclude la dissertazione sulle tre vie per conoscere il linguaggio di Dio con queste vibranti parole: «ma il terzo aiuto è quello della Scrittura sacramentale. Ogni Scrittura è cuore di Dio, bocca di Dio, lingua di Dio, penna di Dio, libro scritto fuori e dentro»¹⁵². Immediatamente irrompe la centralità assoluta della considerazione bonaventuriana a proposito dei testi sacri: essi sono il «*cor Dei*», in essi è contenuta e narrata l'essenza stessa di Dio, la via preferenziale per avere esperienza del *verum*. Non stupisce il fatto che Bonaventura sia stato una di quelle voci che si distinsero nel suo secolo per aver indicato il rischio di smarrimento della teologia e della vita cristiana nel caso in cui avessero preferito rivolgersi prevalentemente alle fila dei filosofi e commentatori, a scapito dello studio diretto dei testi sacri. Il Maestro francescano in tale questione dà prova di tutta la sua perentorietà: la lettura e lo studio della Bibbia sono il punto di partenza imprescindibile per ogni ricerca che muove i propri passi verso Dio, il mondo e la verità; questa prospettiva risulta concorde, come mostra Ratzinger¹⁵³, con la nuova e dirompente esperienza storica di Francesco d'Assisi che era contraddistinta dal suo richiamo continuo al vivere la Regola del Vangelo e nutrirsi di esso, senza ricercare necessariamente l'aiuto delle numerose varietà di *Glossae*. Infatti, risale ufficialmente al 1226 l'edizione della cosiddetta Bibbia "glossata", cioè di un testo biblico integrato con ricorrenti affermazioni perifrastiche di commento e spiegazione¹⁵⁴. Bonaventura, pertanto, in linea con lo spirito francescano, riafferma l'esigenza di riconsegnare la sua dovuta centralità allo studio costante, intelligente e trasversale dei testi sacri; tale richiamo emerge con evidenza e intensità soprattutto nel dispiegarsi delle *Collationes in Hexaëmeron* e nella meticolosità dei riferimenti e delle spiegazioni attualizzate e storicizzate circa le vicende bibliche. L'intelligenza della Sacra Scrittura viene considerata il terzo livello delle visioni rappresentate nel racconto della Creazione¹⁵⁵: essa infatti corrisponde al terzo giorno nel quale Dio distingue le acque sotto il cielo differenziandole dalla terra asciutta su cui

¹⁵¹ Id., *Chr. Unus*, n. 2 (vol. VI/2, p. 352).

¹⁵² Id. *Hexaëm.*, 12, n. 17 (vol. VI/1, p. 241).

¹⁵³ J. Ratzinger, *Rivelazione e Storia della salvezza nella dottrina di san Bonaventura*, in *Opera Omnia*, vol. II, cit., pp. 577 ss.

¹⁵⁴ Cfr. J. G. Bougerol, *Introduzione*, cit., pp. 125-126.

¹⁵⁵ Cfr. Bonaventura, *Hexaëm.*, 13 (vol. VI/1, pp. 243 ss).

crescono semi, germogli, piante e alberi. Nella rilettura bonaventuriana, questo momento della Creazione raffigura il modo attraverso cui la vita divina influenza e produce frutto nell'umanità. Il Dottore Serafico distingue tre aspetti costitutivi dello studio del testo biblico: le intelligenze spirituali circa il senso delle Scritture (la divisione della terra dalle acque), le figure sacramentali (i germogli) e le multiformi teorie (i semi che porteranno frutto)¹⁵⁶. Già qui si intravede come lo studio della parola divina, oggettivatasi nel canone biblico, risulta essere un processo estremamente complesso e articolato, quanto intrinsecamente fecondo; a proposito del primo aspetto, infatti, Bonaventura discerne quattro forme principali di intelligenze, per cui si ha l'intelligenza letterale, allegorica, spirituale, o tropologica, e anagogica. È necessario dunque procedere oltre la *littera* e saper cogliere i piani ulteriori che conducono alla definizione dei vari ordini del vivere, per cui si intende rispettivamente cosa bisogna credere, grazie al piano allegorico, cosa bisogna fare, rivolgendosi a quello morale o tropologico, e che cosa bisogna sperare, sperimentando l'anagogia contestualmente sia sul fronte speculativo sia su quello unitivo-mistico. Da tale quadruplica intelligenza della Scrittura è possibile crescere nelle tre virtù per eccellenza: fede, speranza e carità¹⁵⁷. Infatti nella riflessione bonaventuriana, come sottolinea Bougerol, si coglie chiaramente come «[...] non si può applicare alla Scrittura la divisione che interessa la filosofia, in cui si distingue la teoria dalla pratica. La Scrittura, fondata sulla conoscenza della fede, è nello stesso tempo, in tutta la sua estensione, regola di conoscenza e forma di vita»¹⁵⁸. Non vi deve essere, pertanto, nella prospettiva del Santo, una separazione tra lo studio teologico dei testi sacri e l'esperienza vissuta che scaturisce dall'alimentarsi di tali scritti. Essendo la Scrittura il cuore e la lingua di Dio, cioè contenendo in se stessa la vitalità eterna dell'Essere trinitario e, al contempo, una descrizione concretizzata del suo perpetuo esprimersi, non vi può sussistere la dissociazione tra una speculatività teorica e un ordinamento etico-morale: essi sono integrati nella loro pienezza perché indirizzati all'unione piena dell'anima con le Persone divine. Pertanto, il Serafico descrive abilmente siffatte intelligenze come «quattro fiumi del mare della Scrittura, dal quale essi derivano o si originano e a cui ritornano. Per cui la Sacra Scrittura è illuminativa di tutte le cose e riconduttiva in Dio»¹⁵⁹. Inoltre, i gradi delle intelligenze prese in considerazione si attuano mediante forme varie e sconfinata e

¹⁵⁶ *Ibid.*, 13, n. 2 (vol. VI/1, p. 243).

¹⁵⁷ *Ibid.*, 13, n. 11 (vol. VI/1, p. 249).

¹⁵⁸ J. G. Bougerol, *Introduzione*, cit., p. 129.

¹⁵⁹ Bonaventura, *Hexaëm.*, 13 (vol. VI/1, p. 251).

rappresentano la pluralità insita nel parlare del Dio infinito. Infatti, annuncia ancora il Maestro francescano:

«il suo aspetto, inoltre, è quasi come la visione del mare, a causa della profondità dei misteri spirituali. [...] Si udì la voce dei suonatori d'arpa, a causa della concordanza delle intelligenze, poiché esse concordano in modo meraviglioso e meravigliosa è la loro armonia. Dunque, la Scrittura ha molte intelligenze, poiché tale deve essere la voce di Dio per essere sublime. Le altre scienze si accontentano di un senso solo, invece in essa vi è un senso multiforme e hanno significato sia le parole sia le cose»¹⁶⁰.

Le scienze, continua Bonaventura, sono determinate solo come «*voces*», ovvero si attuano definendo linguaggi specifici, che non sono in grado di generare «*res*», ma si limitano a nominare, significare e delimitare. Al contrario, la comprensione della Scrittura si rivolge direttamente a Dio e, pertanto, a colui il quale si pone come Principio creativo: «*intendit enim Scriptura reducere ad originale principium per reformationem*»¹⁶¹. Non sussiste quindi una effettiva dicotomia tra finalità teoretica e pratica dei testi sacri, così come non può esservi un solo senso, unico e immediato, di tale testo. Lo studio della Scrittura è, dunque, un terreno perennemente fertile, sempre predisposto a far nascere qualcosa di nuovo o di rinnovato; secondo il Dottore Serafico la «*Scriptura sacra*» non subisce mai alcun avvizzimento e non diviene mai arida, ma rimane costantemente capace di far germogliare, ovvero di produrre e suscitare vita, infatti, «questa terra vive, ha vigore e abbonda»¹⁶². In virtù di ciò, si accede alle successive dimensioni dello studio biblico che si riferiscono alle figure sacramentali e alle teorie multiformi. I germogli nascono, si radicano e producono foglie e frutti: l'intero processo di sviluppo e crescita dell'albero raffigura i cosiddetti «*segni sacramentali*», ovvero le prefigurazioni che scandiscono tutto il percorso biblico, le quali sono volte ad indicare in che modo tutta la storia del popolo di Israele fino alla venuta di Cristo racchiuda in sé le diverse fasi della storia dell'umanità nel suo rapportarsi a Dio. In particolare, Bonaventura distingue tre periodi relativi all'Antico Testamento, per cui una volta che le radici vengono poste per tramite dei Patriarchi, ad esse succede la germinazione del tempo della Legge e dei Giudici cosicché, infine, si giunge al momento rigoglioso dei Re e delle rivelazioni profetiche; tutto questo processo conduce al suo frutto, ovvero l'incarnazione di Cristo¹⁶³. Inoltre, per ciascuno di questi

¹⁶⁰ *Ibid.*, 13, nn. 9, 10 (vol. VI/1, p. 247).

¹⁶¹ *Ibid.*, 13, n. 17 (vol. VI/1, p. 250).

¹⁶² *Ibid.*, 14, n. 3 (vol. VI/1, p. 259).

¹⁶³ Cfr. *Ibid.*, 14, nn. 5, 6 (vol. VI/1, pp. 261-263).

quattro tempi, comprendendo il Nuovo Testamento, vengono individuati tre misteri, di modo che complessivamente la Scrittura contiene i dodici misteri in grado di rappresentare cosa e come Dio ha operato, opera e opererà con l'umanità; per di più, ogni mistero di questa storia racconta e tratteggia il centro di tale processo, Cristo. Alla luce di questo ampio respiro, di fatto onnicomprensivo, di cui gode la Scrittura, il Serafico può pervenire ad affermare che essa «inizia dall'eternità e si conclude nell'eternità»¹⁶⁴.

Tuttavia, a questo punto si potrebbe essere indotti a desumere che, dunque, tutto è noto, compiutamente fissato, completamente stabilito attraverso i significati e i simboli espressi dalla *littera* oggettivatisi nel canone biblico. Un tale approccio, però, non riuscirebbe a riconsegnare la complessità insita nella prospettiva bonaventuriana a proposito della sua concezione del tempo storico in relazione alla Bibbia. Infatti, è fondamentale soffermarsi sul terzo elemento evidenziato dal Serafico, quello delle multiformi teorie o, per meglio dire, delle «*rationes seminales*». Ci si introduca a questa dimensione direttamente con le parole del nostro Autore:

«[...] così nell'immagine dei semi si mostra che essi hanno una certa infinità di teorie celesti che sono appunto significate mediante l'immagine dei semi. Infatti le principali intelligenze della Scrittura e le figure in essa contenute sono racchiuse in un certo numero limitato, mentre le teorie sono quasi infinite: poiché come il riflesso di un raggio e di un'immagine da uno specchio si attua in modi quasi infiniti, così dallo specchio della Scrittura. [...] Come nei semi avviene una moltiplicazione all'infinito, così si moltiplicano le teorie»¹⁶⁵.

La metafora del seme per avviare la riflessione sulle molteplici teorie scaturenti dalla lettura penetrante delle Scritture risulta oltremodo esplicativa: il Serafico desidera mettere in luce che, come nel seme vi si trova potenzialmente già presente tutto ciò che sarà l'albero e tutto quello che da esso verrà prodotto, così nella narrazione biblica vi è già di per sé espresso tutto ciò che è dato all'essere umano al fine di conoscere e amare Dio, tuttavia queste 'indicazioni' non sono evidenti o manifeste, ma ogni tempo storico si deve porre in un dialogo ermeneutico con i testi biblici cosicché, per questo tramite, Dio possa mostrarsi attraverso la rilettura interpretante delle vicende del popolo eletto e del primo cristianesimo. In altre parole, secondo Bonaventura ogni parte della Scrittura, ogni

¹⁶⁴ *Ibid.*, 14, n. 30 (vol. VI/1, p. 275).

¹⁶⁵ *Ibid.*, 15, n. 10 (vol. VI/1, p. 281).

personaggio, ogni evento narrato può essere illuminato da una nuova lettura che possa condurre a riconosce gli evangelici «segni dei tempi»¹⁶⁶.

Da tali considerazioni, il Maestro francescano sviluppa la sua personale trattazione su un tema che nel proprio contesto storico aveva assunto una rilevanza primaria, sovente fonte di dibattiti e fratture di matrice teologica, soprattutto dopo la diffusione del pensiero dell'abate Gioacchino da Fiore: si tratta della suddivisione circa le età della storia¹⁶⁷. In tale sede non ci si soffermerà sulle interessanti implicazioni dovute all'influenza della corrente gioachimita nel contesto culturale e filosofico del tredicesimo secolo, tuttavia appare fondamentale soffermarsi sull'importanza cruciale di tale aspetto nella riflessione bonaventuriana, in quanto essa presenta delle rilevanti connessioni con l'approccio dell'Autore nei confronti del processo rivelativo di Dio. All'inizio della sedicesima collazione, Bonaventura si dedica all'individuazione e alla raccolta delle diverse modalità con cui ci si è accostati ad interpretare le età della storia¹⁶⁸: si parte dal tradizionale schema settenario unico, di matrice agostiniana, che intende i giorni della creazione come le sette fasi della storia dell'umanità; in seguito viene presentata l'articolazione in cinque parti risalente invece alla tradizione di Gregorio Magno, e infine si fa riferimento alla diffusa tripartizione dei tempi, caratterizzati in successione dalla legge della natura, quella scritta e quella della grazia. Tuttavia, il Serafico avanza un modello interpretativo specifico, che si distacca di fatto dalle teorie precedenti: tale modello si basa sul confronto speculare dei due Testamenti. In siffatto schema si trova l'originalità della teologia della storia di Bonaventura, la quale, partendo da Agostino, se ne allontana e fa proprie le spinte della prospettiva gioachimita, purificandole dagli aspetti eterodossi¹⁶⁹; in tale maniera, lo schema settenario si sdoppia e tutto viene riletto attraverso una corrispondenza continua, contemporaneamente storica e simbolica, dei due Testamenti. La svolta bonaventuriana è incisiva, come mette a fuoco la spiegazione di Joseph Ratzinger:

«la conoscenza della storia si muove infatti secondo lui in un gioco di contrapposizioni tra Antico e Nuovo Testamento. [...] In questo modo non solo esiste una corrispondenza dei sette giorni della creazione con le sette epoche da Adamo a Cristo, come Agostino aveva insegnato, bensì si stabilisce anche una corrispondenza tra la storia dell'Antico e quella del Nuovo Testamento, che Agostino, questa volta, aveva non insegnato bensì decisamente

¹⁶⁶ Mt 16, 3.

¹⁶⁷ Per approfondire tale tematica, soprattutto nella sua relazione con il gioachimismo, cfr. J. Ratzinger, *La teologia della storia di San Bonaventura*, in *Opera Omnia*, vol. II, cit., pp. 570-580, 613 ss.

¹⁶⁸ Bonaventura, *Hexaëm.*, 15, nn. 12-21 (vol. VI/1, pp. 281-285).

¹⁶⁹ Cfr. J. Ratzinger, *La teologia della storia di San Bonaventura*, in *Opera Omnia*, vol. II, cit., pp. 472-477.

rifiutato. [...] Viene qui dunque affermata una duplice relazione tra i Testamenti: una dinamica, legata all'aver origine l'uno dall'altro; e una statica, definita, data dall'essere uno di fronte all'altro».

All'interno dello studio del teologo tedesco, questo passaggio viene considerato lo snodo principale e il punto di partenza imprescindibile per accostarsi correttamente alla questione presa in esame, ovvero la teologia della storia del bagnorese. Il *telos* della storia è rinvenibile alla luce di un attento studio delle correlazioni insite nel dispiegarsi della storia della salvezza, cosicché la Scrittura diventa un modo per illuminare e dirigere l'interpretazione, ovvero per saper leggere lo sviluppo storico rivolgendosi al passato per comprendere il futuro. Nonostante ciò, si deve ammettere che di fronte all'esposizione fitta, ai nostri occhi artificiosa, operata da Bonaventura a proposito dei collegamenti tra personaggi biblici e storici, tra avvenimenti e mutamenti, si tende a rimanere disorientati e a non percepire l'effettiva utilità, al di fuori del contesto Scolastico, di un tale sforzo, di tale propensione a incasellare schematicamente i fatti e i protagonisti della storia. A ben vedere, però, bisogna notare come questa dimensione, avente un'importanza non trascurabile all'interno delle *Collationes*, appare conforme e coerente con ciò che il cristiano deve necessariamente nutrire e accrescere con costanza per poter entrare in comunione con Dio e ri-conoscerlo nella sua storia, ovvero l'intelletto. La capacità di *intus-legere*, innalzata dalle intelligenze della fede, è ciò che permette di dare forma a nuovo sguardo sul reale e soprattutto sull'azione di Dio *dentro* la storia dell'essere umano e, pertanto, della intera famiglia umana. A fronte di ciò, acquista un valore essenziale e vitale l'accento sulle molteplici «*rationes seminales*» scaturenti dallo studio della Scrittura, il quale dimostra come i Testamenti generano costantemente quelle teorie e interpretazioni che danno forma e riconoscibilità all'esprimersi di Dio. In un'affermazione, il Maestro francescano arriva addirittura ad affermare che: «le Scritture e i misteri non possono essere capiti, se non sono conosciuti il decorso del mondo e la disposizione gerarchica»¹⁷⁰; pertanto, in altre parole, non vi è possibilità di comprensione se non si tengono in considerazione le due colonne portanti della rivelazione che riguardano sia la dimensione storico-salvifica dell'umanità, sia il riconoscimento e l'ascesi dell'anima dalle dimensioni umane a quelle celesti, in virtù della propria *deiformitas*. Tali due estensioni, definite da Andrea Di Maio come «cronologica e topologica»¹⁷¹, sono tenute costantemente insieme

¹⁷⁰ Bonaventura, *Hexaëm.*, 2, n. 17 (vol. VI/1, p. 81).

¹⁷¹ A. Di Maio, *Il problema della storia in Bonaventura*, «Doctor Seraphicus», LXIII (2015), p. 49.

nel pensiero bonaventuriano e permettono al Nostro di intercettare in modo completo, non parziale, la realtà esistente nella sua diacronia sia verticale (dell'anima verso Dio) che orizzontale (della storia verso il suo compimento), le quali sono entrambe sorrette dall'eternità del mondo archetipo¹⁷².

Da tale prospettiva si desidera porre in risalto due esiti speculativi. Il primo riguarda la progressività della storia insita nella concezione bonaventuriana: essendo i due Testamenti posti l'uno di fronte all'altro in un legame di specularità e interazione continua, è necessario comprendere che il tempo del Nuovo Testamento, successivo all'Incarnazione, è il tempo della Chiesa verso il suo compimento escatologico. Per il Santo francescano è da rifiutare l'ipotesi di Gioacchino di un ulteriore Testamento, nel quale prenderà vita storicamente una nuova Chiesa¹⁷³; il rinnovamento, invece, sarà tutt'al più all'interno della Chiesa già esistente e operante. In virtù di questo aspetto, si può affermare che il rivelarsi di Dio è ancora in atto nella storia, ovvero alcune profezie, teorie e processi, tutti già preannunciati nella sapienzialità delle Scritture, sono ancora da realizzarsi nell'avvenire storico. Questa è una convinzione profondamente radicata nel pensiero bonaventuriano: ad esempio, enucleando le varie corrispondenze tra i Testamenti, si afferma che l'Antico è articolato in due tempi, prima della Legge e sotto la Legge, così come il Nuovo si bipartisce nella chiamata dei Gentili (pagani) e in quella dei Giudei; tuttavia, secondo Bonaventura tale ultimo tempo «non è ancora giunto, poiché allora si realizzerà quel passo di Isaia: “Un popolo non alzerà più la spada contro un altro popolo, non si eserciteranno più nell'arte della guerra”; e poiché questo non si è ancora realizzato, vigono ancora ambedue le spade e sono presenti ancora discordie ed eresie»¹⁷⁴. È chiaro, dunque, quanto sia rilevante riuscire a scorgere le molteplici teorie, le «ragioni seminali», contenute nei passi biblici, onde penetrare il tempo presente e intravedere lo sviluppo di quello futuro. Inoltre, in queste pagine delle opere del Serafico affiora con vivacità l'impeto ardente di una dimensione fortemente escatologica e messianica del cristianesimo medievale e, soprattutto, della spiritualità francescana, continuamente protesi verso un riconoscimento, carico di attesa, dell'imprescindibile agire visibile, tangibile, udibile ed esperibile di Dio nella storia umana e nella vita personale della *mens*. In tale orizzonte, la rivelazione si conferma un atto divino permanente, processo agente stabile nelle viscere

¹⁷² Si noti la corrispondenza con la centrale tripartizione dei mondi operata da Bonaventura in «*maior mundus*», «*minor mundus*» e «*mundus archetypus*»; cfr. Bonaventura, *Hexaëm.*, 16, nn. 7, 9 (vol. VI/1, pp. 293, 294).

¹⁷³ Cfr. Bonaventura, *Hexaëm.*, 16, n. 2 (vol. VI/1, p. 291).

¹⁷⁴ *Ibid.*, 15, n. 24 (vol. VI/1, p. 287).

della storia del mondo, non un ‘semplice’ sistema canonico di dottrine e contenuti sbilanciati verso il rischio di intrappolare, o addirittura predefinire, l’esprimersi di Dio. Decorso storico e pluralità, universalità e immutabilità della fede trovano una propria sintesi originale in tale paradigma.

Secondo aspetto da tenere in considerazione, intimamente connesso al primo, è la peculiarità della posizione attribuita a Cristo all’interno della storia: egli non è solo il compimento del *rivelarsi* del Padre, adempimento del progetto di redenzione, ma è il centro e il medio di *tutta* la storia. Nel prossimo paragrafo ci si concentrerà sul cristocentrismo primario e integrale del Dottore Serafico, esso però ha innanzitutto un ruolo importante nell’approccio alla dimensione storica: infatti, essendo Cristo spartiacque centrale di tutti i tempi, l’epoca inaugurata dalla sua venuta è in continuo divenire e sviluppo, in una tensione costante che ha come fine la «*reductio*», la riconduzione in Dio. Pertanto, la storia tende non solo verso una salvezza ultramondana, ma anche verso un compimento destinato a realizzarsi *dentro* la storia stessa.

La Scrittura, dunque, ha la pretesa di essere uno stabile e certo orientamento verso quella condizione senza la quale non si può avere efficacia del rivelarsi divino, ovvero il riconoscimento, la fede. In virtù di ciò si percepisce il tratto, tipicamente francescano, di umile e devota riverenza verso la Parola dei testi biblici, per cui la Scrittura «[...] inizia dall’eternità e si conclude nell’eternità»¹⁷⁵ con il fine di rendere viva la presenza di Dio, per «edificare e costruire un tabernacolo nel cuore»¹⁷⁶. Questo è possibile per Bonaventura, ma a condizione di incontrare l’Altro essenziale, Cristo, per cui può «discende[re] con le navi nel mare chi ha il legno della croce come guida, poiché chi vuole entrare nel mare della Scrittura senza questo legno viene sommerso, cadendo in grandissimi errori»¹⁷⁷. Apice, centro e medio assoluto della vita divina e della realtà storica è Cristo, «*Verbum crucifixum*»¹⁷⁸.

4. Sillogismi ingannevoli

Fino a questo punto si è cercato di tratteggiare quali sono e come vengono affrontate le questioni principali connesse al rivelarsi di Dio. All’interno dell’opera bonaventuriana ognuna di tali articolazioni tematiche non può essere presa in considerazione prescindendo

¹⁷⁵ *Ibid.*, 14, n. 30 (vol. VI/1, p. 275).

¹⁷⁶ *Ibid.*, 14, n. 17 (vol. VI/1, p. 269).

¹⁷⁷ *Ibid.*, 13, n. 5 (vol. VI/1, p. 245).

¹⁷⁸ Bonaventura, *De donis*, 1, n. 5 (VI/2, p. 131).

dal mistero per eccellenza, l'incarnazione di Cristo, il perno di tutta la vita cristiana, il centro gravitazionale che attira ogni cosa a sé. In lui viene riconosciuta la pienezza di ogni rivelazione, in tutte le sue dimensioni e dialettiche interne, e attraverso di lui si aprono nuovi scenari e rinnovati orizzonti di senso, indispensabili allo scopo di questa ricerca. Si è già accennato come, nella possibilità di una teologia della storia, la prospettiva del Serafico pone l'accento non tanto su Cristo come compimento del decorso storico o del secolare cammino del popolo eletto, ma piuttosto sulla dimensione che lo posiziona in un punto assolutamente centrale e nodale di *tutta* la storia, rendendolo così iniziatore di una nuova e florida fase decisiva del divenire temporale. Il Figlio di Dio incarnato si mostra come l'evento che introduce la piena realizzazione del progetto divino di «*re-creatio*» attraverso un atto di riconciliazione radicale, di per sé apparentemente disperato e tragico, che prevede la morte umana del Dio incarnato. Un paradosso inestricabile, a prima vista assai lontano dall'essere rivelativo di un'essenza di Dio e dall'essere capace di sciogliere ogni intimo dubbio umano nei confronti della vita divina. Il mistero di Cristo diventa, secondo l'espressione paolina, «scandalo»¹⁷⁹: la pretesa di rendere manifesto e conoscibile il Dio trinitario si concretizza nell'estensione limitata e ristretta di un evento storico circoscritto, temporalmente e spazialmente, per tramite di un uomo il quale, oltretutto, subisce l'oppressione, la persecuzione e la condanna a morte. In questo modo dovrebbe irrompere la possibilità di avere la rappresentazione di un volto di Dio, quel Dio, però, detto infinto, incommensurabile, creatore increato di tutto l'esistente, attualità pura, artefice delle sue idee eterne.

Il paradosso, l'antinomia insita nella possibilità stessa del cristianesimo, si sa, è ineludibile. Generazioni su generazioni si sono interrogate sul significato, hanno contemplato il mistero, sono rimaste in un desertico silenzio al cospetto di un Dio, uomo, Giudeo appeso e inchiodato ad un legno, condannato e oltraggiato dai religiosi del suo tempo e abbandonato dai suoi discepoli, i quali poi lo hanno testimoniato risorto. Quali possibilità ha una filosofia della rivelazione cristologica? Così Agostino si interroga:

«sono un uomo: avverto la profondità della croce, non mi addentro; ne ho spavento, non insisto a scrutare. [...] Uomo sono io, uomo sei tu; era uomo chi diceva: *O uomo, chi sei tu che vuoi discutere con Dio?* Parlava un uomo, parlava all'uomo. Ascolti l'uomo perché non perisca l'uomo, per il quale Dio si è fatto uomo. Pertanto in questa profondità della croce, in questa fitta oscurità sulla verità, teniamo per fermo ciò che abbiamo cantato; non

¹⁷⁹ 1Cor 1, 23.

presumiamo della nostra capacità, non pretendiamo alcunché dalle risorse del nostro debole ingegno in tale questione»¹⁸⁰.

Lo sgomento spesso si è tramutato in un'angoscia profonda e insondabile: di fronte a tale scandalo, umanamente rimane da una parte la possibilità del rifiuto, dall'altra il sorgere di un'ammirazione estatica. Si pensi, ad esempio alla famosa e moderna definizione kierkegaardiana di scandalo:

«lo scandalo si rapporta essenzialmente alla sintesi di Dio e uomo, ossia all'Uomo-Dio. La speculazione ha naturalmente creduto di poter «comprendere» l'Uomo-Dio: chiaro, perché la speculazione toglie all'Uomo-Dio le determinazioni di temporalità, di contemporaneità, di realtà. [...] No, la situazione consiste nell'Uomo-Dio, la situazione è credere che l'uomo singolo che ti sta accanto è l'Uomo-Dio. Uomo-Dio non è l'unità di Dio e dell'uomo; una simile terminologia è una profonda illusione ottica. Uomo-Dio è unità di Dio e di un uomo singolo. Che il genere umano sia o debba essere affine a Dio, è vecchio paganesimo; ma che un uomo singolo sia Dio, è cristianesimo, e questo singolo uomo è l'Uomo-Dio. Né in cielo, né in terra, né all'inferno, né nelle aberrazioni del pensiero più fantastico c'è, umanamente parlando, la possibilità di una composizione più pazzesca. Questo si mostra nella situazione della contemporaneità e non c'è possibilità di un rapporto con l'Uomo-Dio se non cominciando con la situazione della contemporaneità. [...] L'Uomo-Dio è il paradosso in senso assoluto; perciò è assolutamente certo che la ragione finirà per arenarsi»¹⁸¹.

Se la presenza dello scacco della ragione di fronte a Cristo è diffusa in varie testimonianze lungo la storia del pensiero, tanto più, parallelamente, appare preponderante la retorica opposta, che si crogiola in una esaltazione magniloquente sul piano teologico e filosofico dell'evento cristologico e, in particolare, del momento della crocifissione. La croce, sovente, nelle pieghe della storia occidentale, è diventata un simbolo identitario, bandiera di civiltà, vessillo di vittoria, non solo nel suo significato profondamente "spirituale", che giunge a toccare la natura stessa dell'essere umano, ma piuttosto nella sua declinazione storica, politica, pertanto, solamente mondana. Da simbolo centrale, unificatore e riconciliatore tra Dio e l'umano, essa è diventata patrimonio del potere, quindi, della divisione e della sopraffazione, da arma di condanna si è tramutata in arma di conquista. In tal caso il fondamento relazionale, che viene riconosciuto come possibilità dell'esistenza

¹⁸⁰ Agostino, *Sermones*, 165, 7, 9, disponibile all'indirizzo https://www.augustinus.it/italiano/discorsi/discorso_215_testo.htm.

¹⁸¹ S. Kierkegaard, *Esercizio del cristianesimo*, in C. Fabro (a cura di), *Søren Kierkegaard. Le grandi opere filosofiche e teologiche*, Milano, Bompiani, 2013, pp. 1942-1943.

posta e radicata in Dio e che trova il suo atto più generoso e sovrabbondante di gratuità nell'evento di Cristo, si frantuma e viene fagocitato dall'appropriazione della salvezza per sé e non per l'altro; pertanto, ciò che viene ricevuto *per grazia* si trasfigura in un privilegio da difendere con tutti i mezzi o da imporre alla stregua di un inglobamento culturale. La vittima diviene appannaggio dei carnefici.

Se si persegue e si assolutizza quest'ultima prospettiva, l'Alterità rivelatrice di Dio si offusca perché rinchiusa nella sfera di potere dell'Io: il Mistero si dissolve e la rivelazione perde il suo significato. Onde evitare tale deriva si desidera recuperare la piena centralità cristologica nel pensiero di Bonaventura, partendo da un passo della lettera di Paolo scritta ai Corinzi:

«io ritenni infatti di non sapere altro in mezzo a voi se non Gesù Cristo, e Cristo crocifisso. Mi presentai a voi nella debolezza e con molto timore e trepidazione. La mia parola e la mia predicazione non si basarono su discorsi persuasivi di sapienza, ma sulla manifestazione dello Spirito e della sua potenza, [...] parliamo invece della sapienza di Dio, che è nel mistero, che è rimasta nascosta e che Dio ha stabilito prima dei secoli per la nostra gloria. Nessuno dei dominatori di questo mondo l'ha conosciuta; se l'avessero conosciuta, non avrebbero crocifisso il Signore della gloria. Ma, come sta scritto: *quelle cose che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrarono in cuore di uomo, Dio le ha preparate per coloro che lo amano*. Ma a noi Dio le ha rivelate per mezzo dello Spirito; lo Spirito infatti conosce bene ogni cosa, anche le profondità di Dio»¹⁸².

Così il testo paolino conduce a ricalibrare la questione, attestando di portare la testimonianza non di se stesso ma della relazione che lo spinge a conformarsi a Cristo, il quale è espressione di una sapienza che è stata sotterrata e offuscata, per poi essere rivelata *per mezzo* dello Spirito, o bonaventurianamente, del «Verbo ispirato». Il Dottore Serafico, infatti, ha ben chiaro qual è la posizione e il ruolo della *persona Christi*: «[...] si deve iniziare dal punto medio, che è Cristo. Egli stesso, infatti, è mediatore tra Dio e gli uomini, occupando così il centro in tutte le cose, come poi si vedrà. Se qualcuno vuole pervenire alla sapienza cristiana, deve necessariamente iniziare da Cristo»¹⁸³. Innanzitutto, egli è il medio di ogni conoscenza e di ogni scienza, non in un unico senso ma attraverso sette forme, di cui in ordine centro di essenza, natura, distanza, dottrina, modestia,

¹⁸² 1Cor 2, 2-10.

¹⁸³ Bonaventura, *Hexaëm.*, 1, n. 10 (vol. VI/1, p. 53).

giustizia, concordia¹⁸⁴. Pertanto, la centralità settiforme indica la dimensione compiuta, piena ed assoluta della *medietas* di Cristo affermata da Bonaventura, la quale dà origine ad ogni altra vera forma di conoscenza. Cristo, però, non è soltanto un punto medio in cui si trova l'equilibrio unificante tra gli estremi della natura divina e di quella umana, ma è anche *mediator*, ovvero persona agente che ha un incarico specifico: «*medium namque dicit communicantiam cum extremis. Mediator autem non tantum dicit communicantiam, sed etiam dicit officium reconciliationis*»¹⁸⁵. Di conseguenza, l'accento dato da Bonaventura alla figura di Cristo va oltre il suo essere medio tra due nature e pone in ampia evidenza soprattutto la sua posizione attiva, atta ad operare la riconduzione della *mens* al suo Primo Principio, facendola ritornare in Dio, come indica chiaramente il Santo nella sua prima collazione sui sei giorni della Creazione:

«il Verbo, dunque, esprime il Padre e le cose che sono state fatte attraverso di lui, e principalmente ci riconduce all'unità con il Padre. Pertanto egli è il legno della vita, perché attraverso questo medio ritorniamo e siamo vivificati nella fonte della vita. [...] Questo è il medio che permette il conoscere, cioè egli è la verità ed essa è il legno della vita»¹⁸⁶.

Si nota che il Verbo incarnato in Gesù non è solo il *medium* centrale all'interno della vita trinitaria, ma è colui che opera una riconciliazione integrale del creato con il suo creatore, attraverso l'incontro salvifico con le creature umane. Il mediatore, quindi, non è intermediario tra Dio e l'uomo semplicemente nella prospettiva di un incarico ricevuto dall'esterno, deciso arbitrariamente, ma è la *via* necessaria per riconciliarsi in Dio in quanto è egli stesso Dio. Il Cristo annunciato da Bonaventura, inoltre, non può venir separato dal suo essere crocifisso, dal suo aver scelto la morte per redimere dalla morte stessa attraverso la successiva risurrezione. Pertanto, Cristo è compimento, parola definitiva e manifesta del Padre, modello esemplare per eccellenza; tuttavia, egli è anche inizio, in quanto persona viva che continua ad agire, rivelare *nella* storia e riconciliare l'umanità con la sua origine. «Ecco dunque come tutto si manifesti nella croce e sia riducibile a queste sette cose, per cui la stessa croce è chiave e porta, via e fiaccola di verità»¹⁸⁷. Bonaventura afferma che la persona di Cristo è una *manifestazione* tangibile della vita divina, per cui conoscibile, anche se per divenire effettivamente tale rimane

¹⁸⁴ *Ibid.*, 1, 11 ss. (vol. VI/1, pp. 53 ss.).

¹⁸⁵ *Id.*, *In III Sent.*, d. 19, a. 2, q.2, conclusio (t. III, p. 410).

¹⁸⁶ *Ibid.*, 1, 17 (vol. VI/1, p. 57).

¹⁸⁷ Bonaventura, *De tripl.*, 3, nn. 3, 5 (vol. XIII, p. 77).

necessario un mutamento profondo dello sguardo dell'uomo al fine di ri-conoscere siffatta verità.

Inoltre, compare qui con chiarezza come la pienezza rivelativa del Dio incarnato non elude in alcun modo il Mistero divino: nell'evento cristologico irrompe e si palesa l'antinomia fondamentale di quel movimento che noi chiamiamo "rivelazione", in quanto ciò che dovrebbe essere l'apice del *rivelarsi* divino porta con sé anche il suo profondo *rivelarsi*, ovvero il suo operare contestualmente un nuovo nascondimento in grado di provocare una condizione di incomprendibilità e inafferrabilità da parte della mente razionale. Come si può affermare, dunque, la possibilità, non accessoria ma essenziale, di conoscere e amare Dio quale fine ultimo della vita umana, se la relazione intessuta è permeata dall'impossibilità di *comprehensio* secondo il principio di ragione? Qui si pone tutta la profondità del «*contuitus*» bonaventuriano il quale mira ad esprimere come la dimensione fondamentale del processo rivelativo di Dio non sia principalmente quella che svela una realtà nascosta o inaccessibile, che mira a rendere noto ciò che era celato, ma come piuttosto si tratti di quella in grado di rendere manifesta in modo progressivo la capacità primaria dell'essere umano di partecipare, con tutto se stesso, all'essere e di pregustare la vita divina, la quale, seppure incontrovertibilmente diversa da quella umana, dà compimento a quella mortale e contingente in cui l'anima «*in statu viae*» è posta. L'apertura partecipativa della natura umana conferma che la fede è una risposta capace di porsi alla stessa altezza dei desideri più intimi dell'uomo, in quanto essa è la reale attuazione di quel sostrato originale che si configura come la relazione di amore creativo che intercorre tra Dio e la creatura. «Dio non è veduto da chi pretende di trovarlo così come la nostra ferita umanità lo vorrebbe. Egli si mostra in puro dono a chi si lascia accogliere nel mistero "totalmente altro"»¹⁸⁸; in questo modo Maurizio Malaguti commenta la disposizione rinvenuta alla base di quella capacità di penetrare nel mistero divino, che è rappresentata nel «*contuitus*» di matrice bonaventuriana: solo un'apertura accogliente e radicale ad un'alterità irriducibile al sé, ma ad esso intima, può riconsegnare la verità della visione di Dio. Per tale motivo l'ascesi della *mens* è tanto graduale quanto diretta, senza intermediazioni, a Dio, cosicché l'incarnazione di Cristo diventa il centro imprescindibile di questo percorso, in maniera tale da renderlo ancora più integrato nel mondo, in quanto è il Cristo vissuto e vivente a rivelare e rendere manifesto il vero volto del Padre. Attraverso di lui, porta, luce, via e verità, l'anima può giungere ad esclamare

¹⁸⁸ M. Malaguti, *La solarità originaria. La trasparenza del contuitus in San Bonaventura*, in E. Galli (a cura di), «*Deus summe cognoscibilis*», cit., p. 64.

insieme al Serafico: «Signore, sono uscito da te, che sei il sommo, e torno a te, il sommo, e attraverso di te, che sei sommo»¹⁸⁹; e, pertanto, è Cristo il mediatore che catalizza in sé l'unione con tale sommità (che come già detto equivale, agostinianamente, a “intimità”):

«questo è il medio metafisico che riconduce (a Dio) e questa è tutta la nostra metafisica: l'emanazione, l'esemplarità, la consumazione, cioè venire illuminati dai raggi spirituali ed essere ricondotti al sommo. E così sarai vero metafisico»¹⁹⁰.

Cristo personifica, dunque, quel «*medium metaphysicum*» che opera attivamente un movimento di riconduzione dell'umanità *in Deum*, diventando perno della storia e inizio di quel tempo che inaugura le epoche del ritorno alla sommità divina.

Il processo di *reductio* compiuto da Cristo, dunque, non si configura come una semplice conversione etica della condotta, ma diviene un vero e proprio movimento trasfigurativo dell'intera persona umana, chiamata a protendersi verso la propria completezza attraverso un itinerario di conformazione alla persona di Cristo.

A tal proposito risulta particolarmente interessante fare brevemente riferimento ad un concetto contemporaneo che sorge proprio dalla rilettura dell'opera bonaventuriana: si tratta del concetto di «cristità» elaborato da Teodorico Moretti-Costanzi¹⁹¹. Tale idea del filosofo umbro essenzialmente sta ad indicare l'approdo allo stato qualitativo più alto del pensare e del vivere, il quale viene rinvenuto all'interno di una ri-scoperta della gradualità qualitativa del pensiero filosofico. In questa condizione l'essere umano che mira a pensare il vero, in quanto *capax Dei*¹⁹², radicandosi in esso, ritrova la sostanzialità significativa del proprio essere, nella sua espressione più elevata e compiuta. L'attuazione di tale condizione umana, fondata e radicata in quella divina, è perfettamente incarnata dalla *persona Christi*, nella sua dimensione sia storica che infrastorica, e il suo raggiungimento diventa possibile solo se realizzata vivendo una conformazione costante alla vita di Cristo, così come il padre nella fede di Bonaventura, Francesco d'Assisi, ha reso visibile nel corpo, nello spirito e nella vita, fino al punto tale da essere chiamato «*alter Christus*».

Si è pervenuti, così, al punto di congiunzione fondamentale dell'impostazione bonaventuriana circa le forme della conoscenza. Tale aspetto viene articolato in modo eccellente attraverso il breve sermone *Cristo unico maestro di tutti* dove, ispirandosi ad

¹⁸⁹ Bonaventura, *Hexaëm.*, 1, n. 17 (vol. VI/1, p. 59).

¹⁹⁰ *Ibidem.*

¹⁹¹ Cfr. p.es. T. Moretti-Costanzi, *La fede sapiente e il Cristo storico*, Assisi, Sala Francescana di Cultura, 1981.

¹⁹² Cfr. Agostino, *De Trinitate*, 14, c. 8, tr. it. G. Catapano, B. Cillerai (a cura di), *La Trinità*, cit.

un'espressione evangelica di Matteo¹⁹³ in cui Gesù è indicato come unico maestro, viene subito affermato che Cristo è «il principio sorgivo dell'illuminazione conoscitiva»¹⁹⁴ e «fonte di ogni giusta conoscenza»¹⁹⁵. Da qui il Serafico prende le mosse per enucleare tre modalità attraverso cui è possibile conoscere, le quali sono tutte racchiuse in Cristo e nel suo essere via, verità e vita¹⁹⁶. Tali diversi gradi di conoscenza vengono, pertanto, scanditi dai seguente tre modi: «*primum est per credulitatem piae assesionis, secundus per approbationem rectae rationis, tertius vero per claritatem mundaе contemplationis*»¹⁹⁷; a fronte di questi criteri si articolano così la conoscenza di fede, quella razional-deduttiva e quella contemplativa, per le quali Cristo è «principio e causa»¹⁹⁸.

In questa sede appare importante soffermarsi sulla prima forma qui individuata dal Santo, dal momento che può fornire istanze utili per approfondire il ruolo rivelativo ricoperto dall'evento cristologico. In primo luogo, relativamente a ciò ci si chiede: come può essere riconosciuta in una persona, “gettata” e confinata nei limiti spaziali e temporali di un'epoca storica, una sostanzialità eterna che incarna il Dio infinito, attraverso la quale è possibile entrare in una relazione partecipativa che travalica il tempo impregnandolo di eternità? Inoltre, per quale motivo si dovrebbe dare il primato alla persona di Cristo e non, ad esempio, alle idee o ai valori di cui egli è portatore? Tali questioni non sono né scontate né storicamente risolte in modo definitivo, dato che spesso, anche all'interno della storia del cristianesimo, è stato il modello etico rappresentato da Cristo quello che ha ricevuto l'approvazione e l'adesione di fede, in quanto legittimato da una forma di vita virtuosa, riconosciuta come buona, che tuttavia poteva anche essere svuotata del suo significato più profondo e inscindibile, ovvero dal Cristo-persona. Lo svuotamento dell'evento cristologico a favore di un sistema etico cristiano reca con sé, in realtà, un possibile annichilimento della portata infrastorica e filosofica, tanto paradossale quanto feconda, che si trova racchiusa proprio nell'incomparabile unicità della persona storica di Cristo. Tuttavia, tale rischio non trova spazio nel pensiero bonaventuriano in quanto ciò che ha il primato assoluto nella conoscenza, dunque nella rivelazione e nel percorso verso Dio, è proprio la fede nella *persona Christi*, ovvero la già menzionata apertura relazionale interindividuale che si pone a fondamento dell'ascesi verso il vero pensare e il vero vivere. A conferma di ciò, il Maestro francescano, riflettendo sulla natura della conoscenza per

¹⁹³ Mt 23, 10.

¹⁹⁴ Bonaventura, *Chr. Unus*, n. 1 (vol. VI/2, p. 353).

¹⁹⁵ *Ibidem*.

¹⁹⁶ Cfr. Gv 14, 6.

¹⁹⁷ Bonaventura, *Chr. Unus*, n. 1 (vol. VI/2, p. 353).

¹⁹⁸ *Ibidem*.

fede, indica come a Gesù Cristo si debbano riconoscere due forme di «*adventum*»: la prima nella mente, la seconda nella carne¹⁹⁹. La venuta di Cristo nella mente equivale alla pienezza del concetto bonaventuriano circa la rivelazione, in quanto essa è «*lux divinae sapientiae*»²⁰⁰, e risulta essere posta per prima nell'itinerario della conoscenza, anche prima dell'attuazione del mistero stesso dell'Incarnazione; infatti, secondariamente si fa riferimento alla venuta di Cristo nella carne, la quale può consentire a Cristo, principio di ogni rivelazione, di divenire l'autorità e il fondamento per eccellenza di tutta la fede della Chiesa. Il primato, se così è lecito affermare, dell'avvento di Cristo nella mente come possibilità stessa del processo rivelativo, che permette all'uomo di incontrare Dio, denota la centralità *assoluta* della persona eterna, prima che storica, di Cristo, cosicché essa non possa essere ridotta ad uno schema morale o, di contro, alla semplice e limitata storicità di un evento e, inoltre, affinché alla conoscenza *per fede* venga riconsegnata tutta la ricchezza speculativa che la caratterizza in quanto espressione di un incontro personale e sostanziale, esperito non solo all'interno di un sé individuale, ma in una condizione di intima reciprocità. Pertanto, «da ciò si può comprendere che non si può giungere alla rivelazione sicura della fede, se non in virtù della venuta di Cristo nella mente»²⁰¹.

Si può affermare che tutta la riflessione bonaventuriana sulla centralità di Cristo ruoti attorno ad un elemento inedito e significativo: l'«*argumentum Christi*» quale contraltare che redime dall'«*argumentum diaboli*»²⁰². Secondo il Dottore Serafico, l'intera vita dell'essere umano è tesa verso un fine, la sua unione con Dio, e il tratto peculiare, originale e ineludibile di tale creatura è la sua *deiformità*, ovvero il suo essere fatta non solo ad immagine di Dio, ma anche a lui somigliante, aspirante a conformarsi a quella pienezza che è la vita in Dio. A fronte di ciò, essendo colui che crea divisione, il diavolo, a conoscenza della natura più profonda e propria dell'umana creatura, ha fatto sì che, attraverso una forma argomentativa razionalmente convincente, si insinuasse il dubbio circa la bontà di Dio e si credesse che fosse stato proprio Dio a nascondere all'uomo la possibilità di realizzare questo anelito alla *similitudo* con il proprio creatore. Pertanto, egli ha utilizzato quello che Bonaventura definisce un «paralogismo»²⁰³, un'argomentazione ingannevole, rinvenibile nella struttura che si rifà al racconto del peccato originale della *Genesi* biblica: il fine dell'uomo è essere simile a Dio, il frutto dell'albero rende simili a

¹⁹⁹ *Ibid.*, n. 2 (vol. VI/2, p. 355).

²⁰⁰ *Ibid.*, n. 3 (vol. VI/2, p. 354).

²⁰¹ *Ibidem*.

²⁰² *Id.*, *Hexaëm.*, 1, nn. 26-30 (vol. VI/1, pp. 63-65).

²⁰³ *Ibid.*, 1, n. 26 (vol. VI/1, p. 63).

Dio, dunque è giusto e legittimo cibarsi di tale frutto, pena sarebbe il privarsene in quanto ciò significherebbe rinunciare al bene verso cui l'uomo naturalmente tende. A questo punto il Santo fa riferimento direttamente alla fonte pseudo-dionisiana che afferma: «nessun male viene compiuto aspirando al male stesso, ognuno, infatti, vuole il bene e desidera il bene, ma ci si inganna, perché si prende la similitudine del bene per vero bene»²⁰⁴. Il vero errore, dunque, viene identificato nel distorto intendimento che si possiede circa il modo attraverso cui essere realmente e attualmente *deiformi*: tale inganno è stato svelato e contrastato da un altro *argumentum*, quello di Cristo, il quale con la sua stessa natura, sia divina che umana, incarnatasi nella storia, ha manifestato la vera sostanza dell'anelito alla *similitudo Dei*. Infatti, il risultato dell'argomento del diavolo è stato quello di separare l'essere umano dal suo essere in Dio e quindi, di fatto, di negare la possibilità di essergli simile; inoltre, a causa di tale inganno è conseguito lo scardinamento della gerarchia del creato, dove vigeva una pacifica e graduata ordinazione delle creature verso Dio. Questa disposizione gerarchica, in tale prospettiva, non si configura come una struttura piramidale fondata sul dominio e sulla coercizione, ma sulla giustizia e sulla gratuità della carità, per cui ogni stato rappresenta un gradino necessario per salire o discendere; pertanto, chi è posto in un grado superiore si trova nella condizione di dover essere tramite e aiuto per il miglioramento ascendente del grado inferiore. Romano Guardini così chiarisce tale dinamica:

«questi atti sono detti *actus hierarchici*; in Bonaventura ritornano ovunque. Tramite gli atti l'intera gerarchia viene costruita a partire dai singoli elementi. Tramite essi un elemento introduce l'altro nella gerarchia; allora tramite essi questo elemento viene posto all'interno della corrente del flusso generale, viene reso suo organo di mediazione e introdotto nella duplice direzione sensoriale del *descensus* e dell'*ascensus*»²⁰⁵.

Tuttavia, in uno stato di offuscamento a seguito dell'inganno, la natura dell'essere umano, calcificatasi nella corruzione, non è più in grado di vedere la via gerarchica che conduce a Dio e cede il passo alle logiche del possesso e della sopraffazione, per cui non viene più riconosciuto che «ogni singolo *gradus* è un *medium* tra i due adiacenti»²⁰⁶.

Al contrario, il movimento dell'Incarnazione di Cristo è di mediazione, ovvero risulta teso a riconciliare e unire due nature opposte e separate, quella umana e quella

²⁰⁴ Pseudo-Dionigi, *De divinis nominibus*, 4, n. 31, cit. in Bonaventura, *Hexaëm*, 1, n. 27 (vol. VI/1, p. 63).

²⁰⁵ I. Tolomio (a cura di), *Romano Guardini. Opera Omnia XVIII. Bonaventura*, cit., p. 583.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 581.

divina, sicché nella conciliazione di tali opposti si possa nuovamente innalzare la natura umana decaduta. Come asserisce Bonaventura:

«il diavolo, attraverso un tale paralogismo, portò l'uomo alla passibilità della natura, nella necessità dell'indigenza e nella mortalità della vita. [...] Dunque Cristo in quanto Dio possedeva con il Padre l'uguaglianza di natura, l'uguaglianza di potenza e l'immortalità della vita. In queste tre qualità egli era congiunto con il Padre. Fu necessario, dunque, che egli si unisse con le tre opposte caratteristiche all'uomo. Tre le possedeva per essenza e tre le assunse per misericordia»²⁰⁷.

In questo processo dialettico articolato dal Santo francescano risulta che non vi sia uno sviluppo caratterizzato da necessità, da momenti speculativamente inevitabili, come quelli che compongono, ad esempio, la struttura dialettica hegeliana²⁰⁸, ma, al contrario, emerge in modo cristallino come la salvezza dell'uomo, di cui Cristo è portatore e annunciatore, sia una decisione libera, gratuita e traboccante di amore, operata «per misericordia». Tale rilievo, di cui è intriso tutto l'ardore serafico di Bonaventura, fa affiorare ancor di più la dimensione personale di Dio, il suo essere Volontà libera per eccellenza, motivo per cui è proprio il libero riconoscimento del *verum* ciò che nell'uomo non viene mai leso né violato.

A fronte di ciò, è indispensabile sottolineare che la venuta nella carne di Cristo, come momento centrale del decorso storico e come rivelazione salvifica nella storia dell'umanità, si scontra con un altro elemento altrettanto imprescindibile affinché il paradigma rivelativo abbia un senso: la risposta riconoscente da parte dell'uomo. Infatti, la storia dell'umanità e della singola persona è costantemente polarizzata tra un forte rifiuto e un altrettanto imponente slancio verso Dio, in un movimento in cui è spesso il rifiuto a prendere il sopravvento, generando così una chiusura all'accoglienza per *fede* dell'Alterità. Nell'opera di Bonaventura questa consapevolezza, capace di non perdere di vista la realtà concreta del vissuto umano, si desume dalla altrettanto centrale venuta di Cristo nella mente del singolo essere umano. La Rivelazione, che si dipana nella storia della salvezza e che viene identificata nelle sue fasi ed età, non provoca di per se stessa un'esperienza di incontro in grado di aprire il singolo alla fede; infatti, nel pensiero bonaventuriano l'ascesi personale va di pari passo con l'ascesi dell'umanità ricondotta in Dio, anche se ciò non

²⁰⁷ Bonaventura, *Hexaëm.*, 1, n. 27 (vol. VI/1, p. 63).

²⁰⁸ Per approfondire l'interessante confronto tra le due forme dialettiche cfr. A. Di Maio, *Il problema della storia in Bonaventura*, «Doctor Seraphicus», LXIII (2015), pp. 72-73.

toglie che i due percorsi possano rimanere distinti, dato che, se non ci fosse un rivelarsi di Dio nella *mens* del singolo, la Rivelazione storica non avrebbe alcun senso per l'essere individuale e personale. Pertanto, nessuna rivelazione, nessun incontro salvifico può avvenire se non attraverso l'azione del *Verbum inspiratum*²⁰⁹, grazie al quale ogni Io ha la possibilità di diventare il Tu di Dio.

5. *Desiderio e sapienza nella caligine*

Considerando alcuni capisaldi dell'opera bonaventuriana, fino a questo punto si è tentato di delineare in che modo, secondo il Dottore Serafico, la teoria della vera conoscenza, o della conoscenza del *vero*, rappresenti una prospettiva in grado di scardinare le fondamenta di quelle teorie sulla conoscenza che sovente hanno dominato il panorama della filosofia moderna. Infatti, si è cercato di mostrare che, se si considera il soggetto alla stregua di un ricercatore delle forme di verità, il quale una volta che scopre il sapere e la scienza ne entra in possesso e ne fa una conquista, necessariamente verità e soggetto rimangono due entità disgiunte e, pertanto, non si riesce a rinvenire una sostanza veritativa non separata dal soggetto stesso. Si noti che anche ai nostri giorni qualsiasi posizione che parta da tali presupposti - che si tratti ad esempio di una corrente di stampo neopositivista, fisicalista o neuro-scientista - nel momento in cui si pone in ricerca del vero, deve accettare l'inevitabile esito riduzionista della sua ricerca, in quanto se può essere non discutibile l'utilità euristica e pratica, difficilmente invece si può ignorare la parzialità di un siffatto approccio circa l'effettiva capacità di risposta ai profondi desideri della natura umana.

La sapienzialità medievale, e in questo caso particolare quella bonaventuriana, ci può mostrare in che modo il *verum*, che come tale è assoluto, sia in tutta la sua universalità essenzialmente non disponibile alla com-prensione o al possesso ma, risiedendo in una Alterità, risulti piuttosto predisposto all'essere esperito, intuito, vissuto. Non solo, si è visto come questo fondamento, in quanto incondizionato e creatore, è propriamente il Primo Principio, ovvero la possibilità stessa dell'esistente e del pensante, dunque, la radice del soggetto che conosce; così come afferma Edoardo Mirri, riflettendo su alcune considerazioni di Heidegger, «non si danno [...] degli “*itineraria mentis in Deum*” che già non siano “*in Deo*”»²¹⁰, dato che è proprio il fare esperienza di Dio, il fondarsi in lui, l'elemento che permette di ascendere nelle parti più vere e alte della verità stessa. Secondo

²⁰⁹ Cfr. Bonaventura, *Hexaëm.*, 3, n. 22 (vol. VI/1, p. 105).

²¹⁰ E. Mirri, *L'“itinerarium mentis” come “itinerarium Dei”*, «Doctor Seraphicus», XXVI (1979), p. 16.

il Santo francescano, infatti, la forma più alta di conoscenza è propriamente la “rivelazione”, la quale da un lato, nei suoi sommi gradi, è la forma esperienziale più diretta e profonda che l’essere umano possa avere di Dio quando si trova ancora *in statu viae*, dall’altro si tratta anche dell’espressione di un sano e fecondo decentramento della posizione umana in questa ricerca. Risulta ormai chiaro come la sintesi bonaventuriana sia in grado, dunque, di rendere stabili le diverse fasi e i molteplici gradi che permettono i movimenti di ascensione e discensione nella realtà esistente, ma sia anche fermamente fondata sull’azione perenne e creativa di Dio, il quale è, come si è visto, principio movente, causa e fine.

Tuttavia, arrestarsi a questo stadio della riflessione sarebbe insufficiente, ovvero non permetterebbe di riconsegnare per intero la complessità intrinsecamente presente. Di fatto, finora, si sono affrontate le questioni connesse al movimento rivelativo di Dio attraverso l’articolazione bonaventuriana della conoscenza quale scienza del *verum*. Ciò nondimeno, si è visto anche come il fine ultimo, dichiarato in tutta la trattazione del Serafico, sia mostrare i modi e le vie per giungere alla *sapientia* di cui si nutre l’uomo beato; ma cosa intende il Maestro francescano con tale termine e quale posto esso occupa nella speculazione relativa al concetto di “rivelazione”? Si prenda come riferimento la seconda collazione dell’*Hexaëmeron*, la quale è tutta dedicata all’ottenimento della sapienza. Subito si evince l’assoluta preminenza di tale stato, anelato dalla *mens* umana: «[...] la sapienza è “la luce che discende dal Padre della luce” nell’anima e, risplendendo in essa, la rende deiforme e casa di Dio»²¹¹; la *sapientia* si può, pertanto, delineare come l’effettiva inabitazione di Dio nella persona umana, cosicché, dal momento in cui la mente diventa dimora divina, essa viene conformata nella sua somiglianza a Dio, attuando così il proprio essere deiforme.

Il *verum* diviene, così, esperienza della carne, scelta morale, azione virtuosa e struttura esistenziale: la sapienza sembra questione di vita vissuta bene e non argomento di scienza, per cui «*sine sanctitate non est homo sapiens*»²¹². L’essere umano diventa sapiente nel momento in cui mette in pratica, agisce, incarna una determinata opzione fondamentale, una forma di vita virtuosa, dato che è solo «tale santità [che] rende deiformi»²¹³ e «la santità è l’immediata disposizione alla sapienza»²¹⁴, e ancora, «non vi è infatti modo più efficace di invocare la sapienza che il prepararle una dimora mediante la

²¹¹ Bonaventura, *Hexaëm.*, 2, n. 1 (vol. VI/1, p. 71).

²¹² *Ibid.*, 2, n. 6 (vol. VI/1, p. 73).

²¹³ *Ibid.*, 2, n. 5 (vol. VI/1, p. 73).

²¹⁴ *Ibidem*.

santità»²¹⁵. Questa propensione palpitante del Serafico verso la sacralizzazione di una vita virtuosa nel mondo si innesta perfettamente sul carisma francescano primitivo, in cui Francesco d'Assisi, con i suoi primi compagni, rifiutarono ogni accenno di speculazione intellettuale, di aspirazione cattedratica, al fine di lasciare spazio con radicalità all'umiltà, alla semplicità, alla purezza evangelica. Ovviamente Bonaventura, invece, è già uno dei primi rappresentanti di un Ordine francescano mutato, che ha cercato una conciliazione dell'ambito speculativo e intellettuale con quello etico-esistenziale; si noti, però, come la grandezza del filosofo bagnorese sia stata proprio quella di aver operato una equilibrata e coerente sintesi della polarizzazione tra i possibili estremi. Infatti, il Maestro francescano dimostra di riuscire ad evitare il rischio di creare un'opposizione definitiva tra *scientia* e *sapientia*, tra conoscenza e rivelazione, ed elude il pericolo di sbilanciarsi verso un intellettualismo scienziato o verso un semplicismo fideista. Bonaventura, al contrario, ritiene che se si sceglie di abbandonare ogni pretesa scaturente dal peccato oppure, in altri termini, se si supera ogni dualismo soggetto-oggetto che porta alla tentazione del dominio della conoscenza, la vita virtuosa e santa, originata da tale purificazione, rende la *mens* realmente sapiente, in comunione con se stessa e con ciò che la circonda, e pertanto in grado di conoscere, senza degenerazioni, i principi del vero. Essenzialmente, tale impostazione del Santo risulta intrinsecamente ottimista nei confronti delle capacità dell'intelletto umano, mentre si mostra particolarmente critica verso i presupposti e le intenzioni che muovono l'euristica umana; sicché pur essendo l'incontro e il riconoscimento di Dio il punto di partenza e il fine dell'anelito al bene dell'essere umano, la *scientia* è parte integrante e fondamentale di tale percorso, scaturente proprio dallo scendere nelle profondità delle forme del vivere, per cui si può affermare che per il Dottore Serafico è pienamente giusto superare ogni dualismo e optare per la congiunzione di scienza e sapienza²¹⁶.

Si è pervenuti, così, alla sapienza quale principio e fine, quale esperienza non parziale, ma articolata nelle sue molteplici dimensioni (sensoriali, intellettuali, affettive), del Dio vivente, dalla quale si rinviene un criterio rinnovato che riconsegna un sapore originale a quella che possiamo definire ricerca scientifica. A fronte di un tale ribaltamento di prospettiva, per scorgere qual è il punto di partenza di questo percorso è necessario riferirsi a nuove e inattese facoltà dell'umano: «*porta sapientiae est concupiscentia eius et*

²¹⁵ Id. *Serm.*, 41, n. 5 (vol. X, p. 479).

²¹⁶ Per approfondire tale aspetto cfr. E. Mariani, *Scienza e sapienza in s. Bonaventura*, «Doctor Seraphicus», XX (1973), pp. 41-53.

vehemens desiderium»²¹⁷; ciò che ci introduce nel processo di ascesi, di elevazione, alle altezze della sapienza è la «brama» e il «veemente desiderio». L'agostiniano esercizio del desiderio²¹⁸ si carica di tutto l'ardore e la passione che contraddistingue san Bonaventura, arrivando a celebrare l'accostamento di sapienza e amore, «questa è la via per la quale la sapienza entra in me in un modo simile all'amore. [...] Una tale sapienza, inoltre, non si possiede che con sommo compiacimento, ma dove vi è il sommo compiacimento, lì vi è stata in precedenza una grandissima brama»²¹⁹.

Approdare alla contemplazione del volto di Dio, al far esperienza sensibile di ciò che è cercato come verità, parte da uno slancio di amore, da una fiamma ardente e radiosa che muove alla vita, e quindi al sapere, per cui vi si accede «*per modum amoris et per modum cantici, quia ad illos fulgores non potest perveniri nisi per amorem*»²²⁰. Inoltre, è solo l'amore che muove all'attuazione di una vita immersa nella virtù, dal momento che «se infatti hai l'amore della disciplina, sarai amante della virtù in te, negli altri e nella sua sorgente. La disciplina non deve, inoltre, essere servile, ma liberale, affinché si ami colui che dà la disciplina e lo si faccia per amore, non per timore»²²¹. La tensione alla verità, pertanto, non è solo conoscitiva e intellettuale, ma è un'aspirazione a toccare, ascoltare, odorare, gustare, abbracciare e unirsi alla verità stessa, diventando conformi ad essa, in un'unità che mantiene l'unicità.

Tale è la potenza conformatrice dell'amore per la sapienza divina che una delle forme più alte ne diventa l'evidenza nel corpo, quando i segni dell'amore diventano sensibilmente percepibili, come nella modalità, inedita prima di Francesco, delle stimmate donate per mezzo del Serafino, quali simbolo dell'amore donativo fino alla morte del Cristo. Così, infatti, vibra il «veemente desiderio» del Dottore Serafico quando invoca: «*sed, o Domine Deus, si haec tam dulcia sunt cogitanti, quam dulcia esse possunt degustanti! Si tam suavia sunt legendi, quam dulcia erunt per affectum sentienti!* »²²²; per poi così invitare:

«l'ardore ti infiammi per la tua dolcezza; il rapimento [*excedentia*] ti innalzi per la tua eccellenza; la compiacenza ti quieti per la sua bellezza; la letizia ti inebri per la pienezza del suo amore; l'aderenza faccia di te una cosa sola con lui in virtù del suo amore, tanto che

²¹⁷ Bonaventura, *Hexaëm.*, 2, n. 2 (vol. VI/1, p. 71).

²¹⁸ Agostino, *In epistolam Ioannis ad parthos tractatus decem*, 4, n. 6, disponibile all'indirizzo https://www.augustinus.it/latino/commento_lsg/index2.htm.

²¹⁹ Bonaventura, *Hexaëm.*, 2, n. 2 (vol. VI/1, p. 71).

²²⁰ *Ibid.*, 20, n. 12, (vol. VI/1, p. 369).

²²¹ *Ibid.*, 2, n. 4 (vol. VI/1, p. 73).

²²² Bonaventura, *Solil.*, 1, n. 18 (vol. XIII, p. 112).

l'anima devota dica sempre in cuor suo al Signore: 'Cerco te, spero in te, desidero te, mi elevo in te, esulto in te, a te mi stringo perennemente»²²³.

Viene espresso così in ogni modo come tutte le facoltà dell'umano siano coinvolte in questo processo rivolto alla sapienza e come il movimento di conformazione e adeguazione a ciò che è amato, che è verità, fa sì che colui che si apre e si pone in ricerca del vero si trovi di per sé a vivere e pensare tale *verum*. Si è riportata solo una piccola parte delle svariate e innumerevoli declamazioni del Santo a proposito del desiderio e dell'amore unitivo alla sapienza divina, tuttavia ciò appare sufficiente per mostrare come ogni ancoraggio a ciò che viene definito *sophia* diventa realmente *philos-sophia* solo in virtù di un amore rivelativo di se stesso.

Pertanto, prima di inoltrarsi nella comprensione dell'itinerario sapienziale che viene intuito dal Serafico nel compimento di una vita santa segnata dall'incontro con la verità che si rivela, nonché riassunto perfettamente nell'articolazione delle quattro forme della sapienza, si noti l'appello in apertura dell'*Itinerarium mentis in Deum*:

«esorto il lettore, prima di tutto, al gemito della preghiera per il Cristo crocifisso [...]; e ciò perché non creda che gli basti la lettura senza l'unzione, la speculazione senza la devozione, la ricerca senza l'ammirazione, la considerazione senza l'esultanza, l'industria senza la pietà, la scienza senza la carità, l'intelligenza senza l'umiltà, lo studio senza la grazia divina, lo specchio senza la sapienza divinamente ispirata»²²⁴.

Ogni dualismo tra teoria e prassi, mente e corpo, intelletto e affetto si dissolve; tutto trova il proprio posto e viene armonizzato in un complesso unitario. Il percorso ascetico che brama la sapienza risulta costituito da specifici momenti in grado di toccare ogni singola facoltà della *mens*, sicché ogni fase si eleva e supera quella precedente; tuttavia, nessuna di tali potenzialità dell'anima viene archiviata o tralasciata indietro, ma tutte vengono ricomposte, riunite, ricondotte e recuperate in Dio. Tutto trova il suo compimento e ogni parzialità viene superata; pertanto, l'Oggetto movente non risulta più essere *solo* la conoscenza ma si configura come l'amore capace di attrarre e sé e di generare un ricorrente slancio unitivo, fino al punto in cui «in virtù dell'unione con lui l'amante viene trasformato nell'amato, in quanto è congiunto a lui per l'affetto»²²⁵. È solamente in grazia della forza trasformatrice finalizzata all'unione amorosa che diventa possibile l'ottenimento della

²²³ Id., *De tripl.*, 3, n. 8 (vol. XIII, p. 81).

²²⁴ Id., *Itin.*, prolog., n. 4 (vol. V/1, p. 501).

²²⁵ Id., *Serm.*, 41, n. 4 (vol. X, p. 477).

virtù, della *sanctitas* e della vera sapienza; tale ottenimento, dunque, si presenta non come una conquista, umana esclusivamente umana, che possiede una conoscenza, ma piuttosto come l'esito di un processo che ha condotto la *mens* a ritrovare la propria specificità e la propria origine, al fine di radicarsi e vivere concretamente in essa. A fronte di ciò, si può affermare che la sapienza è da considerare come il momento più alto insito nel movimento rivelativo del Dio-Verità nei confronti dell'uomo, dunque, tale dono trova la sua incarnazione e attuazione perfetta in Cristo. È Cristo, secondo il Maestro francescano, la «*fons sapientiae*» nonché il suo «*fundamentum et complementum*»²²⁶; inoltre è esplicitamente parte integrante dell'Essere trinitario e attributo proprio della seconda Persona:

«l'ente increato è causa di tutte le cose, cioè dico che è causa efficiente, formale-esemplare e finale, e possiede la potenza, la sapienza e la benevolenza, e porta tutte le cose in essere. E questi tre attributi si appropriano alle tre Persone nella Trinità: la potenza, ovvero la maestà, si appropria al Padre; la sapienza, ovvero la verità, al Figlio; la benevolenza, ovvero la bontà allo Spirito Santo»²²⁷.

Risulta ormai chiaro in che modo l'atto rivelativo, come finora inteso, sia ciò che permette l'esperienza del vero, sicché la sapienza si realizza attualmente «*per infusionem*» e non «*per humanam investigationem*»²²⁸: non si tratta, come può apparire, di una sfiducia nelle capacità della natura umana, ma anzi si mette in luce la disposizione partecipativa al vero e all'amore dell'essere umano, consci tuttavia che il fondamento e la fonte non sono ascrivibili al semplice pensare, inteso come ragione separata dalla verità che cerca o pensa. Risuona infatti in diversi passaggi²²⁹ il versetto paolino della prima Lettera ai Corinzi: «Nessuno, infatti, può gettare un fondamento diverso da quello che già vi si trova, che è Cristo Gesù»²³⁰. Il Santo francescano, infatti, paragona la *sapientia* ad una casa «e aggiungo, casa piacevole, bella e robusta»²³¹; tale casa, dimora di Dio nell'uomo, non risulta però costruita da mani d'uomo, ma viene indicata quale casa sostenuta da sette

²²⁶ Id., *De donis*, 9, n. 17 (vol. VI/2, p. 284).

²²⁷ Id., *Decem praec.*, 2, n. 4 (vol. VI/2, p. 51).

²²⁸ Id. *Serm.*, 20, n. 7 (p. 254).

²²⁹ P. es. si faccia riferimento alla nona collazione sui doni dello Spirito Santo dedicata proprio alla sapienza: «il modo di essere dell'uomo si pone in modo diverso a quello dell'albero rispetto alla radice: l'albero infatti ha la radice in basso, l'uomo in alto. [...] Cristo dunque è il fondamento di questo dono». Id. *De donis*, 9, n. 17 (vol. VI/2, p. 285).

²³⁰ 1 Cor 3, 11.

²³¹ Bonaventura, *De donis*, 9, n. 8 (vol. VI/2, p. 277).

colonne: esse sono rappresentate dalle virtù indicate da san Giacomo nella sua Lettera²³², ovvero la purezza, l'innocenza della mente, la modestia, la docilità dei sentimenti, la liberalità nell'azione e la maturità nel giudizio²³³.

Pertanto, essendo un processo unitario di conoscenza e amore, secondo il Serafico il nodo problematico della questione si trova propriamente nella difficoltà iniziale, o meglio originaria, della mente a dirigere il proprio desiderio verso ciò che è sommo, dato che fatica a riconoscere quale sia il bene maggiore; per questo motivo, avviene che «è una grandissima scelleratezza il fatto che noi, pur essendoci offerta in sposa la bellissima figlia del re, vogliamo piuttosto unirci ad una turpe serva e prostituirci»²³⁴. Si parta, quindi, dal considerare la sapienza quale dono dello Spirito nella collazione ad essa dedicata, la nona delle *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*: in apertura di tale discorso Bonaventura dichiara immediatamente come grazia divina e desiderio umano sono entrambi protagonisti di questo percorso, per cui «è vero che tale dono viene da Dio; però se vuoi ottenerlo, è necessario che tu desideri [*concupiscere*] la sapienza, perché essa non entra nell'anima, se non in quella che si dirige ad essa con grande amore, e non viene negata all'anima di colui che la desidera»²³⁵. Configurandosi, però, la sapienza come ciò che si realizza grazie all'agire mosso da brama o desiderio, Bonaventura subito distingue due tipi di sapienza, una rivolta alle “cose terrene” e l'altra alle “cose celesti”; tale distinzione sta ad indicare il fatto che l'essere umano diviene, sviluppa se stesso e le proprie facoltà agendo *nel* mondo, in quanto spinto dalla forza travolgente e primaria del desiderio, cosicché le realtà a cui saranno rivolti tali desideri saranno quelle che condurranno l'uomo a definirsi nella sua personalità e nella sua possibilità di penetrare l'esistente e la verità. In tal modo, appare evidente come qui si posizioni l'opzione fondamentale che guida la ricerca umana e come qui sia necessaria la preoccupazione, per così dire, morale verso la dimensione comportamentale; così diviene *fondamentale* riconoscere l'orientamento e la prospettiva esistenziale che guida la *mens* umana, dato che dalla bontà o meno di tale disposizione si definirà anche il percorso conoscitivo dell'uomo e dell'umanità. Dunque, si può ulteriormente affermare che non sussiste una vera e propria divisione tra ambito teoretico e ambito etico-pratico, in quanto essi, sostenuti da chiari fondamenti ontologici e metafisici, si compenetrano e si definiscono a vicenda, sicché si nota nuovamente come nel pensiero bonaventuriano sia essenziale distinguere santità e sapienza quali due facce della

²³² Cfr. Gc 3, 11.

²³³ Cfr. Bonaventura, *De donis*, 9, n. 9 (vol. VI/2, p. 277).

²³⁴ Id., *Hexaëm.*, 2, n. 7 (vol. VI/1, p. 75).

²³⁵ Id. *De donis*, 9, n. 1 (vol. VI/2, p. 271).

medesima realtà, cioè la vita quale espressione dell'amore divino. Pertanto, la conoscenza della verità non riguarda primariamente la finalità prettamente euristica volta a sondare gli abissi del vero, ma essa è soprattutto la risposta al desiderio che guida l'agire umano: «dove è l'unione secondo verità, lì è la gioia, dove la verità penetra nell'anima, la riempie e la allietta»²³⁶.

In riferimento a ciò, tuttavia, il Dottore Serafico si mostra chiaro in modo eloquente: solo il desiderio indirizzato alle realtà celesti può far sì che tutte le dimensioni dell'umano trovino il proprio buon compimento; in questo modo Cristo incarna colui che ha recuperato all'umanità la vera sapienza, mostrando con la vita il profondo sapore della relazione di fronte al volto di Dio:

*«non ergo sapiatis quae sunt super terram, quia crucifixus est Christus, ut ista sapientiam evacuaret; et sicut mortuus est Christus, ut vanam sapientiam evacuaret et perderet; ita resurrexit et ascendit, ut veram sapientiam doceret et in cordibus nostris stabiliret»*²³⁷.

Si noti come nell'articolata e ricca riflessione sulla sapienza di san Bonaventura si può ripercorrere retrospettivamente tutto il percorso speculativo finora svolto, armonizzando interamente ogni tassello della cornice complessa del suo pensiero. Ciò può risultare ancora più esplicito nella trattazione sulle quattro forme della sapienza contenuta nella seconda collazione dell'*Hexaëmeron*, la quale si pone in diretta continuità con la sopracitata collazione sul dono della sapienza²³⁸. Come è noto, la suddivisione operata dal Dottore Serafico consiste nel distinguere diverse forme attraverso cui si manifesta la sapienza, la quale infatti si configura come uniforme, multiforme, onniforme e nulliforme²³⁹. Qui si può scorgere ancora meglio l'originalità della sistematizzazione bonaventuriana e la centralità del moto verso la sapienza quale coronamento di tutto il suo pensiero; infatti, in tale quadripartizione risulta racchiuso tutto ciò che il filosofo bagnorese indica come forma dell'espressione divina. Si parte dalla inequivocabilità dei principi e delle leggi eterne, intesi sia nell'evidenza propria degli assiomi della ragione sia nelle disposizioni normative che vanno a costituire la Legge divina della tradizione ebraica; pertanto, in questo caso si tratta dell'aspetto uniforme della sapienza in quanto si fa riferimento ai criteri incontrovertibili e certi che fondano i presupposti della capacità di conoscere e giudicare secondo verità:

²³⁶ *Ibid.*, 9, n. 5 (vol. VI/2, p. 275).

²³⁷ *Ibid.*, 9, n. 4 (vol. VI/2, p. 274).

²³⁸ Cfr. *Id.*, *Hexaëm.*, 2, n. 2 (vol. VI/1, p. 71).

²³⁹ *Ibid.*, 2, nn. 8 ss. (vol. VI/1, pp. 75 ss.).

«queste regole sono infallibili, indubitabili e ingiudicabili, poiché si ha il giudizio grazie ad esse e non su di esse. E così questa sapienza è chiara. Esse sono inoltre immutabili, incoartabili, illimitate; e perciò mai si corrompono. [...] Esse infatti sono radicate nella luce eterna e conducono ad essa, senza però che questa venga vista»²⁴⁰.

Secondariamente, viene indicato un ulteriore aspetto della forma sapienziale che fa da contraltare al precedente, per cui ci si riferisce ai misteri compresi nella sterminata ricchezza delle Scritture; dunque, in tal caso, il Santo predica la multiformità della sapienza, mutuando la locuzione da un passo delle Lettere paoline²⁴¹. Come già argomentato in precedenza, le infinite *rationes seminales* contenute nella Scrittura si scoprono e si realizzano lungo le pieghe della storia passata e futura, cosicché l'espressione di Dio si mostra attraverso molteplici figure, personaggi, eventi e segni, da cui poter sviluppare la triplice intelligenza della Scrittura; di conseguenza, nella prospettiva bonaventuriana tanto quanto sono evidenti e limpide le norme divine, in egual modo sono velati e ardui da scrutare i misteri delle Sacre Scritture, e, allo stesso tempo, se nel primo caso si esalta l'intelletto, nel secondo si innalza la fede e l'umiltà.

La terza forma espressiva della sapienza riguarda invece tutto ciò che è stato creato, quale *vestigium* dell'azione di Dio; si tratta della *sapientia* onniforme in quanto «tale sapienza è diffusa in ogni cosa, poiché qualsiasi cosa, secondo la sua proprietà, possiede la regola della sapienza e rivela [*ostendit*] la sapienza divina»²⁴². La vita divina viene riconosciuta nell'atto che pone in essere l'esistente e tutto ciò che da esso viene prodotto e generato; dunque, come mostrato in precedenza, lo sguardo sapiente è quello che è in grado di cogliere la natura di segno propria del creato, quale realtà che sempre rimanda al suo principio, all'atto creativo e amorevole che la sostiene e la perpetua.

Appare fondamentale, infine, soffermarsi maggiormente sull'ultima forma della sapienza, posta in opposizione alla terza: dalla sapienza che è in tutto alla sapienza che si scorge nel nulla. Si tratta della non-forma della sapienza, quella nulliforme, nella quale viene operato un rovesciamento totale e finale rispetto al climax ascendente delle forme precedenti. Secondo Bonaventura tale «*difficillima*»²⁴³ sapienza «*abscondita est in mysterio*»²⁴⁴, ovvero è di per sé inconoscibile e rappresenta il contatto di comunione

²⁴⁰ *Ibid.*, 2, n. 10 (vol. VI/1, p. 77).

²⁴¹ Cfr. Ef 3, 10: «perché sia manifestata ora nel cielo, per mezzo della Chiesa, ai Principati e alle Potestà la multiforme sapienza di Dio».

²⁴² Bonaventura, *Hexaëm.*, 2, n. 21 (vol. VI/1, p. 83).

²⁴³ *Ibid.*, 2, n. 28 (vol. VI/1, p. 85).

²⁴⁴ *Ibidem.*

mistica con Dio. Le fonti di questa ultima e somma istanza della *sapientia* sono essenzialmente due, a quel tempo considerate direttamente collegate: san Paolo e lo Pseudo-Dionigi; infatti, dal momento che in epoca medievale i testi, che oggi si reputano di origine anonima, quindi pseudo-dionisiani, si consideravano, invece, appartenenti a Dionigi l'Areopagita, si poteva affermare una trasmissione immediata degli insegnamenti paolini al discepolo Dionigi²⁴⁵. Al fine di tentare di inoltrarsi *nella caligine* del mistero mistico, si cominci pertanto dal denso passo paolino che nuovamente rappresenta l'ispirazione bonaventuriana:

«tra i perfetti parliamo, sì, di sapienza, ma di sapienza che non è di questo mondo. Parliamo di una sapienza divina, misteriosa, che è rimasta nascosta. Che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrò in cuore di uomo. Ma a noi Dio l'ha rivelata per mezzo del suo Spirito. Lo Spirito infatti scruta ogni cosa, anche le profondità di Dio»²⁴⁶.

Qui è contenuto tutto ciò che per il Serafico può essere considerato come sapienza nulliforme, intesa contemporaneamente come capovolgimento e coronamento dell'intero percorso finora compiuto. Innanzitutto, per trattare questa arcana forma della sapienza è necessario essere *perfetti*: perfetto è colui che ha attraversato tutte le vie che conducono alla verità, che ha fatto di Dio il suo primo desiderio, che ha riconosciuto quella relazione originaria e originale a fondamento del suo essere, che ha aperto e rivoluzionato la propria esistenza *per fede*, che è uscito da sé per incontrare la verità. *Per-fectus*, finito, compiuto in se stesso e nella sua conoscenza; per questo solo ai perfetti Paolo può parlare della sapienza «che non è di questo mondo», una sapienza che non necessita più dell'intelletto, in quanto ha già attuato le forme precedenti. D'ora in poi rimane la somma rivelazione, la comunione diretta con il Primo Principio dell'essere. Tuttavia, tale rivelazione riguarda ciò che non può essere oggetto né di conoscenza sensibile né di conoscenza intellettuale, ovvero ciò che nessun occhio vide, nessun orecchio sentì e che «mai entrò in cuore di uomo».

Come si può intendere piena rivelazione qualcosa che non ha forma, che non si comprende, che è ineludibilmente avvolta nel mistero? Se il rivelarsi è essenzialmente un farsi conoscere, come può essere conosciuto qualcosa che rimane estraneo alla comprensione? Secondo questa tradizione e nella prospettiva bonaventuriana, in realtà, la peculiarità di tale sapienza è propriamente il suo poter essere sperimentata, ma in un modo particolarissimo: essa non ha voce, non ha linguaggio per essere raccontata, non riguarda

²⁴⁵ At 17, 33.

²⁴⁶ 1Cor 2, 6-10, cit. in Bonaventura, *Hexaëm.*, 2, n. 28 (vol. VI/1, p. 85).

l'intelletto, né i sensi, ma il puro affetto. Pertanto, «lì vi è un'operazione che sorpassa ogni intelletto, è segretissima e nessuno conosce se non chi la sperimenta»²⁴⁷; tutte le potenze e le facoltà dell'anima, che hanno trovato piena attuazione in precedenza, ora devono essere abbandonate, o per meglio dire, trascese, riunite nel puro e onnicomprensivo amore. «Questa è l'unione suprema mediante l'amore. [...] Tale amore trascende ogni intelletto e ogni scienza»²⁴⁸; si tratta di uno stato d'estasi che finalmente realizza l'«*excessus mentis*», il grado esperienziale più alto a cui l'uomo *viator* può pervenire. Tale stato è piena rivelazione in quanto è pieno dono, pura grazia, svuotamento dell'Io a favore di Dio, dell'Alterità; perciò, questa sapienza può attuarsi solo attraverso lo stesso Spirito divino, non in altro modo e non per altro mezzo. Rivelazione muta che svela ogni cosa.

Si giunge così a quella che è anche la conclusione dell'opera più nota e citata del Santo di Bagnoregio, l'*Itinerarium mentis in Deum*, dove concretamente il Serafico prova a dare voce alle tenebre luminose scaturite dall'esperienza di Dio ricevuta in quel luogo così caro e centrale nell'esistenza di Francesco, il monte della Verna, il luogo della visione mistica dell'Angelo, il luogo delle stimmate, finestra aperta sul Principio di vita eterna, dove il discepolo può immedesimarsi in quel Francesco che viene segnato nel corpo, quel Francesco che viene conformato integralmente a colui che è l'Amato:

«se ora brami di sapere come ciò avvenga, interroga la grazia, non la dottrina; il desiderio, non l'intelletto, il gemito della preghiera, non lo studio della lettera; lo sposo, non il maestro; Dio, non l'uomo; la caligine, non la chiarezza; non la luce, ma il fuoco che tutto infiamma e trasporta in Dio con le forti unzioni e gli ardentissimi affetti. Tale fuoco è Dio, "il cui focolare è nella Gerusalemme", e Cristo l'accende nel fervore della sua ardentissima passione, che percepisce solo colui che dice: "l'anima mia ha desiderato il laccio e le mie ossa la morte". [...] Moriamo, dunque, ed entriamo nella caligine, tacitiamo gli affanni, le passioni e i fantasmi»²⁴⁹.

È proprio qui, nell'opera più francescana di Bonaventura, che si percepisce in modo vibrante il desiderio profondo sperimentato dal Serafico, quello di seguire fino in fondo la strada che conduce a Dio, di cui Francesco d'Assisi è indicazione chiara e fulgida. Tale desiderio consiste essenzialmente nell'anelare alla pace assoluta, al divenire l'*uomo di pace*, perché «questa pace cercavo [*anhelo*] con spirito ardente»²⁵⁰. Questo è ciò che

²⁴⁷ Bonaventura, *Hexaëm.*, 2, n. 29 (vol. VI/1, p. 87).

²⁴⁸ *Ibid.*, 2, n. 30 (vol. VI/1, p. 87).

²⁴⁹ *Id.*, *Itin.*, 7, n. 6 (vol. V/1, p. 569).

²⁵⁰ *Ibid.*, prologo, n. 2 (vol. V/1, p. 499).

rappresenta l'*Itinerarium* bonaventuriano, una ricerca intima e personale, si potrebbe dire, fortemente autobiografica, la quale diventa però paradigma universale del desiderio che muove la ricerca dell'umanità intera e della sua *mens*. Pertanto, mostrare i modi, i gradi dell'ascesa interiore verso Dio, diventa espressione delle forme attraverso cui Dio si rivela ed entra in relazione con l'essere umano, richiamandolo a sé, al suo perfetto compimento. Infatti, in tale opera, pur se si tratta di un'ascesi anche conoscitiva, già nel prologo appaiono in netta prevalenza i termini che riguardano la sfera del *affectus* e della *voluntas*, quali, ad esempio, «*pacem*», «*suspirans*», «*anhelo*», «*quaerero*», «*ardentissimum amorem*», etc. Diventa chiaro come il nucleo centrale della verità sull'essere umano sia propriamente la sua *adesione* integrale al richiamo che riceve, e, quindi, come non si tratti primariamente di una cognizione, di un sistema o di una teoria sostanziale, ma di un movimento affettivo e intenzionale, di amore e di desiderio che conducono i piedi dell'uomo lungo la via verso Dio, da cui, specularmente, la sostanza del movimento rivelativo di Dio stesso, come espressione di grazia, è un richiamo eterno di amore e pienezza. Pertanto, risultano quanto mai adeguate alla tradizione bonaventuriana le parole di Hans Urs von Balthasar quando afferma: «ora l'ultima parola non è più rivelazione, ammaestramento, ma partecipazione, comunione»²⁵¹.

²⁵¹ H.U. von Balthasar, *Die Wahrheit ist symphonisch*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1972, ed. it. R. Rota Graziosi, Milano, Jaca Book, 1974.

PARTE SECONDA:

Paradigmi bonaventuriani

1. *Il bonaventurismo nel primo Novecento*

Scegliere di guardare al pensiero di Bonaventura, tentando di far emergere l'attualità dei nodi critici affrontati nelle sue opere, non può prescindere dal focalizzarsi sul fitto intrecciarsi degli studi e delle interpretazioni susseguitesesi tra le fila dei vari pensatori che si sono dedicati agli scritti dell'Autore. Pertanto, dopo aver tematizzato i fondamenti teoretici essenziali e la prospettiva che rappresenta i pilastri del pensiero del Dottore Serafico, incorporandovi già alcuni contributi interpretativi della critica contemporanea, si reputa indispensabile delineare una breve panoramica sull'evoluzione, spesso non priva di problemi e criticità, delle posizioni e delle principali opere incentrate sul Dottore Serafico che hanno costellato la contemporaneità, animando un dibattito non marginale sul rilievo occupato da Bonaventura all'interno dello scenario filosofico e teologico del secolo scorso: fare luce su tale questione risulta essere un'ottima possibilità per mettere in risalto in che modo oggi ci si approccia al nostro Autore e quali sono le effettive opportunità speculative che il bonaventurismo può offrire al nostro tempo.

La produzione storiografica relativa allo sviluppo della critica bonaventuriana sembra essere ancora oggi poco organica e povera di completezza; tuttavia, un punto di riferimento senz'altro importante in questo ambito è rappresentato dalla ricerca, edita postuma, svolta da Marco Arosio²⁵², precocemente scomparso dieci anni fa. Tale studio si pone l'obiettivo di giustapporre gli svariati, e spesso contrastanti, contributi provenienti dalla filosofia e dalla teologia, che hanno tentato di indicare quale sia l'orientamento fondamentale del complesso, talvolta arcano, pensiero di san Bonaventura circa una questione centrale per tutti i principali autori della Scolastica medievale e non solo, ovvero il modo di intendere l'*intellectus fidei*, nonché la relazione tra filosofia e teologia, tra scienza e conoscenza. Nelle conclusioni dell'opera di Arosio si nota, infatti, proprio l'insoddisfazione verso la frammentarietà della principale critica bonaventuriana: «si è evidenziata - afferma l'autore - l'esigenza di un recupero dell'icona bonaventuriana definitivamente liberata dall'incrostazione dei paradigmi che si sono succeduti nel volgere di un secolo [...]»²⁵³, cosicché si fa presente con maggior intensità «[...] l'esigenza di una radicale riconsiderazione dell'intera produzione del maestro francescano»²⁵⁴. Dunque, occorre ricercare all'orizzonte un nuovo paradigma, o meglio, una rilettura più armonica e

²⁵² M. Arosio, *Sull'intelligenza della fede in Bonaventura da Bagnoregio. Un secolo di studi*, Roma, Aracne Editrice, 2016.

²⁵³ *Ibid.*, p. 190.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 191.

maggiormente contestualizzata sia degli scritti del filosofo bagnorese, sia delle tradizioni interpretative che hanno caratterizzato le istanze del cosiddetto “bonaventurismo” nel panorama filosofico-teologico europeo. Tuttavia, se il principale orientamento dell’opera di Marco Arosio è volto a sollecitare un recupero storicamente accurato dell’evoluzione delle opere e del pensiero di san Bonaventura, individuando nella fedeltà al testo e all’ambiente socio-culturale il presupposto necessario per la comprensione, veritiera e non parziale, dell’Autore; nel nostro caso, invece, si è optato per concentrarsi maggiormente sui nuclei tematici che affiorano dalla sapienzialità bonaventuriana, in vista di porre in evidenza il possibile recupero, offerto da tale prospettiva, di paradigmi speculativi e filosofici spesso non sufficientemente perlustrati.

Considerata la notevole ampiezza relativa alla storia degli studi bonaventuriani, che richiederebbe una ricerca monografica a sé stante, si è scelto di trattare concisamente gli approcci emergenti da alcuni dei principali autori all’interno del vasto universo degli studi bonaventuriani del ventesimo secolo, fondamentali per l’articolazione della tematica presa in esame. La preziosa analisi di Arosio, da cui si trarrà inizialmente spunto, soprattutto per quanto riguarda la prima metà del secolo, prende le mosse da un periodo cruciale per la storia della Chiesa e del pensiero cattolico, ovvero la fine dell’Ottocento. Infatti, proprio nelle ultime decadi del diciannovesimo secolo si consolida e si diffonde una rinnovata tendenza apologetica tra le schiere dei pensatori cattolici, quale indispensabile reazione ad altri orientamenti speculativi che risultavano maggioritari nel contesto filosofico, come le diramazioni del razionalismo illuminista, le mastodontiche opere degli esponenti dell’Idealismo oppure i luminari, culturalmente molto influenti, della corrente positivista. L’impellente bisogno di rafforzare le fondamenta della tradizione filosofica cristiana poneva l’urgenza da un lato di rinsaldare e difendere il proprio patrimonio dogmatico e teologico, dall’altro di articolare un possibile rinnovamento in grado di sapersi rivolgere e dialogare con le istanze della modernità. L’effettiva possibilità di far fronte a questo secondo aspetto, a quel tempo, presentava delle criticità, in quanto notevoli erano le sfide che rendevano complicata l’attuazione di una risposta efficace alle richieste di rinnovamento e alla complessità insita nel procedere della modernità; ciò nondimeno, la stessa cosa non si può affermare per quello che riguarda la difesa della dimensione dottrinale e il consolidamento degli orientamenti fondamentali della teologia e della filosofia di ispirazione cattolica. Pertanto, l’ancora principale attraverso cui saldare nuovamente i principi costitutivi della filosofia cristiana è stata individuata nella chiarezza impeccabile della tradizione tomista, permettendo così il diffondersi di un nuovo

contingente del pensiero cattolico, la Neoscolastica. Appare rilevante far riferimento a tale contesto culturale, che ha ricevuto la legittimazione ufficiale nel 1879 attraverso l'enciclica *Aeterni Patris* di papa Leone XIII, in quanto proprio in quei decenni sono stati redatti e raccolti dai frati Quaracchi i volumi che hanno racchiuso per la prima volta l'intera *Opera Omnia* del Santo di Bagnoregio. A fronte di ciò, non si possono ignorare i condizionamenti che l'orientamento teologico predominante ha suscitato nel processo di recupero delle opere bonaventuriane e nelle stesse intenzioni degli editori Quaracchi; infatti, in tale periodo ha nettamente prevalso un orientamento interpretativo del pensiero del Serafico definito "concordista"²⁵⁵, ovvero un'impostazione indirizzata verso l'accostamento dell'impianto filosofico-teologico di Bonaventura con quello del suo grande contemporaneo, Tommaso d'Aquino, cosicché il Dottore Serafico sovente non diveniva altro che un momento preparatorio della grande attività speculativa del Dottore Angelico. Tale operazione critica, da un lato si inseriva perfettamente nell'esigenza di salvaguardare l'opera bonaventuriana dalle possibili ermeneutiche che cercavano nel Maestro francescano i requisiti per un pensiero poco ortodosso, tendente ad esempio al panteismo mistico oppure molto affine a possibili derive ontologistiche; d'altro canto, la diffusione di un modello concordista rispecchiava il bisogno ricorrente di uniformazione alle indicazioni principali del Magistero cattolico e, dunque, all'orientamento neotomista sempre più unanimemente riconosciuto.

Pur sottolineando la fondamentale opportunità, offerta da tale approccio, di ritornare integralmente allo studio dei testi bonaventuriani, si noti come i suoi limiti siano diventati presto evidenti: nel giro di breve tempo, infatti, è emersa la necessità di riconsiderare la specificità delle opere del Serafico sia dal punto di vista teologico sia da quello filosofico. Il ventesimo secolo è diventato, così, un palcoscenico di interpretazioni varie e disparate della produzione bonaventuriana, del suo posizionamento all'interno della filosofia medievale, nonché della sua possibilità di proporre paradigmi euristici adatti alla contemporaneità; pertanto, all'interno del vasto bacino di autori che si sono dedicati alla critica del Nostro, si farà riferimento in modo conciso alle figure principali che hanno segnato la diffusione e il rafforzamento del bonaventurismo.

La prima svolta capitale all'interno di tali studi viene individuata da Arosio nell'imprescindibile scritto di Etienne Gilson²⁵⁶, al cospetto del quale la critica successiva agli anni Venti non ha potuto non ritrovarsi per un confronto. A Gilson si deve *in primis* il

²⁵⁵ Cfr. M. Arosio, *Sull'intelligenza della fede in Bonaventura da Bagnoregio*, cit., pp. 34 ss.

²⁵⁶ E. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, cit.

rifiuto degli approcci concordisti che spesso finivano per travisare e forzare le tesi interpretative individuate a proposito del Maestro francescano; inoltre, a seguito della pubblicazione e della divulgazione de *La philosophie de saint Bonaventure* si è imposta la dibattuta questione sulla filosofia bonaventuriana e sul suo collocamento all'interno delle tradizioni di pensiero. Nella prospettiva di Gilson non vi è alcuna conciliazione da compiere tra le filosofie dei due giganti della Scolastica, in quanto esse sono sorrette da diverse impostazioni e tendono a differenti fini; mentre, invece, gli appare necessario prodigarsi per mostrare l'originalità e la portata dell'opera del Dottore Serafico, collocandola in una diversa prospettiva rispetto a quella tomista, ovvero nell'agostinismo, come riepiloga Arosio:

«Bonaventura sarebbe stato così protagonista della costruzione dell'edificio mistico che sintetizza l'agostinismo medievale in cui viene messo in evidenza il desiderio dell'estasi e definita la conoscenza della *scientia* all'interno di una vasta architettura comprendente la totalità dell'esistenza umana»²⁵⁷.

Dunque, nell'interpretazione gilsoniana, la filosofia di Bonaventura risulta essere l'esito alternativo del processo di incontro e sintesi tra aristotelismo e cristianesimo: se Tommaso accetta l'impianto aristotelico, cercando una perfetta integrazione con i pilastri della novità cristiana, Bonaventura rifiuta in modo deciso alcune prerogative aristoteliche e fonda il proprio impianto filosofico rendendo organico l'agostinismo e attingendo dal platonismo. Gilson è convinto che l'agostinismo del Serafico non sia dovuto, però, ad una conoscenza parziale dello Stagirita ma, al contrario, gli appare essere una netta presa di posizione nei confronti di una filosofia che ben conosceva²⁵⁸. Inoltre, a conclusione della sua imponente opera critica, il filosofo francese dichiara che la peculiarità dell'impostazione bonaventuriana risiede nel fatto che la sapienzialità del Serafico non si struttura in una sola opera cardine, analizzando la quale si può trovare la chiave per la comprensione dell'Autore; in più, per meglio dire, viene reputato che non si può esaminare e studiare un aspetto specifico del suo pensiero, un *frammento*, considerandolo capace di presentare un chiaro e proficuo significato, senza far riferimento all'ampio e complesso universo speculativo, nonché esistenziale, che lo sostiene. Afferma, infatti, Gilson:

²⁵⁷ M. Arosio, *Sull'intelligenza della fede in Bonaventura da Bagnoregio*, cit., p. 42.

²⁵⁸ Cfr. E. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, cit., in ed. it. C. Marabelli (a cura di), Milano, Jaca Book, 1995, p. 11.

«per una dottrina come quella di san Bonaventura, le cose vanno in modo completamente diverso: vi è una tale sistematizzazione che la nozione stessa di frammento finisce per non avere più nessun senso. Si può solamente cogliere nella sua interezza l'economia generale della dottrina o non scorgerne nulla. [...] È per questo motivo che la delusione tende inevitabilmente l'agguato agli storici che cercheranno, per esempio, ciò che san Bonaventura ha pensato sulle prove dell'esistenza di Dio; o anche ciò che Bonaventura ha pensato sui rapporti tra fede e ragione [...]»²⁵⁹.

A fronte di ciò, viene osservato come, spesso, questa singolarità della filosofia del Maestro francescano sia stata la principale causa della difficoltà a comprenderne la sua rilevanza e a considerare approfonditamente le ramificazioni proprie delle sue opere. Pertanto, continua il filosofo francese:

«per quanto paradossale possa sembrare una simile asserzione, stimiamo dunque che sia proprio l'estrema unificazione della dottrina che la fa così facilmente apparire come incompleta e scoordinata; è più comodo negare successivamente la sistematizzazione dei dettagli piuttosto che pensare ciascuno di essi in funzione del sistema in tutta la sua interezza»²⁶⁰.

In tale prospettiva, Gilson recupera proprio ciò che nella storia ha qualificato, e contemporaneamente squalificato, la posizione di Bonaventura, ovvero il relegarlo nella definizione di “mistico”. Il filosofo francese condivide tale descrizione del Santo bagnorese, riconoscendo però come, esattamente in essa, si trovi quella forza che rinnova anche la sua fisionomia di filosofo²⁶¹; ancor di più, proprio in tale *status* di mistico è da ricercare la fonte di un'esperienza, diremmo oggi sostanziale e *qualitativa*, capace di indirizzare verso la speculazione filosofica con nuovo sguardo e una rinnovata disposizione. Si mette in risalto, infatti, come la capacità razionale dell'uomo risulti essere il *proprium* dell'agire umano che si dirige verso la verità, la quale però ha la necessità di essere sorretta e rischiarata dalla fede e dalla grazia, in modo tale che anche tutto ciò che è filosofia “naturale” divenga uno strumento essenziale per orientarsi verso le profondità delle verità divine. La conoscenza intellettuale, la *scientia*, diventa così una forma primaria e necessaria che struttura e arricchisce continuamente il sapere umano, separandolo e allo stesso tempo, secondo Gilson, integrandolo perfettamente in ciò che è creduto per fede,

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 449.

²⁶⁰ *Ibidem.*

²⁶¹ Cfr. *Ibid.*, p. 454.

ovvero in ciò che è configurabile, pertanto, come teologia. La filosofia verrebbe, dunque, riconosciuta come ciò che precede la fede, a cui però solo la fede può donare compimento e riscatto dai suoi errori e dalle sue parzialità: la filosofia pagana trova il proprio perfezionamento e trasfigurazione nell'incontrare l'incommensurabile profondità dello spirito francescano, diventando così una reale «metafisica della mistica cristiana»²⁶².

L'opera gilsoniana, per la sua mole e la dovizia di fonti e interpretazioni, è stata presto destinata a diventare un classico, sicché, nei decenni successivi è andata incontro a critiche e revisioni: in particolare, nota è la ferma opposizione innalzata da importanti esponenti dell'Università Cattolica di Lovanio, quali Maurice De Wulf e, soprattutto, l'allievo Fernand Van Steenberghen. Dalle file dei pensatori di Lovanio sono emersi, infatti, studi volti a ricollocare lo sguardo critico sulla filosofia medievale, indicando come il processo di formazione della Scolastica, a cavallo tra dodicesimo e tredicesimo secolo, non prevede correnti filosofiche chiaramente delineabili e neanche ben strutturate accademicamente, in quanto si sostiene che l'autonomia effettiva della filosofia rispetto alla teologia e all'esegesi delle Scritture risultava essere un processo ancora in divenire:

«in primo luogo, non esistono a Parigi agli albori del secolo XIII correnti filosofiche definite. C'è un movimento di studi logici, che si ispira principalmente all'*Organon* di Aristotele e un movimento di studi teologici, che, nella misura in cui pratica il metodo speculativo, si "nutre" di elementi filosofici vari, derivati principalmente da Agostino, da Aristotele e dallo Pseudo-Dionigi. Ma né l'agostinismo né l'aristotelismo sono in questo momento costituiti come sistemi filosofici e neppure come correnti dottrinali specifiche»²⁶³.

Tale rilievo critico si pone subito in contrapposizione con le tesi gilsoniane, mirando a scardinarne le fondamenta. Secondo il filosofo francese, infatti, contrariamente a quanto appena citato, nei secoli presi in esame il pensiero cristiano presentava una «intensa vitalità», per cui «ben lungi dall'apparirci come un cantiere disordinato popolato da squadre di operai anarchici e incapaci di costruire, ci appare come risolutamente impegnato, fin dall'epoca dei Vittorini, nella via che conduce a san Bonaventura»²⁶⁴. Ritornando, invece, alla tradizione critica lovaniese, in questo contesto il tratto distintivo della speculazione bonaventuriana appare emergere nel rifiuto integrale di qualsiasi filosofismo, sostenuto però da un fondamento basato essenzialmente su un aristotelismo

²⁶² Cfr. *Ibid.*, p. 85.

²⁶³ A. Forest - F. Van Steenberghen - M. De Gandillac, *Le mouvement doctrinal du IX au XIV siècle*, Parigi, Bloud & Gay, 1951, cit. in J. Ratzinger, *La teologia della storia di San Bonaventura*, cit., p. 644.

²⁶⁴ E. Gilson, *La filosofia di san Bonaventura*, cit., p. 456.

eclettico, o neoplatonizzante, il quale si caratterizza per la difficoltà a integrare quelle questioni che non risultano né concordi né conformi alla tradizione cristiana. Pertanto, il pensiero del Serafico sceglie di sorreggersi grazie ad altre tradizioni, quali le istanze derivanti dalla scuola platonica, dalle suggestioni dionisiache e dagli scritti agostiniani. Van Steenberghen, soprattutto, fatica a riconoscere un'effettiva filosofia agostiniana, ma ritiene che l'impostazione dei grandi pensatori del tredicesimo secolo sia tutta fondata su Aristotele, anche se, solo nel tomismo, si riesce a trovare una nuova e compiuta sintesi, che non risulti parcellizzata o poco organica. Dunque, non sussisterebbe alcuna reale originalità nella produzione del Santo di Bagnoregio e il suo sforzo speculativo diventerebbe, così, il tentativo incompleto di una *summa*, la quale, pur proponendo una propria riorganizzazione, non riesce a presentare un paradigma originale e innovativo. Bonaventura, nell'ermeneutica degli studiosi di Lovanio viene presentato, infine, come un teologo che non è riuscito a definire un vero sistema filosofico personale, se non nella composizione di nuclei speculativi provenienti da altre tradizioni, incastrate nelle loro parti passibili di conciliazione con la dottrina biblica; sicché la questione circa la filosofia bonaventuriana, ampiamente posta di Gilson, risulterebbe essere solo un pretesto, privo di un reale fondamento.

La nota disputa tra gli studi gilsoniani e le ricerche di Van Steenberghen ha acquistato una rilevanza primaria soprattutto nel corso della prima metà del ventesimo secolo, attorno alla quale si è delineato un brevissimo abbozzo. Si desidera, in particolare, mettere in risalto come la decennale contrapposizione tra le suddette tesi meriti un rilievo centrale, non solo per l'importanza dei temi trattati e per aver fornito preziosi modelli per riconsiderare la filosofia medievale e Scolastica, ma soprattutto perché ha permesso di aprire i battenti verso nuove frontiere della critica bonaventuriana, riconoscendo al Nostro l'importanza e la complessità che contraddistinguono le sue opere.

Un altro importante autore, contestualmente al filosofo francese, si accingeva in sordina a svolgere uno studio ampio e articolato sulla produzione del Serafico, in vista della stesura della tesi di laurea in teologia dogmatica presso l'Università di Friburgo; l'autore in questione era allora un giovane prete tedesco di origine italiana, Romano Guardini. Il dottorando Guardini, dopo uno smarrimento iniziale circa quale tema affrontare per un traguardo così rilevante, di cui egli racconta nelle sue lettere²⁶⁵, rinuncia ad occuparsi dei temi inizialmente considerati, quali il tomismo o la liturgia, e si affida alla

²⁶⁵ Cfr. H. B. Gerl-Falkovitz (a cura di), *Romano Guardini. Opera Omnia XXVI/1. Lettere a Josef Weiger 1908-1962*, Brescia, Morcelliana, 2010 pp. 75 ss.

proposta del professor Engelbert Krebs di considerare l'opera bonaventuriana, nonostante non ne avesse mai approfondito lo studio. Guardini raccolse tale sfida e si dedicò al Maestro francescano senza risparmiarsi fino al 1915, anno di conseguimento del titolo; successivamente, decise di continuare tali studi dedicandovisi anche per la tesi di abilitazione all'insegnamento universitario. La posizione che il Santo bagnorese occupa nello sviluppo dell'opera guardiniana è insolita e, allo stesso tempo, interessante; infatti, appare che Guardini solo in questa fase giovanile, e ancora di formazione, del suo percorso, si sia dedicato all'interpretazione di san Bonaventura, per poi metterlo da parte e non occuparsene. In realtà, innanzitutto, la tarda pubblicazione di tale lavoro, avvenuta non per diretta volontà dell'autore a metà degli anni '60, ha permesso di interrogarsi su quale sia stata la reale rilevanza che la filosofia bonaventuriana ha rappresentato nella maturazione del suo pensiero e, soprattutto, quali siano stati i contributi di tale dissertazione verso lo sviluppo dei studi bonaventuriani. Non sono mancate, così, le ipotesi circa tali influenze nelle principali opere del filosofo italo-tedesco²⁶⁶, le quali hanno messo in luce come l'incontro con il Maestro francescano abbia lasciato un segno indelebile nell'*iter* personale e autoriale di Romano Guardini. Emblematica è infatti la definizione appassionata che compare in apertura della conclusione della tesi, dove, con la solita nitidezza e finezza interpretativa dell'autore italo-tedesco, il *Doctor Seraphicus* viene così egregiamente tratteggiato:

«Bonaventura è un pensatore limpido e nello stesso tempo conserva un profondo rispetto di fronte al mistero, un atteggiamento - questo - proprio dell'uomo di preghiera. Nella dottrina teorica si sente a proprio agio; oltre a ciò egli è anche il secondo fondatore dell'Ordine francescano, il rinnovatore infaticabile, l'organizzatore e l'amministratore, il maestro nelle questioni pratiche, ingarbugliate delle regole conventuali. Bonaventura è un logico, ma anche un artista, un architetto del pensiero e un maestro dell'espressione. Questo talento pluriforme lo pone nella condizione di ricavare dal dogma centrale del cristianesimo gli aspetti più vari. Inoltre, questa ricchezza, presa nel suo insieme, è ordinata in modo armonico»²⁶⁷.

Rivolgendosi all'interpretazione guardiniana si nota che, primariamente, vengono approfondite le modalità e le sfumature attraverso cui il Santo si confronta con la dottrina della Redenzione, mentre nella seconda ricerca viene sistematizzata la sua struttura

²⁶⁶ Cfr. I. Tolomio, *Introduzione*, in Id., *Romano Guardini. Opera Omnia XVIII. Bonaventura*, cit., pp. 35-42.

²⁶⁷ R. Guardini, *La dottrina della Redenzione in san Bonaventura*, in *Opera Omnia XVIII. Bonaventura*, cit., pp. 335-336.

speculativa attraverso tre articolazioni: la teoria della luce, i gradi dell'essere e il flusso della vita. Il quadro che ne risulta appare particolarmente esteso e coerente; emerge, inoltre, come la forza dello sguardo critico di Guardini risieda, nonostante il periodo ancora pionieristico, nell'essere libero e scevro sia da preconcetti evidenti sull'oggetto trattato sia da posizioni accademiche che avrebbero potuto pregiudicare la predisposizione verso una ricerca più ampia e valida.

Dunque, si sottolinea la necessità di riconsiderare il valore dell'ermeneutica guardiniana circa il Serafico, soprattutto nella valutazione generale che da essa affiora. A tal proposito, assai stimolante è la lettura data da Guardini delle categorie di teologo e filosofo, spesso oggetti principali degli studi critici, le quali, attribuite a Bonaventura, sfumano e risultano poco adatte in quanto potrebbero ingannare colui che vi si avvicina. Infatti, in uno dei due ulteriori saggi²⁶⁸, brevi ma densi, che Romani Guardini sempre nel periodo giovanile ha redatto sul Santo, si mostra innanzitutto la qualità specifica che permea e caratterizza tutti i pensatori medievali, che è quella di essere uomini profondamente religiosi, dediti a pratiche e pensieri intrisi di spiritualità:

«questa caratteristica conferisce unità al pensiero medioevale: è il pensiero di un'era definita in senso religioso fin dalle sue radici più profonde; [...] di quel pensiero, dunque, che non viene inteso come un mero dedicarsi teorico dell'intelletto all'oggettività, ma presuppone l'essere e nell'essere sfocia, inserito pertanto nel contesto di un esercizio che compenetra in modo vitale l'uomo nella sua totalità. [...] Non solo i motivi filosofici sono spesso incorporati nella riflessione teologica, ma queste sfere si intersecano continuamente, senza alcun riguardo metodologico»²⁶⁹.

Pertanto, a fronte di ciò, appare necessario adoperare con cautela le categorie moderne che definiscono la teologia e la filosofia nel momento in cui si scruta il contesto medievale, perché esse rischierebbero di non far cogliere i nodi centrali che contraddistinguono tali impianti speculativi; a maggior ragione, ciò risulta essere essenziale per l'approccio ermeneutico da adottare nei confronti dell'opera bonaventuriana, dove il pensare non è mai solo teoria, ma nasce dalla sua unità nella prassi, dal suo essere esperienza, non solo di ciò che è materia, ma delle idee, della spirito vivente di Dio. Questa è la modalità penetrante e profonda con cui Guardini guarda alla figura del Serafico, al suo essere prima di tutto

²⁶⁸ Si fa riferimento a: *Per san Bonaventura era pietà, per sant'Anselmo convenienza e Bonaventura filosofo del basso Medioevo*, contenuti in *Opera Omnia XVIII. Bonaventura*, cit.

²⁶⁹ R. Guardini, *Bonaventura filosofo del basso Medioevo*, in *Opera Omnia XVIII. Bonaventura*, cit., p. 690.

uomo di preghiera, santo, quindi intimo alla relazione con Dio, da cui successivamente segue l'impianto speculativo, la teologia e la filosofia:

«come nelle cattedrali del Medioevo una moltitudine di singole strutture viene inglobata nella totalità, la cui portata si estende sempre più [...], così avviene anche per il pensiero, nel senso che si tratta di un ordine del tutto senza un preciso calcolo. [...] Tale ordine non mira a un massimo di ordine sulla materia, di precisione del risultato, in cui noi - conformemente all'ordine di prestazione della tecnica moderna - potremmo scorgere la "redditività" dell'apparato conoscitivo e del metodo scientifico; si tratta invece di un ordine il cui significato è insito nell'esistenza stessa, nella grandiosità, nella pienezza e nella bellezza dell'esistenza [...]»²⁷⁰.

Pertanto, ancor prima di Gilson, tramite Guardini venivano seminate nuove possibilità e inedite opportunità di rilettura dello spirito che qualifica ogni scritto bonaventuriano, ponendo le basi per l'emersione di nuovi paradigmi fondati su tale tradizione.

Lo studio successivo, di capitale importanza, a cui si fa riferimento, è stato fin dall'inizio alla base di questa ricerca: si tratta dell'analisi di Joseph Ratzinger circa la questione della Rivelazione e della teologia della storia nell'opera del Maestro francescano. Le opere critiche di Ratzinger²⁷¹ a tal proposito, finalizzate anche in questo caso al percorso accademico, si collocano nel corso degli anni Cinquanta e possono essere considerate quali cerniera tra due periodi fondamentali nello sviluppo degli studi bonaventuriani. L'acume e l'intelligenza messe in campo dal teologo tedesco hanno reso i suoi studi preziosi, ricchi di stimoli e degni di speciale attenzione: indispensabili, infatti, sono le sue considerazioni, elaborate dopo un'accurata analisi delle fonti, circa l'universo semantico e terminologico proprio della Scolastica e, in particolare, del Dottore Serafico, tra cui spicca la riflessione sulle specificità e sullo sviluppo del termine "*revelatio*"; così come essenziali sono la distinzione e il confronto tra il Bonaventura "Scolastico" e quello "francescano", gli approfondimenti sulle influenze di Giocchino da Fiore, l'analisi quasi monografica dell'*Hexaëmeron*, da cui l'articolazione della teologia della storia propria di Bonaventura. Gli aspetti appena citati sono soltanto alcuni dei molteplici elementi che qualificano l'industriosa esegesi di Ratzinger, la quale per essere pubblicata integralmente ha dovuto attendere decenni, così come la versione completa è stata tradotta nella nostra

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 696.

²⁷¹ Cfr. P. Azzaro - L. Cappelletti (a cura di), *Joseph Ratzinger. Opera Omnia. L'idea di rivelazione e la teologia della storia di Bonaventura*, vol. II, cit.

lingua solo nel 2017. Alcune delle singole questioni sono già state prese in esame nella prima parte di tale ricerca, come indirizzo interpretativo scelto per l'approccio al Maestro francescano; nonostante ciò, tante sono anche le sollecitazioni che questi scritti forniscono al dibattito contemporaneo dedicato al bonaventurismo, per cui si tratterà nello specifico dell'approfondimento circa la questione del *Verbum inspiratum*, che Ratzinger, come vedremo, indica come elemento chiave per la comprensione dell'universo bonaventuriano e del processo proprio della rivelazione.

2. *Verbo ispirato: l'attualismo-relazionale*

Una delle chiavi interpretative proposte da Joseph Ratzinger nelle sue dissertazioni è la riconsiderazione di un aspetto originale e poco studiato presente negli scritti di san Bonaventura: la formulazione del *Verbum inspiratum* quale riferimento intratrinitario riguardante l'azione santificante dello Spirito Santo, preceduta dal contestuale movimento del *Verbum increatum* e del *Verbum incarnatum*, che insieme permettono l'incontro e la comunione dell'anima con Dio²⁷². Come già evidenziato nella prima parte di questa indagine, il Verbo ispirato appare come il centro nevralgico, in quanto mette in luce la relazionalità insita tra Dio e l'uomo, attraverso la quale *realmente* l'essere umano può incontrare e riconoscere il volto divino, per cui il Santo di Bagnoregio vi riferisce tale definizione: «*per quod omnia revelantur*»²⁷³. È attraverso l'agire del Verbo, ispirato nel cuore dell'uomo, che ogni mistero si rivela, diventando *esperienza*, vissuto e parte integrante della storia umana.

Innanzitutto, è utile indicare la novità di questo riferimento rispetto alle tradizioni antecedenti: è stato notato, infatti, che tale termine non appare negli scritti dei Padri, come neanche in quelli di altri autori medievali, fatta eccezione per un accenno di san Bernardo che rapportandosi alla parola divina adopera la nozione di «*Verbum inspiratum*»²⁷⁴. Inoltre, si può notare che tale terminologia compare anche in san Tommaso a partire dalla fine del 1260, mentre nella produzione bonaventuriana si presenta già negli scritti datati agli inizi degli anni cinquanta²⁷⁵. In particolare, si può indicare un utilizzo sempre più frequente della nozione di *Verbum inspiratum* nelle opere della maturità e, soprattutto,

²⁷² Bonaventura, *De Donis*, 1, nn. 7-8 (vol. VI/2, p. 133).

²⁷³ Id., *Hexaëm.*, 3, n. 2 (vol. VI/1, p. 93).

²⁷⁴ Cfr. A. Nguyen Van Si, *La Théologie de l'imitation du Christ d'après saint Bonaventure*, Roma, Edizioni Antonianum, 1991, ed. it. S. Olgiati (a cura di), *Seguire e imitare Cristo secondo san Bonaventura*, Milano, Edizioni Biblioteca Francescana, 1995, p. 158.

²⁷⁵ Il primo riferimento si trova nel *Commentarius in Evangelium Lucae (In Luc., 8, n. 22)*, cfr. *Ibid.*, p. 159.

nell'ultima opera incompiuta, le *Collationes in Hexaëmeron*; pertanto, appare essenziale, e non peregrina, la centralità e la specificità attribuita da Ratzinger a tale questione; infatti, il *Verbum inspiratum*, essenza e motore di qualsiasi processo rivelativo, esprime il movimento di incontro tra Dio e l'umanità, movimento che è sempre parole e azione, e di conseguenza, ascolto e attuazione.

Prima di tutto, bisogna tenere in considerazione che la relazione tra Dio e l'essere umano non è qualcosa che avviene e che si instaura in modo arbitrario o temporalmente definito, cioè da un determinato momento in poi; a riguardo, infatti, il Serafico afferma chiaramente: «*dico, quod creatio, quae est passio, accidens non est, quia relatio creaturae ad Creatorem non est accidentalis, sed essentialis*»²⁷⁶. La relazionalità è dovuta, dunque, all'atto stesso della creazione, alla creaturalità propria dell'esistente e, in modo particolare e originale, dell'essere umano. Pertanto, in tale prospettiva specifica del cristianesimo, la grazia sta primariamente in questa dimensione, sicché non si tratta di uno status da ottenere attraverso determinati comportamenti, azioni o condotte morali, ma, semmai, di una condizione da attuare, da realizzare *nella* storia, *nel* vissuto, destinandola a diventare manifestazione di quell'eterno amore per cui è stata creata. Pilastro fondante della riflessione circa il rapporto tra anima, Dio e salvezza, tale dimensione alle volte rischia di essere relegata ad una considerazione secondaria, per cui ciò che ottiene il primato diventa l'oggettività della verità, ciò che riguarda i principi, i dogmi, la struttura metafisica e concettuale. A fronte di ciò, appare quanto mai interessante e stimolante la focalizzazione operata da Ratzinger sulla peculiarità del *Verbum inspiratum*, quale *proprium* caratteristico della speculazione bonaventuriana e quale dimensione feconda per una sua riattualizzazione.

Il teologo tedesco, dapprima, mette in risalto la collocazione e la proprietà essenziale della grazia all'interno dell'universo bonaventuriano²⁷⁷: grazia è luce in senso metafisicamente ben definito, ovvero è la forma luminosa che caratterizza l'essere di Dio *per* l'uomo; essa, tuttavia, non è scrutata solamente alla stregua di un principio astratto, che afferisce al piano delle essenze e della natura ontologica, ma viene indicata nella sua attuazione data dall'agire dell'uomo, dalla volontà che riconosce e si dirige verso la fonte che lo chiama e lo interpella, illuminandolo. Per tale motivo, si può affermare che il Verbo, quale increato e incarnato, non può essere considerato prescindendo dal suo essere ispirato,

²⁷⁶ Bonaventura, *Hexaëm.*, 4, n. 8 (vol. VI/1, p. 119).

²⁷⁷ Cfr. J. Ratzinger, *Rivelazione e Storia della salvezza nella dottrina di san Bonaventura*, in *Opera Omnia*, vol. II, cit., pp. 351 ss.

relazionato alla creatura verso cui si rivolge. Pertanto, Ratzinger trae subito due conclusioni notevoli:

«da un lato, la permanente *actualitas* della grazia, la comprensione del suo essere come un continuo divenire, dall'altro lato la sua inseparabilità dal Dio ricco di grazia, che è sorgente della luce della grazia; la grazia quindi non può mai essere intesa semplicemente come un (seppur elevato) livello autonomo dell'anima, ma procede sempre e soltanto dal sussistere di una "continuità" fra Dio e l'uomo»²⁷⁸.

I rilievi messi qui in campo da Ratzinger appaiono cruciali. La grazia diviene perpetuamente, o per meglio dire, si configura come pieno essere in divenire, quindi come azione «santificante»²⁷⁹ - attributo nella dottrina cattolica tradizionalmente conferito allo Spirito Santo - nella quale non vi è piena distinzione tra il generante (Dio) e ciò che viene generato (la grazia/luce). Bonaventura esprime chiaramente ciò in riferimento alla sapienza: «la sapienza è infatti bella, poiché è luce, ma è più bella del sole, perché il sole non può generare dentro di sé il suo raggio, mentre il sole eterno genera dentro di sé un raggio bellissimo»²⁸⁰. Pertanto, anche qui emerge l'assenza di qualsiasi principio soggettivistico, che ascrive esclusivamente all'uomo l'ascesi verso le realtà eterne; tale disposizione, invece, non può mai essere separata dalla realtà, dall'Alterità che la genera e la muove, che l'ha conformata nella relazionalità e in questa si rivela: l'attualità relazionale della grazia è il presupposto per l'affermazione di un paradigma fondato sul rivelarsi del Vero.

Al fine di porre in evidenza ciò, Ratzinger tratteggia un confronto tra i significati di tale orientamento con la prospettiva di san Tommaso, e forse, con più forza, in correlazione con la tradizione tomista. Innanzitutto, secondo il teologo tedesco, le categorie aristoteliche sussunte dal Dottore Angelico non permettono di tenere insieme la possibilità di un'unità tra un essere che è perpetuo divenire, da cui, infatti, è stata messa in secondo piano la riflessione teologica sulla luce; la grazia, dunque, diventa un concetto il quale, in particolare, si può definire come «*qualitas supernaturalis* dell'anima»²⁸¹. In riferimento a tale sfumatura che affiora dall'opera tomasiana, Ratzinger sostiene con decisione il rischio di non riconsegnare la pienezza e la complessità dell'azione di grazia:

²⁷⁸ J. Ratzinger, *Rivelazione e Storia della salvezza nella dottrina di san Bonaventura*, cit. p. 352.

²⁷⁹ *Catechismo della Chiesa Cattolica (CCC)*, cit., n. 2000.

²⁸⁰ Bonaventura, *Hexaëm.*, 13, n. 23 (vol. VI/1, p. 255).

²⁸¹ J. Ratzinger, *Rivelazione e Storia della salvezza nella dottrina di san Bonaventura*, cit. p. 356.

«infatti sembra che attraverso il termine “*supernaturalis*” venga favorita, piuttosto che evitata, la naturalizzazione del concetto di grazia. Questo termine non è in grado di esprimere il carattere relazionale della grazia; in esso non viene in rilievo la continua dipendenza attuale della grazia dal Dio misericordioso. La grazia diventa una parte, anche se di altro genere, dell’esistenza umana, diventa una *qualitas* dell’uomo»²⁸².

In questo caso il teologo tedesco confronta le due formulazioni: ad una speculazione che cerca di cogliere il movimento eterno di Dio, contrappone una prospettiva che tende a cogliere, definire e articolare la struttura sostanziale della realtà; la ricerca di Tommaso conduce verso un’analisi lucida e penetrante che concilia, chiarisce e supera le incoerenze, correndo, tuttavia, il pericolo di cristallizzarsi a scapito della dinamicità e della complessità ineludibile insita all’interno del processo creativo e rivelativo di Dio, nel suo incontro con l’umanità. La struttura tomista illumina le proprietà della natura umana, dove anche la dimensione *supernaturalis* dell’universo esistenziale non è una realtà sovrapposta rispetto a quella “naturale”, ma entrambe sono parte integrante e costitutiva dell’unica natura relativa all’essere umano; sicché la grazia diviene *qualitas*, ovvero parte peculiare di tale natura. Diversamente da questa opzione, nell’opera bonaventuriana la grazia trova il suo posizionamento specifico nella dimensione dell’agire, in quello spazio esistenziale in cui l’essere umano si decide o meno per Dio, si apre in modo riconoscente a ciò che si presenta come *bonum e verum*. L’agire secondo la grazia è ciò che santifica, che deifica, che rende attuale la similitudine impressa nell’immagine divina dell’uomo; pertanto, la volontà è la sede dell’incontro con la grazia, in cui hanno un rilievo fondamentale l’affetto e l’amore, sicché la grazia non è più solo questione di conoscenza, di fede o speranza, ma l’espressione di una virtù attiva e affettiva, fonte di santificazione, la *caritas*: «per lui [Bonaventura] passare dallo stato di natura allo stato di grazia implica necessariamente al tempo stesso il passare dall’atteggiamento di chi conosce all’atteggiamento di chi ama»²⁸³.

A questo punto Ratzinger presenta i due pensatori secondo le modalità che a suo avviso contraddistinguono le loro prospettive: a Tommaso spetta il pensiero di tipo «statico-sostanziale», mentre a Bonaventura quello «dinamico-attuale»²⁸⁴. Tale classificazione, fatta emergere dal teologo tedesco, seppur necessariamente tendente alla semplificazione, coglie un nodo speculativo fondamentale; infatti, lasciando da parte le comparazioni con il tomismo, sembra che l’individuazione di quello che, senza forzature,

²⁸² *Ibid.*, p. 357.

²⁸³ *Ibid.*, p. 365.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 358.

dall'analisi ratzingeriana si può definire un attualismo-relazionale, abbia fatto emergere nuove sfumature della visione che caratterizza il Maestro francescano, riconsegnando più chiaramente l'organicità strutturale propria del suo pensiero. Tale classificazione, lungi dal voler suggerire peregrini e inappropriati confronti con la corrente attualista strutturata in Italia grazie a Giovanni Gentile agli inizi del secolo scorso, desidera unicamente porre in rilievo ciò che può essere considerato l'orientamento fondamentale del bonaventurismo, per cui la grazia, essendo luce, identità di essere e divenire, percepita e vissuta con gradi e modalità variabili, parzialmente in terra e compiutamente *in patria*, è il presupposto metafisico e storico dell'esistente creato, nonché l'effettivo tramite per la santità. Inoltre, la qualificazione del dinamismo dialogico insito nel paradigma bonaventuriano restituisce un approccio che spesso appare trascurato o evitato dalle posizioni teologiche contemporanee, in quanto la mistica risulta essere parte integrante, per quanto speciale e *per pochi*, di un percorso che definisce la relazione di conoscenza e di amore tra uomo e Dio, sicché l'essere-per i pochi di tale esperienza, diventa patrimonio di tutti. Per di più, riconsiderando la legittimità, anche filosofica, di ciò che viene definito "mistica", risulta superato il rischio di legare quella che si potrebbe definire l'opzione rivelativa scelta da Dio, ovvero di limitare quella libertà divina, di per sé non limitabile, che agisce e parla nella storia secondo proprie modalità spaziali e temporali, non prevedibili aprioristicamente. La grazia rimane nella reciprocità tra Creatore e creatura e perdura eternamente in quella relazione personale e dialogica, per cui il Verbo è sempre «*inspiratum in corde tuo per fidem*»²⁸⁵; infatti si può affermare che il Verbo ispirato descrive una duplice dimensione: da una parte esprime la relazionalità propria del Dio trinitario in cui il Verbo increato genera il Verbo incarnato, permettendo quindi di passare dal volto del Figlio a quello del Padre; dall'altra, il Verbo ispirato, come si è visto, è anche la possibilità di partecipazione dell'uomo verso Dio, per cui si trova, quindi, una configurazione antropologica atta a cogliere, percepire e cointuire quanto le si presenta, svelandosi. Tale struttura conoscitiva, di per sé mai slegata dal Dio che si rivela, viene delineata dal Maestro francescano nella sua complessità:

«infatti, come la specie percepita è una similitudine che si è generata tra il percipiente e l'oggetto percepito, specie che viene poi impressa nell'organo senziente e per il suo tramite conduce a conoscere il suo principio, cioè l'oggetto; così possiamo pensare che la luce eterna, Dio Padre, genera una similitudine o splendore eguale, consustanziale ed eterno; e

²⁸⁵ Bonaventura, *Hexaëm.*, 3, n. 32 (vol. VI/1, p. 111).

che colui che è immagine del Dio invisibile [...], il quale è dovunque per la sua prima generazione, come l'oggetto genera la sua similitudine in ogni senziente, per mezzo della grazia si unisce all'essere razionale, come la specie si unisce all'organo corporeo, affinché per mezzo di quella unione ci conduca al Padre come a principio fontale e oggetto primario. Se, dunque, tutte le cose conoscibili hanno il potere di produrre la loro immagine, è chiaro che in esse, come in tanti specchi, possiamo scorgere la generazione eterna del Verbo, immagine e Figlio eternamente emanante da Dio Padre»²⁸⁶.

In questo denso e complesso passo dell'*Itinerarium*, Bonaventura trae le prime conclusioni circa il processo conoscitivo del mondo quale *vestigium Dei*. Infatti, nei paragrafi immediatamente precedenti a quello citato, egli sintetizza e descrive le tappe dell'atto di conoscenza: l'oggetto sensibile entra nell'anima attraverso l'apprensione, ovvero vi accede attraverso i cinque sensi, non facendo apprendere, tuttavia, la propria sostanza, ma generando delle similitudini di sé. Pertanto, l'oggetto viene percepito dall'essere umano tramite la proiezione della sua similitudine nello spazio, grazie all'azione della luce, la quale a sua volta viene recepita dall'uomo per mezzo dei sensi esterni, dei sensi interni (immaginazione, memoria, etc.) e rielaborata dalla capacità apprensiva; sicché ciò che viene appreso è l'immagine (*species*) della realtà esistente che *si* presenta e, solo attraverso tale immagine, si può conoscere e risalire all'oggetto in questione. La percezione, inoltre, è accompagnata dal piacere e dal diletto, nelle varie forme proprie di ogni senso, da cui si può parlare di bellezza: tale esperienza di ciò che è bello, soave, dilettevole è, secondo Bonaventura, data dalla proporzionalità che permea ogni dimensione dell'universo creato. Successivamente, siffatta apprensione, che diventa parte dell'esperienza e del vissuto, viene assunta dalla facoltà intellettuale la quale è in grado di esprimere il giudizio, anche se attraverso modalità che non dipendono né dallo spazio né dal tempo, sicché è possibile astrarre al concetto. Anche qui emerge, infatti, il substrato esemplarista alla base di questa struttura, per cui la *mens* ha in sé il metro della ragione giudicante, fondamentale fonte di conoscenza, ma tale misura non viene né da lei, né dal mondo sensibile, il quale è sottomesso alle leggi spazio-temporali, ma ha la propria radice nelle verità eterne, a cui rimanda. Esplicata tale prospettiva, il filosofo bagnorese si inoltra nel mostrare come suddetto processo, che articola la conoscenza sensibile, sia il riflesso della proprietà del Verbo che genera eternamente in sé la propria immagine, come relazione d'amore; viene dato così ulteriore spessore e chiarezza al vestigio di Dio impresso nella creazione, quale

²⁸⁶Bonaventura, *Itin.*, 2, n. 7 (vol. V/1, p. 519).

realtà vivente ed esprime, capace di generare alla stregua del divino Spirito creativo. Tuttavia, secondo il Santo, non è sufficiente arrestarsi a questa analogia che correla direttamente creato e Creatore: il Verbo, infatti, eternamente generante e generato, «*per gratiam*» entra in comunione anche con l'essere umano razionale, il quale, in questa unione, riconosce il rivelarsi che lo riconduce al suo Primo Principio, diventando così amante amato. Ciò avviene per grazia, ovvero per un eccesso di amore di Dio, che crea l'essere umano in tale dimensione partecipativa, la quale, in quanto tale, è sempre attuale fin dalla creazione, ed è l'opera di quello che Bonaventura chiama Verbo ispirato. Affermare una relazionalità sempre attuale significa che essa non viene mai cancellata dall'essere della *mens*, tuttavia essa può essere offuscata, ignorata o rifiutata e quindi, fattualmente, rimanere non attuata in quell'esistenza personale.

Di fronte alla centralità, tanto nevralgica quanto complessa, della mediazione realizzata dal *Verbum inspiratum*, appare necessario evidenziare nuovamente come tale paradigma non sia in alcun modo da intendere come uno spiritualismo o una forma di ontologismo. Infatti, nell'architettura della speculazione bonaventuriana, soprattutto nell'*Itinerarium* e nell'*Hexaëmeron*, risulta chiaro come tutta la dinamica di contuizione di Dio, quale riposta contestuale al suo rivelarsi, coinvolga tutta l'esperienza umana, ovvero *in primis* la sua facoltà sensibile, così come successivamente quella intellettuale, per poi compierla nella dimensione affettiva. La rivelazione non è relegata alla mistica, o meglio, la mistica non è confinata in luoghi lontani dal vissuto ordinario della *mens* umana, non è una straordinarietà sovranaturale, ma rientra all'interno del processo sapienziale anelato dall'essere umano. Pertanto, risulta conseguente il fatto che, seppure ogni disputa incentrata sulla definizione e sulla correlazione tra filosofia e teologia, tra scienza e fede, viene riconosciuta e affrontata da Bonaventura nella sua rilevanza teorica, speculativa o, potremmo dire, accademica, non sussiste una reale separazione o contrapposizione tra tali ambiti, ma tutti concorrono, in modo gerarchicamente ordinato, al desiderio del Bene e del Vero. Il Verbo ispirato è alle fondamenta dell'intero percorso sapienziale, che passa dalla filosofia, approda alla teologia e si compie nella contemplazione: l'unità del sapere cristiano, in Bonaventura, non è teorico, ma sostanziale.

Significativo risulta, inoltre, rilevare come nella singolarità del Verbo ispirato risieda anche la conciliazione, di difficile comprensione per la ragione, dell'universalità e della particolarità del rivelarsi di Dio. Infatti, la questione della rivelazione è intrinsecamente caratterizzata dalla domanda circa la possibilità effettiva dello svelamento universale della verità per l'umanità, anche quando vi sia estraneità o non conoscenza del cristianesimo,

possibilità che è da conciliarsi con l'istanza soggettiva, o meglio, con l'individualità della persona che entra in relazione con essa, dato che, come già esplicitato, non si tratta solo di una concettualità oggettivamente misurabile. Nonostante ciò, tenere separati già in partenza questi due ambiti, negandovi la probabilità di conciliazione, significa approcciarsi attraverso punti di vista riduttivi che si basano o su un realismo oggettivista, oppure su un soggettivismo radicale. Invece, il mantenimento inclusivo, di istanze complesse e apparentemente contraddittorie, trova ampiamente spazio nel pensiero di Bonaventura: nell'articolazione del triplice Verbo, infatti, si riesce a tenere insieme la dimensione universale, storica e rivelativo-esistenziale; tali tre dimensionalità, nella dottrina del Serafico, trovano la loro perfetta sintesi nella persona che racchiude in sé il triplice Verbo, Cristo, il quale è *medium* della Trinità, centro della storia e tramite della salvezza. Cristo è nella carne il punto focale dell'oggettività storica²⁸⁷, mentre nello spirito è il cuore di ogni credente, come viene espresso chiaramente dal Maestro francescano: «[...] Cristo, principio di ogni rivelazione in virtù della sua venuta nella mente, e fondamento di ogni autorità per la sua venuta nella carne»²⁸⁸. Tuttavia, la conformazione a Cristo e la sua inabitazione nell'anima non si realizza come annullamento o annichilimento dell'io personale, ma si tratta di un contatto intimamente unitivo che vivifica e fa crescere la personalità individuale. Pertanto, egli, in quanto «via, verità, vita»²⁸⁹ è il centro assoluto che riesce a riconciliare in sé le prerogative di un'oggettività universale che mai si separa dalla verità personale. In questa prospettiva l'eternità della verità non diventa un freno che sviscerisce e raffredda il vitale impulso del mutamento storico, sociale o antropologico, ma, al contrario, diventa proprio la dimensione eterna ciò che, non essendo separata dal contingente e non sovrapponendosi in maniera asettica - o potremmo dire meramente dottrinale -, gli conferisce la perpetua linfa vitale, ovvero l'eterno slancio d'amore, sempre proteso verso l'esterno, in movimento e mai staticamente cristallizzato. Entrando continuamente in relazione con ciò che è personale, la verità eterna non sa di stantio, ma emana un profumo e suscita un gusto sempre attraente e sempre nuovo, perché orientata a generare vita.

Questa chiave di lettura innovativa, diffusasi soprattutto grazie alle rilevanze individuate da Ratzinger, è un tassello basilare della sua disamina sul Dottore Serafico, sul

²⁸⁷ In questo aspetto Ratzinger sottolinea uno dei principali mutamenti rispetto alla tradizione agostiniana; cfr. J. Ratzinger, *La teologia della storia di San Bonaventura*, in *Opera Omnia*, vol. II, cit., 480: «Nello schema agostiniano Cristo è la fine dei tempi, laddove in quello bonaventuriano egli è il centro dei tempi».

²⁸⁸ Bonaventura, *Chr. Unus*, n. 2 (vol. VI/2, p. 355).

²⁸⁹ Cfr. Gv 14,6.

quale si sviluppano le valutazioni successive circa gli influssi del gioachimismo - considerazioni anche in questo caso pioneristiche e spesso discusse - e sulla teologia della storia all'interno del pensiero del Santo. In particolare, l'aver colto il ruolo strutturale ricoperto dall'orientamento dinamico-attuale, ha permesso al teologo tedesco di individuare un'ulteriore impostazione che caratterizza l'opera bonaventuriana: si tratta della presenza di una sensibilità più sbilanciata verso la dimensione storico-salvifica, verso una soteriologia che si manifesta e si rilegge solo all'interno del decorso storico. Sussiste, ovviamente, nella produzione del nostro Autore, la speculazione metafisica, rivolta all'ontologia, tuttavia, ponendo uno sguardo complessivo su di essa, si nota facilmente la ricorrente tendenza ad una rilettura storico-concreta della ricerca e del percorso dell'umanità verso Dio. Per tale motivo, Ratzinger decide di dedicarsi allo studio dell'*Hexaëmeron*, cercando di definire il rapporto e la visione propria del Serafico circa la dimensione della storia dell'umanità, mostrando come questo l'influsso di Gioacchino da Fiore, pur se filtrato e corretto in modo considerevole, sia stato rilevante e, oltretutto, pienamente in accordo con l'intimo spirito del francescanesimo, il quale si autorappresenta come occasione provvidenziale di rinnovamento e conversione.

3. *Bonaventura secondo Balthasar: die Überwältigung*

Uno splendente squarcio all'interno degli studi bonaventuriani del secolo scorso si può trovare all'interno della vasta produzione di un grande autore di origine svizzera, Hans Urs von Balthasar. Il teologo svizzero, per cui l'appellativo di teologo potrebbe apparire quasi riduttivo rispetto all'ampiezza dei temi da lui trattati, negli studi bonaventuriani spesso risulta essere poco menzionato, nonostante egli, pur non avendo dedicato un'intera monografia alla filosofia del Santo di Bagnoregio, gli abbia riservato un ruolo centrale all'interno del ciclo di opere più rilevante della sua carriera. Balthasar è stato un pensatore dalle mille sfaccettature e un profondo conoscitore dei vari ambiti del sapere: amante della musica e della letteratura, esperto di psicologia e filosofia, è diventato un abile sondatore delle profonde sponde della teologia, fino alla riscoperta delle zone più abbandonate e incrostate. Rivolgendosi alla sua biografia, si può trovare traccia del suo essere stato un uomo pienamente immerso nell'orizzonte speculativo a cui si è dedicato, così come intensamente risoluto nel vivere e compiere grandi scelte: a contatto con i grandi teologi del '900, come Guardini, Karl Barth e Henri de Lubac, è stato, inoltre, un valido innovatore e una mente capace di penetrare con efficacia nei meandri della riflessione

teologica cristiana, preparando culturalmente e concettualmente quello che di lì a poco, a sua insaputa, sarebbe stato il Concilio Vaticano II.

Inoltre, von Balthasar è stato, in primo luogo, un deciso amante della Bellezza, in tutte le sue forme, in tutta la sua pluralità: infatti, se ci si rivolge alla vastissima rosa dei suoi scritti, i più noti sono quelli che, pubblicati tra il 1961 e il 1987, compongono la famosa Trilogia, ovvero un esteso progetto volto ad articolare una sostanziale fenomenologia teologica, in stretta relazione ad una sua estetica. Tale Trilogia si suddivide, fondamentalmente, in tre grandi sezioni: *Gloria*, otto volumi incentrati sulla rivelazione di Dio e sulle possibilità di comprensione dell'uomo grazie all'estetica, *Teodrammatica*, cinque volumi relativi all'agire di Dio verso l'umanità, e, infine, *Teologica*, tre volumi dove il punto focale è la manifestazione della verità in Dio. Nella prima parte di tale ambizioso progetto prendono corpo dodici approfondimenti monografici, chiamati *Stili*, dedicati a figure importanti che hanno contribuito a raccontare la Bellezza divina, sia nell'ambito ecclesiale sia in quello laico. I prediletti da Balthasar sono Ireneo, Agostino, Dionigi, Anselmo e Bonaventura, per quanto riguarda gli *Stili ecclesiastici*²⁹⁰, mentre Dante, Giovanni della Croce, Pascal, Hamann, Solov'ëv, Hopkins e Péguy per gli *Stili laicali*²⁹¹. Il Dottore Serafico si trova in chiusura della prima rassegna monografica e le pagine, ristrette quanto al numero, a lui dedicate, offrono un'analisi penetrante e sintetica, capace in modo vibrante di enucleare gli snodi centrali della vita e del pensiero del Santo.

Il Bonaventura presentato dal teologo svizzero, fin dall'inizio, è colto, *in primis*, nel suo tratto distintivo, quale uomo che è testimone della propria esperienza e del proprio vissuto: «fra i grandi scolastici, Bonaventura è quello che nella propria teologia dà più spazio alla trattazione del bello, non semplicemente perché ne parla spessissimo, ma perché vi esprime palesemente una intima esperienza»²⁹². In seconda battuta, l'altro importante tratto è l'abilità di sintesi del Maestro francescano, quale «punto privilegiato di convergenza e confluenza di tutte le correnti ideologiche che da ogni parte irrigano e fecondano la metà del secolo XIII, come il centro universale che offre a ciascuno riparo e trasforma tutto in tutto»²⁹³. Tuttavia, ben chiara è la vera fonte della speculazione bonaventuriana, la quale viene individuata nella sua originalità all'interno del nuovo

²⁹⁰ H. U. von Balathasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik II/1. Fächer der stile: Klerikale stile*, Einsiedlen, Johannes Verlag, 1962, tr. it. M. Fiorillo (a cura di), *Gloria. Un'estetica teologica. Stili ecclesiastici. Ireneo, Agostino, Dionigi, Anselmo, Bonaventura*, Milano, Jaca Book, 1978.

²⁹¹ H. U. von Balathasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik II/2. Fächer der stile: Laikale stile*, Einsiedlen, Johannes Verlag, 1962, tr. it. G. Sommovilla (a cura di), *Gloria. Un'estetica teologica. Stili laicali. Dante, Giovanni della Croce, Pascal, Hamann, Solov'ëv, Hopkins, Péguy*, Milano, Jaca Book, 1976.

²⁹² H. U. von Balathasar, *Gloria. Un'estetica teologica. Stili ecclesiastici*, cit., p. 237.

²⁹³ *Ibid.*, p. 238.

universo del francescanesimo, della cui strutturazione futura Bonaventura è stato il tassello essenziale:

«il suo mondo è francescano, e francescana è pure la sua teologia, nonostante le molte pietre da costruzione da lui utilizzate, volta ad erigere sopra il mistero della povertà e dell'umiltà il suo duomo spirituale di glorificazione [...]. E tuttavia, identificando nel mistero francescano il centro di cristallizzazione, non abbiamo ancora identificato l'*ethos* autenticamente bonaventuriano. Giacché Bonaventura non si limita a girare attorno a Francesco, egli è un sole autonomo e una autonoma missione. [...] Potremmo distinguere un'esperienza originaria assolutamente personale da un'esperienza strutturata che matura nel quadro della storia e cristallizza l'esperienza originale ancora informe»²⁹⁴.

Bonaventura risulta essere il primo vero interprete dell'improvvisa, intensa e complessa novità di Francesco, per la quale si prende l'incarico di fornire una forma, una struttura e la possibilità di una capillare diffusione; il Dottore Serafico viene ritratto subito non solo per il suo pensiero, ma soprattutto per il ruolo strategico e decisivo che ha ricoperto a partire dal secolo in cui ha vissuto.

Pertanto, i primi elementi fondanti del paradigma bonaventuriano delineato da Balthasar sono, da un lato, il primato e la precedenza dell'*esperienza*, quale luogo fertile dove prassi e teoria, vita e scienza si incontrano e si scambiano continuamente; dall'altro, la necessità di sintesi come disposizione in grado di vagliare e setacciare ciò che afferisce al *verum* e al *bonum*, quindi alla sapienza, sicché la tradizione e l'innovazione possano unirsi ed essere in grado di testimoniare l'eternità al momento presente. In accordo con tale prospettiva, l'evento portante che origina e sconvolge la vita di Bonaventura, come la vita di ogni *mens*, è lo sperimentare quello che Balthasar chiama «Überwältigung»²⁹⁵, ovvero quello che può essere tradotto come lo stato di «soggiogamento» o «sopraffazione» intimamente suscitato di fronte ad una realtà travolgente e impetuosa che supera infinitamente la capacità umana di dominio e di controllo. Tale vissuto, espresso poeticamente dal teologo come esperienza provata «da parte della pienezza equorea della realtà che gloriosa sgorga dagli abissi di Dio»²⁹⁶, viene ritrovato in Bonaventura nel suo approccio, rimasto una costante dei suoi scritti, nei confronti della rivelazione di Dio, dalla quale fluisce una molteplicità infinita di teorie e interpretazioni: si fa riferimento alla già

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 240.

²⁹⁵ *Ibidem.*

²⁹⁶ *Ibidem.*

citata istanza delle «*rationes seminales*»²⁹⁷ e al simbolismo adoperato dal Santo per cui il mare insondabile, che racchiude tutti i misteri divini, è l'origine e la fine che perpetuamente permette lo scorrere degli innumerevoli fiumi che irrigano e alimentano la terra degli uomini²⁹⁸. Lo stare di fronte all'immensità di Dio è un motivo che, con diverse forme e modalità, attraversa tutta la produzione bonaventuriana, segnandone indelebilmente le prerogative e l'orientamento, con la consapevolezza che l'«Überwältigung» non è semplicemente la sublimazione della profonda limitatezza umana nei confronti dell'universo circostante, ma è anche quel vissuto che si origina solo nell'incontro personale con un'Alterità, la quale, essendo intima e somma, sa generare al contempo smarrimento e ritrovamento nei labirintici desideri dell'esistenza. L'infinità del reale che si rivela nel suo Principio non è a-personale e alla mercé della sensibilità o della discrezione del soggetto individuale, ma si manifesta attraverso l'agire e il parlare, tramite l'espressione di una fisionomia propria che non rinuncia né a influenzare il decorso storico né ad entrare in comunione con l'intimità del vissuto personale. Pertanto, il processo della Rivelazione, narrato in modo paradigmatico nelle Scritture, come viene annunciato nel prologo del *Breviloquio*, «non è sottoposto alle leggi dei ragionamenti, delle definizioni e delle divisioni, a modo delle altre scienze, e non concerne solo una parte dell'intero universo», sicché la sua conoscenza non è finalizzata a sé stessa ma alla salvezza:

«[...] così la Scrittura descrive tutto l'universo, nella misura in cui giova alla salvezza averne conoscenza, secondo la sua ampiezza, la sua lunghezza, la sua altezza e la sua profondità. [...] Il punto finale, ovvero il frutto della Sacra Scrittura, non è uno qualsiasi, ma è la pienezza della felicità eterna, ed è stata scritta per questo: non solo perché noi crediamo, ma anche affinché possediamo la vita eterna, nella quale vedremo, ameremo e i nostri desideri saranno interamente appagati»²⁹⁹.

Onde realizzare tale aspirazione, che coinvolge *tutti* i desideri profondi dell'umanità, è indispensabile, quindi, la disposizione interiore della *mens* a cedere alla «sopraffazione», a fissare lo sguardo in tale realtà che *si* presenta, per cui è necessario «avvicinarsi con pura fede al Padre della Luce, piegando le ginocchia del nostro cuore» al fine di «giungere alla pienissima conoscenza ed all'amore illimitato della beatissima Trinità, a cui tendono i

²⁹⁷ Cfr. Bonaventura, *Hexaëm.*, 15, n. 10 (vol. VI/1, p. 281).

²⁹⁸ Cfr. *Ibid.*, 13, nn.1-6 (vol. VI/1, pp. 243-245).

²⁹⁹ *Id.*, *Brevil.*, prol. (vol. V/2, p. 25).

desideri dei Santi, in cui risiede il punto finale e il compimento [*status et complementum*] di ogni cosa vera e buona»³⁰⁰.

La teologia, dunque, si riconosce esclusivamente in questa origine, quale faro in mare aperto, quale bussola in un folto bosco: tale scienza scopre qualcosa che è già dato, pertanto, è chiamata solo a saper riconoscere. In particolare, von Balthasar evidenzia come l'esperienza della Bellezza in Bonaventura sorga proprio dalla straripante eccedenza del rivelarsi di Dio, dall'incontenibile ricchezza del suo mostrarsi: qui viene posta l'essenza del pensare speculativo del Maestro francescano:

«l'*ethos* della teologia sarà dunque in Bonaventura [...] per principio e fondamentale lo sforzo di dominare una realtà non dominabile: sarà un ordinare, un registrare, un classificare, un trarre mazzi di fiori dal "florido deserto", che dà luogo a sempre nuove determinazioni e rispetto a cui il soggiogamento, la meraviglia, il rapimento estatico (*excessus*) rimangono tuttavia l'ultima parola»³⁰¹.

Affiora così con chiarezza il ribaltamento di prospettiva offerto da tale paradigma bonaventuriano, dove anche le parvenze di incoerenza, la nebulosità di alcuni ricorsi logici o l'incompiutezza di talune trattazioni, trovano il proprio fondamento in una consapevolezza vissuta, non solo saputa, che coordina i movimenti del pensare. Dunque, continua il teologo svizzero:

«spesso alle vertiginose piramidi concettuali manca il carattere di ultima necessità, esse cioè non giungono necessariamente a conclusione. [...] Ma l'impossibilità del dominio non costituisce per Bonaventura occasione di disperazione o di esperienza angosciosamente fallimentare; essa è perfetta beatitudine al cospetto dell'inesauribilità di Dio»³⁰².

Proprio in questo pensare profondamente intriso di meraviglia e ammirazione, la *mens* si dirige verso gli orizzonti della contemplazione, della contuizione e della visione estatica, sospinta da un alto slancio di amore, sicché l'*excessus* in Dio diventa un vissuto proprio solo di coloro che sono «consolidati nella fede e radicati nella carità»³⁰³. Tale *excessus amoris* è il desiderio di unione con Dio, che viene propriamente descritto quale «unione d'amore»³⁰⁴, quale momento più alto del desiderio d'amore che si realizza nella comunione

³⁰⁰ *Ibidem*.

³⁰¹ H. U. von Balthasar, *Gloria. Un'estetica teologica. Stili ecclesiastici*, cit., p. 243.

³⁰² *Ibidem*.

³⁰³ Bonaventura, *Brevil.*, prol. (vol. V/2, p. 25).

³⁰⁴ Id., *Hexaëm.*, 2, n. 29 (vol. VI/1, p. 87).

nuziale. In Bonaventura l'intimo rapimento in Dio ricorre frequentemente attraverso le istanze di una teologia della nuzialità, dove Dio è centro di attrazione e fine del desiderio, per cui «l'affetto giunge fino nella profondità di Cristo»³⁰⁵, pervenendo alla richiesta di entrare nel talamo sponsale³⁰⁶, per riposare «il sonno all'ombra di Cristo»³⁰⁷. Infatti, l'*itinerarium* dell'anima, tanto caro al Maestro francescano e cuore pulsante della sua opera, si caratterizza, infine, quale cammino attraverso cui la *mens* accetta la riscoperta e la redenzione dei propri sensi spirituali fino a poter ricevere e contemplare l'unione con Cristo:

«[...] accogliendo lui [Cristo] che è Parola e splendore del Padre, riacquista l'udito e la vista spirituali, l'udito per percepire il richiamo di Cristo, e la vista per contemplare i raggi della sua luce. Sospirando poi, nella speranza di ricevere la Parola ispirata, riacquista attraverso desiderio e tensione, il senso spirituale dell'odorato. Mentre accoglie nell'amore la parola incarnata, ricevendo da lei piacere e a lei trascorrendo attraverso estatico amore, riacquista il gusto e il tatto. Grazie alla riacquisizione di questi sensi, essa ora vede e sente il suo sposo, lo odora, lo gusta e lo abbraccia»³⁰⁸.

La pienezza perfetta dell'anima, l'ultima frontiera, il vero fine, nella prospettiva bonaventuriana, è tale unione, in «*susceptio, revelatio, unio*, oltre le quali lo spirito non può procedere. Qui sta anche la sostanza del Cantico dei Cantici: cioè in concepimenti casti, più casti, castissimi; in sguardi casti, più casti, castissimi, in unioni caste, più caste, castissime»³⁰⁹. Viene ancora messo in evidenza, infatti, come sia tutta la persona, nella sua interezza di corpo, spirito e anima, ad essere coinvolta nella relazione di rivelazione con Dio: lungi, pertanto, dall'essere un spiritualismo mistico, la prospettiva cristiana di Bonaventura cerca l'unificazione delle dimensioni personali all'interno della santità, ovvero nell'apertura concreta dell'uomo al *verum*. Non è secondario, infatti, riconoscere che l'immagine paradigmatica, scelta dal Dottore Serafico e posta in rilievo da Balthasar, della rivelazione di Dio all'uomo viene identificata nell'apparizione del Serafino a Francesco e nel dono delle stimmate; tale episodio, assolutamente centrale nel francescanesimo e nella storia di Bonaventura, viene assunto a modello storico, esistenziale e metafisico per il percorso di ogni anima. Innanzitutto, ivi è presentata la dimostrazione

³⁰⁵ *Ibid.*, 2, n. 32 (vol. VI/1, p. 89).

³⁰⁶ Cfr. Ct 1, 4.

³⁰⁷ Bonaventura, *De tripl.*, 3, 2 (vol. XIII, p. 73).

³⁰⁸ Bonaventura, *Itin.*, 4, n. 3 (vol. V/1, p. 541).

³⁰⁹ *Id.*, *Hexaëm.*, 22, n. 27 (vol. VI/1, p. 415), si è riportata la traduzione operata da von Balthasar: cfr. *Gloria. Un'estetica teologica. Stili ecclesiastici*, cit., pp. 322-323.

più alta del processo di conformazione a Cristo, che non avviene solo sul piano spirituale ma trova il suo più nobile sigillo nell'impressione nella carne: i segni della crocifissione incisi nelle membra di Francesco rimandano al fine di ogni essere umano, ovvero alla *conformatio*, graduale ma integrale, alla *persona Christi*, ovvero alla adesione e all'unione piena del desiderio alla chiamata del Vero.

Per von Balthasar, tale aspetto della concezione bonaventuriana è ineccepibile, in quanto essa non è in alcun modo «svalutativa della realtà mondana, estatica» dato che «la *impressio* delle stigmate è impressione di Dio nel mondo sensibile»³¹⁰, azione tangibile che incide sulla carne e la eleva. Inoltre, l'affresco del miracolo della Verna è in grado di incarnare perfettamente la dimensione simbolica che impernia il pensiero bonaventuriano, quale rimando esemplare di una realtà ad un'altra e quale punto di partenza della contuizione³¹¹: in esso, infatti, sono racchiuse tutte le principali dimensioni dell'opera bonaventuriana. In primo luogo, le sei ali del Serafino sono i sei gradi, le sei tappe dell'ascensione, attraverso cui elevarsi nella sapienza; tale esapartizione, ricorsiva nel Maestro francescano - si pensi alle sei visioni dell'*Hexaëmeron* o alle sei facoltà dell'anima -, risulta essere, come mostra Ratzinger³¹², la sintesi delle prospettive che Bonaventura tiene insieme, ovvero quella metafisica, dove l'immagine trinitaria presente nell'uomo si rispecchia nella sua riflessione «in» e «per» *speculum*³¹³, e quella storica dove viene riletta la suddivisione delle età della storia, per cui quella dopo l'avvento di Cristo è la sesta età che precede e corre insieme la settima³¹⁴, della salvezza finale. Inoltre, il Serafino che imprime le stigmate porta con sé l'immagine del Cristo crocifisso, quale centro assoluto e volto dell'amore; il teologo svizzero insiste, infatti, sul mettere in risalto come il *Verbum crucifixum* sia il punto di convergenza di qualsiasi riflessione o percorso esistenziale, per cui «sulla croce si compiono le nozze tra Dio e la creatura»³¹⁵, come afferma Bonaventura in un toccante passo del *Soliloquium*: «sulla croce Cristo, aspettandoti, china il capo per baciarti, tende le braccia per abbracciarti, le sue mani sono aperte per remunerarti, il corpo è disteso per donarsi interamente, i piedi sono inchiodati, il fianco si è aperto per lasciarti entrare»³¹⁶. Pertanto, in tale prospettiva, il primato della

³¹⁰ H. U. von Balthasar, *Gloria. Un'estetica teologica. Stili ecclesiastici*, cit., p. 285.

³¹¹ Sul rapporto tra simbolo e contuizione cfr. R. Zas Friz De Col, *Il vissuto cristiano di san Bonaventura*, in E. Galli (a cura di), «*Deus summe cognoscibilis*», cit., pp. 83-87.

³¹² Cfr. J. Ratzinger, *La teologia della storia di San Bonaventura*, in *Opera Omnia*, vol. II, cit., p.596.

³¹³ Cfr. Bonaventura, *Itin.*, 1, n. 5 (vol. V/1, p. 505).

³¹⁴ Cfr. Id., *Hexaëm.*, 15, n. 18 (vol. VI/1, p. 283).

³¹⁵ H. U. von Balthasar, *Gloria. Un'estetica teologica. Stili ecclesiastici*, cit., p. 251.

³¹⁶ Bonaventura, *Solil.*, 1, n. 39 (vol. XIII, p. 131), anche in questo caso si riporta la traduzione di Balthasar: cfr. *Gloria. Un'estetica teologica. Stili ecclesiastici*, cit., p. 251.

dimensione amorosa, così come quella della aspirazione al vero, risiede sempre nella dimensione personale e interpersonale, ovvero sempre come «*amore singulari*»³¹⁷ tra alterità poste in relazione.

La stretta reciprocità di suddetta relazione viene individuata nella fitta dialettica tra espressione e impressione: quando viene fatto riferimento alla visione del Serafino, «*quae fuit expressiva et impressa*»³¹⁸, si ha la rappresentazione plastica, visibile, dell'azione di Dio che, pur essendo l'oggetto ultimo della contemplazione, è altresì espressione permanente che si imprime con la sua opera nel reale; al contempo, però, il soggetto contemplante si trova in una posizione attiva, amante, eccedente da se stesso e proiettato verso l'Alterità cosicché, proprio in virtù di tale profondo «*excessus*», ha la possibilità di conformarsi a Dio, quindi di imprimersi in lui, come efficacemente esprime la metafora, ripresa da von Balthasar, del cuore che si fa cera per essere plasmato e modellato³¹⁹. Riemerge, dunque, l'ontologia dell'espressione e viene posta in evidenza nella sua ricchezza e complessità proprio dal teologo svizzero: l'universo esistente, in tale paradigma, risulta fondato non solo su una relazionalità che definisce originariamente l'Essere, ma contemporaneamente su un'espressività, potremmo dire, creativa che si protrae incessantemente verso l'esterno e che contraddistingue, con progressività, tutte le dimensioni della realtà, come si è precedentemente visto con la teoria della conoscenza. Pertanto, se si nota come tanto più è compiuto il percorso di ascesi estatica della *mens* tanto più si riceve l'impressività di Dio, si schiarisce la vera concezione bonaventuriana circa l'ascesi, la quale, per l'appunto, è non rifiuto o separazione dal mondo, ma capacità di saper ricondurre il mondo a Dio e in Dio, per scorgerlo nel senso che in sé esprime. Come afferma lucidamente von Balthasar:

«per la teologia estetica di Bonaventura rimane estremamente decisivo il fatto che le stigmate vengano impresse nel corpo proprio in rapporto proporzionale con l'eccesso estatico dell'anima: in questo eccesso si coglie la forma della bellezza divina, e in questo eccesso la bellezza divina consegue altresì la propria forma nel mondo. Tutto è legato al fatto che l'estasi, non significa saltare e abbandonare il mondo[...], ma è l'aprirsi del mondo a Dio: più precisamente, il farsi manifesto dell'anteriore presa del mondo da parte di Dio»³²⁰.

³¹⁷ Bonaventura, *Solil.*, 1, n. 43 (vol. XIII, p. 132).

³¹⁸ Id., *Hexaëm.*, 22, n. 23 (vol. VI/1, p. 412).

³¹⁹ Cfr. H. U. von Balthasar, *Gloria. Un'estetica teologica. Stili ecclesiastici*, cit., pp. 248-249.

³²⁰ *Ibidem*.

In tale struttura dialettica secondo il teologo svizzero è da scorgere anche l'essenza dell'estetica e della forma della bellezza. Si ritiene che sia indispensabile poter penetrare ulteriormente nella profondità di questo passaggio in quanto da esso dipende proprio lo sguardo sul mondo e sull'uomo del filosofo bagnonese: infatti, tale legame indissolubile, fondante e creativo tra Dio e il mondo (compreso l'uomo), fa sì che la lettura e la comprensione dell'universo creato possa realizzarsi solo se contestualmente si pone lo sguardo all'essere di Dio, rivelantesi, come già visto, in molteplici forme ma primariamente proprio nell'universo che della sua arte è espressione, in un tragitto che procede fino a giungere alla pienezza della sua manifestazione in una forma personale, tanto divina quanto umana, ovvero l'incarnazione di Cristo.

In questo sguardo alle fondamenta metafisiche che sorreggono e caratterizzano l'esistente, insieme al primato dell'espressione, si eleva contestualmente la centralità della nozione di "generazione": il "generare" è l'esprimere, ma è anche molto di più, dato che è il protrarsi della creazione. Pertanto, la comune figliolanza risulta essere il vero tratto condiviso, così condiviso da trovare il proprio fondamento nell'essenza stessa del Dio trinitario. La generazione, quindi la paternità riconosciuta e la figliolanza vissuta, risulta essere l'ulteriore tratto distintivo che non solo caratterizza, ma dà forma, colore e sapore alla relazionalità originaria tra Dio e l'umanità, quale relazione personale, intima e, pertanto, familiare. La forza di tale prospettiva è data dal fatto che è fondata sull'offerta della realtà così-com'è e dal presentarsi, altrettanto in una logica di dati, del Dio-rivelantesi. Tuttavia, tale ricognizione metafisica propria del pensare bonaventuriano risulta essere contemporaneamente vicina ad una fenomenologia e non ha un carattere statico, ma cerca di scorgere il processo diveniente di Dio, articolato dall'espressione e dall'impressione, così come coglie il divenire dell'uomo che tenta di attuare la santità. Von Balthasar, a tal proposito, annota che le istanze della santità non sono distanti dalla autorealizzazione, ma, anzi, diventano coincidenti con esse: «quanto più dunque lo spirito attua se stesso, tanto più immanente diventa a Dio e Dio a lui»³²¹. La realizzazione di se stessi, pertanto, può essere chiamata autoaffermazione, ma non nel senso di un perseguimento cieco di proprie prerogative individualistiche o egoistiche, ma in quanto attuazione di un bene che c'è, ma che deve essere realizzato; continua il teologo svizzero:

«così l'immagine nell'uomo è bensì delineata "sostanzialmente" in anticipo, e perciò non può perdersi, ma dovendo venire realizzata anche spiritualmente, può perdersi, giacché la sua

³²¹ *Ibid.*, p. 275.

attuazione può non verificarsi. Da questa dialettica tra essere (sempre più-)in-sé ed essere (sempre-più-)a Dio dello spirito creato scaturisce la conseguenza che la autorealizzazione esistenziale procede insieme con la dialogica esistenziale tra riproduzione e archetipo»³²².

Nella profonda disamina monografica del teologo, la Bellezza risiede senza soluzione di continuità in questo intreccio che dà forma all'opera bonaventuriana, la quale sempre mantiene il primato dell'esperienza vissuta nella conversione dello sguardo e nella vita "santa". Bonaventura sa essere unificato anche nella considerazione estetica del rivelarsi di Dio nelle sue molteplici dimensioni, dalla creazione alla Scrittura, dalla speculazione all'ontologia esemplarista, dalla luce alla Trinità, fino alla considerazione articolata circa lo svolgersi della storia: «al ritmo della conciliazione tra materia e spirito corrisponde nel tempo il ritmo sensibile delle generazioni e delle epoche storiche», cosicchè non vi è separazione, ma perfetta specularità. La forma estetica colta da Bonaventura è intrinseca al riconoscimento dell'ordine del reale, il quale, però, non viene colto in maniera forzata quale sovrastruttura finalizzata all'umano dominio, ma si fa carico di andare oltre gli sconvolgimenti dati dai limiti per cogliere la realtà del simbolo e quella oltre il simbolo.

La forma della bellezza non si esaurisce, tuttavia, nella speculazione circa l'ordine cosmico, gerarchico o spirituale, ma essa trova la propria ragion d'essere nelle paradossalità insite nel processo rivelativo. A tal proposito, si noti che per Bonaventura risulta fortemente rilevante la considerazione e la distinzione tra la dimensione esteriore della bellezza e quella interiore o spirituale: l'una è espressione apparente, ovvero oggetto dei sensi esterni e caratterizzata da transitorietà, l'altra è quella che rimanda ad una maggior vicinanza alla bellezza propria dell'eternità di Dio. Tutto ciò che in sé è parte del *verum* e del *bonum* risulta, pertanto, contestualmente associato al *pulchrum*, sicché tutte le dimensionalità della Bellezza, esterne o interne, rimandano in modo unanime, pur nella loro pluralità, all'espressività creativa di Dio. Ciò nondimeno, al Maestro francescano è ben chiaro il rischio ricorrente di rimanere incagliati nel bello apparente, che come tale può stordire e confondere, ovvero risultare da ostacolo al riconoscimento di quella realtà primigenia e originaria che genera e sorregge eternamente la possibilità della bellezza. Il pericolo, infatti, è che la «[...] creatura è diventata un laccio [*est in muscipulam*], poiché la bellezza della creatura attrae gli uomini»³²³: il desiderio concupiscente ha separato

³²² *Ibidem*.

³²³ Bonaventura, *Hexaëm.*, 17, n. 17 (vol. VI/1, p. 321).

l'integrità del bello, facendone decadere il fondamento, quindi la sua perpetua fonte; «e per questo non dobbiamo fermarci nella bellezza della creatura, ma per mezzo di essa dobbiamo credere nel sommo Creatore; altrimenti si scambia il termine con la strada, la quale cosa sarebbe somma perversione e abuso»³²⁴. Scindere l'unità del *bello*, perdere la sua vera essenza, significa, per Bonaventura, compiere una «somma perversione» quale rovesciamento completo di un ordine in cui il creato da essere alto bene, prima tappa per arrivare a Dio, diventa massimo male, quale impossibilità di scorgere la pienezza del fine; inoltre, tale inversione si configura anche come «abuso», ovvero uso indebito, che può diventare consumo, sopruso, tirannia. Tale ribaltamento, o offuscamento, delle proprietà della Bellezza viene raffrontato da von Balthasar con la disposizione opposta che sa riconoscere l'autorialità personale del bello esteriore, dell'apparenza, ovvero quell'intima *ratio* per cui la realtà è riconosciuta così com'è, ma grazie alla quale si può dichiarare e acclamare che «*Deum esse*»³²⁵. Sperimentare l'integralità della Bellezza, pertanto, significa recuperare uno sguardo sull'esistente che sia intriso del profondo sentimento di fratellanza e familiarità, in quanto fondato dall'unico Autore: questo è ciò che in modo paradigmatico avviene per san Francesco, come descrive il Dottore Serafico:

«[Francesco] nelle belle creature contemplava il Bellissimo e dovunque, attraverso le tracce impresse nelle cose, seguiva il Diletto, servendosi di tutto come una scala grazie alla quale innalzarsi per far proprio colui che è tutto desiderabile. Con sentimento di incredibile devozione gustava in ognuna delle creature come un rivolo di quella sorgente di bontà, e al mondo del profeta Davide, lo esortava dolcemente a lodare il Signore, quasi avvertisse l'armonia celeste nella consonanza delle potenzialità e delle attività assegnate ad esse da Dio»³²⁶.

La costante inclinazione ad operare una sorta di cortocircuito tra le dimensioni esteriori e interiori della bellezza dell'universo esistente, facendo così predominare l'impulso concupiscente che mira al possesso, necessita di un nuovo capovolgimento, di una conversione. Tale possibilità di redenzione, volta al recupero della Bellezza, è scandalosamente svelata nello svuotamento del Dio che si incarna: l'esaltazione della povertà, l'accettazione della persecuzione, dello sbeffeggio e della croce, divengono *la*

³²⁴ Id., *Serm.*, 22, n. 5 (vol. X, p. 279).

³²⁵ «*Omnes enim creaturae, sive considerentur secundum proprietates completivas, sive secundum defectivas, fortissimis et altissimis vocibus clamant, Deum esse*» cfr. M. Trin., q 1, a 1, concl. (vol. V/1, p. 240).

³²⁶ Bonaventura, *Leg. Mai.*, 9, n. 1 (vol. XIV/1, p. 287).

deformazione della Bellezza, come pure *la* sua piena rivelazione e manifestazione³²⁷. Infatti, nella negazione dell'attrattiva dell'apparente, turpe e deformato, viene contemporaneamente disarmata e messa a nudo la brama di dominio, sicché Dio può dischiudere l'essenza del suo cuore, quale fragilità d'amore: «allora, il più bello tra i figli degli uomini, gli occhi velati e pallido in volto, apparve deforme a causa degli uomini, fattosi olocausto soavissimo al cospetto del Padre, per allontanare da noi lo sdegno»³²⁸. In questo modo ciò che era da considerare riprovevole diventa la forma dell'amore, il simbolo del *verum* e del *bonum*, quindi del *pulchrum*: «[...] dalla deformità del nostro Redentore sgorgò il prezzo della nostra bellezza»³²⁹. In tale prospettiva l'evento di Cristo opera un rovesciamento irreversibile in quanto ciò che era stato *reso* bello, lodevole e ammirabile da una logica prettamente umana, cieca di fronte al fondamento della forma estetica, ora viene rimpiazzato dalla santificazione di ciò che era biasimato, disprezzato, reietto: l'umiltà e la sofferenza vengono assunte quale paradigma che riconsegna all'uomo la possibilità di recuperare il vero e profondo *contuitus* della Bellezza. Tuttavia, la ri-velazione di questa Bellezza non rimane nelle sfere del concetto, delle idee o dei valori, ma si abbassa all'imperfezione della materia e della carne, della vita pulsante di sofferenza, di contraddizione e tradimento; in tale modo la *Gloria* della bellezza divina manifestata da Bonaventura risiede nella sottomissione di Cristo alla croce, a cui è necessario rivolgere lo sguardo:

«medita quanto è grande Colui che soffre e vagli incontro con sguardo di ammirazione; nota e contempla che è immenso per potenza, bellezza, felicità, eternità. Stupisci dunque che la potenza infinita si è annientata, la bellezza scolorita, la felicità cambiata in tormento, l'eternità in morte»³³⁰.

Il rivelato, quale elemento dischiuso nella fattualità, nella dimensione cristiana assume e si fa portatore di una paradossalità che gode delle antinomie, sicché le prende su di sé, le manifesta e le riconcilia. La sofferenza, l'umiltà e la povertà si caratterizzano, pertanto, quale luogo esistenziale dove spogliarsi di ogni complessità, di ogni attaccamento al molteplice, e diventano così le condizioni di possibilità grazie alle quali scorgere il

³²⁷ Cfr. H. U. von Balthasar, *Gloria. Un'estetica teologica. Stili ecclesiastici*, cit., pp. 318-319.

³²⁸ Bonaventura, *Lign. Vit.*, 29 (vol. XIII, p. 243).

³²⁹ Bonaventura, *Vitis Myst.*, 5, cit. in H. U. von Balthasar, *Gloria. Un'estetica teologica. Stili ecclesiastici*, cit., p. 319.

³³⁰ Bonaventura, *De tripl.*, 3, 3 (vol. XIII, p. 75).

rivelarsi del Vero divino, in quanto «non può esservi contemplazione se non nella somma semplicità e una somma semplicità non può esservi se non nella somma povertà»³³¹.

I tratti distintivi dell'espressione divina e della sua rivelazione, dunque, si tingono definitivamente delle sfumature della spogliazione e della rinuncia al fine di far primeggiare in modo risolutivo le prerogative dell'*excessus amoris*:

«è dunque l'uscita di Dio nel rischio e nel nulla della creazione che ha radicalmente rivelato la vulnerabilità del suo cuore; nell'umiltà di questa vulnerabilità sta la condiscendenza (*condescensio*) di Dio, e quindi la sua essenziale disponibilità ad arrivare sino all'amore di croce»³³².

Si noti come il punto di partenza preso in considerazione circa la rivelazione come essenziale relazionalità tra Alterità, tra Verità e *mens*, ha ritrovato la propria fisionomia in una relazione familiare e amorosa di fronte alla quale l'intelletto ha poco da comprendere e molto da contemplare, cosicché possa abbandonarsi ad un profondo «soggiogamento» e lasciarsi inondare dalle istanze dell'amore che si rivela in modo personale, onde rispondere con la stessa misura. Anche in questo caso, è Francesco il modello ispiratore di san Bonaventura in quanto espressione vivente e contigua della possibilità di attuazione di tale esperienza:

«Cristo Gesù crocifisso dimorava sempre nell'intimo del suo spirito [*intra sua mentis*] come un mazzetto di mirra, in Lui desiderava totalmente trasformarsi per mezzo dell'incendio di un incontenibile amore [*excessivi amoris*]. [...] Certamente Francesco nutriva un così fervente affetto per Cristo, ma anche il Diletto lo ricambiava con un amore talmente intimo che al servo di Dio sembrava di sentire, si direbbe quasi continuamente, davanti agli occhi, la presenza del Salvatore, come rivelò una volta in confidenza ai suoi compagni»³³³.

Si è ritenuto appropriato delineare questa breve panoramica sul ritratto che von Balthasar sviluppa rileggendo le fitte trame dell'opera bonaventuriana, dal momento che si sostiene che tale breve monografia del teologo svizzero contenga, in realtà, gli aspetti essenziali e necessari al fine sia di poter elaborare una lettura critica completa, e non parziale, del Santo di Bagnoregio, sia in virtù del tentativo di articolare un paradigma attuale circa le istanze della rivelazione partendo da quanto è contenuto nella speculazione

³³¹ Id., *Hexaëm.*, 20, n. 30 (vol. VI/1, p. 379).

³³² H. U. von Balthasar, *Gloria. Un'estetica teologica. Stili ecclesiastici*, cit., p. 321.

³³³ Bonaventura, *Leg. Mai.*, 9, n. 2 (vol. XIV/1, p. 287).

del Serafico. Ad uno sguardo più approfondito, infatti, si nota come lo studio di Balthasar non faccia riferimento ad annose dispute circa lo statuto della teologia, il suo rapporto con la filosofia, o il rapporto tra la fede e l'intelletto così come la sistemazione del pensiero bonaventuriano all'interno delle tradizioni filosofiche; tali tematiche, di cui non si mette in discussione la rilevanza, sono presenti nella produzione del Maestro francescano e, come tali, devono essere prese in considerazione; ciò nondimeno, si ritiene che negli studi bonaventuriani l'essersi concentrati per troppo tempo su questi nodi critici, abbia offuscato altre questioni nevralgiche che permeano la vita e il pensare del Serafico e ne contraddistinguono l'originalità, nonché le possibilità di attualizzazione nel panorama, sia filosofico che teologico, contemporaneo.

Con la sua abituale capacità di afferrare gli elementi centrali presenti nella realtà circostante, sotto la coltre del pensare comune, Hans Urs von Balthasar ha saputo mostrare come Bonaventura non sia primariamente uno Scolastico o uno studioso accademico, ma sia innanzitutto un grande frate francescano, che ha saputo incarnare le aspirazioni insite nel francescanesimo e nel cristianesimo, riuscendo a rinnovarle e a tematizzarle in un'ampia e complessa riflessione speculativa. Pertanto, se bisogna volgere lo sguardo alle parole del Dottore Serafico, sarà indispensabile prima considerare con attenzione e cura l'esperienza, il vissuto, l'itinerario personale e la ricerca di santità che hanno segnato la sua esistenza, impregnandola di eternità e di ardente amore, che, come tali, si sono riversati nei suoi scritti quale sigillo di autenticità.

4. Rivelazione e presenza: Bonaventura in Moretti-Costanzi

Attraversando per sommi capi il fitto percorso delineato dai paradigmi bonaventuriani che hanno caratterizzato il secolo scorso, si è giunti al punto di svolta decisivo ai fini della nostra trattazione; ci si riferisce ad una forma rara e irripetibile di bonaventurismo, impersonata da un estimatore intimo e sommo del Maestro francescano, il filosofo umbro Teodorico Moretti-Costanzi. Per avvicinarsi correttamente al distintivo rapporto che intercorre tra i due filosofi, è indispensabile tracciare le linee essenziali che qualificano in modo irreversibile il vivere e il pensare del filosofo umbro. Formatosi al cospetto prima di Giovanni Gentile, poi, più strettamente, di Pantaleo Carabellese, Moretti-Costanzi è stato un eminente maestro presso l'Ateneo di Bologna, dove ha avviato con i suoi allievi la cosiddetta "Nuova Scuola Bonaventuriana". È stato, inoltre, un audace filosofo capace di illuminare nuove prospettive così come di rileggere grandi tradizioni: amante e continuo

interprete di autori quali Spinoza, Schopenhauer, Nietzsche e Heidegger, solo attraverso la sapienzialità incarnata nel Dottore Serafico ha pienamente ri-trovato la comunione del vivere e del *intus-legere* il mondo di cui è stato parte. Per avvertire la profondità di questa conformità tra i due pensatori, basti rivolgersi alle concentrate parole con cui Moretti apre il suo primo saggio sul filosofo bagnonese:

«con questo discorso sul pensiero del Dottore Serafico, intendo provarmi a dare atto di un ritrovamento filosofico o, se il termine non dispiace, di una “scoperta” che, come tutte le scoperte concernenti un’autentica Verità, si avverte oggettiva e universale nella precisa misura in cui privata e personale. Preso da tempo in un’indagine avente ad oggetto niente altro che il senso qualitativo della vita e la parola sua propria, adatta ad esprimerlo almeno in quel minimo di presenza che induce a ricercarlo fondatamente, mi sono trovato a pensare nell’orbita filosofica di San Bonaventura, così poi da comprenderlo con il riconoscerlo in me nel riconoscermi in Lui»³³⁴.

Tale «ritrovamento filosofico», o «scoperta», avvenuto con e nel pensare bonaventuriano, pur essendo un punto di partenza, si configura come una conclusione e richiede un percorso per essere giustificato, fondato e correttamente inteso.

Prima di tutto, guardare al paradigma bonaventuriano di Moretti-Costanzi non significa «misurare e calcolare l’esattezza di una ricostruzione filologica» ma saper riconoscere il «“*sàpere*” bonaventuriano di una tale filosofare»³³⁵: nella riflessione del filosofo umbro, la ricerca filosofica, il pensare nel *verum*, trova il suo senso e la sua consistenza solo quando si ha il coraggio di spingersi oltre i confini culturali, ideologici o esistenziali del proprio tempo, al fine di cogliere il certo fondamento del filosofare, il quale nella sua universalità risiede in Dio, mentre nella sua storicità trova la personificazione peculiare nella singola esistenza umana. Per intendere ciò, è indispensabile riferirsi al motivo principale che attraversa tutto l’impegno speculativo di Moretti-Costanzi, e che ispira anche il presupposto di tale ricerca, ovvero il mostrare la vera natura del pensiero e della conoscenza, smontando le prerogative dominanti rivendicate dalle varie forme di gneosologismo.

Invero, la temperie intellettuale e culturale che ha segnato la formazione del filosofo umbro, contro la quale egli ha impegnato la propria filosofia, è costituita, da un lato, dalla

³³⁴ T. Moretti-Costanzi, *L’attualità della filosofia mistica di san Bonaventura*, Assisi, Edizioni Sala Francescana di Cultura, 1956, in M. Falaschi (a cura di), *Teodorico Moretti-Costanzi. San Bonaventura*, Roma, Armando Editore, 2003, p. 59.

³³⁵ E. Mirri, *La nuova scuola bonaventuriana bolognese*, Bologna, CLUEB, 1976, p. 10.

diffusione dell'idealismo gentiliano, dall'altro da un pensiero imperniato di realismo aristotelico o neo-tomista: entrambe tali posizioni risultano segnate da un denominatore comune, ovvero la separazione tra dimensione coscienziale e realtà oggettiva. Questa impostazione fondamentale, per cui la Coscienza e la Realtà sono due entità originate, in ultima analisi, da una matrice differente, cosicché l'una si configura come soggetto e l'altra come oggetto, diventa il prodromo per qualsiasi forma di pensiero gnosologista, sia esso più sbilanciato verso lo scientismo o verso il soggettivismo attualista. Infatti, nella prospettiva di Moretti-Costanzi, le due opposte tradizioni prese in considerazione, essendo viziate dello stesso iniziale difetto, sono destinate a incagliarsi in profondi errori speculativi, per cui, con estrema sintesi, sul primo fronte accade che il Pensiero assolutizzato dell'idealismo gentiliano diviene l'unica autentica realtà dove la coscienza si disperde nel pensiero, privandosi della propria integralità concreta e personale, mentre, il mondo, con il suo essere, di conseguenza si trasforma in mera rappresentazione. Di contro, la ricerca del fondamento dell'essere nell'impostazione realista, diventa lo smarrimento della coscienza in un esistente reale che risulta essere estraneo alla propria dimensione soggettiva e, appunto, coscienziale. La mancanza di un principio comune, di una stessa Realtà capace di fondare sia la Coscienza sia il Reale, senza le parzialità che conducono ad assolutizzazioni, risulta essere la cecità primaria di tali correnti che si erigono su una distorta considerazione della conoscenza e, quindi, della filosofia. Prima di affrontare una simile questione, appare rilevante sottolineare che il confronto appassionato portato avanti da Moretti-Costanzi con le suddette posizioni filosofiche, in realtà, non si riduce ad esse, ma tende ad estendersi alle molteplici tradizioni che hanno costellato la modernità, sicché Michele Falaschi, uno dei cultori della nuova scuola bonaventuriana, nella sua *Introduzione* al pensiero dell'Autore, asserisce come esse siano da intendere non tanto come «categorie storiografiche tali da poter essere date cronologicamente» ma «piuttosto “figure”, nel pregnante senso che il concetto ha nel pensiero hegeliano, di un livello dell'essere e del pensare che è livello di coscienza attestatasi nella sua minimità di coscienza finita, che non è di ieri o di oggi bensì di sempre e di tutti»³³⁶. Pertanto, nell'ordine speculativo del filosofo umbro, le correnti prese in esame rappresentano dei modelli emblematici che indicano un modo d'essere della coscienza e del pensiero che viene identificato quale grado minimo dell'essere coscienziale.

³³⁶ M. Falaschi, *Introduzione*, in M. Falaschi (a cura di), *Teodorico Moretti-Costanzi. San Bonaventura*, cit., p. 38.

Come accennato in precedenza, la peculiarità di tali approcci risiede nell'assolutizzazione di una sola dimensione dell'essere personale, quella conoscitiva, che viene scissa dalla Realtà di cui è parte: questo aspetto della persona giunge ad adombrare altre facoltà fondamentali come quella sensibile, spesso ridotta a mero punto di partenza della conoscenza, o quella volitiva. L'essere personale, tuttavia, rimane integro nella propria pluridimensionalità e, pertanto, la considerazione non integrata della propria natura non permette di cogliere l'autentica realtà coscienziale. In tale elevazione dai tratti autoritari della *scientia* sulle altre facoltà, risiede quello che Moretti indica come la superbia del peccato originale, ovvero di quel modo d'essere manchevole per il quale l'essere umano si allontana dal Vero e non vive in esso³³⁷.

Se si ha l'audacia di inoltrarsi in tale questione, si noterà la prima essenziale comunanza tra Moretti-Costanzi e Bonaventura: nella riflessione del filosofo umbro, un punto cardine a fondamento di quanto detto è il riconoscimento dell'Essere di Coscienza, che, pur se tratto dall'insegnamento del maestro Pantaleo Carabellese, in questo caso ha gli stessi connotati di Dio quale principio personale e, allo stesso tempo, impersonante, ovvero fondamento eterno del creato e della creatura quali gradi della stessa Realtà. In questa prospettiva, però, l'esistenza è da considerare come *ex-sistenza*, ovvero individualità che si singolarizza rispetto all'Essere, cioè, in ultima analisi, singolarità che, essendo limitata, si trova a percepirsi separata dallo stesso Essere. Per Moretti-Costanzi tale limite si rivela e si esprime in modo apicale nella capacità conoscitiva che singolarizza in profondità il vissuto esistenziale nella sua integralità: «se il conoscere è limite deve esserlo in tutte le sue forme: conoscitività esistenziale dell'intendere, del volere, del sentire»³³⁸. Come è emerso nell'opera bonaventuriana, scindere una facoltà o una dimensione, senza tenere in considerazione le implicazioni con le altre, è un approccio deficitario e inclinato verso il peccato, il quale, come illustra il Serafico, «non è una qualche essenza, ma è mancanza e corruzione, da cui cioè sono corrotti la misura, la forma e l'ordine nella volontà creata. [...] [Il peccato], poiché è difetto, non ha una causa efficiente, ma deficiente, ovvero il difetto della volontà creata»³³⁹. È evidente dunque come, considerando una simile prospettiva, la concretezza coscienziale, singolare e personale, non si trova mai estranea rispetto alla Realtà: essa, pur essendo una condizione di esistente, quindi di individualità cosciente,

³³⁷ Cfr. T. Moretti-Costanzi, *La terrenità edenica del cristianesimo e la contaminazione spiritualistica*, Bologna, Ed. Patron, 1955, in 2^a ed. E. Ghini (a cura di), Roma, Armando Editore, 2000, pp. 50-60; cfr. M. Falaschi, *Introduzione*, in M. Falaschi (a cura di), *Teodorico Moretti-Costanzi. San Bonaventura*, cit., p. 36.

³³⁸ M. Moschini (a cura di), *Teodorico Moretti-Costanzi. Dall'essere all'esistenza - Dall'esistenza all'essere. Corso di Filosofia teoretica, anni 1953-54/1954-55*, Roma, Armando Editore, 1999, p.180.

³³⁹ Bonaventura, *Brevil.*, p. 3, c. 1 (vol. V/2, p. 127).

anche nel suo stato minimo di essere, disperso nella privazione del peccato, è per Moretti-Costanzi sempre una parte individuale dell'unica Realtà, sicché, anche se connotata da limiti e finitezza, non risulta essere mai definitivamente relegata in essi; l'essere personale ha infatti la possibilità, trasversale ad ogni coscienza umana in quanto tale, di partecipare del Principio eterno che lo fonda. Chiarifica così Falaschi: «sapere il finito - si dica pure la creaturalità - in base al suo fondamento, è un saperlo in prospettiva eterna; in altre parole il finito lungi dall'essere totale manchevolezza è positiva assenza che comporta ed esige il compimento nella Perfezione ad opera del Perfetto»³⁴⁰.

Può risultare maggiormente chiaro, pertanto, come per Moretti-Costanzi il modo di pensare è esso stesso un modo d'essere, così come la dimensione conoscitiva delinea, nel contempo in cui prende forma, un determinato stato di coscienza; pertanto, il conoscere è parte essenziale dell'ascesi di coscienza, ovvero, bonaventurariamente, della capacità di ritrovar-si per dimorare nella Verità. Nel ritrovamento del vissuto di Moretti-Costanzi in Dio e nella «scoperta» filosofica di Bonaventura trova così giustificazione lo sperimentare quella Verità autentica tanto universale quanto personale, come appare da ciò che il filosofo umbro continuava a confidare in relazione alla sua intima vicinanza al Dottore Serafico:

«in san Bonaventura ho trovato non solo la conferma delle parole essenziali che sono riuscito a pronunciare, ma altresì il pronunciamento di quelle essenzialissime non dette, immerse nell'implicito delle rivelazioni intime e remote che la memoria discriminante custodisce, in attesa di richiami suscitatori... E con ciò ho ricevuto, da Lui più che da ogni altro, la prova tangibile, indicibilmente consolatrice, di una Realtà di Coscienza che resta immune dal divenire e a quanti sappiano attingerla dà garanzia della capacità che possediamo di riuscire intellegibili in perpetuo; oltre i distrattivi degli interessi culturalisti momentanei e dei fatui problemi che ne conseguono»³⁴¹.

Il tendere all'eternità, quale fine precipuo del pensare e dell'essere, non è in alcun modo annullamento o vanificazione dell'identità personale, ma al contrario diventa esaltazione di essa, quale sforzo continuo di vivere interamente in ciò che è buono, vero e, in quanto tale, deterso dalle istanze della parzialità e dell'egoismo. Ritorna così con tutta la sua autorevolezza la presenza necessaria del termine della *sanctitas*, quale condizione

³⁴⁰ M. Falaschi, *Introduzione*, in M. Falaschi (a cura di), *Teodorico Moretti-Costanzi. San Bonaventura*, cit., p. 37.

³⁴¹ T. Moretti-Costanzi, *L'attualità della filosofia mistica di san Bonaventura*, cit., in M. Falaschi (a cura di), *Teodorico Moretti-Costanzi. San Bonaventura*, cit., pp. 59-60.

inderogabile affinché la conoscenza diventi, in sé, sapienza, *sapida scientia*, e l'uomo possa altresì realizzarsi nella propria deiformità³⁴²: tale è la concezione che fonda la coscienza in un percorso di ascesi, in un *itinerarium*, per cui vi sono gradi d'essere che oscillano tra l'infimo e il sommo. In modo ancora più radicale Moretti-Costanzi insiste sui rilievi della santità e dell'ascesi di coscienza in quanto in essi risiede il reale e profondo elemento di separazione e distinzione tra prospettiva bonaventuriana, insieme a quelle analoghe ad essa, e le altre: la filosofia non è considerata solo quale momento da superare a causa dei limiti intrinseci della conoscenza che ostacolano le eterne aspirazioni dell'umanità, ma proprio in virtù di tale superamento, e del radicamento integrale della persona in ciò che intuisce come vero, si trova il fondamento che è la *possibilità* del pensiero, quindi della filosofia. Intuisce in modo brillante Moretti: «[...] quanto al Serafico, io vorrei dire che egli la oltrepassa [la filosofia] soprattutto per poterla coltivare e praticare validamente, poiché l'oltrepassa in niente altro che nell'Essere della ragione, senza la cui base e la cui norma né si filosofa né si ragiona»³⁴³. Pertanto, nella disamina del filosofo umbro, anche l'*excessus amoris*, il rapimento in Dio, nonché i punti più estremi della mistica bonaventuriana, non risultano mai essere *contra*, in opposizione alla razionalità pensante, ma piuttosto capaci di integrarla in modo fecondo con le dimensioni che con essa e in essa coesistono. Appare già evidente come il bonaventurismo radicale amato da Moretti-Costanzi non abbia alcuna aspirazione o venatura intrisa di spiritualismo, dato che proprio ad esso si oppone decisamente, ma tragga la propria origine esclusivamente dal desiderio di ricercare e indicare la giusta posizione, nonché la vera natura, della conoscenza filosofica della verità. Penetrante, a tal proposito, la sfumatura posta in rilievo dal filosofo umbro che conduce a rivalutare e ricollocare il dibattito sul rapporto tra ragione e fede, o tra scienza e teologia, svuotandolo dei barocchismi di cui è imperniato, per riconsegnargli nuova linfa vitale:

«tutto ciò valga contro l'opinione dei molti che intendono separare in san Bonaventura, così come in altri simili a lui, il filosofo dal Santo mistico, o magari prendere atto della sua santità a discapito del suo pensiero. Certe scissioni, abituali, presuppongono in chi le effettua l'accreditamento di una ragione speculare che, proprio per il motivo di riconoscersi subordinata ad una natura cosa eterogenea, si isola dal concreto della persona come veggenza distaccata, rendendosi fredda e insuscettibile di ogni attribuzione di qualità. Una

³⁴² Cfr. Bonaventura, *Hexaëm.*, 2, n. 5 (vol. VI/1, p. 73).

³⁴³ T. Moretti-Costanzi, *L'attualità della filosofia mistica di san Bonaventura*, cit., in M. Falaschi (a cura di), *Teodorico Moretti-Costanzi. San Bonaventura*, cit., p. 62.

ragione del genere è caratterizzata da quel sapere che [...] non porta all'amore, ma [...] risulta impari alla Coscienza cui appartengono anche l'amore, ed il volere e il sentimento»³⁴⁴.

Affiora, dunque, il *proprium* della considerazione morettiana, fondata nell'opera di Bonaventura, della filosofia quale esperienza di qualità, dove la speculatività del pensare, per realizzarsi attualmente, deve essere concorde e conforme al contemporaneo sviluppo dell'intera unità personale che desidera entrare nei grovigli del proprio vissuto affacciati sull'eternità.

Per tale motivo il filosofo umbro critica aspramente le posizioni che identificano la conoscenza del vero quale movimento di adeguazione e di coerenza tra soggetto e oggetto conosciuto, isolando così la verità, in modo tale che essa venga scissa dalla Realtà da cui è espressa per essere circoscritta ad un processo conoscitivo soggettivo, intellettuale e quindi, in ultima analisi, limitato e impossibile da attuare. Al contrario, invece, nel paradigma bonaventuriano proposto da Moretti, la verità è *in primis* questione di partecipazione, di conformazione, non in senso intellettualista, ma esistenziale e concreto, sicché nella Realtà di Coscienza, ovvero in Dio, si rivela la coscienzialità della reale e, quindi, la sua possibilità di essere oggetto (*obiectum*) della conoscenza. In virtù di ciò trova un'opportuna giustificazione la pretesa di valutare il modo di conoscere in quanto modo di essere, che va ad attuare un determinato stato dell'essere personale: la filosofia, realizzantesi come esperienza qualitativa, è resa possibile solo se è in grado di dire e testimoniare di quella Realtà di Coscienza che qualifica contestualmente e integralmente sia il conoscente sia l'esistente conosciuto.

A conferma della validità di tale fondamento, la cui perdita sancisce l'allontanamento dalla verità, si può indicare il costante sforzo di Moretti-Costanzi volto ad arginare e contrastare la degenerazione della filosofia cristiana, quale mera speculazione basata sui principi o sui concetti provenienti dalla Rivelazione divina: una tale filosofia sarebbe solo un'ulteriore ripetizione di un pensiero suscitato dall'assolutizzazione della conoscenza che ha perso il sapore di sapere, cioè del vivere ciò che dice; al contrario, invece, sia il filosofo umbro sia il Dottore Serafico si fanno portavoce di un cristinamesimo-filosofia, ovvero di una filosofia che si sostanzializza proprio nella esperienza di qualità vissuta e di cui è testimone³⁴⁵.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 63.

³⁴⁵ Cfr. T. Moretti-Costanzi, *La terrenità edenica del cristianesimo e la contaminazione spiritualistica*, cit. pp. 78 ss.

La filosofia allora, nella radicalità di tale prospettiva, si polarizza tra lo stato minimo, gnoseologista e insipiente, e quello che, invece, sa intuire - bonaventurianamente cointuire - la realtà di cui è parte, penetrandone gli aspetti più profondi e apicali; pertanto, come accennato in precedenza, la predilezione del filosofo umbro circa una determinata tradizione filosofica, non necessariamente cristiana in senso tipico, che passa per Platone, Schopenhauer e Nietzsche, si colloca nel riconoscimento di una qualità profonda che contraddistingue alcune specifiche istanze del pensare. In particolare, l'unitarietà della *mens*, che permette di superare i dualismi, viene intesa come derivante dalla presenza centrale di Agostino nell'opera bonaventuriana, per la quale la distinzione tra *intellectus* e *affectus* sussiste nella misura in cui l'essere umano è costituito dalle tre forme sostanziali dell'*esse*, del *nosse* e del *velle*³⁴⁶. La comprensione intellettuale e l'amore hanno specificità proprie ma si coimplicano costantemente nell'essere e nell'agire del soggetto personale: «tanto indissolubile questo rapporto, per cui si è comprendendo e comprendendo si vuole ed ama, che san Bonaventura riconosce nella “*cognitio*” l'atto primo e nell'amore l'atto precipuo»³⁴⁷. Di conseguenza, le conclusioni a cui perviene Moretti-Costanzi sono tanto notevoli quanto necessarie per una corretta comprensione del pensiero del Serafico: il *sàpere* di colui che sperimenta la verità, nonché la sapienza, non necessita dei requisiti conoscitivi e cognitivi appartenenti al dotto o alla mente colta, in quanto in tal caso ci si deve riferire ad uno *status* che concerne la capacità di espressione e di elaborazione concettuale, la quale non è l'unica via onde approdare al riconoscimento del *verum*. Ad esempio, viene indicata la portata dell'ammirazione e dell'amore che Bonaventura manifesta continuamente, con scritti di inesauribile ricchezza, verso il suo «padre e guida»³⁴⁸ Francesco, il quale ha raggiunto le sommità della sapienza pur essendo bel lontano dalle fila della filosofia; invero, la *querelle* inerente alla *simplicitas* francescana non possiede una reale consistenza se viene ridotta ad una mera disputa sulla bontà o meno della scelta di dedicarsi al sapere e alla speculazione filosofica, mentre, diversamente, essa esprime la propria rilevanza se ricondotta alla complessa questione cui essa effettivamente concerne, ovvero la libertà e la purezza interiore, nonché esteriore, che la persona deve accogliere al fine di potere intravedere e riconoscere il vero Primo Principio e non smarrirsi lungo i vicoli ciechi presenti nella realtà esistente. In virtù di ciò, non è solo il *philosophus* colui che detiene l'esperienza della sapienza, in quanto essa è propria di tutti

³⁴⁶ Cfr. T. Moretti-Costanzi, *L'attualità della filosofia mistica di san Bonaventura*, cit., in M. Falaschi (a cura di), *Teodorico Moretti-Costanzi. San Bonaventura*, cit., p. 71.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 72.

³⁴⁸ Bonaventura, *Itin.*, prolog., n. 1 (vol. V/1, p. 499).

coloro che partecipano al rivelarsi del Vero e sono disposti ad aderirvi integralmente; il filosofo può, invece, ‘limitarsi’, in ultima analisi, a delinearne un migliore sviluppo concettuale o ideale, per divenirne una raffinata e più profonda testimonianza. Pertanto, come precedentemente affermato, la specificità più alta dell’amore è quella in grado di perfezionare il modo d’essere con cui si conosce; riguardo a tale intuizione, si ritiene indispensabile riportare direttamente le concrete parole enunciate dal filosofo umbro:

«[...] né si può dal rilevare che se l’amore compie e perfeziona la “*cognitio*” diretta ad esso naturalmente, la compie e la perfeziona perché la implica, sia poi quella che sia, nelle persone venturate in cui si effettua un simile compimento, la loro inattitudine ad esprimerlo in concetti. La carenza dell’espressione concettuale, di per sé subordinata e secondaria, non toglie affatto a S. Francesco [...] la qualità di dottore non solo, ma di dottore sommo. [...] Dunque la vecchierella che ama Dio più del dottore di teologia, capisce anche più del dottore di teologia. E tanto risulterebbe se ella procurasse alla propria intelligenza i mezzi di espressione che l’insipidezza dell’altro possiede bene. Nei confronti di esso, la vecchierella è, sì, ignorante, ma di una “*docta ignorantia*”»³⁴⁹.

Si è pervenuti, dunque, alla giustificazione della necessità di liberare la conoscenza da ogni rigidità intellettualista e soggettivista, aridamente speculativa, in virtù del fatto che il conoscere non deve mai essere considerato un processo solo astratto o, come potremmo dire oggi, cognitivo, ma quale dimensione che si qualifica per il proprio essere un costante incontro di scambio tra l’essere umano, concreto e individuale, e la Realtà in cui viene a trovarsi, heideggerianamente, “gettato”, anche se in modo sempre personale e nominale, quindi propriamente relazionale. In riferimento a ciò, in tale prospettiva non sussistono solo le diverse *forme*, kantianamente intese, che connotano la conoscenza, ma esistono diversi *modi* per i quali la conoscenza umana si attua, in qualità, come già mostrato, dei livelli o stati di coscienza propri della *mens*, i quali possono risultare più o meno offuscati, intorpiditi o più o meno capaci di profondità. Moretti-Costanzi riesce a riconsegnare una piena sostanzialità all’agostiniana distinzione tra “*ratio inferior*” e “*ratio superior*”, che trova la propria sistematizzazione e il proprio arricchimento nei vari e molteplici sforzi compiuti da Bonaventura nel manifestare l’*itinerarium* compiuto dalla *mens*; inoltre, il filosofo umbro prova a sintetizzare quanto appena esposto nell’individuazione di una vera

³⁴⁹ T. Moretti-Costanzi, *L’attualità della filosofia mistica di san Bonaventura*, cit., in M. Falaschi (a cura di), *Teodorico Moretti-Costanzi. San Bonaventura*, cit., p. 72.

e propria «dottrina degli *status*»³⁵⁰ insita nell'opera del Maestro francescano: la bontà della *scientia* non è da ricercare nella possibilità stessa del conoscere, che come tale è indiscussa, ma piuttosto nel livello, propriamente «*status*», in cui si trova l'essere coscienziale, dal momento che esso condiziona contemporaneamente l'intera triformità dell'uomo, ovvero il suo intendere, il sentire e il volere; pertanto, di conseguenza, l'attuazione della conoscenza umana è sempre da valutare in quanto situata rispetto all'essere personale che la realizza, quindi più o meno corretta, più o meno santa e più o meno sapiente.

Nella profondità di tali capisaldi propri del bonaventurismo, si immette uno dei concetti centrali nella riflessione morettiana, ovvero quello di «edenicità»³⁵¹. Alla luce di quanto esposto finora, è possibile cogliere facilmente l'essenzialità di tale espressione che si riferisce all'intera realtà creata: la perdita della condizione edenica nella natura del mondo e dell'umanità non rappresenta un cambiamento radicale dell'*essere* del mondo, essa risulta piuttosto la caduta dello sguardo della coscienza individuale, la capitolazione ad uno *status* inferiore che si relaziona con l'ambiente in quanto circostante, quindi esterno, cosale e, pertanto, fisico. L'edenicità risulta essere, invece, quella disposizione e quella capacità di intuire il Reale «*per speculum*», andando a risanare, in virtù della grazia dell'azione divina, quella intrinseca relazionalità propria dell'essere umano in rapporto a se stesso e alla realtà altra da sé, poiché a sua volta è stata risanata la propria originale creaturalità in Dio. Per questo l'uomo «*in statu viae*» può, a seconda della propria condizione, tornare a percepire la *presenza* effettiva e già data della natura edenica che lo qualifica, sperimentandone un'intimità sempre maggiore, in grado di raggiungere la preziosità dei *raptus* estatici spesso raccontati dal Santo di Bagnoregio. A fronte di ciò, il travalicamento, se così è lecito dire, nei territori della mistica non risulta più essere in alcun modo la concessione eccessiva a dimensioni tanto rare quanto vicine alle sfere dell'irrazionale o dell'inconscio; tale istanza, invece, risulta essere proprio parte integrante, nonché ulteriore testimonianza, di quel percorso sia umano che divino volto a recuperare la pienezza e la compiutezza della realtà edenica.

Avendo tentato di chiarire i presupposti fondamentali della stretta e intensa ispirazione bonaventuriana propria di Moretti-Costanzi, è possibile ora rivolgersi, senza rischiare fraintendimenti, alla tematica centrale e riassuntiva di tutta la lettura morettiana del Dottore Serafico. Infatti, appare ormai comprensibile come, secondo tale posizione,

³⁵⁰ *Ibid.*, pp. 81-85.

³⁵¹ Cfr. *Ibid.*, pp. 89-92; Id., *La terrenità edenica del cristianesimo e la contaminazione spiritualistica*, cit.

una classificazione netta e definita tra le sfere della fede e della ragione, nonché dei rapporti che tra esse debbano intercorrere, risulta passibile di inutilità, o peggio, appare sbilanciata verso il rischio di riattivazione di derive scientiste tendenti a separare tali dimensioni per renderle oggetto del verdetto ultimo della ragione speculativa, intesa nell'accezione di oggettività calcolante isolatasi e innalzata al di sopra dell'unità personale. Questa fede, intesa quale esperienza ascetica in grado di elevarsi agli stati più alti dove la coscienza ritrova se stessa e il proprio fondamento, risulta già essere criteriata in sé dalle proprie *rationes*, ovvero dal sigillo di autenticità dato dallo sperimentare la preziosità del Vero; pertanto, essa è parte essenziale della sfera esperienziale della coscienza personale, quindi, in virtù della propria unitarietà, comprende di per sé anche la facoltà intellettuale e conoscitiva: essa non si palesa al di fuori della ragione solo perché si ritiene che essa afferisca alla sfera dello "spirituale" o dell'assenso alle verità rivelate. Al contrario, emerge che l'*adhesio* della coscienza al rivelarsi divino, nonché il riconoscimento di un verità svelantesi, non pertiene solo ad una dimensionalità dell'esistenza umana e non risulta essere in opposizione alla *ratio*.

L'analisi delle riflessioni compiute da Bonaventura a proposito delle definizioni e delle considerazioni circa la teologia e la filosofia ha toccato solo in parte lo sviluppo della presente ricerca, nonostante essa abbia colonizzato grande parte degli studi bonaventuriani; si è ritenuto, infatti, più opportuno poter offrire una prospettiva più ampia e più penetrante al fine di poter collocare correttamente tali questioni all'interno di un'ermeneutica degli scritti del Dottore Serafico. Come ha la premura di specificare Moretti-Costanzi, tutte le varie considerazioni bonaventuriane concernenti la posizione e la natura della filosofia non si fermano ad una definizione autoreferenziale, ma fanno altresì costantemente riferimento alla disposizione propria della *mens* a riconoscere o a fare a meno della luce irradiantesi dalla grazia divina, quindi delle istanze della rivelazione: la *scientia* filosofica che si rende auto-normativa e chiusa nelle proprie prerogative oggettivate è quella che viene deprecata dal Serafico; questa stessa *scientia*, a posteriori, può essere ragionevolmente identificata con quella che contraddistingue la *ratio* moderna, che ha reso se stessa l'unico criterio di verità del pensiero e della speculazione. Fede e ragione, pur attuandosi lungo dimensioni distinguibili, per cui la fede risulta più «impegnativa»³⁵² in quanto coinvolge in modo peculiare e totale la volontà e il sentire, sono tuttavia da afferire al percorso dell'unica *mens* che si qualifica all'interno della propria esistenza segnata da unicità e originalità

³⁵² Cfr. T. Moretti-Costanzi, *L'attualità di san Bonaventura nel "Cristianesimo-filosofia": l'intellectus fidelis*, in M. Falaschi (a cura di), *Teodorico Moretti-Costanzi. San Bonaventura*, cit., pp. 109 ss.

personale. Per tale motivo, l'interpretazione morettiana sostiene che concentrarsi esclusivamente sulle particolarità dell'argomento ormai tradizionale e obsoleto, in quanto adoperato oltremodo, relativo all'*intellectus fidei* sia deficitario e rischioso, sicché si preferisce far riferimento ad un'altra espressione contenuta nel quarto libro dei *Commentaria*: «*cum ergo sit in nobis duplex intellectus, scilicet fidelis et humanus*»³⁵³. A partire da questo passo il filosofo umbro articola il tema, a lui particolarmente caro, che meglio può esprimere la sapienzialità bonaventuriana: l'*intellectus fidelis*. Esso rappresenta l'autentica espressione di quel salto dell'esperienza che perfeziona ogni umana facoltà, nonché l'intero essere personale, guidandolo alle somme sfere dove contemplare e gustare la presenza sapida e lucente della Verità. In questa disposizione l'intelletto assume la già citata accezione dell'*intus-legere*, della possibilità della contuizione, cosicché, essendo *fidelis*, non cadrà nella tentazione di auto-oggettivarsi arrogandosi il primato di conoscenza rispetto alla integralità della *mens*. Tale qualificazione, secondo Moretti-Costanzi, è la chiave che riabilita ogni facoltà e ogni senso dell'umana natura³⁵⁴, riconsegnandole la propria originaria bontà, o per meglio dire, «edenicità»: la deformità viene superata in vista del recupero della essenziale deiformità.

La fede, dunque, da problema per la razionalità diventa soluzione in sé stessa, di modo che il filosofo umbro può definire l'*intellectus fidelis* quale «organo della filosofia criteriata nel *sapio* della fede intelligente che vi ragiona e non lascia distinguersi da esso ulteriormente, [che] appare così unificatore di tutto, ed estensivo, e comprensivo di tutta l'«*anima rationalis*»»³⁵⁵. La fede, lungi dall'essere una questione da oggettivare in modo neutrale e da sistematizzare nei propri articoli, diventa pertanto il riconoscimento particolare, che accade concretamente nella singola esperienza personale di *questa* esistenza dotata di nome e di una storia, della presenza dell'Essere, nonché morettianamente della Realtà di Coscienza, che si rivela con altrettanta autentica concretezza; in tale maniera, la conoscenza dell'uomo non si realizza in senso astratto, ideale, o biologicamente definito, ma in virtù della persona che in *questa* coscienza viene a ritrovarsi. Inoltre, essa non appartiene alla sola dimensione razionale o conoscitiva, ma richiede una partecipazione globale della triformità dell'essere cosciente. In virtù di ciò, la filosofia cristiana nella sua oggettivazione è per Moretti-Costanzi da ripugnare, in quanto

³⁵³ Bonaventura, *In IV Sent.*, d. 10, p. 2, a. 2, q. 1 (t. IV, p. 235), cit. in T. Moretti-Costanzi, *L'attualità di san Bonaventura nel "Cristianesimo-filosofia": l'intellectus fidelis*, in M. Falaschi (a cura di), *Teodorico Moretti-Costanzi. San Bonaventura*, cit., p. 117.

³⁵⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 125.

³⁵⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 121.

portatrice delle premesse proprie dell'inganno e mistificazione gnoseologista, mentre, al contrario, risulta indispensabile tornare a dire di un cristianesimo-filosofia, ovvero di un vissuto cristiano che, in quanto tale, innerva la filosofia che da esso si origina, per riuscire di nuovo ad esprimere con una voce limpida ed espressiva le magniloquenti istanze della Verità.

Si è visto e si è cercato finora il fondamento di quel moto armonico di reciproco incontro e allontanamento che scandisce la relazionalità tra il Dio-Verità, Realtà di Coscienza, e la *mens* che tende all'essenza, ed è emerso come esso si possa intuire attraverso il dinamismo della rivelazione-fede. È apparso sempre più chiaramente come tale dinamismo, nelle sue qualificazioni che tengono insieme universalità e individualità, eternità e storicità, manifestazione e nascondimento, è sempre, infine, sfuggente ad una comprensione della *ratio*, in quanto non risulta passibile di piena oggettivazione e di una completa rappresentazione. Ciò nondimeno, tale processo risulta il *proprium* che caratterizza il salto di qualità esperienziale a cui l'essere umano aspira, sicché il rivelarsi dell'essenzialità del vero, così come del vivere e del pensare, diventa presente al vissuto personale, esperito nell'intimità, quindi a sua volta intuito anche all'interno delle logiche razionali e conoscitive, seppure mai realmente racchiuso e compreso in esse. Tale accorgimento si inserisce nella autentica tradizione della mistica cristiana e non solo, ma allo stesso tempo riesce anche a rivalutarne le fondamenta, liberandola dagli schematismi razionalisti che con sfumature storiche varie l'hanno alternatamente rivestita di irrazionalità, spiritualismo o di soggettivismo sentimentalista, onde riconsegnarle la dignità speculativa che ad essa pertiene. Inoltre, Moretti-Costanzi risulta in grado di indicarci una verità ulteriore attraverso la sua rilettura sapiente delle pagine bonaventuriane: tale movimento del *rivelarsi* non è mai Idea, Concetto, Essere astratto, ma si qualifica sempre come una presenzialità, una concreta e reale presenza che, pur se affiora, riemerge, sorprende e sfugge all'espressione concettuale della coscienza esistente, rimane sempre segnata nel suo essere garante di personalità, dove la *mens* si ri-trova pienamente in se stessa, presentandosi a se stessa nella sua vera natura, sicché nel contempo l'Alterità, presente in tutte le sue forme in virtù della relazionalità originaria dell'Essere, diventa fonte di esperienza vera e perfezionante, distinta nel suo richiamo all'amore e alla donazione.

Si comincia a intravedere come un valido paradigma bonaventuriano possa essere vivo e fecondo per la riflessione filosofica e teologica, e possa pertanto parlare all'oggi facendosi da esso ascoltare. In questo senso Moretti-Costanzi ha una cura particolare nel

sottolineare più volte l'attualità di san Bonaventura, dal momento che essa si può riconoscere in ciò e in coloro che hanno saputo penetrare la verità dell'eternità e, attraverso la quale, hanno permesso all'esistente presente di splendere nel suo non essere frammentato né nel passato né nel futuro. Così, infatti, il filosofo umbro distingue tra l'attualità e l'«odiernità»:

«si trattava difatti di un'attualità non attinente al tempo che passa e che disperde, ma a quello che dura e che conserva: al tempo, insomma, della Realtà sostanziale e del valore. [...] Attualità e odiernità non sono affatto la stessa cosa. L'odiernità (o modernità) di una dottrina, di un discorso, che si fa udire e che interessa in via generica nell'«oggi» riconosciuto con una sola norma del calendario, sta al polo opposto dell'attuale. E ciò pel fatto che invece di attuare la persona nelle capacità mentali che la sostanziano e la conservano, ne distrae. Attuale è solo quanto riesce a farsi richiamare in base a un senso per cui la distrazione, sostituita dall'attrazione, lascia che si sensifichi con l'oggetto stesso, diversamente vuoto o nullo, del suo richiamo, il richiamante»³⁵⁶.

5. Scenari ulteriori: il dato e il rivelato

Dopo aver provato ad enucleare i tratti essenziali di alcuni paradigmi filosofici e teologici ispirati dalla rilettura interpretativa delle opere di san Bonaventura, e giunti in prossimità della conclusione della presente ricerca, si ritiene doveroso abbozzare e indicare l'elaborazione di ulteriori scenari che mirano a ripensare la possibilità di una filosofia della rivelazione quale parte integrante per lo sviluppo delle istanze della filosofia contemporanea, ripartendo proprio dalla rivalutazione della tradizione proveniente dalla mistica cristiana, nonché dall'opportunità di concepirla come effettualità possibile dell'esperienza, liberando dunque la speculazione filosofica dai molteplici limiti imposti dal primato della ragione sufficiente.

Avendo già ampiamente affrontato in che modo è utile oggi approcciarsi alle novità che sono o possono essere introdotte da una rivelazione, si desidera illustrare per sommi capi, accennando alla necessità di un suo più ampio approfondimento, i criteri attraverso cui risulta possibile compiere un valido reinserimento dell'evento rivelativo all'interno della *scientia* filosofica. Tale intento potrebbe apparire come un *excursus* rispetto a quanto finora studiato, tuttavia, avendo mostrato la ricca complessità offerta dallo studio dell'opera bonaventuriana e avendone messo in risalto la viva attualità, appare rilevante e

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 100.

naturalmente consequenziale tracciare le linee di un percorso indirizzato a riconsiderare e a mettere in discussione i metodi, nonché i parametri, che definiscono alcune tradizioni filosofiche, onde permettere in modo più diffuso una riflessività specifica sulle istanze che le religioni, la rivelazione e l'Alterità divina inevitabilmente portano con sé, senza relegare questo compito all'ambito teologico o senza scadere nella mera, seppur utile, articolazione di una sociologia o di una psicologia della religione. Per far fronte a questo proposito, si è fatto riferimento ad un importante esponente dell'attuale fenomenologia francese, Jean-Luc Marion, il quale, con i suoi autorevoli studi, ha elaborato un profondo tentativo di ridare dignità e valore filosofico alla possibilità della rivelazione: in particolare, si è optato per evidenziare le proprietà che costituiscono il fenomeno-rivelazione, mostrandone *in primis* l'eventuale legittimità e, successivamente, le caratteristiche che permettono una sua differenziazione rispetto agli altri fenomeni, delineando così una distinzione tra ciò che è "dato" e ciò viene chiamato "rivelato". A tal fine, ci si è focalizzati sulle riflessioni provenienti dall'opera di Marion già citata in apertura, *Il visibile e il rivelato*³⁵⁷, nella quale, pur non essendoci una considerazione preferenziale di Bonaventura, si tenta di guardare alle peculiarità della rivelazione quale presupposto del cristianesimo e plausibile dimensione essenziale dell'esperienza umana, chiedendosi se essa possa essere determinata o meno quale forma di fenomenicità, per diventare, quindi, di diritto parte della riflessione filosofica. Per fondare la legittimità di tale progetto, innanzitutto Marion tematizza le specificità che caratterizzano il dispiegarsi del concetto di "fenomeno" a partire dalle opportunità e dai limiti offerti dalla modernità - da Cartesio fino alle definizioni paradigmatiche rinvenute in Kant - per giungere alle istanze innovative poste dalla fenomenologia di matrice husserliana, nonché in quelle determinanti del pensiero di Martin Heidegger, da cui lo scenario contemporaneo, dal primo Novecento ad oggi, è stato inequivocabilmente segnato.

La questione, di delicata importanza, viene posta dal filosofo francese in maniera diretta: i presupposti semantici del concetto di rivelazione, «in cui un'istanza che trascende l'esperienza si manifesta dandosi a esperire»³⁵⁸, possono trovare un proprio spazio, ovvero una loro possibilità di *essere* legittimamente, nella metafisica dominante da Cartesio in poi? Secondo Marion ciò non viene concesso in quanto il percorso della metafisica cartesiana prevede che ogni ente esiste o meno come fenomeno in virtù del suo essere considerabile secondo una causa o un concetto (*causa sive ratio*), cosicché ciò che nella

³⁵⁷ J. Marion, *Le visible et le révélé*, Parigi, Les Editon du Cerf, 2005, ed. it. C. Canullo (a cura di), cit.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 8.

realtà appare, si manifesta e diventa fenomeno è confermato solo nella sua possibilità di sottostare o rientrare nelle forme della ragione sufficiente; pertanto, la rivelazione, e quindi la religione tutta, per essere riconosciuta dovrà rimanere conchiusa tra le categorie universali del principio di ragione, pena lo sconfinamento in forme di irrazionalismo o di sentimentalismo fanatico. In questo modo, progressivamente, diventa il soggetto razionale, segnato dal primato universale della noesi, il centro gravitazionale, incondizionato e trascendentale, della speculazione filosofica; infatti, con l'avvento della *Critica alla ragion pura* di Kant³⁵⁹ si perviene in modo radicale e sistematico ad individuare le fondamenta che permettono il manifestarsi del fenomeno in quanto tale: non è il fenomeno ad imporsi secondo le proprie possibilità di manifestazione, ma sono le *condizioni formali* del conoscere del soggetto, dell'Io, a definire in quali modi e in quali forme è resa possibile l'apparenza del fenomeno. Nell'approccio kantiano, Marion rinviene il punto apicale del percorso moderno che ha condotto ad affermare e legittimare la sufficienza del principio di ragione fondandola nella propria trascendentalità, sicché il sapere razionale, pur partendo dalla dimensione esperienziale, o empirica, risulta, infine, altro rispetto a quest'ultima, perdendo così la propria unitarietà qualificata dall'essere personale. E così avviene che la ragione kantiana, nel suo essere speculativa, deve limitarsi a studiare le norme che definiscono il conoscere umano e solo da esse è legittimata nel voler definire ciò che appare come fenomeno. Come afferma il filosofo francese, nella filosofia kantiana:

«le condizioni formali della conoscenza coincidono con il potere di conoscere, il che equivale a dire che l'intuizione e il concetto determinano la possibilità di apparire di ogni fenomeno. La possibilità - dunque anche e soprattutto l'impossibilità - che un fenomeno sia, è decisa dal 'potere di conoscere', ossia dal gioco dell'intuizione e del concetto che accade in un intelletto finito»³⁶⁰.

Lungi dal voler ridurre l'impostazione del filosofo di Königsberg, l'intento di Marion risulta essere piuttosto quello di mostrare come la rottura innovativa apportata dalle fenomenologie del Novecento sia dovuta proprio al riconoscimento delle limitazioni strutturalmente imposte alla fenomenalità all'interno della tradizione filosofica dominante, che ha contraddistinto il dispiegamento della modernità. La percezione diffusa tra molti pensatori di inizio secolo risulta essere quella che considera il soggetto, ridotto alla sola ragione conoscitiva, come un presupposto non sufficiente affinché la filosofia possa

³⁵⁹ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Riga, Hartnoch, 1781 (1^a ed.).

³⁶⁰ J. Marion, *Il visibile e il rivelato*, cit., p. 31.

qualificarsi quale speculazione del reale o pensiero del vero, in quanto alto appare il rischio di veder verificata la perdita sia della Coscienza sia di una prospettiva ancora valida sulla realtà fenomenica. Infatti, il secolo in cui più di altri si è avvertita la necessità di un ripensamento costitutivo della filosofia e della conoscenza, si apre con una specifica pretesa avanzata dalla nascente fenomenologia, ovvero dal nuovo corso inaugurato da Edmund Husserl con le *Ricerche Logiche*³⁶¹, volto a compiere un ritorno integrale «alle cose stesse»: si articola e si giustifica, così, una rinnovata disposizione conoscitiva per cui ciò che è dato è legittimato propriamente e solamente in base alla propria datità, al proprio darsi. Tale principio, che fonda tutto il movimento speculativo della fenomenologia husserliana, trova la propria specifica articolazione nel primo volume delle *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*: «Nessuna teoria concepibile può indurci in errore se ci atteniamo al principio di tutti i principi: cioè che ogni intuizione originalmente offerente è una sorgente legittima di conoscenza, che tutto ciò che si dà originalmente nell'«intuizione» [Intuition] (per così dire in carne ed ossa) è da assumere come esso si dà»³⁶². Vengono assunte da Husserl, pertanto, le categorie di intuizione e datità, ma viene affermata la precedenza della datità, in quanto non relegata o limitata dal suo porsi nell'intuizione: in tale inversione di rotta, secondo Marion, si intravede il recupero e il reinserimento di una vastità di eventi, accadimenti e situazioni che erano rimasti esclusi, o considerati impossibili, a causa del restringimento operato dalle varie forme di gnoseologismo. In tale prospettiva, questo può essere considerato un valido punto di partenza per riconsegnare alla rivelazione la propria pregnanza filosofica:

«insieme ad altre possibilità, anche i fenomeni della sfera religiosa fanno di nuovo la loro apparizione in filosofia come fatti giustificati 'di diritto' perché dati *di fatto*: i vissuti della coscienza e le intenzionalità della lode, della preghiera, della venerazione, del pentimento, della riconciliazione, della fiducia, ecc., i diversi stadi del credere [...], gli atti di carità, fraternità, pace, sacrificio, ecc., le conoscenze non scientifiche ma esperite (visione, 'presenze', il dialogo interiore, ecc.) - tutti questi vissuti di coscienza appaiono ormai come fenomeni aventi pieno diritto, almeno se e nella misura in cui sono dati alla coscienza»³⁶³

³⁶¹ E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Erster Teil: Prolegomena zur reinen Logik*, Halle, Max Niemeyer, 1900, cfr. ed. it. G. Piana (a cura di), Milano, Il Saggiatore, 2015,

³⁶² E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Halle, Max Niemeyer, 1913, cfr. ed. it. V. Costa (a cura di), Torino, Einaudi, 2002, pp. 52-53.

³⁶³ J. Marion, *Il visibile e il rivelato*, cit., p. 13.

Marion, dunque, vuole entrare direttamente nella complessità del vissuto e della realtà, sottolineando come ciò che si dà, o avviene, è da prendere come tale, anche in assenza di una ragione causale verificabile o di una identificazione certa con la sfera dell'oggettività. Intercede, infatti, una continua reciprocità e corrispondenza, di volta in volta più o meno adeguata, tra il darsi degli oggetti e dei fenomeni (intuizione) e il rivolgersi dell'io ad essi (intenzione); tuttavia, per non sbilanciare tale processualità l'uno non deve precomprendere o precludere l'altro. Il radicale tentativo di recuperare una simile prospettiva porta potenzialmente con sé un ampliamento vertiginoso della considerazione della fenomenalità, permettendo lo svelamento di nuovi scenari e nuovi campi che attendono di essere (ri)trovati. Si annota come tale sviluppo abbia consentito di giungere, ad esempio, all'asserzione di Heidegger per cui «vi è tanto di parvenza quanto di essere»³⁶⁴: apparire e essere, ente e non-ente, sono entrambi parte di ciò che chiamiamo fenomenalità, nella misura in cui l'uno nasconde, esprime o rimanda all'altro; infatti, l'essere, sempre nella prospettiva heideggeriana, è da ammettersi nella dimensione fenomenica quale *di fatto* non-fenomeno, in quanto si dà ma senza corrispondere ad alcun ente o ad alcun dato definibile. A fronte di ciò, la realtà che si dà non è solo quella visibile o quella sensibile, ma viene accettata una prospettiva più ampia capace di rivolgersi anche a ciò che non pertiene la visibilità o l'apparenza in sé, che si manifesta come invisibile, riabilitando contemporaneamente anche nozioni fondamentali quali l'annuncio o l'indizio³⁶⁵ e risolvendo la complessa stratificazione che caratterizza la sfera del divenire e del manifestarsi.

L'approccio strutturale e critico di Jean-Luc Marion nei confronti della fenomenologia husserliana e di Heidegger non verrà qui specificatamente tematizzato, in quanto sarebbe indispensabile un approfondimento a sé stante, ma si è optato per indicare verso quale tradizione il filosofo francese si orienta, onde comprendere le categorie da lui utilizzate per riflettere sulla singolarità della rivelazione. Appare utile notare, tuttavia, come Marion si appoggi alle impostazioni fondamentali degli autori sopra citati, al fine di distanziarsene criticamente e indicare la possibilità di affacciarsi su tradizioni differenti: interessante, ad esempio, è la critica³⁶⁶ che viene mossa alla ricerca fenomenologica husserliana nel momento in cui considera solo la datità di ciò che è "in presenza", ovvero che ora si dà a-noi, per cui l'esperienza diventa sempre solo del vissuto, il quale nonostante

³⁶⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle, Max Niemeyer, 1927, cfr. ed. it. F. Volpi (a cura di), Milano, Longanesi, 2005, p. 52, cit. in J. Marion, *Il visibile e il rivelato*, cit., p. 14.

³⁶⁵ *Ibidem*.

³⁶⁶ J. Marion, *Il visibile e il rivelato*, cit., pp. 16 ss.

il suo essere cangiante viene reso coerente nell'Io: tale riduzione al darsi in presenza rischia, secondo Marion, di limitare nuovamente la portata della fenomenicità, rendendola condizionata dalla possibilità del vissuto di esperire, più o meno coerentemente, ciò che si dà. Verrebbe a limitarsi, di conseguenza, anche la possibilità della rivelazione quale avvenimento che, in quanto tale, non ha alcuna probabilità di anticipazione o di analogia all'interno dell'esperienza del vissuto, rendendola così solo un «vissuto del rivelato»³⁶⁷ che non può dire nulla del soggetto rivelantesi. Altrettanto, il filosofo francese prende le distanze, ad esempio, dalla considerazione di Heidegger circa Dio quale ente, sia pure sommo, il quale si può manifestare solo all'interno dell'«orizzonte necessariamente finito»³⁶⁸, costituito dall'essere, il quale dunque diventa precedente ad ogni dio e ad ogni sua rivelazione.

Tali motivi critici hanno tutti a che fare con il nodo problematico individuato dal filosofo francese quale questione prioritaria e propria di ogni filosofia: la definizione dell'orizzonte di riferimento in cui si muove il pensiero. Tale orizzonte, qualunque forma o natura abbia (Essere, Soggetto, Idea, Ragione, etc.), è infatti quella criticità evidenziata da Marion circa lo sviluppo di molte filosofie del fenomeno e della rivelazione, per cui:

«il concetto stesso di orizzonte, fissando a priori una dimensione, uno spazio, dunque un limite, conduce a ignorare la possibilità di una rivelazione nel momento stesso in cui rende possibile ogni manifestazione. Gli ostacoli imposti alla rivelazione coincidono esattamente con le condizione della manifestazione»³⁶⁹.

Proprio a partire dalla domanda concernente la natura del rapporto che può intercorrere tra l'«orizzonte» dell'Io, identificato dalla riflessione speculativa, e la possibilità della rivelazione, si sviluppa la riflessione presa in esame che suggerisce indirizzi interessanti per una rivalutazione della rivelazione da parte della filosofia contemporanea. A questo punto, infatti, ci si chiede: se si ammette la necessità di un orizzonte di riferimento (ontologico, etico, razionale, etc.), ha ancora senso parlare di rivelazione? In caso affermativo, quale orizzonte sarebbe adeguato considerare³⁷⁰?

Tali interrogativi, posti in suddetta maniera, recano con sé il dischiudimento di scenari tanto interessanti quanto complessi, che nei suoi aspetti fondamentali sono già stati trattati analizzando il pensiero bonaventuriano e le sue interpretazioni. Ciò nondimeno, la

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 19.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 20.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 21.

³⁷⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 25.

posizione dialogante con la fenomenologia, assunta da Marion, lo conduce ad una nuova formulazione, alquanto stimolante, che si propone come risolutiva delle questioni tematizzate: la rivelazione, infatti, viene considerata quale «*fenomeno saturo*»³⁷¹. Si è deciso di far riferimento, in conclusione, a questa descrizione elaborata da Marion dal momento che si ritiene possa essere un'ulteriore determinazione, consona e appropriata, rispetto al percorso svolto grazie al *sàpere* bonaventuriano. Secondo il filosofo francese, definire la rivelazione quale «*fenomeno saturo*» implica la necessità di riconoscere *in primis* che vi sia una ineludibilità della presenza di un orizzonte fondante, in cui avviene il darsi del mondo e grazie a cui ne viene fatta esperienza; inoltre, esso deve comprendere anche ciò che di per sé non è stato ancora esperito ed è ancora inaccessibile pur essendo parte dell'orizzonte. Per il filosofo francese, questa delimitazione, data in realtà dalla stessa natura limitata dall'essere coscienziale, è da considerare nella sua possibilità di essere trascesa, o meglio, in quella possibilità avveniente di ricevere un *darsi* tale da riempire e *saturare* le limitazioni dell'orizzonte, eccedendole e, quindi, rivestendole di pienezza; chiarisce Marion: «la rivelazione implica una messa in scena, dunque, chiede un orizzonte, ma rifiuta ogni condizione a priori imposta alla sua possibilità. [...] La rivelazione si mette in scena in un orizzonte unicamente *saturandolo*»³⁷². La peculiarità della dimensione rivelativa è il suo presentarsi come perfezionante della realtà in cui si esprime, pur rimanendo allo stesso tempo sempre eccedente rispetto ad essa, dunque non oggettivabile, né com-prensibile, né dominabile. A fronte della ripresa di questa specificità essenziale e imprescindibile del movimento rivelativo, ritorna anche in Marion l'istanza del paradosso, di un manifestarsi contraddistinto dalla paradossalità, che si dà eludendo il possesso, che si svela rimanendo celato:

«la rivelazione dà oggetti in cui l'intuizione sopravanza la mira intenzionale; l'intuizione offre, nell'ambito della rivelazione, non 'altrettanto o 'meno' ma *infinitamente di più* dell'intenzione, dunque infinitamente di più dei significati elaborati dall'Io. Simili intuizioni, ancora mancanti di intuizione, significato e persino di oggettività giocano, allora, liberamente, interferiscono tra loro, si sottraggono alla costituzione, [...] la verità, in tale situazione, non dipende più dalla δόξα, dall'apparizione (corretta o falsa), ma dal παράδοξον, apparizione che contraddice l'opinione, l'apparenza e, soprattutto, satura l'orizzonte»³⁷³.

³⁷¹ *Ibidem*.

³⁷² *Ibid.*, p. 26.

³⁷³ *Ibid.*, p. 27.

Non stupisce, infatti, che in seguito vengano riprese le categorie kantiane per illustrare, in senso negativo, quasi similamente al metodo della teologia apofatica, le proprietà paradossali del fenomeno-rivelazione: esso viene qualificato nel suo essere oltre le categorie di “quantità”, quindi «imprevedibile» [*invisible*], oltre la “qualità”, quindi «insopportabile», oltre la categoria di “relazione”, quindi «assoluto», oltre la “modalità”, quindi «inguardabile»³⁷⁴. Nell’indicazione di tali eccessi del rivelarsi del Vero viene ripresa direttamente tutta quella ricca tradizione che si è dedicata a testimoniare con parole, immagini e annunci eloquenti l’esperienza di intuizioni che hanno sopraffatto le possibilità umanamente intese, lasciando davanti a sé solo gioia, stupore, spaesamento e, infine, ritrovamento di sé. Se si vuole tentare una definizione più sistematica, si noti che l’eccedenza, per quanto riguarda l’estensione, viene sperimentata nell’incapacità di una misurazione in grado di sintetizzare la totalità del fenomeno e, quindi, di prevederlo; a causa dell’intensità, la manifestazione può divenire accecante, in quanto ciò che viene visto e percepito, è segnato da una profondità tale che nel vedere si rischia l’accecaimento, ovvero la difficoltà a tollerare ciò che l’esperienza suscita; inoltre, l’eccedenza della rivelazione si esprime nel suo essere non condizionabile, ovvero libera dalle previsioni e dalla familiarità suscitate dalle analogie dell’esperienza, risultando spesso, di conseguenza, difficile da riconoscere. Argomenta Marion riferendosi al prologo del Vangelo giovanneo:

«venuto tra i suoi, i suoi non lo hanno riconosciuto - venuto nella fenomenalità, il fenomeno assolutamente saturo potrebbe non trovarvi spazio per manifestarsi in essa. E tuttavia, negare tale ingresso nella fenomenalità, la negazione di tale apertura, dunque questo tradimento, rimane ancora una manifestazione»³⁷⁵.

L’essere *ab-solutus* di ciò che possiamo chiamare l’entrata divina nella fenomenalità, si esprime proprio in questa disponibilità indisponibile, per cui avviene una manifestazione che può non essere riconosciuta, la quale non dipende costitutivamente dall’essere vissuta, dal suo *darsi-a*, e rimane sempre precedente, quindi segnata da novità. Infatti, viene indicata infine come «inguardabile», cioè non contenibile nello sguardo e, pertanto, fuori da qualsiasi forma di controllo.

Si noti, però, come le prerogative del paradosso tendono a spingersi oltre, al fine di indicare ciò che davvero è in grado di ribaltare la prospettiva dominante sulla verità, sulla rivelazione e sulla filosofia: la saturazione *ex-cessiva* del darsi della rivelazione pone in

³⁷⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 49 ss.

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 59.

scacco ogni capacità di oggettivazione della conoscenza gnoseologicamente intesa, per cui ciò che prima era l'obiettivo della ricerca, viene scoperta quale inizio, fondamento precedente, trascendente e a-priori:

«il paradosso non si limita a sospendere l'assoggettamento del fenomeno all'*Io* ma lo rovescia. Ben lungi dal costituire questo fenomeno, l'*Io* fa esperienza dell'essere costituito da esso. [...] nello spazio il fenomeno saturo lo sommerge col proprio straripamento intuitivo; nel tempo lo precede con una convocazione che è sempre già là. L'*Io* perde la propria anteriorità e si scopre destituito dal compito di costituire, e dunque costituito: un *io/me (moi)* piuttosto che un *Io (Je)*. [...] Al soggetto costituente succede il testimone costituito. Costituito come testimone, il soggetto resta colui che permette alla verità di darsi senza essere più colui che la produce»³⁷⁶.

Riemerge, dunque, il ribaltamento apportato dall'evento rivelativo nei confronti dell'intendimento della verità: l'esperienza del vero viene a realizzarsi quale scoperta del fondamento, quale apertura riconoscente e radicalmente disposta a farsi invadere dal bene che si presenta. Come già visto in precedenza, ritorna la figura del testimone, per cui passa in secondo piano ogni soggettivismo o ogni intellettualismo di una filosofia che cerca in sé la costituzione della verità, quale scienza del vero, a favore di un sapere che è, invece, sapienza del vero, ovvero radicamento partecipante in esso.

Pur se Marion chiosa affermando che il fenomeno saturo non deve essere inteso limitatamente ad una dimensione appartenente a quella che rimanda alla sfera divina o mistica, ma piuttosto quale coronamento, di per sé consequenziale, di qualsiasi riflessione speculativa di stampo metafisico che ruoti intorno al concetto di fenomeno - viene denominato, infatti, «fenomeno saturo» anche l'idea di infinito di Cartesio o il sublime di Kant³⁷⁷ -; difficile è, tuttavia, non notare come riaffiorano, con chiara intensità, affinità essenziali con l'itinerario delineato e compiuto dalla *mens* bonaventuriana, la quale, a partire dall'orizzonte in cui è posta, da esso sa cogliere e intuire la realtà nel suo essere orma, indizio, rimando, disponendosi così ad ascendere in sé stessa verso quei gradi più alti che le mostrano le radici del vero, ciò che ne costituisce il fondamento. Risuonano, così, gli inviti a muoversi *nel* mondo per poter trascendersi da esso, «poiché esse sono ombre, echi, immagini di quel primo Principio [...]; sono ombre, risonanze, e pitture, sono

³⁷⁶ *Ibid.*, pp. 61-62.

³⁷⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 64.

indizi, simulacri e spettacoli, segni divinamente offerti per cointuire Dio»³⁷⁸. Come l'«inguardabile» di Marion, così il *contuitus* bonaventuriano esprime quella possibilità di fissare, guardare dentro a ciò che si offre, non nel modo di uno sguardo dominante che comprende in sé, ma come movimento volto ad accogliere una ulteriorità che, in prima battuta, appare come altra rispetto alla Coscienza, ma la quale, pur nella sua alterità, la interpella, la convoca e la conduce ad una penetrazione profonda della realtà e del sé: il cointuire di Bonaventura mostra, nuovamente, che il vero intendimento della rivelazione passa per la partecipazione.

Sempre rimettendosi in dialogo con il Dottore Serafico, si riafferma come la pienezza, la saturazione degli orizzonti dell'esperienza, non possa esservi se si rimane confinati tra i funzionamenti della ragione conoscitiva, «*quod non est tota beatitudo in intellectiva*»³⁷⁹. La beatitudine indica quell'esperienza nella quale l'essere personale ritrova se stesso, riaccende il desiderio e si apre ad accogliere il fenomeno-rivelazione quale luce eccessiva, quindi, bonaventurariamente, quale manifestazione dell'infinitamente-di-più. L'*Itinerarium*, infatti, approda alla sua conclusione, che appare più come nuovo inizio, con l'ingresso nella caligine, sperimentando come tale fenomeno oltrepassi ogni intenzionalità oggettivante dell'intelletto, nonché tutte le sue categorie fondanti, per cui occorre «lasciare le cose sensibili, intellettuali, gli enti e i non enti, [...] e entrare così nel raggio delle tenebre»³⁸⁰. Siffatto «raggio delle tenebre» evoca con forza lo sbarco sulla riva del paradosso, non come cessione all'irrazionale, ma come capacità di sostenere e sopportare la complessità dell'essere, realizzando, allo stesso tempo, una piena armonizzazione delle facoltà dell'essere coscienziale, vivificate nella loro unità: come in modo cristallino chiarisce il Maestro francescano, «*dicitur tenebra, quia intellectus non capit; et tamen anima summe illustratur*»³⁸¹. Tale tenebra è, dunque, sommamente luminosa, poiché da uno stato in cui vi è un «semplice» *lumen rationis*, che, basandosi sulla rappresentazione e sulla oggettivazione, risulta passibile di inganno, si transita ad un grado esperienziale che illumina, ovvero vivifica, l'intera unità personale.

Indispensabile è evidenziare, pertanto, come il riferirsi alla rivelazione non debba né tramutarsi in una mera filosofia della dottrina rivelata - la quale, rinunciando ad ogni relazione soggettiva e personale perché ritenuta in contrasto con la ricerca di un'oggettività, risulterebbe aporetica in partenza - né una speculazione ridotta al «vissuto

³⁷⁸ Bonaventura, *Itin.*, 2, n. 11 (vol. V/1, p. 525).

³⁷⁹ Id., *Hexaëm.*, 2, n. 29 (vol. VI/1, p. 87).

³⁸⁰ *Ibid.*, 2, n. 31 (vol. VI/1, p. 89).

³⁸¹ *Ibidem.*

del rivelato”, ovvero a quella che in altro modo è stata chiamata “fede”: l’unicità della dimensione rivelativa risiede proprio nel suo appartenere ad una Alterità in alcun modo oggettivabile, la quale, tuttavia, si dà alla Coscienza, richiedendo ad essa uno svuotamento, un silenzio accogliente che sa ascoltare, percepire, rivolgersi fuori da sé e gustare ciò che riceve. La saturazione del fenomeno-rivelazione è una fonte di pienezza, di compimento che proviene da un Altro: mentre il sapere conoscitivo cerca da sé la propria perfezione nella totalità della *scientia*, l’apertura alla rivelazione mostra un di-più per l’intero essente, per la *mens* nell’integrità delle sue facoltà, ovvero nel suo essere così-com’è.

Viene così a delinearci la distinzione che si desidera mettere in evidenza tra il “dato”, che deve essere legittimato e riconosciuto per il fatto stesso che si dà, e il “rivelato”, quale darsi eccedente diretto verso le dimensioni più profonde dell’essere coscienziale e finalizzato a svelarne le sostanze e le radici; per tale motivo, infatti, si è messa in risalto l’originalità che il Dottore Serafico identifica nel *Verbum inspiratum* quale fonte prima di ogni rivelazione, dal momento che esso indica quella dimensione della Verità che si comunica e si dà relazionalmente alla soggettività della *mens*, indicandone il fondamento e la destinazione: «medita sempre e rimedita non tanto a partire da ciò che hai sentito narrare, quanto piuttosto da ciò che hai sperimentato; non tanto da quello che ti è stato detto, ma anche dai fatti»³⁸². Per tale motivo la rivelazione chiama a sé un livello che non sottostà alle logiche binarie del vero o del falso, né dell’essere o del non essere, ovvero il livello dell’amore e della carità: tale dimensione, tale linguaggio, come già visto diffusamente, è ciò che innerva tutta l’opera bonaventuriana, senza separarsi mai dal suo essere anche filosofia. Il linguaggio dell’amore, nella sua specifica ulteriorità, «si tratta di un atto in cui non soltanto il fatto *che* io dica conta più di *ciò che* dico ma, soprattutto, in cui il fatto che ciò sia detto produce un effetto in *colui al quale* lo dico. [...] Tale atto parla in quanto interpella»³⁸³; in questo modo esso diviene la risposta pratica, totalizzante, integrale al sovvertimento vissuto nell’esperienza sproporzionata della rivelazione, sicché allo stupore provocato dal «raggio di tenebra» può immediatamente corrispondere un impeto della dimensione soggettiva, uno slancio proteso a inseguire quel vissuto irripetibile, per poterne fare memoria e attuarne il beneficio. La memoria, «immagine dell’eternità, il cui invisibile presente si estende per tutti i tempi»³⁸⁴, diventa l’ancora a cui poter saldare la rivelazione in quanto unica nella sua imprevedibilità. Non risulta più

³⁸² Bonaventura, *Solil.*, 2, n. 2 (vol. XIII, p. 139).

³⁸³ J. Marion, *Il visibile e il rivelato*, cit., p. 122.

³⁸⁴ Bonaventura, *Itin.*, 3, n. 2 (vol. V/1, p. 531).

sufficiente, infatti, la comprensione guidata dalle logiche dei principi razionali - tant'è che subito si tende a tacciare tale tema di irrazionalismo, seguendo gli universali e semplificanti meccanismi dualistici di affermazione/negazione - cosicché è la carità che prende la parola, non per esprimere un concetto, ma per farsi carico del legame che contemporaneamente viene vissuto dall'Io ed è rivolto verso l'Altro: quando suddetto legame ha come movente un'Alterità che eccede la realtà immediatamente sensibile, che è infinitamente più grande dell'Io che sperimenta l'incontro, rimane solo il silenzio amoroso, ciò che si è visto essere l'unione mistica annunciata da Bonaventura. L'impatto dato dalla natura di tale esperienza può risultare fonte di sconcerto e di radicale turbamento, generando un'oscurità a cui la coscienza può opporre resistenza, come delinea Marion efficacemente:

«[...] la mia resistenza non esperisce nulla ma respinge ciò che con assoluta certezza la raggiunge e la tocca, perché questo essere raggiunta e toccata le procura una sofferenza insopportabile, perché vedendo ciò che vedo, vedo in esso quella necessaria oscurità che il nettissimo eccesso di luce crea. Questa necessaria oscurità torna e si riverbera direttamente in chi vede la verità perché questa gli impone un obbligo oscuro - quello di rimettere in discussione se stesso alla luce della misura (senza misura) dell'eccesso, saturante, dell'intuizione. Il fenomeno saturo, infatti, non potendo essere ri(con)dotto alla misura imposta dall'oggettività, chiede a chi ne viene toccato e modificato di vederlo e riconoscerlo in questo stesso eccesso, senza che un concetto intervenga a dare sicurezza. [...] Invece di (ri)comprendere il dato nei limiti della mia finitezza (del mio concetto), esperisco l'obbligo oscuro di lasciarmi conformare all'(e dall')eccesso dell'intuizione su ogni intenzione che il mio sguardo potrebbe opporgli».³⁸⁵

Tuttavia, in questa esperienza, tanto meravigliosa quanto drammatica, il confine tra gioia e dolore sembra diventare labile e alla resistenza può presto subentrare un vero e proprio rifiuto. La rivelazione può diventare nuovo nascondimento e l'incontro farsi scontro, opposizione, chiusura. Continua il filosofo francese:

«l'evidenza intuitiva del fenomeno saturo può non generare il riconoscimento della verità o del suo svelarsi, ma, al contrario e del tutto coerentemente, può generare la stessa impossibilità di riceverlo, dunque la possibilità che sia rifiutato. Lo svelarsi del fenomeno saturo può di per sé impedire la propria ricezione perché la sua evidenza, per l'eccesso e

³⁸⁵ J. Marion, *Il visibile e il rivelato*, cit., p. 162.

l'accecamento che continuamente provoca, sembra sia oscurare che rischiarare, sia respingere che illuminare»³⁸⁶.

Emerge in tutta chiarezza la radicalità con cui tale questione debba essere affrontata, senza ammettere semplificazioni, parzialità e prese di posizione precostituite. È in gioco l'intera singolarità personale, tanto esistenziale quanto universale, ovvero è in gioco la salvezza (nella sua accezione etimologica da *salvus* quale "intero" o "integro"): l'amore e l'odio, la realizzazione e il fallimento. Allora, più che mai appare indispensabile ritornare a guardare alla filosofia anche, e soprattutto, quale linguaggio d'amore.

A tal proposito, risulta interessante e pertinente rivolgersi alla figura paradigmatica, colonna millenaria del cristianesimo, che in conclusione viene proposta da Marion, ovvero quella del testimone:

«a tal scopo ne diciamo di nuovo il paradosso che lo caratterizza: vede il fenomeno ma non sa che cosa vede né comprende ciò che ha visto. Lo vede, indiscutibilmente e in tutta chiarezza, con tutta l'intuizione necessaria, spesso con quell'eccesso di intuizione che a lungo e intimamente lo ha investito e mutato, che forse lo ha anche ferito; sa di aver visto e ne è consapevole tanto da darne testimonianza, una volta e un'altra ancora, spesso anche contro il suo immediato interesse. [...] E tuttavia il testimone non arriva mai a dire, a comprendere e a far comprendere ciò che ha visto; il più delle volte neppure lo pretende e finisce col chiudersi nel suo silenzio»³⁸⁷.

Il testimone diventa il paradigma simbolico più fulgido, capace di indicare con chiarezza la condizione di colui che si dischiude e si lascia "ferire" dall'accadere dell'evento-rivelazione, spalancando e ritrovando così i propri orizzonti. La propria esperienza in tale modo riceve il sigillo di realtà, esce dagli stretti confini del soggettivismo e, anche se non risulta in grado di comprendersi, oggettivarsi o rappresentarsi totalmente, giunge a porsi sul piano dell'autenticità, dell'essere-valido; lo sforzo concettuale volto a descrivere il *darsi* della rivelazione rimarrà sempre un passo indietro rispetto alla profonda intimità del ricordo dello stato vissuto. Il testimone si presenta nel suo compito, o missione, di fare memoria, di perpetuare con atti e scelte concrete la sovrabbondanza ricevuta; il testimone si assume la responsabilità *personale* di farsi garante con parole e fatti, ragionando e agendo, della verità che lo convoca e lo attrae, mostrandogli la possibilità di un ritorno

³⁸⁶ *Ibidem*.

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 166.

integrale al proprio fondamento, nonché l'opportunità di gustare un'ascesa verso un piano qualitativo più alto, più compiuto, dell'essere e della sua persona.

CONCLUSIONE

Tutte le sfumature emerse dalle tradizioni e dalle prospettive che sono state concisamente sintetizzate lungo le pagine di questa ricerca trovano la loro unitarietà nella medesima tensione che le muove e le qualifica, ovvero in quella dialettica tra rivelazione e fede, tra datità relazionale e riconoscimento. Si è tentato di mostrare, infatti, come la scelta di scandagliare le prerogative che innervano tale movimento dialettico sia non solo un'opportunità di poter ripensare radicalmente, con rinnovata disposizione, tematiche quali il rapporto tra teologia e filosofia, il modo di valutare le istanze della mistica o i parametri per definire i limiti della ragione, ma si tratti propriamente di un'occasione per attuare coraggiosamente una riconsiderazione integrale e un rovesciamento prospettico circa il fondamento stesso della persona umana e, quindi, del sapere filosofico. In vista di ciò, si è diffusamente e indirettamente espressa la necessità di sospendere pre-comprensioni o pregiudizi di sorta, volti a classificare aprioristicamente gli ambiti entro cui concetti e nozioni debbano rientrare, onde indirizzarsi verso le ricche possibilità che il fondarsi sulla imprevedibilità e novità della rivelazione reca con sé.

Una volta messo in moto da un simile desiderio, l'essersi posto in dialogo con Bonaventura da Bagnoregio è stata, per chi scrive, una reale scoperta, profondamente inaspettata, non solo in virtù del perseguimento delle finalità proprie della trattazione, ma anche e soprattutto in relazione alla sua viva, pulsante e sempre concreta sapienzialità filosofica e antropologica. In particolare, per quanto concerne le tematiche che sono state affrontate in questo studio, l'incedere del pensiero di Bonaventura si è mostrato essenziale e fondante, sempre cadenzato con armonia in vista di un fine ben preciso: rivolgersi al volto di Dio che si rivela. Pertanto, si è visto in modo consequenziale come, nelle sue fitte e ricche articolazioni relative alle dimensioni della realtà, della conoscenza e del vero, il Dottore Serafico non abbia mai smarrito il centro, la stella in grado di condurre il suo cammino speculativo. Qui sta tutta la grandezza e l'attualità di questo Autore, il quale ancora oggi si dimostra capace di poter indicare un percorso stabile, il quale sappia fronteggiare la complessità, senza ridurla, e sia all'altezza di mostrare e realizzare il recupero di una prospettiva integrale e non selettiva sull'umana natura e la sua tensione verso la verità.

Proprio per suddetta peculiarità, Bonaventura ci è apparso quale pensatore, filosofo e santo medievale che ha saputo dare vita, con gesti e parole, ad una sintesi feconda di tradizioni e influssi, offrendo l'impulso per continuare ad esprimere il primato della verità

quale esperienza e relazione impersonante, attraverso un paradigma che sia fondato sulla precedenza eccessiva della “rivelazione”. Invero, si è visto come tutto il pensiero che emerge dalla vasta produzione del Dottore Serafico possa essere compendiato nell’espressione del duplice movimento che intercorre tra Dio e la persona umana: sia nella storia dell’umanità tutta che nella storia della singola esistenza, quindi in tutto il cosmo e nel cuore dell’uomo, si può riconoscere l’azione di Dio quale “*egressio*”, segnata da tutti gli infinitamente creativi atti divini del rivelarsi, e quale “*reductio*”, ovvero come riconduzione del tutto, della storia, dell’universo e della singola anima in Dio e a Dio. Il fascino di Bonaventura è quanto mai attuale: nonostante molte opere si contraddistinguono per le sue puntuali sistematizzazioni del pensiero e della realtà - come è proprio della tradizione Scolastica - tuttavia il Dottore Serafico è lontanissimo dal rinchiudere in una struttura onnicomprensiva e chiusa il reale e il discorso teologico. Mettendosi in ascolto di questo autore, nella attualità vibrante delle sue parole si scoprirà la cifra rara e unica, che fonda ed esprime tutto il suo impianto speculativo: il primato è della *notitia* eccessiva dell’amore e della grazia, la quale, partendo dal Dio trinitario, irradia tutto l’esistente, nelle sue molteplici realtà e nature, e penetrando il cuore e il desiderio dell’umanità, in Lui tutto riconduce.

Per tale motivo, è stato indispensabile poter riconoscere la ristrettezza e l’insufficienza presente nella considerazione univoca di una razionalità egemonica, intesa quale unico parametro del vero e separata dall’essere coscienziale e personale di cui è parte. Tutte le suddivisioni e le separazioni scaturenti dalla calcificazione di tali presupposti, non solo hanno limitato la sapienzialità di molte tradizioni filosofiche, ma hanno appiattito e avvizzito la fertilità insita nella bontà del sapere filosofico. Come si è in precedenza mostrato, la lucidità che affiora dagli scritti bonaventuriani si manifesta nel saper identificare i limiti che caratterizzano la ricerca della ragione speculativa, non per rinchiudere la conoscenza in orizzonti miseri, né per esprimere un disprezzo immotivato verso il sapere, ma al fine di mostrare come esso sia una parte imprescindibile ed essenziale di un movimento più ampio, il quale mira a raggiungere la fonte stessa della vita, sicché ogni rinuncia e ogni sacrificio si riscoprono legittimi in quanto indirizzati verso quella origine, totalmente infinita, del desiderio e dello stesso sapere. Per tale motivo, i paradigmi bonaventuriani sono tesi a manifestare chiaramente in quale modo è realmente possibile realizzare una pienezza della conoscenza razionale: essa assumerà la sua consistenza se abbandonerà le proprie mire di dominio, di possesso o adeguazione, e si lascerà configurare nella propria natura di *intellectus*, ovvero di una lettura profonda e

penetrante che, attraverso la riflessione «*per speculum*», sa volgersi al Principio raccontato, annunciato e indicato nella realtà esistente. Questa umile contemplazione della *ratio*, tuttavia, trova una compiuta attuazione solo se si incammina insieme all'unità personale di cui è parte, congiuntamente dunque alla memoria e alla volontà, onde rivolgersi all'«*esse bonum*», ad una vita di sapienza e santità. Nell'impegno di ragionare a partire dalla rivelazione, diventa necessario saper tenere insieme il reale e la coscienza come dimensioni dell'unica realtà, senza trincerarsi nell'esclusività dell'uno o dell'altro, così come ci ricorda ancora il Dottore Serafico:

«alla conoscenza perfetta e certa di ogni creatura concorre non soltanto la presenza dell'eterna luce, ma anche l'influsso dell'eterna luce; non soltanto il Verbo increato, ma anche il Verbo concepito interiormente, non soltanto la Sapienza eterna, ma anche la nozione impressa nell'anima, non soltanto la Verità che causa, ma anche la Verità che dà forma al nostro pensiero»³⁸⁸.

Il ribaltamento integrale intuibile nello sforzo di elaborare una filosofia del rivelato, permette di indicare fattivamente un ripensamento tangibile, radicale e radicato, degli approcci fondamentali riguardanti la conoscenza e la verità. Il percorso che è stato delineato, infatti, esprime il desiderio di attuare tale possibilità: in questo caso, partendo dalla necessità di uno studio approfondito e rinnovato che riconsideri l'originalità dei testi bonaventuriani, si è indicata la necessità di predisporre l'opportunità per confrontare tali testi *in primis* con le svariate tradizioni di studi critici che ne hanno reinterpretato le istanze, per poi poter accostare i contributi originali emersi ai grandi autori che hanno costellato il cielo della filosofia contemporanea.

L'auspicio è, dunque, quello di guardare a Bonaventura quale vivo esempio dell'uomo eterno, nonché della *mens* che, elevatasi sia esistenzialmente sia speculativamente all'ordine del Vero, avendolo attuato, travalica i piani della storia e si accomuna a tutti gli uomini e donne che hanno avuto il coraggio, la perseveranza e la genialità di indirizzarsi verso l'opportunità di riceverne e sperimentarne la beatitudine. Per questo anche lo studio di Bonaventura, per essere fecondo e attuale, deve muoversi sul piano dell'eternità e non richiudere il Serafico tra gli angusti confini della propria esistenza storica. Con il Maestro francescano, la sfida è quella di riuscire a mettere tra parentesi ogni opzione protesa a limitare e incasellare il reale, appiattendone le dimensioni, al fine di

³⁸⁸ Bonaventura, *Sc. Chr.*, q. 4, concl. (vol. V/1, p. 183).

recuperare la capacità dell'intera persona di dilatarsi nel profondo per la meraviglia di ciò che è dato, accogliendo e abbracciando un'attitudine disposta a lasciarsi interpellare, e quindi a saper rispondere alla verità che la attrae.

ABBREVIAZIONI

ABBREVIAZIONI DELLE OPERE CITATE DI BONAVENTURA

| | |
|--------------------------------|--|
| <i>Brevil.</i> | <i>Breviloquium</i> |
| <i>Chr. Unus</i> | <i>Christus unus omnium Magister</i> |
| <i>De donis</i> | <i>Collationes de septem donis Spiritus Sanctis</i> |
| <i>Decem praec.</i> | <i>Collationes de decem praeceptis</i> |
| <i>Hexaëm.</i> | <i>Collationes in Hexaemeron</i> |
| <i>In I, II, III, IV Sent.</i> | <i>Commentaria in I, II, III, IV librum sententiarum Magistri Petri Lombardi</i> |
| <i>In Luc.</i> | <i>Commentarius in Evangelium S. Lucae</i> |
| <i>In Ioan.</i> | <i>Commentarius in Evangelium S. Ioannis</i> |
| <i>Itin.</i> | <i>Itinerarium mentis in Deum</i> |
| <i>Leg. Mai.</i> | <i>Legenda maior Sancti Francisci</i> |
| <i>Lign. Vit.</i> | <i>Lignum vitae</i> |
| <i>M. Trin.</i> | <i>De mysterio Trinitatis</i> |
| <i>Red. Art.</i> | <i>De reductione artium ad theologiam</i> |
| <i>Sc. Chr.</i> | <i>Quaestiones disputatae de scientia Christi</i> |
| <i>Serm.</i> | <i>Sermones dominicales</i> |
| <i>Solil.</i> | <i>Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis</i> |
| <i>Tripl. via</i> | <i>De triplici via</i> |
| <i>Vitis Myst.</i> | <i>Vitis mystica seu tractatus de passione Domini</i> |

ABBREVIAZIONI BIBLICHE CITATE

| | | | |
|------|--------------------------|----|---------------------|
| At | Atti degli Apostoli | Es | Esodo |
| 1Cor | Prima Lettera ai Corinzi | Gc | Giudici |
| Ct | Cantico dei Cantici | Gn | Genesi |
| Ef | Lettera agli Efesini | Gv | Vangelo di Giovanni |
| | | Mt | Vangelo di Matteo |

BIBIGLIOGRAFIA

OPERE DI SAN BONAVENTURA

I riferimenti alle opere di san Bonaventura sono stati tratti da:

PP. Collegii a S. Bonaventura, *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera omnia*, Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1882-1902, tomi I-X.

Bougerol J. G. - Del Zotto C. - Sileo L., *Opere di San Bonaventura*, Roma, Città Nuova, 1990-, volumi I-XIV.

Commentaria in quattuor libros sententiarum Magistri Petri Lombardi:

In I librum, De Dei Unitate et Trinitate (t. I).

In II librum, De rerum creatione et formatione corporalium et spiritualium et aliis pluribus eo pertinentibus (t. II).

In III librum, De incarnatione Verbi et humani generis reparatione (t. III).

In IV librum, De Doctrina Signorum (t. IV).

De sex alis Seraphin (t. VIII).

Vitis mystica seu tractatus de passione Domini (t. VIII).

Breviloquium, tr. it. di Aprea M. (vol. V/1).

De mysterio Trinitatis, tr. it. di Zaggia G. (vol. V/1).

De reductione artium ad theologiam, tr. it. di Martignoni S. (vol V/1).

Itinerarium mentis in Deum, tr. it. di Todisco O. (vol. V/1).

Quaestiones disputatae de scientia Christi, tr. it. di Mauro L. (vol V/1).

Collationes in Hexaameron, tr. it. di Maranesi P. (vol. VI/1).

Collationes de decem praeceptis, tr. it. di Maranesi P. (vol. VI/2).

Collationes de septem donis Spiritus Sanctis, tr. it. di Stendardi A. (VI/2).

Christus unus omnium Magister, tr. it. di Russo R. (VI/2).

De regno Dei, tr. it. di Maranesi P. (vol. VI/2).

Commentarius in Evangelium S. Ioannis, tr. it. di Mariani E. (vol. VII/1-2).

Commentarius in Evangelium S. Lucae, tr. it. di Martignoni S. - Casto O. (vol. IX/1-2-3-4).

Sermones dominicales, tr. it. di Mariani E. (vol. X).

De perfectione vitae ad sorores, tr. it. di Calufetti A. (vol. XIII).

De triplici via, tr. it. di Calufetti A. (vol. XIII).

Lignum vitae, tr. it. di Calufetti A. (vol. XIII).

Officium de passione Domini, tr. it. di Calufetti A. (vol. XIII).

Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis, tr. it. di Calufetti A. (vol. XIII).

Legenda maior Sancti Francisci, tr. it. di Paciocco R. (vol. XIV/1).

Legenda minor Sancti Francisci, tr. it. di Paciocco R. (vol. XIV/1).

OPERE DI ALTRI AUTORI

Agostino, *Confessiones*, tr. it. di Carena C., Roma, Città Nuova, 1995.

Agostino, *De Trinitate*, tr. it. di Beschin G., Roma, Città Nuova, 1987.

Agostino, *In epistolam Ioannis ad parthos tractatus decem*, disponibile presso il sito a cura di Monteverde F., <https://www.augustinus.it/>.

Agostino, *Sermones*, disponibili presso il sito a cura di Monteverde F., <https://www.augustinus.it/>.

Roberto Grossatesta, *De luce seu inchoatione formarum*, tr. it. di Panti C., Pisa, University Press, 2016.

Pseudo-Dionigi, *De divinis nominibus*, tr. it. di Scazzoso P., Milano, Bompiani, 1981.

Ugo di San Vittore, *Didascalicon*, tr. it. di Liccato V., Milano, Rusconi, 1987.

OPERE CRITICHE PRINCIPALI

Arosio M., *Sull'intelligenza della fede in Bonaventura da Bagnoregio. Un secolo di studi*, Roma, Aracne Editrice, 2016.

Bigi V. Ch. (a cura di), *La sapienza cristiana. Le Collationes in Hexaëmeron*, Milano, Jaca Book, 1985.

Bougerol J. G., *Introduzione a san Bonaventura*, Milano, Edizioni Biblioteca Francescana, 2017.

Caroli E. (a cura di), *Dizionario bonaventuriano. Filosofia, teologia, spiritualità*, Milano, Editrici Francescane, 2008.

Corvino F., *Bonaventura da Bagnoregio, francescano e pensatore*, Roma, Città Nuova, 2006.

Di Maio A., *Piccolo glossario bonaventuriano. Prima introduzione al pensiero e al lessico di Bonaventura da Bagnoregio*, Roma, Aracne Editrice, 2008.

Forest A. - Van Steenberghen F. - De Gandillac M., *Le mouvement doctrinal du IX au XIV siècle*, Paris, Bloud & Gay, 1951.

Gilson E., *La philosophie de saint Bonaventure*, Parigi, Librairie Philosophique J. Vrin, 1924, ed. it. Marabelli C. (a cura di), *La filosofia di san Bonaventura*, Milano, Jaca Book, 1994.

Ratzinger J., *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, München, Schnell und Steiner, 1959, tr. it. di Azzaro P. in Azzaro P. - Cappelletti L. (a cura di), *Joseph Ratzinger. Opera Omnia. L'idea di rivelazione e la teologia della storia di Bonaventura*, vol. II, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2017.

ALTRI STUDI DI RIFERIMENTO

Azzaro P. - Cappelletti L. (a cura di), *Joseph Ratzinger. Opera Omnia. L'idea di rivelazione e la teologia della storia di Bonaventura*, vol. II, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2017.

Beschin G., *La creatura simbolo del creatore in San Bonaventura alla luce della ragione e della fede*, «Doctor Seraphicus», XLVIII (2000), pp. 43-64.

Bonafede G., *Significato delle "Collationes" bonaventuriane*, «Doctor Seraphicus», X (1963), pp. 41-79.

Cilento V., *Simbolismo e analogia in s. Bonaventura*, «Doctor Seraphicus», XIII (1966), pp. 49-81.

Cuttini E., *Ritorno a Dio. Filosofia, teologia, etica della mens nel pensiero di Bonaventura da Bagnoregio*, Soveria Mannelli, Rubettino, 2002.

Del Zotto C., *Sapienza come amore nel Dottore Serafico*, «Doctor Seraphicus», XXIII (1986), pp. 29-58.

Di Maio A., *Il problema della storia in Bonaventura*, «Doctor Seraphicus», LXIII (2015), pp. 45-75.

Falaschi M. (a cura di), *Teodorico Moretti-Costanzi. San Bonaventura*, Roma, Armando Editore, 2003.

Freyer J. B., *"Bonaventura deutsch". Il pensiero di Bonaventura nella riflessione filosofica e teologica in ambito tedesco*, «Doctor Seraphicus», L (2003), pp. 65-74.

Galli E. (a cura di), *"Deus summe cognoscibilis": The Current Theological Relevance of Saint Bonaventure: International Congress, Rome, November 15-17, 2017*, Lovanio, Peeters Publishers, 2018.

Gatti R., *Concezioni della Plenitudo temporum tra Medioevo e modernità: percorsi e Figure dell'immanentizzazione dell'Eskaton*, «Doctor Seraphicus», XLVIII (2001), pp. 39-54.

Gerl-Falkovitz H. B. (a cura di), *Romano Guardini. Opera Omnia XXVI/1. Lettere a Josef Weiger 1908-1962*, Brescia, Morcelliana, 2010.

Ghisalberti A., *La concezione della storia in s. Bonaventura*, «Doctor Seraphicus», XXX (1983), pp. 81-94.

Ghisalberti A., *"Ego sum qui sum": la tradizione platonico-agostiniana in s. Bonaventura*, «Doctor Seraphicus», XL (1993), pp. 17-33.

Ghisalberti A., *Interpretazioni di Bonaventura nel Novecento a partire da Etienne Gilson*, «Doctor Seraphicus», L (2003), pp. 47-63.

Guardini R., *Den Menschen erkennt nur, wer von Gott weiss*, Mainz, Matthias Grünewald Verlag, 1987, tr. it. di Pontoglio G., *Accettare se stessi*, Brescia, Morcelliana, 1992.

Guardini R., *Die Lehre des heil. Bonaventura von der Erlösung. Ein Beitrag zur Geschichte und zum System der Erlösungslehre*, Dusseldorf, Leonard Schwann, 1921, tr. it. di Visentini I. in Tolomio I. (a cura di), *Romano Guardini. Opera Omnia XVIII. Bonaventura*, Brescia, Morcelliana, 2013.

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

Malaguti M., *La solarità originaria. La trasparenza del contuitus in San Bonaventura*, in Galli E. (a cura di), *"Deus summe cognoscibilis": The Current Theological Relevance of Saint Bonaventure: International Congress, Rome, November 15-17, 2017*, Lovanio, Peeters Publishers, 2018, pp. 63-69.

Malaguti M., *L'intellectus fidelis secondo s. Bonaventura*, «Doctor Seraphicus», XLVI (1999), pp. 77-88.

Malaguti M., *Umiltà e intelligenza della verità secondo s. Bonaventura*, «Doctor Seraphicus», XXXIX (1992), pp. 93-107.

Malaguti M., *Introduzione*, in Bougerol J. G. - Del Zotto C. - Sileo L., *Opere di San Bonaventura. XIII. Opuscoli spirituali*, Roma, Città Nuova, 1992, pp. 7-35.

Malusa L., *Il preteso ontologismo di Bonaventura alla luce delle interpretazioni neotomistiche*, «Doctor Seraphicus», XLIX (2002), pp. 93-121.

Mariani E., *Scienza e sapienza in s. Bonaventura*, «Doctor Seraphicus», XX (1973), pp. 41-53.

Marion J., *Le visible et le révélé*, Parigi, Les Editon du Cerf, 2005, ed. it. Canullo C. (a cura di), *Il visibile e il rivelato*, Milano, Jaca Book, 2007.

Messa P., *Le fonti paoline dell'Itinerarium mentis in Deum nello studio di Joseph Ratzinger sulla teologia della storia di Bonaventura*, «Doctor Seraphicus», LVII (2010), pp. 17-22.

Mirri E., *L'“itinerarium mentis” come “itinerarium Dei”*, «Doctor Seraphicus», XXVI (1979), pp. 15-32.

Mirri E., *La nuova scuola bonaventuriana bolognese*, Bologna, CLUEB, 1976.

Moretti-Costanzi T., *La fede sapiente e il Cristo storico*, Assisi, Sala Francescana di Cultura, 1981.

Moretti-Costanzi T., *L'attualità della filosofia mistica di san Bonaventura*, Assisi, Edizioni Sala Francescana di Cultura, 1956.

Moretti-Costanzi T., *La terrenità edenica del cristianesimo e la contaminazione spiritualistica*, Bologna, Ed. Patron, 1955.

Moschini M. (a cura di), *Teodorico Moretti-Costanzi. Dall'essere all'esistenza - Dall'esistenza all'essere. Corso di Filosofia teoretica, anni 1953-54/1954-55*, Roma, Armando Editore, 1999.

Nguyen Van Si A., *La Thèologie de l'imitation du Christ d'après saint Bonaventure*, Roma, Edizioni Antonianum, 1991.

Ninci M., *Il Bene e il Non-Essere. Alle radici pseudo-dionisiane dell'esemplarismo in s. Bonaventura*, «Doctor Seraphicus», XXIII (1986), pp. 71-96.

Paoletti D., *La novità della rivelazione cristiana nella relatività della storia e del linguaggio*, «Doctor Seraphicus», LXIV (2016), pp. 51-63.

Pincherle A., *San Bonaventura Agostiniano e Francescano*, «Doctor Seraphicus», X (1963) pp. 5-27.

Prini P., “*Ars aeterna*” e “*memoria*” nel pensiero di S. Bonaventura, «Doctor Seraphicus», XXII (1975), pp. 21-29.

Riserbato D. (a cura di), *La scala e lo specchio. L'originalità di Bonaventura da Bagnoregio a otto secoli dalla nascita*, Roma, If Press, 2018.

Santinello, *La nozione dell'essere in s. Bonaventura*, «Doctor Seraphicus», XXX (1983), pp. 69-80.

Sileo L., *Rivelazione tempo e storia. Ipotesi di accostamento fra Bonaventura e "Dei Verbum"*, «Doctor Seraphicus», XXXVI (1989), pp. 65-110.

Todisco O., *Dimensione estetica del pensare bonaventuriano*, «Doctor Seraphicus», LIV (2007), pp. 17-75.

Tolomio I. (a cura di), *Romano Guardini. Opera Omnia XVIII. Bonaventura*, Brescia, Morcelliana, 2013.

Von Balathasar H. U., *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik II/1. Fächer der stile: Klerikale stile*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1962, ed. it. Fiorillo M. (a cura di), *Gloria. Un'estetica teologica. Stili ecclesiastici. Ireneo, Agostino, Dionigi, Anselmo, Bonaventura*, Milano, Jaca Book, 1978.

Von Balathasar H. U., *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik II/2. Fächer der stile: Laikale stile*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1962, ed. it. Somnavilla G. (a cura di), *Gloria. Un'estetica teologica. Stili laicali. Dante, Giovanni della Croce, Pascal, Hamann, Solov'ëv, Hopkins, Péguy*, Milano, Jaca Book, 1976.

Von Balthasar H.U., *Die Wharheit ist symphonisch*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1972, ed. it. Rota Graziosi R., *La verità è sinfonica*, Milano, Jaca Book, 1974.

Zas Friz De Col R., *Il vissuto cristiano di san Bonaventura*, in Galli E. (a cura di), “*Deus summe cognoscibilis*”: *The Current Theological Relevance of Saint Bonaventure: International Congress, Rome, November 15-17, 2017*, Lovanio, Peeters Publishers, 2018, pp. 83-87.

RINGRAZIAMENTI

Mai avrei immaginato di ricevere l'opportunità di poter dedicarmi ad un simile lavoro di tesi. Questo percorso, durato più di un anno, è stato il coronamento più bello e nobile di una lunga fase, essenziale e indelebile, della mia crescita personale: la vita universitaria.

Grazie, dunque, a coloro che mi hanno testimoniato la Bellezza di questo campo del sapere, *in primis*, al prof. Marco Moschini, per avermi dischiuso orizzonti inaspettati, e a suor Chiara Alba Mastrorilli, per avermi seguito nel mio lavoro con docilità, disponibilità e cura. Inoltre, grazie a tutti i Maestri che sulla mia via ho finora incontrato, perché mi hanno fatto innamorare dell'educazione e della filosofia, rendendomi, volta per volta, incontro dopo incontro, una persona migliore.

Ora, vorrei dedicare un pensiero intimamente grato a tutti coloro che hanno abitato in diversi modi questi densi anni.

Colleghi, coinquilini, amici, fratelli, laici e consacrati,
che avete riempito questo tempo,

lo avete segnato con la vostra unicità,

siete stati la gioiosa e abbondante *benedizione* di Dio sul mio percorso.

Per questo, a te che sei stato/a compagno e compagna, che mi sei stato accanto, mi hai accolto e voluto bene, dico *grazie di cuore*.

Infine, se ciò è stato possibile, lo devo, indubbiamente ma non banalmente, alla mia famiglia, perché mi ha sempre sorretto affinché trovassi le mie ali e, soprattutto, perché si è fatta casa accogliente, dove il Bene ha potuto rivelarsi e abitare, entrando pienamente nella mia esistenza.

In questi anni ho perso e ritrovato me stesso tante volte, e in ognuna di esse
ho sperimentato la Tua presenza.

Grazie.