



MICHELE BIANCO

REDITUS AD DEUM

*Filosofia e Teologia in San Bonaventura
fra preghiera e mistica*

Edizioni Sinestesia

con la prefazione di
G. BÁRBERI SQUAROTTI

Biblioteca di Sinestesia

BIBLIOTECA DI SINESTESIE

3

Nella stessa collana:

1. MORENO SAVORETTI, *Il carteggio di Parnaso. Il modello ovidiano e le epistole eroiche nel Seicento*
2. ANNIBALE RAINONE, *Udire spari. Appunti di critica teatrale*

MICHELE BIANCO

REDITUS AD DEUM

*Filosofia e Teologia in San Bonaventura
fra preghiera e mistica*

Prefazione di

GIORGIO BÁRBERI SQUAROTTI

EDIZIONI SINESTESIE

Proprietà letteraria riservata

© Associazione Culturale Internazionale

Edizioni Sinestesie

Via Tagliamento, 154 – 83100 Avellino

www.edizionisinestesie.it – info@edizionisinestesie.it

ISBN 978-88-905916-4-8

Grafica, fotocomposizione e stampa

TIPOLITOGRAFIA BUONAIUTO

Via Prol.to Matteotti – Tel. 081/942663 – Sarno (Sa)

stampabuonaiuto@virgilio.it

Luglio 2012

In copertina: Vittorio [Vittore] Crivelli (Venezia, circa 1440 - Fermo 1501-1502), *HL Bonaventura* ± 1500 (1481-1502), Tempera su pannello, 125,5 x 40, Rijksmuseum Amsterdam

FLORANGELI MORRONE
DOCTORIS LATINIS GRAECISQUE LITTERIS TRADENTIS
MONUMENTUM

MEMORIAE INDELEBILI
FLORANGELI MORRONE
ILLUSTRISSIMI INSIGNIQUE MAGISTRI
BASILICAE DECORIS ET ORNAMENTI PRAECLARISSIMI
- QUI -
FIDA CUSTODIA AC TUTELA FORTISSIMA
IN TOT LABORIBUS SUSTINENDIS
TANTISQUE OPERIBUS PERFICIENDIS
IN REI PUBLICAE LITTERARUM
BONUM ET PROSPERITATEM
SPLENDIDA DEDIT ARGUMENTA
ATQUE FULGENTIA
- QUIQUE -
PRO SUA BENIGNITATE ET IN CIVIUM AEDIFICATIONEM
HISTORIAM FRENTONIS LOCI ILLUSTRAVIT
DE QUO IGITUR OPTIME MERITUS EST
-HOC OPUS-
SPISSUM IDEMQUE PARVUM
SED MAGNI INDICEM OBSEQUII
CORDISQUE PENETRALIUM PRAECONEM
EGO
MAGNO ANIMI AFFECTU ET CARITATIS FLAMMAE ACCENSUS
GRATI ANIMI ERGO
HUMILLIME DEDICO ET PLAUDENS
VOTA NUNCUPO

MICHAËL BIANCO

DOCTORIS SERAPHICI
S. BONAVENTURAE

S. R. E. EPISCOPI CARDINALIS

OPERA OMNIA

IUSSU ET AUCTORITATE

R.^{MI} P. BERNARDINI A PORTU ROMATINO

TOTIUS ORDINIS MINORUM S. P. FRANCISCI MINISTRI GENERALIS

EDITA

STUDIO ET CURA PP. COLLEGII A S. BONAVENTURA

AD PLURIMOS CODICES MSS. EMENDATA

ANECDOTIS AUCTA PROLEGOMENIS SCHOLIIS NOTISQUE ILLUSTRATA

TOMUS I.



AD CLARAS AQUAS (QUARACCHI)

PROPE FLORENTIAM

EX TYPOGRAPHIA COLLEGII S. BONAVENTURAE

—
MDCCLXXXIII.

Frontespizio dell'*Opera omnia* di San Bonaventura
a cura dei Frati Quaracchi, 1882-1902

INDICE

<i>Prefazione</i> (G. BÀRBERI SQUAROTTI)	Pag. 9
<i>Introduzione</i>	» 13
<i>Preludio</i>	» 31
I. <i>L'esemplarismo in San Bonaventura</i>	» 47
II. <i>L'evidenza dell'esistenza di Dio nella dottrina del Dottore Serafico</i>	» 77
III. <i>La prova a priori dell'esistenza di Dio</i>	» 101
IV. <i>La prova a posteriori dell'esistenza di Dio</i>	» 127
V. <i>Un preliminare tentativo di bilancio della Filosofia, della Teologia e della Mistica di San Bonaventura</i>	» 167
VI. <i>La visione di Dio nell'Itinerarium</i>	» 179
VII. <i>Carità, Amore, Trinità e Eucaristia in San Bonaventura</i>	» 257
VIII. <i>La beata Vergine Maria: la donna del "loquace silenzio" in Dante e San Bonaventura</i>	» 379

APPENDICE 1

<i>Indice dei luoghi delle opere in cui il Serafico Dottore menziona Maria, da U.Fasolis, S. Bonaventura e la SS. Vergine. Pensieri per il sesto centenario del Dottore Serafico, cit., pp. 158-190</i>	» 417
---	-------

APPENDICE 2

<i>L'uomo al centro della creazione secondo San Bonaventura nella proposta di A. Schaefer, Der Mensch in der Mitte der Schöpfung, in «S. B. 1274-1974», vol. 3, sopra tutto le pp. 387-388</i>	» 463
--	-------

APPENDICE 3

<i>Schema di un cammino di santificazione secondo la spiritualità e le opere bonaventuriane a cura di V.-M. Breton, in San Bonaventura, in «Les Maîtres de la spiritualité chrétienne», Aubier, Paris 1943, sopra tutto la p. 114</i>	» 471
<i>Bibliografia.....</i>	» 475
<i>Indice dei nomi</i>	» 505

PREFAZIONE

di Giorgio Bárberi Squarotti

Devo moltissimo a don Michele Bianco per il molto che mi offre con il suo ampio e dottissimo volume dedicato alla filosofia e alla teologia di san Bonaventura (e sarà una lezione preziosissima per tutti i futuri lettori). Anzitutto, rimanendo nel mio ambito minimo, mi ha riportato ai tempi molto lontani dei miei studi, quando, contemporaneamente, ebbi la fortunata ventura di seguire i corsi di padre Michele Pellegrino nell'ambito dell'insegnamento di Letteratura cristiana antica (greca e latina), e potei allora leggere molti autori della patristica, e in particolare l'opera di sant'Agostino; ma seguii anche i corsi di Storia della filosofia medievale di Carlo Mazzantini, e incontrai san Tommaso e Duns Scoto, Averroè e Sigieri, san Bonaventura e Abelardo, Roscellino e sant'Anselmo e perfino i loici danesi, destinati a qualche fortuna in tempi successivi, per la teoria della lingua che molto probabilmente Dante conobbe (ma non ci sono prove sicure, e la filologia è sempre un punto di partenza necessario, e le ipotesi fascinose spesso sono soltanto fantasie).

Nell'opera di don Bianco c'è, poi, un altro aspetto della scrittura che mi intrica parecchio, ed è la poesia metafisica e mistica, sia perché rimane Dante l'autore a cui più spesso mi rivolgo nelle mie indagini e nei miei studi, sia perché, pur essendo dalla parte di Orazio, imparo da Amleto che ci sono più cose vere fra il cielo e la terra di quanto si possa immaginare, e allora ogni tanto rileggo Ildegarde di Bingen (che Getto mi fece conoscere), san Juan de la Cruz, Donne, Silesius, santa Teresa, Emily Dickenson, appunto l'*Itinerarium* di san Bonaventura. Ho, in questo modo, ripercorso, per opera di don Bianco, il pensiero di san Bonaventura; e c'è, in più ancora, insieme con l'analisi del pensiero del santo, il fatto che don Bianco è uno studioso di Dante dal punto di vista filosofico e teologico, e proprio san Bonaventura parla a lungo nel canto

XII del *Paradiso*, pronunciando l'elogio di san Domenico, così come san Tommaso d'Aquino pronuncia l'elogio di san Francesco, per reciproco omaggio e ossequio ai due fondatori dei nuovi ordini che hanno rinnovato radicalmente la Chiesa. Per questo don Bianco dedica molte e suasive pagine al rapporto fra Dante e san Bonaventura, soprattutto dal punto di vista teologico; un volume da lui dedicato a Dante filosofo e teologo contiene molte interpretazioni ardue anche, e, almeno in parte, in audace confronto polemico con la filologia attuale.

A don Bianco sta a cuore in particolare l'idea che di Dio ha san Bonaventura, a confronto con la concezione di san Tommaso e degli averroisti, e l'analisi che egli ne fa è esemplare per rigore, perspicuità e lucidità.

Ci sono, nella sua opera, per l'esperienza che egli ha della modernità, pagine mirabili, quando l'idea di Dio di san Bonaventura, vertiginosamente, è messa in rapporto con la concezione moderna di Dio: il Dio debole, vinto, impotente, di fronte al Male della Storia. È un confronto drammatico, doloroso, ma anche necessario. L'idea di Dio che presenta san Bonaventura è perfettamente dimostrata, precisata, illuminata partendo dall'assioma che non è neppure pensabile affermare che Dio non esista, perché è la verità intrinsecamente assoluta, e, negandolo, significherebbe negare la ragione e l'essere. Ma don Bianco sa che la filosofia e la teologia moderne partono dal punto opposto della sua tragica concezione di Dio che "muore" nella morte degli uomini nelle guerre, nelle stragi, nei campi di eliminazione, e là dove san Bonaventura, come la filosofia e la teologia antiche, offre come "prova" dell'esistenza di Dio l'ordine e la perfezione della creazione, pur ferita dalla colpa d'origine della *hybris* dei primi progenitori, la stessa prova della crisi di Dio deriva dalla verifica che il mondo è malato a morte, radicalmente insensato e disordinato e violento e malvagio. Don Bianco, a questo punto, propone non la confutazione della disperazione di Dio, ma l'esempio di integrità, di felicità, di esaltazione dell'anima nella contemplazione dell'esistenza e dell'essenza di Dio; e per questo egli (giustamente, per l'esperienza attuale di Dio) insiste sull'*Itinerarium mentis in Deum*, che appare allora come l'alternativa trionfale del pensiero e dei sensi nell'aspirazione e nell'innalzamento verso la visione di Dio, che è analoga alla salita di Dante dalle infime lacune del Mondo (l'inferno) fino alle anime beate e alla candida rosa

del paradiso, fino a chiedere conclusivamente, per bocca di san Bernardo e per dono della Vergine, di essere fatto capace della vista perfetta di Dio nella forma trinitaria.

Si comprende allora il fatto che don Bianco prolunghi la sua interpretazione della filosofia e della teologia di san Bonaventura, affrontando aspetti molto più difficili da confrontare con l'idea moderna del sacro: l'Amore come virtù suprema; l'Eucaristia, Maria, la Trinità. Sono le forme particolari e, al tempo stesso, fondamentali della proposta alternativa, mistica e concettuale, attualmente possibile ancora, pur di fronte a tanta filosofia e scienza e letteratura del tutto lontane dalla patristica e dalla scolastica e dalla stessa poesia di Dante (ma questo è un punto molto più vicino alla pur difficile "lettura" dei nostri tempi, in quanto la *Commedia* ha filosofia e teologia come oggetti e tramite di un discorso che è letterario). Don Bianco pone a conclusione della sua opera una bibliografia utilissima e vastissima e i *loghia* esemplari del pensiero e della mistica di san Bonaventura; e così è facile orientarsi nel compatto e am-

francesco Barberi Quarta



San Bonaventura entra nell'Ordine dei Francescani
FRANCISCO DE HERRERA (il vecchio), 1928, olio su tela (Museo del Prado, Madrid)

INTRODUZIONE

L'agostinismo medievale in una rilettura dell'opera bonaventuriana: questione di Dio, Eucaristia, Vergine Maria, teologia della creazione e antropologia nella visio di Giovanni Fidenza

In San Bonaventura ritroviamo le teorie generalmente presenti negli ambienti agostiniani del Medio Evo, ossia, il primato del volontarismo, le idee innate o, in ogni caso, indipendenti dai sensi, l'illuminazione divina dell'intelligenza e, più in generale, l'essere e l'intelligenza interpretati come luce, la materia dotata di attualità, di attività proprie e di ragioni seminali, la concezione di una materia spirituale, o comune agli spiriti e ai corpi, la molteplicità delle forme sostanziali nei composti, l'identità reale dell'anima e delle sue facoltà e l'indipendenza accentuata dell'anima spirituale dal corpo, la creazione nel tempo ritenuta metafisicamente necessaria, la profonda unione della filosofia e della teologia – pur nel rapporto di ancillarità della prima nei riguardi della seconda –, e della ragione e della fede, sfocianti nell'unica sapienza. Sono tesi, giova ribadire, presenti nel Medio Evo e rielaborate con riflessioni affatto personali e originali dal Serafico Dottore, gloria della scuola francescana, nella scia di Alessandro di Hales e di Giovanni de La Rochelle.

Il problema fondamentale che oggi s'impone alla teologia, nel suo dialogo con la metafisica moderna, è come presentare la centralità del dogma nei suoi diversi approcci ed orientamenti filosofici. L'osservazione centrale, allora, è che l'essenzialità dell'analisi deve concentrarsi sulla possibilità d'un incontro tra la ricerca teologica e quella teoretica; in breve, che il teologo sia anche filosofo: *oportet philosophari in theologia*.

Su questo nesso – che implica, poi, d'inserire temi ontologici, ma anche ampliamenti di riferimenti esistenziali ed escatologici – riferimento ineludibile è San Bonaventura da Bagnoregio, che soddisfa questa richiesta di coniugare i due ambiti della filosofia e della teologia, della metafisica e della religione, del teologo, come si diceva, che sia anche filosofo.

Nota, acutamente, Renato Tononi che «Anche se Bonaventura non

ha scritto nessun trattato di filosofia e nemmeno alcuna opera di sapore esclusivamente filosofico, è giustificato il fatto che i suoi interpreti si siano posti il problema, per altro “non ancora risolto”, della “filosofia bonaventuriana”¹. Scrive Philippe Delhaye: «In questi ultimi anni [prima del 1960] si è molto discusso per chiarire se il pensiero bonaventuriano derivi dall’aristotelismo neoplatonizzante o dall’agostinismo aperto all’aristotelismo, e se esso s’inquadri nel campo della filosofia o in quello della teologia. Ciascuna di queste tesi può essere sostenuta con solidi argomenti che però non tolgono nulla alla pertinenza di quelli che si possono invocare in senso contrario. Naturalmente, queste tesi possono essere assunte tutte in una sintesi che di esse conservi la parte di verità che contengono. Si dirà allora che il pensiero bonaventuriano rappresenta uno dei più begli esempi, ed una vetta della filosofia cristiana. San Bonaventura indubbiamente fa largo posto ad alcune teorie aristoteliche: l’atto e la potenza, la materia e la forma, la sostanza e l’accidente, l’astrazione, la distinzione fra intelletto possibile ed intelletto agente, la concezione dell’anima come forma del corpo. Nondimeno, egli respinge severamente il sistema nel suo insieme»². Il citato Tononi asserisce ancora che «Tutta l’opera bonaventu-

¹ R. TONONI, *Attesa umana e salvezza di Cristo. Una rilettura dell’opera bonaventuriana*, «Ricerche di Scienze Teologiche» 21, Morcelliana, Brescia 1983, p. 39. V., anche A. POMPEI, *Bonaventura da Bagnoregio filosofo e teologo francescano*, in «Studia Patavina», 21 (1974), p. 285. Su questo problema v., anche, É. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, Vrin, Paris 1953³, pp. 76-100, trad. it. di C. Marabelli, *La Filosofia di San Bonaventura*, «Di fronte e attr. Bibl. cult. med.», Jaca Book, Milano 1995. Di questa versione di cui non ho tenuto conto, traducendo direttamente dall’originale, qui di seguito, indicherò le pagine, per il lettore che vorrà stabilire un confronto; L. VEUTHEY, *La filosofia cristiana di San Bonaventura*, Agenzia del libro cattolico, Roma 1971; L. MAURO, *Bonaventura da Bagnoregio. Dalla “philosophia” alla “contemplatio”*, Accademia ligure di scienze e lettere, Genova 1976, pp. 33-61, e A. POPPI, *Se e come è possibile la filosofia in S. Bonaventura*, in V. GAMBOSO e altri, *Teologia e filosofia nel pensiero di S. Bonaventura. Contributi per una nuova interpretazione*, Morcelliana, Brescia 1974, pp. 177-184. A San Bonaventura ho già dedicato una dissertazione: M. BIANCO, *Lecture filosofiche. Saggi su Hegel, Sohn-Rethel, Bonaventura e Agostino*, in «Strumenti e ricerche» 22, Guida, Napoli 2004, pp. 85-127: ‘Rilettura dell’opera bonaventuriana sulla Questione di Dio: dalla teologia dogmatica alla metafisica moderna’, alla quale rinvio il lettore per un approfondimento. I corsivi nelle citazioni sono miei, se non specificato.

² PH.- DELHAYE, *La philosophie chrétienne au Moyen Âge*, Fayard, Paris 1959, trad. it. di E. Loreti, *La filosofia cristiana nel Medioevo*, Edizioni Paoline, Catania 1960, pp. 116-117; cfr. *Hex.*, coll. VI, 2-5 (V, 360-363).

riana, infatti, è caratterizzata da una compresenza di teologia e filosofia, che, prima ancora di richiedere una giustificazione in sede teorica, si pone come dato di fatto. Accanto ad affermazioni teologiche l'autore ne pone altre più propriamente filosofiche e, quel che più conta, anche sotto una dichiarazione teologica egli lascia spesso trasparire profonde intuizioni filosofiche»³. Ribadisce ancora l'esegeta del Santo che «Ciò non significa che il Serafico non sappia distinguere teoricamente la filosofia dalla teologia [...] Ma nella realtà dei fatti, quando parla o scrive, egli unisce in sé il filosofo, il teologo e il mistico, e raramente si preoccupa di precisare se parli da teologo o da filosofo [...] Nella vita concreta del cristiano, esiste già, anche senza volerlo, una unità originaria di filosofia e di teologia [...] tra le due [discipline] vi è un rapporto reciproco ed inscindibile. La teologia non può fare a meno della filosofia; e la filosofia, se vuol essere fedele a se stessa, in quanto ricerca della verità, esige di rimanere aperta ad una possibile nuova offerta di verità.

[Si tratta, insomma, di] una filosofia assunta all'interno della teologia, come suo presupposto originariamente necessario, anche se subalterno»⁴.

Per questo motivo San Bonaventura, più volte, sottolinea l'utilità della conoscenza scientifica e filosofica come dono di Dio dal quale la teologia può ricevere un aiuto prezioso⁵.

³ R. TONONI, *Attesa umana e salvezza di Cristo. Una rilettura dell'opera bonaventuriana*, cit., p. 39. L'autore menziona, a sostegno della sua tesi, «il commento al sesto capitolo del libro della *Sapienza*, dove il Serafico afferma che Cristo, vera sapienza, “*inveniri potest, praeveniri non potest*”, proprio perché, come già aveva intuito Platone, la verità è conoscibile solo in quanto essa è già presente e si rivela all'uomo: *Comm. Sap.*, 6, 14 (VI, 148)» (*Ibidem*).

⁴ *Ivi*, pp. 39-40.

⁵ Cfr. *De 7 donis*, coll. 4, 1 (V, 473 ab) e coll. 4, 11-13 (V, 475 a-476 b); *De red.*, 26 (V, 325b). Tuttavia in Bonaventura si afferma il primato della volontà sull'intelletto e però dell'amore sulla ragione, proprio come avviene nel *Fiore*, attribuito a Dante: «Una riprova è nel fatto che nel *Detto* non appare la linea argomentativa amore-ragione-religione come peculiare della Ragione: quella linea tutt'al più viene portata come iperbolica e paradossale, in un'ipotetica conversione della Ragione al cristianesimo»: L. SEBASTIO, *Strutture narrative e dinamiche culturali in Dante e nel 'Fiore'*, in «Archivum Romanicum» 229, Olschki, Firenze 1990, p. 290. Il ruolo della ragione nondimeno è rivendicato, *apertis verbis*: «Infatti il consiglio di ragione non solo è tradizionale della letteratura moralista-duo-trecentesca, ma è congruente con la filosofia cristiana da Agostino a Tommaso. In base a questa filosofia la nostra protagonista coerentemente proporrà, a superamento del dolore provato dalle terrene inclinazioni, il legame mediato da Cristo. Il che è un paradigma assai ben canonizzato nella morale stoica e platonica» (*Ivi*, p. 221). Occorre,

L'analisi del pensiero del filosofo di Bagnoregio (e della sua «proposta alternativa, mistica e concettuale, attualmente possibile ancora, pur di fronte a tanta filosofia e scienza e letteratura del tutto lontane dalla patristica e dalla scolastica», come la definisce con profondo acume l'insigne critico letterario Giorgio Bárberi Squarotti nella sua alata Prefazione al saggio che si sta presentando) dovrà, pertanto, costituire l'avvio della nostra discussione volta ad evidenziare il confronto con i temi che risultano nell'ambito della filosofia moderna.

Il Dottore Serafico seppe compiere lo sforzo d'accordare tutte le facoltà dello spirito umano con le dottrine contemplative. Non insegnò soltanto la sua "scienza mistica", ma la visse anche intimamente. Fu, evangelicamente, «*lucerna lucens et ardens*»⁶. Scolastico dottissimo, rielaborò cristianamente l'idealismo platonico in quel tredicesimo secolo così ricco di stimoli e fermenti culturali che ci ha dato la *Summa Teologica* e la *Divina Commedia*.

A tal proposito occorre asserire come l'impronta zetetica dell'impianto filosofico-teologico strutturato dal filosofo francescano non potrà minimamente esimersi dal confrontarsi con l'impalcatura scetticistico-ateistica eretta sulla base della corrente di pensiero humiano, che costituisce l'ostacolo principale al respiro fideistico di cui si carica l'elaborazione bonaventuriana. È opportuno, infatti, illustrare le ragioni della critica, mossa dalla *mens* empiristica, che permea l'intero pensiero humiano, per capire da quale forza dissolutrice d'ogni slancio filosofico e teologico la filosofia cristiana medievale è stata costantemente aggredita. Il dilemma fra l'ontologismo teologistico e il pluralismo empiristico, fra il formalismo escatologico e la molteplicità fattualistica pragmatica è risolto, però, nella semplificazione spiritualistica impostata da Hegel, il pensiero del quale è stato già oggetto d'una mia lucida investigazione⁷, per comprendere la

in definitiva, conciliarli: «per il Dante del tempo del *Convivio* e del *De Vulgari Eloquentia* non si tratta tanto di stabilire una gerarchia di valori tra la ragione e l'amore, quanto di tentarne l'accordo e la possibile convergenza – ed è l'operazione di voi *che 'ntendendo il terzo ciel movete* –, sia sul piano generalmente etico della virtù privata nel comportamento amoroso, sia su quello della virtù politica e della natura umana» (*Ivi*, p. 267).

⁶JOHANN. 5, 35.

⁷V. M. BIANCO, *Religione e Filosofia in Hegel*, FrancoAngeli, Filosofia, Milano 2006. Tra la filosofia e la storia, tra il mondo del pensiero e quello del tempo, il nesso è la necessità di un movimento che Hegel chiama pensiero speculativo o dialettica, che è il movimento

sintesi fra il momento assio-deontologico e quello esistenzial-empirico-esperienziale.

Epurata da qualsiasi deplorable errore storico-anacronistico, la presente tensione saggistica si propone di sviscerare, nella mera dimensione della valenza concettuale, il quadro di ricerca teologica impostata da San Bonaventura e capire come questo solido impianto si difenda dal tentativo di demolizione del pensiero laicistico con il quale, pur partendo da approcci sostanzialmente diversi, giunge ad un confronto di vedute. Rileggendo attentamente l'intero *opus* bonaventuriano, non è difficile cogliere sorprendenti elementi di modernità della sua elaborazione concettuale, come s'evincerà al termine del presente lavoro.

In Lui filosofia, teologia e mistica si trovano sistematicamente fuse, ma non confuse. La sua filosofia, basata principalmente sulla fede, ma anche sulla ragione e sull'esperienza, andrà sempre a sfociare nell'ultima causa concreta, Dio, in cui solo troverà l'unica risposta alle proprie questioni metafisiche. La filosofia, quindi, ha il suo approdo inevitabile nella teologia, e lo slancio della ragione, unito a quello dell'amore, invece di fermarsi ad aridi concetti astratti, diventa preghiera, vale a dire, «*elevatio mentis ad Deum*», e mistica; in altre parole, vita e unione con Dio.

La verità, quindi, è che San Bonaventura non separa la filosofia dalla teologia, come non divide, nell'uomo, la natura dalla sovrannatura, né in generale l'essere dal Dio concreto, ragione d'ogni essere, che la ragione non può conoscere in sé. Per capire il pensiero bonaventuriano, occorre contestualizzarlo. Quale fu l'ambiente in cui maturò questa mentalità? Nel secolo tredicesimo, a Parigi, s'affermarono ben quattro correnti: l'agostiniana, l'averroistica, l'aristotelica-cristiana e la neoplatonica.

Quest'ultima ebbe gran risonanza nel Medio Evo come una concezione filosofica chiaramente distinta dall'agostinismo e trovò diritto di cittadinanza, tra le dottrine scolastiche, con Roberto Grossatesta e i domenicani. Iniziatore dell'aristotelismo latino fu Sant'Alberto Magno, che ebbe come discepolo San Tommaso, il quale affermava esplicitamente la distinzione

sollevato a soggetto, a sostanza. Nella mia rilettura il Filosofo, già all'inizio del suo lavoro, appare intento a costruire il movimento della dialettica lungo la traccia storica del processo classico-cristiano fino all'evento della costruzione sistematica del pensiero nella forma logica della maturità.

della filosofia dalla teologia. Sigieri di Brabante diventò capo autorevole dell'averroismo, che si presentò agli occhi degli scolastici come una vera e propria eresia filosofica tale da rendere impossibile un accordo con la fede.

Queste tre tendenze si rifacevano a mentalità extracristiane, vale a dire la neoplatonica a Platone, Macrobio e Proclo, quella tomistica ad Aristotele e l'averroistica ad Averroè. La scuola agostiniana-francescana fu la sola, invece, che si richiamò a Sant'Agostino, maestro indiscusso del pensiero cristiano.

L'agostinismo aveva avuto già grandi maestri nel Medio Evo; basti ricordare Sant'Anselmo d'Aosta e Ugo di San Vittore. Lo stesso Pietro Lombardo, grazie al suo agostinismo, poté diventare pedagogo per eccellenza dei teologi. Nel secolo tredicesimo s'inseriscono, in questo indirizzo, i maestri francescani con Alessandro di Hales e Giovanni de la Rochelle, dianzi ricordati.

Il primo fu mentore di San Bonaventura a Parigi.

Bisogna subito precisare che prima del Dottore Serafico i maestri francescani, pur aderendo all'agostinismo tradizionale, non offrivano ancora una "speculazione francescana". Solo con San Bonaventura questa scuola ricevette un temperamento personale sì forte da unificare, in una concezione totalitaria, le nozioni intorno alla realtà⁸. Sostiene, a tal proposito, Giulio Bonafede che «il contributo personale di San Bonaventura è arrecato col rivivere in maniera personale l'agostinismo, col cimentarlo con le nuove correnti di pensiero: aristotelismo, averroismo, avicennismo, nella luce di quella fede, che intensamente vissuta [...] dà luogo ancora una volta ad un'intelligenza della fede. [...] La ricerca scientifica è in San Bonaventura costantemente alimentata dalla fede»⁹.

Étienne Gilson, nella sua opera sul Serafico, così, ha delineato la sua mentalità filosofica: «Pour saint Bonaventure [...] le problème philosophique avait été d'abord un problème d'équilibre et d'organisation intérieure à réaliser»¹⁰.

⁸ V. R. LAZZARINI, *San Bonaventura filosofo e mistico del cristianesimo*, Fratelli Bocca, Milano 1946, p. 23.

⁹ G. BONAFEDE, *San Bonaventura*, Cenacolo Bonaventuriano-Le Grazie, Benevento 1961, p. 22.

¹⁰ É. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, cit., p. 59, trad. it. cit., pp. 66:

E, inoltre,

«Ce que saint François n'avait fait que sentir et vivre, saint Bonaventure allait le penser; grâce à la puissance organisatrice de son génie, [...] les intuitions personnelles de cette âme si détachée de toute science allaient travailler comme un levain la masse des idées philosophiques accumulées à l'université de Paris»¹¹.

Il piano prospettico da cui bisogna esaminare il disegno di San Bonaventura è, quindi, quello d'un uomo che fa scaturire le proprie riflessioni filosofiche e teologiche da un ideale di vita in cui crede fermamente.

Quest'è la mentalità, quest'è il punto di partenza, il *terminus a quo*, per comprendere la sua personalità e il suo contributo alla storia del pensiero; non si può prescindere da questo *Sitz im Leben*.

Delineata la sua specificità, è facile dedurre la posizione che San Bonaventura assume tra le varie correnti filosofiche parigine. Nella controversia tra aristotelismo in genere e i suoi oppositori, egli manifesta un punto di vista ora cauto, ora d'aperta opposizione, specialmente verso l'aristotelismo averroistico, preso particolarmente di mira nelle varie *Collationes*.

Nell'atteggiamento bonaventuriano sono notevoli, da un lato, lo spirito d'attaccamento alla tradizione (in altre parole, all'agostinismo che accoglie nella sua concezione quanto di vero trovasi nelle speculazioni di Platone e d'Aristotele, e che ha risolto numerosi problemi relativi al tempo, alla materia, alle ragioni seminali, all'illuminazione, alla creazione, ovverosia, quelle questioni che si riferiscono a Dio e all'uomo –Dio concepito come causa *dell'Essere*, ragione dell'intendere, ordine del vivere, e l'uomo considerato come l'immagine di Dio, «*capax Dei*», per la presenza stessa di Dio in lui –), dall'altro, elementi aristotelici, filtrati dalla sua personale speculazione, che conferiscono alla sua teoria indiscussa originalità.

Pertanto, è notevole come la critica all'aristotelismo nel Serafico sia condotta organicamente e che si vada facendo sempre più aspra, allorquando,

«Per san Bonaventura [...], il problema filosofico era stato innanzitutto un problema di organizzazione interiore da realizzare».

¹¹ *Ibidem*, trad. it. cit., pp. 66-67: «Ciò che san Francesco aveva solo sentito e vissuto, San Bonaventura lo avrebbe pensato; grazie alla potenza organizzatrice del suo genio, [...] le intuizioni personali di quest'anima distaccata da ogni scienza avrebbero lavorato come un lievito la massa delle idee filosofiche accumulate nell'Università di Parigi».

agli occhi del pensatore cristiano, limpidi appaiono i legami di dipendenza e di filiazione che l'averroismo ha con la speculazione aristotelica, negatrice della dottrina dell'esemplarismo, e quindi, della conoscenza delle cose da parte di Dio, quale era stato concepito da Aristotele. Nell'attaccamento alla tradizione agostiniana San Bonaventura si mantiene fedele allo spirito della filosofia aristotelica del suo Ordine e al carattere dei numerosi interventi dell'autorità ecclesiastica nei riguardi della ricerca aristotelica, che era stata accolta benevolmente nella facoltà delle Arti¹².

Ci sembra che soltanto San Bonaventura potesse degnamente rappresentare la corrente agostiniana, sia per il suo ingegno, sia per la santità della sua vita.

Maurizio De Wulf nella sua *Storia della filosofia medioevale* così scrive del Nostro:

«Lo studio di Dio è il centro della filosofia bonaventuriana, perché egli è agostiniano sia per inclinazione sia per tradizione. La dolcezza del contatto divino, alla quale la sua anima si abbandona, fa di questi studi una ricerca affettiva di Dio, e non solo una fredda investigazione della sua ragione come baccelliere biblico»¹³.

Il Serafico dovrà commentare le *Sentenze* di Pietro Lombardo e nel suo *Commentarium* difende, contro il nuovo indirizzo peripatetico, sostenuto da Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, la dottrina agostiniana dell'esistenza di Dio, considerando errore volontario il «*non est Deus*»¹⁴ dell'insipiente.

Qual è, dunque, il piano di lavoro che si prefigge il Dottore Serafico? Il *Commento delle Sentenze* – dice il Lazzarini – è rappresentato a mo' dei quadranti d'un mappamondo intellettuale e spirituale del Medio Evo: «Dio, la creatura, il suo allontanamento e quindi il suo ritorno a Dio: è il programma d'ogni grande sistema speculativo *che muove da Dio e va a Dio*.

I primi due momenti riguardano Dio e le opere di Dio, gli ultimi

¹² V. G. BONAFEDE, *San Bonaventura*, cit., pp. 19-20.

¹³ M. DE WULF, *Storia della filosofia medievale*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1944, vol. II, p. 122.

¹⁴ VULGATA, Ps., XIII, 1 et Ps., LII, 1: «*Dixit insipiens in corde suo: Deus non est*»: «Disse lo stolto nel suo cuore: non c'è Dio». Da notare che la CEI traduce il primo versetto del *Salmo 53* (52) «*non est Deus*» con «Dio non esiste». Si tratta ovviamente dell'insipiente a cui fa riferimento Sant'Anselmo nel *Proslogion* II, 2, per la dimostrazione dell'esistenza ontologica di Dio.

due riguardano l'opera della creatura in collaborazione o in contrasto con quella di Dio, e quindi tutto il processo storico spiegato nel passato, nel presente e nel futuro dell'umanità e del cosmo che è in rapporto con essa»¹⁵. «In realtà – continua lo studioso – San Bonaventura si mostra perplesso rispetto al problema dell'ordine da seguire quando egli si chiede se il secondo libro che tratta delle creature non dovrebbe essere invece il primo, e ciò perché, conoscendo noi il Creatore per mezzo di tutte le creature, parrebbe che prima si dovesse trattare di queste e dopo di Dio.

San Bonaventura risponde che, avendo trattato del Creatore, si è trattato anche delle creature, e che ora che dovrà considerare l'origine (il fondamento, *conditio*) e la loro caduta, la cognizione del Creatore le sarà di aiuto. *Non si può conoscere l'origine se non si conosce prima il principio*, e il principio della *conditio* delle cose è solo Dio. Si potrebbe obiettare che la trattazione di Dio debba darsi per ultima, dopo la creatura e in rapporto alla dottrina della salvezza della creatura stessa, la sola dottrina che *illumini* anche davvero il problema delle origini ossia della creazione.

A detta di San Bonaventura, la creazione è opera della bontà divina, come opera di questa bontà è la salvezza. Ma se tali sono i due aspetti diversi dell'attività di Dio, quello iniziale e questo finale, quello riguarda il cominciamento delle creature, e questo il compimento, onde si deve concludere che *Dio sta al principio durante e al termine della creatura*.

Allora ecco che spiega anche l'ordine seguito, perciò si parla di Dio fin dal principio. Vuol affermare che a mano a mano che si svolge sottomano il processo della creatura, si dispiegano anche alla mente dell'uomo gli infiniti aspetti di Dio. *Conoscere le creature significa conoscere Dio, come conoscere Dio conoscere le creature»*¹⁶.

Il “problema dell'esistenza di Dio”¹⁷ s'impone, quindi, con priorità per comprendere il pensiero bonaventuriano e non solo per questo motivo.

Ora è già chiaro ai lettori che le principali correnti del pensiero scolastico del secolo XIII possono essere aggruppate e prospettate nel modo seguente.

¹⁵ R. LAZZARINI, *Bonaventura filosofo e mistico del cristianesimo*, cit., p. 43.

¹⁶ *Ivi*, pp. 44-45.

¹⁷ V. P. SCAPIN, “Dio da Dio”. *Approccio bonaventuriano del problema di Dio*, in V. GAMBOSO e altri, *Teologia e filosofia nel pensiero di S. Bonaventura. Contributi per una nuova interpretazione*, cit., pp. 139-173.

C'è un primo indirizzo che, pur facendo concessioni ad Aristotele, resta fedele alla tradizione agostiniana e platonica dei secoli precedenti: esso è rappresentato in particolar modo dai dottori francescani. Un altro invece, che ha per fautori i domenicani, accetta in pieno l'aristotelismo e si sforza d'interpretarlo secondo l'ortodossia cristiana. Un terzo, che gode il favore di alcuni dottori secolari, è incline all'aristotelismo nell'interpretazione di Averroè, cioè in sospetto di eresia.

La scuola francescana si pone contro la sua rivale, come depositaria della tradizione medievale, pur avvivandola col nuovo contributo speculativo. Essa accetta il procedimento razionalistico degli aristotelici, ma, al di sopra della ragione, pone con Agostino una facoltà intuitiva più alta, appropriata alla conoscenza delle cose divine. Dio, al quale l'aristotelismo perviene per una via faticosa di acquisizioni empiriche, è per essa l'oggetto di un'apprensione intellettuale immediata: è il primo cognito, nella cui luce tutte le rimanenti cose sono conosciute. Sta qui l'appiglio al misticismo francescano, che non sconfessa l'opera della ragione, ma rappresenta una meta più alta, sopra-razionale, dell'attività dello spirito.

Altre differenze tra le due scuole sono anch'esse fondate sull'originaria opposizione tra il sistema platonico e quello aristotelico. Per i francescani, come per i domenicani, il conoscere è un ricevere le forme intellettuali e sensibili dagli oggetti; ma i primi negano il principio aristotelico che ogni conoscenza proceda dal senso e che l'anima sia all'inizio una *tabula rasa*: essi professano la dottrina platonica delle idee innate, che sono nell'anima indipendentemente dai sensi. E, mentre gli aristotelici considerano l'anima come forma, cioè come parte di una sostanza, che ha bisogno del corpo per formare una sostanza completa, essi fanno, platonicamente, dell'anima una sostanza che sta a sé, indipendentemente dal corpo. Questa divergenza pone agli uni e agli altri un diverso compito: agli aristotelici di spiegare come mai l'anima, essendo pura forma, possa sussistere senza il corpo, come la religione cristiana esige; ai platonici francescani di giustificare, di fronte all'aristotelismo, come l'anima sia una sostanza compiuta, e non già una mera forma. In risposta, essi, accettando dai loro avversari il principio che una sostanza debba esser composta di materia e forma, attribuiscono all'anima una materia propria, distinta da quella del corpo.

E, nella partizione delle facoltà dell'anima, mentre gli aristotelici accentuano il valore dell'attività teoretica, i francescani, conforme a una tradizione di pensiero che ha i suoi modelli in Agostino e in Anselmo, accordano una specie di primato all'attività pratica, alla volontà; tale scelta li induce a restringere i confini della filosofia, per accrescere la sfera della teologia (che tratta di verità rivelate e che esigono però un consenso pratico, una credenza).

Questi presupposti differenziali della scuola francescana hanno un'attuazione e uno sviluppo ininterrotti durante il secolo XIII, da Alessandro di Hales (il primo dottore che ha iniziato l'ordine dei minori agli studi filosofici), a Bonaventura di Bagnorea, e finalmente a Duns Scoto, che è il rappresentante maggiore della scuola.

In Bonaventura, come già si è detto, noi troviamo, insieme con gli esposti principi, molto sviluppato l'aspetto mistico del sistema. Egli prende le mosse da un concetto enunciato da Agostino, secondo cui la creatura del mondo è nel complesso quasi un libro in cui riluce e si legge la Trinità che l'ha creata, con un triplice grado di espressione, cioè *per modum vestigii, imaginis et similitudinis*. Il vestigio si trova in tutte le creature, anche inanimate; l'immagine solo in quelle intellettuali; la similitudine nelle sole deiformi. V'è perciò nella stessa creazione quasi una scala per salire a Dio: delle cose, alcune essendo vestigi, altre immagini, altre similitudini, bisogna che noi, per raggiungere l'alto destino che ci è assegnato, attraversiamo questi gradi, e cioè, movendo dal vestigio (il mondo corporeo e temporale che è fuori di noi), entrando nel nostro spirito (che è immagine di Dio), procediamo verso la realtà eterna che ci trascende, per diventare deiformi. Questi gradi di ascensione formano un *itinerarium mentis in Deum*: ecco il motivo mistico per cui il pensiero francescano del secolo XIII si riallaccia al misticismo dei Vittorini di quello precedente.

Tornando alla filosofia del Serafico ricorderemo che per lui i tre punti cardinali della metafisica sono la creazione, l'esemplarismo e l'illuminazione. Il suo sistema metafisico costituisce un'unità in quanto la dottrina della creazione rivela che il mondo procede da Dio, è creato dal nulla ed è completamente dipendente da Dio; la dottrina dell'esemplarismo fa conoscere che il mondo delle creature sta a Dio come l'immagine al suo modello, l'*exemplatum* all'*exemplar*; la dottrina dell'illuminazione traccia

i momenti del ritorno dell'anima a Dio per mezzo della contemplazione delle creature sensibili, di se stessa e infine dell'Essere Perfetto. Il Santo insiste sempre sull'azione divina. La creazione dal nulla può essere dimostrata, così come anche la presenza di Dio e il suo effetto nelle creature e, specialmente, nell'anima stessa: l'opera di Dio entra nell'apprendimento di ogni verità certa e – anche se per giungere ai gradi superiori dell'ascesa dell'anima sono necessari i dati della teologia – si determina, in un certo senso, una continuità dell'attività divina in intensità crescente. Dio agisce nell'anima di ogni uomo che giunge alla verità, ma a questo grado la sua azione non esclude una partecipazione dell'uomo che opera usando i suoi poteri naturali: nei gradi superiori l'influsso di Dio aumenta progressivamente finché, nell'estasi, Egli prende possesso dell'anima, così che l'esercizio intellettuale dell'uomo viene annullato.

Bonaventura, dunque, può essere chiamato il filosofo della vita cristiana, perché usa tanto la fede quanto la ragione per creare la sua sintesi. Questa integrazione di ragione e di fede, di filosofia e di teologia, è messa in risalto dalla posizione che egli accorda al Cristo, il Verbo di Dio. Come la creazione e l'esemplarismo non possono essere correttamente intesi se non ci si rende conto che tutte le cose sono state create per mezzo del Verbo di Dio e che tutte le creature rispecchiano il Verbo di Dio – l'immagine consustanziale del Padre – così l'illuminazione nei suoi vari gradi non può essere compresa senza errori se non si capisce che il Verbo di Dio illumina ogni uomo, che Egli è la porta attraverso la quale l'anima entra in Dio, elevandosi sopra se stessa, e che lo stesso Verbo per mezzo dello Spirito Santo che Egli ha inviato, infiamma l'anima e la porta di là dai limiti delle sue idee chiare nell'unione estatica. Infine è ancora Lui che ci mostra il Padre e ci apre la visione beatifica dei cieli. Cristo, infatti, è il mediatore universale di tutto e di tutti¹⁸, della metafisica come della teologia, poi-

¹⁸V. *Hex.*, coll. 1, 10-39 (V, 331-355). Cristo è "*medium omnium scientiarum*", *Hex.*, coll. 1, 11 (V, 331a) poiché in Lui sono nascosti i tesori della sapienza e della scienza di Dio. Attraverso i sette gradi della *medietas* di Cristo nella creazione, l'ordine naturale e quello soprannaturale vengono a intersecarsi. Per una conoscenza approfondita del cristocentrismo bonaventuriano, su cui torneremo nel prosieguo del saggio, v. G. PANTEGHINI, *Limiti e aperture del cristocentrismo bonaventuriano*, in G. ZOPPETTI-D. M. MONTAGNA (a cura di), *Contributi di spiritualità bonaventuriana*, in «Atti del simposio internazionale» (Padova 15-18 settembre 1974), Studio teologico comune dei frati nel Veneto, Padova

ché, sebbene il metafisico, in quanto tale, non può giungere a conoscere il Verbo con l'uso della ragione naturale, egli non può formare giudizi veri e certi senza la sua illuminazione, anche se non ne è consapevole, e, inoltre, la sua scienza è incompleta e invalidata dalla sua limitatezza se non è coronata dalla teologia.

Il saggio si articola in *otto capitoli e tre Appendici* e affronta perlopiù gli argomenti che si indicheranno qui di seguito, e che saranno sviluppati nel corpo del testo, tentando una *lectura*, così com'era intesa nell'uso didattico del Medio Evo, ovvero sia il commento d'un testo esemplare condotto *ad verbum*, o comunque per parole significative (*ad verba*), badando alla sua *littera*, cioè al suo significato letterale, con quanto di cultura – nella fattispecie bonaventuriana – la *littera* implica (si ricordi che essa *dicit et docet*) e tenendo conto del *sensus*, intellettuale o spirituale che sia, che cela il significato sostanziale, morale, spirituale o dottrinario del libro che s'interpreta e che è l'espressione della cultura, della dottrina e del tempo dell'autore. Per questa ragione ho preferito la consultazione diretta delle fonti che ci stanno occupando, ovvero *Doctoris Serafici S. Bonaventurae s. r. e. episcopi cardinalis Opera omnia iussu et auctoritate r.mi P. Bernardini a Portu Romatino totius ordinis minorum SP Francisci Ministri Generalis edita studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura ad plurimos codices mss. emendata anecdotis aucta prolegomenis scholiis notisque illustrata*, ad Claras Aquas (Quaracchi), prope Florentiam, ex typographia Collegii S. Bonaventurae, *in decem tomos*, MDCCCLXXXII-MDCCCCII.

Non mi sono, però, limitato alla lettura “*canonica*” effettuata dai padri Quaracchi, ma ho tenuto conto di tutta l'opera bonaventuriana, comprese le parti oggi ritenute spurie, spulciando il *Catalogue des Ouvrages de Saint Bonaventure conservés au Département des Imprimés de la Bibliothèque Nationale*, Imprimerie Nationale, Paris MDCCCCIII, che comprende ben duecentonovanta titoli attribuiti al Dottore Serafico. Ovviamente, degli scritti apocrifi, ho compulsato solo quelli utili al discorso che tenterò di argomentare. È, invero, singolare il fatto che la Biblioteca Nazionale di Parigi pubblichi il prelodato *Catalogo* proprio nel 1903, vale a dire nell'anno in cui gli studiosi fiorentini del Filosofo di Bagnoregio licen-

1975-1976, vol. III, pp. 75-121.

ziano alle stampe l'ultimo tomo bonaventuriano della loro *opera omnia* – attenendosi al criterio filologico della *constitutio textus* – e ci consegnano l'edizione critica definitiva, da molti esegeti, soprattutto degli inizi del Novecento, reputata, a sua volta, inautentica perché adattata e manipolata.

La presente lettura filosofica, nell'accezione dianzi mentovata, parte con l'*Introduzione a mo' di Prologo*, che presenta un originale accostamento, fra arte e fede, tra il dipinto di Jan van Eyck, *San Francesco riceve le stimmate*, conservato presso la Galleria Sabauda di Torino, e l'*Itinerarium* di San Bonaventura, che ci invitano a “impregnarci”, intellettualmente e spiritualmente, di Dio, contemplando la bellezza della sapienza nella visione del Serafino Crocifisso. A questo punto, l'attento lettore, quando già si è addentrato nel viluppo meandrico dell'universo bonaventuriano, è invitato ad una salutare riflessione sull'*Esemplarismo*, dal punto di vista metafisico, base e fondamento del suo sistema della conoscenza (cap. I), per meglio comprendere la stessa conoscenza del problema dell'*evidenza* dell'*esistenza di Dio*, con particolare riferimento all'analisi di uno dei più autorevoli interpreti bonaventuriani di tutti i tempi, É. Gilson (cap. II), che è provata con *argomenti a priori e a posteriori* (cap. III e IV), che fungono da preambolo alla *visio Dei nell'Itinerarium* (cap. VI). Lo studio, frutto d'una ricerca acribica, pur nella consapevolezza del carattere zetetico di ogni investigazione, esamina, com'era in voga nel Medio Evo, la *quaestio de Deo* e gli *articula fidei* in una *comparatio* logico-sistematica della concezione del Serafico che si muove, come s'è già rilevato, tra un approccio aristotelico e un approdo agostiniano intrisi di mistica, ascetica e teologia. Nella seconda parte, dopo un *preliminare tentativo di accostamento* all'*opus bonaventurianum*, ossia alla Filosofia, alla Teologia e alla Mistica (cap. V), si sviscerano tematiche di grande rilievo nel pensiero del Dottore francescano: *Carità, Trinità ed Eucaristia* (cap. VII) nella scia dei più accreditati esegeti europei della sua dottrina: Châtillon, Gilson, Delhaye, von Balthasar, Falque, Ennis, Philippe *et alii*, per concludere con una circostanziata disamina sulla *Vergine Maria, la donna del “loquace silenzio”*, in un serrato confronto con Dante. Anche qui in compagnia di eccelsi critici di San Bonaventura: Sgarbossa, Ozilou, Ratzinger - von Balthasar, Bigi, Beaup, Breton, e via enumerando (cap. VIII), tutti consentanei con lo spirito del grande “mistico concettuale”, che, spesso in

maniera originale, interpretano egregiamente. La scelta di autori stranieri, per la maggior parte francesi, è motivata dal fatto che le loro opere non sempre sono disponibili nella traduzione in lingua italiana, e però sono poco noti o punto sconosciuti al pubblico non specialista del Filosofo. Nelle tre Appendici si riprendono i temi già trattati nel corpo del volume, ma comunque, secondo me, meritevoli di approfondimento: *in primis l'indice dei luoghi delle opere in cui il Serafico Dottore menziona la Vergine*, per un totale di circa cinquecento citazioni mariane, mutuato dalla lettura complessiva dell'*opus bonaventurianum*, incluse le parti così dette apocriefe della sua ricca produzione (Appendice I); segue poi la *riflessione antropologica sull'uomo al centro della creazione secondo San Bonaventura*, illustrata dallo schema proposto da Schaefer (Appendice II), per concludere con l'abbozzo di un *cammino di santificazione giusta la spiritualità tracciata dal Santo*, così come si deduce dai suoi scritti, a cura di Breton.

Mi sento in dovere di ringraziare, per la dotta prefazione, il chiarissimo professor Giorgio Bárberi Squarotti, già ordinario di Letteratura Italiana nell'Università di Torino, tra i maggiori scrittori e critici letterari della Nazione – nonché autore di raccolte di versi delicati e pensosi –, che ha attraversato e analizzato l'intera civiltà letteraria con innumerevoli studi su Dante, Petrarca, Boccaccio, Ariosto, Tasso, Marino, Machiavelli, Manzoni, Pascoli, Verga, d'Annunzio e, tra i contemporanei, Sbarbaro, Montale, Pavese e tanti altri, dedicando particolare attenzione anche alle avanguardie europee ed americane. Con lui ringrazio pure il carissimo e fraterno amico, professor Carlo Santoli, italianista a tutto tondo, fondatore e presidente della Rivista sulle letterature e le arti europee «Sinestesie», per aver concesso d'inserire il presente saggio nella Biblioteca di «Sinestesie», nella Collana di elevato valore culturale di Letteratura italiana e di studi comparati. Un cordiale ringraziamento, anche, al dottor Nicola Cassetta, anfitrione e mecenate, che, *de sua pecunia*, ha sostenuto la realizzazione di cotesta opera. Più che un ringraziamento sento la necessità di estrinsecare la mia profonda gratitudine, unita a fraterno affetto sincero, al dottor Andrea Ricchiuti a cui incombe il grave onere di decifrare e interpretare la mia grafia (che è tutt'altro che calligrafia!) e battere al *computer*, da par suo, i miei saggi dei quali è, perciò, il primo lettore e attento esaminatore, sempre ricco di consigli illuminati e preziosi. Viva e sentita gratitudine esprimo, poi, al

magistrato dott. Honorè Dessi, sensibile, attento, diligente e fine lettore, nonché grande consigliere, e alla dott.ssa Anella Puglia, dell'Università di Salerno, per la meticolosa rilettura delle bozze e per i raffinati e ricercati suggerimenti. Un grazie sincero anche agli amici, avvocato Alfonso Caracciolo e gentile signora professoressa Bianca Scala, per la loro ospitalità a Gesualdo, patria d'adozione del "Principe dei Madrigalisti" Carlo Gesualdo, una terra ricca di storia e ferace di ingegni, che mi ha suscitato non poche suggestioni culturali.

Grazie, ancora, al signor notaio, dottor commendator Edgardo Pesiri, per la sua stimolante sensibilità mecenatesca e per l'incoraggiamento alla ricerca. Un ringraziamento sentitissimo e cordiale, inoltre, al grande poeta irpino e storico palatucciano, cavalier avvocato Antonio De Simone Palatucci, nipote *ex sorore* del dott. Giovanni Palatucci, penultimo questore reggente di Fiume italiana, coautore con me di una recentissima e ponderosa fatica fresca di stampa dedicata al coraggioso testimone dell'amore di cui è in corso la causa di beatificazione e canonizzazione, che sottrasse allo sterminio sistematico dei nazisti circa 5.000 ebrei e che morì nel *Lager* di Dachau, in Baviera, il 10 febbraio 1945, *Giovanni Palatucci. Un Giusto e un Martire cristiano*, e con lui, anche alla N.D. professoressa Maria Bove, che con larga munificenza sostiene ogni contributo culturale.

Infine, *last but not least*, nella *tabula gratulatoria*, avverto il dovere morale di esternare particolare riconoscenza ai carissimi amici, professor Tommaso Fusco e compianta e indimentica consorte, professoressa Gaetana Ricciardelli, per l'incoraggiamento e il sostegno nel concepimento e nella stesura dell'opera, e, insieme con loro, ringrazio sentitamente il dottor architetto Guido Ciaccia per l'elaborazione della splendida copertina e, residendo in Urbe, per la collaborazione nel reperimento di testi rari che mi son serviti e sui quali ho lavorato.

MICHELE BIANCO



Saint Bonaventure tenent l'arbre de la Rédemption
VITTORE CRIVELLI, XV secolo, tempera sur bois (Musée Jacquemart-André, Paris)



San Francesco riceve le stigmate, JAN VAN EYCK (Galleria Sabauda, Torino)

PRELUDIO

A mo' di prologo, tra arte e fede: il San Francesco riceve le stigmate, di Jan van Eyck, e l'Intinerarium di San Bonaventura

Per avviarci alla conoscenza del pensiero bonaventuriano è essenziale precisare il senso che diamo all'*Itinerarium mentis in Deum*. Con il Serafico siamo invitati ad un cammino non soltanto *verso* Dio, ma soprattutto *con* Dio ed *in* Dio, cioè ad un *Itinerarium in Deum*, perché Egli è il fine ultimo. Perciò il Santo si riferisce alla *mens* dell'uomo, alla sua dimensione più essenziale (cioè al suo centro spirituale nella concezione agostiniana), ché, per mezzo di essa, è esortato a camminare e, per il suo tramite, è propriamente “capace di Dio” (*capax Dei*). E però siamo chiamati ad *entrare in presenza di Dio*, che è ovunque, vale a dire in ognuno ed in ogni cosa che incontriamo; ma, come vedremo nei diversi capitoli, questo pellegrinaggio esige l'attraversamento del deserto – luogo di silenzio, ma soprattutto d'incontro, con la «presenza nascosta di Dio»¹–, che, restando alla metafora, non passa solo attraverso l'aspetto intellettuale dell'uomo (mente e anima o spirito), sibbene percorre la totalità olistica del suo essere, comprese le facoltà affettive (cuore, amore e desideri).

Abbiamo scelto di soffermarci su un'opera d'arte, perché, come ci ricorda il teologo svizzero H. U. von Balthasar, riguardo al rapporto fra la Trinità e la creazione del mondo, «nella generazione del Figlio, Dio (il Padre) si esprime una volta per tutte: esprime se stesso e dunque anche tutta la sua potenza e tutto il suo potere: “*dixit similitudinem suam, et per consequens expressit omnia quae potuit*”²; “egli espresse tutto il suo potere:

¹M. SCHLOSSER, *Saint Bonaventure. La joie d'approcher Dieu*, in «Initiations au Moyen-Âge», Éditions franciscaines et Les Éditions du Cerf, Paris 2006, p. 83. Le traduzioni dalle altre lingue, da me effettuate, sono massimamente letterali per conservare lo stile, ove possibile, dell'autore. Ci si scusa, pertanto, con il lettore se, a volte, risultano ostiche o appesantite. Tradurre, si sa, è sempre un po' tradire. Ho cercato, per quanto possibile, di mantenere la “freschezza” del testo originale.

²San Bonaventura, *Hex.*, coll. 1, 16 (V, 332 a).

ciò che poteva fare e soprattutto ciò che voleva fare; e tutto questo lo esprime nel proprio Figlio, come nel *medium*, che è per così dire la sua arte (*ars*)³. Arte (*Kunst*) viene da potere (*Können*), per cui *ars* significa qui l'intelligenza artistica. Se però il Figlio non fosse Dio, non sarebbe la realizzazione dell'*intero* potere del Padre, e non perciò una realizzazione che trascende tutto quanto è realizzato nell'ambito mondano-creaturale [...]. Perciò, quando il Padre dona al mondo il Figlio, "gli dà con il Figlio tutto ciò che egli era, tutto ciò che possedeva, tutto ciò che poteva"⁴. Nel potere del Padre rientrano tutto il reale e tutto il possibile [... che] è assolutamente infinito, e proprio nella potenza di Dio stesso è infinito [in] *actu*, per cui oltrepassa assolutamente *propter immensitatem et impropotionalitatem* ogni intelligenza creata, anche quella di Cristo⁵.

Con C.-H. Rocquet⁶ vogliamo presentare, ma soprattutto, insieme con lui, contemplare un dipinto che è fra le opere meno conosciute del famoso pittore fiammingo Jan van Eyck, *San Francesco riceve le stigmate*⁷,

³ *Hex.*, coll. 1, 13 (V, 331 b).

⁴ S. 1, *Vig. Nativ.* (IX, 89 a).

⁵ H. U. von BALTHASAR, 'Bonaventura', in «Fächer der Stile. Klerikale Stile», vol. 2 di *Herrlichkeit*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1962, trad. it. di M. Fiorillo, 'Bonaventura', in «Stili Ecclesiastici», vol. 2 di *Gloria. Una estetica teologica*, Jaca Book, Milano 2001, p. 265. V. anche nota 146: *De sc. Chr.*, 7, 10 (V, 41 b), 7, 14 (V, 42 a), ecc. Notiamo, in merito a questo aspetto, che San Bonaventura non ha mai scritto un «trattato sul bello, e forse anche perché il suo modo di pensare in termini trinitari-triadici si vale costantemente dei tre trascendentali primari - *unum, verum, bonum* - come schema di appropriazione, e non può permettersi, per così dire, di estenderli sistematicamente a quattro, con la inclusione del *pulchrum*. Ciò nonostante, [...] si può di fatto dimostrare [...] che il bello è una proprietà trascendentale di tutto l'essere; e questo necessariamente in una *circumincessio* nell'uno, nel vero e nel bene» (*Ivi*, pp. 301-302). Rileviamo che «Il testo estetico principale di Bonaventura (*Itinerarium*, cap. 2), che tratta della percezione della bellezza mondana mediante i cinque sensi, e quindi dell'azione reciproca di oggetto e soggetto in questa percezione, conosce una caratteristica sfumatura nella definizione delle percezioni estetiche» (*Ivi*, p. 307).

⁶ C.-H. ROCQUET, *François et l'itinéraire*, in «Chemin d'Assise», 10, éditions franciscaines, Paris 2008. Come ho già evidenziato dianzi, mi sono attenuto *paene verbatim* all'aderenza testuale, quando necessario, senza tuttavia la pretesa di citare sempre *ad litteram*, allo scopo di conservare il linguaggio altamente poetico e spirituale degli autori che si andranno ad analizzare.

⁷ J. VAN EYCK, *San Francesco riceve le stigmate*, Galleria Sabauda, Torino, datazione approssimativa tra il 1430 e il 1432. Olio su tavola trasferita su tela, cm. 29, 5 x 33, 7. Vi è un dipinto più antico, pressoché identico, del pittore fiammingo, conservato presso il

perché innanzi tutto esso diverge fundamentalmente dalla rappresentazione di Giotto e perché, come assevera il saggista, sembra ispirarsi, in senso spirituale, profondamente, all'*Intinerario* di San Bonaventura, sotto due angolazioni diverse (e complementari): *in primis*, in quanto è chiaro che l'opera del Serafico ha inciso fortemente su tutta la mistica fiamminga, influenzando specialmente su Jan van Ruysbroeck⁸, *in secundis*, giacché la dipintura rappresenta, in particolare, la visione del Serafino Crocifisso, con le sei ali, che il Santo indicava come il cammino verso la sapienza e la pace, che gli stavano particolarmente a cuore. Per Bonaventura non c'è "nessun'altra via [che] conduce [alla sapienza] che l'amore più ardente per il Crocefisso"⁹.

La nostra scelta di questo affresco si fonda anche sul fatto che è proprio sulla Verna che San Francesco e poi anche San Bonaventura hanno vissuto le loro esperienze mistiche di amore unificante a Dio, nelle quali hanno «contempla[to] nella misura del possibile il volto della sapienza bellissima e prova[to] inauditi rapimenti spirituali»¹⁰ [... Questa è la] realizzazione umana della rivelazione oggettiva [... e] solo chi ne venga entusiasmato e incantato comprende realmente un'opera d'arte nel suo valore espressivo. Tale è l'"esperienza originaria" di Bonaventura [... che] si cristallizza nell'immagine centrale delle *stigmatate ricevute da San Francesco* alla Verna. E ciò sotto più d'un aspetto. Da parte dell'oggetto: tutta la tradizione di Agostino, di Dionigi, di Bernardo e dei Vittorini intendeva

Philadelphia Museum of Art, databile tra il 1428-1429 (olio su tavola 12, 5 x 14, 5 cm.), che risale al periodo del soggiorno dell'artista in Spagna. La cromia è meno armonizzata rispetto alla più recente dipintura della Galleria Sabauda, quantunque perfettamente uguale anche nei singoli particolari. Per il più grande pittore della scuola fiamminga del XV secolo, perfezionatore della tecnica pittorica a olio, che si caratterizza per la mescolanza di realismo e fantasia nella rappresentazione degli infiniti aspetti del mondo, v. L. CASTELFRANCHI VEGAS, *Van Eyck*, Jaca Book, Milano 1998. Nell'elenco delle tavole la nostra opera è riportata al n. 24, p. 158. Per l'importante Arte del Rinascimento (Van Eyck è il maggiore rappresentante del Rinascimento Nordico) si rinvia a S. ZUFFI, *Il Quattrocento*, «Secoli dell'Arte», Electa, Milano 2004.

⁸ Cfr. L. MATHIEU, *La Trinité créatrice d'après saint Bonaventure*, in «Bibliothèque bonaventurienne», Série «Études», Les Éditions Franciscaines, Paris 1992, p. 297, trad. it. di P. Canali, *La Trinità creatrice secondo san Bonaventura*, «Tau» 3, Biblioteca Franciscana, Milano 1944, p. 266.

⁹ *Itin.*, Prol., 2-3 (V, 295 b).

¹⁰ H. U. VON BALTHASAR, '*Bonaventura*', cit., p. 246, nota 39.

la gloria divina come bellezza della sapienza di Dio: “*forma sapientiae est mirabilis, et nullus eam aspicit sine admiratione et ecstasi*”¹¹. “Molti amano la bellezza, ma la bellezza non risiede nelle cose esteriori, che ne costituiscono soltanto l’immagine; la vera bellezza si trova nella bellezza della sapienza”¹². Questa bellezza della sapienza appare a Francesco in forma di Serafino crocefisso»¹³.

Finalmente, è la prima volta che queste due opere sono paragonate e l’argomentazione molto poetica del saggio ci invita a “riempirci” olisticamente di Dio in tutto il nostro essere (mente, cuore, corpo e spirito).

Lo studioso Rocquet riprende, in questa sua fatica, il principio dell’*analogia*, caro a San Bonaventura, e sviluppato anche dai libri più antichi della Bibbia e da tanti padri della Chiesa¹⁴. A tal fine ricordiamo *San Gregorio di Nissa*, uno dei tre grandi Cappadoci, che si ritiene che sia tra i fondatori della mistica cristiana, oltreché grande teologo, che assevera: «ciò che scopriamo ogni volta della felice natura di Dio è immenso, ma ciò che sorpassa il bene che raggiungiamo si dispiega ogni volta all’infinito; in tal modo, la partecipazione a questi beni è infinita e la crescita di coloro che la condividono non smette di aumentare durante tutta l’eternità dei secoli. Così il cuore puro vede Dio, secondo la Parola veridica del nostro Maestro¹⁵, ma Lo riceve nella sua mente soltanto in proporzione alla sua capacità di contenimento: l’infinità e l’incomprensibilità di Dio rimangono dunque sempre di là da ciò che uno può apprendere. Ciò che è còlto è sempre più grande di ciò che era stato intuito precedentemente e, come ciò che è ricercato non ha limiti in sé, così la fine della scoperta diventa l’inizio del rinvenimento di beni più alti per quelli che sono asceti ad essi. E colui che si alza non smette mai di sollevarsi di più, e di più ancora, come se fosse sempre un nuovo inizio (inizio di inizio), e la ricerca di beni

¹¹ *Hex.*, coll. 2, 7 (V, 337 b).

¹² *Hex.*, coll. 20, 24 (V, 429 b).

¹³ H. U. VON BALTHASAR, ‘*Bonaventura*’, cit., p. 246-247.

¹⁴ I padri della Chiesa, successivi a San Gregorio, che descrivono questo processo sono SANT’AGOSTINO, *De quantitate animae* (v. edizione critica a cura di R. Ferri con la presentazione di L. Alici, in «*Machina philosophorum*», Officina di studi medievali, Palermo 2004); SAN BERNARDO, *De consideratione, De interiori domo*, in PL [184, 507-552], e RICCARDO DI SAN VITTORE, *De gratia contemplatoris*, in PL [196, 63-192].

¹⁵ *Mt.* 5, 8.

più alti non ha mai fine. Chi si innalza non arresta mai il suo desiderio a ciò che conosce già. Ma elevandosi successivamente, per un desiderio di nuovo più grande, ad un altro superiore, l'anima prosegue il suo viaggio verso l'infinito, attraverso ascensioni sempre più alte»¹⁶.

Il desiderio, la visione, la spinta, e via enumerando, svolgono un ruolo fondamentale per conseguire l'essenziale, come è confermato dal famoso dantista francese Ozanam: «Se l'anima scopre il Creatore è meno per gli sforzi del pensiero che per il merito del desiderio: le rivelazioni interiori che occorrono non soddisfano solo l'intendimento, ma scuotono la volontà e la conducono a progressi senza fine»¹⁷. Dante riprenderà, sia nell'*Inferno* sia nel *Purgatorio*¹⁸, questo tema tracciato da San Bonaventura nell'*Itinerario*. Sinteticamente, Rocquet spiega che l'analogia si sviluppa a tre livelli diversi: del sensibile, ossia delle cose concrete e reali; dell'astrazione, che comprende i sentimenti, le idee, i concetti e tutto quello che è conscio; e dell'interiorità, che si occupa dell'invisibile, dell'ineffabile e del divino¹⁹.

Questi tre stadi sono rappresentati con le tre paia di ali, che simboleggiano la triplice via dell'*Itinerario*: «intorno a noi, in noi, sopra e al di là di noi. L'uomo al centro del mondo, Dio al centro dell'uomo, *alpha e omega*, Uno e Trino, conosciuto in Gesù Cristo e per Gesù Cristo, vero Dio, vero uomo. Incarnato, crocifisso e risorto [...]. In Lui l'infinito e il finito sono uniti»²⁰. All'ultimo gradino dell'analogia c'è l'unità dei contrari, oltre ancora la teologia apofatica, perché l'Unico non è paragonabile²¹.

¹⁶ G. DE NYSSE, 'Homélie 8 sur le Cantique', trad. francese [modificata], a cui mi sono rifatto, a cura di M. Canévet, in *La colombe et la ténèbre*, Éd. de l'Orante, Paris 1967, pp. 109-111.

¹⁷ A.-F. OZANAM, *Dante et la philosophie catholique au treizième siècle*, Lecoffre, Paris 1872⁶, p. 333. In seguito si indicheranno le versioni in italiano del testo francese, oggi negletto o del tutto ignorato dagli studiosi.

¹⁸ *Inferno*, I, 11 e *Purgatorio*, XXXIII, come citato da A.-F. OZANAM, *ibidem*.

¹⁹ Per un approfondimento filosofico e teologico del concetto dell'analogia si raccomanda la lettura di É. GILSON, 'L'analogie universelle', in *La philosophie de saint Bonaventure*, in «Études de philosophie médiévale», IV, Vrin, Paris 2006³, pp. 165-191. Si consiglia in particolare la tabella che riassume, alla p. 171, i concetti di *ombra*, *vestigio* e *immagine* e che spiega i loro modi di rappresentazione, le proprietà considerate, le conoscenze alle quali conducono e gli esseri che le possiedono.

²⁰ C.-H. ROCQUET, *François et l'Itinéraire*, cit., p. 27.

²¹ V. Ivi, pp. 27-28. Infatti, come rileva il teologo San Gregorio Nazianzeno, in un discorso sull'analogia e la Trinità, l'analogia ha i suoi limiti così sintetizzati: «Ho imma-

«L'analogia [diventa allora] un cammino verso l'invisibile e il silenzio: la presenza»²².

Come scriveva il beato Ozanam, San Bonaventura conferiva la priorità e una più «grande forza alla mente sul cuore, quasi che l'immaginazione abbia le chiavi del cuore: di qui un bisogno reale, un'abitudine costante di espressioni allegoriche e di allusioni analogiche e metaforiche [alla lettera leggendarie]. Contemplativo, ascetico, simbolico, tale fu sempre il misticismo e tale è il triplice sigillo che si imprime [anche] sulla filosofia di Dante, ovverosia il suo 'marchio'»²³. Infatti, il Poeta, radicato nella tradizione, ha naturalmente ripreso nella *Divina Commedia* questo processo dell'analogia, che gli sta a cuore. Il dantista francese ci ricorda, inoltre, che l'*Itinerarium* e il pellerinaggio di Dante nel cielo fino a Dio sono un eco di altre opere bonaventuriane quali la *Formula aurea de gradibus virtutum* e i *De VII itineribus aeternitatis*²⁴. Il Rocquet ci mostra come l'*Itinerario* possa

ginato - anche come gli altri - una sorgente, un rivo ed un fiume per vedere se esiste un'analogia tra la sorgente e il Padre, tra il rivo e il Figlio, tra il fiume e lo Spirito Santo. Queste cose, infatti, non sono divise nel tempo, non sono separate l'una dall'altra dal punto di vista della continuità, e sembrano distinguersi, in un certo modo, per mezzo delle loro proprietà. Ma la cosa migliore è di lasciare lì le immagini» (in G. DE NAZIANZE, *Discours 31, 15 e 33*, trad. francese a cura di P. Gally, in «*Sources chrétiennes*» 250, Les Éditions du Cerf, Paris 1978, pp. 301-303; 339-341). Ed ecco la traduzione letterale del testo greco: «ho cercato un'immagine per una così grande realtà [la Trinità], ma non riuscivo a capire a quale cosa terrena bisognasse paragonare la natura divina. Infatti, se pur riuscivo a trovare qualche piccola somiglianza, mancava il più, e io rimanevo in terra insieme col mio esempio. Avevo pensato ad una sorgente, ad una fonte e ad un fiume, come anche altri hanno fatto, per verificare se non ci fosse un'analogia del Padre con la prima, del Figlio con la seconda e dello Spirito con il terzo. Queste cose, infatti, non sono separate dal tempo né sono divise le une dalle altre nella continuità, anche se in un certo modo sembrerebbe che siano divise in tre proprietà. [...] Alla fine mi è sembrato che la cosa migliore fosse lasciar stare le immagini e le ombre».

²² C.-H. ROCQUET, *François et l'itinéraire*, cit., p. 25.

²³ A.-F. OZANAM, *Dante et la philosophie catholique au treizième siècle*, cit., p. 330.

²⁴ *Ivi*, p. 335. Delle due opere, la prima è riportata sotto la voce *Summa de gradibus virtutum* (VIII, 646 - 654) come apocriфа, come pure non autentica risulta essere la seconda per i Quaracchi (che non l'hanno perciò inserita nell'*opera omnia*). Ma quest'ultima appare con la dizione *De septem itineribus aeternitatis, Liber unus*, in: SANCTI BONAVENTURAE, *Opusculorum Theologicorum*, tomus secundus, Venetiis, apud heardem Hyeronimi Scoti, MDCXI, pp. 373-422. La prima è presente sotto la voce *De gradibus virtutum, Liber unus* [sottotitolata *Formula aurea de gradibus virtutum*] in: SANCTI BONAVENTURAE, *Opusculorum Theologicum*, tomus primus, cit., pp. 198-205.

illuminare il dipinto fiammingo, specchio dell'invisibile, e come l'analogia sia un cammino dell'anima verso Dio²⁵, per entrare alla sua presenza; ma l'essenza dell'analogia è al di là e oltre il suo stesso superamento, ed è la conoscenza della sua inadeguatezza, perché, come sottolinea lo studioso, «nessuno ha visto il Padre»²⁶; ed è sicuramente per questo motivo che non è rappresentato nel dipinto²⁷.

Ma, come rileva acutamente Rocquet, «è alla teologia che appartiene il vedere l'essenza dell'analogia, giacché la scala dell'analogia non è soltanto una salita verso Dio, ma una risalta verso Dio e a Dio stesso: una grazia; la grazia del ritorno alla luce»²⁸. Perciò, il saggista pone l'enfasi sia sulla teologia della luce – concetto così caro a Dante e a San Bonaventura²⁹

²⁵ Aspetti ben articolati dal saggista francescano L. MATHIEU nel suo libro, *La Trinité créatrice d'après saint Bonaventure*, cit.

²⁶ C.-H. ROCQUET, *François et l'Itinéraire*, cit., p. 25; v. le pp. 25-28 per un'analisi sintetica dell'analogia.

²⁷ É. GILSON riassume tutti questi aspetti in poche righe nel capitolo intitolato 'L'analogie universelle', in *La philosophie de saint Bonaventure*, cit., p. 189: «Ainsi l'esprit glisse de correspondance en correspondance sans jamais rencontrer d'obstacle; un passage de l'Écriture, déclare le Docteur séraphique, en appelle mille autres; l'imagination n'a donc pas d'obstacle à y redouter. Et elle ne saurait en rencontrer davantage dans cet autre livre qu'est la nature. Étroitement modelée sur la structure intime des choses, la logique de la proportion nous permet seule de progresser et de nous élever sur l'ample voie illuminative, en décelant la présence secrète de Dieu à l'intérieur de chacun des êtres que nous rencontrons le long du chemin (*Opusculum de reductione artium ad theologiam*, 26 (V, 325 b))». Ed il Serafico spiega come è proprio la Carità che ne è il centro.

²⁸ C.-H. ROCQUET, *François et l'Itinéraire*, cit., p. 33.

²⁹ Per Dante vedi M. Beup, *Le Paradis de Dante*, in «Les Cahiers de l'École Cathédrale», Paris 2009, in particolare le pp. 17, 31-33, 41, 62, 89-104, 108 e 132-139. Riguardo all'importanza del "vedere" si consultino le pp. 118-119, 122, 124-125. E per San Bonaventura si veda il saggio molto profondo di V. C. BGI, 'La dottrina della luce', in *Studi sul pensiero di San Bonaventura*, Porziuncola, Assisi 1988, pp. 105-142. Per un riassunto che spiega come l'aspetto fisico-cosmologico della luce permetta di comprenderne il significato metafisico, in quanto esprime benissimo la causalità divina, si consideri anche C. GNEO, *L'essenza dell'essere come amore in S. Bonaventura*, in «S. B. 1274-1974», vol. 3, pp. 83-106; v., in particolare, le pp. 100-102. Finalmente, si vedano anche i seguenti capitoli: 'Les corps inanimés et la lumière', 'L'illumination intellectuelle' e 'L'illumination morale', in É. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, cit. Per una analisi del senso delle "ombre" e delle "luci" nelle tre Cantiche dantesche e dei loro ruoli, in riferimento ai vari personaggi della *Commedia*, si veda il capitolo "'Ombre" et "Luci" dans la Divine Comédie' in É. GILSON, *Dante et Béatrice. Études dantesques*, Études de philosophie médiévale 61, Vrin, Paris 1974. Il testo è disponibile in italiano, *Dante e Beatrice*, trad. di A. M. Brogi e B. Garavelli, con prefazione di B. Garavelli, in «Le porpore», Medusa Edizioni, Milano

e che si esprime anche nel dipinto di van Eyck –, sia sull'idea dell'arte e della bellezza, vale a dire sull'"estetica"³⁰, che pervade tutta l'opera filosofica bonaventuriana in quanto ci avvicina a Dio. Questo aspetto fondamentale è stato colto dal teologo Balthasar³¹. Per tale motivo il Serafico – come gli altri padri della Chiesa e, prima di loro, i testi della Bibbia – loda la creazione «purezza primordiale del piano divino [...] che canta lo stesso amore [di Dio]»³². Ma, come sappiamo bene, se l'estetica esprime un modo di avvicinarsi a Dio, ogni figura e ogni rappresentazione di devo-

2004. Di questa versione non ho tenuto conto nell'elaborazione del saggio, traducendo dall'originale. Il filosofo nota perspicacemente alcune lacune sia nell'*Indice dei nomi e delle cose*, di Mario Casella (1960), «che è per altro eccellente», per il fatto che la luce è pace nel *Paradiso* (v. p. 58), sia nell'*Indice dei nomi e delle cose* del Sapegno (1957), che tratta il soggetto dell'"ombra", ma non quello della "luce" o del "lume" nella terza Cantica (v. p. 59). Queste "carenze" stupiscono il Gilson, che analizza come «l'uso che [Dante] fa del "lume" o della "luce" può conferire al suo *Paradiso* una struttura gerarchica fondata sui livelli di luminosità dei suoi personaggi» (p. 59); v., anche, *Ivi*, p. 60. Possiamo allora stabilire un parallelo con le diverse tappe del cammino bonaventuriano che ci spingono ad entrare alla presenza di Dio, ci purificano e rendono la nostra anima sempre più luminosa.

³⁰ Parlare di Estetica in Bonaventura può sembrare anacronistico. Per secoli il concetto dell'arte ora veniva incluso in quello della coscienza (il Bello, si diceva, è lo splendore del Vero); ora in quello della Morale (il Bello è lo splendore del Buono); ora restava confinato nel campo delle sensazioni (il Bello è ciò che piace); né è quindi a stupire che alcuni pensatori arrivassero a un tale scetticismo per l'arte, quasi che il Bello fosse un sentimento solo individuale e subiettivo. La stessa parola "estetica" è, nel significato che noi le diamo, ossia di "conoscenza del Bello naturale e artistico", moderna, e fu usata per la prima volta in una trattazione sistematica da Alexander Gottlieb Baumgarten nella sua opera così denominata "*Aesthetica*" (1750). Da allora non solo il vocabolo ha avuto fortuna, ma l'arte è stata riconosciuta come un'attività indipendente dello spirito ed ha occupato in molti sistemi filosofici il posto che le era stato disconosciuto. Anche se il termine fu coniato solo nella seconda metà del XVIII secolo, l'estica, intesa come arte nell'accezione più lata, risale agli antichi e fu presente di sicuro nel Medio Evo: v. A. MOCCHINO, *Il gusto letterario e le teorie estetiche in Italia*, Mondadori, Milano 1924, pp. 51-59 "L'estetica medievale", e pp. 81-84 "Il periodo della scolastica nuova". Il saggio, datato, ma di sicuro valore, affronta il tema dell'arte, della poetica e dell'estetica, in un serrato confronto tra Filosofia e Letteratura, dall'antica Grecia fino al secolo XX.

³¹ V. H. U. VON BALTHASAR, '*Bonaventura*', cit., pp. 237-325. Riguardo alla luce il teologo svizzero afferma che: «Per Bonaventura la grande forza mediatrice, tra materia e vita, tra vita e spirito, è *la luce*: essa è materia più diradata e più spiritualizzata, che proviene dal "cielo" e cinge e penetra la "terra" informe» (*Ivi*, pp. 282-283).

³² A.-F. OZANAM, *Dante et la philosophie catholique au treizième siècle*, cit., p. 335. Nella Bibbia vedi *Sal.* 103 (104), *Sir.* 43, e altri testi sapienziali; SAN FRANCESCO, *Il cantico delle creature*; SAN BONAVENTURA, *Iit.*, 15 (V, 299 a), ecc.

zione hanno, sia per il fedele sia per il pittore, per essenza, la capacità di sorpassare l'immagine³³, giacché, come asserisce il Serafico, la luce che ha intriso la nostra anima è precisamente quella della Verità eterna, proprio come dichiara Gesù: «Io sono la luce del mondo»³⁴. Ed è per questa ragione che San Bonaventura inizia l'*Itinerarium* invocando il «Primo principio dal quale scende tutta l'illuminazione, il Padre della luce, autore di tutte le meraviglie della natura e di tutte le perfezioni della grazia»:

«*In principio primum principium, a quo cunctae illuminationes descendunt tanquam a Patre luminum, a quo est omne datum optimum et omne donum perfectum*»³⁵.

Anche Dante, nel Paradiso³⁶, celebra la luce come manifestazione di amore:

«...Noi siamo usciti fore / del maggior corpo al ciel ch'è pura luce: / luce intelletüal, piena d'amore».

Opportune e salutari, *pro bono fidei*, ci sembrano le riflessioni di papa Benedetto XVI nel suo *Discorso ai partecipanti all'incontro promosso dal Pontificio Consiglio «Cor Unum»* (Sala Clementina 23 gennaio 2006) – in cui spiega “Perché ho scelto l'amore come tema della mia prima enciclica” [*Deus caritas est* del 25 dicembre 2005] –, per il modo con il quale affronta il tema

³³ E. DI STEFANO nota che: «Il problema di conciliare in un'immagine la dimensione figurativa e quella sacrale costituisce uno dei temi ricorrenti nella storia della cultura figurativa a sfondo religioso. [...] In realtà la questione è molto più complessa, anche perché durante il XIII secolo era riemersa, in Occidente, la tesi che l'immagine, indipendentemente dalla sua possibilità di riprodurre fedelmente il testo biblico, possedesse una capacità persuasiva propria superiore alla scrittura. Lo conferma san Bonaventura che, affermando l'opportunità delle immagini sacre, ne fissa un uso triplice (*biblia pauperum, excitatio, memoria*): le raffigurazioni servono come scrittura per gli incolti, per esortare alla devozione i pigri e per memorizzare meglio la storia cristiana. [...] Tuttavia occorre osservare che se per il primo scopo Bonaventura mantiene la tradizionale equiparazione tra scrittura e pittura, per gli altri due afferma il privilegio dell'immagine e la sua maggior efficacia persuasiva rispetto alla predicazione», in 'Leon Battista Alberti e le immagini sacre', in *Il sacro nel Rinascimento*, Atti del XII Convegno internazionale (Chianciano-Pienza 17-20 Luglio 2000), a cura di L. Secchi Tarugi, Quaderni della Rassegna 22, Franco Cesati, Firenze 2002, pp. 517-519. La studiosa osserva, inoltre, che papa Niccolò V invita la Chiesa a far uso della forza persuasiva delle immagini poiché la scrittura e la predicazione non bastano per diffondere tra il popolo la dottrina cristiana. La bellezza delle opere d'arte è specchio della creatività divina (cfr. *Ivi*, pp. 519 ss.).

³⁴ *Gv.* 8, 12, e vedi anche C.-H. ROCQUET, op. cit., pp. 23, 33, 35, 41 e 45.

³⁵ *Itin.*, Prol., 1(V, 295 a).

³⁶ *Paradiso* XXX, 38-40.

della luce, collegandolo a quello dell'amore, nell'analisi del XXXIII canto del *Paradiso*. Ne riportiamo uno stralcio, ove cita esplicitamente il motivo di cui ci stiamo occupando: «L'escursione cosmica, in cui Dante nella sua *Divina Commedia* vuole coinvolgere il lettore, finisce davanti alla Luce perenne che è Dio stesso, davanti a quella Luce che al contempo è “*l'amor che move il sole e l'altre stelle*” (Par. XXXIII, 145)³⁷. Luce e amore sono una sola cosa. Sono la primordiale potenza creatrice che muove l'universo. Se queste parole del *Paradiso* di Dante lasciano trasparire il pensiero di Aristotele, che vedeva nell'eros la potenza che muove il mondo, lo sguardo di Dante tuttavia scorge una cosa totalmente nuova ed inimmaginabile per il filosofo greco [proprio come fa San Bonaventura nelle sue considerazioni]³⁸. Non soltanto che la Luce eterna si presenta in tre cerchi ai quali egli si rivolge con quei densi versi che conosciamo: “*O luce eterna che sola in te sidi, / sola t'intendi, e da te intelletta / e intendente te ami a arridi!*” (Par. XXXIII, 124-126). In realtà, ancora più sconvolgente di questa rivelazione di Dio come cerchio trinitario di conoscenza e amore è la percezione di un volto umano – il volto di Gesù Cristo – che a Dante appare nel cerchio centrale della Luce»³⁹. Esplorando in lungo e in largo il pensiero di San Bonaventura vedremo come, sia nel dipinto di van Eyck che nel capitolo sulla Carità, questa luce, immagine della rivelazione di Dio, splendore originario, è parola primordiale, perché è amore.

Proprio siffatta Luce, Dio, come pure la luce, che sono l'essenza della bellezza, ci permettono di vedere il mondo⁴⁰, come spiega Rocquet, sottolineando il contrasto tra luce e ombra o oscurità, nel dipinto, in particolare riguardo a fra Leone, che è tutto rinchiuso in se stesso, raggomitolato, rannicchiato, mentre nasconde la sua faccia e dorme nella «melanconia,

³⁷ *Paradiso*, XXXIII, 145.

³⁸ Per l'esame del “distacco” di San Bonaventura da Sant'Agostino e per la sua “adesione” ad Aristotele, che permette di stabilire un paragone con Dante, vedi il saggio di V. C. BIGI, ‘*La dottrina della luce*’, in *Studi sul pensiero di San Bonaventura*, cit., pp. 105-142.

³⁹ *Discorso di Sua Santità Benedetto XVI ai partecipanti all'incontro promosso dal Pontificio Consiglio «Cor Unum»*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006. Si veda, anche, L. M. EPICOCO, *Vergine Madre, figlia del tuo figlio. Con due commenti di Benedetto XVI al canto XXXIII del Paradiso*, prefazione di mons. Mauro Piacenza, collana «Il tutto nel frammento», Itaca, Castel Bolognese 2006. L'autore riporta il *Discorso* del pontefice alle pp. 45-51, più uno stralcio dell'*Angelus* nella solennità dell'Immacolata Concezione della beata Vergine Maria dell'8 dicembre 2005 alle pp. 52-53.

⁴⁰ V. C.-H. ROCQUET, *François et l'Itinéraire*, cit., p. 35.

poiché ha il cuore tenebroso per l'accidia»⁴¹, al contrario di San Francesco che è inginocchiato, ma raddrizzato, eretto, col viso aperto, le mani chiuse, lo sguardo limpido nell'atto di guardare verso Dio, avendo un cuore tutto infuocato di luce divina in attesa di ricevere il suo amore che lo edifica. Il pittore fiammingo ritrae due uomini, che riflettono anche i due aspetti che convivono in ognuno di noi – l'oscurità e la luce –, che dialogano, ma sono un insegnamento silenzioso⁴². In questo dipinto, van Eyck, unisce naturalmente la vita terrena molto realista, concreta, e anche transitoria, rappresentata dalla città, dalla nave, dal mare, ecc., con l'ascesa alla vita eterna, la Gerusalemme celeste, che solo l'anima può concepire tramite l'armonia e la simmetria delle immagini, della parola (il Verbo), della bellezza, ecc., che informano la teologia e la filosofia bonaventuriane. E, nel dipinto, è dalle rocce, simbolo di deserto, che sgorgano la luce e l'acqua viva e umile⁴³ (e da esse si percepisce lo stesso mistero dell'Incarnazione), che si riflettono nella prospettiva che dà profondità e che ci conduce all'infinito,

⁴¹ *Ivi*, p. 37. Di grande e composta serenità religiosa, la dipintura occupa un posto importante nell'opera del pittore fiammingo. L'artista scruta i volti con acuto senso di investigazione e li riproduce nella loro peculiarità. Richiamandosi a uno schema giottesco del XIV secolo, mostra Francesco che indossa il saio ed è inginocchiato nell'atto di ricevere le stimmate da un Crocefisso che si staglia fra le rocce. Vicino a lui si trova fra Leone che si appoggia alla rupe mentre si sorregge il volto con una mano, come se stesse dormendo. La forte individuazione fisiognomica di Francesco esprime al sommo la tecnica ad olio, che esalta l'ampio pannello raggrinzato e pieghettato del ruvido saio, come pure il raccordo fra le ginocchia e i piedi che esula da qualsiasi rappresentazione *iuxta naturam*, quasi che il Poverello fosse sul punto di cadere. Le stimmate si presentano chiare, ma sono assenti gli elementi soprannaturali cristallizzati e idealizzati dalla tradizione (raggio o aureola) così che l'affresco appare fortemente realistico. Per contrasto la sagoma di fra Leone è come immersa in un'altra dimensione. Solo le due bianche corde sembrano unirsi in soluzione di continuità a significare l'unione tra il fondatore e l'ordine dei francescani. Il paesaggio montuoso, la città che si scorge in lontananza e le rocce frastagliate, che sono un'invenzione dell'artista, si armonizzano con i colori dei sai in perfetta cromia.

⁴² V. C.-H. ROCQUET, *François et l'Itinéraire*, cit., p. 38.

⁴³ V. *Ivi*, pp. 39-40. È opportuno rimarcare l'importanza della simbolica dell'acqua nella Bibbia, e specialmente dell'acqua viva del pozzo di Giacobbe, che è vita e dà la vita eterna, come Gesù è luce da cui viene la luce (*lumen de lumine*). Nel dipinto i due tipi di acque, quella luminosa che conduce la nave presso Cristo, e quella "timida", che sgorga dalle rocce ai piedi di fra Leone, simile a quella che Mosè fece zampillare per il suo popolo, richiamano l'acqua che San Francesco fece scaturire dall'Averna per un compagno assetato. Può darsi che il dolce canto dell'acqua, il suo mormorio, soffio di promessa eterna, risvegli il cuore di fra Leone alla luce divina.

con l'eco del mondo che risuona anch'esso all'infinito, fino al silenzio:⁴⁴ è un approccio per raggiungere e percepire questa misteriosa alleanza tra il cielo e la terra, la realtà e la verità, *id est* il legame spirituale del sensibile col divino. «Il mistero di Dio è il mio stesso mistero, ma è mistero di Dio. L'amore è questa consocenza»⁴⁵. Come dice Rocquet: «Con lo sguardo di Francesco che contempla il Cristo, e che lo sente, van Eyck ha ripresentato, visibilmente, l'invisibile [nascondendolo]»⁴⁶. Infatti, San Francesco non guarda l'immagine del Cristo crocifisso come noi la vediamo, ma bensì Cristo vivo; è guardato da Lui, che solo intuiamo, perché non è raffigurato, e, anche se vive in lui, rimane invisibile, in quanto Dio è al di là di tutto. «Il dipinto è specchio di silenzio»⁴⁷. Il saggista ci dimostra come nelle loro opere, la *Divina Commedia* e l'*Itinerario*, Dante e San Bonaventura iniziano il cammino in modo simile. Rivela, altresì, come Tommaso da Celano e Dante hanno la stessa visione di San Francesco, *tutto Serafico in ardore*, perché, come indica San Bonaventura e come ci fa constatare il dipinto, l'enfasi non è sulle piaghe del Poverello d'Assisi, ma è sul cammino, simboleggiato dalle sei ali, che non è altro che l'amore bruciante di Gesù crocifisso⁴⁸. Perciò Rocquet, con linguaggio mistico e poetico, afferma: «Non c'è nessun altro tratto di strada verso la rotta che il cammino stesso, e questo viaggio verso la pace, la gioia perfetta, è la Passione, la Croce, l'*Itinerario*»⁴⁹. [...] In questo senso, il Serafino Croci-

⁴⁴ V. *Ivi*, p. 38.

⁴⁵ *Ivi*, p. 30.

⁴⁶ *Ivi*, p. 13.

⁴⁷ *Ivi*, p. 21.

⁴⁸ Si menziona, per il nostro discorso, la chiarissima spiegazione della studiosa tedesca M. SCHLOSSER secondo la cui interpretazione filologica la parola "serafino" proviene dall'ebraico *šanīp* che significa bruciare. I serafini «sono considerati come la realizzazione dell'amore di Dio nella sua forma più pura [...] e incarnano l'amore come carattere proprio di Dio nell'ambito del creato [...]. Sotto le fattezze del serafino, il Gesù Crocifisso esprime la simbologia dell'amore più alto [...]. Non è la testimonianza del sangue che renderà [San Francesco] simile al Cristo, ma il suo amore bruciante per lo stesso Cristo e la condivisione delle sue sofferenze (*compassio*). Quest'assimilazione interiore penetra il suo essere intero, compreso il suo corpo, che, dopo questa visione, è segnato dalle piaghe di Cristo, cioè dalle stigmate. Per l'ardore del suo amore, Francesco, come dice con prudenzialmente riserva l'*Hexaëmeron*, sembra essere appartenuto all'ordine celeste dei serafini» (*in Saint Bonaventure*, cit., pp. 76-77).

⁴⁹ C.-H. ROCQUET, *François et l'itinéraire*, cit., p. 18.

fisso è immagine e specchio della Presenza intima⁵⁰; [...] la sua visione e meditazione additano il sentiero della pace»⁵¹.

L'essenza del cammino si radica nella carità della divina luce e i frutti del percorso e lo stesso itinerario si condividono reciprocamente con gli altri: van Eyck simboleggia tutto ciò con le immagini della barca – al cui interno gli occupanti devono cooperare, altrimenti essa va alla deriva – e con l'altra di uomini che si accingono a salire su un medesimo sentiero che li condurrà sulla cima della montagna, e che parimenti viaggiano in cordata. Ma, come sottolinea il saggista, tra i tanti simboli che si possono rappresentare e cogliere nel dipinto, quello più importante, sicuramente il principale, anche se il più umile perché posto a terra, è la bianchezza delle corde di San Francesco e di fra Leone, che si snodano come un sentiero tra i due frati. I nodi delle corde bianche delle lore cinture richiamano i voti, cioè il cammino verso Dio. Le corde si incontrano l'una con l'altra e si riconoscono, a mo' di due mani, che, in un sentiero o passaggio difficile, si cercano e che si porgono reciprocamente i due compagni, o anche possono percepirsi come due voci che, di notte, dialogano e che si rispondono a vicenda. «Il senso spirituale di queste due corde è chiaro: esse ci conducono da un cuore all'altro, dall'ombra alla luce, dalla pesantezza alla grazia, dalla notte dell'anima alla sua illuminazione, dall'assenza di Dio alla sua presenza e alla sua presenza in noi. Egli è il cammino nel cuore di noi stessi. Svegliati, tu che dormi! E la luce di Dio t'illuminerà [...] e vedrai, risuscitato, la sua luce»⁵². Per il fatto che fra Leone, uomo ordinario e ligio al dovere, e sopra tutto fedele, curasse caritatevolmente le piaghe di San Francesco, egli stesso contemplava e toccava le piaghe miracolose di Cristo. E allora, un percorso che conduce l'uomo alla luce si apre davanti all'uomo addormentato e a quello desto. La Luce scende dall'uomo sveglio fino a quello assopito, perché possa svegliarsi. «Il tragitto, che tracciano le due corde bianche, da un cuore all'altro, è il nostro itinerario [... perché] siamo uomini addormentati»⁵³. Questo significa che, pur essendo caduti negli abissi più profondi ed oscuri, nei luoghi della disperazione più cupa,

⁵⁰ *Ivi*, p. 21.

⁵¹ *Ivi*, p. 22.

⁵² *Ivi*, p. 45.

⁵³ *Ivi*, p. 46.

siamo sempre rilegati alla Luce. «Queste due corde, l'una tesa verso l'altra, indicano il viaggio dell'anima tenebrosa (alla lettera intenebrata) verso quella illuminata per l'amore di Cristo e la visione di Dio in essa; queste due corde fraterne simboleggiano che l'uomo è per l'uomo via verso Dio, per l'amore e la misericordia, come il Cristo è per ognuno di noi, dei suoi fratelli e dei suoi amici, il Cammino»⁵⁴. E Rocquet pone la domanda pertinentissima: «la corda che scende più in basso dell'altra, sulla terra, venendo incontro al più debole, all'abbandonato e all'addormentato, non è proprio tale dono straordinario che Dio ci ha fatto, mandando, dall'alto dei cieli, il suo Figlio unigenito, ad incarnarsi per morire sulla Croce e risuscitare per la nostra salvezza, affinché potessimo risalire a Lui, verso la sua Luce, la nostra Patria, la Pace?»⁵⁵.

In un primo momento esamineremo le prove dell'evidenza dell'esistenza di Dio nel Serafico, come sono sviluppate dal filosofo e teologo Gilson, dopo aver analizzato più circostanziatamente alcuni aspetti fondamentali della filosofia bonaventuriana, come l'esemplarismo e la "disputa" ontologica.

Proseguiremo con il tema della consocenza del problema dell'esistenza di Dio, studiando gli argomenti *a priori* e *a posteriori* che la compravano, per poi vedere come l'uomo olistico possa iniziare il suo *itinerarium* verso la visione di Dio, ma soprattutto per capire come questo cammino lo conduca ad entrare in presenza di Dio ed a vivere con Dio ed in Dio.

Finalmente concluderemo sul ruolo essenziale della Carità – che fonda tutta la teologia bonaventuriana –, facendo risaltare come essa affondi le sue radici nella Trinità e nell'Eucaristia, per giungere alla conclusione che è soltanto per mezzo della nostra fervida e operosa preghiera che riusciamo veramente ad amare «coi fatti e nella verità»⁵⁶, cioè ad imitare Cristo, per vivere in comunione con ed in Dio, proprio come fece Maria, il cui esempio siamo invitati ad imitare.

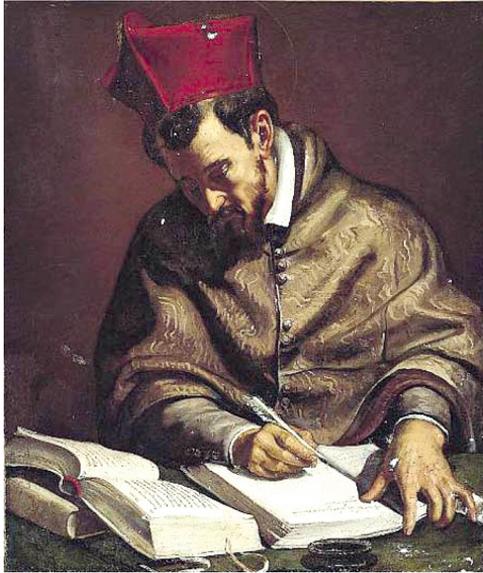
⁵⁴ *Ibidem*. Ed è importante notare che questa fratellanza naturale implica, come arguisce benissimo A.-F. OZANAM (in *Dante et la philosophie catholique au treizième siècle*, cit., p. 344), un'equità politica che trova i suoi riferimenti in SAN TOMMASO, *de Erud. princ.*, I, 4, e in *Summa th.*, I-II, qq. 91-96, in SAN BONAVENTURA, *12 Post Pentecost.*, s. 3, e in DANTE, *de Monarchia*, II, *Convivio*, IV, 14, 15 e *Paradiso* VIII.

⁵⁵ C.-H. ROCQUET, *François et l'Itinéraire*, cit., p. 46.

⁵⁶ «*Non diligamus verbo, nec lingua, sed opere et veritate*» (Johann. 3, 18).



San Bonaventura in preghiera, FRANCISCO DE ZURBÁR (Dresden Gallery)



San Bonaventura da Bagnoregio, ORAZIO BORGIANNI (1610-1616 circa)

CAPITOLO I

L'esemplarismo in San Bonaventura

L'uomo è stato creato ad immagine di Dio. Per quanto riguarda la conoscenza, San Bonaventura vuol descrivere la struttura dell'anima in modo che appaia come l'immagine della Trinità. Infatti, come è stato analizzato nei capitoli V e VI dell'*Itinerarium*, il Serafico «vede la bontà essenziale che sboccia nella Trinità»¹.

È necessario ora soffermarci sullo studio dell'esemplarismo, giacché – come asserisce il Bissen – esso è la scienza delle relazioni di espressione che esistono tra le creature quali sono nel loro genere proprio e quali sono in Dio². Da questa definizione si capisce, *restrictis verbis*, che l'esemplarismo è una concezione teologico-filosofica affermate che le cose finite sono copie di originali esistenti nella mente divina, come sostiene il platonismo, da cui deriva; oltre che nel platonismo, la dottrina dell'esemplarismo è presente nel neoplatonismo, in Sant'Agostino e nella Scolastica, in quella parte che si discosta da Aristotele³. Per Vittorio Sainati San Bonaventura è inquadrato nel misticismo neoplatonizzante e presenta una struttura indipendente di riflessione rispetto al razionalismo aristotelico; per cui, più che di convergenze parallele con San Tommaso, come vorrebbero i padri Quaracchi, si deve parlare di pensiero autonomo, come è evidenziato anche da insigni studiosi quali il Denifle, il Mandonnet e il Longpré.

Nell'esemplarismo, così sintetizza il Breton, «la realtà visibile diventa allora sacramentata come lo è il pane eucaristico [...] La creazione è come

¹ V.-M. BRETON, *Saint Bonaventure*, in «Les Maîtres de la spiritualité chrétienne», Aubier, Paris 1943, p. 77.

² V. J.-M. BISSEN, *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure*, Vrin, Paris 1929, soprattutto il cap. IV «Des modalités d'être des idées exemplaires en Dieu», pp. 62-65, e la p. 156 sull'illuminazione intellettuale e morale nella concezione esemplaristica dell'essere.

³ Cfr. V. SAINATI, *Il problema della teologia nell'età di S. Tommaso*, «Biblioteca di cultura contemporanea», CXXXIII, G. D'Anna, Messina-Firenze 1977, p. 44.

un sacramento nel quale Dio si fa conoscere ed afferrare [alla lettera nel testo attingere]: *Creatura prout est via in aliud*⁴.

Si precisa subito che l'esemplarismo non è una teoria della conoscenza⁵.

⁴ V.-M. BRETON, *Saint Bonaventure*, cit., p. 79, e SAN BONAVENTURA, *I Sent.*, d. 3, p. 1, q. 2 (I, 72 b).

⁵ V. Ivi, p. 157. Si preferisce, d'ora innanzi, di riportare i brani delle opere di San Bonaventura nella lingua originale, evitandone spesso la traduzione perché, data la semplicità del latino medioevale, si suppone che qualsiasi lettore, anche di media cultura, sia in grado di comprenderla *au fond* e perché se ne gusti tutt'intera la bellezza. Infatti, come nota il francescano M. BRETON, lo stile del Santo è «netto, sobrio, diretto, volontariamente scarno di ornamenti che tolgono vitalità [e riflette] l'unità di un pensiero luminoso e caldo» (in Id. (a cura di), *Traduction nouvelle, introduction et notes*, in SAINT BONAVENTURE, *Les six ailes du Séraphin (De sex alis Seraphim). Traité des vertus nécessaires aux supérieurs*, in «Bibliothèque bonaventurienne» 2, Éditions franciscaines, Paris 1951, p. 10). Nel suo saggio sul Serafico l'esegeta evidenzia che la scrittura e il timbro di San Bonaventura sono come un'«unzione invisibile»: «[...] la hauteur et la pénétration de son génie partout s'accompagnent d'une discrète et presque invisible onction, qui n'est point tant dans les mots mais dans les choses, de sorte qu'en même temps l'esprit est illuminé, ravi, convaincu par la véracité du dire et le coeur porté à l'action» (in V.-M. BRETON, *Saint Bonaventure*, cit., p. 25). Inoltre, come osserva la saggista tedesca M. SCHLOSSER, l'assoluta chiarezza del pensiero bonaventuriano e dei suoi scritti possono condurre il lettore a paragonare la struttura sia dell'opera nella sua completezza sia di ogni sua singola parte con l'architettura di una cattedrale – anche perché tutte le conoscenze sono legate tra di loro riflettendo la concezione bonaventuriana della verità –: difatti il Nostro vede la «verità come un *cosmos*, un tutto organizzato» (in *Saint Bonaventure*, cit., pp. 31-32). Ciò non dimeno si fa notare al lettore che molte parole in San Bonaventura hanno un significato diverso da quelle dei suoi contemporanei, ad esempio San Tommaso; ed è proprio per questo motivo che lo si rinvia, se interessato, al vocabolario curato dal francescano J.-G. BOUGEROL, *Lexique saint Bonaventure*, in «Bibliothèque bonaventurienne», Éditions Franciscaines, Paris 1969. Ho usato, per le citazioni, l'edizione critica, in 10 volumi, dell'*opera omnia* pubblicata tra il 1882 (1874) e il 1902 dai francescani a Quaracchi. Il lettore può consultare l'edizione bilingue latino-italiana, basata sul testo critico dei frati Quaracchi (1874-1902), a cura di Jacques Guy Bougerol, Carmelo del Zotto e Leonardo Sileo con la collaborazione di molti medievalisti. Ogni singolo trattato ha un'introduzione, un corredo e l'indice. Sono previsti 22 voll. che, a partire dal 1990, sta realizzando la Casa Editrice Città Nuova nella Collana «Cultura Dialogo». Vi sono diverse traduzioni in italiano dei singoli opuscoli ma di esse, per il presente saggio, ho preferito di non avvalermene. Pertanto le traduzioni in italiano sono le mie e, per eventuali mende o errori, mi assumo ogni responsabilità. Per chi, invece, volesse servirsi di queste traduzioni, per l'*Itinerario della mente in Dio*, per la *Riconduzione delle arti alla teologia*, per *I sette doni dello Spirito Santo*, per le *Collazioni 1-3*, per la *Collazione 4*, e per l'*Hexaëmeron* può far uso dell'ottimo studio di P. MARANESI, *Bonaventura da Bagnoregio – Itinerario della mente a Dio*, in «L'anima del mondo» 19, Piemme, Casale Monferrato 1998; per l'*Itinerario* e *Le scienze ricondotte alla Teologia* si veda anche E. MARIANI, in «Collana di testi bonaventuriani», L.I.E.F., Vicenza 1984, e Id., *I sette doni dello Spirito Santo*, ibid. 1985; per l'*Itinerario*, il *Breviloquio*, e la *Riconduzione delle arti alla Teologia* si veda L. MAURO, in «I classici del pensiero. Sez. 2, Medioevo e Rinascimento»,

Per il Gilson l'esemplarismo è l'essenza stessa della metafisica⁶. Su questo punto San Bonaventura si distingue da San Tommaso che nella sua metafisica accoglie le idee esemplari, ma a titolo di coronamento e di corollario.

Il Serafico attribuisce invece moltissima importanza a tale questione, perché egli suole dare una spiegazione dell'universo che utilizzi tutte le risorse della ragione e della fede. Ecco perché egli considera gli esseri creati meno in se stessi che nella loro causa, l'essenza divina, e, in particolar modo, nelle idee divine che ne sono l'eterno esemplare. L'esemplarismo comincia la sua speculazione dall'alto e proietta la sua luce divina su ciò che è inferiore a Dio; la sua prima premura è la sintesi e il suo primo scopo è la ricerca dell'unità.

Ora né la sintesi può farsi, né l'unità può essere perfetta senza un principio centralizzatore che riporti ogni cosa ed ogni operazione ad un'origine comune e che conferisca a Dio una parte così larga in tutto ciò che è possibile e in tutto ciò che si compie. Ne consegue logicamente che, per la *communicatio idiomatum*, sono da registrarsi contemporaneamente (*stimul stabunt*) la scaturigine del Padre (Potenza), la centralità del *Logos-Cristo* (Sapienza) e l'essenza dello Spirito Santo (Bontà), ovvero sia è compresente tutta la Trinità, in ogni operazione che ha come soggetto una delle Tre Persone.

Gioverà innanzitutto esaminare l'esemplarismo dal punto di vista metafisico, per poi trarne i principi su cui basare il sistema bonaventuriano della conoscenza.

Il Santo parte da due considerazioni fondamentali:

- 1) Dio conosce le cose attraverso le loro idee esemplari;
- 2) Le idee esemplari non sono realmente distinte in Dio.

Rusconi, Milano 1984; per le *Collationes in Hexaëmeron* si veda C. BIGI, in «Di fronte ed attr. Bibl. di cult. med.» 141, Jaca Book, Milano 1985; per il *Breviloquium* si veda A. POMPEI, con trad. it. e note di L. Iammarrone, L.I.E.F., Vicenza 1991-1993, 2 voll., e, ancora, altre traduzioni che si possono trovare in commercio. Papa Benedetto XVI, J. RATZINGER, tenta una ricostruzione della "teologia della storia" di San Bonaventura proprio a partire dalle *Collationes in Hexaëmeron*, in Id., *San Bonaventura. La teologia della storia*, Ed. Porziuncola, Assisi 2008, cap. I, pp. 19-86.

⁶ Sulla stessa linea si pone anche Corvino, per il quale, secondo il Dottore Serafico, l'unica metafisica valida è quella che si fonda sulla dottrina dell'esemplarismo, ossia sul platonismo interpretato da Sant'Agostino. Cfr. F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, Dedalo, Bari 1980, p. 176.

1. *Dio conosce le cose attraverso le loro idee esemplari*

Dopo aver confutato due opinioni contrarie: la prima, panteistica, che afferma che Dio conosce le cose non attraverso le loro similitudini, ma tramite le loro essenze o quiddità, e l'altra, sostenuta da autori cattolici, che spiega la conoscenza che Dio ha delle cose mediante la sua qualità di causa suprema, il Filosofo passa a difendere la sua tesi, vale a dire che *Dio conosce le idee e in Lui vi sono le ragioni e le similitudini delle cose che Egli conosce e che sono principio di conoscenza per quelli che Lo contemplano*. Aristotelicamente, Dio si limita a muovere «come l'essere desiderato e amato»⁷.

A sostegno di questa teoria, San Bonaventura invoca l'autorità della *Sacra Scrittura*, dei Padri (Dionigi ed Agostino), ma porta anche prove di ragione.

La creatura – dice il Serafico – ha origine dal Creatore non per via di natura, ma per via di produzione (= *per artem*), cioè per un processo di volizione.

Questa 'ars' non può trovarsi che in Dio; perciò, nella produzione delle creature, Dio agisce attraverso l'*ars* e si propone nella sua volontà un fine determinato. È necessario, quindi, che ci siano in Lui le ragioni espresse ed espressive delle cose.

Infatti, se Dio dà ad una cosa la forma che la fa distinguere da un'altra, cioè una proprietà che la fa riconoscere, è necessario che Egli possieda innanzi tutto in Sé la forma ideale:

«Creatura egreditur a Creatore, sed non per naturam, quia alterius naturae est: ergo per artem, cum non sit alius modus emanandi nobilis quam per naturam, vel per artem sive ex voluntate; et ars illa non est extra ipsum: ergo est agens per artem et volens: ergo necesse est, ut habeat rationes expressas et expressivas. Si enim det huic rei formam, per quam distinguitur ab alia re, vel proprietatem, per quam ab alia distinguitur; necesse est, ut habeat formam idealem, immo formas ideales. Sic enim in plurali vocantur a Sanctis»⁸.

Nel *Commento alle Sentenze* il Santo fornisce tre prove importanti:

- a) Ogni agente, che opera razionalmente e non a caso o per necessità, conosce la cosa che si propone di fare prima che essa esista; dunque

⁷ «[Deus] movet ut desideratum et amatum» (*Hex.*, coll. 6, 2 (V, 360 b)).

⁸ *Hex.*, coll. 12, 3 (V, 385 a).

in lui c'è o la realtà o la similitudine. Ora le cose, prima che esistano, non possono essere che in Dio; non hanno quindi che la similitudine. Ma la similitudine, attraverso la quale una cosa è conosciuta e prodotta, è l'idea. Di conseguenza Dio conosce le cose attraverso le idee:

«[...] omne agens rationabiliter, non a casu, vel ex necessitate, praecognoscit rem, antequam sit; sed omnis cognoscens habet rem cognitam vel secundum veritatem, vel secundum similitudinem; sed res, antequam sint, non possunt haberi a Deo secundum veritatem: ergo secundum similitudinem. Sed similitudo rei, per quam res cognoscitur et producitur, est idea: ergo etc.»⁹.

- b) Ogni essere che conduce in una maniera determinata alla conoscenza di un altro essere possiede in sé la similitudine di quest'altro essere:

«[...] omne quod determinate ducit in alterum cognoscendum, habet penes se similitudinem cogniti, vel ipsum est eius similitudo; sed speculum aeternum mentes se videntium ducit in cognitionem omnium creatorum, sicut dicit Augustinus, quod rectius ibi cognoscunt quam alibi: ergo restat, quod in eo resident similitudines. Et constat, quod sunt in eo sicut in cognoscente, quia non tantum aliis repraesentat, sed sibi; sed haec est tota ratio ideae; ergo etc.»¹⁰.

- c) Il terzo argomento è 'a pari', ossia basato sul fatto che Dio ha una tripla causalità riguardo agli esseri:

«[...] quia res a Deo producuntur, ideo sunt in Deo tanquam in efficiente, et Deus verissime est efficiens; similiter, quia ab ipso finiuntur, ideo verissime est finis: ergo pari ratione, quia ab ipso cognoscuntur et exprimuntur, per se ipsum Deus verissime est exemplar. Sed exemplar non est, nisi in quo sunt rerum exemplarum ideae: ergo etc.»¹¹.

⁹ I *Sent.*, d. 35, a. unic., q. 1, f. 2 (I, 600 a). Dio non può conoscere gli individui e le cose sensibili giacché sono contingenti. Egli essendo Pensiero di pensiero può avere nozione solo di ciò che non subisce cambiamenti, giacché la *mutatio* è sempre *in peius* (cfr. *Hex.*, coll. 12, 9 (V, 107 4 b) e *Ivi* 12, 9 (V, 117 4 b)). Ne consegue che Dio può avere solo la comprensione della causa dei primi principi, che è «la più divina e degna di onori di tutte [le altre]» (*Hex.*, coll. 1, 2 (V, 983 a)).

¹⁰ I *Sent.*, d. 35, a. unic., q. 1, f. 3 (I, 600 a).

¹¹ I *Sent.*, d. 35, a. unic., q. 1, f. 4 (I, 600 a).

Quindi non mancano ragioni per affermare l'esistenza delle idee esemplari in Dio:

«Deus est exemplar vere et proprie, sicut vere et proprie est efficiens et finis; sed exemplar vere et proprie non est, nisi quod habet similitudines rerum exemplatarum, per quas illas cognoscit et facit»¹².

2. *Le idee esemplari delle cose non sono realmente distinte in Dio, ma solo secondo ragione*

Anche qui San Bonaventura confuta prima le opinioni contrarie. Ci furono infatti alcuni i quali affermavano che bisogna considerare l'insieme delle forme in Dio, nell'anima e nel mondo, cioè nella materia.

Nella materia hanno distinzione, composizione ed opposizione, perché ivi esistono materialmente.

Nell'anima umana invece hanno distinzione e composizione, ma non opposizione, perché esistono spiritualmente.

In Dio si ha la distinzione, ma non composizione né opposizione, perché Egli è sommamente semplice.

E, per quanto in Dio le forme siano distinte, esse costituiscono tuttavia un unico esemplare, così come più forme particolari nel sigillo formano un unico sigillo:

«Quidam enim dixerunt, quod ideae in Deo secundum rem habent distinctionem. Dixerunt enim, quod est considerare universitatem formarum in Deo, in anima et in mundo sive in materia. Et in materia sive in universo habent distinctionem, compositionem et oppositionem, quia sunt ibi materialiter.

In anima vero humana habent distinctionem et compositionem, sed non habent oppositionem, et hoc, quia sunt aliquo modo spiritualiter, non tamen omnino, quia sunt a rebus extra; ideo est compositio; differunt enim ab anima.

In Deo habent distinctionem, sed non compositionem, nec oppositionem propter summam simplicitatem. Et quamvis in Deo sint distinctae, sunt tamen unum exemplar, sicut plures formae particulares in sigillo faciunt unum sigillum»¹³.

¹² *De sc. Chr.*, q. 2, f. 8 (V, 7 a).

¹³ *I Sent.*, d. 35, a. unic., q. 2, concl., resp. (I, 605 b).

Il Serafico non approva questo ragionamento, per il fatto che contiene un errore fondamentale. Infatti, se si ammettessero più idee distinte in Dio, bisogna riconoscere che in Lui ci sia una pluralità reale, diversa da quella delle persone, il che è eresia.

Se non ci fosse poi una pluralità assoluta, allora occorre domandarsi: è qualcosa o è niente? Se è niente non ci sarebbe nessuna distinzione reale; se è qualcosa, non sarebbe se non la divina essenza:

«Sed ista positio, quamvis in sui initio videatur probabilis, in fine tamen continet errorem. Nam si in Deo esset ponere ideas realiter differentes sive distinctas, tunc esset ibi alia pluralitas realis, quam sit pluralitas personalis; quod abhorrent aures piae.

Si dicas, quod non est pluralitatem aliam absolutam ponere, sed respectivam; tunc quaero de illo respectu: aut est aliquid, aut nihil: si nihil, nulla est ibi realis distinctio; si aliquid, non est dare nisi divinam essentialiam; sed omnia essentialia in Deo unum sunt»¹⁴.

Egli enuncia la vera dottrina: l'idea in Dio è la similitudine di una cosa attraverso la quale essa è conosciuta. Ma questa similitudine è *secundum rem* la verità divina stessa, e giacché questa verità divina è una, ne segue che *secundum rem* tutte le idee sono un tutt'uno:

«Et ideo est alia positio, quod ideae sunt unum secundum rem. Et hoc patet sic: idea in Deo dicit similitudinem, quae est ratio cognoscendi; illa autem secundum rem est ipsa divina veritas, sicut supra monstratum est; et quia illa est una, patet, quod secundum rem omnes ideae unum sunt»¹⁵.

Infatti possiamo distinguere tre cose nella loro espressione per mezzo della verità divina:

- a) la verità stessa,
- b) la cosa espressa,
- c) l'espressione di questa verità.

La verità che esprime è una, nello stesso tempo realmente e secondo ragione; le cose espresse, al contrario, hanno una molteplicità sia attuale che

¹⁴ I *Sent.*, d. 35, a. unic., q. 2, concl., resp. (I, 605 b).

¹⁵ I *Sent.*, d. 35, a. unic., q. 2, concl., resp. (I, 605 b-606 a).

possibile. Considerata *secundum id quod est*, l'espressione è la verità stessa; ma esaminata *secundum id ad quod est*, essa si rapporta alle cose che esprime:

«*In hac autem expressione est tria intelligere, scilicet ipsam veritatem, ipsam expressionem et ipsam rem. Veritas exprimens una sola est et re et ratione; ipsae autem res, quae exprimuntur, habent multiformitatem vel actualem, vel possibilem; expressio vero, secundum id quod est, nihil aliud est quam ipsa veritas; sed secundum id ad quod est, tenet se ex parte rerum, quae exprimuntur*»¹⁶.

¹⁶ *De sc. Chr.*, q. 3, concl. 2 (V, 14 a). Giulio Bonafede rivendicando la vitalità e la perennità del pensiero bonaventuriano, nel confronto con quello di Gioberti, vi coglie elementi *ante litteram* della «dottrina della poligonia infinita del vero», conciliando le opposizioni tra la *metessi*, ossia la Verità in sé, e la *mimesi*, una sua rappresentazione approssimativa, eliminando, perciò, l'opposizione tra aspetto oggettivo, perenne e universale (Platone), e momento soggettivo, storico e relativo (Protagora). Scrive, a tal uopo, lo studioso: «Il vero ha un valore assoluto ed eterno. In quanto è verità colta *intuitivamente*, ha *universalità*, ha *unità* per tutte le menti, ma in quanto questa verità *si manifesta*, assume *forme varie, modalità diverse*, l'unità originaria si moltiplica col moltiplicarsi dei soggetti che conoscono la identica verità, la riflessione opera una *soggettivizzazione* del vero per cui potremmo dire che ognuno ha la propria verità. L'antico Protagora, affermando che di tutte le cose è misura l'uomo, intuì un aspetto del vero, l'altro aspetto lo intuì il suo grande avversario, Platone, quando affermò che "Dio per noi è la massima misura di tutte le cose, molto più di quanto lo può essere un uomo, come invece dicono ora" (Platone, *Leggi*, IV, 616 c). Vide Protagora il vero in quanto è oggetto della riflessione, in quanto viene colto o conosciuto dalle singole menti che vivono in luoghi e tempi determinati e risponde a singole esigenze, vide, Protagora, l'inadeguatezza delle singole menti rispetto al Vero totale, si fermò alla *mimesi*, alla *approssimazione*, negò o ignorò la *metessi*, la Verità in sé. Vide Platone il vero nella sua assolutezza, nella sua unità, intuì che solo la mente divina è adeguata al vero, che i suoi innumerevoli aspetti, che in mille modi si rifrangono nel tempo e nello spazio, presuppongono una unica sorgente, si elevò alla scienza metessica che coglie l'uno, la sorgente, il sole fonte inesaurita di vita, causa dell'essere e del consocere. Siamo oggi in grado di rendere giustizia a Platone, accogliendo in pieno le sue geniali intuizioni, ma siamo anche in grado di comprendere il punto di vista di Protagora, l'avversario che Platone combatté con rispetto. Ha ragione Platone nell'affermare l'unità, l'oggettività, l'assolutezza e universalità del vero; ha ragione Protagora nel mettere in evidenza la sua soggettività, la sua mutevolezza, la sua molteplicità. E siamo in grado di accordare l'uno e l'altro pensatore, meglio l'una e l'altra mentalità, perché non ignoriamo la distinzione tra la *mimesi* e la *metessi*, tra la riflessione e l'intuito, tra la molteplicità dei modi e l'unità della essenza. La dottrina della *poligonia* infinita del vero ci chiarisce il problema, elimina le opposizioni. La meditazione della consocenza *per approssimazione* ci aiuta ad orientarci», in G. BONAFEDE, *Attualità del pensiero bonaventuriano*, in «S. B. maestro», vol. 1, pp. 959-960. L'autore continua le sue speculari riflessioni sull'unicità della verità oggettiva e sulle sue innumerevoli formulazioni soggettive alle pp. 960-970.

Perciò l'espressione di una o di un'altra cosa nella verità divina, o per mezzo di essa, se la si vede secondo ciò che è, non è una cosa o un'altra, ma una sola e medesima cosa.

Cotesta manifestazione diventa molteplice se la si considera in relazione a ciò che essa estrinseca. Posto, quindi, che le ragioni ideali in Dio designano il modello della verità divina in rapporto alle cose, queste ragioni sono molteplici non secondo ciò che significano o ciò che esse sono, ma secondo ciò a cui esse si riferiscono o sono paragonate. E come questa attinenza che esse hanno alle cose non è un vincolo che si trova realmente in Dio (infatti Egli non ha nessun legame reale con le cose esterne), ma *secundum rationem intelligendi* – che fonda un rapporto reale o possibile di una parte delle cose – ne consegue che queste ragioni ideali sono distinte in Dio non realmente, ma secondo ragione, e non soltanto da parte di colui che conosce, ma anche da parte della cosa conosciuta. Ciò che è vero della causa efficiente e della causa finale è anche vero della causa esemplare: Dio esemplare è sovraneamente uno. Ma un esemplare che contenesse più cose non sarebbe né uno né semplice; perciò nell'esemplare divino le idee non sono realmente distinte. Se queste ragioni fossero realmente distinte, nessun essere potrebbe essere felice, se non conoscesse tutte le ragioni esemplari:

«[...] si [rationes] realiter distinguuntur; cum sint res, quibus est fruendum, et res, quibus est fruendum, faciunt nos beatos; nullus esset beatus, nisi cognosceret omnes rationes exemplares, sicut nullus est beatus, cui deest notitia alicuius trium personarum. Sed hoc est falsum et absurdum: ergo et primum»¹⁷.

¹⁷ *De sc. Chr.*, q. 3, f.12 (V, 13 a). Si considerino le dotte osservazioni di J. DE VINCK sui due aspetti della teoria delle ragioni seminali negli scritti del Serafico nel suo saggio: *Two Aspects of the Theory of the 'Rationes seminales' in the Writings of Bonaventure of Bagnoregio*, in «S. B. 1274-1974», vol. 3, pp. 307-316. Per lo studioso la dottrina bonaventuriana delle "rationes seminales" è importante in quanto è «un'anticipazione dell'ipotesi dell'evoluzione e una sintesi delle teorie della conoscenza di Platone e Aristotele» (p. 307). Egli nota ancora che: «Il genio di San Bonaventura consiste essenzialmente nella sua visione integrata della realtà, non divisa tra naturale e soprannaturale, ma intesa come un *continuum* in cui il soprannaturale regna nel naturale e ci conduce alla sorgente, alla parola creativa, al punto *Omega* di Teilhard de Chardin» (p. 316). L'autore aggiunge, citando se stesso (estratto da: *Mystical Opuscula*, in «The Works of Bonaventure», vol. 1, St. Anthony Guild Press, Paterson, NJ, 1960), che «San Bonaventura parla di fatti spirituali con la sicurezza di uno che è familiare con i vertici della mistica, come se stesse già vivendo nella Gerusalemme celeste. E lo fa con tanta vivacità e tanto calore, con una fede così convinta [nel senso di

Bisogna ammettere quindi una distinzione di ragione basata sul rapporto dell'essenza unica a cose molteplici. Il termine 'idea' designa la sostanza divina nelle sue relazioni con le creature. L'idea è infatti la similitudine di una cosa conosciuta, e benché sia qualcosa di assoluto in Dio, poiché essa è la sua essenza, esprime altresì un rapporto tra colui che conosce e l'oggetto conosciuto. E quantunque questo nesso sia in realtà fondato su colui che conosce piuttosto che sull'oggetto conosciuto, tuttavia, se ci si pone dal punto di vista della conoscenza, la similitudine ha piuttosto un legame con l'oggetto conosciuto. Ora colui che conosce è uno e gli oggetti sono molteplici; infatti tutte le idee sono uniche in Dio *secundum rem* e molteplici *secundum rationem intelligendi*:

«[...] *hoc nomen idea significat divinam essentiam in comparatione sive in respectu ad creaturam. Idea enim est similitudo rei cognitae, quae quamvis in Deo sit absolutum, tamen secundum modum intelligendi dicit respectum medium inter cognoscens et cognitum. Et quamvis ille respectus secundum rem plus se teneat ex parte cognoscentis, quia est ipse Deus, tamen secundum rationem intelligendi sive dicendi similitudo plus se tenet ex parte cogniti. Et quoniam cognoscens est unum, et cognita sunt multa; ideo omnes ideae in Deo sunt unum secundum rem, sed tamen plures secundum rationem intelligendi sive dicendi. Unde concedendum est, omnes rationes in Deo esse unum quid, sed non unam ideam sive rationem, sed plures*»¹⁸.

Il valore di questo ragionamento è interamente fondato sulla natura della relazione che la similitudine stabilisce tra i due esseri: Dio e l'essere creato:

una divina convizione incredibile per la fede, di una fede inossidabile] e con un'ardente carità [ovverosia con igneo zelo], che le sue parole esercitano una suggestione indefinibile sul lettore. Dimentichiamo che è uno studioso medioevale, un uomo che visse tanti secoli fa, e, invece, ascoltiamo nelle sue parole viventi l'insegnamento di un uomo sapiente che era molto desto e attento nelle proprie riflessioni [...] le quali [così]concludono "ci sono due vie di accesso alla verità: quella razionale, che procede per astrazione da esperienze sensibili, e quella mistica, che procede per intuito o comprensione *in interiore hominis*". La prima è naturale, la seconda soprannaturale. Se San Bonaventura sembra accettare tutte e due come naturali, tutto ciò costituisce un elogio: è un segno di immersione così profonda nel soprannaturale, che questa strada speciale gli sembrava aperta a tutti» (Introduzione (Forward), *The Breviloquium*, in *The Works of Bonaventure*, vol. 2, St. Anthony Guild Press, Paterson, N.J., 1963).

¹⁸ *I Sent.*, d. 35, a. unic., q. 3, concl., resp. (I, 608 ab).

«[...] *fatendum est, Deum scire infinita, scire, inquam, se ipso, non similitudine; et similitudine non accepta, sed ipsa veritate exprimente et exemplativa rerum universalium, respectu quarum multae dicuntur similitudines et expressiones, non propter multitudinem et distinctionem secundum se, sed secundum intelligendi rationem*»¹⁹.

Abbiamo esaminato fin qui l'esemplarismo dal punto di vista metafisico. È necessario ora applicarlo alla conoscenza, giacché tale questione è fondamentale per la soluzione del nostro problema.

Si è già detto che, quantunque l'esemplarismo sia una teoria della conoscenza, non di meno il sistema bonaventuriano si basa su di esso.

Infatti al termine *'exemplar'* si rapportano quelli di *'idea'*, *'verbo'*, *'arte'* e *'ragione'*; cioè: *idea*, in quanto l'esemplare prevede, *verbo*, perché propone, *arte*, poiché persegue il suo disegno, *ragione* per il fatto che lo termina e lo finisce.

In breve: per San Bonaventura l'idea dice similitudine, che è principio di conoscenza e serve da modello nella produzione delle cose.

In quest'ultimo caso la parola *'exemplar'* sostituisce il vocabolo *'idea'*. Si noti che la ragione della conoscenza immediata del nostro intelletto non è la verità, ma la similitudine dell'oggetto; in Dio invece la ragione di conoscenza è la verità stessa.

Da quanto è stato detto fin qui appare chiaro questo punto: l'uomo deve pervenire alla verità con certezza.

Ora il Serafico, esaminando più direttamente l'atto stesso della conoscenza e il carattere di sicurezza che esso manifesta, riferisce questa certezza all'influenza direttiva e motrice delle ragioni eterne:

«[...] *ad certitudinalem cognitionem necessario requiritur ratio aeterna ut regulans et ratio motiva*»²⁰.

Essa sarà dunque il risultato del fatto che le ragioni eterne mantengono l'intelligenza nel vero, mostrando una verità superiore e dirigendola verso di essa.

Stando perciò alle argomentazioni del Nostro le ragioni eterne sono disposizioni:

¹⁹ *De sc. Chr.*, q. 7, epilogus (V, 42 b).

²⁰ *De sc. Chr.*, q. 4, concl. (V, 23 b).

«Regulae istae mentibus rationalibus insplendentes sunt omnes illi modi, per quos mens cognoscit et iudicat id quod aliter esse non potest»²¹.

In virtù di ciò le ragioni eterne conferiscono alla verità percepita dalla intelligenza il suo carattere più netto: la certezza, che deve basarsi necessariamente su una legge, di cui non si possa contestare il valore.

Se si parla di regola nell'ordine della conoscenza non si può trattare evidentemente che di un principio fondamentale, la cui evidenza sia tale che lo spirito non può in alcun modo esitare sull'adesione da dare.

Ora vi sono due ordini di verità: increata e creata; vi sono quindi due ordini di principi: eterni e del nostro spirito. Questi ultimi hanno la loro origine nell'impressione esemplare delle ragioni eterne dell'anima. «La loro verità dipende da quella dei principi eterni se, per dare alla nostra conoscenza un appiglio sicuro, dobbiamo tenere lo sguardo fisso sull'arte eterna dove si trovano queste regole»²².

L'infallibilità e l'immutabilità sono solo qui. Inoltre:

«Tunc enim scimus, cum causam arbitramur cognoscere, propter quam res est, et scimus, quoniam ipsius est causa, et quoniam impossibile est aliter se habere. Ex parte enim creaturae cuiuscumque non est immutabilitas»²³.

Il fondamento di questa persuasione è in Dio, poiché per mezzo di Lui l'intelligenza è resa certa malgrado la mutabilità della creatura.

Come, sotto il rapporto dell'essere, i principi intrinseci delle creature non sono sufficienti senza il primo principio che è Dio, così questi stessi principi creati non bastano per la conoscenza; essi possono essere ragioni di conoscenza in qualche modo, ma non escludono per questo la prima ragione che è il Verbo:

«Ratio autem intelligendi est (Deus), quia certificantur per ipsum intelligentiae super transmutabilitatem naturae. Si omnes creaturae impugnant, Deus tamen est amandus; nec Deus potest facere, quin sit amandus. Corruptis omnibus, remanet certitudo veritatis»²⁴.

²¹ *Hex.*, coll. 2, 9 (V, 338 a).

²² *De sc. Chr.*, q. 4, concl. (V, 23 b-24 a).

²³ *Post Pent.*, XXII, s. 1 (IX, 442 a).

²⁴ *De 7 donis*, coll. 8, 15 (V, 497 ab).

Dio ha nel suo essere la suprema verità; non vi può essere infatti verità stabile che da Lui. E, invero, le ragioni eterne ci appaiono come la certezza perfetta, giacché noi non possiamo pensare che non esistano.

Si potrebbe obiettare che l'atto di conoscenza, per potersi esercitare pienamente, non suppone che l'esistenza di un'intelligenza, di un oggetto conoscibile, e la riflessione della facoltà di conoscere su questo oggetto. Ciò basterebbe – dice San Bonaventura – se non si trattasse qui che di una semplice apprensione; ma oltre questa vi è il giudizio e il giudizio certo; ora esso non si può esprimere che per mezzo di una regola sicura e al di fuori di ogni contestazione.

Ed è per questo che noi diciamo che in un tale atto si manifestano l'esistenza e l'azione delle ragioni eterne. La luce che esse emanano non conosce tramonto e brilla senza interruzione. Elevando lo sguardo verso la saggezza eterna, l'anima è purificata da ogni errore perché presta attenzione a ciò che è eterno:

«[...] in elevantibus mentem ad Filii sapientiam purgabitur omnis error visione infallibilis veritatis»²⁵.

È stato detto che l'essere creato è insufficiente a fondare una verità certa, a motivo dell'inadeguatezza del suo essere, che trasmette all'intelligenza.

È questa una verità fondamentale in San Bonaventura. Tale idea è dominata da un principio più generale che fa dipendere la verità dell'essere che conosce dal grado di espressione che le cose conosciute hanno nei loro differenti modi di esistere e, conseguentemente, dal loro grado di essere:

«[...] illa enim similitudo exemplaris perfectius exprimit rem, quam ipsa res causata exprimat se ipsam. Et propter hoc Deus perfectius cognoscit res per similitudines illas, quam cognosceret per suas essentias; et Angeli perfectius cognoscunt in Verbo quam in proprio genere»²⁶.

²⁵ I *Adu.*, s.1, pars 3 (IX, 26 a). Nel *De mysterio Trinitatis* J. P. DOURLEY studia le interrelazioni tra la conoscenza di Dio e della SS. Trinità in San Bonaventura, ponendo particolare enfasi sul *Logos*: v. ID., *The relationship between knowledge of God and knowledge of the Trinity in Bonaventure's De mysterio Trinitatis*, in «S. B. maestro», vol. 2, pp. 41-48. Le presento, in sintesi, alla conclusione del capitolo VII sulla Carità, Trinità ed Eucaristia.

²⁶ *De sc. Chr.*, q. 2, ad 9 (V, 10 a). La centralità del Verbo divino nella speculazione dell'esemplarismo bonaventuriano è chiaramente rivendicata da Giulio Bonafede: «Speculazione cristocentrica, i cui capisaldi sono il problema delle origini, del fine, origine

L'essere che le realtà conosciute hanno in sé e nell'anima (per le loro similitudini) non esprime la certezza dello spirito nei giudizi che pronunzia su di loro, perché questo essere è fallace e mutevole; bisogna necessariamente rapportare questa incrollabile confidenza che abbiamo in certi principi ad un essere che è sempre identico e che è il fondamento di ogni verità. Questo essere è Dio; la sua verità non cambia e può servire di regola e di punto di appoggio alla verità del nostro spirito che parteciperà alla sua infallibilità e alla sua immutabilità.

Le ragioni eterne, oltre ad essere regola del nostro pensiero, in quanto lo fissano in una certa immutabilità e gli conferiscono la loro propria evidenza ed infallibilità, lo sono ancora per il fatto che lo conducono alla conoscenza di altre verità; la regola infatti non serve soltanto a preservare dall'errore, ma indica altresì anche la direzione da seguire per arrivare alla certezza. Dice infatti San Bonaventura:

«[...] *ratio aeterna ut ratio regulans et motiva*»²⁷.

delle cose, loro finalità, origine e fine che si annodano in un centro che è costituito dalla dottrina dell'esemplarismo, avente per oggetto quel Verbo che annoda il cielo e la terra, lo spirituale e il corporeo, che esprime, in quanto verità, il Padre, e tutto ciò che il Padre dice con la sua parola. Il metafisico ha in comune col fisico l'origine delle cose, con l'etico il fine delle cose stesse, ma in quanto considera il principio come *esemplare*, si distingue in maniera originale, il che vale quanto dire che la dottrina dell'esemplarismo assume agli occhi di san Bonaventura una funzione essenziale e relativamente alla origine delle cose e relativamente alla nostra conoscenza, costituendo il principio, identico, dell'esistere e del conoscere nel conoscere creativo divino, il mezzo della conoscenza nella attività conoscitiva umana», in G. BONAFEDE, *Attualità del pensiero bonaventuriano*, in «S. B. maestro», vol. 1, pp. 973-974. Gesù, per il citato autore, è il libro divino scritto, interiormente, nell'essenza divina, esprime il volto aniconico del Padre: «Ecco il libro scritto dentro, nelle profondità dell'essenza divina, in quel Verbo che costituisce la Verità, Verbo che perfettamente rappresenta ed esprime Dio-Padre in quello che conosce, in quello che fa o può fare. “*Pater enim ab aeterno genuit Filium similem sibi et dixit se et similitudinem suam similem sibi et cum hoc totum posse suum; dixit quae posset facere, et maxime quae voluit facere, et omnia in eo expressit, scilicet in Filio seu in isto medio tanquam in sua arte. Unde illud medium veritas est*” (Hex., coll. 1, 13 (V, 331 b)). Siamo di fronte ad un dire eterno, anche se è erroneo dedurre dall'eternità del dire l'eternità del fare. “*Verbo tuo tibi coaeterno facis quaecumque facis, nec alio modo quam dicendo facis; non tamen sempiternae facis quae sempiternae dicis*”, ripete con Sant'Agostino il pensatore francescano (Hex., coll. 3, 4 (V, 344 a)). Dottrina quindi dell'esemplarismo, esemplarismo familiare all'agostinismo perenne dei pensatori cristiani, esemplarismo che viene anche accettato, identico nelle sue linee essenziali, anche da Rosmini, da Gioberti», in *Sulla dignità dell'uomo*, in ID., «S. B. 1274-1974», vol. 3, pp. 327-328.

²⁷ *De sc. Chr.*, q. 4, concl. (V, 22 b).

Occorre quindi prendere questa proposizione nel senso etimologico di mozione, impulso. E, allora, in che modo bisogna interpretare tale *ratio regulans et motiva*? Essa parte dalle ragioni eterne, ma quale è il suo fine?

Le regole eterne si muovono fino ad arrivare all'assenso definitivo:

«*Ratio aeterna non sola movet ad cognoscendum, sed cum veritate principiorum*»²⁸.

«*Lux animae veritas est; haec lux nescit occasum. Ita enim fortiter irradiat super animam, ut etiam non possit cogitari non esse nec exprimi, quin homo sibi contradicat*»²⁹.

Le ragioni eterne conducono lo spirito alla visione di una verità più alta che non conosce alcun oscuramento. Di là l'anima riceve una certezza *simpliciter* finché i primi principi non possano mostrare la verità in tutta la sua perfezione e dare all'intelligenza la piena tranquillità che vuole ottenere. Perciò queste ragioni eterne sono inizio e termine di questa mozione.

Inoltre la dignità di colui che conosce richiede che egli possa attingere in qualche modo queste ragioni eterne. Lo spirito infatti ha una parte inferiore e una superiore e in quest'ultima si trova l'immagine di Dio.

Essa porta il nome di *mens* ed è unita alle regole eterne attraverso le quali giudica e definisce con certezza.

La conclusione ci sembra molto chiara: *per mezzo delle ragioni eterne e dell'illuminazione l'anima può giungere alla Verità con certezza.*

Riguardo alla dimostrazione dell'esistenza di Dio San Tommaso – come è noto – nega le ragioni eterne e l'illuminazione. Teologia e filosofia sono due vie d'accesso all'unica verità e si incontrano nella *teologia razionale*, comprendente alcune verità quali l'esistenza e gli attributi personali di Dio e l'immortalità dell'anima, che, pur se contenute nella Rivelazione, sono non di meno dimostrabili con procedimenti razionali (*rationaliter*). A tal proposito il Dottore Angelico rifiuta la prova ontologica anselmiana e ricorre a dimostrazioni *a posteriori*, attraverso le famose *cinque vie*, che, partendo dalla constatazione del divenire dell'universo sensibile, risalgono a Dio inteso come *Motore Immobile* (I^a via), *Causa Efficiente Incausata* (II^a via), *Essere Necessario e Perfettissimo* (III^a e IV^a via), *Supremo Ordinatore*

²⁸ *De sc. Chr.*, q. 4, concl., epilogus, ad 16 (V, 25 b).

²⁹ *Hex.*, coll. 4, 1 (V, 349 a).

dell'Universo (V^a via). L'assunto tomistico è il reale intelligibile e però se non si affermasse l'esistenza di Dio si giungerebbe a postulare un processo all'infinito nella serie degli enti, tutti soggetti al divenire. L'Aquinate parte, perciò, dai sensi, in linea con l'aristotelismo: «*nihil in intellectu nisi prius fuerit in sensu*»³⁰.

Anche in Dante l'elemento corporeo gioca un ruolo fondamentale. Per la fede il corpo materiale si riunirà all'anima immortale, secondo il *principium individuationis* «*signata quantitate*»³¹, solo nel giorno del giudizio finale, mentre invece, nei tre regni danteschi, le pene espiate o le gioie

³⁰ ARISTOTELE, *Analitici Secondi* I, 18, 81b. V., anche, J. LOCKE, *An Essay concerning Human Understanding*, 2, 1, § 5: «*Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu*», e completa G. W. VON LEIBNIZ: «*excipie: nisi ipse intellectus*» (*Nouveaux Essey* 2, 1, § 2). Qui e altrove si segnalano le profonde divergenze tra il Serafico e l'Angelico. San Bonaventura parte dalla Rivelazione, da Cristo, *ut per quod omnia*, in cui legge e contempla l'uomo e l'intero universo. La Filosofia comincia con Cristo e a Lui termina; è, quindi, una filosofia cristiana illuminata *à travers les yeux de la foi* nella quale la *ratio* agisce *sub lumine fidei*. Non mancano punti di convergenza quali la *creatio ex nihilo*, l'infinita distanza tra l'*Ipsum Esse Substans* e l'essere partecipato, la collaborazione tra *fides et ratio*, ecc., sia pure considerati in una prospettiva diversa e complementare. San Tommaso principia a discutere di Dio chiedendosi se Egli esista, *An Deus sit*; San Bonaventura apre il *Prologo* del suo *Itinerarium* pregando e rivolgendo la sua invocazione «al Primo Principio, al Padre, da cui provengono tutte le illuminazioni, poiché Egli è il Padre di ogni lume, di ogni bene e di ogni perfezione, [nel] nome di Gesù [...] e per l'intercessione della Vergine Santissima, Maria Madre di Dio e di Gesù stesso, e di San Francesco [...] di voler illuminare [...] e dirigere il cammino nella via di quella pace che oltrepassa ogni umana intelligenza». Per un'attenta considerazione sul rapporto *fides et ratio* nel Dottore Serafico v. M. LETTIERI, *Filosofia come sapienza: riflessioni sulla "Fides et ratio" alla luce di Bonaventura*, in «Italia francescana», 78 (2004), pp. 11-28.

³¹ Nell'opuscolo giovanile *De ente et essentia*, cap. II, San Tommaso definisce il principio di ripetibilità dell'essenza, o di individuazione, come *materia signata [quantitate]*: «*Et ideo sciendum est quod materia non quolibet modo accepta est individuationis principium, sed solum materia signata*» («Si deve perciò sapere che non la materia comunque intesa è il principio di individuazione, ma soltanto la materia segnata». V., anche, Id., *Super Boetium De Trinitate*, q. 4, a. 2, resp.: «*Non enim forma individuatur per hoc quod recipitur in materia, nisi quaetenus recipitur in hac materia distincta et determinata ad hic et nunc [...]* Et ideo materia efficitur haec et signata, secundum quod subest dimensionibus» («Infatti la forma non è individuata nella materia, se non in quanto è ricevuta in questa materia distinta e determinata per qui e ora [cioè nello spazio e nel tempo] [...] e perciò è resa materia questa materia segnata in quanto è soggetta alle dimensioni». Per un approfondimento di questo tema e un raffronto tra l'Aquinate e Suor Teresa Benedetta della Croce v. R. ERRICO, *La materia signata quantitate: Tommaso d'Aquino e Edith Stein*, in «Aquinas», Anno L, 2 (2007), pp. 763-795.

godute si realizzano in personaggi concreti di carne e di ossa. Si tratta di una mirabile e sublime licenza poetica dell'Alighieri mirante a rafforzare la fede del credente nel suo *itinerarium in Deum*. Sotto quest'aspetto si può dire che sia più vicino all'Angelico che al Serafico.

3. *Eclissi dell'esemplarismo e della figura del padre nel mondo odierno*

È difficile per l'uomo d'oggi una dottrina per la quale le cose e gli esseri del mondo siano copie o immagini di esemplari, o archetipi di un mondo intelligibile (l'iperuranio platonico), che sussistono *in mente Dei*. Il riferimento ultimativo al Padre (e ad ogni tipo di autorità) è venuto meno nel pensiero contemporaneo sia nell'ambito della psicanalisi che della filosofia e della teologia, in seguito alle "scoperte" freudiane e ai tragici eventi del secondo conflitto mondiale, sopra tutto in riferimento alle nefandezze del nazifascismo³² e alla "soluzione finale" di Hitler. Così si parte dal "Padre castratore" di Freud, vale a dire da Dio considerato come una proiezione del "padre castratore", cioè di un padre che ha istillato nel bambino, fin da piccolo, il senso della colpevolezza, mediante regole che deve seguire e a cui deve obbedire se vuol agire rettamente, mentre invece, rifiutandole, egli si perde. E, per converso, siffatte rigide istituzioni normative si traducono in un processo di rimozione inconscio, abbattendo la loro fonte ed origine, cioè il padre, per giungere, con i filosofi e i teologi della "morte di Dio", ad affermare che con Auschwitz la filosofia è entrata in una *no man's land* (Adorno) perché l'incomprensibilità del male e il suo carattere misterioso non possono più essere espressi con il linguaggio concettuale, ma mediante una complessa "simbolica", a motivo del suo eccesso: il Padre, l'onnipotente Iddio, si fa compassionevole, debole e fragile, davanti al fumo che sale dalle macerie del *Lager*

³² Ci siamo soffermati, il sottoscritto e il dott. Antonio De Simone Palatucci, ampiamente su di esse, nel monumentale saggio, dedicato al Servo di Dio Giovanni Palatucci, il penultimo questore reggente di Fiume ancora italiana che testimoniò la sua fedeltà all'Evangelo *usque ad effusionem sanguinis* contrastando le inique Leggi razziali e salvando circa 5.000 ebrei. V. M. BIANCO-A. DE SIMONE PALATUCCI, *Giovanni Palatucci. Un Giusto e un Martire cristiano*, La scuola di Pitagora, Napoli 2012, soprattutto il cap. XIV "Il sostrato dell'antisemitismo e il problema criminologico della legge per delinquere" e la Nota postfativa e le Conclusioni "L'antigiudaismo: dalle origini della giudeofobia alla soluzione finale". Un libro da leggere e che si consiglia vivamente ai lettori.

dianzi mentovato, fino ad immolarsi e morire definitivamente, nel Figlio, sul Golgota. E su questo tema sono diverse le sfumature, che vanno dal Padre che si consuma per amore (Ricoeur), a Dio che è il Signore anche del lato sinistro della creazione, cioè del male, *das Nichtige* (Barth), al Dio che muore col bambino innocente appeso alla forca (Wiesel), al Dio che si nasconde come un'eclisse, al Dio Padre che abdica, con la creazione, in favore dell'uomo e, concedendogli somma libertà, rinuncia alla sua onnipotenza, ossia si autoaliena, cessando di essere onnipotente. Perciò Jahweh, sostiene il filosofo Wiesel, non intervenne ad Auschwitz perché non fu in condizione di farlo. Un Dio Onnipotente, dunque, decide liberamente di morire per amore. E si potrebbe continuare con la serie dei filosofi della "morte di Dio", ma non è l'oggetto del saggio e però si è accennato di volo alle loro ipotesi per evidenziare l'attualità del tema della "morte del Padre" nelle filosofie contemporanee, alcune delle quali s'ispirano al pensiero freudiano. Il tema dell'assenza di Dio richiama quello della scomparsa del padre, come sua logica conseguenza, dacché si vive, oggi, *ut si Deus non daretur*. Rileva P. De Benedetti: «oggi il tema dell'assenza o – come pure si dice – del silenzio di Dio corrode quello della presenza, che pure è l'asse della fede biblica [...] I rassicuranti orizzonti metafisici di un Leibniz, di uno Hegel, anche di un Tommaso d'Aquino, di un Agostino, di un Concilio Vaticano I, sono svaniti come un miraggio davanti alle esperienze che hanno polverizzato i loro maestosi edifici della teodicea, della teologia razionale, della apologetica, del trattato *De Deo*: e la polvere è salita fino a oscurare Dio. Quando si è presa coscienza di questa rovina, il problema del male è apparso in tutta la sua rinnovata e inviolata grandezza. Dopo Auschwitz (perché è stata la Shoà a far "ricominciare" la teologia, come afferma Johann B. Metz, la domanda sul male ha assunto molte voci, secondo il credere o il non credere degli interroganti: c'è chi, come Elie Wiesel, s'è chiesto dov'era Dio, e chi come Primo Levi, dov'era l'uomo»³³. Di fronte a questa pietrificazione, nota P. Celan, «non c'è più niente da fare»³⁴, perché essa

³³ In P. RICOEUR, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia* (a cura di P. De Benedetti), trad. it. di I. Bertolotti, in «Il pellicano rosso nuova serie», Morcelliana, Brescia 1993, pp. 60-61 (Postfazione): "In margine a Ricoeur. Sul male dopo Auschwitz".

³⁴ Cit. in F. RELLA, *Figure del male*, in «Campi del sapere», Feltrinelli, Milano 2002, p. 73.

«eccede le misure della rappresentazione»³⁵. Ne consegue per Ricœur la «rinuncia alla doglianza [...] Dio stesso soffre e [...] l'alleanza [...] culmina in una partecipazione all'abbassamento del Cristo sofferente. La teologia della croce – la teologia secondo cui Dio stesso è morto in Cristo – non significa nulla al di fuori di una trasmutazione corrispondente della lamentazione. [...] occorre una] rinuncia innanzitutto al desiderio di essere ricompensato per le proprie virtù, rinuncia al desiderio di essere risparmiato dalla sofferenza, rinuncia alla componente infantile del desiderio di immortalità come un aspetto di quella parte del negativo, da cui Barth distingueva accuratamente il niente aggressivo *das Nichtige*. Una uguale saggezza è forse abbozzata alla fine del *Libro di Giobbe*, quando è detto che Giobbe è giunto ad amare Dio *per nulla*, facendo così perdere a Satana la sua scommessa iniziale»³⁶. È proprio la fragilità causata dall'amore che salva Dio nella novella teodicea scaturita dalle macerie del *Lager* di Auschwitz-Birkenau, puntualizza il De Benedetti: «Che Dio sia fragile proprio perché è Amore, è l'unica metafora o mito che lo salva dall'assedio del male e della colpa: ma allora, noi siamo responsabili nei suoi riguardi (come Egli lo è nei nostri, perché anche noi siamo fragili). [...] Essere responsabili di Dio significa essere responsabili della sua immagine, salvarla in noi e in tutto ciò che ha vita [...] come una lucerna dai fiati terribili che il male, la sofferenza, l'ingiustizia, la colpa, la morte, l'oblio le mandano contro per spegnerla»³⁷. Dopo quest'ampia premessa, necessaria a ben lumeggiare il discorso *de quo*, occorre tornare all'eclissi della figura del padre. Intanto bisogna osservare che una lettura filosofica del padre deve fare i conti con il silenzio di un'assenza. Solo di passaggio egli è citato, ad es., da Eraclito: «*Pólemos* di tutte le cose è il Padre, di tutto poi è re»³⁸ e, ancor più, da Hegel, che lo menziona solo in riferimento al trasferimento ereditario del patrimonio di famiglia³⁹. Al

³⁵ *Ivi*, p. 74.

³⁶ P. RICOEUR, *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, cit., pp. 54-55.

³⁷ *Ivi*, pp. 75-76.

³⁸ V. 14 [A 19] ed. Colli [22 B 53 Dk].

³⁹ V. G. W. F. HEGEL, *Lineamenti della filosofia del diritto. Ossia, diritto naturale e scienza dello Stato in compendio*, trad. it. di F. Messineo, con le note alla filosofia del diritto tradotte da A. Plebe, in «Classici della filosofia moderna» 18, Laterza, Roma-Bari 1954, pp. 178-180.

contrario Paul Ricœur vi dedica acute meditazioni nel suo saggio *La paternità: dal fantasma al simbolo*⁴⁰, all'interno dell'orizzonte delle relazioni personali in campo antropologico con valenze simboliche. Solo un'antropologia che rifletta a fondo sulle peculiari modalità dell'esistenza dell'uomo nei suoi rapporti infrapersonali, e che pone il singolo essere umano come persona, può cogliere il senso profondo del legame nel civile consorzio. Estranea alla logica del dominio, la figura paterna è diventata marginale nell'occidente e, con una scissione dell'unità delle sue dimensioni, la paternità stessa è stata rimossa dall'orizzonte simbolico e fatta regredire a mera funzione naturale, senza essere paternità psicologica e simbolica⁴¹. Ma è principalmente nella dialettica hegeliana che il

⁴⁰ V. P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, con la prefazione di A. Rigobello, trad. it. di R. Balzerotti, F. Botturi e G. Colombo, in «Di fronte e attraverso» 20, Jaca Book, Milano 1986, pp. 483-512 (titolo originale *La paternité: du fantôme au symbole. Analyse du langage théologique: le nom de Dieu*, in «Atti del Congresso internazionale», Roma, gennaio 1969, in Archivio di Filosofia, diretto da E. Castelli, n. 39, 1969, e Aubier, Paris 1969, pp. 221-246). Il filosofo considera la figura del padre in tre ambiti: nella psicanalisi (“economia del desiderio”), nella fenomenologia dello Spirito, ove disegna una storia sensata o ragionata delle figure culturali di base, e nella filosofia della religione, nella parte in cui sviluppa un'interpretazione dei “nomi divini” e delle designazioni di Dio.

⁴¹ Per approfondire il tema della “morte di Dio”, in contesto filosofico, in relazione all'eccesso del male, v. TH. W. ADORNO, *Negative Dialektik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1966, trad. it. di P. Lauro, *Dialettica negativa*, con l'introduzione a cura di S. Petrucciani, in «Biblioteca Einaudi» 195, Einaudi, Torino 2004, sopra tutto le pp. 5 e 330; ID., *Drei Studien zu Hegel*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., 1963, trad. it. di F. Serra, *Tre Studi su Hegel*, in «Collezione di testi e di studi. Filosofia», il Mulino, Bologna 1971, p. 5, e ID., *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1951, trad. it. di R. Solmi, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, con l'introduzione a cura di L. Ceppa, in «Einaudi tascabili» 206, Einaudi, Torino 1994, Aforisma 33, p. 55. Da notare che il filosofo, parlando della morte di Dio, cita Nietzsche che smaschera, a suo dire, l'evento più drammatico del nostro tempo e che costituisce l'inizio di una nuova creazione: la “morte di Dio”, giustappunto, che genera la suprema autoesaltazione dell'uomo. Cfr. F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, Ab + V2, § 343, Berlin 1973, p. 256, trad. it. di F. Masini, *La gaia scienza*, in «Piccola biblioteca Adelphi» 11, Adelphi, Milano 1992, p. 130. La fede religiosa per S. Freud è contro la scienza, vi è eterna contrapposizione tra il credo dei dogmi e la logica razionale. Partendo dal testo freudiano scritto in collaborazione con O. PFISTER, *Die Zukunft einer Illusion*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig 1927, trad. it. di S. Candreva, *L'avvenire di un'illusione. L'illusione di un avvenire*, con la prefazione a cura di P. Di Giovanni, in «Temi» 17, Bollati Boringhieri, Torino 1990, per il padre della psicanalisi, la religione ha origine dalla stessa debolezza dell'uomo che si sente inerme di fronte alle forze della natura che lo circondano *ad extra* e agli stinti che gli insorgono *ad intra*. Per dominarli

vincolo padre-figlio si “identifica” con la relazione servo-padrone (*Herr/Knecht*), in cui non c'è più un padre dal cui cuore sgorga amore e perdono per il proprio figlio, così che, ogni tipo di autorità, diventa insopportabile⁴². Ed è solo questa sorgente d'amore ineffabile e di misericordia infinita che porta l'uomo a rispettare il padre e Dio, a venerare quest'ultimo, ad averne timore (non nel senso della paura, ma della paura di

deve ricorrere ad altre energie affettive, quali la figura del padre saggio e forte che gli dà coraggio e protezione obbedendo ai suoi comandi. Nasce così un'illusione pericolosa basata sui desideri dell'uomo. Freud incentra la sua critica alla religione sul ruolo dominante della figura paterna nell'infanzia. La religione è concepita come una nevrosi ossessiva e collettiva perché consegna all'autorità di un potente Dio l'autocontrollo e la rinuncia individuale alle pulsioni ed è riconducibile al rapporto col padre dominante. Perciò la religione, poiché è legata al bisogno di protezione dell'uomo di fronte alle forze della natura, è un atteggiamento infantile che proietta sul Padre-Dio il bisogno di protezione mentre, per il fondatore della psicanalisi, l'uomo dovrebbe trovare in se stesso la forza di diventare adulto e affrontare le difficoltà della vita. Un Dio persona è una figura paterna ingrandita, è solo la proiezione dei desideri dell'uomo di giustizia e di immortalità, e, ora che l'umanità è matura, la religione deve essere abbandonata, ammonisce il Nostro. Si consultino, a tal fine, le opere di S. FREUD, *Totem e tabù e altri scritti 1912-1914*, vol. 7, in «Opere di Sigmund Freud», Bollati Boringhieri, Torino 2009, e *L'uomo Mosè e la religione monoteistica e altri scritti*, 1930-1938, Bollati Boringhieri, Torino 2002. Interessanti considerazioni sull'ateismo freudiano si trovano in A. M. RIZZUTO, *Perché Freud ha rifiutato Dio?*, con l'introduzione all'edizione it. a cura di M. Aletti, in «Collana di psicologia della religione», Centro scientifico, Torino 2000, e in P. GAY, *Un ebreo senza Dio. Freud, l'ateismo e le origini della psicoanalisi*, trad. it. di V. Camporesi, in «Intersezioni» 59, il Mulino, Bologna 1989. Per altre opinioni sul silenzio di Dio, sul suo lato sinistro, ossia sul problema del male e sulla immortalità, si vedano, ancora, K. BARTH, *Dio e il niente*, a cura di R. Celada Ballanti, in «Il pellicano rosso», Morcelliana, Brescia 2000; J. EISENBERG-E. WIESEL, *Giobbe o Dio nella tempesta*, trad. it. di C. Pagani, SEI, Torino 1989; E. WIESEL, *Sei riflessioni sul Talmud*, avvertenza di U. Eco, con una nota di U. Volli, trad. it. di V. Pisanty, C. Demaria e I. Neshet, in «Saggi Bompiani», Bompiani, Milano 2000; A. NEHER, *L'esilio della parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, introduzione a cura di S. Quinzio, trad. it. di G. Cestari, in «Dabar. Saggi teologici» 2, Marietti, Casale Monferrato 1983; H. JONAS, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, trad. it. di C. Angelino, in «Opuscula» 25, Il Melangolo, Genova 1989, e altri volumi dedicati al tema e facilmente rinvenibili.

⁴² Cfr. FR. THOMAS, *La mort du père dans la philosophie contemporaine*, in «Aletheia», N° 15 (juin 1999), pp. 53-60. Ed è anche per questa ragione che, in risposta a tali aberrazioni, il papa Benedetto XVI ha detto all'*Angelus* di Castelgandolfo, domenica 28 agosto 2005, che «l'adorazione non è un lusso, ma una priorità», in L. LÉCURU-F. RACINE, *L'adoration eucharistique*, Éditions de l'Emmanuel, Paris 2009; v., pure, *Asia News* 28 agosto 2005, e www.adorazioneperpetua.it/lcosa-significa-adorare-che-cos-è-ladorazione-eucaristica.html.

offenderlo, proprio come recita il salmo 111 (110): “*Initium Sapientiae timor Domini*”!) nella gioia di sapersi amato, fino alla fine dei tempi, nella gratuità e libertà, come si esprime San Bonaventura: «*laetetur cor meum, ut timeat nomen tuum*⁴³[...] *et hoc est laetari in Deo notitia et reverentia Maiestatis*»⁴⁴! Quest’attitudine interiore fondamentale verso Dio è radicata nell’amore e nella pietà, che si traducono in un culto che dà vigore a tutte le virtù teologali e che conduce l’uomo ad adorare Dio, con un atto di venerazione in cui s’intrecciano adorazione e timore, come spiega il francescano Bougerol, dicendo, col Serafico, che per «essere *pius* è necessario: “*sentire de eo [Deo] altissime et piissime cum reverentia et timore*”⁴⁵. Perciò «l’amore di Dio è il solo Amore fedele, il solo che sia

⁴³ *Itin.*, I, 1 (V, 297 a).

⁴⁴ *Itin.*, I, 2 (V, 297 a).

⁴⁵ J.-G. BOUGEROL, *Introduction à Saint Bonaventure*, in «À la recherche de la vérité», Vrin, Paris 1988, p. 156. Si veda anche la versione in italiano – di cui non ho tenuto conto, traducendo direttamente dal testo in lingua francese – *Introduzione a San Bonaventura*, trad. it. di A. Calufetti, con introduzione, note e indici di M. Malaguti, L.I.E.F., Vicenza 1988. Riportiamo la citazione esatta: «*Oportet enim, cultorem Dei altissime, piissime, cum reverentia et timore sentire de Deo*», in *De 7 donis*, coll. 3, 5 (V, 469 a). Per tutta la questione “*ex pietate*” v. J.-G. BOUGEROL, *Introduction à Saint Bonaventure*, cit., pp. 153-158, che condensa l’argomento così: «Lo scopo della teologia è dunque la conoscenza della verità insieme con la purificazione morale e con l’elevazione del cuore per raggiungere una perfetta sapienza. In questa prospettiva il tema “*ex pietate*” è quindi [...] l’attitudine logica che risponde ad un’esigenza della fede vissuta. Dobbiamo avere la concezione più alta possibile di Dio, cioè che è: *altissime*, e, nel contempo, la nostra vita deve essere spinta verso il suo amore, che è: *piissime*» (*Ivi*, p. 154). L’autore continua a sviluppare il suo pensiero analizzando i cinque testi principali del Serafico per capire il senso di queste parole. Nel *De mysterio Trinitatis* (q. 2, a. 1 (V, 59-63)) pone l’enfasi sul fatto che Essa, la Trinità, è la «vita [che] è la luce che illumina ogni uomo che viene su questa terra» (*Ivi*, p. 155). Nel *Breviloquium* (I, 2 (V, 211 a)) San Bonaventura mostra come «[la fede che] dice “*sentire de Deo altissime et piissime*” significa credere che Dio è uno e tre [... e come] la pietà è il culto di Dio» (*Ivi*, p. 156). Nell’*Hexaëmeron* (coll. 9, 23 (V, 376 a)) il filosofo e teologo di Bagnoregio assevera ancora più fortemente che: “[...] *de Deo summe est sentiendum et altissime. Hoc autem est tripliciter: de Deo sentiendum est altissime et piissime, altissime et verissime, altissime et optime*”» (*Ivi*, p. 157). Nel *De regimine animae* (VIII, 128-129) il Dottore Serafico affina il suo pensiero in profondità, evidenziando la santità di Dio: “*Sanctissime de optimo Deo sentis, [...] miraris et laudas atque illi cum beatis Seraphim ‘Sanctus, Sanctus, Sanctus’, proclamas. [...] Quodsi sic senseris, cum legislatore cantabis: Deus fidelis et absque ulla iniquitate, iustus et rectus*” (VIII, 128 b-129 a). «Essa si manifesta amorevolmente e soprattutto metafisicamente» (*Ivi*, p. 157). E Bougerol conclude che «lodando Dio, a mo’ dei Serafini, l’uomo Lo proclama tre volte santo. Santo, perché ha in se stesso la santità infinita; Santo, poiché ama la santità negli

sorgente di vita. E tutte queste morti [flagellazione, incoronazioni di spine e vilipendio di cadavere: "Bisognava che il petto gli fosse squarciato e il cuore trapassato perché il suo sangue fosse sparso sino all'ultima goccia"] culminano nella ferita del Cuore di Gesù che è come una breccia divina che ci scopre l'abisso dell'amore di Dio, ce lo dona e rivela, lo esprime e realizza per noi. Attraverso questo costato squarciato e questo cuore martire noi possiamo penetrare come per una porta regale, sia pur molto stretta, per contemplare il mistero dell'amore filiale nel quale il Figlio unico si abbandona totalmente al beneplacito del Padre, che lo ama veramente come Figlio Prediletto»⁴⁶.

Il lettore comprende bene che nelle riflessioni della filosofia contemporanea sulla "morte" del padre ci si trova in antitesi con l'opzione e le scelte sia di San Bonaventura che di Dante, imbevuti dell'eredità dei Padri della Chiesa (Sant'Agostino, Sant'Anselmo, San Bernardo, San Tommaso, e via enumerando) nello sviluppo organico, lineare e coerente del loro pensiero, alla luce della tradizione filosofica e nella scia della fede di sempre. Dante⁴⁷

altri; Santo, in quanto aborrisce tutto ciò che si oppone alla santità. Così si identificano le categorie di santità e di amore» (*Ivi*, p. 158). E questo tema sembra proprio innovativo per il Medioevo. Ma Bougerol si riferisce anche a R. GUARDINI (in *Das argumentum ex pietate beim hl. Bonaventura und Anselm Dezensbeweis*, in «Theologie und Glaube», vol. 14 (1926), pp. 156-165), che definisce l'argomento *ex pietate* così: «tra due proposizioni teologiche, delle quali una è teoreticamente più vicina alla verità e l'altra è più religiosa nella pratica, la seconda è la più verosimile» (in J.-G. BOUGEROL, *Introduction à Saint Bonaventure*, cit., p. 153).

⁴⁶ M.-D. PHILIPPE, *Un seul Dieu tu adoreras*, Fayard, Paris 1958, trad. it. di P. Casillo, *Adorerai il Signore Dio tuo*, Edizioni Poline, Catania 1959, p. 101.

⁴⁷ Sul complesso rapporto tra il Dottore Serafico e l'Alighieri e sugli influssi del gioacchinismo su quest'ultimo v. P. DI VONA, *Dante filosofo e San Bonaventura*, in «Miscellanea Francescana», 84, 1-2 (1984), pp. 3-19, che esamina l'aristotelismo di Dante e gli apporti di San Tommaso e Sant'Alberto Magno, la dottrina del separatismo tra gli ordini della vita umana, mutuata da Sigieri (pp. 4-10), studiando, altresì, l'ascendenza della scuola francescana e del Serafico sul simbolismo numerico dantesco (pp. 7-10) e l'aristotelismo puro del Poeta, che si pone tra San Tommaso e gli averroisti (pp. 11-13), per negare, infine, che la struttura della *Divina Commedia* sia ricavabile dall'*Itinerarium* (p. 15), presentando l'ideale francescano della povertà sposato appieno da Dante fino al pauperismo e riferendo, ancora, sulle diverse interpretazioni, per concludere che la correlazione tra il Dottore Serafico e il sommo Poeta fu tutt'altro che facile e scontata: «L'influenza che S. Bonaventura può aver esercitato su Dante per me non può collocarsi che in un complesso intreccio di influenze esercitate sul poeta. Spero di aver chiarito che il rapporto tra Dante e S. Bonaventura solleva gravi problemi» (*Ivi*, p. 19). Invece

fu soprattutto e principalmente un inarrivabile e alato poeta che ci ha regalato versi sublimi, anche se è vero, come ha asseverato uno dei suoi più antichi biografi, Giovanni Del Virgilio, che fu uno studioso attento e profondo della Filosofia e della Teologia scolastica e cattolica, al punto che, con amplificazione enfatica, la *Commedia* è stata definita «la Somma Teologica dell'Aquinate rivestita col peplo della più alta poesia»; ma ciò non di meno, il sacro Poema non è e non poteva essere un compiuto trattato di Teologia *stricto sensu*. Seguendo l'uso dei poeti del suo tempo, Dante fa di un lavoro poetico un *opus doctrinale*, ma pur sempre con splendida poesia. Scrive, perciò, opportunamente, don Giuseppe Pirozzi: «Dante ha toccato qua e là nel suo Poema, come anche nelle Opere minori, di quasi tutti i punti della Fede e della Teologia, secondo che si presentava l'occasione, secondo la convenienza artistica delle varie parti della sua Visione, secondo, insomma, che credette necessario od utile od opportuno, senza troppo nuocere alla naturalezza e alla spontaneità delle svariate circostanze; ma non aveva nessun dovere, e avrebbe fatta cosa anti-artistica ed anti-poetica a ficcare per forza, come in una prodigiosa valigia pel suo viaggio oltremondano, tutti gli articoli della sua Fede!»⁴⁸.

L'eredità della cristianità, ricca d'insegnamenti, è fatta propria dal Teologo-poeta e dal Poeta-teologo, ossia dal Serafico e dall'Alighieri, che non la rinnegano (come fanno taluni filosofi e alcuni teologi contemporanei), così come, lo stesso Gesù, non negava l'Antica Legge, ma la presupponeva e la poneva alla base della *Lex Nova* dell'Amore, da Lui stesso fondata. Dante, consapevole del fatto che, potenzialmente, nel seme e nelle radici, è contenuta, *in nuce*, la futura pianta, non solo non li rigetta, ma li trapianta in terreno sicuro perché possano rampollare. Ed è proprio in questo senso che il teologo Hans Urs von Balthasar parla di "teologia esistenziale" che va ben oltre l'allegoria, il simbolo, la poesia e l'esteticità⁴⁹, nei tre canti dell'autobiografia del Poeta nel *Paradiso*. Per il mistico francescano questo significa collocare saldamente il suo passato e il presente alla presenza di Dio.

per gli influssi di Gioacchino e degli "anelli intermedi" sul pensiero di Bonaventura v. J. RATZINGER, *San Bonaventura. La teologia della storia*, cit., pp. 149-154.

⁴⁸ G. PIROZZI, *Se Dante abbia mai accennato alla SS. Eucaristia nella Divina Commedia*, Tipografia Francesco Sicignano, Pompei 1939-XVII, pp. 8-9.

⁴⁹ V. H. U. VON BALTHASAR, *'Dante'*, cit., alle pp. 41-42 e 44.

Dunque, leggere bene e a fondo Dante, San Tommaso e San Bonaventura e altri spiriti magni equivale, per l'uomo contemporaneo, a impiantare le proprie radici in essi per integrarsi in un *humus* impregnato di storia, fede, patrimonio di conoscenze, esperienze spirituali, ecc., e oltrepassare l'attuale deriva nichilistica per rinascere alla cultura universale della civiltà dell'amore⁵⁰. Per riprendere le parole del francescano Bougerol: «Come un albero

⁵⁰ Come notava già negli anni Sessanta R. HUYGHE, famoso storico e filosofo dell'arte – per non parlare di A. MALRAUX e dei suoi scritti, in generale più noti al lettore –, nel suo saggio *Sens et destin de l'art. De l'art gothique au XX^{ème} siècle*, Flammarion, vol. II, Paris 1985², la “morte del Padre” nel XX secolo (processo che trova le sue radici nel 700) ha completamente capovolto la concezione artistica e l'estetica, conducendo l'arte europea ad un'“avventura esplosiva”. L'autore analizza nel capitolo sull'arte moderna (pp. 237-275) la conflagrazione della cultura occidentale (*Ivi*, pp. 242-249), la ricerca di una nuova definizione dell'arte (*Ivi*, pp. 249-254), il ripudio del realismo, del razionalismo e della volontà (*Ivi*, pp. 253-258), mostrando che le immagini rivelano l'angoscia dell'essere umano (*Ivi*, pp. 258-266), perché egli è completamente sopraffatto dagli eventi: perciò, le opere dei pittori «esprimono una volontà di riserbo, di annientamento. Uno riconosce lo spavento, davanti al caos, piuttosto che la volontà di ordinare l'universo» (*Ivi*, p. 267). Ed è esattamente questa situazione che il Serafico e Dante si propongono di affrontare e di risolvere nelle loro filosofie e teologie. Ed R. Huyghe continua spiegando: «Ogni pittore in Occidente è solo davanti alle contraddizioni del mondo attuale [...]. L'impossibilità che il pittore prova nell'*immaginare* una soluzione ai conflitti che ci lacerano è probabilmente il soggetto reale e segreto di ogni opera non figurativa» (*Ivi*, p. 267-268). Nonostante ciò, l'autore conclude dicendo che sembra percepire una luce nelle opere dei più recenti scultori astratti, come in quelle di Lippold (cfr. *Ivi*, p. 274). Ma lo studioso dell'arte argomenta che, essendo storico e filosofo, il futuro è offerto alla libertà umana: «C'est à elle qu'il échoit de résoudre les problèmes de la destinée. Et c'est à l'artiste qu'il incombe de donner aux solutions nécessaires ce prolongement de la qualité, par quoi l'homme surmonte et dépasse le déterminisme. L'histoire ne peut dire ce que sera l'art demain: il appartient aux génies créateurs de le faire» (*Ibidem*). L'osservazione molto mirata del pensatore sembra essere di grande attualità oggi. Per una disamina approfondita del tema che considera il rapporto tra l'arte e l'anima – e in particolare sulla decadenza dell'arte contemporanea che riflette per l'autore quella dell'anima –, v. ID., *L'art et l'âme*, Flammarion, Paris 1960, in particolare l'ultimo capitolo (*L'art et l'irrationnel*), in cui esamina il passaggio dalla ragione all'assurdo (pp. 325-340) e il depauperamento dell'arte occidentale (pp. 341-353), e, ancora, ID., *Lux et Nox* (pp. 354-368), ove analizza «l'oscura notte del fuoco d'amore». Per un approfondimento di questa crisi di civiltà che si repercute sull'arte e per il suo rapporto con la fede e l'influsso dell'Oriente v. R. HUYGHE-D. IKEDA, *La nuit appelle l'aurore. Dialogue orient-occident sur la crise contemporaine*, Flammarion, Paris 1980. Si informa il lettore che è a causa della morte di Malraux che Ikeda ha scelto di sviluppare questo dialogo con Huyghe, come aveva già fatto lo storico inglese Toynbee. Il saggio indaga la crisi della civilizzazione e pone l'enfasi sul “distacco” dell'uomo contemporaneo dalla realtà e dalle sue radici (*Ivi*, pp. 54-64), che sia per San Bonaventura che per Dante costituisce

è radicato nella terra, così noi siamo piantati in Dio. La pietà è dunque come un ritorno alle nostre origini, alle nostre radici. Rifiutare quest'ap-proccio significa, appunto, ricusare di diventare ciò che siamo⁵¹. Accettarlo vuol dire vivere; "rifondarsi sopra la propria origine": "*refundare se super originem suam*", è dunque, essenziale alla pietà: "*Pietas nihil aliud est quam piae, primae et summae originis pius sensus, pius affectus et pius famulatus*"⁵².

Senza questo riedere al Padre (*reditus ad Patrem*), i Padri della Chiesa, la filosofia scolastica e perenne, le Scritture e l'esemplarismo perdono la loro potenza rinnovante e il loro slancio creatore. Un ritorno ai Padri ci viene proposto da G. Panteghini⁵³ come «una reazione al processo di dissolvimento in atto nella società occidentale, di un ricupero della figura paterna e di tutto ciò che vi è connesso (autorità, tradizione, saggezza, ordine, disciplina, ecc.) [...] Il ritorno ai padri nella storia della chiesa ha normalmente caratterizzato le epoche non della conservazione ma del rinnovamento. Non si tratta quindi di un sintomo di "riflusso", ma del ricupero dello slancio giovanile che ha caratterizzato l'era dei Padri»⁵⁴. Per l'autore, in sintonia con quanto sinora scritto, ci troviamo di fronte all'«ostracismo [della] figura del padre. Stiamo veramente avviandoci verso una società senza padre [... in cui è tramontata] la paternità simbolica, [...]

La contestazione del padre, anche se solo ai nostri giorni ha raggiunto le masse, fermenta da oltre due millenni la cultura occidentale. Il mito

un impedimento fondamentale all'unione dell'uomo con Dio. Come i medievisti, Ikeda e Huyghe insistono «sulla necessità ineludibile di ricollocare la fede in un insegnamento giusto» (*Ivi*, p. 11), e di interiorizzarla e viverla per essere in pace (v. *Ibidem*).

⁵¹ «Diventa ciò che sei», «*Genoio hoios ei*», è la celebre frase di PINDARO (*Pitiche* 2, 72) a Jerone, tiranno di Siracusa, vincitore dei Giochi Pitici a Delfo, e significa avvicinarsi al centro del proprio essere, ossia ad una dimensione vera, lasciando emergere ciò che il linguaggio o, freudianamente, le sovrastrutture hanno coperto. Ripresa da SANT'AGOSTINO (*De Civitate Dei*, XIV, 28, CSEL 40, II, 25 ss.) incita alla realizzazione della propria vocazione – ed è l'accezione che si sta considerando –; mentre invece, per F. NIETZSCHE (*Die Fröhliche Wissenschaft* § 270, p. 197) esprime l'esaltazione del superuomo. V., anche, ID. (a cura di M. Carbone e J. Jung), *Divieni ciò che sei. Pensieri sul coraggio di essere se stessi*, in «Memorie Future», Marinotti, Milano 2006.

⁵² J.-G. BOUGEROL, *Introduction à Saint Bonaventure*, cit., p. 156. V. anche *De 7 donis*, coll. 3, 5 (V, 469 a).

⁵³ V. ID., *Il ritorno ai Padri in una società «senza padre»*, in «Credereoggi. Dossier di orientamento e aggiornamento teologico», *i padri della chiesa*, 3, 21 (1984), pp. 96-102.

⁵⁴ *Ivi*, p. 96.

del figlio ribelle che detronizza il padre tiranno non è un'invenzione di Freud [...]: si pensi al mito di Prometeo che sottrae agli dèi gelosi il fuoco (potere), eroe di una letteratura che da Esiodo a Platone, da Eschilo a Calderon de la Barca, da Goethe a Gide esalta in lui l'uomo stesso anelando alla propria autonomia. È poi a tutti noto il bisogno dell'adolescente di contestare l'autorità di cui il padre è simbolo. [...] l'immagine [del padre-[padrone] è destinata a scomparire con la società di cui era simbolo e strumento di conservazione (Horkheimer)»⁵⁵. L'esemplarismo, che rivendica un archetipo, si oppone all'eclissi della figura paterna.

Infatti, in un certo qual modo, l'esemplarismo di San Bonaventura spinge l'uomo a cercare, scoprire, e poi, contemplare e adorare Dio, in un *climax* o gradazione ascendente di fede, che risveglia la propria intelligenza (nell'accezione etimologica di *intellegere*, cioè *intus legere*) tramite la *contemplatio* di ciò che essa possiede di più spirituale, spingendo la volontà verso ciò che essa ama maggiormente, ovverosia Dio stesso. Questo fatto comporta per l'uomo che egli si accorge di essere dipendente da Dio suo creatore: cercando Dio, trovandoLo e contemplandoLo, la nostra intelligenza rinviene la propria scaturigine primigenia di luce, cioè Dio, che è Luce suprema. Amando il bene, la nostra scelta è attirata dalla sorgente d'amore, da Dio che è Amore Superlativo. E, così, tramite l'Adorazione, che è la risposta libera e volontaria dell'uomo che si scopre nella sua dipendenza dal Creatore, egli permette a Dio di purificarlo radicalmente e conosce in tal modo la sua paternità, legata al rinvenimento del suo fine ultimo⁵⁶. L'atto di adorazione è espressione

⁵⁵ *Ivi*, pp. 97-98. Un ritorno ai Padri è fortemente auspicato dagli studiosi contemporanei della Patristica: si vedano, tra gli altri, E. BELLINI, *I Padri nella tradizione cristiana*, in «Già e non ancora, Pocket 66», Jaca Book, Milano, 1983, pp. 70-89, e H. CROUZEL, *La patrologia e il rinnovamento degli studi patristici*, in R. VANDER GUCHT-H. VORGRIMLER (a cura di), *Bilancio della teologia del XX secolo*, Città Nuova, Roma, 1972, vol. III, pp. 540-570.

⁵⁶ Cfr. FR. M. D. GOUTTIÈRE, *Dieu, Père de l'homme: le regard du philosophe*, in «Atheia», cit., pp. 19-32: «L'atto di adorazione mette l'uomo in presenza del suo Creatore la cui prima qualità è l'onnipotenza. L'essere creatore, nel senso vero, esige difatti una potenza infinita, perché l'atto della creazione consiste nel dare l'esistenza senza il concorso di una realtà preesistente [...] Perciò la qualità propria del Creatore è di essere Colui che agisce sull'esistenza, e quindi di essere onnipotente [...] un onnipotente] che annienta l'uomo in presenza del mistero della [sua] onnipotenza [...] di modo che questo annientamento

d'amore reciproco tra Dio e l'uomo in cui l'orgoglio di quest'ultimo svanisce: lì, alla presenza dell'Eterno, sono assorti i suoi occhi in quelli di Gesù, *realiter* e non *in figuris*, come gli occhi di Dante sono fissi nel volto di Beatrice mentre il suo animo è rapito in lei. Ella non s'illumina col suo sorriso: «Se ridessi – dice al Poeta – tu come Semele (figlia di Cadmo, che, istigata da Giunone, gelosa di lei, volle guardare Giove – da cui attendeva un figlio, Bacco – nel fulgore della sua maestà e rimase incenerita, come ci narra Ovidio nelle *Metamorfosi*) ti ridurresti in cenere»⁵⁷. Fuor di metafora: l'uomo può e deve vivere il mistero di Dio, ma non può comprenderlo; se provasse a guardare Dio senza l'ausilio della Grazia, e però solo materialmente, ci sarebbe un cortocircuito nella sua natura devastata dal peccato. Solo dopo la resurrezione finale vedremo il Signore faccia a faccia, come ci ricorda San Paolo nella *Prima Lettera ai Corinzi*, 13, 2: «*Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem*». Dio ci crea con e nell'atto della sua contemplazione, *ex nihilo Sui et subiecti*, nella sua luce, e il frutto più maturo sono i Santi del canto XXIII del *Paradiso*, del cielo stellato, o delle stelle fisse, ove il Poeta contempla estatico la luce di Cristo, in mezzo alle schiere trionfanti, mentre torna all'Empireo seguito da Maria⁵⁸. Tutto l'itinerario o percorso del *Paradiso* è orientato all'incontro con la Luce, con Dio-Luce, Dio Eterno, mistero trinitario e d'amore, in cui, Luce e Amore, sono un'unica e medesima cosa, che trasforma l'uomo in profondità⁵⁹, come canta Dante,

può dargli un senso intimo della onnipotenza di Dio [...] che è una onnipotenza di fuoco d'amore, cioè che ascolta la preghiera di coloro che l'invocono e la esaudisce» (M.-D. PHILIPPE, *Adorerai il Signore Dio tuo*, cit., pp. 118-119 e p. 121).

⁵⁷ Cfr. *Paradiso* XXI, 1-24: Cielo VII di Saturno in cui su di una scala eretta verso l'Empireo si muovono gli spiriti contemplanti.

⁵⁸ Si veda anche il canto XIV del *Paradiso*, Cielo IV del Sole: Salomone, uno degli spiriti sapienti, parla dello splendore dei beati dopo la resurrezione della carne. Poi Dante e Beatrice salgono al cielo V di Marte, dove in una croce luminosa si manifestano le anime dei combattenti per la fede ed in cui lampeggia Cristo. Si considerino, sopra tutto, i vv. 34-66, che descrivono il fulgore dei beati dopo la resurrezione dei corpi, e più specificamente i vv. 76-78, nei quali lo sfavillare dei beati – che riflette la luce dello Spirito Santo ed è espressione di carità – è così improvviso ed incandescente che gli occhi del Poeta non riescono a sostenerlo.

⁵⁹ *Paradiso* XXXIII, 85-87; 97-104: «Attraverso il sacrificio della Croce possiamo dunque contemplare questo mistero della misericordia paterna di Dio che ci disvela la sovrabbondanza della bontà e dell'amore di Dio [...] Proclamando che Dio è misericordioso

in modo sublime, nei suoi versi della *Commedia*⁶⁰. E, come ci rammenta il papa Benedetto XVI nella sua prima enciclica *Deus caritas est*, Dio è Luce, mistero ineffabile per il suo volto e sopra tutto per il suo cuore umano. Sia Dante sia San Bonaventura si sono ispirati ad Aristotele per i concetti di Dio-Luce, Luce infinita, contemplazione di contemplazione, quintessenza, sinolo di materia e forma, forma sostanziale di corpi celesti, ecc., che il Santo riprende nella sua dottrina sulla luce⁶¹; ma il Dottore Serafico ha subito gli influssi della scuola agostiniana secondo cui Dio è Luce non in senso metaforico; la sua Luce è punto trascendente e ineffabile; essa non è spirituale, in guisa di quella dell'intelletto dell'angelo o dell'uomo, né corporea, come quella degli enti creati *ex nihilo Sui et subiecti*. Non di meno è Luce, giacché, tutto ciò che è, è a somiglianza di Dio, e quindi, ne consegue, teologicamente, che ogni cosa che esiste è «*aliquod genus lucis*»⁶².

affermo che la bontà di Dio è tale da soccorrere tutte le miserie e da sopprimere la stessa causa: il peccato. [...] Sulla Croce Dio ha perdonato tutte le colpe dell'umanità perché non è solamente misericordioso ma è la misericordia, il perdono, come è l'amore, la sorgente di ogni misericordia e di ogni perdono. Per questo il mistero di Cristo crocifisso e quello dell'Eucaristia sono come gli effetti propri ed i capolavori di questa misericordia paterna» (M.-D. PHILIPPE, *Adorerai il Signore tuo Dio*, cit., pp. 114-115).

⁶⁰ *Paradiso* XXXIII, 49-57, 76-84, 97-104, 115-120, 124-126, 127-132, e 140-145. Questi aspetti sono anche analizzati dalla studiosa M. BEAUP, nell'ultimo capitolo del suo saggio su Dante: si veda Id., *Dante*, cit., pp. 129-139.

⁶¹ Cfr. V. C. BIGI, *La dottrina della luce*, cit., p. 141, che esamina la concezione bonaventuriana della luce, nell'ambito dell'ordine fisico, che parte dalla materia primitiva che, poi, si evolve in forme più complesse. Al tema della Luce nell'Empireo dantesco dedica un saggio sintetico, ma essenziale, M. GAGLIARDI, *Lumen Gloriarum. Studio interdisciplinare della luce nell'Empireo dantesco*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2010. Si vedano, anche, gli altri testi sull'argomento: G. DI PINO, *La figurazione della luce nella Divina Commedia*, La Nuova Italia, Firenze 1952; R. GUARDINI, *Il fenomeno della luce nella "Divina Commedia"*, in Id., *Studi su Dante*, Morcelliana, Brescia 1986³, pp. 279-294; L. NEGRI, *La luce nella filosofia naturale del 1300 e nella "Commedia"*, in «Giornale Storico della Letteratura Italiana», 82 (1923), pp. 328-336, e altri testi sull'argomento lato sensu citati nelle note.

⁶² R. GROSSATESTA, *Hexëmeron* I, 18, 2, 78; v. Id., *Metafisica della luce* (a cura di P. Rossi), in *Opuscoli filosofici e scientifici*, in «I classici del pensiero», sezione II. Medioevo e Rinascimento, Rusconi, Milano 1986; v., ancora, C. PANTI, *I sensi nella luce dell'anima. Evoluzione di una dottrina agostiniana nel secolo XIII*, in «Micrologus», 10 (2002), pp. 178-198; Id., *L'incorporazione della luce in Roberto Grossatesta*, in «Medio Evo e Rinascimento», XIII, n. s. X (1999), pp. 45-102. In Bonaventura occorre partire dall'influsso della luce, che è il più nobile analogo dello spirito nel mondo dei corpi. Assevera il Serafico: «Ogni

L'adorazione, la Luce-Amore che ci trasforma, «è il bacio interiore della mia anima al diletteissimo Figlio del Padre con il suo stesso Padre»⁶³, come sintetizza con ineguagliabile bravura Fr. MD Philippe.

creatura narra la sapienza del Creatore. Tutto il mondo infatti è come uno specchio pieno di luci, come carbone che diffonde luce» (in *Collationes in Hexaëmeron et Bonaventuriana quaedam selecta*, ed. F. Delorme 1934, p. 29); M. TREVIJANO, *De doctrina lucis apud S. B.*, in «*Scriptorium Victorienense*», 8 (1961), pp. 143-169, ripubblicata ampliata in volume monografico di 128 pp. in ID., *De doctrina lucis apud St. Bonaventuram*, Graficas eset, Madrid 1961, e G. SCHELTENS, *Kritische Würdigung der Illuminationslehre des hl. B.*, in «*Wissenschaft und Weisheit*», 24 (1961), pp. 167-181. L'osservazione scientifica di Roberto Grossatesta si completa con la riflessione metafisica bonaventuriana. Sulla metafisica della luce si veda S. GIEBEN, *Grosseteste and Universal Science* (M. O' CARROL ed.), *Robert Grosseteste and the Beginnings of a British Theological Tradition. Papers delivered at the Grosseteste Colloquium held at Greyfriars, Oxford on 3rd July 2002*, Istituto dei Cappuccini, Roma 2003, pp. 219-238.

⁶³ V. FR. M.-D. PHILIPPE, *Le premier moment de la paternité de Dieu*, in «*Aletheia*», cit., p. 89.

CAPITOLO II

L'evidenza dell'esistenza di Dio nella dottrina del Dottore Serafico

1. *La questione di Dio in Bonaventura*

L'evidenza dell'esistenza di Dio in San Bonaventura è stata trattata con inarrivabile maestria dal Gilson¹ con un'analisi ben circostanziata che costituisce un efficace "résumé" dell'argomentazione del Serafico paragonato con altri grandi filosofi medievali e moderni quali Agostino, Anselmo, Tommaso e Descartes. Evitati i tre errori, ossia *di concezione, di ragionamento e di conclusione*, ne consegue che l'errore sull'esistenza di Dio – di per sé possibile – non lo è invece per quell'intelletto che definisce, ragiona e risolve correttamente². Non solo Dio non è inconoscibile, ma la conoscenza che noi ne abbiamo è evidente e facilissima da apprendere. Infatti disponiamo di tre vie diverse per raggiungere la sua esistenza e ciascuna di esse ci conduce alla presenza di una certezza così completa che è umanamente possibile desiderarla. La prima via prende le mosse dal fatto che l'esistenza di Dio è una verità naturalmente innata ad ogni anima

¹ Si veda É. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, cit., cap. III "L'évidence de l'existence de Dieu", trad. it. cit., pp. 117-137. L'articolo sulla questione che stiamo trattando era già stato pubblicato nella «Revue néo-scholastique de philosophie» 25, 99 (1923), pp. 237-262 col titolo "Saint Bonaventure et l'évidence de l'existence de Dieu". Si veda, anche, ID., *Trois leçons sur le problème de l'existence de Dieu*, in «Divinitas», 5 (1961), pp. 23-87. Si confronti, pure, la sintesi proposta da E. FALQUE, *Filosofia e teologia in San Bonaventura. Un confronto con Étienne Gilson*, in «Filosofia e Teologia», 23, 3 (2009), pp. 377-391, che insiste maggiormente su una lettura fenomenologica della teologia del Dottore Serafico, evidenziandone, tuttavia, la portata filosofica. Per una valutazione critica delle prove ontologiche nella storia della Filosofia v. R. G. TIMOSI, *Prove logiche dell'esistenza di Dio da Anselmo d'Aosta a Kurt Gödel. Storia critica degli argomenti ontologici*, Marietti, Genova 2005, sopra tutto le pp. 63-110 "la fede che cerca l'intelligenza", dedicate all'argomento ontologico e alla *ratio Anselmi*, valorizzati da Bonaventura.

² V. *De myst.* Tr. I, 1 concl. (V, 49).

razionale³; la seconda, che pure ci porta all'esistenza di Dio, passa per le creature e il ragionamento la conquista con una semplice applicazione del principio di causalità, permettendoci non soltanto di concludere dalla causa all'effetto, ma anche di risalire dall'effetto alla causa. Perciò, se abbiamo in noi l'idea di Dio, siamo sicuri che Egli esiste, perché non possiamo non pensarLo come esistente; la seconda via ci ha dunque riportati alla prima ed è a sua volta la prima che ci apre la terza: l'evidenza immediata dell'esistenza di Dio. E giacché noi non conosciamo niente se non per la sua Luce, come possiamo affermare in nome di questa stessa Luce che la prima Luce non esiste? Quest'impossibilità radicale di negare Dio è ancora il sigillo lasciato dalla Luce divina sul nostro volto: «*lux animae veritas est; haec lux nescit occasum. Ita enim foriter irradiat super animam, ut etiam non possit cogitari non esse nec exprimi, quin homo sibi contradicat*»⁴.

Così le prove dell'esistenza di Dio quali San Bonaventura le espone si confermano scambievolmente; più ancora, esse sembrano così strettamente apparentate tra loro che noi facciamo fatica, e il loro autore stesso sembra avere difficoltà, a separare rigorosamente le une dalle altre. È che noi non possiamo risalire all'origine di una di quelle senza raggiungere lo stesso punto di partenza: vi è una parentela tra l'anima e Dio, che permette che Egli si manifesti nell'anima e che sia presente nella verità che essa apprende e che sia più interiore di quanto non sia a se stessa; in una parola, esiste un'attitudine naturale dell'anima a percepire Dio. Quest'orientamento del pensiero di San Bonaventura rende vani tutti i tentativi per situarlo nel medesimo *milieu* di San Tommaso. Cotali sforzi possono essere più o meno ingegnosi e certamente sono di un'eccellente qualità filosofica, ma se è proprio della filosofia il conciliare, è della storia il distinguere; ora non si possono porre sullo stesso piano le prove bonaventuriane e quelle tomistiche dell'esistenza di Dio⁵. Questo è il caso di ciò che concerne la celebre conoscenza implicita

³ V. *De myst. Tr.* I, 1, *fund.*1 (V, 45).

⁴ *Hex., coll.* 4, 1 (V 349 a).

⁵ Pertinentemente Gilson conclude il suo saggio sulla filosofia di San Bonaventura rilevando due aspetti fondamentali: inanzitutto, lo studioso francese considera la dottrina bonaventuriana come il punto culminante della mistica speculativa che costituisce la sintesi più completa che sia mai stata realizzata. Quindi, si comprenderà senza difficoltà che essa non sia mai rigorosamente paragonabile in nessuno dei suoi punti alla speculazione di San Tommaso d'Aquino. Perciò è chiaro che se queste due concezioni sono organizzate

di Dio, che p. Lepidi e i suoi discepoli attribuiscono a San Bonaventura e a San Tommaso. Per quel che riguarda il Dottore Serafico, non si può esitare a riconoscere che la sua dottrina concede in effetti all'uomo una conoscenza implicita di Dio. La stessa espressione è sua e la usa in maniera netta: «*omnia cognoscuntia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito. Sicut enim nihil habet rationem appetibilis nisi per similitudinem primae bonitatis, ita nihil est cognoscibile nisi per similitudinem primae veritatis*»⁶.

Per il Serafico, che cita una tesi di Giovanni Damasceno, «La conoscenza dell'esistenza di Dio è da Lui stesso immessa naturalmente in tutti»⁷. Ciò che distanzia San Bonaventura da San Tommaso è la diversa nozione dell'oggetto della metafisica, che per il Santo francescano è l'essere come idea e per il Dottore Angelico è l'ente; la metafisica bonaventuriana si fonda sull'essere in quanto essere, quella di Tommaso, in linea con Aristotele, sull'ente in quanto ente. La metafisica dell'essere ha come oggetto l'infinito presente, quella dell'ente, invece, il participio presente. Ora, affermare che l'infinito presente è oggetto della metafisica significa asserire *eo ipso* che la metafisica sia teologia, giacché solo Dio è Essere come infinito, nozione mediante la quale noi conosciamo tutti gli enti. Il primo essere appreso dall'intelletto è Quello divino; ne consegue, quindi, che la proposizione *Dio è sia autoevidente*. Occorre seguire il ragionamento bonaventuriano, dopo questa breve premessa al tema che si sta sviluppando.

secondo due preoccupazioni iniziali differenti, esse non considereranno mai sotto lo stesso rispetto i medesimi aspetti e di conseguenza l'una non risponderà mai alla domanda precisa che l'altra si sarà posta. La filosofia di San Tommaso e quella di San Bonaventura si completano come le due interpretazioni più universali del cristianesimo, asserisce ancora il filosofo francese, e per il fatto che si integrano, esse non si possano né escludere né possono coincidere. Ed è per questa ragione, come egli nota, che sia il papa Sisto V sia il papa Leone XIII hanno asseverato che San Bonaventura e San Tommaso «erano in due a costruire la sintesi del pensiero scolastico nel Medioevo, e che oggi, ancora, rimangono in due a rappresentarlo; due nutrimenti e due luci: *duae olivae et duo candelabra in domo Dei lucentia*», in ID., *La philosophie de saint Bonaventure*, cit., p. 396, trad. it. cit., pp. 460-461. Acceniamo al lettore che analizzeremo non dimeno alcuni aspetti che divergono tra i due filosofi, entrambi espressione mirabile della più alta e riuscita sintesi filosofica e teologica del sapere, nell'accezione latina di gustare, *sāpere*.

⁶ *De Veritate*, XXII, 2, ad 1.

⁷ G. DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, cap. I [PG 44, 790]: «*Nemo quippe mortalium est, cui non hoc ab eo naturaliter insitum sit, ut Deum esse cognoscat*», che Bonaventura traduce: «L'esistenza di Dio è impressa in tutte le menti razionali» (*De myst.* Tr. q. 1, a. 1 (V, 45 a)).

Nel *Commento alle Sentenze*⁸ San Bonaventura pone la questione pregiudiziale:

«Utrum Deus sit cognoscibilis a creatura».

E così risponde:

«Dicendum, quod Deus in se tanquam summa lux est summe cognoscibilis; et tanquam lux summe intellectum nostrum complens, et quantum est de se, esset summe cognoscibilis etiam nobis, nisi esset aliquis defectus a parte virtutis cognoscentis; qui quidem non tollitur perfecte nisi per deiformitatem gloriae. Concedendae sunt igitur rationes, quod Deus sit cognoscibilis a creatura et etiam clarissime cognoscibilis, quantum est de se, nisi aliquid esset impediens vel deficiens ex parte intellectus, sicut post patebit».

Da ciò si ricava che due sono i motivi di questa conoscibilità:

- 1) natura di Dio stesso;
- 2) rapporti che esistono fra Dio e l'intelletto umano.

Ora la prima ragione stabilisce in linea assoluta la conoscenza di Dio, il quale, appunto, poiché è somma luce intellettuale, cioè verità per eccellenza, fonte quindi di ogni intelligibilità, è percepibile per Se stesso al sommo.

La seconda ragione invece sancisce la conoscibilità di Dio in rapporto alla creatura, partendo dal fatto che Egli è:

«lux summe intellectum nostrum complens».

Cioè: se Dio è oggetto dell'intelletto umano, è evidente che solo nell'unione conoscitiva con Lui il nostro intelletto raggiunge la pienezza della perfezione.

E a tale proposito egli osserva che ogni atto di conoscenza presuppone quattro condizioni:

- 1) una debita proporzione fra soggetto conoscente ed oggetto conosciuto;
- 2) la possibilità che l'oggetto possa essere ricevuto nel soggetto;
- 3) che questi sia nella possibilità di giudicare ciò che conosce;
- 4) che l'oggetto conosciuto possa unirsi a modo di forma con il soggetto conoscente.

⁸ I *Sent.*, d. 3, p. 1, a. unic., q. 1 (I, 67) e concl., resp. (I, 69 a).

Ma a questi quattro requisiti fanno riscontro alcune difficoltà. Infatti:

- 1) contro la prima condizione ci imbattiamo nella trascendenza di Dio rispetto a qualsiasi creatura e perciò non ci sarebbe proporzione fra soggetto conoscente ed oggetto conosciuto.
- 2) Contro la seconda si osserva che un oggetto infinito, qual è Dio, non può essere compreso da un soggetto finito, quale è la creatura.
- 3) Inoltre se il conoscere è di sua natura un giudicare, un intelletto creato non può mai giudicare e cioè conoscere Dio.
- 4) Infine: se l'oggetto conosciuto si unisce al soggetto conoscente a modo di forma, ciò può avvenire in due modi: a) *per essentiam*, b) *per similitudinem*. Ma nessuno di questi due modi si può applicare a Dio, giacché Egli non può essere forma essenziale di nessuna creatura, né è possibile astrarre da una '*species intelligibilis*', perché è inconcepibile una cosa più spirituale di Lui.

Sono difficoltà che soltanto l'ingegno di San Bonaventura, abituato a saper distinguere, riesce a superare.

Egli dice infatti che:

- 1) Se la trascendenza di Dio è assoluta sul piano dell'essere, non lo è invece su quello del conoscere.
- 2) Altro è il conoscere semplicemente, altro il comprendere perfettamente. La prima cosa è possibile, la seconda invece no. Se Dio è essere semplice, è anche essere infinito.
- 3) Circa la terza difficoltà, Il Serafico distingue due modi di giudicare:
 - a) «*discernendo utrum sit vel non sit*»⁹, e in questo modo il giudizio conviene ad ogni intelletto conoscente rispetto ad ogni oggetto;
 - b) «*approbando vel reprobando utrum ita debeat esse*»¹⁰. Solo questa seconda maniera di giudicare implica un'evidente superiorità in chi giudica nei confronti della cosa giudicata. Cioè: Dio lo conosciamo in virtù di Se stesso; perciò non c'è alcuna parvenza di superiorità nei suoi riguardi da parte dell'anima che Lo cerca.
- 4) Certamente Dio non può informare (nel senso rigoroso di diventare

⁹ I *Sent.*, d. 3, p. 1, a. unic., q. 1, concl., resp. 4 (I, 69 b).

¹⁰ *Ibidem*.

forma) la nostra anima; può però imprimere a modo di forma nel nostro intelletto una sua similitudine di ordine intelligibile.

Perciò non occorre astrarre la similitudine da Dio. La conclusione quindi è una sola: *è possibile che l'uomo conosca Dio.*

Ci corre ora l'obbligo di domandarci: per San Bonaventura la conoscenza di Dio è innata?¹¹

Essa è implicita in ogni conoscenza, perché Dio è l'Essere, la sua nozione è l'archetipo dell'essere, incluso in ogni idea. Ora il pensiero dell'essere è la forma stessa dell'intelligenza, come l'Idea di Dio è il Verbo stesso di Dio. Dal fatto stesso dunque che l'intelligenza pensa ed enuncia il suo verbo, esprime anche l'idea di Dio implicita in ogni verbo, in ogni conoscenza dell'essere.

Ecco spiegato il perché si può arrivare a Dio sia per la via dell'affermazione che della negazione.

Per la via dell'affermazione si portano all'infinito tutte le qualità create; ciò facendo l'intelligenza esplicita la sua idea implicita di essere di là da tutto il creato, e questo in virtù della sua potenza in ogni essere di esprimere l'Essere infinito, Dio stesso. Vale a dire: in virtù della sua facoltà di contuizione, l'intelligenza passa dall'intuizione del creato e del finito al suo oggetto proprio che è l'essere increato e infinito.

Per via negativa si negano tutte le imperfezioni del creato per tendere al Perfetto e all'Increato. Può sembrare strano che negando tutto, invece di arrivare al niente, l'anima giunga al Tutto e all'Infinito.

Ciò avviene perché la negazione, come l'affermazione, non è che un'esplicitazione dell'idea di Dio, innata in essa. Ovverosia: l'intelligenza è il verbo dell'essere, e giacché enuncia il suo verbo, enuncia anche l'idea dell'essere infinito, implicita in ogni idea di essere, ed esplicita nell'espres-

¹¹ Scrive il Sertillanges: «Bonaventura crede innata la fede nell'esistenza di Dio; le prove ch'egli ne adduce non hanno valore ai suoi occhi se non a titolo di applicazione dei dati universali, che implicano già l'esperienza interiore del primo Principio. Del resto, non conosce l'anima se stessa per il contatto della sua intelligenza colla sua natura intelligibile, e non è presente Dio all'anima, Egli stesso eminentemente intelligibile? L'anima ha dunque in sè la conoscenza del suo Dio; è la sua conoscenza prima; il *primum cognitum* passa così dall'essere astratto, quale è riconosciuto da S. Tommaso d'Aquino, all'*ens a se*, che per quest'ultimo è una conclusione dello studio delle creature. Va da sè che in queste condizioni l'argomento di S. Anselmo sia il benvenuto» (A. D. SERTILLANGES, *Il cristianesimo e le filosofie. Il fermento evangelico. L'elaborazione secolare. La sintesi tomista*, trad. it. di P. Sartori Treves, Brescia 1956³, vol. I, p. 329).

sione dell'essere infinito, fino al termine infinito di ogni affermazione della perfezione o di ogni negazione di imperfezione.

Dio, il primo conosciuto implicito, diviene così l'ultimo conosciuto esplicito, perché, nell'intimità dell'anima, la sua idea è l'espressione stessa, implicita o integrale, della sua intelligenza:

«Iste autem ascensus fit per affirmationem et ablationem: per affirmationem, a summo usque ad infimum; per ablationem, ab infimo usque ad summum; et iste modus est conveniens magis, ut: non est hoc, non est illud; nec privo ego a Deo quod suum est, vel in ipso est, sed attribuo meliori modo et altiori, quam ego intelligo. Ablationem sequitur amor semper [...] qui sculpsit figuram nihil ponit, immo removet et in ipso lapide relinquit formam nobilem et pulchram. Sic notitia Divinitatis per ablationem relinquit in nobis nobilissimam dispositionem»¹².

Dio è nel più intimo dell'anima, è l'idea prima ed ultima dell'intelligenza. Più l'anima e l'intelligenza rientrano in se stesse e cercano l'unità nel loro centro più profondo e più sublime, più esse conoscono Dio:

«[...] cum sit cognitio aliquorum per praesentiam, aliquorum per similitudinem, illa cognoscuntur verius, quae cognoscuntur per praesentiam, ut dicit Augustinus; sed Deus est unitus ipsi animae per praesentiam: ergo Deus verius cognoscitur quam alia, quae cognoscuntur per similitudinem»¹³.

L'anima rientra in se stessa per l'intelligenza, abbandonando poco a poco i doni del senso, i discorsi razionali con le immagini e i suoi concetti, per unirsi a Dio in un'intuizione semplice:

«Iuvat autem nos ad veniendum ad illum somnum superferri omnibus sensibus, omnibus operationibus intellectualibus, quae sunt cum phantasmatis annexis»¹⁴.

Dio è la spiritualità e la semplicità assolute; e non si trova né nella materialità sensibile né nella molteplicità razionale, ma nella semplicità spirituale dell'anima concentrata nel suo centro più intimo, più vicino a Dio e più in Lui:

¹² *Hex.*, coll. 2, 33 (V, 342 b).

¹³ *I Sent.*, d. 3, p. 1, a. unic., q. 1, f. 3 (I, 68 b).

¹⁴ *Hex.*, coll. 2, 32 (V, 342 a).

«[...] tunc in tali unione virtus animae in unum colligitur et magis unita fit et intrat in suum intimum et per consequens in summum suum ascendit; quia idem intimum et summum»¹⁵.

Più l'anima si è semplificata, più è unita, più è in Dio e più Lo conosce. Ma l'unione suprema è opera dell'amore, che sgorga massime dall'Eucaristia e dallo Spirito in dialogo col Padre e col Figlio nella Trinità suprema:

«[...] et in vertice est unio amoris, et haec omnes transcendit»¹⁶. «In hoc autem transitu, si sit perfectus, oportet quod relinquantur omnes intellectuales operationes, et apex affectus totus transferatur et transformetur in Deum»¹⁷.

Il Dottore Serafico dichiara espressamente, continuando, che l'uomo non può acquistare conoscenza certa senza il concorso delle ragioni eterne, le quali debbono essere considerate non come percepite dal pensiero, ma come poste nella verità eterna di Dio:

«[...] quod mens in certitudinali cognitione per incommutabiles et aeternas regulas habeat regulari, non tanquam per habitum suae mentis, sed tanquam per eas quae sunt supra se in veritate aeterna»¹⁸.

Noi non possiamo conoscere Dio e la verità senza il concorso delle sue idee, le quali si identificano con Lui stesso. Questa azione diretta e immediata delle ragioni eterne sulla nostra anima è regolatrice, e però conclude che:

«[...] ad certitudinalem cognitionem necessario requiritur ratio aeterna ut regulans»¹⁹.

Quindi essa ha come scopo quello di rendere possibile la conoscenza del vero fissando sotto una legge ineluttabile l'incertezza del nostro pensiero, che in tal modo si ancora alla necessità dell'atto eterno attraverso il quale Dio stesso si pensa e conosce tutte le partecipazioni possibili. Nel legare il pensiero umano, le ragioni eterne lo muovono anche e lo dirigono.

¹⁵ *Hex.*, coll. 2, 31 (V, 341 b).

¹⁶ *Hex.*, coll. 2, 29 (V, 341 a).

¹⁷ *Iiin.*, VII, 4 (V, 312 b).

¹⁸ *De sc. Chr.*, q. 4, concl., resp. (V, 23 a).

¹⁹ *De sc. Chr.*, q. 4, concl., resp. (V, 23 b).

La prima conseguenza di questo fatto è che nessuna certezza umana è possibile senza la collaborazione immediata di Dio all'atto per mezzo del quale noi conosciamo.

Il migliore esempio che si possa citare per far comprendere questa dottrina è l'idea di essere, che è la più istruttiva per ciò che concerne la concezione bonaventuriana delle prove dell'esistenza di Dio.

Ogni oggetto conosciuto dal pensiero è appreso come un certo essere. Perciò noi siamo già di fronte ad un primo principio elaborato dall'intelletto:

«[...] esse igitur est quod primo cadit in intellectus»²⁰.

2. Primato della fede soggettiva in San Bonaventura

San Bonaventura, contro Aristotele, ammette il primato della *fides qua creditur* sulla *fides quae creditur*, sottolineando lo sforzo della volontà e dando preminenza all'aspetto esistenziale su quello poetico. Scrive, in merito, Gabriele Panteghini: «Reagendo contro l'influsso dell'intellettualismo aristotelico che spingeva la teologia del tempo ad accentuare più l'aspetto nozionale che non quello esistenziale della fede, Bonaventura, in coerenza con la visione che lo portava a considerare la teologia come scienza affettiva e sapienza *secundum pietatem*, sottolinea nell'atto di fede proprio dell'adulto l'elemento volontario, pur non sottovalutando quello noetico. L'atto di fede per Bonaventura è innanzitutto un atto legato alla volontà e all'affetto, una libera adesione vitale a Dio, sollecitata dalla grazia.

Alla domanda *utrum fides sit in parte animae cognitiva an affectiva* egli risponde che la fede, pur interessando ambedue le facoltà, ha un nesso più radicale e originario con la volontà. Infatti, la fede “*non esset virtus, quantumcumque intellectum illuminaret, nisi etiam voluntatem quodam modo rectificaret. Licet fides respiciat actum potentiae cognitivae, non tamen ipsam respicit omnino pure, sed in quantum habet affectionem concomitantem et quodam modo praesidentem*”²¹.

In quanto virtù la fede “*necessarium est, eam poni in illa potentia animae quae est principium primum operis laudabilis et meritorii*”, cioè nel

²⁰ *Itin.*, V, 3 (V, 308 b).

²¹ *III Sent.*, d. 23, a. 1, q. 2, concl. (III, 477 b).

libero arbitrio²². Essa “*ut habilitans ad assentiendum secundum voluntatis imperium, est in intellectu secundum quod est ab affectu inclinatus*”²³.

Nella fede Bonaventura distingue un elemento formale, l’assenso della volontà, e un elemento materiale, la conoscenza di determinate verità rivelate²⁴, assegnando però il primato sia in ordine logico che deontologico all’ elemento formale, di cui quello materiale non è che una esplicitazione condizionata dalla Rivelazione e dal suo sviluppo nel corso della storia. L’adesione ad un credo è l’espressione di un’adesione più radicale ad una realtà personale, che è Dio stesso, prima e somma Verità²⁵. Questo aspetto esistenziale della fede ha valore incondizionato ed è necessario alla salvezza in tutti i tempi o *status* mentre quello noetico è condizionato dalla Rivelazione storica e può rimanere in grado maggiore o minore implicito nel primo, senza che muti l’efficacia salvifica dell’atto di fede»²⁶.

3. *L’uomo è capace di Dio: rapporto tra fede e ragione nel Serafico*

Ma prima di continuare, indugiamo su un aspetto essenziale della fede nel pensiero del mistico francescano – che è presente in tutti suoi scritti –, ovvero su quello dell’uomo “*capax Dei*”²⁷, che, come spiega H. U. von Balthasar, è “*informabilis*” da parte di Dio²⁸ [perché] “ha la più nobile di tutte le potenze di concezione: l’unificabilità (*unibilitas*) con Dio”²⁹.

²² *III Sent.*, d. 23, a. 1, q. 2, concl. (III, 476 b).

²³ *III Sent.*, d. 23, a. 1, q. 2, concl. (III, 476 b).

²⁴ *V. III Sent.*, d. 23, a. 2, q. 2, concl. (III, 491 a).

²⁵ *V. III Sent.*, d. 27, a. 1, q. 4, concl. (III, 600 b).

²⁶ G. PANTEGHINI, *Il valore salvifico della fede implicita in S. Bonaventura*, in «S. B. maestro», vol. 2, pp. 353-354.

²⁷ In questa sede si accenna solo ad alcune riflessioni sul tema della Trinità, in quanto l’uomo è del tutto legato ad Essa; ma tale argomento sarà sviluppato, onninamente, negli ultimi capitoli. I riferimenti all’uomo “*capax Dei*” sono i seguenti: *I Sent.*, d. 3, p. 1, a. unic., q. 1, concl. (I, 69 a), *Brev.*, VII, 1 (V, 281 a), *Brev.*, VIII, 7 (V, 289 b) – che fa da *trait d’union* con la Trinità, *Itin.*, III, 2 (V, 304 a), *Sol.*, I, 6 (VIII, 31 b): «[...] *tantae capacitatis es, quod nulla creatura infra Deum sufficit satiare tuum desiderium*», e *Chr. Mag.*, 16 (V, 571 b): «[...] *quod in creaturis reperitur triplex modus conformitatis ad Deum*». V. anche H. U. VON BALTHASAR, *Bonaventura*, cit., p. 274.

²⁸ *De 7 donis* I, 5 (V, 458 a) per mezzo della grazia.

²⁹ *S. 2 de Nativ.* (IX, 110 a): «[...] *erat in humana natura plantata, scilicet unibilitas cum divina in unitate personae*».

“E perciò egli porta in sé dalla sua origine la luce del volto divino”³⁰. [...] Qui risiede evidentemente il punto centrale tanto della spiritualità quanto dell'estetica bonaventuriana: lo spirito umano nella propria autorealizzazione è possibile soltanto nella fede: soltanto in questo caso infatti egli comprende se stesso come espressione della vita trinitaria, e soltanto in un espresso volgersi (*per speculum*) alla sovra-immagine trinitaria risplende veramente in lui l'in-immagine dell'eterno Iddio (*in speculo*). In quanto è diretto all'immagine autentica, che è in Dio, l'uomo è “a immagine”, *ad imaginem*, “mentre il Figlio è in tutto il proprio essere immagine del Padre, per cui *solum est Imago, non ad imaginem*”. L'essere-ad-della realtà di immagine dell'uomo, per il quale Dio costituisce l'*objectum motivum*³¹, la *ratio movens*³², significa che Dio non è soltanto il trascendente fine oggettivo dello spirito creaturale, ma è l'oggetto sorgivo, *objectum fontanum*³³ come magnificamente si esprime Bonaventura (di fronte al pallido *objectum formale*), il *fontale principium illuminationis cognitivae*³⁴. Quanto più dunque lo spirito attua se stesso, tanto più immanente diviene a Dio e Dio a lui»³⁵. La fede, dunque, ha la precellenza sulla ragione, sopra tutto nelle riflessioni più mature del Serafico. Teodorico Moretti Costanzi³⁶ ha dedicato articolate considerazioni all'*intellectus fidelis* del filosofo di Bagnoregio che costituiscono un ulteriore approfondimento dell'argomento *de quo*. Scrive lo studioso: «La Fede [per Bonaventura] pertanto dev'essere esplicativa di sé medesima nell'“*intellectus fidei*” dove il primo non pone l'altra a proprio oggetto; e il moto del circolo apparente dell'“*intellectus quaerens fidem*” che “*invenit fidem quae quaerit intellectum*”, deve comporsi ed indicare la autotrasparenza consapevole del vero filosofo ch'è il *verus fidelis*, ossia il cristiano. Certo, per giungere alla fusione fede-intelletto,

³⁰ H. U. VON BALTHASAR, 'Bonaventura', cit., nota 199, p. 274.

³¹ *Chr. Mag.*, 16 (V, 571 b). La dizione “*objectum*”, nell'edizione critica dei Quaracchi, è registrata nella forma *obiectum*, che si riporterà, così, d'ora in avanti, quasi sempre, per fedeltà al testo da cui si cita.

³² *De sc. Chr.*, 4, concl. (V, 24 a).

³³ *Hex.*, coll. 5, 33 (V, 359 b).

³⁴ *Chr. Mag.*, 1 (V, 567 a).

³⁵ H. U. VON BALTHASAR, 'Bonaventura', cit., pp. 274-275.

³⁶ V. ID., *Bonaventura*, Introd. a cura di M. Falaschi, Armando, Roma 2003, pp. 97-130: *L'attualità di san Bonaventura nel “Cristianesimo-filosofia”*: l'*Intellectus Fidelis*.

lungo le tappe d'un *iter* alquanto discontinuo e non facilmente ripercorribile, il Serafico accetta la distinzione dei due termini da unire; e forse, anzi, l'accetta in modo da mantenerla, in certi limiti. Ma nella specie i limiti non limitano, dal momento che lascia scorgerli una veggenza risolutrice. Essa consiste nella scoperta di un *intellectus* dove a *intelligere* è la fede nelle sue *rationes* fondative che sono manifestamente le medesime della filosofia, altra e diversa dalla scienza. Così, a norma della distinzione effettuata tra queste due, il Serafico ne pone ancora un'altra. [...] San Bonaventura riconosce che, "*sit in nobis duplex intellectus, scilicet fidelis et humanus*"³⁷ avvertendo insieme che, nei confronti di quest'ultimo, l'"*intellectus fidelis*", capace di elevarci "*extra animalitatem*", è quel che è perché fondato su un modo d'essere conforme. [...] L'"*intellectus fidelis*", organo della filosofia criteriata nel *sapio* della fede intelligente che vi ragiona e che non lascia distinguersi da esso ulteriormente, appare, così, unificatore armonico di tutto, ed estensivo e comprensivo di tutta l'"*anima rationalis*" [...] senso fedele, senso che crede»³⁸.

Notiamo, però, con il p. Panteghini, che negli scritti della maturità l'armonico accordo tra ragione e fede sembra rompersi, contrariamente a quanto avviene per le opere giovanili del Dottore francescano. Mentre lì la ragione era valorizzata, qui è guardata con sospetto, più come una rivale che come un'alleata della fede. San Bonaventura rivendica un sapere unitario a partire dalla Rivelazione e incentrato sulla figura di Cristo, ma proprio l'esaltazione di Cristo e della fede, principi comprimari di questa unità, determinano come un deprezzamento della *ratio* e delle realtà naturali. Creazione e storia, cioè l'intera opera della creazione, appaiono come "oziose" rispetto al Cristo! «Il limite principale del cristocentesimo bonaventuriano per cui Cristo è il vertice di tutte le cose nell'ordine attuale segnato dal peccato, non è il fondamento incondizionato della creazione e della storia. Per questo il Cristo, pur essendo presentato come il fine e il senso di tutte le cose, finisce con l'essere considerato comunque come qualcosa che sopravviene e si aggiunge ad un'opera in qualche modo già in sé compiuta. Da qui un certo senso di malcelata diffidenza verso una

³⁷ Sent. IV, d. 10, p. 2, a. 2, q. 1, concl.

³⁸ Id., *Al di là delle scissioni Filosofia-Teologia, Ragione-Fede: l'"Intellectus Fidelis" di S. Bonaventura*, in «Sophia», 40, 1 -2 (gennaio-giugno 1972), p. 23 e pp. 25-26.

natura che pure è considerata aperta a Cristo. Solo considerando il Cristo non solo come il vertice, ma anche come il fondamento eterno di tutte le cose, queste ultime non perdono nel confronto con il Cristo la loro consistenza, anzi la acquistano e la manifestano. In quest'ultima prospettiva non fa affatto difficoltà estendere la possibilità di una fede implicita, condizione di salvezza, anche all'umanità posteriore a Cristo ma non ancora evangelizzata. Nella prospettiva bonaventuriana invece appare piuttosto arduo rompere lo schema degli *status* e estendere lo statuto salvifico dello *status legis naturalis*, legato alla fede implicita, all'umanità extrabiblica di tutti i tempi. Per la teologia attuale però, almeno nella misura in cui ha fatto proprio un cristocentrismo più radicale e coerente, resta comunque possibile, considerando lo *status legis naturae* come un livello permanente della storia della salvezza in cui rientra l'umanità non evangelizzata di tutti i tempi, ricorrere alla dottrina bonaventuriana della fede implicita per trovare in essa utilissime indicazioni per la soluzione dello scottante problema della salvezza dei non evangelizzati e del valore delle religioni non cristiane»³⁹. Per il lettore non specializzato sui temi della fede occorre dire che è sufficiente la fede implicita per la salvezza. Non è di necessità assoluta la conoscenza rivelata su cui si fondano gli *aricula fidei*. È, perciò, opportuno attardarci su questo tema.

4. La fede

È l'assenso dato ad un'affermazione o ad una dottrina per l'autorità del teste. È quindi fonte di conoscenza, e forse la più comune, sebbene non la più sicura, perché dipende dalla scienza e dall'onestà del teste. Se egli è un uomo, si ha la fede *umana*; se poi è Dio, si ha la fede *divina*; la prima è naturale e filosofica, la seconda è soprannaturale e teologica. L'una e l'altra differiscono dalla scienza propriamente detta in quanto questa è conoscenza per certezza di cause o di principi (evidenza intrinseca), mentre la fede è conoscenza per l'autorità del teste, a prescindere dalla nitidezza delle cause, e quindi per chiarezza riflessa (evidenza estrinseca).

³⁹ In G. PANTEGHINI, *Il valore salvifico della fede implicita in S. Bonaventura*, in «S. B. maestro», vol. 2, pp. 360-361. Si veda, anche, per un discorso più generale, V. BERNARDI, *Una questione interessantissima per la apologetica e per la teologia, ossia l'atto di fede e la dottrina di San Tommaso, del B. Alberto M. e di San Bonaventura*, Giacinto Marietti, Torino 1912.

La fede umana è sempre inferiore alla scienza naturale; ma la fede divina è immensamente superiore in quanto poggia sulla infallibilità e sulla santità infinite di Dio.

Questa fede divina si fonda su alcuni presupposti: a) la capacità intellettuale dell'uomo; b) la conoscenza di Dio; c) il fatto storico della Rivelazione. Questi presupposti, o preamboli della fede, sono per sé, nell'ambito razionale, conoscibili, ossia accertabili con l'umana ragione. Il contenuto poi della fede divina è sempre super-razionale quanto all'origine e al modo con cui viene da noi accettato; ma può comprendere anche verità per sé razionali, ad esempio i precetti del *Decalogo* e la vita futura. Ma non è mai assurdo o contrario alla vera scienza, anzi è sovente un contributo al progresso scientifico (v. ad esempio il concetto di persona) e sempre un utile controllo nelle indagini più ardue delle scienze naturali. Oggetto di fede⁴⁰ sono le verità che Dio gradualmente ha rivelato fin dall'inizio⁴¹ e che culminano nella predicazione di Gesù e degli apostoli⁴².

La fede nella vita cristiana è anche una virtù soprannaturale per la quale siamo inclinati a credere e crediamo, sull'autorità di Dio, ciò che Egli ha rivelato e ci propone di professare per mezzo della Chiesa; questa Rivelazione si conserva nella S. Scrittura e nella Tradizione, ossia nell'Antico e nel Nuovo Testamento, e nell'insegnamento di Gesù e degli Apostoli fatto a viva voce e trasmesso fino a noi senza alterazione. Solo la Chiesa può, autorevolmente, e nel vero senso, farci conoscere le verità contenute nella Scrittura e nella Tradizione, perché a lei sola Dio affidò il deposito della Fede e invia lo Spirito Santo, che continuamente l'assiste, affinché non erri. È nostro dovere curare la fede con lo studio e la pratica delle buone opere, diffonderla, difenderla e guardarci dagli errori, che i suoi nemici vanno audacemente e subdolamente propagando.

Possiamo concludere che, come dice San Bonaventura, la Fede è importante perché «[...] *fides est via ad caritatem*»⁴³, e però ne consegue che l'uomo è fatto per l'amore, per amare Dio e, in Lui, i fratelli.

⁴⁰ Cfr. E. RANWEZ, *L'object formel de la foi*, in «Rev. écl. de Liège», 4 (1949), pp. 110-126.

⁴¹ V. CONCILIO VATICANO I, *De Fide*, Sess. III, cap. IX, DS 3011.

⁴² V. Mc. 16, 20 e cfr. Concilio Vat. I, Sess. III, cap. III, *De Fide*, DS 3009-3013.

⁴³ *Hex.*, coll. 18, 4 (V, 415 b).

5. Atto di Fede

L'atto di fede, considerato nel soggetto, è un atto dell'intelligenza mossa dalla volontà a dare il suo assenso⁴⁴. È anche l'atteggiamento umano col quale si manifesta la fede cristiana e cattolica. Si chiamano atti di fede anche la formula a tal fine proposta nel Catechismo e ognuno dei "simboli" in uso nella Chiesa. Dobbiamo fare atti di fede molte volte nella vita ed in particolare quando abbiamo tentazioni da vincere o importanti doveri cristiani da compiere, ed in pericolo di morte; è necessario accogliere la verità tutta intera, interiorizzarla nel cuore, proclamarla con la bocca e testimoniarla con le opere, dandone prova con la nostra condotta perché «la fede senza le opere è morta»⁴⁵, ci ricorda San Giacomo. L'atto di fede è un atto dell'intelletto col quale noi liberamente aderiamo alla verità per l'autorità del Dio rivelatore con ossequio di intelligenza e di volontà⁴⁶.

6. La fede nella Sacra Scrittura

La Sacra Scrittura è come una lettera aperta di Dio all'umanità e tutta la Rivelazione – contenuta nei libri sacri e nella tradizione e interpretata autorevolmente dal magistero – è la parola di Dio per l'uomo affinché si salvi. A Dio che interpella, l'uomo risponde con fede, con un atto di fiducia e di abbandono: «Queste cose sono state scritte affinché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio, e, credendo, abbiate la vita nel suo nome»⁴⁷, ci ammonisce il discepolo prediletto di Gesù. La fede nel contesto veterotestamentario è un patto bilaterale (*berît, diathèkè*) tra Dio che parla e comanda ed il popolo eletto che ascolta ed obbedisce, in attesa di un'alleanza eterna firmata dal sangue dell'Agnello sul Golgota. La fede, perciò, è l'inizio della salvezza. Esempi di fede nel Primo Testamento

⁴⁴ Cfr. SAN TOMMASO D'AQUINO, *Summa th. III ae*, q. 2. a. 1, *De veritate* q. 14, a. 1, e CONCILIO VATICANO II, *Cost. dogm. LG 12*.

⁴⁵ Gc. 32, 26.

⁴⁶ Per chi desiderasse approfondire questi temi si rinvia a H. FRIES, *Cosa è la fede*, Jaca Book, Milano 1970; W. KASPER, *Introduzione alla fede*, Queriniana, Brescia 1979³; J.B. METZ, *La fede nella storia e nella società*, Queriniana, Brescia 1978; J. RATZINGER, *Fede e futuro*, Queriniana, Brescia 1984², ecc.

⁴⁷ Gv. 20, 31.

sono Abramo (che, sperando contro ogni umana speranza⁴⁸, si spinse ad immolare il suo unico figlio Isacco), Mosè, e tutti i profeti, che, per il loro atteggiamento, ottennero dal Signore benedizioni e promesse. Il Nuovo Testamento contiene numerosissimi elementi di fede, a cominciare dall'annuncio dell'angelo a Maria fino alla fede dei discepoli nel Risorto. Nelle Scritture troviamo una prima e compiuta definizione di fede: «La fede è fondamento (*thársēi*) delle cose sperate e prova (*pistis*) di quelle che non si vedono»⁴⁹. Il primo e fondamentale dovere dell'uomo è di ricercare Dio come Verità risalendo a Lui attraverso il lume della ragione, a partire dagli effetti per giungere alla causa (si ricordino le cinque vie di san Tommaso), accogliendo la sua rivelazione soprannaturale con l'ossequio della ragione e della volontà, come assevera il Concilio Vaticano I. La fede soprannaturale è un dono che ci salva e però è specificatamente diversa dalla conoscenza naturale di Dio⁵⁰. La fede, perciò, presenta *presupposti ontologici* (l'uomo è chiamato ad un rapporto di *koinonia* con Dio, per l'eternità, che consiste nella vita in Cristo e nell'adozione a figli⁵¹, *logici* (Dio avrebbe potuto salvare l'uomo in altri modi, ma, difatti, lo ha salvato in questo modo e l'uomo deve prendere coscienza della sua rivelazione soprannaturale), *razionali* (l'uomo sa con l'uso della ragione che Dio non può né ingannarsi né ingannare, ragion per cui è tenuto ad accogliere la sua rivelazione formulando un giudizio positivo di valore che costituisce come un preambolo alla fede vera e propria: "vedo che devo credere"). Questa conclusione è chiamata da molti teologi (compreso San Tommaso) "illuminazione", e quindi è dono di Dio. Ed è proprio a questo aspetto della fede, intesa come luce, che fa esplicitamente riferimento papa Benedetto XVI nel suo citato *Discorso*⁵² del 23 gennaio 2006, commentando la sua prima enciclica, *Deus caritas est*, e spiegando le ragioni che l'hanno indotto a privilegiare il tema dell'Amore. Scrive al riguardo l'illuminato pontefice: «Volevo tentare di esprimere per il nostro tempo e per la nostra

⁴⁸ Cfr. *Rm.*, 4, 3 e per la giustificazione mediante la fede, *Ivi*, 5, 1.

⁴⁹ *Ebr.*, 11, 1.

⁵⁰ Cfr. *Ef.*, 2, 8.

⁵¹ *Rm.*, 8, 14-17 e 29, *Ef.*, 4, 12-24, ecc.

⁵² All'udienza per il Pontificio Consiglio «*cor unum*» del 23 gennaio 2006. L'enciclica *Dio è Amore* è stata scritta per «riportare la parola Amore al suo splendore originario».

esistenza qualcosa di quello che Dante nella sua visione ha ricapitolato in modo audace. Egli narra di una "vista" che "s'avvalorava" mentre egli guardava e lo mutava interiormente⁵³. Si tratta proprio di questo: che la fede diventi una visione-comprensione che ci trasforma⁵⁴.

Ne deriva il dovere di tradurre la fede in vita cristiana coerente, ossia in fede esplicita, che è diversa dalla buona fede o fede implicita: "vedo che non devo credere"; secondo la teologia, però, anche tale atteggiamento è corretto se nasce da buona fede e se ci si comporta coerentemente con la verità scoperta, anche se non conduce al cristianesimo. Tutti gli uomini sono destinati da Dio alla salvezza, cioè alla vita eterna con Lui⁵⁵, ma non tutti sono chiamati alla fede esplicita in Gesù: non lo sono coloro che ignorano il Vangelo o a cui si è predicato un Vangelo diverso da quello di Cristo. La salvezza effettiva dipende, allora, dalla *bona fides*, ci rammenta San Paolo in *Romani* 14. La fede è, principalmente, dono di Dio ed è per tutti (di qui l'obbligo di evangelizzare): «senza fede è impossibile piacere a Dio»⁵⁶, che «vuole che tutti gli uomini siano salvi»⁵⁷. Di fronte a tutti i doni di Dio, sia naturali (lume della mente), sia soprannaturali (Rivelazione), resta all'uomo, comunque e sempre, la libertà di accoglierli o di rifiutarli e di conseguenza di credere o meno in Lui. L'atto di fede, allora, è un atto dell'intelligenza mossa dalla libertà e dalla volontà a dare l'assenso; è un atto dell'intelletto col quale noi liberamente aderiamo alla verità rivelata poggiandoci sull'*auctoritas* del rivelante, Dio, che non si inganna e non ci inganna. La fede è necessaria, è principio di salvezza e di giustificazione. Perciò implicitamente dobbiamo accogliere tutta la Rivelazione. Fino alla scoperta del nuovo mondo i teologi sostenevano di necessità, dopo l'incarnazione, la fede esplicita; oggi l'orientamento è a sostenere la necessità di quella implicita. Gli infedeli si salvano in Cristo, senza saperlo, se ottemperano alle leggi naturali e, rispettando i dettami della loro coscienza, osservano le norme della loro fede, anche se ciò sem-

⁵³ Cfr. *Paradiso*, XXXIII, 112-114.

⁵⁴ *Discorso di Sua Santità BENEDETTO XVI ai partecipanti all'incontro promosso dal Pontificio Consiglio «cor Unum»*, cit.

⁵⁵ Cfr. 1 *Tim.*, 2, 4.

⁵⁶ *Ebr.*, 11, 6.

⁵⁷ 1 *Tim.*, 2, 4.

brerebbe in contrasto con quanto affermano i Sinottici⁵⁸ e San Paolo⁵⁹. Ma lasciamo ai teologi l'approfondimento di questa tematica che spinge, comunque, ad una ragionevole speranza-cerchezza della necessità della sola fede implicita, giacché la salvezza è stata donata a tutti *oggettivamente* da Cristo, restando la possibilità, *soggettivamente*, di rinunciarci.

7. Ancora sul rapporto fede-ragione

Alla luce di quanto affermato riguardo alla fede è emerso chiaramente la necessità del suo rapporto col lume naturale della ragione, esigenza ribadita, di recente, dall'enciclica di papa Giovanni Paolo II, *Fides et ratio*, del 1998 (su cui spenderemo qualche parola *infra*), in linea con i contributi di tutti i teologi. Ma tale "vincolo" fu ignorato dalla filosofia greca, che ricercava la verità solo per via razionale, e si presentò col sorgere del cristianesimo che, affermando la inevitabilità della fede, si pose il problema di come conciliarla con la ragione. Prima che San Tommaso formulasse le sue ineccepibili teorie sulla *necessità* del rapporto *fides et ratio* – quantunque subordinando la seconda alla prima – erano state presentate tre possibili soluzioni dai pensatori cristiani e arabi: *antinomia*, *estraneità* e *armonia*.

- a) *Antinomia*: i primi Padri della Chiesa (Taziano e sopra tutto Tertulliano) consideravano la filosofia come un pericolo per la purezza della fede dei cristiani ai quali doveva bastare la Rivelazione soprannaturale di Dio.
- b) *Estraneità*: i discepoli del filosofo arabo Averroè avevano sostenuto la tesi della "doppia verità", una per la fede (Dio e la Rivelazione) e l'altra per la verità d'ordine naturale, perseguibile col solo ausilio della ragione.
- c) *Armonia*: già affermata nel III secolo da Giustino, Clemente e Origene, divenne la dottrina ufficiale della Patristica e della Scolastica.

Si potrebbe sintetizzare così: *oportet philosophari in theologia*. Fede e ragione si integrano a vicenda avendo come fine il conseguimento di una medesima verità. È solo con il Dottore Angelico che si avrà una formula-

⁵⁸ Cfr. *Mc.* 16, 15, *Ebr.*, 11, 17, *Rm.*, 3, 22-30; 5, 1 e 9, 30, *Gv.* 3, 23, ecc.

⁵⁹ Cfr. *Gal.*, 2, 16.

zione precisa dei termini del rapporto, essendo stata accantonata l'armonia degli averroisti, sostenitori del principio di una doppia verità, e svalutata la ragione in favore della fede da Sant'Agostino e, subordinatamente, dallo stesso Sant'Anselmo, che, quantunque affermava «*fides quaerens intellectum et intellectus quaerens fidem*»⁶⁰, poneva l'intelletto in condizione di ancillarità rispetto a quest'ultima. Occorreva specificare bene gli ambiti e i diritti sia della fede sia della ragione. Ed è ciò che fece l'Aquinate affermando:

1. *Fede e ragione sono procedimenti conoscitivi differenti*: la ragione deve accogliere una verità in forza della sua evidenza in *se ipsa*, immediata o mediata che sia.
2. *La fede accetta una verità in forza dell'autorità di Dio rivelante*: la Parola di Dio e i dogmi, ad es. Perciò si danno due diverse tipologie di sapere, quello filosofico e quello teologico⁶¹, in fecondo e reciproco confronto e arricchimento⁶². La ragione da sola può giungere a dimostrare l'esistenza di Dio, ma non la sua trinità e unità, o il suo piano di universale salvezza. Nel commento al *De Trinitate* di Boezio San Tommaso evidenzia l'assoluta necessità della Rivelazione per conoscere i misteri di Dio preclusi alla semplice ragione umana, ma sostiene anche che la ragione rende un triplice servizio alla fede: 1) dimostrando i preamboli della fede, 2) spiegando mediante le similitudini le verità di fede e 3) respingendo le obiezioni che si muovono alla fede⁶³. Anche se la fede non può essere dimostrata, a motivo della Rivelazione, è necessario però «*rationem fidei ostendere*»⁶⁴, cioè difendere le ragioni della fede che non è mai contraria alle verità naturali. Esiste una filosofia cristia-

⁶⁰ *Prosl., Proem.*, 6. Si consideri l'agostiniana definizione «*Fides quaerit, intellectus invenit*» (AGOSTINO, *De Trinitate* XV, 2, 2, 27). Per il commento al testo anselmiano v. K. BARTH, *Fides quaerens intellectum: Anselms Bewies der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms* (1931), EVZ Verlag 1966³, trad. it. di V. Vinay, *Filosofia e Rivelazione*, Silva, Milano 1965, e F. TOMATIS, *L'argomento ontologico da Anselmo a Schelling*, in «Idee», Città Nuova, Roma 2010, sopra tutto le pp. 26-35 dedicate a «Bonaventura e l'evidenza francescana».

⁶¹ Cfr. *Summa th.*, I, q. 1, a. 2.

⁶² Cfr. *Summa contra Gentiles*, I, 3.

⁶³ Cfr. *De Trin.*, Lect. I, q. 1, a. 1; II-II^{ae}, q. 2, a. 4; *De Ver.*, q. 14, a. 10, etc.

⁶⁴ Cfr. *De Trin.*, *Proem.*, q. 2, a. 3. Cfr. anche ID., *De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos*, 2, 956, ove è riportata la citazione.

na? La domanda, facilmente equivoca, cela la complessità della questione, di come conciliare cioè la filosofia – che non oltrepassa i propri limiti né postula il soprannaturale – con la fede, anche se essa, non di meno, è aperta al dono gratuito della grazia. Ne conseguono relazioni complesse tra fede e ragione che sono alla base della così detta filosofia cristiana⁶⁵. L'espressione *philosophia christiana* risale al Tagaste ed ha la sua scaturigine dalla Rivelazione contenuta nei libri santi; la filosofia non può svincolarsi dalla fede, nel qual caso cadrebbe nell'apostasia. Platone è una pietra miliare solo se conduce a Cristo. Con accezioni e sfumature diverse, tutti i primi "filosofi cristiani" pervengono a questa conclusione. E così, mente *San Paolo* definisce la filosofia come un vuoto inganno⁶⁶, non esita poi a servirsi di nozioni filosofiche mutuata dallo stoicismo⁶⁷. Il messaggio sconvolgente del cristianesimo è che Dio ci ama; e tale prerogativa è assente in qualsiasi filosofia. E se Egli ci ama ne consegue che anche noi dobbiamo amarci reciprocamente. *San Giovanni* apre il suo Evangelo menzionando il *Logos*, che in lui è persona, non personificazione come in Filone (in Eraclito è fuoco materiale che determina il divenire, per i platonici è l'Iperurano o mondo intelligibile, per gli stoici energia che organizza la natura, ma anche *anima mundi*, per Filone è demiurgo e figlio primogenito di Dio, ecc.). E se *Taziano* (II secolo) nella sua *Oratio ad Graecos* parla con disprezzo della «filosofia barbara», *San Giustino* dice che il cristianesimo è la «sola filosofia ad essere sicura e vantaggiosa»⁶⁸. I cristiani devono conciliare la *sapientia veterum* con il verbo divino. *Clemente d'Alessandria* stima la filosofia come un dono del cielo che ha preparato i Greci a ricevere l'Evangelio, e *Origene* innesta sulla fede la sua filosofia religiosa. La vera filosofia è quella della Scrittura, ci ammonisce *Sant'Agostino*. Il *Logos* incompleto dei greci trova la sua

⁶⁵V. M. NEDONCELLE, *Existe-t-il une philosophie chrétienne?*, Fayard, Paris 1956, trad. it. di F. Bianchi, *Esiste una filosofia cristiana?*, Edizioni Paoline, Catania 1957, sopra tutto le pp. 26-43, che provano il concetto di filosofia cristiana fino a Sant'Agostino, e le pp. 44-65, dedicate alla Scolastica e alla nozione di filosofia cristiana.

⁶⁶Cfr. Col., 2, 8.

⁶⁷Cfr. Rm., 1, 20.

⁶⁸*Dial.*, 8, 1.

perfezione ultima in Cristo. Questo, *restrictis verbis*, era il contesto sociale e culturale che vide germogliare la filosofia in ambiente cristiano, spesso incontrando una fiera opposizione, come nel caso di Tertulliano, che equipara i filosofi agli eretici. Procedo velocemente nella disamina toccando di volo, per i lettori non specializzati nella materia che ci sta occupando, la nozione di filosofia cristiana fino alla scolastica. *Berengario di Tours* (secolo XI) poneva l'enfasi sulla dialettica che fa uso della ragione, immagine di Dio: occorre tutto criticare per tutto comprendere. La pericolosità dell'assunto si percepisce per le verità ultrafenomeniche o soprarazionali con esiti inevitabili (si pensi all'Eucaristia!). *Pier Damiani* introduce l'assioma *philosophia ancilla theologiae*, anche se la filosofia è vista più come un demone che nel suo rapporto di ancillarità. È solo con *Anselmo di Bec* che si profila l'idea di una filosofia autonoma. Il *Proslogion* ha per sottotitolo *fides quaerens intellectum* e sia il *Proslogion* che il *Monologion* spingono la speculazione fino al mistero della Trinità, mentre nel *Cur Deus homo?* indica la necessità dell'Incarnazione redentrice (sostituzione vicaria) per riparare la colpa del padre Adamo. Il Medio Evo è il secolo che ama Aristotele (Anselmo conosceva solo lo Stagirita logico attraverso i commentatori neoplatonici). E neppure il Dottore Serafico poteva sottrarsi agli influssi di Aristotele, che pure avrebbe voluto respingere in blocco. San Tommaso aveva voluto "battezzare" il filosofo greco rivendicando l'autonomia della ragione, che in Anselmo resta nel solco del soprannaturalismo iniziale che ha una stabilità e una funzione parallela alla Rivelazione e indipendente fin dall'inizio, quantunque ad essa inferiore. Questa breve disamina è sufficiente a farci capire l'originalità dell'aristotelismo neoplatonizzante di San Bonaventura, sebbene sia un aristotelismo ai margini della filosofia cristiana, utile comunque per spiegare in parte il mondo e l'uomo stesso.

San Bonaventura, al contrario di San Tommaso, riduce la ragione entro i confini della fede⁶⁹. Come rileva il teologo Balthasar «questo [at-

⁶⁹ Cfr. *Brev.*, I, 1 (V, 210 ab); cfr. anche H. U. VON BALTHASAR, 'Bonaventura', cit., p. 252. Rileva il p. Sertillanges che San Bonaventura quale «Teologo e mistico, tradizionalista con doni personali di alto valore, non considera quanto a sè la possibilità di una filosofia

teggimento] lo situa in una posizione singolarmente isolata fra i tempi [compreso il suo]: da un lato, egli vede avvicinarsi la fine della teologia sapienziale e profetizza l'avvento di un'epoca escatologica, nella quale l'uso apologetico della ragione è superato e l'unica predicazione valida sarà costituita dal modo di vivere che fu proprio del precursore del tempo della fine, san Francesco⁷⁰; d'altro lato, la sua sfiducia verso la capacità della ragione automatizzata lo induce a guardare con preoccupazione alla nuova era nascente: il *mundus hodie*⁷¹, con la sua secolarizzazione e la sua presunzione, consente propriamente solo un'interpretazione apocalittica, sicché egli rinvia allo studio fondamentale della Sacra Scrittura nonché, con discrezione, agli *originalia sanctorum*⁷². [...] Bonaventura tiene per sé [come modello] soltanto lo stigmatizzato Francesco, la cui esistenza escatologica nella povertà non è ancora stata assunta o lo è stata solo in modo del tutto imperfetto dall'ordine religioso da lui fondato. La filosofia, non possedendo Cristo, non può compiere l'ultima *resolutio* nei primi principi⁷³, o lo può tutt'al più *semiplene*⁷⁴. Solo chi conosce il mistero trinitario è un "vero metafisico"⁷⁵, solo chi conosce Cristo ha la vera *ethica generalis*⁷⁶, "i filosofi non possiedono alcuna scienza capace di rimettere i peccati, né la possiedono le *Somme dei Magistri*"⁷⁷. Chi inve-

veramente automa [...] la filosofia non è che una scienza intermedia tra la fede, da cui bisogna sempre partire, e la contemplazione mistica. La ragione non ha dunque dominio che le sia proprio, e in cui essa si basti rispetto al suo oggetto: si misura la distanza tra questa concezione e quella di un Tommaso d'Aquino, che, accordando largamente l'autonomia della ragione filosofica, apre l'era moderna del pensiero» (A. D. SERTILLANGES, *Il cristianesimo e le filosofie. Il fermento evangelico. L'elaborazione secolare. La sintesi tomista*, cit., p. 328).

⁷⁰ Cfr. *Hex.*, coll. 17, 28 (V, 414 b); J. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura*, München-Zürich 1959, pp. 155-159, citato da H. U. VON BALTHASAR, 'Bonaventura', cit., p. 252.

⁷¹ Cfr. *Hex.*, coll. 5, 9 (V, 355 b) e *passim*.

⁷² Cfr. *Hex.*, coll. 19, 7-10 (V, 421 a-422 a).

⁷³ Cfr. *De red. art. teol.*, 17ss. (V, 323 b-324 a). Balthasar rinvia alla citazione dianzi mentovata che, invero, si riferisce alla *Congruitas*, alla *Veritas* e all'*ornatus Sermonis theologici*. Il richiamo è ai primi principi, ossia alla teologia che, avendo Dio per soggetto d'indagine, si contrappone alla filosofia che, come detto, non possedendo Cristo come subbietto, non può effettuare l'estrema *resolutio*.

⁷⁴ *Hex.*, coll. 11, 10 (V, 381 b).

⁷⁵ *Hex.*, coll. 1, 13 (V, 331 b).

⁷⁶ S. 2 *Nativ. Dni* (IX, 107 b).

⁷⁷ *Hex.*, coll. 19, 7 (V, 421 a).

ce ama la rivelazione cristiana ama anche la filosofia, mediante la quale rinsalda la fede; ma la filosofia in sé è l'albero della conoscenza del bene e del male⁷⁸: rimane ambivalente sino a che non venga polarizzata da una vera teologia, cioè da una teologia esistenziale. Se gli uomini si aggrappano alle loro ricerche preferiscono la tenebra alla luce⁷⁹. Solo chi conosce il mistero nuziale della sapienza sa anche che cosa sia la virtù: anche le virtù cardinali discendono dal comportamento divinamente esemplare⁸⁰; nessuna etica filosofica è sistematicamente riuscita⁸¹ [assevera, ancora, il Nostro, che, così, conclude]: «“Il pericolo delle scienze sta in ciò, che esse tanto si diffondono nelle loro riflessioni da non trovare più in seguito la strada che riporta alla casa della Scrittura, sicché finiscono invece nella casa di Dedalo [il labirinto] donde non trovano più il modo di uscire. Ed è meglio tenere la verità che il simbolo”⁸²,⁸³.

San Tommaso, infine, sostenendo la nozione dell'armonia tra fede e ragione introduce i concetti dell'essere ed il principio dell'analogia⁸⁴. Anche il soprannaturale rientra nella categoria dell'essere – diversamente sarebbe non-essere, cioè nulla – elevandolo, con l'analogia, al massimo, in riferimento a Dio, per la via della supereminenza. Ad es., se dell'uomo si dice che è buono, di Dio occorre affermare che Lo è al sommo grado, che è la bontà stessa, applicando, così, la grammatica concettuale della metafisica aristotelica alla sfera soprannaturale. In conclusione, è doveroso far riferimento alla lettera enciclica di papa Giovanni Paolo II,

⁷⁸ S. 2 *Dom. 3 Adv.* (IX, 63 a). Si veda, anche, *Hex.*, coll. 17, 27 (V, 413 b).

⁷⁹ S. 1 in *Asc.* (IX, 317 b).

⁸⁰ *Hex.*, coll. 6, 10 (V, 362 ss.).

⁸¹ *Hex.*, coll. 5, 14 (V, 356 b).

⁸² *Hex.*, coll. 17, 25 (V, 413 ab). Cfr. coll. 18, 3 (V, 415 a).

⁸³ H. U. VON BALTHASAR, *Bonaventura*, cit., pp. 252-254.

⁸⁴ Per un confronto tra il Dottore Serafico e il Dottore Angelico sul concetto di analogia v. É. GILSON, *L'analogie universelle*, in *La philosophie de saint Bonaventure*, cit., pp. 189-191, trad. it. cit., pp. 193-196. Lo studioso francese propone anche alcuni riferimenti per approfondire il rapporto Fede/Ragione in San Bonaventura, che riportiamo qui: K. ZIESCHÉ, *Des hl. Bonaventura Lehre von der logisch-psychologischen Analyse der Glaubensaktes: ein spekulativ-dogmatische Studie*, R. Nischkowsky, Breslau 1908.; ID., *Verstand und Wille beim Glaubensakt. Eine spekulativ-historische Studie aus der Scholastik im Anschluss an Bonaventura*, Ferdinand Schöning, Paderborn 1909 (Jahrb. f. Philos. und spek. Theol., Erg.-10), e T. HEITZ, *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi de Bérenger de Tours à S. Thomas d'Aquin*, Paris 1909, pp. 107-115.

*Fides et ratio*⁸⁵, che, oltre a costituire un'efficacissima sintesi di teologia fondamentale rivendica, a giusta ragione, si perdoni il bisticcio voluto, il ruolo della ragione dimenticato o quasi dalla filosofia contemporanea⁸⁶.

La fede non deve temere nulla da una ragione che sappia accedere alla verità, così come la ragione non ha nulla da temere dalla fede cristiana che parla di Dio onnipotente creatore del cielo e della terra. E si possono terminare queste considerazioni con l'apertura dell'enciclica che, attraverso una bella metafora, ci offre il senso della collaborazione tra fede e ragione «La fede e la ragione sono come le due ali con le quali lo spirito umano si innalza verso la contemplazione della verità. È Dio ad aver posto nel cuore dell'uomo il desiderio di conoscere la verità e, in definitiva, di conoscere Lui perché, conoscendolo e amandolo, possa giungere anche alla piena verità su se stesso»⁸⁷. Parafrasando un salmo, così San Bonaventura prega: «*Scuto circumdabit te veritas eius. Sicut ergo intellectus ordinatur ad affectum, et fides est via ad caritatem*»⁸⁸.

⁸⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio. Lettera enciclica circa i rapporti tra fede e ragione* [del Sommo Pontefice Giovanni Paolo II ai vescovi della Chiesa cattolica], Edizioni Paoline, Milano 1998.

⁸⁶ *Ivi*, *Saluto ai vescovi* (p. 3). Accolta favorevolmente, l'enciclica è stata anche oggetto di critiche, da parte di alcuni studiosi e filosofi (Scalfari, Vattimo, Severino, ecc.) che rifiutano il concetto di "ragione giudicata dalla prospettiva della fede", o di una "verità assoluta" che non si concilierebbe col concetto di filosofia, sempre aperta alla novità di conoscenza nella libertà della ricerca zetetica, intesa come *sceptis*. L'enciclica sarebbe, in definitiva, un tentativo di restaurazione in atto nella Chiesa. Per tutti i dissidenti si veda E. RINDONE, *Fides et ratio: un'enciclica da dimenticare?*, in «Il Tetto», Num. 219 (luglio - agosto 2000), pp. 41-50; P. FLORES D'ARCAIS, *Aut Fides aut Ratio*, in «MicroMega. I Classici 2011», *Karol Woytila il grande oscurantista*, pp. 143-167 (già *Ivi*, 5 (1998)); ID., *Verità rivelata e verità tout court*, *Ivi*, pp. 189-202 (già *Ivi*, 1 (1999)); F. SAVATER, *La ragione secondo Woytila*, *Ivi*, pp. 168-172 (già *Ivi*, 5 (1998), ecc., mentre, per una valutazione positiva, che sottolinea la portata metafisica, si veda R. FISICHELLA, *Introduzione e guida alla lettura della Lettera Enciclica 'Fides et ratio'*, in «Giovanni Paolo II, *Fides et ratio*», Piemme, Casale Monferrato 1998, pp. 5-43.

⁸⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, cit., p. 3.

⁸⁸ Hex., coll. 18, 4 (V, 415 b).

CAPITOLO III

La prova a priori dell'esistenza di Dio

1. *Il problema e i suoi termini*

Lo scopo di tutta la speculazione bonaventuriana è di voler condurre la mente umana innanzi tutto alla conoscenza dell'esistenza e della natura di Dio. È questo il fulcro intorno al quale ruotano tutte le altre opere, sia mistiche che ascetiche, sia d'esegesi biblica.

Non può fondarsi, infatti, ascetica o mistica alcuna, non si può fare un'esegesi biblica se la mente dubitasse, benché minimamente, dell'esistenza di Dio. È il problema, quindi, fondamentale che San Bonaventura tratta, particolarmente, in quattro sue opere, che citiamo in ordine cronologico:

- 1) *Commentarii in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*;
- 2) *Quaestiones disputatae de scientia Christi, de mysterio Trinitatis, de perfectione evangelica*;
- 3) *Itinerarium mentis in Deum*;
- 4) *Collationes in Hexaëmeron*.

Ora ci domandiamo: «quali vie propone San Bonaventura per arrivare ad affermare criticamente l'esistenza di Dio?». Precisiamo subito che l'art. I, q. I del *De mysterio Trinitatis* non è che una rielaborazione del *Commento alle Sentenze*, d. 8, art. I. Le argomentazioni esposte nel *De mysterio Trinitatis*, nell'*Itinerarium* e nell'*Hexaëmeron* sono diverse. Infatti:

- a) L'*Itinerarium* rispetta fedelmente lo schema dell'ascesa a Dio, così com'era stato fissato nel *Commentarium*.

Quindi, parte dalla considerazione delle cose sensibili, per innalzarsi, poi, attraverso lo studio dell'anima, delle sue facoltà e virtù, fino alla conoscenza di Dio e dei suoi attributi.

- b) Nel *De mysterio Trinitatis* incomincia dall'anima, indi si volge alla

considerazione del mondo sensibile, per concentrarsi, infine, nella meditazione del concetto di Dio.

- c) La dimostrazione dell'esistenza di Dio, nella *Collatio X* dello *Hexaëmeron* inizia dalla terza via, salta la seconda e prosegue con la prima. Quali argomentazioni sono più valide per San Bonaventura?

Non è facile rispondere: dipende dai punti di vista da cui sono considerate.

Il Lazzarini dice:

«I critici non hanno messo in luce sufficientemente come per S. Bonaventura solo la prova a priori è veramente oggettiva e dimostrativa, in quanto è in certo modo la prova che Dio dà di sé stesso, direttamente. Le prove a posteriori invece non possono vantare una tal evidenza, perché in tal modo o in un altro fanno appello alla creatura, sia come fondamento della dimostrazione, sia nello stesso processo seguito da essa onde pervenire a detta dimostrazione»¹.

Ma già Bettoni fa osservare che ciò è vero dal punto di vista della loro *validità teorica*. Non è così, invece, se si bada alla *progressività didattica*. Infatti, è naturale allora che s'incominci ad interrogare il mondo sensibile, che per prima attira l'attenzione della nostra mente, come avviene nell'*Itinerarium*².

In verità, sulla base d'un'impostazione laicistica, la posizione del Bettoni involge una prospettiva problematica molto importante al punto da disconoscerne la stessa valenza non solo logico concettuale, ma anche empirico-esistenziale:

l'evidenza delle prove a posteriori limitata al percorso della progressività didattica.

Infatti, l'interrogarsi sulle cose che hanno una concertazione fenomenica, l'interlocuzione del mondo nella sua dimensione spazio-temporale, non costituisce soltanto il prodromo d'un *iter* di progressività didattica, ma assurge a momento incipiente della questione gnoseologica, vera

¹ R. LAZZARINI, *Bonaventura filosofo e mistico del cristianesimo*, cit., p. 49.

² V. E. BETTONI, *Il problema della conoscibilità di Dio nella scuola francescana*, Cedam, Padova 1950, p. 230.

espressione del rapporto intellettuale-conoscitivo fra il dato oggettivo e il polo soggettivo, che forma il quadro della conoscenza sulla struttura degli *entes* nella loro immediatezza.

Il momento caratterizzante la filosofia empiristico-scetticistica è rappresentato dalla refutazione di qualsiasi fonte dommatica di conoscenza logica di mero apriorismo, fondato su una catena di circoli viziosi, logicismi simbolistici e provvidenzialistici, che, nella prospettiva dell'esistenza di Dio, si lanciano in un tessuto tematico concettuale che s'impone come un escatologismo assoluto: "*petitiones principium*", tautologie, ecc., che, nello stadio di premessa, contengono in forma implicitata la tesi conclusiva. È opportuno riportare, in questa sede, l'intervento cartesiano in merito al sillogismo, il quale è utilizzato o per discettare di cose che si conoscono senza dare di esse alcuna spiegazione ad altri, oppure per parlare d'argomenti dei quali non si ha la minima cognizione.

La posizione ateistica, quindi, *sarebbe completamente distrutta dalle ragioni dommatico-apodittiche*, in cui si plasmano *formae* precostituite, schemi escatologici, figure universali-omnicomprensive, in cui tutto il processo storico diveniente l'ininterrotto *iter* del caduco fenomenico-esperienziale ha già una sua collacazione giustificativo-risolutiva secondo, però, quei determinati parametri che pretendono d'essere i "*parametri tout court*", l'unico "quadro assiologico", l'unico "sistema deontologico", e disconoscono, calpestando, vulnerano le esigenze sociali e civili, che si manifestano e si rinnovano continuamente, aventi bisogno di tutela, ma che sono dissolte nell'acido delle verità precostituite sistematicamente.

Esiste un'unica legge, un unico ordinamento immutabile, infirmabile, indeflorabile, a cui è subordinato l'*iter* del caduco empirico, che non ha valore in sé, se non nella misura in cui esso si assoggetta al prospetto preposto assiomaticamente.

Tuttavia, la critica elevata all'impalcatura monastico-cristiana si ridimensiona nella considerazione del quadro zetetico-investigativo in cui si colloca l'idea di Dio.

Infatti, nella posizione bonaventuriana, ritroviamo *la necessità di ricostruire il vero processo gnoseologico*, attraverso l'inquietudine, il richiamo dell'ideale che stimola i nostri pensieri e la nostra mente e i desideri della volontà; ovvero, *è la posizione dominante assunta dall'oggetto sul soggetto a*

spingere quest'ultimo sulla via della ricerca infaticabile e a dare all'uomo il primo senso dell'infinito.

«Perciò, nell'*Hexaëmeron* – è sempre il Bettoni – che è opera di spirito sintetico, si preferisce la prima prospettiva, nell'*Itinerarium*, che è una pedagogia dell'estasi, si sceglie la seconda; nel *Commento alle Sentenze e nel De mysterio Trinitatis*, opera d'ispirazione scientifica, si opta per la terza»³.

Pertanto, si può precisare che, se la prova *a priori* è veramente oggettiva e dimostrativa e le prove *a posteriori* non possono vantare una tal evidenza, ne consegue che ogni argomento *a posteriori* presuppone la necessità dell'essere e quella della ragione. San Bonaventura ha posto, perciò, la base dell'argomentazione *a posteriori* delle prove dell'esistenza di Dio nell'argomento ontologico fondato, appunto, sulla necessità dell'essere e sulle esigenze della ragione.

Da queste distinzioni appare chiaro il fatto che la questione di Dio e quella dell'uomo sono inscindibili.

«Anzi – come dice il Bonafede – possiamo considerarli come le facce di uno stesso problema.

Infatti, una natura che ignori Dio, che sia indipendente da Dio, è una realtà inesistente»⁴.

Ora, la metafisica del pensatore cristiano ha per oggetto Dio e le origini delle cose da Lui: «*et haec est tota metaphisica: de emanatione, de exemplaritate, de consumatione*»⁵.

Per concludere: il problema dell'esistenza di Dio, secondo San Bonaventura, deve tener conto di queste due realtà: Dio e l'uomo. Cioè: Dio crea l'uomo, lo aiuta con l'illuminazione ad esercitare le sue facoltà per conoscerLo; l'uomo, a sua volta, potenziato dalla grazia, può, quindi, conoscere ed amare Dio, tendere a Lui e infine goderLo.

Ma l'uomo è capace di conoscere Dio? Rispondiamo subito di sì, perché Dio, nell'atto stesso di crearlo, gli si rivela. Noi, pertanto, prima d'entrare nella trattazione specifica dell'argomento *de quo*, crediamo necessario stabilire questo punto, ossia che l'uomo può conoscere Dio: vedremo, a tal proposito, in che cosa consista tale conoscenza, atteso che egli è *naturaliter capax Dei*.

³ *Ibidem*.

⁴ G. BONAFEDE, *San Bonaventura*, cit., p. 85.

⁵ *Hex.*, coll. 1, 17 (V 332).

Nel rapporto Dio-uomo abbiamo visto l'azione di Dio; perciò abbiamo esaminato l'esemplarismo, l'illuminazione, e quindi, il modo in cui l'uomo conosce Dio, precisando subito che tale dottrina San Bonaventura la mutua da Sant'Agostino.

Circa la conoscenza, poi, si è sottolineato che la prima cognizione che l'uomo ha di Dio è quella della sua esistenza.

Infine l'uomo, per conoscere l'esistenza di Dio, è aiutato anche dal creato che Dio stesso gli mette a disposizione.

In tal modo ci sembra che il problema sia risolto uniformemente, senza cioè dare priorità né alla "validità teorica", né alla "progressività didattica", ma procedendo quasi di pari passo, o quanto meno, *conferendo uguale valore sia all'argomento deontologico che a quello a posteriori*. Ma, ora, seguiamo il Dottore Serafico nell'elaborazione del suo pensiero.

2. *Se l'esistenza di Dio è una verità indubitabile*

La conoscenza di Dio implica la prova della sua esistenza. Ma come vi è una conoscenza intuitiva, discorsiva e sperimentale, così vi sono diverse maniere per provare l'esistenza di Dio.

San Bonaventura pone una questione pregiudiziale:

«Utrum Deum esse sit verum indubitabile»⁶,

e precisa il senso di quell'«indubitabile».

⁶ *De myst. Tr.*, q. 1, a. 1 (V, 45). Scrive, al riguardo, e contro l'ateismo contemporaneo, A. COCCIA: «S. Bonaventura, per dimostrare che l'esistenza di Dio è una verità indubitabile, *verum indubitabile*, si serve di tre ordini di considerazioni o di una *triplici via*, e cioè perché è una verità universalmente ammessa ed impressa nella mente umana, non nel senso che la mente umana ne abbia una conoscenza intuitiva od esplicita e non vi sia bisogno di dimostrazione, ma in quanto *Deus sic notitiam suam in homine temperavit, ut sicut nunquam quid esset totum poterat comprehendere, ita nunquam quia esset prorsus posset ignorari* (*De myst. Tr.*, q. 1, a. 1, n. 2 (V, 45 a)). Secondo, perché tutta la natura creata lo proclama e ogni *creatura magis ducit in Deum quam in aliquid aliud* (*I Sent.*, d. 3, p. 1, a. u., q. 2, resp. (I, 72 a)). Terzo, perché è in se stesso una verità certa ed evidente. Scrive il Serafico: *Quaeritur ergo primo, utrum Deum esse sit verum indubitabile? Et quod sic, ostenditur triplici via. Prima est ista: omne verum omnibus mentibus impressum est verum indubitabile. Secunda est ista: omne verum, quod omnis creatura proclamat, est verum indubitabile. Tertia est ista: omne verum in se ipso certissimum et evendentissimum est verum indubitabile* (*De myst. Tr.*, q. 1, a. 1 (V, 45 a)). Le tre vie, che si completano a vicenda, non fanno che rendere esplicita questa che è la

Una verità è indubitabile quando non suscita, né può suscitare, nella mente, dubbio alcuno. Si può affermare a cuor leggero che l'esistenza di Dio è una di queste verità? Proprio nessuno dubita dell'esistenza di Dio?

San Bonaventura, per dimostrare che l'esistenza di Dio è una verità indubitabile e per spiegare nello stesso tempo il fatto degli uomini, pochi o molti che siano non conta, che dubitano o negano addirittura che Dio esista, conduce il lettore alle sorgenti del dubbio. Ed è importante perché, come rileva Coccia, questa scelta permette di evitare un ateismo sfrenato che scaturisce dal rifiuto di investigare la conoscenza di Dio, visto che il dubbio autorizza le indagini su di Lui per una conoscenza per mezzo della scienza o della fenomenologia. Nota lo studioso che «ciò è particolarmente evidente nel positivismo logico di Ayer il quale afferma: “[che dire] Dio esiste” significa produrre un'espressione metafisica che non può essere vera o falsa[...] tutte le espressioni intorno alla natura di Dio sono nonsensi»⁷.

Il dubbio può avere un inizio oggettivo e essere, in un certo modo,

persuasione del genere umano circa l'esistenza di Dio e renderci consapevoli della nostra dipendenza creaturale che si manifesta anche nel sentimento della precarietà della nostra esistenza, della contingenza ed insignificanza di quanto ci circonda e nel desiderio di un bene stabile. Il loro fondamento è l'apertura all'essere, connaturale all'intelligenza umana, per cui la mente scopre il legame di dipendenza che unisce gli esseri e dal finito sale all'infinito. Tale dialettica ascensiva, già visibile nelle considerazioni che San Bonaventura svolge nella prima via e che mirano a chiarire l'universalità del fatto dell'idea di Dio presente nello spirito umano, è resa manifesta nella seconda via, ove Bonaventura prende in considerazione i vari modi di presentare l'argomento *ex contingentia mundi* o del *clamor creaturae*.

Che *omnis creatura clamet Deum esse*, S. Bonaventura lo manifesta con una serie di dieci considerazioni, tutte fondate sulla conoscenza della natura dell'essere finito, generabile, corrutibile e radicalmente contingente. Tra queste va ricordato il fatto evidente che un essere che viene dopo, *ens posterius*, come accade nella serie delle generazioni umane, richiede necessariamente una causa anteriore: *Si est ens posterius, est et ens prius, quia posterius non est nisi a priori* (*De myst. Tr.*, q. 1, a. 1, f. 11 (V, 46 b)). Discorso che conduce ad ammettere un *a priori* assoluto o un essere assoluto, incausato, anteriore alla totalità delle creature, diversamente queste non si spiegherebbero. Argomento questo che si rafforza con il successivo, fondato sull'impossibilità che una qualche realtà produca se stessa: *nihil educit se ipsum de non-esse in esse* (*De myst. Tr.*, q. 1, a. 1, f. 12 (V, 46 b)), o passi senza una causa sufficiente dalla possibilità, o dall'indifferenza all'essere e al non essere, all'attuale esistenza. Queste ed altre considerazioni costringono la mente umana ad ammettere un essere necessario, assolutamente primo, che sia la *ratio essendi* della *universitas creaturarum*», in *Il pensiero di San Bonaventura e l'ateismo contemporaneo*, in «S. B. maestro», vol. 2, pp. 188-189.

⁷ *Ivi*, p. 182.

radicato negli elementi da cui risulta una verità, o un'origine soggettiva e avere il suo fondamento in un difetto del mio ragionamento. È dubbia un'affermazione se è per se stessa inevidente e non c'è possibilità di rendercela sicura per via di altre considerazioni o se è di sua natura sproporzionata alla nostra capacità intellettuale.

Qualche volta invece un'affermazione rimane dubbia, non perché sia impossibile al mio intelletto conoscerla in modo più sicuro, ma perché sbaglio o non percorro fino in fondo la strada per arrivare a quella conclusione chiara e necessaria, a cui dovrebbe condurmi la coerenza logica:

«[...] dubitabile autem dupliciter dicitur: vel per rationis decursum, vel per rationis defectum. Primo modo dicit aliquid ex parte cognoscibilis et cognoscentis; secundo modo solum ex parte cognoscentis. Primo modo dubitabile dicitur aliquod verum, quia deficit ei ratio evidentiæ sive in se, sive in comparatione ad medium probans, sive in comparatione ad intellectum apprehensivum [...] secundo modo [dubitabile dicitur] [...] secundum triplicem defectum intellectus cognoscentis: vel quantum ad actum apprehendendi, vel quantum ad actum conferendi, vel quantum ad actum resolvendi»⁸.

Ebbene – osserva San Bonaventura – l'affermazione “Dio esiste” mentre è indubitabile dal primo punto di vista, può diventare dubbia per una cattiva impostazione del problema e dell'argomentazione.

Ora è vero che l'esistenza di Dio è una verità indubitabile in linea di diritto?

A chi bada all'assoluta trascendenza divina potrebbe parere che l'intelletto umano sia troppo inferiore alla conoscenza di Dio per essere in grado di affermare qualcosa di sicuro intorno alla Sua trascendente realtà. Ma il Dottore Serafico ribatte:

«[Deum esse] est [...] certum ipsi comprehendenti, quia cognitio huius veri innata est menti rationali, in quantum tenet rationem imaginis, ratione cuius insertus est sibi naturalis appetitus et notitia et memoria illius, ad cuius imaginem facta est, in quem naturaliter tendit, ut in illo possit beatificari»⁹.

⁸ *De myst. Tr.*, q. 1, a. 1, concl., resp. (V, 49 ab).

⁹ *De myst. Tr.*, q. 1, a. 1, concl., resp. (V, 49 a).

Ma se si obietta che l'intelletto umano è incapace di conoscere con certezza l'esistenza di Dio, non ci si accorge che l'uomo si innalza sopra tutti gli altri esseri di questo universo sensibile proprio perché è fatto ad immagine di Dio, cioè capace di conoscere ed amare quello che Dio stesso conosce ed ama, l'Essenza di Dio.

Come è possibile che Dio sia l'oggetto, a cui di sua natura tendono l'intelletto e la volontà umana se la nozione, la memoria e il desiderio di Dio non fossero alle radici stesse del nostro pensare e del nostro volere? Infatti, come asserisce Aristotele:

«Omnes homines natura scire desiderant»¹⁰;

ma una conoscenza non è veramente tale se non giunge alla ragione ultima, alla spiegazione definitiva. Nella volontà umana di conoscere, perciò, è implicito il desiderio di questa ragione ultima che mira alla spiegazione definitiva della realtà di Dio. Una qualche notizia di Dio deve essere quindi innata nell'intelletto umano; di questo almeno esso deve essere sicuro: che la spiegazione definitiva delle cose, Dio, c'è:

«Item, insertus est mentibus hominum appetitus sapientiae, quia dicit Philosophus: “Omnes homines natura scire desiderant”; sed sapientia maxime appetibilis est sapientia aeterna: ergo illius sapientiae potissime insertus est appetitus menti humanae. Sed non est amor, ut dictum est prius, nisi aliquo modo cogniti; ergo oportet, quod illius summae sapientiae notitia qualiscumque sit menti humanae impressa. Sed hoc est primo scire, ipsum Deum vel sapientiam esse»¹¹.

Dunque l'uomo deve sapere chi è Dio, il quale per definizione è l'Essere supremo, Colui per il quale e dal quale ogni cosa che esiste ha l'essere e l'esistenza, l'insieme infinito e causale di tutti i valori, Colui nei riguardi del quale niente può essere pensato di più grande:

«[...] communis animi conceptio est, Deum esse quo nihil maius excogitari potest, nec a se nec ab alio»¹².

¹⁰ *De myst. Tr.*, q. 1, a. 1, f. 6 (V, 46 a).

¹¹ *Ibidem*.

¹² *De myst. Tr.*, q. 4, a. 1, f. 6 (V, 79 a).

Dio è l'Essere quindi infinito di cui ogni essere è una manifestazione finita. Noi Lo conosciamo in ogni cosa che sperimentiamo. Si tratta di un'intuizione evidente per chiunque sa vedere e comprendere: ogni essere implica l'Essere di Dio.

La ragione discorsiva lo prova: ogni conoscenza è una riduzione ad un'altra anteriore. Ma da riduzione a riduzione si arriva necessariamente al primo conosciuto, che è il primo essere in cui sono e nel quale noi conosciamo tutti gli esseri. Dio dunque è il primo conosciuto:

«*Omnis cognitio fit ex praeexistenti cognitione*»: ergo necessario intelligentia experitur in se, quod habeat aliquod lumen, per quod cognoscat primum esse»¹³,

e ancora,

«[...] esse igitur est quod primo cadit in intellectu, et illud esse est quod est purus actus»¹⁴.

Ogni definizione è una spiegazione sempre più particolareggiata della nozione dell'essere. Ciascuna definizione suppone dunque che noi abbiamo in noi stessi la conoscenza dell'Essere infinito, da cui ogni conoscenza deriva:

«[...] definitio habet fieri per superiora, et illa per superiora definiri habent, usquequo veniatur ad suprema et generalissima, quibus ignoratis, non possunt intelligi definitive inferiora. Nisi igitur cognoscatur, quid est ens per se, non potest plene sciri definitio alicuius specialis substantiae»¹⁵.

Ne consegue che l'*ens per se* è il primo conosciuto.

3. San Bonaventura è ontologista?

È ontologista allora San Bonaventura? *L'ontologismo è la pretesa di vedere Dio immediatamente e in Sé, faccia a faccia*. Ora il Santo insegna esplicitamente nello stesso *Itinerarium* che non si arriva a Dio che attraverso la

¹³ *Hex.*, coll. 5, 30 (V, 359 a).

¹⁴ *Itin.*, V, 3 (V, 308 b).

¹⁵ *Itin.*, III, 3 (V, 304 a).

strada dei sensi e del ragionamento. Egli nega ogni visione di Dio in Sé, ma non rifiuta il concetto di buona fede, o fede implicita, di cui s'è già ampiamente scritto *supra*. In San Tommaso la “fede implicita” è il *quid minimum* richiesto ai fini della salvezza, è una forma della conoscenza della verità di Dio che mai priva gli uomini dei necessari mezzi per la *salus animae*, che rappresenta un cogente e impreteribile imperativo per la Chiesa: «Se taluni, poi, si sono salvati senza che sia stata fatta loro alcuna rivelazione, non si sono salvati senza la fede in Cristo mediatore. Perché anche se costoro non ebbero una fede esplicita, la ebbero comunque implicita [in Lui] nella divina Provvidenza, credendo che Dio è il liberatore degli uomini, secondo i modi che a Lui piacciono»¹⁶:

«[...] *nec sic intelligendum est, quod homo in statu innocentiae videret Deum in sua essentia, sive facie ad faciem*»¹⁷.

Il più volte citato Giulio Bonafede vede in San Bonaventura una “mentalità ontologistica” a cui si sono rifatti pensatori risorgimentali quali Galluppi, Gioberti e, soprattutto, Rosmini. È opportuno in questa sede riportare le riuscite conclusioni dell'autore, che tenta una efficace definizione dell'ontologismo in sé, distinguendo tra un ontologismo in senso stretto e un ontologismo in senso largo. Scrive, perciò, lo studioso bonaventuriano: «Il riferimento a san Bonaventura non è invece marginale in pensatori come Rosmini, come Gioberti, direi che, indipendentemente dalla quantità, e dalla qualità anche, delle citazioni, il riferimento a san Bonaventura è essenziale, valore della autorità a parte, perché i due massimi pensatori del Risorgimento italiano partecipano della mentalità bonaventuriana, partecipano della mentalità ontologistica, si sforzano far proprie le ragioni che san Bonaventura arreca a sostegno del proprio punto di vista. Ma è necessario un chiarimento perché il discorso proceda poi più speditamente. Ho adoperato il termine: mentalità ontologistica. Ignoro forse che Rosmini ha combattuto l'ontologismo? Neppure per sogno, lo tengo presente, preciso anche Rosmini, giovane, ha combattuto l'ontologismo, ha precisato la distinzione tra la Verità, che è Dio, e la verità che è presente al pensiero

¹⁶ *Summa th.*, II-II, q. 2, a. 7, ad 3^{am}.

¹⁷ *II Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3, concl. 1 (II, 544 b).

umano, come la sua luce conoscitiva o lume dell'intelletto, senza essere Dio, tra Dio realtà sussistente e il divino, ma fatta questa precisazione constatato che anche quella di Rosmini è una mentalità ontologista. Mi spiego. Storicamente l'ontologismo si è presentato sotto due forme principali, come presenza di Dio alla mente; come presenza di una luce divina. Questo quando la distinzione è limpida o vuole essere limpida, perché tante volte non è possibile precisare se si tratta della presenza alla mente di Dio o del divino. Rosmini, che voleva negare la presenza di Dio alla mente, cercò giustificare la distinzione tra il divino e Dio con la dottrina della astrazione teosofica, astrazione che consentirebbe la presenza alla mente dell'essere ideale, altro, rispetto a noi, dall'essere reale. L'essere, che è l'elemento formale della cognizione, l'unica idea innata, elemento oggettivo, necessario, della cognizione, forma oggettiva della mente, e quindi distinta dalla stessa mente, è un astratto il cui concreto a noi sfugge, e tale astratto è opera non della mente umana (anche se questa mente, secondariamente, lo può ottenere mediante l'astrazione che sussegue alla universalizzazione e alla percezione intellettuale), ma della mente divina la quale, per creare, deve attingere in se stessa la conoscenza di ciò che intende creare, il che realizza pensando non solo l'essere assoluto oggettivo, cioè il Verbo, ma anche i modi con cui l'essere reale e sussistente può venir limitato. Il che significa che Dio pensa l'essere facendo astrazione dai termini suoi, pensa l'inizio senza il termine, l'essenza dell'essere senza la sussistenza. L'astrazione teosofica tiene presente l'intelligibilità divina senza la sua sussistenza, e in questa intellegibilità disegna le essenze dei reali, costituendo così l'esemplare del mondo. Limitazione della intelligibilità (astrazione teosofica), limitazione della realtà divina (immaginazione divina), sintesi dell'essere iniziale e dei reali finiti, costituendo i tre momenti che la mente di Rosmini distingue nel creare divino. Distinzione logica e non cronologica, distinzione ad uso e consumo della mente umana, non della mente divina, se è vero che Dio creando conosce e conoscendo crea, come lo stesso Rosmini afferma, ma una distinzione a cui è affidato il sistema del Rosmini, distinzione che dovrebbe giustificare la distinzione tra il Divino e Dio. Quindi distinguo tra ontologismo in senso stretto ed ontologismo in senso largo, il primo è caratterizzato dalla presenza alla mente di Dio e di Dio creante, il secondo è caratterizzato dalla presenza alla mente della verità, del divino, del paradigma della creazione,

distinzione la quale rimane sempre nell'ambito della stessa mentalità, quella ontologista, sia che si voglia la verità delle due concezioni, sia che esse si possano o si debbano opporre, sia che si possano armonizzare»¹⁸.

Se nello stato di innocenza l'uomo non poteva vedere Dio in Sé, a maggior ragione non lo può dopo la caduta:

«Unde si quae auctoritates id dicere inveniantur, quod Deus in praesenti ab homine videtur et cernitur, non sunt intelligendae, quod videtur in sua essentia»¹⁹.

Di talché:

«Unde in solo statu gloriae videbitur Deus immediate et in sua substantia, [...]. In statu vero innocentiae et naturae lapsae videtur Deus mediante speculo»²⁰.

Che significa dunque per San Bonaventura che Dio è il primo conosciuto? Lo è non nell'ordine psicologico, poiché per lui ogni conoscenza principia dai sensi che non ci danno Dio, che, invece, è il primo cono-

¹⁸ G. BONAFEDE, in *San Bonaventura e l'ontologismo del primo ottocento in Italia*, in «S. B. maestro», vol. 2, pp.155-157.

¹⁹ *II Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3, concl. 1 (II, 544 b).

²⁰ *II Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3, concl. 2, 3 e 4 (II, 544 b-545 a). San Bonaventura afferma che l'uomo in stato di peccato ha gli occhi del pipistrello: *oculi vespertilionis* che gli impediscono una conoscenza chiara e distinta di Dio per la quale occorre, invece, la grazia sanatrice e riparatrice della contuizione che lo rende *capax Dei*: «*vespertonis se habet ad lucem, ita se habet oculos mentis nostrae manifestissima*» (*Itin.*, VI, 2 (311 a)). E, ancora, «*Quia lux aeterna, scilicet Deus, est lux inaccessibilis nobis, quamdiu mortales et habemus oculos vespertilionis [...] Ideo super fidem fundata est scientia theologica*» (*De 7 donis Spiritus sancti*, coll. 4, 13 (V, 467 a)). In quanto *scientia Dei* la *theologia* si fonda *super fidem Ecclesiae normatam*: «*Ecclesia normam fidei statuit, secundum quam succedunt fideles fidelibus*» (*Hex.*, coll. 16, 14 (V, 405 a)), in *articulis Symbolorum*: «*Nulla tamen est credibile a fide, quod non possit reduci ad articulos in Symbolo*» (*III Sent.*, d. 25, a. 1, ad 2 (III, 537 a)), in *Conciliis*: «*in decretis Conciliorum*» (*Hex.*, coll. 9, 21 (V, 375 b) et in *scriptura*: v. *Hex.*, coll. 8, 19 (V 372 a), che, a sua volta, è ordinata alla carità: «*Omnis Scriptura ordinatur ad caritatem*» (*Hex.*, coll. 18, 23 (V 418b)). Riguardo al peccato e alla conversione, che scaturisce dal suo rinnegamento, si rimanda alla conclusione del capitolo VII sulla Carità: «*Scriptura sacra est notitia movens ad bonum et revocans a malo et hoc est per timorem et amorem*» (*Brev.*, *Prol.*, II (V, 208 b)). Per saperne di più si rinvia a I. BIFFI-C. MARABELLI (a cura di), *Figure del pensiero medievale*, vol. IV, *La nuova razionalità XIII secolo*, Jaca Book, Milano 2008, «*San Bonaventura e la sapienza cristiana*» (a cura di I. BIFFI), pp. 531-596, soprattutto dalle pp. 562 ss.

sciuto nell'ordine della riflessione critica, la quale ci dimostra che ogni conoscenza ne presuppone un'altra, ossia una conoscenza preliminare di Dio, innata o acquisita.

Questa riflessione ci comprova, dunque, che ogni conoscenza postula una conoscenza implicita del primo essere, che diventerà esplicita per l'uomo sapiente, per il quale vi è come un'intuizione spontanea di Dio in ogni cosa, in virtù della facoltà intellettuale ed affettiva della *contuizione*²¹ che fa vedere e sentire con il creato l'Increato, col finito l'Infinito, con l'imperfetto il Perfetto.

Il Dottor Serafico parla di *contuizione*, che è un termine specificamente suo, ossia è un *hapax legomenon*. Su questo punto vale la pena sottolineare l'apporto del Tagaste al pensiero bonaventuriano.

Per Sant'Agostino la creatura razionale è stata creata ad immagine di Dio, è *capax Dei*, cioè ha Dio come oggetto; *ad essa è presente Dio come verità*, non quindi nel senso che potrà acquistare la cognizione, ma nel senso che, *per dono creativo, Dio, in quanto Verità, è già presente in essa*; è presente nella sua memoria, cioè nell'attualità della sua vita intellettuale, in quell'immagine dell'eternità divina, le cui meraviglie egli espone estatico nel libro delle *Confessioni*; è presenza donata con l'atto creativo della mente, perché diventi oggetto d'amore e di cognizione nell'operoso ritorno a Dio; è presenza in atto, perché in atto l'anima è immagine di Dio, in atto Dio è oggetto della mente.

L'uomo, creato ad immagine di Dio, ha presente quindi la verità.

Con la parte più elevata di sé intuisce questa verità e ad essa aderisce.

La verità è in noi, ma non è da noi. È in noi, ma in maniera da mantenere i suoi caratteri di trascendenza. Necessaria è, quindi, l'esperienza sensibile per la conoscenza delle cose, per la costruzione della scienza. Il ragionamento umano non crea la verità, la scopre soltanto, perché essa esiste anche prima che sia rinvenuta.

Ma San Bonaventura non si ferma qui. Egli parla di *contuizione*, che è un'intuizione che suppone un'altra cosa nella quale e per la quale l'anima intellettuale ed affettiva conosce Dio *in speculo*:

²¹ Per un'articolata disamina della contuizione si veda O. TODISCO, *Contuizione*, in *Dizionario Bonaventuriano* (a cura di E. Caroli), Editrici Francescane, Padova 2008, pp. 272-277.

«*Cum enim, secundum statum conditionis nostrae, ipsa rerum universitas sit scala ad ascendendum in Deum [...], ad hoc quod perveniamus ad primum principium considerandum, quod est spiritualissimum et aeternum et supra nos; oportet nos transire per vestigium quod est corporale et temporale et extra nos*»²².

Attraverso le cose create, l'anima conosce il loro *esemplare* nell'intelligenza divina. E, come tutti gli esemplari non fanno che uno con Dio, nell'unità divina, attraverso le cose create e i loro esemplari, così l'anima conosce Dio:

«*Intellectus aliquo modo per intelligentiam ascendit ad contuitum simplicitatis divinae*»²³.

Nella ragione eterna, che è

«*ex parte a nobis costruita secundum rationem viae*»²⁴,

tutte le cose di questo mondo sono

«*spectacula nobis ad contuendum Deum proposita*»²⁵.

Vedendole, l'anima passa dunque alla *contuizione* di Dio:

«*Dum haec igitur percipit, et consurgit ad divinum contuitum*»²⁶,

che percepisce per il fatto che, richiamata dalla cosa creata, la nostra intelligenza passa alla presa di coscienza del suo oggetto: l'Essere Indefinito, Dio.

Ma v'è una duplice contuizione di Dio, cioè ci sono due modi di intuirlo attraverso le creature: conoscere Dio mediante le creature, che è risalire dalle creature verso il Dio lontano, «*quasi per scalam mediam*», che è la «*conditio proprie viatorum*», ed è la via platonica, ordinariamente seguita dal Santo, e vedere Dio nelle creature, ossia essere già in Lui, ed è la «*conditio comprehensorum perfectae*», come asserisce il mistico francescano in *I Sent.*, d. 3, a. un., q. 3, concl.

²² *Irin.*, I, 2 (V, 297 a).

²³ *I Sent.*, d. 34; a. un., q. 2, concl. (I, 590 b).

²⁴ *De sc. Chr.*, IV, concl. (V, 23 b).

²⁵ *Irin.*, II, 11 (V, 312 b).

²⁶ *Hex.*, coll. 5, 33 (V, 359 b).

Nel quadro della contuizione, “concettualizzata ed esplicita” dal Serafico, si riconosce una sorta di regressione apparente, in una dimensione idealistico-tautologica, allorché il concetto di Dio non assurge minimamente ad oggetto di ricerca – che si plasma nel momento d’inquisizione, d’esplorazione – bensì esso *si presenta quale struttura sovrastante precostituita, data apoditticamente*, e che “divora” il soggetto, ne facocita le capacità intellettivo-conoscitive e ne totalizza lo stesso percorso d’indagine.

In realtà Dio non si plasma quale oggetto di ricerca, sulla base del pensiero razionalistico-empiristico, ovvero, *Egli non si presenta come dato pragmatico-fattuale*, analizzato nella prospettiva di mera “scienza”, bensì costituisce il punto di partenza di un’indagine completamente falsa, fittizia, allorché l’uomo non fa altro che pervenire ad un stadio conclusivo che non ha nulla di dimostrativo, di scientifico, di aposterioristico, ma soltanto un’essenzialità fine a se stessa, ovvero un’esistenza che si manifesta nell’ambito della *fides* e che si costruisce su basi spiritualistiche, nonché mistico-ascetiche.

Secondo gli ateisti, tutta la ricerca si figura come fallacia idealistica, poiché pretende di essere scientifica, ovvero di risolvere il problema ontologico-gnoseologico sulla base della necessità dell’essere della ragione, scadendo, però, nel più fanatico ontologismo-fideistico, asserendo assiomaticamente l’esistenza divina, cioè, riconducendo la presenza divina a dogma non da dimostrare, bensì da accettare.

Allora, la presenza di Dio non è atto di scienza, ma di fede; di conseguenza esso esiste non nella misura in cui si rivela, ma nella misura in cui vi si crede.

Ritornando, quindi, alla contuizione, ipotizzata da San Bonaventura, essa si dimostra una vera forma *di fictio cogitationis*, d’illusionismo idealistico-suppositizio, che illustra come l’uomo non solo ascende a Dio guardando il creato, ma l’intuisce *presumendolo* mediante l’anima, che assurge a strumento funzionale della concezione divina.

Sorgono, però, interrogativi inquietanti: perché l’anima e non la mente come *mezzo di conoscenza*?

Perché il sentire e il non capire Dio?

Ma forse che Dio si costituisce sull’impronta d’un sentire fideistico-emozionale, invece che su basi scientifiche?

Sono queste le domande formulate dagli scettici, da chi ritiene la Bibbia

una miscela, un concentrato di mitologia ebraica, che l'impresa ecclesiastica sfrutta per lucrare nell'*humus* della frustrazione e della mortificazione di anime pie da ascrivere nella sezione attiva delle sue scritture contabili.

Gli ateisti rappresentano come sia ingannevole il sillogismo teologico che vuole riconoscere, creando solo confusione, come *scientia* ciò che assurge a *fides*, e come strumento logico-razionale (l'anima) ciò che è slancio mistico-ascetico di grande respiro amoral-sentimentale.

A parte la posizione accusatoria, è d'obbligo riconoscere che la formulazione di tutti gli interrogativi che hanno un portato meramente scetticistico non si cura tanto del vero problema gnoseo-ontologico, ma si preoccupa più che altro di scagliare provocatori attacchi tesi a distruggere le ragioni della religione, la sacralità della ricerca, la volontà di scoprire, ma, prima ancora, di sentire Colui che tutto il creato ha condotto nella sua luce fulgida di demiurgo.

Ed è proprio questa struttura vericistico-monastica a figurarsi come la forza portante della via illustrativa di San Francesco che vedeva Dio non attraverso le creature, ma nelle creature. Pienamente insediato in Dio, il Santo non contemplava che Lui in tutto e tutto in Lui²⁷.

Vedere Dio attraverso le creature è, quindi, servirsi delle creature per risalire a Dio; vedere Dio nelle creature, invece, è essere già in Dio ed elevare tutte le creature a Lui:

«Aliud est cognoscere Deum in creatura, aliud per creaturam [...] cognoscere Deum in creatura est cognoscere ipsius praesentiam et influentiam in creatura. Et hoc quidem est viatorum semiplene, sed comprehensorum perfecte. Cognoscere autem Deum per creaturam est elevari a cognitione creaturae ad cognitionem Dei quasi per scalam mediam. Et hoc est proprie viatorum»²⁸.

²⁷ Scrive, con molta efficacia, in merito a cotesto aspetto, il p. Gemelli: «mentre S. Francesco, tra il Tevere e l'Arno, chiamava sorelle tutte le creature, scoprendo in esse, con l'ebbrezza della prima intuizione, la paternità creatrice di Dio e i simboli della Redenzione, Alessandro di Hales, sulle rive della Senna, poneva a fondamento della sua Teodicea l'idea della bontà; e con questa Bontà fontale, che è ragione di tutte le cose e si comunica più o meno a tutte, fino alla materia prima, spiegava la distribuzione, la bellezza, l'ordine dell'universo, che si dice buono, perché viene dal bene, è nel bene, va al bene» (S. BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Opuscoli mistici* volgarizzati dal latino con introduzione [di] Agostino Gemelli, Vita e Pensiero, Milano 1926, p. 7.).

²⁸ I *Sent.* d. 3, a. un., q. 3, concl. (I, 74 b).

«*Quoniam circa speculum sensibilium, non solum contingit contemplari Deum per ipsa tamquam vestigia, verum etiam in ipsis, in quantum est in eis per essentiam, potentiam et praesentiam; et hoc considerare est altius quam precedens*»²⁹.

Il modo di contuizione di Dio nella creatura è superiore al modo di contuizione per mezzo delle creature, giacché è più vicino alla verità e suppone un uomo già in Dio, identificato con la verità. La contuizione divina è, dunque, una presa di coscienza di Dio in noi; e le creature non sono che un mezzo per questa presa di coscienza o ne saranno una manifestazione:

«*Anima nata est converti super intelligibile quod est extra et super intelligibile quod est intra et super intelligibile quod est supra. Conversio autem ad intelligibile quod est extra est minime simplex; ad intelligibile vero quod est supra est maxime simplex, quia illud est magis intimum quam ipsa sibi. Sed quanto aliquid simplicius tanto prius; ergo naturaliter est prior conversio animae super ipsam veritatem sibi intimam quam super ipsam vel vero extrinseca; ergo impossibile quod aliquid cognoscat nisi illa summa veritate praecognita*»³⁰.

Qui San Bonaventura non parla come psicologo, per il quale la conoscenza umana comincia dai sensi, ma come metafisico e critico della conoscenza, e, per diverse vie, arriva sempre alla medesima conclusione: Dio è il primo conosciuto poiché la sua conoscenza in quanto essere è presupposta ad ogni conoscenza; infatti, *ogni conoscenza è un'esplicitazione dell'idea di essere*. Ora, *giacché la conoscenza è in noi, il primo conosciuto sarà Dio, sorgente del nostro essere*.

Da quanto è stato esposto possiamo già trarre una prima conclusione. E cioè: l'uomo è stato creato da Dio e da Lui ha ricevuto le varie facoltà, tra cui quella del conoscere. Nell'esercitare quest'ultima facoltà, l'uomo tende alla ricerca della verità.

Già Sant'Agostino aveva sostenuto che nell'interiorità dell'anima è presente il "Maestro divino", Colui che ogni mente consulta.

Per mezzo di questo Maestro l'uomo conosce il vero. Perciò Dio è

²⁹ *Itin.*, II, 1 (V, 303).

³⁰ *De sc. Chr.*, IV, a. 31 (V, 20).

causa dell'essere, ragione dell'intendere, così com'è ordine del vivere. In tal modo Dio è causa creatrice e insieme causa dell'intendere. Per ora ci basta sapere che se l'uomo, nella conoscenza, aspira alla verità che s'identifica con la Verità eterna che è Dio, il problema dell'esistenza di Dio è di somma importanza nel pensiero bonaventuriano, perché, *se Egli non esistesse, l'uomo non possederebbe alcuna ragione d'intendere*, oltre a non avere alcuna illuminazione per esercitare la sua facoltà di conoscere.

Inoltre, l'uomo tende a conoscere il proprio essere. Ora, la sorgente del nostro essere è Dio e, perciò, l'uomo anelando a conoscere Dio, non può non affrontare la questione della sua esistenza.

A tal proposito, quindi, nell'ambito d'una prospettiva laicistico-empirica, il problema ontologico-gnoseologico legato al concetto di Dio si materializza, stando alla posizione assunta da San Bonaventura, come un processo tautologico che si articola in due fasi principali:

- 1) la prima va sotto il nome di "fideismocognitivo";
- 2) la seconda sotto quello di "cognitivismo etico";

infatti, se s'afferma che l'uomo è stato creato da Dio e da Lui ha ricevuto le varie facoltà, tra cui quella del conoscere, sulla base del legame fideistico, ovvero del "*vinculum cordis et fidei*", si costruisce il momento d'ascesa a Dio, e, quindi, alla conoscenza, alla Verità assoluta.

Ma Dio non è soltanto verità, conoscenza, dimensione ontologica, bensì, Egli è anche la statuizione d'un determinato sistema di valori, uno specifico stendardo assiologico, un quadro deontologico che, nella sua eternità, assorbe, in una *ratio* escatologico provvidenzialistica, tutte le novità e le cangianze che presenta il fenomenico storico-reale.

Il verbo cristiano, quindi, non si risolve soltanto nella rivelazione del vero, ma s'impone all'intero momento oggettivo, in quanto l'architettura verbale dei sermoni pronunciati dai predicatori medievali non è solo tesa a garantire la ragione dommatica delle fonti cognitive, ma, con toni fortemente persuasivi, toccando a volte punte minatorie, è improntata ad imporre l'ottemperanza al dogma, sulla base della consapevolezza della presenza d'un sistema ideologico religioso, che totalizza l'intera visione del mondo e disciplina anche la condotta e i canoni comportamentali dell'uomo.

Perciò, la mancata obbedienza alla *lex divina*, oltre a costituire un problema

di deficienza conoscitiva (fideismocognitivo), rappresentata anche una sorta di manchevolezza sul piano prettamente mistico-religioso; ed è proprio tale mancanza a informare l'errata condotta degli esseri umani, secondo un momento parametrico-valutativo, che si pretende verità assoluta, unica, inconfutabile.

Agli occhi degli ateisti risulta palese, quindi, come ogni fatto sia interpretato secondo la valenza concettuale logico simbolista, attribuitagli da una particolare visione deontologico-trascendentale, misconoscendo il "*factum*" nella sua fenomenicità come portatore d'interessi socio-civili, che si manifestano come esigenze e che richiedono una tutela soddisfattoria in ambito legislativo.

Il superamento "pericoloso", a detta degli empiristi, della fattività si concreta proprio nella duplice dimensione del fideismocognitivo e del cognitivismo etico, in quanto la commissione del reato non è attribuita alla labilità della volontà umana disconoscendo, perciò, la sua natura antropica legata al "particolare" esistenziale vissuto dall'individuo; di conseguenza il reato, l'errore, è di carattere conoscitivo, non volitivo, e visto che la conoscenza ritrova la sua fonte nella fede, soltanto con un'assoluta immersione mistico-sentimentale e romantico-amorale nell'oceano dommatico si conosceranno i canoni della *lex divina* e, quindi, saranno rispettati.

L'accusa mossa dagli ateisti è legata al fatto che il sistema teologistico misconosce l'empirico nella sua determinata validità, nella sua precisa dimensione naturalistico-materialistica e cerca sempre di fornire un'interpretazione verticistico-ontologica, confondendo avvenimenti e valori, e, anzi, pretendendo di assorbire i fatti stessi in schemi assiologici apodittici.

Ora, già si è detto che per il Dottore Serafico la conoscenza di Dio è innata, o piuttosto è la prima conoscenza, giacché l'intelligenza umana è *tabula rasa*, cioè senza alcuna idea attuale ed esplicita. Ma ogni conoscenza è conoscenza di essere che implica la conoscenza dell'Essere che è la ragione e la somma assoluta di ciascun essere possibile o esistenziale.

Dio infatti è, per definizione o per ipotesi, l'Essere assoluto manifestato in ogni essere. La sua esistenza dunque è implicita in ogni essere:

«Primum nomen Dei est esse, quod est manifestissimum et perfectissimum, ideo primum; unde nihil manifestius, quia quidquid de Deo dicitur reducitur ad esse; hoc est proprie proprium nomen Dei»³¹.

³¹ *Hex.*, coll.10, 10 (V, 378 b).

Per chiunque sa o ammette, per semplice ipotesi, che Dio è l'Essere *simpliciter*, è evidente che Egli esiste, poiché l'Essere esiste.

Vi è un'evidenza *a priori*, che non è di ordine puramente logico.

Infatti non si può accusare San Bonaventura di passare indebitamente dall'ordine logico ed ideale a quello reale, giacché egli si pone innanzi tutto nel reale, e nel reale esistenziale, che implica l'Essere esistenziale.

È un'evidenza *a priori*, che è ugualmente sottoposta alle condizioni umane del sapere discorsivo. Infatti essa include un tacito ragionamento *a posteriori*: se esiste l'essere relativo, esiste un Essere assoluto; ma l'essere relativo esiste, dal momento che lo prova l'esperienza universale, e dunque esiste l'Essere assoluto.

Ciò è implicito e tutti gli argomenti espliciti non fanno che esprimere discorsivamente questa prima evidenza che per il Serafico è un'intuizione, o piuttosto una contuizione.

Circa poi il valore di questa evidenza *a priori*, essa dipende logicamente dalla necessità *a priori* dell'Essere in sé, che è implicata da tutti gli argomenti *a posteriori*, cioè da quelli di San Tommaso, come da quelli di San Bonaventura.

Oververosia: la necessità *a priori* dell'Essere assoluto senza causa, perfetto, eterno, è racchiuso nell'essere stesso e nella sua nozione. Questa necessità è evidente alla nostra ragione in sé, intuitivamente. L'intelligenza infatti percepisce per intuito che l'Essere in sé è necessario. La conclusione dal contingente al Necessario, dall'imperfetto al Perfetto non è che la manifestazione di questa intuizione. La ragione cioè si esplicita in essa attraverso il ragionamento, che si è chiamato argomento ontologico, che è incluso in ogni argomento *a posteriori*.

Infatti la causa implica la prima Causa, perché la prima Causa è necessaria in sé; così l'imperfetto include il Perfetto, perché l'infinitamente Perfetto è necessario in sé.

Si trova qui una necessità dell'essere e della ragione, che è evidente in sé; questa efficacia rappresentativa è esplicitata dal ragionamento e implica la dimostrazione che un'evidenza della ragione è un'evidenza d'essere.

Ma seguiamo San Bonaventura nella sua dimostrazione *a priori*, che di fatto è *a posteriori* per la forma discorsiva che le conferisce:

«[...] primo defigat [homo] aspectum in ipsum esse et videat, ipsum esse adeo in se certissimum, quod non potest cogitari non esse, quia ipsum esse purissimum non occurrit nisi in plena fuga non-esse, sicut et nihil in plena fuga esse»³².

L'essere imperfetto percepito dai sensi comporta l'Essere perfetto intuito dall'intelligenza, il quale Essere perfetto a sua volta implica in sé la sua esistenza. Infatti se Esso non esistesse non sarebbe l'Essere perfetto, ragione cioè d'essere di tutti gli esseri esistenti.

Il Filosofo può quindi concludere:

«Sed divini esse veritas est evidens et in se et in probando. In se, quia sicut principia cognoscimus in quantum terminos, et quia causa praedicati clauditur in subiecto, ideo se ipsis sunt evidenter; sic et in proposito. Nam Deus sive summa veritas est ipsum esse, quo nihil melius cogitari potest: ergo non potest non esse nec cogitari non esse. Praedicatum enim clauditur in subiecto»³³.

Cioè, come la proposizione $4 + 3 = 7$ è evidente in sé, perché il predicato è contenuto nel soggetto, così è anche per l'affermazione:

Dio è evidente in Sé, perché l'esistenza è implicata nel soggetto, vale a dire che non sarebbe Dio se Egli non esistesse, in quanto non sarebbe il Perfetto che implica l'esistenza, ragione di esistenza di tutti gli esseri e di tutti i valori di essere.

Come può notarsi, vi è qui una necessità dell'Essere in sé e della ragione:

«ergo non potest non esse (necessità dell'essere), nec cogitari non esse (necessità della ragione)».

San Bonaventura non si ferma dunque alla ragione e alla sola logica. Perciò in lui non vi è passaggio illegittimo dall'ordine ideale a quello esistenziale, ma soltanto l'enunciato del parallelismo dell'ordine dell'essere e di quello della ragione, dell'intuizione razionale dell'Essere e delle sue necessità immanenti.

³² *Itin.*, V, 3 (V, 308 b).

³³ *I Sent.*, d. 8, p. 1, art. 1, q. 2, concl. 4 e 5 (I, 155 a).

4. *Dall'empiricità dei fenomeni alla verità assoluta: Aristotele, Bonaventura, Tommaso, Dante, Coccia e altri, contro le derive dell'ateismo contemporaneo*

I prelodati autori rivendicano l'importanza di partire dalle cose create e percepibili per ascendere al Creatore: *nihil in intellectu nisi prius fuerit in sensu*, ma senza negare che ci possa essere una conoscenza del Fondamento ultimo o prima Causa incausata, come sostiene, al contrario, l'ateismo contemporaneo, incapace, per il Coccia, di andare oltre l'empiricità dei fenomeni (si ricordi l'*esse est percipi* di Hume!). E difatti lo studioso esamina lo psicologismo, il fenomenismo e lo storicismo, ecc., che sono correnti di pensiero che si limitano al solo *factum* fisico o psichico da interpretare; ma è il neopositivismo, o positivismo logico del XIX secolo, il frutto più maturo prodotto dall'empirismo di Hume, che nega la stessa esistenza del sapere metafisico. Venuti meno i fondamenti ultimi del sapere, la filosofia si occuperà dell'analisi del linguaggio. L'autore passa poi ad esaminare il kantismo, che concepisce la conoscenza come attività sintetica *a priori* attraverso le funzioni trascendentali del soggetto conoscente, che permette la conoscenza umana entro i limiti dell'esperienza, non potendo conoscere la realtà in se stessa (noumeno) del mondo, dell'anima e di Dio, recuperabili solo per via della ragion pratica. Ma il limite maggiore del Filosofo di Königsberg è per l'esegeta bonaventuriano, in linea col Rosmini, di non aver compreso che nella mente umana c'è una categoria fondamentale che pervade e unifica tutte le altre: quella dell'essere che non è funzione ma oggetto del soggetto. Kant tuttavia tiene distinti i campi della metafisica e della fisica, diversamente da quanto avviene nella civiltà della tecnica che ha generato un ateismo pratico e teoretico, quest'ultimo sfociato nella teologia della "morte di Dio", fino ad affermare che viviamo in un'età post-cristiana. Nulla di più falso per l'autore che sostiene che il sapere metafisico è connaturale all'uomo e che, pur essendo necessaria l'esperienza, questa da sola non basta. L'universalità e la necessità delle nostre conoscenze come la loro unità postulano un soggetto conoscente. E non solo l'essere è a fondamento di tutti i concetti, ma la mente umana sa percepire i diversi gradi di essere e sa distinguere tra essere perfetto e imperfetto, così come il nostro intelletto giudica e conosce con certezza il valore delle proposizioni. L'essere è l'oggetto fondamentale ed originario

dell'intelletto umano che rispecchia la realtà: la mente umana è *naturaliter* aperta all'essere, come l'uomo a Dio. Allora, alla luce di quanto detto dal Coccia e sintetizzato, in questa sede, cioè del naturale orientamento dell'uomo a scoprire l'essere e i nessi causali tra i diversi enti, è gioco-forza che solo l'*insipiens*, per difetto deliberato, possa negare l'esistenza di Dio. L'ateismo, pertanto, è un atteggiamento volontario, una scelta libera contro l'evidenza. L'intelligenza umana, nell'era del positivismo, kantismo, esistenzialismo, ecc., è prigioniera del fenomeno, mentre San Bonaventura, in ininterrotta continuità con i grandi pensatori metafisici dell'antichità, Platone, Aristotele e Agostino, ponendo l'enfasi sul soggetto che è alla ricerca della verità, della scienza e della conoscenza, ha capito bene la natura metafisica dell'intelligenza. La felicità per l'uomo è nel suo naturale ed essenziale dinamismo di essere aperto a Dio (*capax Dei*) e da Lui dipendente.

La via principale per comprendere e riconoscere Dio è la finitudine che ci fa capire la Sua trascendenza, principio di ogni cosa e Causa prima incausata. L'essenza e l'esistenza sono distinte e stanno tra loro nel rapporto di potenza e atto; l'essenza è in potenza rispetto all'esistenza, mentre l'esistenza è l'atto dell'essenza. Dio solo può creare le cose facendole esistere e Lui solo può farle passare dalla potenza all'atto, dando origine alle creature (uomini, animali e piante), comprese quelle spirituali o eviterne (angeli). Solo in Dio essenza ed esistenza si identificano, *simul stabunt*: Egli è l'*Ipsum Esse Subsistens*. Vivendo delle sue facoltà naturali sublimite dalla grazia, l'uomo può iniziare il suo *itinerarium in Deum*. Nella concezione bonaventuriana, infine, per Coccia, la particolare attenzione riservata alla conoscenza interiore del nostro spirito permette di cogliere la visione di un uomo integrale nella sua dimensione metafisica, contro i riduzionismi delle teologie e filosofie contemporanee intrise di motivi extrametafisici³⁴. È la stessa dottrina del *reditus ad Deum* professata da Dante, quantunque egli all'inizio del suo argomentare metta l'accento sulla decadenza dell'umanità, di cui si fa profeta, per ricondurla a Dio, quando ha preso coscienza della sua povertà e, spogliandosi della superbia, come arguisce Barth³⁵, inizia

³⁴ V. A. COCCIA, *Il pensiero di San Bonaventura e l'ateismo contemporaneo*, in «S. B. maestro», vol. 2, p. 181-193.

³⁵ V. F. BARTH, *Dante zwischen Franziskus und Reformation*, Bogen Verlag, Darmstadt

il suo cammino di ritorno a Dio. L'ottimismo della metafisica si concilia, perciò, col sano realismo dantesco!

Nell'*Inferno* Dante esamina accuratamente il male dell'umanità condannata laggiù, il traviamiento della ragione, ovvero il male personificato in Lucifero che ne è il principio cattivo; nel *Purgatorio* indaga sul male e sul bene relativamente all'uomo e alla sua lotta sulla terra, di cui è loquace espressione Catone, posto all'ingresso di questo secondo regno della morte; nel *Paradiso*, infine, analizza, nella sua essenza ed eccellenza, il bene sommo, unico, il principio morale e vivificatore di ogni scienza e illuminatore di ogni azione umana³⁶. Nell'*Inferno* piange l'età depravata dell'umanità decaduta dalla sua antica altezza; nel *Purgatorio* considera il principio del bene che vuole riappropriarsi del suo posto nel cuore dell'uomo, rinnegando l'errore e celebrando il suo futuro trionfo; nel *Paradiso* canta il bene reintegrato, l'umanità liberata dall'errore e ritornata al suo

2005, *passim*. L'opera, in lingua tedesca, che non è disponibile nella traduzione italiana, studia meticolosamente la povertà in San Francesco d'Assisi e l'influsso da essa esercitata su Dante. La teologia del Poverello riposa sul principio del dialogo per il quale la verità è colloquio, preghiera e incontro tra *ethos* e *logos* (v. *Ivi*, pp. 9, 10, 14, 22, 42). L'esempio francescano, con la rinuncia ai beni e al potere politico, lascia la mente libera dalle preoccupazioni materiali e le permette di occuparsi delle cose spirituali essenziali per l'anima; mentre al contrario, il possesso delle ricchezze esige che esse devono essere difese con la guerra, come testimonianza infastumamente il caso di papa Giovanni XII, che si mise in totale contrasto col Vangelo (v. *Ivi* p. 44). Senza la Chiesa nel mondo non ci sarebbe nessun ordine, che invece si ottiene solo se Chiesa e Stato sono in dialogo nel rispetto delle loro specifiche competenze (v. *Ivi*, p. 45). La povertà è la vedova di Gesù ed è più vicina a Lui della stessa Madre (v. *Ibidem*). Solo a partire dalla povertà, che si richiama all'umiltà "*humiliare sub potenti manu Dei!*" è possibile, per lo studioso tedesco, iniziare un percorso di vera e autentica conversione. In tal senso si legga BONAVENTURA, *Apologia pauperum contra calumniatorem*, 1269 (VIII, 233-330), nella recente trad. it. di S. Martignoni, *La difesa dei poveri contro il calunniatore* a cura di C. Del Zotto, Città Nuova, Roma 2005, che interpreta l'ideale francescano in termini teologici e mistici. E si tenga presente l'influsso di Gioacchino da Fiore, per una *renovatio mundi*, già richiamato dianzi.

³⁶ Similmente intende Ozanam il senso morale delle tre cantiche (V. A.-F. OZANAM, *Dante et la philosophie catholique au treizième siècle*, Lecoffre, Paris 1859, parte I, cap. V., pp. 56 ss.), riportando l'opinione di Jacopo di Dante e citando, in nota, parte della prefazione del commento all'*Inferno* secondo il manoscritto dell'allora Biblioteca parigina del Re (Num. 7765) e un altro codice ancora della *Divina Commedia* (Num. 7002), sempre della Regia Biblioteca parigina, con Prefazione di Benvenuto da Imola e con note di Jacopo della Lana, che sostengono il senso allegorico della triplice peregrinazione del Poeta.

primo principio, al primo sommo bene che è Dio; prescrive, insomma, una legge superiore all'ordine delle cose terrene, ossia la Provvidenza e la Grazia, che rivelano l'esistenza di un mondo soprannaturale³⁷. E si tratta del medesimo cammino proposto da San Bonaventura, come si sta discettando.

³⁷ D. CORTES, *Saggio sul cattolicesimo. Il liberalismo e il socialismo*, Edizione Napoletana di Biblioteca Cattolica, Napoli 1851, libro I, cap. VI, p. 51: "La conoscenza dunque del soprannaturale è il fondamento di tutte le scienze, e massimamente delle politiche e morali. Invano voi pretendereste spiegare l'uomo senza la Provvidenza".



Vera IOACCHIN Præclari est quâ cernnis imago
Qui vult, atque animo mirus in orbe fuit.

CAPITOLO IV

La prova a posteriori dell'esistenza di Dio

1. *Argomento ontologico a posteriori*

Nell'argomento ontologico, fondato sulla necessità dell'essere e della ragione (percepita dall'intuizione o contuizione dell'essere e delle sue esigenze metafisiche e razionali), San Bonaventura ha posto saldamente la base della prova *a posteriori* dell'esistenza di Dio.

Ogni argomento *a posteriori* presuppone infatti l'occorrenza dell'essere e della ragione in sé: cioè il bisogno di un primo motore in sé, di una prima ed ultima causa, dell'assoluto in sé, dell'unità.

Ora questa necessità in sé non è altro se non l'esigenza dell'Essere in sé, percepito nell'intuizione intellettuale ed esplicitato nell'argomentazione *a priori*. In altri termini, l'idea dell'imperfezione presuppone quella della Perfezione e non può essere ottenuta semplicemente per via di negazione e di astrazione: considerare le creature nella loro limitatezza, imperfezione e dipendenza serve all'anima solo per ricordarle ciò che le è evidente e noto. Il Dottore Serafico afferma in modo sufficientemente chiaro la possibilità di una conoscenza, per così dire, naturale e filosofica di Dio; e l'aspetto psicologico e naturale di "accostarsi" a Lui per mezzo degli oggetti sensibili lo avvicina ad Aristotele, *quia mobile reducitur ad immobile*.

Bonaventura passa alle prove *a posteriori*, particolarmente nella prima questione disputata *De mysterio Trinitatis*, ove apporta ben venti argomenti di ragione, e nelle *Collationes in Hexaëmeron*, in cui li riduce a dieci e li divide, come nella questione disputata, in tre vie, ma secondo una concezione diversa.

Vediamo innanzi tutto l'argomentazione della questione disputata:

«*Quaeritur ergo primo, utrum Deum esse sit verum indubitabile?
Et quod sic, ostenditur triplici via*»¹.

La prima via è basata sui diversi appetiti dell'infinito che sono in noi e che implicano l'esistenza dell'Infinito, in virtù del principio della causalità finale.

La seconda si fonda è sul contingente, sul relativo e imperfetto nel mondo, che postulano l'esistenza del Necessario, dell'Assoluto e del Perfetto, mercé il principio di causalità efficiente e della ragione sufficiente.

La terza ritorna sulla necessità di Dio in Sé, in modo che l'argomento ontologico sia la base e il coronamento di tutto l'edificio delle prove dell'esistenza di Dio.

Solo che quello che era innanzi tutto un argomento *a priori* diviene qui, razionalmente, una prova esplicita *a posteriori*.

1) Prima via: la causa finale:

- a) il desiderio di sapere: il desiderio del sapere infinito è innato in ogni natura umana; di guisa che esso implica l'esistenza della verità infinita; dunque la verità infinita esiste.

È la conseguenza del principio metafisico:

desiderium naturale non potest esse inane.

Infatti un desiderio come fine reale significherebbe un effetto senza la causa proporzionata.

Il principio di causalità finale ha lo stesso rigore e significa la stessa esigenza assoluta di essere della causa efficiente.

Il suo valore probativo, infatti, è identico. Questo è il senso profondo di tutti gli argomenti della prima via bonaventuriana, basati sull'

*«appetitus sapientiae, appetitus beatitudinis, appetitus pacis
et amor veri»*².

¹ *De myst. Tr.*, q. 1, a.1 (V, 45 a). Cfr. la nota 1 del cap. III.

² *De myst. Tr.*, q. 1, a. 1, ff. 6, 7, 8 e 9 (V, 46 a).

Tuttavia il modo di procedere di San Bonaventura non ha questa forma immediata di esposizione. Dipende infatti dalla conoscenza della verità e della Verità assoluta, che, per lui, come per Sant'Agostino, non è un'astrazione, ma il Dio vivente e concreto della coscienza cristiana, che gli uomini pregano.

La sua spiegazione si basa perciò sull'esistenza della Verità in quanto tale:

«Prima [via] est ista: omne verum omnibus mentibus impressum est verum indubitabile»³.

Per cui:

«[...] insertus est mentibus hominum appetitus sapientiae, quia dicit Philosophus: "Omnes homines natura scire desiderant"; sed sapientia maxime appetibilis est sapientia aeterna: ergo illius sapientiae potissime insertus est appetitus menti humanae. Sed non est amor, ut dictum est prius, nisi aliquo modo cogniti; ergo oportet, quod illius summae sapientiae notitia qualiscumque sit menti humanae impressa. Sed hoc est primo scire, ipsum Deum vel sapientiam esse: ergo etc.»⁴.

Ne consegue immediatamente:

«Ergo Deum esse est omnibus rationalibus impressum».

Questo prova che l'esistenza di Dio

«est verum indubitabile»⁵.

- b) il desiderio della beatitudine: *appetitus beatitudinis*. Il senso è questo: vi è nell'uomo un bisogno della beatitudine infinita; essa non può essere che Dio; dunque Dio esiste, in virtù dello stesso principio, che cioè il desiderio naturale non può essere vano. Ossia la felicità consiste solo nel pieno possesso del bene supremo che è Dio.

³ *De myst. Tr.*, q. 1, a. 1 (V, 45 a).

⁴ *De myst. Tr.*, q. 1, a. 1, f. 6 (V, 46 a).

⁵ *De myst. Tr.*, q. 1, a. 1, f. 21 (V, 47 b).

Conformemente al suo procedimento, San Bonaventura prova innanzi tutto che questo desiderio esiste e comporta una conoscenza innata di Dio, che è poi è la verità indubitabile che implica a sua volta la verità della sua esistenza; non vi può essere desiderio senza una certa conoscenza dell'oggetto (*sine aliquali notitia*), e però la conoscenza dell'esistenza di Dio, o Bene Supremo, è naturalmente impressa nell'anima:

«Item, appetitus beatitudinis adeo est nobis insertus, ut nullus possit dubitare de altero, utrum velit esse beatus, ut in pluribus locis dicit Augustinus; sed beatitudo consistit in summo bono, quod Deus est: ergo si talis appetitus sine aliquali notitia esse non potest, necesse est, quod notitia, qua scitur, summum bonum sive Deum esse, sit inserta ipsi animae»⁶.

Questa stessa dimostrazione vale per *l'appetitus pacis* e per *l'amor veri*, che solamente in Dio troveranno piena soddisfazione, in Colui cioè che è la suprema risposta a tutte le nostre tendenze, al nostro cuore che è inquieto e senza pace, finché non riposa in Lui, pienezza dell'amore e della verità, come asserisce nell'*incipit* delle *Confessioni* (1, 1, 1) Sant'Agostino: «*Fecisti nos ad te [Domine] et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*».

2) Seconda via: la causa efficiente.

Sono dieci argomenti tratti dalle diverse manifestazioni della contingenza del mondo, che implica l'esistenza dell'Essere necessario, in virtù della necessità in sé dell'Essere necessario, espresso nella prova ontologica e nel principio di causalità:

- a) «*[...] si est ens posterius, est et ens prius, quia posterius non est nisi [sit] a priori [prius]: si ergo est universitas posteriorum, necesse est, esse ens primum. Si ergo necesse est ponere, aliquid esse prius et posterius in creaturis; necesse est, universitatem creaturarum inferre et clamare primum principium*»⁷.

⁶ *De myst. Tr.*, q. 1, a. 1, f. 7 (V, 46 a).

⁷ *De myst. Tr.*, q. 1, a. 1, f. 11 (V, 46 b).

L'argomento è tratto dalla necessità logico-metafisica, implicita nel fatto che un dopo comporta il prima; e poiché nel finito non si procede all'infinito, bisogna arrivare ad un primo che non ha un precedente.

È una forma della contingenza che include il necessario, espressa più esplicitamente nella seconda dimostrazione:

- b) «[...] *si est ens ab alio, est ens non ab alio: quia nihil educit se ipsum de non-esse in esse: ergo prima ratio educendi necesse est, quod sit in ente primo, quod ab alio non educitur. Si ergo ens ab alio dicitur ens creatum, et ens non ab alio dicitur ens increatum, quod Deus est; omnes entis differentiae inferunt, Deum esse*»⁸.

È ovvio che se vi è un *ens ab alio*, deve esserci un *ens non ab alio*, giacché niente può passare dalla non esistenza all'esistenza.

È l'Essere necessario, 'a se', che è implicato da ogni essere, atteso che quest'ultimo non ha in sé la sua ragione di essere, ma l'avrà nell'altro e finalmente in un altro ancora, fino all'ultimo che ha la sua ragione di essere in sé, poiché nel finito non si può procedere all'infinito:

- c) «[...] *si est ens possibile, est ens necessarium*»⁹.

Il possibile non ha in sé la sua ragione d'essere; l'essere possibile implica dunque l'esistenza dell'Essere necessario, che necessariamente è, e che è la ragione d'essere di tutti i possibili:

- d) «[...] *si est ens respectivum [id est relativum], est ens absolutum: quia respectivum nunquam terminatur nisi ad absolutum*»¹⁰.

Il relativo, come il possibile, non ha in sé la sua ragione di essere; implica dunque l'esistenza dell'Essere assoluto che l'ha in sé.

- e) «Se c'è l'ente imperfetto, o sotto un certo aspetto particolare, c'è l'ente semplicemente, poiché l'ente sotto un aspetto particolare non può esistere né essere conosciuto, se non è conosciuto per mezzo dell'essere *simpliciter*, né l'essere imperfetto se non

⁸ *De myst. Tr.*, q. 1, a. 1, f. 12 (V, 46 b).

⁹ *De myst. Tr.*, q. 1, a. 1, f. 13 (V, 46 b).

¹⁰ *De myst. Tr.*, q. 1, a. 1, f. 14 (V, 46 b).

per mezzo dell'essere perfetto, così come la privazione non è conosciuta se non per mezzo del possesso. Se dunque ogni essere creato è essere solo in parte, soltanto l'essere increato è l'essere *simpliciter* e perfetto; è necessario che qualsiasi specie di esseri faccia argomentare e concludere che Dio esiste»¹¹.

- f) «Se c'è *l'ens propter aliud*, c'è *l'ens propter se* [*id est in se ipsum*], altrimenti non vi sarebbe alcun bene: ma l'ente per sé non è se non quello di cui niente è migliore, il che è lo stesso Dio: dunque poiché la totalità degli altri esseri è a Lui ordinata, essa stessa dimostra Dio e secondo l'essere e secondo l'intelletto»¹².
- g) «Se c'è l'ente per partecipazione, c'è l'ente per essenza, poiché la partecipazione non si dice se non rispetto a qualche cosa che è posseduta essenzialmente da qualcuno, giacché ogni cosa che è accidentalmente si riduce a ciò che è per sé; ma ogni essere altro dal primo essere, che è Dio, ha l'essere per partecipazione; Lui solo poi ha l'essere per essenza: dunque, ecc.»¹³.
- h) «Se c'è l'ente in potenza, c'è l'ente in atto, poiché la potenza è ridotta all'atto soltanto dall'essere in atto [...]: se perciò l'essere che è atto puro, non avendo nulla di possibilità, non è che Dio, è necessario che ogni cosa differente da Dio Lo faccia argomentare»¹⁴.
- i) «Se c'è l'ente composto, c'è l'ente semplice: poiché l'essere composto non ha l'essere da sé, dunque è necessario che abbia la sua origine dall'ente semplice; ma l'essere semplicissimo, privo di qualsiasi composizione, non è che l'ente primo; pertanto ogni altro essere fa argomentare che Dio esiste»¹⁵.
- l) «Se c'è l'ente mutabile, c'è l'ente immutabile: poiché secondo quanto argomenta il Filosofo, il movimento deriva dall'essere

¹¹ *De myst. Tr.*, q. 1, a. 1, f. 15 (V, 46 b-47 a).

¹² *De myst. Tr.*, q. 1, a. 1, f. 16 (V, 47 a).

¹³ *De myst. Tr.*, q. 1, a. 1, f. 17 (V, 47 a).

¹⁴ *De myst. Tr.*, q. 1, a. 1, f. 18 (V, 47 a).

¹⁵ *De myst. Tr.*, q. 1, a. 1, f. 19 (V, 47 a).

immobile e per l'essere immobile; se dunque l'essere del tutto immutabile non è che l'essere primo, che è Dio, tutte le altre cose create, appunto perché create, sono mutevoli; è necessario che da qualsiasi specie di esseri si dimostri che Dio esiste»¹⁶.

«Da queste dieci supposizioni necessarie e manifeste si prova che tutte le differenze o parti dell'essere attestano e gridano che Dio esiste. Se dunque ogni vero tale è un vero indubitabile, ne consegue necessariamente che sia un vero indubitabile che Dio esista»¹⁷.

Questo ultimo argomento è quello del primo motore aristotelico; ma tutti possono ridursi finalmente a quello della contingenza, dell'essere che non ha in sé la sua ragione d'essere e che implica quindi l'esistenza dell'Essere necessario, che ha in sé la sua propria ragione d'essere e la ragione d'essere di tutti gli altri, l'Essere che è per sé, necessario, assoluto, semplice, per essenza, in atto, immobile e immutabile.

È l'esigenza dell'argomento ontologico, espressione delle necessità parallele dell'essere in sé e della ragione in sé, manifestantesi esplicitamente nei principi di causalità e di ragion sufficiente davanti alle diverse forme della contingenza esistenziale.

3) Terza via: la necessità della verità in sé.

Da quanto è stato detto, risulta molto errato pensare che San Bonaventura non conosca che l'evidenza immediata dell'esistenza di Dio, espressa con la prova *a priori*, e che perciò ignori le esigenze critiche e la necessità per l'uomo reale delle prove *a posteriori*.

In fondo tutti gli argomenti del Serafico, e sono numerosi, comprendono quelli di San Tommaso ed anche altri dello stesso valore e sono tutti perciò *a posteriori*, giacché basati sull'essere esistente di fatto, anche se l'esperienza non serve che a manifestare una necessità dell'Essere in sé, indipendente da ogni esperienza e da ogni empirismo. Dio – ribadisce il Dottore francescano – è una verità naturalmente impressa nell'anima umana (*quod Deum esse*

¹⁶ *De myst. Tr.*, q. 1, a. 1, f. 20 (V, 47 ab).

¹⁷ *De myst. Tr.*, q. 1, a. 1, f. 20 (V, 47 ab).

sit menti humanae indubitabile, tamquam sibi naturaliter insertum), come ci ricorda nel *De mysterio Trinitatis*, q. 1, a. 1.

Questa necessità in sé dell'argomento ontologico, che postula una esigenza metafisica assoluta, indipendentemente da ogni esperienza e da ogni empirismo, è la sorgente del valore metafisico e assoluto di tutte le prove *a posteriori*.

Il Dottore Serafico vi ritorna nella terza via per ridurre all'evidenza discorsiva ciò che in fondo è un'evidenza intuitiva:

«*Omne verum, quod est adeo certum, quod non potest cogitari non esse, est verum indubitabile; sed Deum esse est huiusmodi: ergo etc.*»¹⁸.

Ciò che ogni creatura proclama è una verità indubitabile. E lo prova:

- a) «Infatti Anselmo, nel *Proslogion* (c. IV) dice: “Buon Dio, grazie, poiché ciò che prima credevo con la tua grazia, ora lo intendo con la tua luce, sicché se non volessi credere che Tu esisti, non potrei ignorarlo”»¹⁹.
- b) «Questo stesso fatto attesta Anselmo così: “Dio è l'essere di cui non si può pensare il maggiore; ma l'essere che non può pensarsi come non esistente è più vero dell'essere che può pensarsi come non esistente: dunque se Dio è l'essere di cui non può pensarsi il maggiore, Dio non può pensarsi che non esista”»²⁰.
«Ma questa verità con cui si dice che il primo essere esiste è la prima di tutte le verità e secondo la realtà e secondo il modo di intendere: quindi è necessario che essa sia certissima ed evidentissima. Ma le verità delle dignità o dei concetti comuni sono così evidenti per la loro priorità, che non si può pensare che non siano: di conseguenza nessun intelletto può pensare che la prima verità non esista o dubitare di essa»²¹.

¹⁸ *De myst. Tr.*, q. 1, a. 20 (V, 47 b).

¹⁹ *De myst. Tr.*, q. 1, a. 21 (V, 47 b).

²⁰ *De myst. Tr.*, q. 1, a. 1, ff. 21-29 (V, 47 b-48 a).

²¹ *De myst. Tr.*, q. 1, a. 1, f. 27 (V, 48 a).

- c) «Nessuna proposizione è più vera di quella in cui essa stessa si predica di sé, secondo il Filosofo; ma quando io dico Dio è, l'essere che io predico di Dio è in tutto identico a Dio, poiché Dio è il suo stesso essere: dunque nessuna proposizione è più vera ed evidente di quella in cui si dice che Dio esiste; quindi nessuno può pensare che essa sia falsa, o dubitare di essa»²².
- d) «Nessuno può mettere in discussione questa proposizione, che l'ottimo è ottimo, o pensare che essa sia falsa; ma l'ottimo è l'ente da ogni parte completo ed è per ciò stesso ente in atto: pertanto se l'ottimo è l'ottimo, l'ottimo esiste. Similmente si può argomentare: se Dio è Dio, Dio esiste; ma l'antecedente è così vero che non può pensarsi che non sia; dunque è vero indubitabile che Dio esiste»²³.

A prima vista sembrano queste pure speculazioni logiche. Ma è falso attribuire loro un semplice valore ideale o di logica verbale: ogni dimostrazione infatti si riferisce all'essere reale, di cui l'atto e l'esistenza sono considerati il supremo valore «*quo maius cogitari nequit*»²⁴, come afferma Sant'Anselmo.

La validità della dimostrazione dipende evidentemente dall'efficacia oggettiva della ragione, ma dovrà essere accettata da tutti quelli che la ammettono. Non si pone un passaggio illegittimo dall'ordine logico ed ideale a quello reale, perché tutto il ragionamento è basato sull'esistenza dell'essere reale. Non si ammette la pretesa identità del ragionamento: «Io penso una montagna d'oro, dunque la montagna d'oro esiste». Infatti per la logica e per la ragione non vi è alcuna necessità che la montagna esista, ma è necessario che l'essere necessario esista, che cioè «ciò di cui non si può pensare nulla di più grande» esista. E queste non sono in fondo che le

²² *De myst. Tr.*, q. 1, a. 1, f. 28 (V, 48 a).

²³ *De myst. Tr.*, q. 1, a. 1, f. 29 (V, 48 a).

²⁴ *Prosl.*, II, 3. Ma Dio oltre ad essere ciò di cui non si può pensare nulla di più grande, è anche alquanto di più grande di quanto possa essere pensato, come asserisce in *Prosl.*, XV «*quiddam maius quam cogitari possit*». Per una conoscenza esaustiva della filosofia di Sant'Anselmo, in ambito antropologico, si rinvia a M. ZOPPI, *La verità dell'uomo. L'antropologia di Anselmo d'Aosta*, Città Nuova, Roma 2009. Per i riferimenti bonaventuriani cfr. *Itin.*, VI, 2 (V, 310 b); *De myst. Tr.*, q. 1, a. 1, ff. 22-23 (V, 47 b).

forme discorsive di questa prima intuizione, che è la base di tutte le nostre dimostrazioni e del principio di causalità, ossia della necessità metafisica e razionale di un primo Principio e di una prima Causa non causata, senza la quale niente esisterebbe e niente potrebbe spiegarsi. Chi non lo vede non ragiona e non si può discutere con lui: «*credo ut intelligam*»²⁵.

Se qualcuno, al contrario, vuol dubitare per principio, si ferma all'evidenza stessa ed ogni dimostrazione diventa inutile.

Come dice San Bonaventura, il dubbio sull'esistenza di Dio c'è soltanto in coloro che non hanno una vera conoscenza di Lui «*sicut gentiles Deum cogitabant quidquid supra hominem erat*», ma non in quelli che correttamente Lo concepiscono come l'Essere immanente e trascendente, per il quale e nel quale tutto ciò che è esiste. Conformemente alla tradizione platonico-agostiniana, il Serafico presuppone un'idea virtuale innata del perfetto, che non può essere altro che l'impronta di Dio nell'anima, non nel senso che l'anima è perfetta, ma che essa riceve l'idea di perfetto o se la forma nella luce di Dio mercé l'illuminazione divina.

Nell'ultimo scritto della sua vita, le *Collationes in Hexaëmeron*, il mistico francescano non fa menzione né dell'argomento *a priori*, né di quello della finalità, ma riprende tutti gli argomenti della causa efficiente che distribuisce in tre categorie: la *via ordinationis*, la *via originis* e la *via completionis*.

1) *Secundum viam ordinis* (*Hex.*, coll. 10, 12-14 (V, 378 b)):

- a) *Si est posterius, est prius et primus.*
- b) *Si est minimum, est magis et perfectissimum.*
- c) *Si est propter aliud, est propter se.*

Questa è l'esigenza dell'Essere necessario provata dai gradi di essere, il dopo esigendo il prima e il primo, l'imperfetto, implicando il perfetto, il per un altro deducendosi dal per Sé, sempre in virtù della necessità dell'Essere necessario in sé.

²⁵ Per l'approfondimento del rapporto tra *crede ut intelligas et intellige ut credas* nel Tegaste, nel concetto di *Vita Eterna* come conoscenza di Dio nel *Commento agostiniano a Giovanni 17, 3*, rimando al mio studio *Lecture filosofiche*, cit., pp. 129-136. V., inoltre, AGOSTINO, *Sermo* 43, 7, 9 [PL 38, 257-258] e *Id.*, *De spiritu et littera* 31, 5, e *Epistula* 147, 3, 8 e 16, 40. Mentre per la *ratio* e la *fides* in Anselmo v. A. AGUILAR, *Fede e ragione nel Monologion e nel Prosligion di sant'Anselmo: principi e atteggiamenti per cercare e trovare la verità*, in «Alpha Omega», XII, 3 (2009), pp. 357-379.

- 2) *Secundum viam originis* (Hex., coll. 10, 15-16 (V, 379 a)):
- a) *Si est ens creatum, est ens increatum.*
 - b) *Si est ens per participationem, est ens per essentiam.*
 - c) *Si est ens per compositionem, est ens per simplicitatem.*
 - d) *Si est ens per multiformitatem, est ens per uniformitatem vel identitatem.*

I due termini del giudizio sono correlativi, l'uno implica l'altro ed entrambi l'esistenza dell'Essere necessario senza causa, per Sé, semplice ed assoluto.

- 3) *Secundum viam completionis* (Hex., coll. 10, 17 (V, 379 ab)):
- a) *Si est esse potenziale, est esse actuale.*
 - b) *Si est esse mutabile, est esse immutabile.*
 - c) *Si est esse secundum quid, est esse simpliciter.*
 - d) *Si est esse dependens, est esse absolutum.*
 - e) *Si est esse genere, est esse extra genus.*

Giacché l'essere potenziale, mobile, relativo, non ha in sé nessuna ragione d'essere, l'ha dunque in un essere che è in atto, immutabile, semplice e assoluto e che ne è la causa efficiente e la ragione sufficiente.

2. *Principio di casualità e principio di ragion sufficiente*

Vale la pena soffermarci brevemente su questi principi enumerati da San Bonaventura. Essi si basano tutti sul principio di causalità e su quello della ragione sufficiente.

Il principio di causalità può essere così enunciato: «*Quidquid contingenter existit, causam sui efficientem habet*», ossia: «ogni cosa che dal non-essere passa all'essere richiede una causa efficiente».

Questo passaggio – si noti bene – dal non-essere all'essere prescinde dalla priorità di natura o di tempo, ma tiene conto, invece, soltanto della cosa contingente in sé, *ratione sui*, che non ha in sé l'esistenza. Se essa esiste, vuol dire che riceve l'esistenza dall'esterno.

Ora la cosa contingente, non avendo in sé la ragione sufficiente della

sua esistenza, deve averla o in un altro o nel nulla. Porre nel nulla la ragione sufficiente della propria esistenza è lo stesso che dire non averla affatto. Ne segue, quindi, che l'ha in un altro, che è la sua causa sufficiente.

Diverso dal principio di causalità è il principio di ragione sufficiente. Infatti, il principio di causalità si applica solo a cose contingenti, a quelle cioè che sono passate dal non-essere all'essere; il principio di ragion sufficiente, invece, si applica a tutte le cose che esistono per qualsiasi motivo, cioè a tutti i casi dell'essere.

Inoltre, altro è esigere la causa, altro la ragione sufficiente, giacché ogni causa è una *ratio*, ma non ogni *ratio* è una causa.

Infatti in Dio l'esistenza richiede una *ratio*, ma non una causa.

Ed infine bisogna tener presente un altro principio che è questo: nelle cause efficienti non si può avere un processo all'infinito.

Se infatti non si ponesse un'ultima causa efficiente, non si avrebbe alcun effetto, poiché ripugna una produzione circolare, in quanto che lo stesso essere esisterebbe producendo un altro e nello stesso tempo non esisterebbe essendo prodotto da un altro.

Ciò posto, il ragionamento di San Bonaventura ci sembra molto logico:

1. L'essere contingente, cioè indifferente all'essere, se esiste deve essere determinato da un altro per esistere. Ora quest'altro o è determinato ad esistere dalla sua stessa essenza (ed abbiamo l'Essere necessario che si identifica con Dio), oppure è determinato da un altro, nel qual caso avremmo un processo all'infinito, il che si contraddice.
2. O tutti gli esseri sono stati creati o tra questi esseri esiste uno che non è stato creato, cioè non causato. Se tutti gli esseri fossero stati creati avremmo un processo all'infinito oppure una produzione circolare, ambedue non ammissibili. Ne consegue, quindi, che esiste l'essere non causato.
3. Quando diciamo che in natura esistono esseri più perfetti e meno perfetti, affermiamo ciò, secondo che questo essere si avvicina più o si avvicina meno all'essere massimo che comprende quella perfezione. Ora ciò che è massimo in un genere, è causa di tutte le cose che esistono in quel genere, giacché l'essere massimo include in sé

tutte le perfezioni. Perciò se non esistesse questo essere massimo, che include tutte le perfezioni, non avremmo neppure gli esseri più o meno perfetti.

San Bonaventura quindi può concludere: «*Hae igitur speculationes ordinis, originis et completionis ducunt ad illud esse primum, quod repraesentant omnes creaturae*»²⁶.

È questo, in fondo, quello che egli assevera nelle *Collationes in Hexaëmeron*:

«*Primum speculabile est, Deum esse. Primum nomen Dei est esse, quod est manifestissimum et perfectissimum, ideo primum; unde nihil manifestius, quia quidquid de Deo dicitur reducit ad esse; hoc est proprie proprium nomen Dei*²⁷ [...] *Unde Deus est ens extra genus et supra genus*»²⁸.

In definitiva si può asserire, nella scia bonaventuriana, che tutte le creature esprimono che:

«*Illud [ens, scilicet Deus] enim est primum, summum, propter seipsum, incausatum, purum, summe unum, perfectissimum, aeternum, simplex, uniforme, attuale, immutabile, independens, extra genus. Hoc ergo nomen primi esse scriptum est in omnibus rebus*»²⁹.

È un'intuizione evidente in sé. Se il Dottore Serafico non ignora la necessità del discorso e della dimostrazione razionale *a posteriori*, è sempre all'intuizione che egli ritorna, che è frutto di tutta l'anima, ovvero sia del cuore e dell'intelligenza.

Questa intuizione, se non è abbagliata dalla deliberata volontà di dubitare, non può che vedere, chiaramente, l'esistenza di Dio in quella di ogni creatura.

La vede innanzi tutto in un'intuizione *'implicite'*, che dice ad ogni cuore puro e ad ogni anima semplice che Dio esiste; poi in un'intuizione *'explicite'*, che conclude ogni ragionamento sia *a priori*, sia *a posteriori*, con la semplice affermazione: «Dio esiste».

²⁶ *Hex.*, coll. 10, 18 (V, 379 b).

²⁷ *Hex.*, coll. 10, 10-17 (V, 378 b-379 b).

²⁸ *Hex.*, coll. 10, 17 (V, 379 b).

²⁹ Cfr. *Itin.*, V, 4-6 (V, 309 ab).

Il discorso non ha fatto altro che spiegare la prima intuizione, implicitamente evidente in sé:

«*Omnes enim creaturae, sive considerentur secundum proprietates completivas, sive secundum defectivas, fortissimis et altissimis vocibus clamant, Deum esse, quo indigent propter suum defectum et a quo suscipiunt complementum. Unde secundum maiorem et minorem completionem, quam habent, quaedam magnis, quaedam maioribus, quaedam maximis vocibus clamant, Deum esse*»³⁰.

È proprio a partire dalle creature che si giunge al Creatore, ci ammonisce San Tommaso con le sue cinque vie. Il cammino di Dante inizia attraverso la corruzione dell'uomo travolto dalla colpa e postula un necessario rinnovamento, passando attraverso le tenebre del peccato, per giungere alla sfavillante luce della grazia, che è un vero e proprio *itinerarium humanitatis ad Deum!* L'elemento corporeo, presente in tutto il Poema, evidenzia l'approccio aristotelico-tomistico dell'Alighieri che, con singolare licenza poetica e teologica, fa soffrire le anime anche col supplemento del corpo, che, come si sa, si aggiungerà all'anima solo alla resurrezione finale. Si tratta di un *escamotage* salutare per la fede perché induce anche plasticamente all'urgenza della conversione e del rinnovamento.

Si accenna, di volo, al problema della conoscenza in San Bonaventura, a conclusione del capitolo, per trattare, quindi, più circostanziatamente, i temi che saranno discussi *infra*.

3. *La conoscenza*

Connesso alla questione dell'esistenza di Dio è quella della conoscenza; anzi, diremo quasi che ne è il presupposto.

Assevera, infatti, il Gilson che la teoria della conoscenza è la più elaborata e non la si può isolare dall'insieme del sistema a cui appartiene³¹.

Ora, se San Bonaventura ha dato tanta importanza alla sua gnoseologia, noi non possiamo affrontare il problema dell'esistenza di Dio, senza prima mettere in evidenza la capacità e la maniera con cui l'uomo arriva a questa certezza.

³⁰ *De myst. Tr.*, q. 1, a. 1, concl., resp. (V, 49 a).

³¹ Cfr. É. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, cit., p. 374.

Il filosofo francese precisa, ancora, che il pensiero bonaventuriano è posto sotto l'influenza dominante di Sant'Agostino. Ma il problema che il Tagaste s'era posto può essere considerato come essenzialmente teologico³².

Infatti, il rapporto tra l'anima e le sue facoltà si presenta come una questione di sapore filosofico, mentre Sant'Agostino vuol descrivere la struttura dell'anima in modo che appaia come l'immagine della Trinità. Per lui, se Dio è in Tre Persone e l'anima umana è Sua immagine, questa dev'essere una e triplice, così come il rapporto dell'essenza dell'anima con le sue facoltà deve imitare, in qualche modo, il rapporto dell'unità divina con le Tre Persone della SS. Trinità.

Per il mistico francescano, invero, le facoltà dell'anima non hanno altra essenza che la sostanza stessa dell'anima; esse sono distinte in quanto facoltà, ma unite come facoltà diverse d'una stessa sostanza:

«Istae potentiae sunt animae consubstantiales et sunt in eodem genere per reductionem»³³.

Ciò posto, San Bonaventura ammette una triplice forma di conoscenza:

- a) la conoscenza sensitiva delle cose materiali;
- b) la scienziale, pure delle cose materiali, ma per mezzo dell'astrazione intellettuale;
- c) la sapienziale, che è delle realtà spirituali, per mezzo dell'illuminazione.

A) *La Conoscenza sensitiva:*

noi possediamo cinque sensi che penetrano nell'anima le conoscenze dei cinque principali corpi del mondo. Questi cinque sensi si possono distinguere in due gruppi:

quelli che entrano in relazione diretta o immediata con l'oggetto;
quelli che subiscono l'azione solo mediatamente.

La conoscenza sensitiva si ha per la "*diudicatio*", cioè per astrazione della specie sensibile dalle cose materiali

«Intrans [species], inquam, non per substantias, sed per similitudines suas»³⁴.

³² Cfr. *Ibidem*.

³³ *I Sent.*, d. 3, p. 2, a. 3, concl. (I, 86 a).

³⁴ *Itin.*, II, 4 (V, 300).

Ora, come può effettuarsi il contatto tra la specie sensibile e l'anima?

Per Sant'Agostino la sensazione è essenzialmente passiva da parte del corpo, ma essenzialmente attiva da parte dell'anima; San Tommaso ammette una facoltà del sentire (o di formare le immagini sensibili).

Il Dottore Serafico, invece, scarta l'una e l'altra soluzione. Infatti, pur riconoscendo con Aristotele che l'anima è la forma del corpo, rifiuta, però, l'esistenza d'una facoltà dell'anima che sia completamente passiva nei riguardi degli oggetti esteriori.

La specie sensibile, cioè, non si forma per semplice recezione dell'attività dell'oggetto sull'anima, poiché questa non può subire l'azione delle cose materiali; essa non è passiva, ma attiva, tanto nella conoscenza sensibile quanto in quella intellettuale, in virtù del principio metafisico:

inferius non potest agere in superius.

In tal caso, infatti, l'effetto sarebbe superiore alla causa, giacché la conoscenza dell'anima è di natura spirituale, mentre la causa, ossia le cose, sono di natura corporale.

La conoscenza è prima un ricevere o patire l'attività delle cose sul corpo, ovvero sull'organo, poi un reagire dell'anima davanti all'impressione di esso.

Solo in quest'azione dell'anima si ha la "*diudicatio*", vale a dire la formazione e impressione della specie sensibile nell'anima, e quindi, la percezione.

Egli dice:

«Due cose concorrono all'atto della sensazione: ricevere e giudicare; la recezione della specie è per mezzo del corpo, ma il giudizio è un'azione dell'anima»³⁵.

Ora la conoscenza, cioè la percezione, è produzione immanente della specie, corrispondente all'attività della cosa sull'organo nella potenza conoscitiva per reazione su se stessa dell'anima che produce la specie più che riceverla, come rileva in *IV Sent.*, d. 44, p. 2, a. 3, q. 2, ad. 4:

«Quamvis anima speciem potius in se faciat quam a corpore aliquo fiat ea».

³⁵ *II Sent.*, d. 25, p. 2, a. un., q. 6, concl. (II, 623 a).

Perciò, assevera ancora (in II *Sent.*, d. 23, a. 2, q. 1. concl.) che l'oggetto esteriore non agisce sull'anima e non la perfeziona, ma l'anima stessa reagisce in sé (*se ipsam movet*) all'azione ricevuta dal di fuori, e, informando se stessa, agisce sull'oggetto anziché essere mutuata da questo.

Così spiega il "di più" dell'effetto di fronte alla prima causa della conoscenza, la cosa materiale: esso viene dall'anima stessa, di cui la specie non è che un'autodeterminazione e da cui riceve la sua natura spirituale, superiore alla natura corporale, da cui la conoscenza ha preso il suo inizio.

San Bonaventura non è, pertanto, occasionalista, perché, sebbene indirettamente, l'oggetto materiale è la causa della conoscenza sensibile; lo è in quanto la reazione dell'anima, nella produzione della specie, corrisponde all'attività sull'organo della cosa materiale, che è oggetto immediato della percezione nell'impressione della specie.

La conoscenza sensitiva, per il Serafico, si presenta, quindi, come la risultante d'un processo che s'articola in due fasi:

- 1) l'azione svolta dalla cosa materiale sull'organo, nonché l'intervento dell'anima nella produzione della specie, ovvero, dell'anima esplicante una reazione in se stessa ed esprime l'atto produttivo della specie, e cioè la determinazione concettuale dell'oggetto – che è "sentito" –, e della stessa cosa osservata, che ritrova la sua specie nell'anima che l'ha prodotta;
- 2) il suono udito, che non è altro che l'effetto dell'azione determinata dall'anima la quale costituisce l'elemento strumentale alla conoscenza percettiva, vale a dire alla conoscenza mediante i cinque sensi, i quali non svolgono se non una funzione passiva nel momento cognitivo, dato che lo stadio recettivo è gestito dall'anima.

Ma, la fondamentale funzione esercitata dall'anima è legata, secondo posizioni scetticistiche, all'impalcatura ontologista che ritiene Dio come la *summa* della conoscenza, il creatore d'ogni "è"; e, quindi, è l'anima l'impronta lasciata da Dio nell'uomo che costituisce il vero "*vinculum cordis*", la vera "*religio*" fra l'uomo e l'essenza divina, nonché fra l'uomo e ciò che è opera della luce creatrice di Dio.

B) *La Conoscenza scientifica:*

circa l'intelletto, San Bonaventura accetta la distinzione dell'intelletto possibile e dell'intelletto agente, ormai acquisita ai suoi tempi. Tuttavia anche qui occorre fare delle precisazioni.

I filosofi arabi, con a capo Avicenna, pongono, per esempio, l'intelletto agente in una sostanza e l'intelletto possibile in un'altra. Se così fosse, osserva il Nostro, non ci sarebbe più alcun rapporto tra l'anima e Dio.

Alcuni agostiniani, poi, suoi contemporanei, identificavano l'intelletto agente con Dio stesso, in quanto l'anima è illuminata da Dio, e ancora, l'intelletto possibile con la materia dell'anima e l'intelletto agente con la sua forma.

Questa soluzione non è accettata dal Serafico, giacché, se l'intelletto fosse considerato come materia, non meriterebbe il nome d'intelletto, e quindi, non possederebbe alcuna facoltà del conoscere.

Per il Dottore Serafico, invece, l'intelletto possibile e l'intelletto agente più che due facoltà realmente distinte sono due semplici differenze di funzioni d'una medesima sostanza e, però, due aspetti correlativi d'una medesima operazione³⁶. Scrive al riguardo:

*«Alius vero modus intelligendi est ut dicatur quod intellectus agens et possibilis sint duae intellectus differentiae datae uni substantiae quae respiciunt totum compositum. Appropriatur autem intellectus agens formae et possibilis materiae quia intellectus possibilis ordinatur ad suscipiendum intellectus agens ordinatur ad abstrahendum; nec intellectus possibilis est pure passivus; habet enim supra speciem existentem in phantasmate se convertere et converdendo per auxilium intellectus agentis illam suscipere et de ea iudicare. Similiter nec intellectus agens est omnino in actu; non enim potest intelligere aliud a se nisi adjuvetur a specie quae abstracta a phantasmate intellectui habet uniri. Unde nec possibilis intelligit sine agente nec agens sine possibili et iste modus dicendi verus est»*³⁷. E, così, continua:

«Intellectus possibilis non est pure passivus sicut supra ostensum est; habet enim potentiam se convertendi; nec tamen est adeo activus sicut agens quia non potest sua conversione nec speciem abstrahere, nec de specie iudicare nisi adjutorio ipsius agentis. Similiter nec ipse intellectus agens

³⁶ V. É. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, cit., p. 292.

³⁷ *II Sent.*, d. 24, p. 1, a. 2, q. 4, concl. (II, 568 b).

*operationem intelligendi potest perficere nisi formetur acies intellectus possibilis ab ipso intelligibili, ex qua formatione est in pleniori actualitate respectu ejus quod debet cognoscere quam erat prius cum carebat specie*³⁸.

Quindi, l'intelletto possibile astrae l'intelligibile dal sensibile in virtù dell'influenza superiore che esercita su di esso l'intelletto agente. Cioè, l'intelletto possibile riceve dall'intelletto agente il potere d'astrarre e di giudicare. Fatta questa debita distinzione, diciamo subito che, per San Bonaventura, non esiste nell'anima alcun'idea innata delle cose materiali, le quali si conoscono per astrazione della specie intellettuale dalla specie sensibile.

Infatti, se l'intelletto agente possedesse la conoscenza abituale e innata dei principi, perché non è capace di comunicarla, poi, all'intelletto possibile, senza ricorrere all'aiuto dei sensi inferiori?

Inoltre, se l'intelletto agente possedesse naturalmente questa conoscenza, l'anima non sarebbe ignorante, bensì sapiente nell'istante stesso della sua creazione, il che è contro l'esperienza.

C'è chi sostiene che i principi sono innati, nella loro forma generale, ma acquisiti in quanto alla conoscenza particolare di ciò che essi implicano e per la conclusione che se ne trae.

Anche questa soluzione è scartata dal Dottore Serafico, che la considera contraria al sistema agostiniano. L'innatismo, infatti, potrebbe essere platonico, ma non agostiniano.

Egli dà un'altra interpretazione del problema. Per ogni atto di visione sono necessari due elementi: la presenza dell'oggetto visibile e la luce con cui noi lo vediamo.

Così per i primi principi: essi ci sono innati, nel senso che la luce naturale, per mezzo della quale noi li apprendiamo, è innata; ma essi sono per noi acquisiti, nel senso che noi dobbiamo percepire, per mezzo dell'esperienza sensibile, le specie, senza le quali non possiamo mai formarli.

I principi, quindi, sono le prime conoscenze che forma il nostro intelletto, il quale, in tanto le forma, in quanto l'esperienza sensibile gli fornisce un contenuto:

³⁸ *Ibidem*, ad 5 (II, 570-571 a).

«Anima autem nostra habet supra se quoddam lumen naturae signatum, per quod habilis est ad cognoscenda prima principia, sed illud solum non sufficit, quia secundum Philosophum principia cognoscimus in quantum terminos cognoscimus. Quando enim scio quid totum, quid pars, statim scio quod omne totum majus est sua parte»³⁹.

E, ancora,

«Uno modo ut intellectus agens dicatur habitus quidam constitutus ex omnibus intelligibilibus [...] Sed iste modus dicendi verbis Philosophi non consonat, qui dicit animam esse creatam sicut tabulam rasam, nec habere cognitionem habitum sibi innatam, sed acquirere mediante sensu et experientia»⁴⁰.

Perciò non è il contenuto, che è innato, ma lo strumento che permette di acquistare le conoscenze. Si potrebbe sintetizzare così il pensiero bonaventuriano su questo punto: innato l'intelletto, acquisiti invece i principi⁴¹.

Il fatto poi che noi non abbiamo alcuna conoscenza innata, né delle cose sensibili, né degli oggetti, non ci autorizza a concludere che non abbiamo alcuna conoscenza innata di qualche essere o di qualche principio, giacché quando noi, per esempio, ci troviamo di fronte ad un oggetto incorporeo, siamo nel dominio dell'intelligibile, e quindi, la presenza pura e semplice dell'oggetto è sufficiente perché il nostro intelletto sia capace d'impadronirsene.

Ci sono infatti tre specie diverse:

- a) le immagini, quelle cioè che ci permettono di conoscere il sensibile (e di queste l'anima non ne possiede alcuna);
- b) le specie infuse, che non sono l'essenza, ma la partecipazione delle virtù stesse, la cui presenza noi sperimentiamo quando le possediamo;
- c) le specie innate, che sono mezzi di conoscere senza essere mezzi di immaginare; così è per la rassomiglianza impressa da Dio sulla nostra anima, sotto forma di luce naturale, o per l'inclinazione della nostra volontà verso il bene⁴².

³⁹ *De 7 donis* Sp. s. VIII, 13 (V, 496).

⁴⁰ *II Sent.*, d. 24, p. 1, a. 2, q. 4, concl. (II, 569).

⁴¹ É. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, cit., p. 298.

⁴² La precellenza della volontà sull'intelletto è tipica del francescanesimo. Scrive, su quest'aspetto, il professor Pagano: «il Francescanesimo [...], nato dall'amore e dalla vo-

Applichiamo ora questa distinzione all'idea di Dio. È chiaro che l'intuizione dell'essenza divina non ci è possibile. D'altra parte l'idea di Dio non può essere considerata come una delle immagini formate dal pensiero al contatto con le cose sensibili. Quindi, o bisogna sostenere che il nostro intelletto è privo d'ogni conoscenza di Dio, oppure noi dobbiamo ammettere che tale idea esiste nella nostra anima, come una specie d'impronta lasciata su di noi dal Creatore:

«*Quod si tu dicas quod hoc [scil. homines habere diversas cogitationes] venit ex diversitate speciarum existentium in imaginatione, hoc nihil est, quia non solummodo diversificantur in his intelligibilibus quae extrahuntur a sensu, immo etiam in his quae sunt supra omnem imaginationem sicut sunt virtutes, quae intelliguntur per suam essentiam, non per speciem imaginariam, sicut etiam est ipse Deus, quem quidam diligunt, quidam contemnunt*»⁴³.

Perciò, l'anima umana conosce Dio semplicemente riflettendo su se stessa, *poiché è fatta a Sua immagine*; la conoscenza tende verso di Lui, Lo suppone, L'implica necessariamente:

«*Est enim certum [scil. Deum esse] ipsi comprehendenti, quia cognitio huius veri innata est menti rationali, in quantum tenet rationem imaginis, cuius insertus est sibi naturalis appetitus et notitia et memoria illius ad cuius, imaginem facta est, in quem naturaliter tendit, ut in illo possit beatificari*»⁴⁴.

lontà, anche nel campo della speculazione pura considererò l'amore come l'alfa e l'omega della realtà, la volontà come regina dell'intelligenza, il Bene, il sommo Bene, quello che è sapienza e beatitudine, come scopo supremo della vita. Alessandro d'Hales che scopre per primo il contenuto filosofico del Francescanesimo, che egli allaccia alla corrente platonico-agostiniana, preannuncia quale schiera di pensatori si possa onorare di S. Francesco» (R. PAGANO, *Il «De perfectione vitae» di S. Bonaventura dal punto di vista psico-pedagogico*, in «Doctor Seraphicus», 13 (luglio 1966). Estratto, Stab. Tip. Agnesotti, Viterbo 1966, pp. 4-5), che d'anzi assevera, citando Gemelli: «Del resto se si pensa che “subito, dalla metà del secolo XIII ai primi anni del secolo XIV, il Francescanesimo ha cinque grandi pensatori, per non citare che i più rappresentativi: Alessandro d'Hales, Bonaventura da Bagnoregio, Giovanni Duns Scoto e Raimondo Lullo” (A. GEMELLI, *Il Francescanesimo*, Vita e Pensiero, Milano 1936, pp. 54-55), bisogna pur convenire, senza esitazione, che esso è veramente *Arbor vitae* dalla linfa meravigliosa e gagliarda, come poi si è rivelato nei secoli» (*Ivi*, p. 3).

⁴³ *II Sent.*, 18, 2, 1, concl. (II, 447).

⁴⁴ *De myst. Tr.*, 1, 1, concl. (V, 49).

Ora questo desiderio naturale di Dio può divenire una prova della sua esistenza:

«Ex his patet responsio ad illam quaestionem, qua quaeritur utrum omnis cognitio sit a sensu. Dicendum est quod non. Necessario enim oportet ponere quod anima novit Deum et se ipsam et quae sunt in se ipsa, sine adminiculo sensuum exteriorum. Unde si aliquando dicat Philosophus quod nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu, et quod omnis cognitio habet ortum a sensu, intelligendum est de illis quae quidem habent esse in anima per similitudinem abstractam; et illa dicuntur esse in anima ad modum scripturae. Et propterea valde notabiliter dicit Philosophus, quod in anima nihil scriptum est, non quia nulla sit in ea notitia, sed quia nulla est in ea pictura vel similitudo abstracta. Et hoc est quod dicit Augustinus in libro De civitate Dei: – Inseruit nobis Deus naturale iudicatorium, ubi quid sit lucis, quid tenebrarum, cognoscitur in libro lucis, qui veritas est, quia veritas in corde hominum naturaliter est impressa»⁴⁵.

In tal modo l'esistenza di Dio risulta un primo principio.

Dice infatti San Bonaventura:

«Ad illud quod objicitur quod nullus cognoscit principia nisi cognoscat terminos, dicendum quod verum est; sed quorundam terminorum notitia est occulta, quorundam vero manifesta. Et rursus, de significato termini potest haberi notitia plena, plenior et plenissima. Secundum hoc intelligendum quod potest sciri quid est Deus perfecte et plene et per modum comprehensivum, et sic non cognoscitur nisi a solo Deo; vel clare et perspicue et sic cognoscitur a Beatis; vel ex parte et in aenigmate, et sic cognoscitur quod Deus est primum et summum principium omnium mundanorum; et istud, quantum est de se, potest esse omnibus manifestum; quia cum quilibet sciat se non semper fuisse, scit se habuisse principium, pari ratione et de aliis; et quia haec notitia omnibus se offert, et hac cognita, scitur Deum esse, ideo est indubitabile omnibus quantum est de se»⁴⁶.

Per maggior chiarezza cerchiamo di ricapitolare brevemente la “dinamica”, per così dire, “bonaventuriana” della conoscenza scienziiale.

⁴⁵ II *Sent.*, 39, 1, 2, concl. (II, 904).

⁴⁶ *De myst. Tr.*, 1, 1, ad 13 (V, 51).

Abbiamo già detto che per il Serafico non esiste nell'anima alcun'idea innata delle cose materiali. Esse si conoscono per astrazione della specie sensibile intellettuale dalla specie sensibile.

L'astrazione, come pure la sensazione, è una *diuidicatio*, una reazione dell'anima.

La sensazione è una reazione dell'anima nel suo elemento sensibile, ossia nel senso, davanti all'azione dell'oggetto sull'organo; l'astrazione intellettuale è la reazione dell'anima nel suo elemento intellettuale, ossia nell'intelletto, davanti all'azione della specie sensibile o fantasma:

La diuidicatio (intellettuale) è l'azione che, mediante depurazione e astrazione, fa entrare la specie sensibile, ricevuta sensibilmente per mezzo dei sensi nella potenza intellettuale, come sostiene in Itin. 2, 6.

San Bonaventura spiega prima questa *diuidicatio* per mezzo dell'intelletto agente e dell'intelletto passivo:

essendo luce, il nostro intelletto agente mentre si converte sui fantasmi, astrae e depura, e così illumina.

Perciò il Filosofo s'appoggia qui sulla spiegazione aristotelica dell'astrazione. Ma non si trova a suo agio: cos'è quest'illuminazione dell'intelletto agente?

Una possibile actio transiens dell'intelletto la cui operazione è essenzialmente immanente?

Una trasformazione e intellettualizzazione non meno impossibile del fantasma fuori dell'intelletto?

Malgrado le sue espressioni aristoteliche, in fondo, San Bonaventura applica anche all'astrazione intellettuale la sua spiegazione dell'astrazione della specie sensibile: la specie intellettuale è il risultato dell'autodeterminazione dell'anima intellettuale davanti alla specie sensibile, in virtù del principio: *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*.

L'illuminazione del fantasma (e la sua intellettualizzazione) non si opera fuori dell'intelletto, ma è il risultato dell'autodeterminazione stessa dell'anima intellettuale, come la specie sensibile è il risultato dell'autodeterminazione dell'anima dal senso.

L'anima non riceve la specie come tale dal di fuori, ma la produce in sé per autodeterminazione dell'intelletto possibile, nella reazione dell'intelletto agente davanti al fantasma. Così solamente il fantasma è illumi-

nato e diventa di natura intellettuale, in quanto esso è l'intelletto stesso determinato secondo l'oggetto. In tal modo *la specie è impressa dall'azione stessa dell'intelletto che la forma in sé con il proprio essere intellettuale*:

«*Ad nostrum intelligere concurrat recipere et iudicare*»⁴⁷.

La famosa “*diudicatio*”, che dà sia la specie sensibile, sia quella intelligibile, non è che la semplice apprensione. Essa è il frutto d'un ricevere e d'un agire dell'anima su se stessa per determinarsi, nel senso o nell'intelletto, secondo il ricevere, cioè secondo l'attività dell'oggetto.

La corrispondenza dell'agire e del ricevere determina la conoscenza oggettiva; mentre l'intelletto agente e l'intelletto passivo, o possibile, non sono che un solo intelletto, detto agente, in quanto reagisce davanti alla specie sensibile, per formare in se stesso la specie intelligibile corrispondente, e passivo, in quanto è determinato e riceve così la specie nell'atto stesso dell'autodeterminazione dell'anima intellettuale davanti all'oggetto.

La specie stessa non è che l'intelletto, prima in potenza ad ogni idea, attuato poi dall'autodeterminazione secondo un'idea particolare corrispondente ad un oggetto particolare. La struttura portante della concezione filosofica, riguardante la “conoscenza scienziale”, s'articola nella “*diudicatio*”, ovvero nella duplice funzione esercitata dall'intelletto che assurge contestualmente al regime di *dominium*.

Infatti, nel momento d'interazione fra l'io e la cosa sensibile, quest'ultima è ricevuta dall'organo sensoriale su cui s'esercita l'azione di “*dominium*”; successivamente, l'*intelletto agente* opera un processo d'astrazione logico-cogitativo-concettuale che consente un'elevazione verso la dimensione della specie intellettuale, ossia determina il superamento della specificità fenomenico-immediata della *res* e concreta la formazione, in ambito logico-cogitativo, della *figura* dello schema, che qualifica il fatto, la *res*, come “*summum genus*”.

In definitiva, nel processo d'astrazione si passa dal “*factum*” alla “*facti species*”, ovvero, alla determinazione del fatto nella sua epurazione da ogni elemento subbiettivizzante ed oggettivizzante, concependolo nella sua purezza concettuale tipologica in una genericità logica, schematica

⁴⁷ II *Sent.*, d. 24, p. 1, a. 2, q. 4, ad 4 (II, 570 b).

e rappresentativa, che assorbe tutte le *differentiae specificae* dello stesso fenomeno, vale a dire tutte le particolari esplicitazioni del fenomeno nella cornice spazio-temporale.

Il procedimento d'astrazione si presenta, quindi, come prodromo delle *species immateriales et intellegibiles*, atteso che risulta escluso l'innatismo delle medesime *figurae o formae separatae*; e tale conclusione si può esplicitare riportando un frammento di San Tommaso d'Aquino della *quaestio* 84 della *Summa theologiae*:

«*contra rationem rerum sensibilium est quod earum formae subsistant absque materiis*».

Le *species intellegibiles*, ci dice, pervengono, quindi, all'intelletto «*mediantibus formis rerum sensibilium et materialium a quibus scientiam colligimus*», ma occorre affermare che, comunque, l'attività astrante dell'intelletto non si limita al *factum* in sé, ma coinvolge anche le condizioni fenomeniche offerte dalla cornice spazio-temporale in cui il fatto è inserito e da cui esso è *particolarizzato empiricamente*; quindi, per la generalizzazione tipologica, è opportuno che l'intelletto «*abstract non solum a materia sed etiam a materialibus conditionibus individuuantibus*».

In Kant, infatti, lo schema rende intellegibili i fenomeni mediante l'uso empirico dei concetti puri.

Ciò è visto bene da Cassirer per il quale lo schema è il segno che rende intellegibili e rappresentabili i concetti puri dell'intelletto, attraverso la denominazione che esso dà ai contenuti spaziali.

In effetti il filosofo di Königsberg parla ora di “schemi di concetti puri”, ora di “schemi della sensibilità”, e ciò assurge apparentemente a contraddizione in virtù del fatto che lo schema, ora rappresenta la sensibilità come condizione dei concetti puri, ora rappresenta i concetti puri come condizione dell'esperienza fenomenica.

Per concludere possiamo tranquillamente asserire con Kant che nell'ambito del rapporto conoscitivo lo schema costituisce una sorta di proiettore che figura sullo schermo dell'intelligenza la “tipizzazione” generalizzata del fenomeno e nel contempo ne favorisce la “particolarizzazione” empirica sulla base d'uno *standard* qualificativo che è composto dallo stesso schema (il concetto puro come condizione dell'esperienza).

Dopo tali disquisizioni sulla conoscenza scientifica occorre ricondurci all'*insoddisfazione* di San Bonaventura circa la conoscenza intellettuale o astrattiva: essa si riferisce alle sole cose materiali.

C) *Conoscenza sapienziale.*

Il Dottore Serafico non è appagato dalla sola conoscenza intellettuale o astrattiva: essa concerne le sole cose materiali; mentre la conoscenza delle cose spirituali, come l'anima, Dio, e le stesse idee delle cose materiali, non si possono spiegare con l'astrazione, perchè le idee stesse sono spirituali; inoltre esse sono immutabili ed eterne, mentre le cose del mondo sono contingenti e mutevoli.

Se le idee sono "svegliate" in noi dal contatto con le cose materiali, non provengono da esse che sono contingenti, ma dalla realtà spirituale, immutabile ed eterna, che è Dio solo, come assevera in *Itin.*, 2, 9:

«se la *diudicatio* si fa mediante la ragione che astra dal luogo, dal tempo e dalla mutabilità [...] e se niente è del tutto immutabile [...], se non ciò che è eterno [...] e se ciò che è eterno è Dio, ovvero in Dio, è chiaro che noi conosciamo tutto in Dio o nelle sue ragioni eterne».

L'universalità e la necessità della scienza non si ha dalle cose che sono singolari e contingenti, né dall'intelletto umano similmente singolare e contingente.

Se questo conosce l'universale e il necessario, bisogna che lo faccia in relazione all'assoluto ed al necessario, oggetto finale proprio in cui conosce le cose, le idee e Dio:

«Se dunque per una piena conoscenza si fa ricorso alla verità del tutto immutabile e stabile ed alla luce del tutto infallibile, è necessario che in questa conoscenza si ricorra all'Artefice Supremo come alla sorgente della luce e della verità: della luce, dico, che dia l'infalibilità al conoscente, e della verità che conferisce l'immutabilità dello scibile»⁴⁸.

Quindi l'oggetto proprio della conoscenza naturale è la verità.

Pertanto, per sapere se una conoscenza umana è possibile, bisogna partire dai caratteri stessi distintivi della verità.

⁴⁸ *De sc. Chr.*, q. IV, concl. (V, 23).

Ora la verità suppone necessariamente due condizioni: immutabilità dell'oggetto conosciuto e infallibilità della conoscenza che l'apprende.

Già Sant'Agostino aveva parlato della "misera" dell'uomo. San Bonaventura parte da questa constatazione per criticare la nostra facoltà del conoscere:

«*Nam quod iudicia nostra sint directa, imperia tranquillata, desideria consummata, impossibile est dum sumus in hac vita*»⁴⁹.

Quindi una conoscenza piena della verità supera, in questa vita, le risorse dell'uomo abbandonato alle proprie forze. L'esigenza dell'uomo è assoluta: egli vuole Dio, ma non potrà averLo, quaggiù; quindi, il suo bisogno non potrà mai essere soddisfatto.

Dunque ogni verità suppone un oggetto immutabile ed una scienza infallibile, epperò, noi siamo condannati a non conoscere assolutamente alcuna verità, giacché, nella nostra esperienza, nulla è immutabile e, d'altra parte, il nostro intelletto è sempre mutevole ed incerto.

Ed è qui che si caratterizza l'orientamento definitivo della dottrina bonaventuriana che introduce *la teoria dell'illuminazione e della conoscenza nelle ragioni eterne*.

L'uomo non può niente senza Dio e perciò ha necessariamente bisogno dell'azione divina. L'intervento perpetuo di Dio sull'uomo è richiesto dalla indigenza creaturale. L'uomo non può quindi conoscere alcuna verità senza Dio, ma non può d'altra parte vederLo.

Il Serafico nel commentare il passo della lettera di San Giacomo, che si riporta qui di seguito, condivide il fatto che

«*Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est descendens a Patre luminum*»⁵⁰, ma, precisa, che l'illuminazione intellettuale è un caso particolare di quella generale.

Le cose possono esistere in se stesse, nel nostro pensiero che se le rappresenta, e in Dio, che possiede eternamente le loro idee.

Ora non c'è immutabilità nell'essere delle cose, in quanto queste sono

⁴⁹ *Sermo II de rebus theol.*, 4 (V, 540).

⁵⁰ *Epistola Iacobi I*, 17.

accidentali e contingenti; non c'è neppure immutabilità nella rappresentazione che il nostro pensiero si forma delle cose; quindi tale immutabilità può trovarsi soltanto nel pensiero divino.

Per avere la certezza, il contatto tra la verità divina e il pensiero umano deve soddisfare due condizioni:

- a) che la conoscenza della verità divina non deve sostituirsi alla conoscenza delle cose, giacchè, diversamente, non avremmo più una scienza;
- b) che questa conoscenza raggiunga ciò che c'è d'infallibile nella luce di Dio e d'immutabile nella sua verità:

«Quod autem mens nostra in certitudinali cognitione aliquo modo attingat illas regulas et incommutabiles rationes, requirit necessario nobilitas cognitionis. Nobilitas, inquam, cognitionis, quia cognitio certitudinalis esse non potest, nisi sit ex parte scibilis immutabilitas, et infallibilitas ex parte scientis. Veritas autem creata non est immutabilis simpliciter, sed ex suppositione, similiter nec lux creaturae est omnino infallibilis ex propria virtute, cum utraque sit creata et prodierit de non esse in esse. Si ergo ad plenam cognitionem fit recursus ad veritatem omnino immutabilem et stabilem et ad lucem omnino infallibilem necesse est quod in hujusmodi cognitione recurratur ad artem supernam ut ad lucem et veritatem: lucem, inquam, dantem infallibilitatem scienti, et veritatem dantem immutabilitatem scibili. Unde cum res habeant esse in mente, in proprio genere et in aeterna arte, non sufficit ipsi animae ad certitudinalem scientiam veritas rerum secundum quod esse habent in se, vel secundum quod esse habent in proprio genere, quia utrobique stant mutabiles, nisi aliquo modo attingat eas, in quantum sunt in arte aeterna»⁵¹.

In merito alle due condizioni richieste per avere la certezza, si potrebbero fare alcune supposizioni:

⁵¹ *De sc. Chr.*, q. 4, concl. (V, 23).

a) *che la luce divina sia la causa totale ed unica della nostra conoscenza.*

Tale ipotesi è da scartarsi, giacché, in tal caso, la conoscenza, in questa vita, sarebbe identica a quella dei beati; inoltre non apparirebbe all'ordine di natura, ma a quello della grazia;

b) *che solo nel mondo archetipico ed intelligibile si può conoscere qualcosa di certo.*

Una simile congettura porterebbe allo scetticismo;

c) *che nel nostro pensiero c'è una semplice influenza delle ragioni eterne.*

Anche in tal caso ogni certezza umana sarebbe impossibile.

Infatti, o queste ragioni eterne presuppongono l'esistenza di Dio, oppure sarebbero create dal nostro pensiero il quale le trascinerrebbe nella sua contingenza.

Qual è la soluzione data da San Bonaventura?

La risposta si può trovare in modo esauriente nel *De scientia Christi* e, particolarmente, nella questione quarta, la quale, centrale anche nella stessa disposizione delle parti nel trattato, ha una singolare importanza.

La tanto dibattuta questione della visione delle cose nelle ragioni eterne, discussa soprattutto fra i pensatori medioevali, ha una trattazione ampia, impostata com'è, criticamente, da una mente la quale ha, ormai, consapevolezza della maturità che il problema ha raggiunto per essere risolto in maniera adeguata.

Nelle indagini precedenti (questioni I-III), il Serafico era giunto a queste conclusioni:

il Verbo è medio tra Dio e la creatura;

in quest'arte multiforme sono racchiusi tutti i tesori intelligibili: le idee eterne.

Cioè: la sua semplicissima essenza è capace d'esprimere ogni creatura con ragione adeguata, sia essa reale, sia semplicemente possibile. La pluralità delle cose, tiene a precisare il Dottore francescano, non è causa della pluralità delle idee; al più, si può dire che la pluralità delle idee non è altro che la pluralità delle cose, in quanto esse sono presenti alla mente divina.

Ora ciò che è eternamente presente alla mente divina ha di corrispondente una pluralità temporale; pluralità di cose le quali sono tali solo perché Dio le conosce come molteplici e tali le crea.

Le essenze delle cose non hanno nessuna oggettività, necessità, indipendenza rispetto all'essenza divina; e se non hanno indipendenza le essenze, tanto meno l'hanno le cose.

Il conoscere divino è, quindi, *causa piena delle cose*, causa totale: il mondo, se non fosse noto a Dio, non potrebbe esistere, mentre a noi è noto solo perché esiste.

Ma il mondo come si rende a noi noto?

Indubbiamente mediante l'esperienza.

Alcuni però hanno detto: solo mediante l'esperienza. Secondo costoro la nostra mente sarebbe come una *tabula rasa* su cui nulla è scritto: quello che successivamente vi si scrive è dovuto all'esperienza.

Ma San Bonaventura non è di questo parere.

Indubbiamente l'esperienza sensibile è necessaria, e nulla di tutto ciò che possa derivare dall'esperienza si deve porre come innato. Ma il difetto massimo della mentalità empiristica, la tendenza, cioè, a far derivare tutto dall'esperienza, è colpito in pieno negando che la nostra spiritualità, quell'io di cui è piena proprio l'esperienza, possa derivare dall'esperienza stessa.

L'empirismo è accettato in quello che ha di vero: necessità dell'esperienza per avere conoscenze determinate, ma è superato con l'ammissione che il nostro io non è derivabile dall'esperienza, perché la condiziona.

In breve: il pensatore francescano sostiene che ogni cognizione non possa effettuarsi senza la mediazione delle ragioni eterne.

La questione quarta del *De scientia Christi* si può dividere in quattro parti:

nella prima s'espongono gli argomenti di coloro che ammettono la necessità della visione delle ragioni eterne;

nella seconda le ragioni di coloro che la negano;

nella terza s'esamina la questione in se stessa e si risponde positivamente al problema;

nella quarta, infine, si risponde alle argomentazioni in contrario, *contrariis vel adversis reiectis*.

Quando si dice che tutto ciò che si conosce lo si conosce nella luce delle ragioni eterne, lo si può intendere, precisa il Dottore Serafico, in tre modi:

- 1) si può recepire che alla certezza della cognizione concorra l'evidenza della luce eterna come ragione del conoscere assoluto.

Se si comprendesse in questo modo, osserva il Nostro, non s'avrebbe nessuna cognizione delle cose, se non nel Verbo. In questo caso non ci sarebbe alcuna differenza tra la cognizione della vita terrena e quella della vita celeste, così come non ci sarebbe alcuna differenza tra la cognizione di ragione e quella di Rivelazione, il che non può ammettersi.

Questo fu l'errore dei primi accademici.

- 2) Si può interpretare nel senso che alla certezza della cognizione concorra necessariamente la ragione eterna quanto alla sua influenza, in modo che, il soggetto conoscente, attinga nel conoscere non la stessa ragione eterna, ma solo una sua influenza.

Ma questo modo di giudicare, oltre ad essere contrario al pensiero di Sant'Agostino, porterebbe ad altre conseguenze.

Infatti, quest'influenza della luce o è generale, in quanto Dio agisce in ogni creatura, oppure è speciale, come quando Dio opera per grazia.

Se fosse generale, Dio sarebbe datore sia della sapienza che delle fecondità della terra; se fosse speciale, ogni cognizione sarebbe infusa e nessuna acquisita.

- 3) Bisogna allora intendere altrimenti, e cioè: alla certezza della cognizione necessariamente si richiede la ragione eterna *come regola e ragione movente*, non sola e in tutta la sua chiarezza, bensì con la ragione creata, e, in parte, da noi intuìta, secondo lo stato terreno.

Questa soluzione concorda con quella del Tagaste.

- 4) San Bonaventura passa, poi, a dimostrare i motivi per cui la nostra mente, nella cognizione certa, attinge le regole e le ragioni immutabili. Ciò è richiesto, egli dice:

A) dalla dignità della cognizione.

Infatti, non ci può essere certezza nella cognizione se non c'è immutabilità da parte dello scibile e infallibilità da parte di colui che conosce.

Ora, la verità creata non è immutabile assolutamente, bensì, condizionatamente; così come la luce della creatura non è

affatto infallibile per virtù propria, essendo l'una e l'altra create e passate dal non-essere all'essere⁵².

Ne segue che, se per avere una cognizione piena bisogna ricorrere alla verità immutabile e stabile e alla luce infallibile, è necessario anche ricorrere all'arte celeste come a luce e verità.

Invero, le cose hanno esistenza nella mente, nel proprio genere e nell'arte eterna. Ora l'anima per avere la cognizione certa deve raggiungere la verità delle cose non nell'esistenza che hanno in sé nel proprio genere, essendo esse mutevoli, bensì nell'esistenza che hanno nell'arte eterna.

B) dalla dignità del soggetto conoscente.

Difatti, spiega San Bonaventura, lo spirito razionale ha la ragione superiore e quella inferiore.

Per ottenere un giudizio deliberativo della ragione non basta la ragione inferiore, così come non basta per un pieno giudizio della ragione speculativa.

Ed è proprio in questa parte "superiore" che si trova l'immagine di Dio che aderisce alle regole eterne.

Precisa, perciò, il Dottor Serafico che la creatura ha rapporto a Dio di vestigio, d'immagine e di similitudine.

È vestigio ogni creatura che è da Dio;

è immagine ogni creatura che conosce Dio;

è similitudine ogni creatura in cui abita Dio.

Dio coopera come principio creatore nella creatura che agisce come vestigio, coopera come dono infuso nell'azione che la creatura compie come similitudine, ma nell'azione che la creatura effettua come immagine, Dio coopera come ragione movente.

Quindi, giacché la cognizione certa compete allo spirito razionale in quanto è immagine di Dio, lo spirito attinge in questa cognizione le ragioni eterne, ma non chiaramente e distintamente come se fosse deiforme, bensì in parte e in enigma, essendo l'uomo su questa terra viatore e non comprensore.

La prima conseguenza di questo fatto è che nessuna certezza umana

⁵² Cfr. *De sc. Chr.*, q. 4, concl. (V, 23).

è possibile senza la collaborazione immediata di Dio all'atto per mezzo del quale noi conosciamo.

Il migliore esempio che si possa citare, per far comprendere questa dottrina, è l'*idea d'essere* che è la più istruttiva per ciò che concerne la concezione bonaventuriana delle prove dell'esistenza di Dio.

Ogni oggetto conosciuto dal pensiero è appreso come *un certo essere*.

Per la qual cosa noi siamo già di fronte ad un principio elaborato dall'intelletto:

«*esse igitur est quod primo cadit in intellectu*»⁵³.

Riassumiamo le conclusioni anche di questa parte.

L'intelletto umano non è che uno degli esseri di cui l'insieme costituisce la creazione.

Tutti gli esseri reclamano la cooperazione di Dio in proporzione di ciò che sono. Semplice vestigio di Dio, la creatura corporea non richiede il suo concorso se non a titolo di creatore e conservatore.

L'anima umana, invece, è immagine di Dio ed assimilabile a Lui. Per la soprannatura richiede una cooperazione divina più intima della semplice creazione continua. Questo è il ruolo che ha l'illuminazione divina attraverso le ragioni eterne.

Quest'illuminazione non è la grazia; quindi non trasfigura l'anima, ma le mette dentro una forza nascosta.

L'anima umana è immagine di Dio nella misura in cui si volge verso di Lui.

Dunque l'illuminazione delle ragioni eterne è una forza motrice che si applica all'aspetto superiore dell'intelletto umano e subisce la sorte dell'immagine.

Giacché l'anima umana non è mai perfettamente deiforme, cioè non ha la piena e differenziata immagine di Dio, l'illuminazione non è mai totale e distinta.

Nello stato di "povertà" in cui noi siamo attualmente caduti, le ragioni eterne ci sono ancora accessibili poiché noi non cessiamo d'essere uomini.

⁵³ *Itin.*, V, 3 (V, 308). Cfr. TOMMASO D'AQUINO: «*nam primo in intellectu cadit ens*», in *I Metaph.* 1, 2, 11, e ancora: «*id quod primo cadit in intellectu, est ens*», in *Summa th.*, I-II, q. 55, a. 4. Cfr., inoltre, *Id.*, *Quaestiones Disputatae, De veritate*, q. 1, a. 1: «*Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens*».

Questa descrizione dell'illuminazione attraverso le ragioni eterne contiene la sola risposta completa che la filosofia possa dare al problema del fondamento della certezza.

Ogni conoscenza certa richiede che l'intelletto abbia una ragione eterna o idea divina, non a titolo d'oggetto conosciuto, sibbene di motore e regolatore della conoscenza.

Le due condizioni che ci sono imposte per risolvere il problema della certezza si trovano rispettate:

la verità divina comunica alla nostra conoscenza qualcosa della sua infallibilità e della sua necessità, senza che l'intuizione dell'essenza divina venga a trasformarci in cittadini della vita beata.

L'essenza della conoscenza sapienziale si plasma nel campo delle cose spirituali.

Si svegliano, poi, nell'uomo le idee spirituali, sulla base del contatto con le cose materiali, che sono contingenti e che, in quanto tali, non assurgono ad origine, fonte di provenienza delle cose spirituali, ma, come diceva Kant, contribuiscono solo ad eccitare la ragione che va alla ricerca dello spirito, del noumeno, dell'Assoluto, ossia di Dio.

L'immutabilità, l'universalità d'una conoscenza spirituale, ovvero sapienziale, sono qualità che si ritrovano solo in una fonte altrettanto eterna ed onnicomprensiva che si pone nella dimensione divina.

Nella prospettiva del rapporto d'interazione soggettivo-oggettiva, "la conoscenza-verità" s'individua come l'intellezione della verità sempiterna-oggettiva e si manifesta come fonte d'una conoscenza altrettanto universale ed oggettiva, al fine di avere una precisa corrispondenza equiparativa fra ciò che è oggetto di conoscenza e l'autore dell'atto cognitivo. In realtà non si riscontra alcun tipo di rottura teoretico-dialettica nel rapporto cognitivo, bensì un'immediata trasfusione fra l'origine del *verum* e la dimensione intellettivo-conoscitiva dell'individuo operante l'atto di ricezione dei contenuti aletici.

Questo processo conoscitivo, o meglio, questa nuova tipologia di conoscenza, si dimostra quale superante il fatto della fenomenicità e empiricità particolari e tendente verso una valenza semantica d'ordine logico-concettuale, postulata dall'impalcatura ontologico-religiosa, sulla base della necessità che il significato rimandi ai contenuti dell'essenza creatrice da cui deriva il fatto medesimo.

Tale impostazione concettualistica risulta valida non solo in relazione al singolo fatto, ma anche in regime d'afferenza ad una pluralità di circostanze, a un insieme d'eventi che caratterizzano, anzi, formano un determinato periodo storico.

Infatti, l'interpretazione della molteplicità delle vicende non è sviluppata secondo una *ratio* causativa-effettuale, ritrovandovi un fondamento di carattere fattuale-positivo-esperienziale, ma, piuttosto, alla base della valutazione, v'è la necessità di rinvenire un tessuto connettivo d'ordine logico-concettuale, ovverosia uno spirito che con la sua legge e i suoi valori universali ha condotto, disciplinato e favorito quell'insieme d'avvenimenti, tutti legati da un *logos* unitario, da un dogma universale che assurge a parametro referenziale per l'analisi degli eventi medesimi.

A tal proposito, è opportuno illustrare la geniale intuizione di Hegel che si concreta nella frase pronunciata all'atto della vista di Napoleone: «ho visto lo spirito del mondo a cavallo».

In tale proposizione si condensa l'essenza della filosofia idealistica del filosofo di Stoccarda, allorché nella figura del generale Napoleone s'osserva non uno dei protagonisti, una delle componenti che hanno determinato il periodo storico capeggiato dal Bonaparte, bensì il solo agente, la *sola ratio* esplicativa, il *logos* che ha totalizzato, disciplinato ed informato.

In regime d'autoreferenzialità, non sono presenti soltanto gli eventi bellici e militari ed i fatti d'arme, ma anche gli assetti politico-istituzionali, sociali, civili, giuridici ed economico-militari, nonché geografico-territoriali di quel determinato periodo.

In realtà lo spirito della storia, il motore degli accadimenti, s'è incarnato in Napoleone; lo schema ontologico, lo spirito totalizzante che assorbe nelle sue impalcature tutta la molteplicità, il particolare ed il contingente del mondo empirico-fenomenico-esperienziale, la dialettica delle forze contrastanti, ha trovato un momento risolutivo, d'assorbimento, nella categoria Napoleone; il pensiero che s'è imposto su altre posizioni e forze è diventato azione ed ha "fatto" la storia, nel senso che essa s'è canalizzata secondo lo slancio direzionale dello spirito.

Nella posizione hegeliana ritroviamo la vera spiegazione dell'idealismo nell'ambito della necessità d'individuare come sia possibile il superamento del caduco, del contingente, del transitorio, per individuarvi una valenza

di significato di carattere simbolico-formale e ontologico-concettuale, che spiega l'assiologia del caduco e che impone una struttura deontologica.

Ritornando alle posizioni precedentemente espresse sulla conoscenza sapienziale di San Bonaventura possiamo asserire che la conoscenza naturale non è quella che ci conduce all'ente nella sua immediatezza, bensì è quella che s'impiana nel significato attribuito dall'assoluto e dal necessario, ovvero da una scienza infallibile e da una verità immutabile.

Per ascendere a tali posizioni è fondamentale l'*illuminazione*, ovvero la consapevolezza e la convinzione che l'*origine delle cose è in Dio* e, quindi, non si ritrova se non in Dio, o meglio si determina secondo il legame con Dio sulla base del rapporto onto-gnoseologico con la *ratio* divina.

È Dio la chiave risolutiva del problema della conoscenza, in quanto la certezza è garantita dall'immutabilità dello scibile, e cioè da un ricorso necessario all'arte celeste.

In conclusione, nella coscienza della forza fautrice di Dio alla base d'ogni cosa si costruisce lo slancio verso la conoscenza sapienziale, cioè verso la certezza e la garanzia che tutto ciò che "è", esiste, in quanto creato da Dio e inserito in un processo di *reductio ad unum*. Inevitabile è il confronto del pensiero bonaventuriano con il diciannovesimo secolo.

L'Ottocento, che si propone come l'epoca madre della filosofia moderna, passa sotto silenzio tre pensatori che, ciascuno a modo suo, scelsero una via geniale verso Dio: Antonio Rosmini (1797-1855), Jaime Balmes (1810-1848) e John Newman (1801-1890).

In un'epoca in cui l'essere fu identificato con il reale e l'idea con il concetto, A. Rosmini seppe sostituire al problema della nozione di Dio nell'ordine gnoseologico, la questione della presenza di Dio nell'ordine ontologico; il filosofo di Rovereto, lungi dal negare quanto affermato dal Serafico: «*qui negat ideas esse, negat Filium Dei esse*»⁵⁴, che, come finora detto, considera Dio come il solo oggetto che si costituisca soggetto, dunque, come l'*oggetto-soggetto*, assegnò all'idea la parte di fulcro per un superamento ed un approfondimento. L'*idea dell'essere forma oggettiva e non soggettiva* fu chiamata ad assolvere il compito delle *categorie di Kant*; l'atto primo per lui non è il *conoscere*, ma l'*intuire* a cui è presente l'idea.

⁵⁴ *I Sent.*, d. 6, a. un., q. 3, concl. (I, 130 a).

L'idea che non è un prodotto della mente umana, ma il suo lume, non può esistere se non in relazione ad una mente; essendo tutte le menti umane contingenti, essa è originariamente *l'idea dell'Essere in Sé*; dunque,

«prima della mente dell'uomo esiste una mente che pensa ad un tempo l'essere e il reale finito e, con questo pensiero, ha fatto esistere simultaneamente l'uno e l'altro elemento, e questa è la mente creatrice di Dio»⁵⁵.

Jaime Balmes giudicò illegittimo il salto cartesiano dalla coscienza soggettiva alla verità oggettiva e rimproverò all'idealismo kantiano di fare un uso trascendente delle categorie metafisiche applicate ai fatti della coscienza⁵⁶.

La verità oggettiva si fonda in Dio; l'uomo non può affermare una verità senza che dichiari una cosa rappresentata in Dio; questa comunicazione intima del finito con l'Infinito è una delle verità più certe della metafisica⁵⁷.

Il filosofo di Vich evita, in polemica con Kant, ogni riduzione dell'uomo alla sola ragione, abbracciandolo sempre per intero, perché la verità si trova in relazione con tutte le sue facoltà. Nel suo famoso *Grammar of Assent*, il Cardinale John Newman parla d'un senso illativo, *illative sense*, corrispondente all'istinto intellettuale del Balmes. Il sapere umano tocca la persona intera di cui è responsabile in ordine alla verità, perché non si circoscrive solo allo stretto recinto del conoscere, che è formulabile sillogisticamente.

Perciò, il senso illativo, *Folgermugssin*, comprende in sé la coscienza conoscitiva della persona umana intera come soggetto del conoscere in una situazione concreta⁵⁸.

Si può perciò affermare, sulla scia preconizzatrice bonaventuriana, con lo Sciacca, che tutto il kantismo risulta scavalcato: non c'è più l'alternativa di un *aut aut* alla stregua dell'antinomismo critico, perché solo è pensabile che Dio esista e non il contrario.

Se l'ipotesi Dio non esiste è impensabile, anche la serie delle antitesi risulta impensabile.

⁵⁵ A. ROSMINI, *Teosofia*, Anonima Romana, Roma 1938, pp. 445-446. Cfr., pure, M. F. SCIACCA, *Interpretazioni rosminiane*, Marzorati, Milano 1958, pp. 120 ss.

⁵⁶ V. J. BALMES, *Filosofia fundamental*, I, 23, e *Obras Completas*, XVI, 224-225.

⁵⁷ V. J. BALMES, *Filosofia fundamental*, I, 40, e *Obras Completas*, XL, 173-174.

⁵⁸ V. J. NEWMAN, *Grammar of Assent*, Longman's Green and C., London 1891 [rist. 1970], sopra tutto chap. IX (particularly the sections on "The illative sense").

Con ciò cessa l'antinomismo e il conflitto, restando compatibili con l'ordine della ragione solo l'ipotesi dell'esistenza di Dio e, con essa soltanto, la serie delle tesi⁵⁹.

La dimostrazione della verità risulta anche essere la base fondamentale della prova, comunemente malintesa, detta "ontologica" e di quella, ingenuamente interpretata, definita "cosmologica".

Riguardo alla prima, è ben noto che non è lecito dedurre dall'idea di Dio la sua esistenza e, così facendo, passare dall'ordine del pensiero a quello della realtà, ma occorre, tutt'al contrario, partire dall'esperienza spirituale della mente umana, intuendo verità immutabili ed assolute, e dal fatto che essa non le riceve dalle cose finite e contingenti e neanche le crea, ma si trova dotata di verità che le sono presenti, *muovendo così non già dall'idea di Dio, ma piuttosto dall'uomo vivente e pensante l'Essere Assoluto*.

Riguardo alla seconda è necessario rendersi conto che, anche in questo caso, l'ordine e la perfezione del mondo non si conoscono con i sensi, ma con la ragione, di modo che deve basarsi anch'essa sulla prova della verità. Inoltre non si dovrebbe mai perdere di vista che Dio non è la causa ultima – benché anche quella non sia proiettabile *in infinitum*⁶⁰ – ma che è la *ratio sui*, e così si prova che è anche il creatore del tempo.

Anche Peter Wust ed Hans Eduard Hengstenberg hanno seguito un *iter* non dissimile dai tre pensatori citati. Il Wust mette in rilievo come primo principio della filosofia sia il "*principium intelligibilitatis universalis*": "ogni ente in quanto tale è intelligibile", e evidenzia l'interezza dell'uomo davanti alla verità conosciuta⁶¹. Lo Hengstenberg sottolinea l'insufficienza ontologica della relazione causale e svela il deismo latente presente in tutte le teorie di concatenazione causale.

Accanto alla relazione causale (*Ursprungsbeziehungen*), il filosofo pone la relazione fondante (*Begründungserelation*) che costituisce la relazione fra condizione e conseguenza (*Grund Und Folge*).

Solo la terza e più alta relazione, cioè la comunicazione dativa (*Mitteilungsrelation*), offre al pensatore tedesco la base per comprendere la

⁵⁹ V. F. M. SCIACCA, *Filosofia e Metafisica*, Marzorati, Milano 1972, p. 217.

⁶⁰ V. R. GARRIGOU-LAGRANGE, in «Actes du XIème Congrès International de Philosophie», XII (1953), pp. 174 ss.

⁶¹ V. P. WUST, *Ungewissheit und Wagnis*, Pustet, Graz 1946², p. 148 e p. 164.

trans-causalità dell'atto creatore di Dio che è, inoltre, l'autore di tutto il senso, di modo che anche il tempo e la causalità sono "concreati" (*mit-geschaffen*)⁶².

Concludendo e tornando a San Bonaventura mistico, antesignano di San Giovanni della Croce, si può affermare che il conoscere s'è trasformato: non lo si ricava più deducendo la causa dagli effetti e conoscendo Dio attraverso le creature, ma piuttosto conoscendo gli effetti dalla causa e le creature attraverso Dio; questo è il conoscere vero ed essenziale, al di là delle prove razionali della Sua esistenza⁶³.

⁶² V. H. E. HENGSTENBERG, *Sein und Ursprünglichkeit*, Pustet, München-Salzburg-Köln 1958, pp. 24-29 e p. 68.

⁶³ V. SAN JUAN DE LA GRUZ, *Llama de Amor Viva*, Conción 4, 5 LB: «Y éste es el deleite grande de este recuerdo: conocer por Dios las criaturas, y no por las criaturas a Dios; que es conocer los efectos por su causa y no la causa por los efectos, que es conocimiento trasero, y esotro esencial». Per il processo della conoscenza in San Giovanni della Croce si veda J. GARCÍA PALACIOS, *Los procesos de conocimiento en San Juan de la Cruz*, Universidad de Salamanca, Salamanca 1992, soprattutto le pp. 15-31, e "Procedimento y Meditación", pp. 27-31.



Saint Bonaventure, FRANÇOIS CLAUDE [dit frère Luc], 1665-1660 ca.

CAPITOLO V

Un preliminare tentativo di bilancio della Filosofia, della Teologia e della Mistica di San Bonaventura

Per una prima valutazione della dottrina bonaventuriana, ossia della filosofia, della teologia, della spiritualità e della mistica concettuale, possiamo evidenziare alcune caratteristiche fondamentali, ben consapevoli del fatto che è difficile inquadrare e circoscrivere *intus et in cute* il pensiero “serafico”, così legato all’esperienza e, nel contempo, così complesso, completo e variegato¹.

Dal punto di vista filosofico rileviamo taluni aspetti essenziali della riflessione del Santo Dottore.

Come si è visto nel paragrafo terzo del secondo capitolo, accennando al rapporto tra *fides et ratio*, sintetizzando, diciamo che San Bonaventura subordina la *philosophia* alla *theologia* [*quae est*] «*scientia super fidem fundata et per Spiritum sanctum revelata*»², perché Dio è il suo *terminus a quo et ad quem*³.

Riprendendo il pensiero della saggista tedesca Schlosser⁴ notiamo prima di tutto che sia la filosofia sia la teologia razionale hanno la forza argomentativa di rispondere, alla pari, alle congetture di coloro che non possiedono la fede. Poi, per i credenti che dubitano della loro fede, è im-

¹ V. V.- M. BRETON, *Saint Bonaventure*, cit., pp. 44-45, e É. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, cit., pp. 385-386.

² *Brev., Prol.*, 6 (V 250 a).

³ Cfr. *Brev., Prol.*, 6 (V 208 b). La *ratio* pur se subordinata alla *fides* va di conserva con essa: «*Ordo enim ut inchoetur a stabilitate fidei et procedatur per serenitatem rationis, ut perveniatur ad suavitatem contemplationis*» (*Chr. Mag.*, 15 (V 571b): la certezza della fede, procedendo per la serenità della ragione, ci conduce alla contemplazione: *fides, ratio et contemplatio*. La teologia in senso stretto, detta anche speculativa, rende intelligibile il sensibile mediante la *ratio*, quella simbolica, a partire dal sensibile, e, per l’esemplarismo e l’analogia universale, ci eleva *ad Deum*; la mistica, infine, ci fa pervenire *ad supermentales excessus*, ossia all’estasi (cfr. *Itin.*, I, 7 (V 298 a)).

⁴ V. M. SCHLOSSER, *Saint Bonaventure*, cit., pp. 59-60.

portante che abbiano motivi per rafforzarla, anche se sappiamo che essi non costituiscono la sua essenza. Finalmente, per quelli che hanno la fede insieme con la speranza e la carità, e che dunque sono “perfetti nella fede”, il lavoro filosofico e teologico è una gioia profonda per l’anima che può “com-prendere” quello che sa e vive già. Allora, per la Schlosser, «l'*intelligenza* teologica viene prima, ma sveglia l'*amore* e sprigiona dappertutto l'impulso ad *agire* in modo corrispondente [... perché] l'essenziale del pensiero bonaventuriano è il significato dell'amore: esso è la cerniera tra la consocenza e l'azione. È anche sorgente di gioia spirituale procurata per mezzo della conoscenza, perché essa nasce dalla relazione personale tra l'uomo e Dio»⁵. Questi aspetti erano molto importanti per risolvere i problemi delle dispute a Parigi nell'ambito dell'Università e degli ordini mendicanti. Infatti, verso la fine degli anni 1260-1270 diventò obbligatorio scindere o al meno distinguere la filosofia dalla teologia. Allora si avvertì la necessità di interrogarsi per sapere se ci fosse una doppia verità, dal momento che si ipotizzavano due concenzioni diverse del mondo. Come è ben dimostrato sia dalla studiosa Schlosser che da J.-P. Müller⁶ non ci sono due verità, una della fede e l'altra della filosofia. San Bonaventura ha tentato di «preservare l'unità della sapienza cristiana proprio nel momento in cui manteneva una chiara subordinazione della filosofia alla teologia»⁷.

Come rileva il Gilson, poiché la filosofia ha lo scopo di farci possedere l'essenza delle cose a partire dall'anima «[che] è fatta per conoscere tutto»⁸, ne consegue che San Bonaventura, usando tutte le varie strategie

⁵ M. SCHLOSSER, *Saint Bonaventure*, cit., p. 62: «L'*intelligence* théologique est première, mais elle éveille l'*amour* et celui-ci à son tour donne l'impulsion à l'*agir* correspondant [...]. L'essentiel de la pensée bonaventurienne, c'est la signification de l'amour: il est la charnière entre connaissance et action. Il est aussi la source de la joie spirituelle procurée par la connaissance, car cette joie naît de la relation personnelle entre l'homme et Dieu».

⁶ Cfr. J.-P. MÜLLER, *Saint Bonaventure a-t-il admis la possibilité d'une double vérité?*, in «S. B. maestro», vol. 1, pp. 481- 494. Lo studioso conclude che «là dove [San Bonaventura] parla di due opinioni opposte, dichiarando che sono vere entrambe, l'opposizione, più apparente che reale, non implica una contraddizione» (*Ivi*, p. 494). T. HAERING, *Der christliche Glaube; Dogmatik* (1906), Calwer Verlagsverein, Tübingen 1906, p. 154, scrive: “La tesi della verità doppia - cioè che qualcosa possa esser vero in teologia e falso in filosofia - non può sostenersi seriamente a lungo”.

⁷ M. SCHLOSSER, *Saint Bonaventure*, cit., p. 114.

⁸ É. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, cit., p. 380, trad. it. cit., p. 442. Il filosofo continua dicendo: «en nous conférant l'habitude de le [c'est-à-dire le centre]

per indirizzarci a Dio (ad. es. nel *Breviloquium* scendendo dal Creatore alla creatura e nell'*Itinerarium* percorrendo il cammino opposto), ha sviluppato un pensiero filosofico incentrato su Cristo, ma radicato nell'analogia e però molto simile a quello di Pascal⁹. Quella del Serafico è vera filosofia, nel senso che esplicita le vie che conducono alla Sapienza e indica l'«allenamento che permette all'anima di attraversarla»¹⁰. Ma la cosa più importante è quella di percorrere una strada fino alla fine, proprio come faceva il Santo. Per il Dottore francescano l'intelligenza era strumento di salvezza e, come filosofo cristiano, aveva scelto Dio, ma senza rinunciare all'esercizio del libero arbitrio e alla natura¹¹. Si noti anche, acutamente, con il Gilson, che è impossibile frammentare il pensiero bonaventuriano, per la sua rigorosissima sistematizzazione logica, vale a dire prendere un argomento o un'opera che abbia il suo significato proprio, indipendentemente dal complesso della sua riflessione, contrariamente a quello che uno avrebbe l'illusione di potere fare ad esempio con Kant, leggendo e studiando soltanto *La critica della ragion pura*¹². E naturalmente, per i filosofi moderni, la filosofia bonaventuriana, rigorosamente parlando, nel senso che uno arriva a conoscerla e capirla in maniera approfondita, ovvero sia la “penetra” soltanto con un atto di fede, è già mistica: «elle [la philosophie de saint Bonaventure] a donc nécessairement contre elle et ceux qui refusent de le faire [poser un acte de foi] et ceux qui le font, mais qui le font pour sauver leur âme et non pour philosopher. Si philosophie égale raison pure, il n'y a pas de philosophie bonaventurienne

découvrir pour nous tourner vers lui quel que soit le point où nous nous trouvions, et l'aptitude à rejoindre n'importe quel point à partir de ce centre une fois que nous nous y serons établis», trad. it. cit., p. 442 «facendoci acquisire l'abitudine di scoprirlo [*id est* il centro] per rivolgerci ad esso in qualsiasi punto ci troviamo e l'abitudine a ricongiungere qualsiasi punto a partire da questo centro una volta che ci siamo in esso stabiliti».

⁹ V. E. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, cit., p. 379, trad. it. cit., p. 359. Il soggetto della teologia è Dio dal quale ci proviene ogni cosa essendo Egli la causa esemplare di tutto, *ut a quo omnia*, «in ratione principii omnia originantis [...] omnia exemplantis» (*Hex.*, coll. 1, 13 (V 331 b)), ma *per Christum verbum incarnatum omnia facta sunt*: «totum fit per Jesum Christum» (*Itin.*, I, 7 (V 298 a)), *qui «mediator Dei et hominum est, tenens medium in omnibus»* (*Hex.*, coll. 1, 10 (V 330 b)). Il cristocentrismo è perciò la nota peculiare della speculazione teologica del Dottore Serafico.

¹⁰ É. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, cit., p. 380, trad. it. cit., p. 442.

¹¹ V. *Ivi*, p. 382, trad. it. cit., p. 445.

¹² V. *Ivi*, pp. 385-386, trad. it. cit., p. 448-449.

et, de ce point de vue, il n'est pas juste de la traiter exactement comme si elle n'existait pas»¹³. Allora, l'argomento che i filosofi usano per criticare San Bonaventura è quello di qualificarlo come un mistico. E lo studioso francese userà precisamente quest'asserzione, che vale come prova, per reintegrare il Nostro nella storia della filosofia, perché «ha concepito il progetto di sistematizzare il sapere e le cose in funzione della mistica. Ed è anche un grande filosofo [...] perché ha portato a compimento l'esperienza che tentava di fondare su di un'idea»¹⁴. La ricchezza della riflessione bonaventuriana è proprio la completa sistematizzazione, che le conferisce anche una tale unità: essa argomenta su tutte «le esperienze dell'anima che sono le sorgenti eterne della mistica» e, conclude il Gilson, asseverando che «nessuna dottrina metterà mai in più completa evidenza queste esperienze»¹⁵.

Possiamo, per il momento, terminare le nostre considerazioni sulla speculazione del filosofo di Bagnoregio sintetizzandola con le parole del francescano Breton, che la definisce una “filosofia mistica”, ossia: «una fede che cerca di capirsi»¹⁶: il Santo filosofa per *essere* e poi per *diventare* un cristiano migliore, ovvero più sapiente e maggiormente consapevole delle sue azioni.

La specificità della teologia del Dottore Serafico, contrariamente a quella di San Tommaso, è la speranza, che permane anche quando uno si trova nell'impossibilità di confrontarsi con il dominio dell'ordine del mondo: non c'è disperazione o angoscia di fallimento ma «perfetta beatitudine al cospetto dell'inesauribilità di Dio», come nota il Balthasar¹⁷. «La “incomprensibile sapienza con le sue vie imperscrutabili”¹⁸ è tutta via *sapienza amorosa*¹⁹; [... e] quanto più ci si avvicina a Dio, tanto più

¹³ *Ivi*, p. 387, trad. it. cit., p. 451: «[la filosofia di San Bonaventura] ha dunque necessariamente contro sia coloro che rifiutano di farlo [*id est* l'atto di fede], sia coloro che lo fanno solo per salvare la propria anima e non per filosofare. Se la filosofia è uguale a ragione pura, non c'è filosofia bonaventuriana e, da questo punto di vista, è perfettamente giusto trattarla come non esistesse». Precisiamo subito che da queste dichiarazioni non si rileva punto una propensione al fideismo da parte del Serafico.

¹⁴ É. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, cit., p. 390.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ V.-M. BRETON, *Saint Bonaventure*, cit., p. 72. V. anche M. SCHLOSSER (*Saint Bonaventure*, cit., pp. 131-132), che cita Gerson.

¹⁷ Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Bonaventura*, cit., p. 243.

¹⁸ *Ivi*, pp. 243-244 e nota 17: *Hex.*, coll. 8, 6 (V, 370 a).

¹⁹ *Ivi*, p. 244 e nota 18: *Hex.*, coll. 19, 2 (V, 420 a).

umenta l'esperienza della bellezza»²⁰. L'uomo conosce questa bellezza anche e soprattutto nella Chiesa, con la sua grazia santificante, che ci conduce alla «massima bellezza [che] risiede nella Gerusalemme celeste [...] e nella suprema e beatissima Trinità»²¹. Perché è proprio la Trinità che scandisce²² il tempo delle sette parti del *Breviloquium*, delle sei tappe dell'*Itinerarium* ed è come un *Leitmotiv* ricorrente *hinc inde* nelle riflessioni bonaventuriane. Lo Spirito, cioè il *Logos*, impregna il creato, al fine di celebrare il *canticus creaturarum*, che rivela lo splendore della creazione, che coinvolge le Tre Santissime Persone, il Padre come pienezza fontale e Prima Causa incausata, il Figlio come Causa esemplare finale e strumentale e lo Spirito Santo come Anima che santifica, *Dominus et vivificantem*, la *creatio ex nihilo Sui et subiecti*.

A giusta ragione, papa Leone XIII rimarcava che San Bonaventura è piuttosto il “Principe della teologia mistica”²³, o esistenziale, come si dice oggi (al contrario di San Tommaso che caratterizzava come il “Principe della teologia speculativa”), in quanto essa è realista, dinamica, profondamente umana (la sua teologia, tutta impregnata del mistero di Cristo, è totalmente solidale con la sua vita ed in sintonia con essa, come con

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*; e nota 20: *Brev.*, Prol., 3 (V, 205 b-206 a).

²² Cfr. J.-G. BOUGEROL, che evidenzia l'aspetto dinamico della concezione trinitaria del Serafico, in *Introduction à saint Bonaventure*, cit., pp. 67e 75. Nel *Breviloquio* il Santo suddivide la trattazione teologica in sette parti (come farà, con alcune varianti, anche nel *Commento alle Sentenze*): Trinità, creatura, peccato, Incarnazione, grazia, sacramenti e giudizio finale (cfr. *Brev.*, I, 3 (V 210 a)).

²³ V. B. MCGINN, *Die Mystik im Abendland*, Herder, Freiburg 1999, Bd. 3: *Blüte, Manner und Frauen der neuen Mistyk (1200-1350)*, p. 169, nota 89. «Tutti i grandi scolastici si sono occupati di mistica, per cui è stato affermato con ragione che la Scolastica decadde dalla sua altezza quando da essa si separò la mistica (v. L. LEMMENS, *S. Bonaventura, cardinale e dottore della Chiesa*, versione italiana sull'edizione tedesca corretta ed aumentata da G. Di Fabio, Vita e Pensiero, Milano 1921, p. 92). Che Bonaventura sia stato un eccellentissimo mistico è dichiarato luminosamente da queste parole di Leone XIII: “Dopo aver egli raggiunto la più alta sommità della speculazione, tratta con tanta perfezione della mistica, che per comune suffragio di uomini competentissimi è ritenuto come principe di essa» (R. PAGANO, *Il «De perfectione vitae» di S. Bonaventura dal punto di vista psico-pedagogico*, in «Doctor Seraphicus», cit. p. 7, che rimanda ancora a L. LEMMENS, cit., p. 11. Come rileva il Gilson, papa Pecci ripete, nel 1879, quanto affermato da Sisto V nel 1588 su San Bonaventura e San Tommaso: “*duae olivae et duo candelabra in domo Dei lucentia*” (v. É GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, cit., p. 396).

quella di tanti santi, nel senso che il Serafico ha una conoscenza molto profonda, pratica, caritatevole e indulgente dell'anima umana) «poiché illumina l'intelligenza mentre riconduce tutto alla pietà/preghiera e alla carità», come sottolinea Gerson²⁴. Bougerol dirà che la teologia bonaventuriana diventa mistica per il fatto che è tanto radicata nella Trinità e nella trascendenza²⁵ da essere la ragione per cui la filosofia svolge il ruolo di aiuto per l'intelligenza della fede²⁶.

La teologia del Santo Dottore è anche una teologia del Verbo per le sue Omelie così chiare e mirate²⁷, centrate su Cristo, con un discorso che deve «sempre vibrare con gli accenti della sua convinzione e del suo fervore»²⁸ per trasmettere l'amore di Dio e ristabilire la pace. Il pensatore francesca-

²⁴ Cfr. V.-M. BRETON (a cura di), *Les six ailes du Séraphin (De sex alis Seraphim)*, cit., pp. 8, 9, 12.

²⁵ Cfr. J.-G. BOUGEROL, *Introduction à saint Bonaventure*, cit., p. 75.

²⁶ Cfr. *Ivi*, p. 27.

²⁷ Cfr. J.-G. BOUGEROL, (a cura di), *L'arbre de vie (Lignum vitae)*, cit., p. 4.

²⁸ G. MADEC, *Le Christ Maître*, cit., p. 12. V. le pp. 11-12 per i dettagli. Lo studioso francese fa riferimento all'esistenza di un'opera considerata apocrifia dai padri Quaracchi, ma comunque repertoriata nel volume IX dedicato alle Omelie del Santo mistico: *Ars concionandi* o *Ars praedicandi* (IX, 7-21). Questo trattatello insiste sull'importanza della predica e sul modo in cui il sacerdote la deve fare, consapevole che la "sua parola" non indica solo che si tratta di parola "che parla di Dio", ma anche di "parola di Dio che parla": «parola che ha Dio per soggetto, non solo per oggetto» (R. CANTALAMESSA, *Il mistero di Pentecoste*, Ancora, Milano 1998, p. 40). Sono quanto mai illuminanti le considerazioni del p. Cantalamessa *sul deficit* della predicazione: «Dove vanno le forze più vive e più valide della Chiesa? Che cosa rappresenta l'ufficio della predicazione tra tutte le possibili attività e destinazioni dei giovani preti? A me sembra di scorgere un grave inconveniente: che alla predicazione si dedichino solo gli elementi che rimangono dopo la scelta per gli studi accademici, per il governo, per la diplomazia [e sulla bontà della "scelta" ci sarebbe molto da discutere, n.d.a.], per la formazione dei giovani. Che cosa rappresenta l'ufficio della predicazione nella vita stessa dei pastori? San Gregorio Magno ha scritto: "Ci sono persone che ascolterebbero la buona parola, ma mancano i predicatori. Il mondo è pieno di sacerdoti e tuttavia si trova di rado chi lavora nella vigna del Signore; ci siamo assunti l'ufficio sacerdotale, ma non compiamo le opere che l'ufficio comporta [...] Ci siamo ingolfati in affari terreni e altro è ciò che abbiamo assunto con l'ufficio sacerdotale, altro ciò che mostriamo con i fatti. Noi abbandoniamo il ministero della predicazione e siamo chiamati vescovi, ma forse piuttosto a nostra condanna, dato che possediamo il titolo onorifico e non le qualità" (*Omelie sui Vangeli*, XVII, 3 [PL 1139 ss.])» (*Ivi*, p. 47-48). Il noto predicatore della Casa Pontificia pone a fondamento del suo assunto il fatto che «H. U. von Balthasar, a sua volta [in *La preghiera contemplativa*, citando il De Lubac], parla della "missione della predicazione nella Chiesa, alla quale è subordinata la stessa missione teologica"» (*Ivi*, pp. 48-49). Occorre aggiungere altro?

no considerava il predicatore come «l'Angelo di Dio, il suo messaggero, la sua voce, ecc., al servizio del Maestro interiore»²⁹. Non è un caso che fosse stimato tra i maggiori predicatori della sua epoca. I padri Quaracchi classificano perciò l'*Opuscolo de arte praedicandi* come un'introduzione al volume IX che contiene le Omelie di San Bonaventura. E, sicuramente, non è ascrivibile al caso il fatto che, centosessanta anni dopo la morte del cardinale fra Bonaventura da Bagnorea (al secolo Giovanni Fidenza o Fadenza), all'atto della scoperchiatura della sua tomba, si scoprì che la sua lingua (come tutta la testa) fosse rimasta intatta; e quest'evento fu ritenuto molto importante nel corso del processo della sua beatificazione³⁰.

1. Teologia della povertà in San Bonaventura e suo approccio cosmologico e teologico: analogie con Teilhard de Chardin

Imitando Cristo e San Francesco, che radicano la loro vita nell'amore e nell'umiltà, nella fede e nell'esperienza, il mistico francescano ha naturalmente sviluppato una "teologia del povero"³¹, o della povertà, come sarà esplicitato nel capitolo settimo sulla Carità.

Come è dimostrato da E. Cousins, «Teilhard de Chardin e San Bonaventura condividono una spiritualità cosmologica e cristologica»³². Tuttavia il Dottore Serafico marca una profonda distanza dal Teilhard, evitando ogni forma di possibile panteismo. Il fascino del pensiero del prete francese è innegabile anche su pensatori del calibro di Mario Luzi³³.

²⁹ *Ivi*, cit., p. 12.

³⁰ Cfr. M. SCHLOSSER, *Saint Bonaventure*, cit., p. 130. La studiosa omette un particolare degno di nota, ossia che nel 1263, trentadue anni dopo la morte di Sant'Antonio di Padova, allorché i frati decisero di trasferire le sue spoglie mortali nella Basilica edificata vicino alla chiesetta ov'era stato seppellito, l'allora generale dell'ordine, fra Bonaventura da Bagnoregio (canonizzato da Sisto IV), nell'aprire il sarcofago ligneo contenente i resti del Santo, si accorse che la lingua di Antonio era ancora intatta, contrariamente al corpo decomposto. Ostentando, allora, la preziosa reliquia ai frati e ai fedeli, il Serafico esclamò: «O lingua benedetta, che hai sempre benedetto il Signore e lo hai fatto benedire dagli altri, ora appare a tutti quanto grande è stato il tuo valore presso Dio».

³¹ Cfr. J.-G. BOUGEROL, *Introduction à saint Bonaventure*, cit., pp. 283-288.

³² G. MADEC, *Le Christ Maître*, cit., p. 17, nota 39, che si riferisce all'argomento di Cousins.

³³ Ci siamo occupati del suo pensiero in un nostro saggio, *La poesia del Novecento tra filosofia e religione. La prospettiva cristiano-teleologica di Luzi*, in «Sinestesia». Rivista di Studi sulle Letterature e le Arti Europee», IV (2006), I-II Quaderno, pp. 277-296. Riproponiamo

Di là da qualche pallida analogia di fondo i due pensatori, Teilhard e Bonaventura, hanno in comune l'approccio cosmologico e cristologico, ma le loro riflessioni sono *substantialiter* diverse!

2. *Teologia di San Bonaventura fondata su grazia, cristocentrismo e Trinità secondo Bougerol*

Finalmente, come sottolinea il francescano Bougerol³⁴, San Bonaventura ha sviluppato una teologia mistica – radicata, nei suoi approci, nella grazia, nel cristocentrismo e nella Trinità –, che ha come scopo principale di rendere l'uomo buono, di risvegliarlo ad un amore che corrisponda a quello di Dio ed avvicinarlo così alla Verità. Il Santo viene chiamato Serafico proprio perché la sua teologia sgorga dall'amore bruciante e contemplativo di Dio. Possiamo perciò affermare che egli è un vero

per filo e per segno l'analisi allora effettuata (*Ivi*, p. 289, nota 11): «Possiamo sintetizzare, con lo stesso teologo e filosofo, il suo pensiero, così formulato in una delle sue ultime opere: "Credo che l'evoluzione tende a Dio; credo che lo Spirito si compie nel Personale; credo che il Personale supremo è il Cristo Universale". Teilhard crea sulle premesse scientifiche enunciate un grande sistema filosofico e teologico ove confluiscono i più suggestivi elementi del pensiero spiritualistico antico e moderno, dal pansichismo all'iloicismo dei presocratici, dal neoplatonismo alla gnosi - si consideri a tal uopo che lo stesso termine teilhardiano "pleroma", vale a dire pienezza, si trova nel sistema del maestro gnostico Valentiniano del II secolo d. C. -, da Pascal alla dialettica hegeliana, al vitalismo di Bergson: "Tutto diviene e il futuro è già nel presente"; la storia di Dio avviene in quella del mondo: teogenesi, cosmogenesi, noogenesi. L'antropogenesi tende *naturaliter* alla cristogenesi e alla sua futura pienezza, [ovvero al] Pleroma, detto *Punto Omega*, che cessa nel Cristo Cosmico Universale, nel quale Dio e mondo si identificano». Per le anfibolie e il fascino del pensiero del gesuita francese v. *Teilhard de Chardin e la sintesi impossibile*, in «Oggi e Domani. Rivista mensile di cultura e attualità», XXXI, 10 (ottobre 2003), pp. 257-258.

³⁴ Cfr. J.-G. BOUGEROL, *Introduction à saint Bonaventura*, cit., pp. 74-75: «Denys a fourni à Bonaventura une méthode qu'il a totalement transformée [...]. En effet, la théologie évolue sur trois modes: le mode symbolique qui apprend le bon usage du sensible, le mode spéculatif qui enseigne le bon usage de l'intelligible, le mode mystique qui nous entraîne vers les ravissements et les extases de l'esprit. De fait, si dans le *Breviloquium*, la théologie spéculative est cataphatique et s'appuie sur les raisons nécessaires, dans l'*Itinerarium*, la théologie symbolique est d'abord cataphatique en s'appuyant sur la métaphysique exemplariste, et à partir du chapitre 7, Bonaventura emprunte la voie apophatique pour atteindre, dans la limite du possible, à la contemplation intellectuelle. Au delà, le don de sagesse introduit à la connaissance expérimentale de la contemplation sapientielle. Ainsi, Bonaventura a systématisé la pensée de Denys et l'a conduit à rendre compte du passage de la théologie spéculative et symbolique à la théologie mystique».

“Maestro di spiritualità”³⁵ nella chiarezza del suo insegnamento³⁶, sotto al meno due aspetti:

- 1) La teologia bonaventuriana si fonda sulla fede e sull’esperienza della presenza di Dio, sia dal punto di vista intellettuale che affettivo, mettendo al centro la preghiera che distilla il timore di Dio, l’umiltà e la speranza, cimentati e uniti dall’amore.
- 2) Le riflessioni filosofiche e teologiche del *Breviloquium* e dell’*Itinerarium* – che descrivono i due modi di arrivare a Dio (il primo partendo dal Creatore e scendendo verso le creature, nelle verità della fede, e il secondo iniziando dall’uomo e salendo verso Dio) –, come quelle delle altre opere, sono intrise di mistica al fine di aiutare l’uomo a camminare spiritualmente. Ciò si evince molto chiaramente nel *Lignum Vitae*³⁷, nel *De triplici via*³⁸, e in altri trattati ancora. È particolarmente interessante notare che i Gesuiti – che solitamente fanno uso solo degli scritti dal loro Ordine, come è previsto dal loro voto – usavano e usano ancora in Italia, in Spagna ed in Francia l’opuscolo *De sex alis Seraphim* per insegnare il modo di governare e di ubbidire santamente³⁹.

Possiamo rilevare in realtà che San Bonaventura abbia avuto un impatto profondo sia in Italia sia all’estero, in particolare sulla mistica fiamminga (Ruysbroeck) e su quella renana (Maestro Eckhart), come è stato evidenziato da tanti studiosi quali Mathieu⁴⁰, Messier, Falque⁴¹ e Balthasar, che enuncia: «La povertà nuziale della croce [è intesa] come rivelazione del cuore di Dio: questo pensiero rifluirà molte volte nella mistica renana, [...] che non vorrà conoscere alcun’altra bellezza che questa e

³⁵ V.-M. BRETON, *Saint Bonaventure*, cit., p. 45.

³⁶ V. M. SCHLOSSER, *Saint Bonaventure*, cit., p. 130.

³⁷ Cfr. J.-G. BOUGEROL (a cura di), *L’arbre de vie (Lignum vitae)*, cit., p. 4.

³⁸ Cfr. J.-G. BOUGEROL (a cura di), *La triple voie (De triplici via)*, cit., pp. 11-13.

³⁹ Cfr. V.-M. BRETON (a cura di), *Les six ailes du Séraphin (De sex alis Seraphim)*, cit., pp. 12-14. Ed è per questo scopo che il francescano Breton ha dovuto tradurre l’opera in francese.

⁴⁰ Cfr. L. MATHIEU, *La Trinité créatrice d’après saint Bonaventure*, cit., p. 297, trad. it. cit., p. 266.

⁴¹ Cfr. E. FALQUE, *Saint Bonaventure et l’entrée de Dieu en théologie*, cit., p. 138 (nota 1) per J. van Ruysbroeck e p. 147 (note 3 e 4) per Maestro Eckhart.

la esprimerà anche nell'arte figurativa⁴² [...] Poiché il Figlio è l'immagine, e dunque il nostro archetipo, e noi siamo semplicemente ad immagine (*ad imaginem*)»⁴³. Infatti, la teologia dei sopraccitati autori, radicata nella ricchezza della Trinità, non è un approcio intellettuale o un'avventura dello Spirito, ma è piuttosto l'espressione di una vita spirituale intensa fondata sull'esperienza profonda e interiore di Dio, tutto amore e umiltà. Ed è chiaro che la mistica "soggettiva" del Serafico, in quanto è rivolta all'uomo e al suo modo di percepire e di afferrare Dio in un'estasi d'amore», ha influito profondamente su quella spagnola (sino a Giovanni della Croce), o francese del XIV, XVI e XVII secolo (con Bérulle, Fénelon, ecc.), come è stato analizzato da Messier⁴⁴ e Balthasar⁴⁵.

Messier però si allontana dall'analisi di Balthasar perché mentre questi pone l'enfasi sulla mistica intesa, *stricto sensu*, come estasi o rapimento d'amore, egli parla anche di una "mistica oggettiva", che si indirizza piuttosto alla dimensione sacrificale della Croce: un'unione più nella sofferenza che nell'amore. Le due chiavi di lettura, invero, più che respingersi, si integrano in maniera feconda e colgono due aspetti di una "realtà", che è sempre umana e divina. In fondo, il vero amore è sempre e anche sofferenza. Gesù, che si offre in modo oblativo pieno, totale e fontale, soffre e s'offre!

Adesso, dopo avere indugiato sugli aspetti filosofici e teologici, proseguiamo con San Bonaventura per camminare verso Dio, in Dio e con Dio (*apud Deum, in Deo et cum Deo*).

Per una sintesi efficace sulla SS. Trinità, come refulge nelle creature, e per il *proprium* delle Tre Persone nella loro azione *ad extra*, si rinvia il lettore desideroso di approfondire allo schema di Schaefer al termine del lavoro (in Appendice 2), che ripropone, *restrictis verbis*, la centralità dell'uomo nella creazione. Pur se nella teologia del mistico francescano è accordato il dovuto rilievo all'uomo, vera immagine di Dio, in riferimento

⁴² Cfr. H. U. VON BALTHASAR, 'Bonaventura', cit., p. 323.

⁴³ *Ivi*, cit., p. 325 e nota 474: *II Sent.*, d. 16, dub. 3 (II, 407 ab).

⁴⁴ M. MESSIER, *Agapè. Recherches sur l'histoire de la charité*, Editions Fides, Québec 2007, p. 405.

⁴⁵ Cfr. H. U. VON BALTHASAR, 'Dionigi', in «Fächer der Stile. Klerikale Stile», vol. 2, cit., p. 130.

al cristocentrismo, concepito come un microcosmo, in posizione di assoluta centralità nel cosmo «tra Dio e le creature a lui inferiori»⁴⁶, non credo, tuttavia, che l'antropologia bonaventuriana sia la chiave più corretta per interpretare il pensiero del Dottore Serafico, come sostiene il Corvino, secondo il cui assunto, dal momento che la precellenza del tema della fede si ricollega ad essa, la postulerebbe di necessità⁴⁷, e neppure convincono le categorie della «coscienza dell'universo» dell'uomo come «fine al quale sono ordinate le creature irrazionali», essendo egli «cooperatore» di Dio⁴⁸. Un *a priori* religioso di tipo kantiano è in contrasto con l'assoluta centralità di Dio soggetto totalizzante, insieme con Cristo, della teologia di San Bonaventura. È più corretto parlare di teologia antropologica e antropocentrica in relazione a Cristo, vero fine di tutta la teologia, come asserisce il Dottore francescano, e come abbiamo già considerato *supra*.

Un'antropologizzazione della teologia risulterebbe perlomeno anacronistica se si considerano l'epoca bonaventuriana e l'aspetto conservatore del suo pensiero; perciò la dizione «antropologica» in senso stretto va recepita con qualche cautela, essendo ineludibile il riferimento a Cristo, come osserva giustamente L. De Rosa: «All'interno della teologia trinitaria bonaventuriana, l'uomo viene considerato come il vertice della creazione compiuta da Dio mediante il Verbo incarnato; al centro di questa teologia c'è, quindi, una antropologia fondata sulla esperienza interiore dell'anima che si pone in rapporto con Dio. Per San Bonaventura, il mistero di Dio si manifesta nella parola dell'uomo, avviene quindi una circolarità ermeneutica tra teologia, annuncio cristiano ed umanesimo. Ma tale circolarità è resa possibile da Cristo, Verbo di Dio; la cristologia è proposta come mediazione per l'antropologia e offre una metodologia per la ricerca»⁴⁹.

⁴⁶ F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, Città Nuova, Roma 2006, p. 241. Dello stesso autore ho anche citato dalla prima edizione (Dedalo 1980), specificandolo.

⁴⁷ V. *Ibidem*.

⁴⁸ V. *Ibidem*.

⁴⁹ L. DE ROSA, *Dalla teologia della creazione all'antropologia della bellezza. Il linguaggio simbolico chiave interpretativa del pensiero di San Bonaventura da Bagnoregio*, Cittadella Editrice, Assisi 2011, p. 167. L'autore dedica il terzo capitolo del saggio alla *visione dell'uomo* (pp. 167-206) sottolineando «L'antropologia della bellezza» (pp. 189-199) e «L'esperienza della grazia» (pp. 200-206).



San Bonaventura (incisione heliogravure originale secondo Rubens)

CAPITOLO VI

La visione di Dio nell'Itinerarium

1. San Bonaventura filosofo e mistico

L'*Itinerarium*¹ – si sa – fu terminato nel 1259, cioè dopo il *Commentarium*, le *Quaestiones disputatae*, il *Breviloquium* e prima di comporre le *Collationes in Hexaëmeron*. Per lumeggiare il trattato *de quo*, portato a compimento, come s'è specificato dianzi, durante un pellegrinaggio sul monte Verna, dove San Francesco aveva ricevuto le stimmate nel 1244, è opportuno riportare il suo *incipit*. La prima parte del testo intende ambientare il discorso in un clima di preghiera: la pace dell'estasi è un dono di Dio; la seconda parte inizia con il richiamo alle sei tappe per ascendere a Dio; tale rimando è collegato alla dottrina dell'esemplarismo agostiniano: le cose sono *vestigia, imago Dei*: da sottolineare, infine, i diversi gradi della

¹ L'*Itinerarium*, opera filosofica e mistica, occupa un posto importante nel *corpus bonaventurianum*. Riguardo ai contributi più significativi sull'argomento la letteratura critica è vastissima: v. V. BATTAGLIA, *La contemplazione del Crocifisso nell'Itinerarium mentis in Deum di S. Bonaventura*, in «La Sapienza della Croce», 4 (1989), pp. 297-306; C. BÉRUBÉ, *L'Itinerarium dans l'histoire de la pensée franciscaine*, in «Studi Francescani», 85 (1988), pp. 263-278; J.-C. BOUGEROL, *L'aspect original de l'Itinerarium mentis in Deum et son influence sur la spiritualité de son temps*, in «Antonianum», 52 (1977), pp. 309-325; G. DELL'OLIO, *Motivi ispiratori dell'Itinerarium mentis in Deum*, in «Doctor Seraphicus», VIII (1961), pp. 34-44; C. DEL ZOTTO, *L'Itinerarium nel magistero recente della Chiesa*, in «Studi Francescani», 85 (1988), pp. 365-392; A. GERKEN, *Das Verhältnis von Schöpfung und Erlösungsordnung im Itinerarium mentis in Deum des hlg. Bonaventura*, in «S. B. 1274-1974», vol. 4, pp. 283-310; G. IAMMARRONE, *Il posto e la funzione di Gesù Cristo nell'ascesa dell'uomo a Dio*, in «Studi Francescani», 85 (1988), in «Atti del Symposium sull'Itinerarium mentis in Deum di San Bonaventura», pp. 279-326; G. MELANI, *Ispirazione e aspetti filosofici nell'Itinerarium in Deum*, in «Doctor Seraphicus», 15 (1968), pp. 51-69; S. SCHMIDT, *Christus als scala nostra. Christozentrische Aspekte im Itinerarium mentis in Deum "des heiligen Bonaventura"*, in «Franziskanische Studien», 75 (1993), pp. 243-338; L. SECONDO, *La vita spirituale nell'Itinerarium di S. Bonaventura*, in «Studi Francescani», 85 (1988), pp. 327-337, ecc.

sapienza cristiana – che si serve anche della riflessione filosofica, e che implica una purificazione della mente umana – che culmina nell'estasi, cui solo l'Amore di Dio conduce:

«All'inizio di questo itinerario invoco il primo Principio, dal quale, "Padre della luce", discende ogni illuminazione spirituale², ogni cosa eccellente e ogni dono perfetto (Giac. 1, 17). Invoco l'eterno Padre per mezzo del Figlio suo e Signore nostro Gesù Cristo, perché per l'intercessione della santissima Vergine Maria, madre dello stesso Dio e Signore nostro Gesù Cristo, e del beato Francesco, nostra guida e nostro padre, "voglia illuminare gli occhi" (Ef. 1, 17) della nostra mente, "per guidare i nostri passi sulla via di quella pace" (Lc. 1, 79), "che supera ogni comprensione" (Fil. 4, 7). Pace che il Signore nostro Gesù Cristo annunciò e diede al mondo, e che fu predicata dal nostro padre Francesco, il quale annunciava la pace all'inizio e alla fine di ogni predica; augurava la pace ogni volta che rivolgeva il saluto, anelava alla pace dell'estasi ogni volta che si abbandonava alla contemplazione, come vero cittadino di questa Gerusalemme celeste, a proposito della quale un vero uomo di pace dice: "Io sono tutto pace tra gente che odia la pace" (Sal. 119, 7), e: "Invocate pace per Gerusalemme" (Sal. 121, 6). Francesco, infatti, sapeva che il trono di Salomone è fondato sulla pace, dato che è scritto: "Nella pace ha posto la sua sede, e la sua dimora in Sion" (Sal. 75, 3).

Mentre ricercavo anch'io con spirito ardente questa pace, sull'esempio del beatissimo padre Francesco – io che, peccatore e del tutto indegno, prendo il suo posto come settimo successore a servizio dell'Ordine – avvenne che, 33 anni dopo la sua morte, per ispirazione divina mi ritirai sul monte Verna, come in luogo quieto dove soddisfare il mio amoroso desiderio di pace interiore; e in quel luogo, mentre meditavo su alcune vie che consentono alla nostra anima di ascendere a Dio, mi si presentò, tra le altre considerazioni, quel miracolo che proprio ivi accadde al beato Francesco allorché gli apparve un Serafino alato in forma di Crocifisso³.

² Si noti, all'inizio del brano, la centralità della simbologia della luce, che fa da sottofondo a tutto il Prologo; la stessa immagine della luce diventa in seguito la figura del fuoco dei Serafini.

³ La scena del Serafino con le sei ali, apparso a Francesco in estasi sotto forma di crocifisso, è stata più volte rappresentata da celebri artisti, come per esempio da Giotto nell'affresco della Cappella Bardi in Santa Croce a Firenze. Le 6 ali diventano per Bonaventura il simbolo delle 6 elevazioni con cui l'anima perviene all'estasi; il simbolismo del numero 6 ritornerà successivamente (6 giorni della creazione, 6 gradini del trono di

Soffermandomi a considerare questa visione, subito compresi che essa metteva dinanzi agli occhi l'estasi alla quale lo stesso Francesco era pervenuto con l'esercizio della contemplazione, e la via che ad essa conduce.

Infatti, le 6 ali del Serafino possono significare rettamente le 6 elevazioni illuminanti che, come tappe o stati preparatori, dispongono l'anima a pervenire a quella pace che essa attinge nell'abbandono estatico proprio della sapienza cristiana ... Infatti, per noi uomini, nella nostra attuale condizione, l'intera realtà costituisce una scala per ascendere a Dio. Ora, tra le cose, alcune sono vestigio di Dio, altre sua immagine; alcune sono corporee, altre spirituali; alcune sono temporali, altre sono immortali; e, pertanto, alcune sono al di fuori di noi, altre invece in noi. Di conseguenza, se vogliamo pervenire alla considerazione del primo Principio, che è puro spirito, eterno e trascendente, è necessario che passiamo prima attraverso la considerazione delle sue vestigia che sono corporee, temporali ed esterne a noi, e questo significa essere condotti sulla via di Dio. È necessario, poi, che rientriamo nella nostra anima che è immagine di Dio, immortale, spirituale ed in noi, e questo significa entrare nella verità di Dio. È necessario, infine, che ci eleviamo a ciò che è eterno, puro spirito e trascendente, fissando con attenzione lo sguardo sul primo Principio, e questo significa allietarsi nella conoscenza di Dio e nell'adorazione della sua maestà⁴.

A queste 3 tappe progressive corrispondono, nella nostra anima, 3 diversi modi secondo cui essa considera le cose. Il primo si volge alle realtà corporee, esterne a noi, ed è chiamato animalità o sensibilità; con il secondo, si volge a se stessa, senza uscire da sé, ed è detto spirito; con il terzo, che è detto mente, l'anima si volge alle realtà che la trascendono. A partire da tutte queste cose, l'anima deve prepararsi ad ascendere a Dio, perché Egli sia amato "con tutta la mente, con tutto il cuore, con tutta l'anima" (Mc. 12, 30); in ciò consistono la perfetta osservanza della Legge e, insieme, la sapienza cristiana.

Ma ognuno dei modi predetti può sdoppiarsi, a seconda che consideriamo Dio come "Alfa e Omega" (Ap. 1, 8), oppure in quanto vediamo Dio, in ciascuno dei modi predetti, attraverso lo specchio della realtà

Salomone ...); la simbologia numerica era molto cara ai mistici del Medio Evo. Per una breve sintesi sulla mistica dell'Età di Mezzo v. L. GÈNICOT, *La spiritualité Médiévale*, Fayard, Paris 1957, trad. it. di A. Tosti, *La Spiritualità medievale*, Edizioni Paoline, Catania 1958, cap. 3, "Mistica", pp. 60-68.

⁴In sintesi, i vari gradi dell'ascesa a Dio sono: la realtà esterna (*vestigio*), quella interna (*immagine*) e quella superiore (*similitudo*).

creata e in questo specchio, oppure in quanto ciascuno di questi modi di considerare Dio è assunto nella sua purezza e in connessione con gli altri. Ne segue, necessariamente, che le 3 principali tappe della nostra ascesa diventano 6, in modo che, come Dio in 6 giorni creò tutta la realtà e nel settimo si riposò, così il microcosmo, cioè l'uomo, venga condotto, con perfetta gradualità, attraverso 6 successive illuminazioni, al riposo della contemplazione. Questa ascesa è simboleggiata dai 6 gradini che conducevano al trono di Salomone (2 Cr. 10, 19); avevano 6 ali anche i Serafini visti da Isaia (Is. 6, 2); dopo 6 giorni Dio "chiamò Mosè dalla nube" (Es. 24, 16); e dopo 6 giorni, come riferisce Matteo, Cristo "condusse i discepoli su un monte e si trasformò dinanzi a loro" (Mt. 17, 1).

A queste 6 tappe della nostra ascesa a Dio corrispondono le 6 facoltà dell'anima, per mezzo delle quali ci eleviamo dalle realtà inferiori a quelle superiori, da quelle esterne a noi a quelle interne, dalle realtà temporali a quelle eterne. Queste facoltà sono il senso, la facoltà immaginativa, la ragione, l'intelletto, l'intelligenza e la parte più elevata della mente che è detta anche scintilla della sinderesi. Queste facoltà, presenti in noi per natura, sono state deformate dalla colpa e restaurate dalla grazia; ora è necessario purificarle mediante la pratica della giustizia, esercitarle per mezzo della scienza e renderle perfette in virtù della sapienza»⁵.

San Bonaventura era già stato eletto Ministro Generale dell'ordine da due anni.

Le circostanze di tempo, aggiunte a quelle di luogo e di composizione, danno in parte la spiegazione dei motivi che spinsero il Dottore Serafico a scrivere questo trattato, che egli stesso si affrettò a precisare nel Prologo:

«Mi portai sul monte Alvernia come ad un quieto rifugio per cercare la pace dello spirito, e ivi stando, mentre meditavo su alcune mentali ascensioni a Dio, tra l'altro mi si presentò quel miracolo che propriò lì capitò allo stesso beato Francesco, cioè la visione del Serafino alato simile al Crocifisso»⁶.

Tale puntualizzazione ha indotto non pochi critici a considerare l'*Itinerarium* come un'opera eminentemente mistica e, quindi, non filosofica.

Ora, dice il Bonafede: «è un filosofo San Bonaventura o è un mistico e, in quanto tale, non ha ragione alcuna di occupare un posto nella storia

⁵ Da Bonaventura, *Itin., Prol.*, I, 1-2, 2 -6, trad. it. di L. Mauro, Rusconi, Milano 1985.

⁶ *Itin., Prol.*, II (V, 295 ab).

della filosofia? Ecco, che sia un mistico nessuno lo nega, l'ansia del divino lo strugge, la pace della contemplazione lo acquieta, la consapevolezza o il sentimento dell'infinità del bene che è Dio, fa sì che l'uomo che aspira al suo possesso sia costantemente uomo di desiderio⁷, un desiderio costante, forte, veemente, che dall'interno lo anima, lo strugge, glielo fa invocare con preghiera ardente, fervorosa [...]. Ora la contemplazione corona la vita del mistico, ma un mistico che è anche un pensatore, un singolare pensatore il quale specula, ma non pensa che la speculazione sia un puro sapere, un collezionare sillogismi per il gusto di sillogizzare»⁸.

⁷ *Itin.*, Prol., 3 (V, 296 a). In fatti, per San Bonaventura: «*Non enim dispositus est aliquo modo ad contemplationes divinas, quae ad mentales ducunt excessus, nisi cum Daniele sit vir desideriorum. Desideria autem in nobis inflammantur dupliciter, scilicet per clamorem orationis, quae rugire facit a gemitu cordis, et per fulgorem speculationis, qua mens ad radios lucis directissime et intensissime se convertit*». E precisiamo che l'uomo, prima di essere orientato in coscienza alla fede, possiede già, nella sua stessa natura ed essenza, un'aspirazione verso Dio e verso la beatitudine. In un certo senso, perciò, l'amore è desiderio, nell'accezione etimologica di *de sidera*, tornare alle stelle.

⁸ G. BONAFEDE, *Attualità del pensiero bonaventuriano*, in «S. B. maestro», vol. 1, pp. 970-971. Per IVO HÖLLHUBER la vera mistica, come quella bonaventuriana, si oppone alla pseudo-mistica moderna, ghematrica e simbologica, sensuale, spettacolare, ecc. Scrive, al riguardo: «Alla cima di un monte si può giungere in maniere assai diverse: sia a piedi, sia in macchina, sia in elicottero. Analogamente anche a Dio si può giungere in maniere differenti: sia con la nostra intelligenza risalendo dalla contingenza delle creature alla necessità di Dio, sia per mezzo della fede accettando la Rivelazione, sia per una via superrazionale e sperimentale. Quest'ultima via indica una particolare esperienza interiore del divino o dell'assoluto ed include il raggiungimento di Dio per una via diversa dalla razionale ed una certa fruizione della sua presenza. Si tratta di una cognizione di Dio più alta e completa, ma per noi oscura, perché la natura intima di Dio viene proposta con concetti umani che sono incapaci di esprimere una realtà infinita. In questo senso il *doctor seraphicus* ci insinuerà che tutte le creature di questo mondo sensibile portano al Dio eterno l'anima del filosofo sapiente e del contemplativo: *Intelligentia autem fertur in hanc lucem tripliciter: ratiocinando, experiendo, intelligendo* (Hex., coll. 5, 29 (V, 359 b)). Forse nessuna scienza è esposta a maggiori malintesi come lo è la teologia mistica che, trattando della cognizione sperimentale di Dio per mezzo della contemplazione infusa, vuole giungere ad una assoluta certezza della realtà oggettiva di Dio», in *San Bonaventura maestro della vera mistica malintesa dal misticismo moderno*, in «S. B. maestro», vol. 3, p. 419. E, confrontando la vera mistica con quella falsa dei moderni, rileva: «Mentre per i moderni la mistica deve culminare in fatti straordinari, in catalessie, sonnambulismi, in visioni ed estasi spettacolari, in attuazioni magiche, oppure in chiaroveggenze e stimmate straordinarie, la vera ed autentica mistica ha la sua base non in una visione teorica, ma nell'amore. Non è caratterizzata dalle estasi e dagli incanti che mancano nel suo gradino più alto. La vera ed autentica mistica non offre niente di straordinario, ma costituisce piuttosto il culmine normale della perfezione cristiana: normale, sì, ma culmine al

«Una scienza simile [continua Bonafede] il pensatore francescano la disprezza. Egli vuole, invece, costruire e vivere la sapienza, e la costruisce, scientificamente, in quanto per prima cosa la vive: *non audiendo solum, sed observando fit homo sapiens*, il che significa che siamo di fronte a un modo singolare di filosofare»⁹.

È «un filosofare che è antico quanto recente, anche se talora, forse troppo spesso, è andato perduto di vista, e che ora la speculazione bonaventuriana ci invita a rimettere in onore»¹⁰.

quale arrivano pochi, perché pochi sono molto umili. Per la teologia la mistica come scienza della conoscenza sperimentale che l'anima ha di Dio per mezzo della contemplazione infusa, si qualifica per un'assoluta certezza della realtà oggettiva di Dio. La vita mistica può considerarsi come il compimento della vita condotta dalla grazia ed è l'età virile della vita interiore matura. Chiunque non abbia ancora gustato niente di vita mistica, non ha ancora tolto le scarpe dell'infanzia» (*Ivi*, pp.420-421). V., pure, T. MORETTI COSTANZI, *San Bonaventura*, Armando, Roma 2003. L'autore umbro si riconosce nel sapere bonaventuriano inteso come "ascesa di coscienza", ossia *itinerarium*, sottolineando l'aspetto della concettosità, un altro elemento primario, insieme con la mistica, della dottrina del Dottore Serafico.

⁹ G. BONAFEDE, *Attualità del pensiero bonaventuriano*, in «S. B. maestro», vol. 1, p. 971.

¹⁰ *Ibid.* Dello stesso parere dell'esegeta bonaventuriano è anche papa Paolo VI che, nel suo *Discorso* del 24 settembre 1974 agli studiosi radunati nell'Urbe, presso il «Seraphicum», per il Congresso Internazionale per il VII Centenario di San Bonaventura, afferma che «ci sentiamo obbligati a formulare l'auspicio che tali celebrazioni di un Centenario di morte confluiscono in una celebrazione di vita, quale San Bonaventura, col suo esempio e col suo insegnamento, è in grado di trasfondere anche nella Chiesa del nostro tempo», in «Atti del Congresso Internazionale per il VII Centenario di San Bonaventura da Bagnoregio (Roma, 19-26 settembre 1974)», in «S. B. maestro», vol.1, p. 25. *Infra*, l'illuminato pontefice tenta una definizione dell'*Itinerarium*, rapportata ai nostri giorni, che, per l'altezza e la profondità, merita di essere riportata integralmente: «Questo titolo di "*Itinerarium*" si presenta a noi moderni, tardi e critici eredi del patrimonio culturale di San Bonaventura, quasi prestigioso, e quindi avvincente, per alcune semplici, ma lineari e preziose indicazioni, che ci procurano la gaudiosa impressione d'aver a noi vicino lui maestro, come guida e come interprete di certe tendenze della nostra mentalità. *Itinerario*: pare a noi di scoprire in questo stesso titolo un movimento dello spirito ricercatore, conforme al gusto inquieto e progrediente della cultura contemporanea, la quale, sì, si propone la ricerca, ma spesso lungo i sentieri del sapere speculativo della filosofia e della teologia, facilmente si stanca e si arresta a determinate stazioni, quasi fossero ultime e supreme, mentre l'*Itinerario*, rivolto alla meta che sola può compensare la fatica dell'aspro e lungo cammino, prosegue verso il termine sommo della divina Verità, la quale coincide con la divina Realtà. L'*Itinerario* di San Bonaventura riconosce il valore delle tappe intermedie, che segnano la scala del nostro sapere, ma esso tende a più alta ascensione, sempre mettendo in atto lo sforzo sia sperimentale, che logico del pensiero, assecondando così le esigenze innate d'una pedagogia sensibile e razionale e spirituale, quale anche la migliore scuola del nostro tempo può apprezzare.

E poi l'*Itinerario*, confortato dall'illuminazione agostiniana, che aveva incoraggiato

Ma – nota ancora lo studioso – San Bonaventura, non è un semplice scrittore, compilatore, commentatore, ma è un vero e proprio autore con l'impronta indelebile della sua forte personalità: «L'autore è quindi colui che aumenta il patrimonio comune, che arreca dei nuovi contributi, accresce il sapere, apre orizzonti nuovi, imprime, alle cose anche dette dagli altri, il sigillo della propria personalità»¹¹.

Possiamo pertanto concludere con due considerazioni personali:

- 1) Le circostanze di tempo e di luogo per la composizione di quest'opera meritano una spiegazione, che è questa: il mistico Dottore ritenne necessario redigere questo trattato dopo la sua esperienza all'Università di Parigi (e a seguito delle polemiche sorte in seno all'ordine francescano), per affermare ancora una volta che la vera filosofia è quella cristiana che ci spinge ad ascendere a Dio.
- 2) Anche per questo componimento vale quanto affermavamo all'inizio, e cioè, che il problema di Dio è quello più eminente della speculazione bonaventuriana.

È superfluo aggiungere che qui la questione viene vista sotto un'angolazione diversa, ovverosia il Serafico non vuole limitarsi ad una indagine teorica, ma, proprio perché Ministro Generale dell'Ordine, e quindi responsabile della condotta dei suoi frati, desidera offrire loro una meditazione pratica per ascendere a Dio e per vivere in pace e di pace¹², com'è nel suo auspicio e in quello di Dante.

l'ascensione del "quaere super nos", finalmente giunge alle soglie del Mistero infinito; né qui si arresta, ma prosegue, non più salendo, ma in altra direzione, quasi in discesa, tracciando una nuova via, quella dell'interiorità dello spirito umano, dove Cristo, luce ed alimento, procede nelle regioni dell'anima, verso una nuova e non meno ardua ricerca, non più fuori, nelle creature, ma dentro di noi, rivolta sempre, com'è, alla ineffabile Presenza di Dio, che mediante la grazia ha fatto dell'anima sua nuova e mistica dimora» (*Ivi*, p. 26).

¹¹ G. BONAFEDE, *Attualità del pensiero bonaventuriano*, in «S. B. maestro», vol. 1, p. 973.

¹² V. C. BIGI, *Il valore filosofico-mistico dell' "Itinerarium mentis in Deum"*, in *Studi sul pensiero di San Bonaventura*, cit., pp. 297-298. Per il tema della pace nella *Divina Commedia* di Dante, presente *hinc inde* nell'ultima cantica, si consideri la missione universale del Poeta quale portastendardo della concordia tra Chiesa e Impero, proteso ad indicare all'umanità la via della salvezza: v. *Paradiso* I, *proemio*, e i canti II-IV, XII, XIV-XVII: gli spiriti sapienti che cantano e danzano in triplice corona. San Bonaventura è presente nel canto XII, 127, nell'atto di elogiare direttamente San Domenico e indirettamente San Francesco, lanciando invettive contro l'ordine francescano.

Il Santo, in particolare, sublima quest'impegno di ricerca della pace come risposta ad un aiuto divino che sollevi i frati da uno stato di colpa e, con un vero e proprio contratto sinallagmatico, obblighi i due contraenti (loro e Dio) all'osservanza di un nuovo patto fondato sulla carità, cancellando ogni debito pregresso; detto altrimenti Dio scende al livello dei religiosi per innalzarli al suo. Riecheggiano in queste considerazioni le celebri parole di San Paolo, in *Col.*, 2, 14: in Cristo il Padre ha perdonato «tutti i nostri peccati annullando il documento scritto del nostro debito, le cui condizioni ci erano sfavorevoli. Egli lo ha tolto di mezzo inchiodandolo alla Croce».

È lo stesso San Bonaventura che ci autorizza tale precisazione, allorché, al paragrafo IV del *Prologo*, egli invita il lettore «al gemito dell'orazione per mezzo di Cristo Crocifisso»¹³, ammonendo poi che alla lettura deve unirsi l'unzione, alla speculazione la devozione, allo studio la grazia che, per l'uomo, occupa nella visione del nostro acuto pensatore un posto fondamentale. Afferma Pier Crisologo Botte che il noto monito socratico “conosci te stesso” ha suscitato sui grandi uomini di pensiero un influsso straordinario, consapevoli del fatto che la conoscenza di se stessi sia la base per raggiungere la sapienza. Il Dottore Serafico, per l'autore, è veramente uno “spirito magno” perché ha saputo assimilare la sapienza antica a quella cristiana, in una sintesi inarrivabile che lo induce ad affermare che tutta la nostra metafisica è illuminata dai raggi dello Spirito della grazia che ci riconducono a Dio, Sommo ed Infinito Bene. Fatti da Dio siamo fatti per Dio. Ecco la vera sapienza. L'uomo, per il Serafico, non può conoscere veramente se stesso se prima non riconosce la sublimità del Primo Principio

¹³ «L'amore ardente e poetico di Francesco per le creature, per tutte le sue creature, il suo amore senza limiti per l'*Altissimu, onnipotente, bon Signore* e per Cristo Redentore, che sulla Verna gli meriteranno “*l'ultimo sigillo*” (*Paradiso XI*, 107), indicheranno a Bonaventura l'*Itinerarium mentis in Deum*, la scala ascensionale dello spirito dalla vita empirica alla vita interiore, che è riflessione filosofica, speculazione teologica, ardore e slancio mistico. È stato affermato che “la cortesia di Francesco, soprannaturale di spirito, cavalleresca di modi, diventa in S. Bonaventura squisitezza di analisi psicologica, penetrazione dei più delicati stati di coscienza [... per cui] Sacrifica lo studio al governo dell'Ordine, l'insegnamento all'azione, la speculazione alla contemplazione. Più pensatore che filosofo, più mistico che pensatore, più ‘uomo di desideri’, cioè di poesia, che uomo di metodica prosa, non c'è scrittore più aderente di S. Bonaventura allo spirito di S. Francesco” (R. PAGANO, *Il «De perfectione vitae» di S. Bonaventura dal punto di vista psico-pedagogico*, in «*Doctor Seraphicus*», cit., p. 6, che cita, a sua volta, A. GEMELLI, *Il Francescanesimo*, cit., p. 58).

e la propria umiltà che lo spinge ad annullarsi *sub potenti manu Dei*; allora l'umiltà diventa *ostium sapientiae*. A questa prima e indubitabile verità della creazione si aggiunge l'altra della Rivelazione, l'intervento personale di Dio nella storia, che trova la sua pienezza in Cristo, che ci fa conoscere il volto aniconico del Padre. La Scrittura, allora, diventa il *prius* logico e fattuale da cui partire; essa manifesta l'uomo a se stesso, ricreato, insieme con il mondo, in una divina palingenesi. La Bibbia è il cuore di Dio, la bocca del Padre che parla nel Figlio, la lingua del *Logos* fatto Carne, la penna dello Spirito Santo che scrive la nostra storia in senso circolare: passato, presente e futuro che si rinnovano¹⁴. La grazia, dono creato, costituisce il

¹⁴ V. ID., *Luomo e la grazia in San Bonaventura*, in «S. B. maestro», vol. 2, p. 291. Più avanti lo studioso definendo, ottimamente, la grazia in San Bonaventura, scrive: «La grazia, quindi, proviene da Dio, e per mezzo di questo *habitus deiformis* l'uomo diviene *particeps influentiae deiformis* e riacquista la sua somiglianza con Dio che viene chiamata da San Bonaventura "*divinae imaginis perfectio deiformis [... o] imago recreationis*" (*Brevil.*, p. 5, c. 1 (V, 253 a)). Ma che cosa è propriamente questo "*habitus deiformis*" o "*principium reformationis et vivificationis*" o anche "*forma complens, a qua anima informetur*"? (*II Sent.*, d. 26, a. un., q. 2, concl. (II, 636 a)). Non possiamo anticipare una risposta, dato che la grazia ha una triplice funzione, rispetto alla quale acquista un aspetto particolare, che San Bonaventura mette molto bene in risalto. Se col peccato l'uomo perde la sua rettitudine originale, consistente nella conformità della sua attività operativa, della sua intelligenza e della sua volontà alla Somma Potestà, Verità e Bontà, egli non può divenire *conforme* a Dio se non attraverso una triplice rettitudine o conformità di elezione. L'uomo, quindi, ha bisogno di un *vigore di virtù*, purificante, rassodante ed elevante l'anima; di uno *splendore di verità*, che illumini, trasformi e assimili l'anima con Dio; e di un *fervore di carità*, che perfezioni, vivifichi e unisca l'anima a Dio, onde l'uomo diventi gradito e accetto allo stesso Dio. Vigore di virtù, splendore di verità e fervore di carità è propriamente la grazia, vista nella sua dinamica di motore, di luce e di vita, nell'assimilazione dell'anima al Dio Trino, perché la grazia come motore del libero arbitrio si addice al Padre, al quale è propria la potenza; come luce dell'intelletto si addice al Figlio, che è la verità; e come vita di carità della volontà si addice allo Spirito Santo, che è la bontà e l'amore» (cfr. *Brevil.*, p. 5, c. 1 (V, 252-253)) [*Ivi*, p. 298]. E, più oltre, afferma ancora: «In quanto vita dell'anima, la grazia riveste un ruolo particolare perché riguarda la perfezione della vita spirituale, ovvero la fede operante per la carità, per cui l'uomo conosce e ama Dio non solo come primo principio, ma anche come autore della vita soprannaturale, e l'amore dell'uomo per Dio, che è già un dono di Dio, è degno di Dio. La grazia, quindi, è per l'anima quello che l'anima è per il corpo perché, come l'anima è il principio vivificante dell'essere umano, così la grazia è per l'anima il "*principium dans ei vitam in esse secundo*", unendola intimamente al Bene increato nell'amore, per cui quasi la grazia diventa più nobile dell'anima che perfeziona. In questo senso San Bonaventura la definisce: "*gratia [...] est forma dans vitam quantum ad esse secundum sive quantum ad bene esse*" (*II Sent.*, d. 26, a. un., q. 3, ad. 4 (II, 639 b); ad 1 (II, 638 b); d. 27, a. 1, q. 1, concl. (II, 654 ab); *III Sent.*, d. 13, a. 2, q. 3, resp. (III, 289-290)). La grazia santificante, perciò, ha il triplice compito di rettificare

frutto maturo dello Spirito Santo, il primo dono d'amore-liberalità. Scrive Bigi, riprendendo il pensiero di Bonnefoy nella sua opera *Le Saint-Esprit*:

«Se noi vogliamo esprimere la causalità del Padre, la sotto-causalità del Figlio e la causalità esemplare dello Spirito Santo nelle opere divine, noi dobbiamo dire, conforme al diagramma greco, che il Padre dona per il Figlio nello Spirito Santo»¹⁵.

E nota ancora acutamente il citato studioso che tutti i doni del Padre hanno in quello dello Spirito Santo la loro causa esemplare e massimamente manifestano l'infinita liberalità divina, la grazia e i doni soprannaturali. Tutte le conferenze bonaventuriane – continua Bigi – cominciano con un trattato sulla grazia, primo dono soprannaturale da cui derivano poi tutti gli altri. La teologia cattolica che annovera San Bonaventura tra i suoi più grandi maestri distingue bene la grazia, che è un dono creato, dallo Spirito Santo che è increato e che infonde nell'anima una vita nuova implicante l'infusione di una nuova forma, elevandola così all'ordine soprannaturale (divina palingenesi). Per il mistico francescano «*Gratia est forma a Deo gratis data sine meritis, gratum faciens habentem et opus eius bonus reddens*»¹⁶. Ora la grazia, in guisa della vita naturale che non consiste solo nel suo atto primo, cioè di vivere, ma anche in quello secondo, ossia di agire, non conferisce solo un nuovo modo d'essere, ma spinge conseguentemente alla retta azione mediante doni gratuiti o abiti operativi soprannaturali. Il Serafico distingue la grazia in risanante, fortificante e perfezionante¹⁷. E conclude, il summentovato esegeta del Serafico, condensando il suo assunto, che ho riferito *verbatim*: «Le virtù teologali e cardinali rettificano le nostre potenze e le abilitano agli atti essenziali della vita soprannaturale; attraverso le virtù teologali e cardinali, le nostre facoltà possono emettere gli atti soprannaturali necessari alla conservazione della vita di grazia e sufficienti ad ottenere la vita eterna. Ma questi benefici non hanno esaurito la liberalità divina. Dio ha voluto, attraverso nuovi doni, distinti

la virtù operativa dell'uomo con la Somma Potestà, la sua intelligenza con la Somma Verità, e la sua volontà con la Somma Bontà; ma rimane una, come una è la forma vivificante del corpo umano, e da questo punto di vista San Bonaventura così sintetizza ed esprime la natura «*gratia est influentia a Deo procedens in ipsam animam, secundum quam Deus totam animam sibi assimilat*» (*II Sent.*, d. 27, a. 1, q. 1, concl. (II, 654 b)) [*Ivi*, p. 300].

¹⁵ V. C. BIGI, *Studi sul pensiero di San Bonaventura*, cit., p. 304.

¹⁶ *II Sent.*, d. 26, dub. 2 (II, 648 b).

¹⁷ Cfr. V. C. BIGI, *Studi sul pensiero di San Bonaventura*, cit., pp. 304-305.

dalle virtù, facilitare l'esercizio delle nostre facoltà, togliere le ultime vestige di impotenza lasciate dal peccato originale. Questi doni non sono indispensabili all'uomo, anche in ordine alla sua salvezza eterna; essi pertanto, più ancora che le virtù attestano la *liberalità divina*, e perciò sono chiamati doni per antonomasia e si attribuiscono in modo speciale allo Spirito Santo, Primo Dono»¹⁸.

2. Il concetto di grazia in Dante e in San Bonaventura

Paragonando il concetto di grazia di Dante con quello di San Bonaventura occorre dire che la grazia di cui il Poeta crede di raggiungere l'apice, fissando i suoi occhi in quelli di Beatrice, è invero la *superinfusa gratia Dei*, menzionata da Cacciaguida, e ci conferma che *super-infusa* è *desuper-missa*, secondo l'interpretazione tradizionale, e non nel senso di sovrabbondante come si intende, perlopiù, oggi – e come interpreta anche Scartazzini-Vandelli. Infatti, ora, Dante pensa di “toccare il fondo” e subito ode il trisavolo che dice cose che egli, al momento, non comprende¹⁹. Ma non è questa l'unica accezione del termine grazia nell'uso dell'Alighieri. Molti purganti riconoscono nel Poeta una condizione di grazia (privilegio) e lui stesso dice a Marco Lombardo che gli è stata concessa una grazia speciale da Dio per consentirgli il viaggio²⁰ (e che l'ha acquistata, come riferisce a Guido Guinizzelli, per i meriti di Beatrice: *donna è sopra di me che m'acquista grazia*²¹), o di Maria, secondo altri esegeti. Vi è, perciò, in Dante sia il senso di *gratia superinfusa Dei* sia quello più lato di dono gratuito²².

L'elemento affettivo e quello intellettivo sono congiunti, ma il secondo, che manifesta la sua presenza non solo nello schema di lavoro, ma anche nella sua parte dottrinale, cede il posto al primo, quando l'anima è posta di fronte all'oggetto dei suoi desideri.

¹⁸ *Ivi*, p. 306.

¹⁹ «*O sanguis meus, o superinfusa / gratia Dei [...] ch'è dentro alli occhi suoi ardea un riso / tal, ch'io pensai co' miei toccar lo fondo / della mia grazia e del mio paradiso. / Indi, a udire ed a veder giocondo, / giunse lo spirto al suo principio cose, / ch'io non lo 'ntesi, sì parlò profondo*», *Paradiso* XV, 28-29 e 34-39.

²⁰ Cfr. *Purgatorio* XVI, 40.

²¹ *Ivi*, XXVI, 59.

²² Per una visuale più ampia della grazia nel Poeta si rinvia a I. BIFFI, *La poesia e la grazia nella Commedia di Dante*, con la presentazione di G. Biffi, «Di fronte e attr. Bibl. cult. med.» 507, Jaca Book, Milano 1999, pp. 29-35: *'Un viaggio che parte dalla grazia'*.

Infatti, non si tratta, nella fase finale, di conoscere Dio, sibbene di “gustarLo”, tramite il culto che gli è dovuto, e di gioire della sua pace, che sgorga dal suo ineffabile amore. Ed è per questo che M. Sgarbossa definisce San Bonaventura “Il teologo della perfetta letizia”²³.

Gran parte del contenuto dell’*Itinerario* è compendiato in queste parole della XII *Collatio in Hexaëmeron*:

«[...] *totus mundus est umbra, via, vestigium et est liber scriptus forinsecus. In qualibet enim creatura est refulgentia divini exemplaris, [...] est via ducens in exemplar. Sicut tu vides, quod radius intrans per fenestram diversimode coloratur secundum colores diversos diversarum partium; sic radius divinus in singulis creaturis diversimode et in diversis proprietatibus refulget; [...] est vestigium sapientiae Dei. Unde creatura non est nisi quoddam simulacrum sapientiae Dei et quoddam sculptile. Et ex his omnibus est quidam liber scriptus foris.*

Quando ergo anima videt haec, videtur sibi, quod deberet transire ab umbra ad lucem, a via ad terminum, a vestigio ad veritatem, a libro ad scientiam veram, quae est in Deo. Hunc librum legere est altissimorum contemplativorum, non naturalium philosophorum, quia solum sciunt naturam rerum, non ut vestigium»²⁴.

Se il *Prologo* ci chiarisce l’occasione, il piano, il fine dell’opera, i primi otto paragrafi del primo capitolo espongono gli elementi essenziali per l’ascesa. Una frase potente sintetizza le disposizioni soggettive, necessarie, ma non sufficienti, all’ascensione:

«*Oratio igitur est mater et origo sursum-actionis*»²⁵.

La salita quindi è dono divino, che è concesso a coloro che con cuore

²³ V. M. SGARBOSSA, *Bonaventura. Il teologo della perfetta letizia*, Città Nuova, Roma 1997.

²⁴ *Hex.*, coll. 12, aa. 14-15 (V, 386 b). Non si può leggere il libro della creazione a prescindere da Cristo, per G. BONAFEDE: «Il Cristo è il “medio” puro e semplice, come le *Collationes in Hexaëmeron* documentano, medio nella creazione, medio nella salvezza, nell’ordine creativo, della discesa delle creature da Dio, nell’ordine della salvezza, nel ritorno delle creature a Dio, alla unità unificante del Padre. In particolare noto che per san Bonaventura il Cristo è medio di tutte le scienze, è colui che interiormente istruisce, mezzo universale di conoscenza», in «S. B. 1274-1974», vol. 3, p. 329.

²⁵ *Itin.*, I, 1 (V, 297 a).

umile e devoto pregano. Si consideri²⁶ il ruolo fondamentale della grazia per questo *sursum-actionis*: essa è forza elevatrice dell'anima sopra le cose materiali, è illuminazione dell'anima stessa perché veda i gradi della salita che è tutta divina, perché è la grazia della Trinità, che permette così alla creatura di mettersi in presenza di Dio, ché è Lui che opera in lei, per plasmarla, poiché si è completamente abbandonata a Lui; la creatura mette di suo il desiderio di seguire i gradi dell'ascesa con le potenze dell'anima, che deve purificare per mezzo della giustizia (con la "conversazione"), esercitare per mezzo della scienza (con la "meditazione"), perfezionare per mezzo della sapienza (con la "contemplazione")²⁷. Ma è la grazia che la trasforma mediante la preghiera sincera, umile, devota, fervida, supplicante e lodante. Allora, lo Spirito Santo viene a fonderla e plasmarla per rinnovarla completamente. È la grazia purificatrice e salvifica di Cristo nell'Eucaristia²⁸, e creatrice della Trinità, che si manifesta sia nel perdono di Dio sia nel Corpo e Sangue di Gesù donati all'uomo che ascolta la voce di Dio e segue i suoi comandamenti nella ricerca della Verità.

3. *Il numero senario*

Infatti come sei sono le ali del Serafino, sei i gradini del trono di Salomone, sei i giorni della creazione, sei i gradi dell'ascesa a Dio, sei sono anche le potenze dell'anima, di cui si riporterà *infra* una tabella specifica:

«*sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia et apex mentis seu synderesis scintilla*»²⁹.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Itin.*, I, 8 (V, 298 a).

²⁸ Per il ruolo della grazia salvifica vedi *Brev.*, V, 3, (V, 254 b).

²⁹ *Itin.*, I, 6 (V, 297 b). Per un'analisi di questo processo cfr. H. DUMÉRY (a cura di), *Introduction, traduction et notes*, in SAINT BONAVENTURE, *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*. Texte de Quaracchi, in «Bibliothèque des textes philosophiques», Vrin, Paris 1986⁵, p. 33. V. anche É. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, cit., pp. 307- 308, nota 1, che riporta la tabella illustrativa, trad. it. cit., p. 356. San Bonaventura vede le impronte sparse della Santissima Trinità nella creazione; esse costituiscono come una scala di ascesa per la contemplazione intellettuale dell'Augusto Mistero. Scrive, al riguardo, nel suo saggio *Trinità e creazione*, T. SZABÓ: «Tutta la Trinità indivisamente è principio, ossia causa efficiente, esemplare e finale, dell'universo creato; onde nella visuale del Concilio il mondo creato si presenta come uno specchio della Trinità creatrice, riproducendone i lineamenti nella sua struttura più generale. La trina unità degli elementi nel modello e nella riproduzione

Il numero senario risulta da una serie di considerazioni³⁰. *In primis* giova ribadire che le sei ali del Serafino corrispondono ai sei gradi dell'ascesa a Dio e che San Bonaventura ha costruito tutto l'*Intinerario* sul simbolo di questa cifra. Come è stato poi ben colto dal francescano Breton, nella «simbolica del tempo, [il 6] rappresenta il primo dei numeri perfetti in se stessi, in riferimento alle parti [alla lettera nel testo: secondo le aliquote]»³¹.

fa vedere ben chiara l'unità profonda ed i rapporti immediati tra la Trinità e la sua opera tutta intera. Bonaventura intuì la grande importanza di questi rapporti per una teologia che, secondo la sua concezione serafica, doveva essere scienza non solo speculativa ma anche pratica; servire non solo *l'intellectus fidei*, ma anche la bontà e la rettitudine della vita, anzi quest'ultima principalmente. Ciò che il Concilio del suo secolo presenta nei lineamenti generali, l'occhio di Bonaventura svela nelle sue ramificazioni sottilissime; e dalle impronte sparse dalla Trinità nella sua opera costruisce la scala dell'ascesa alla contemplazione intellettuale ed affettiva della Trinità, sino all'estasi mistica in cui termina il suo *Intinerario*. Egli riassume questo programma, tema costante in tutte le sue opere, con una formula lapidaria, mentre scrive: «*Il mondo creato è quasi come un libro, nel quale rifulge, si rappresenta e si legge la Trinità creatrice secondo un triplice grado di espressione, ossia per modo di vestigio, di immagine e di somiglianza; di modo che il vestigio si ritrova in tutte le creature; l'immagine nelle sole creature intellettuali o spiriti razionali; la somiglianza nelle sole creature supernaturalmente elevate ossia deiformi. Per questi, come specie di gradini d'una scala, l'intelletto umano è naturalmente adatto a salire gradualmente al sommo principio che è Dio*» (*Brevil.*, II, 12 (V, 230 a)), in «S. B. maestro», vol. 2., p. 224. Per una sintesi efficace della teologia del Dottore Serafico, anche e soprattutto in riferimento al mistero della Trinità, si rimanda a A. DI MONDA, *Tra teologia e vita*, Edizioni Dehoniane, Napoli 1981, pp. 95-152, mentre per la storia della Chiesa peregrinante e per il suo rapporto coi Sacramenti si veda A. POMPEI, *Ecclesia et Sacramenta. Ecclesia peregrinans, fundamentum sacramentorum, formatur sacramentis*, in «S. B. maestro», vol. 2., p. 363-379. A proposito del vincolo profondo che si stabilisce tra l'uomo e il mistero della verità osserva Bigi: «San Bonaventura accentua la nostra partecipazione al mistero attraverso l'incarnazione del Verbo, in cui l'Eterno si unisce ad una creatura temporale, l'Essere perfettamente semplice si unisce ad un essere essenzialmente composto, il puro Agire si unisce ad una creatura soggetta alla sofferenza e alla morte, l'Uno supremo e l'Eccellente si unisce ad un individuo composto e distinto da tutti gli altri» (V. C. BIGI, *Studi sul pensiero di San Bonaventura*, cit., p. 296).

³⁰ Come argomenta J.-G. BOUGEROL (in *Introduction à Saint Bonaventure*, cit., p. 146), l'analogia rilega tutte le cose tra di loro e esse tutte a Dio, e, all'opposto di San Tommaso, che sviluppa un'analogia che è «tanto dissomiglianza che somiglianza [San Bonaventura le conferisce] un carattere fondamentalmente dinamico e positivo» (*Ivi*, p. 148). Per un'analisi particolareggiata dell'analogia e della «*proportio*» (collegata anche alle cifre) v. in particolare le pp. 145-148 e 151. Lo studioso francescano mostra come il Santo usi la «*proportio*» per rendere conto dell'analogia universale (v. anche É. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, cit., pp. 184-191. trad. it. cit., pp. 217-221).

³¹ V.-M. BRETON, *Les six ailes du Séraphin*, cit., p. 11. La cifra senaria rientra in una struttura letteraria e concettuale più ampia, definita ennari, che varia da tre a dodici, da A. Di

La cifra sei è altresì di somma importanza perché sarà ripresa sia nell'opera che tratta delle virtù (sempre sei), necessarie ai superiori, sia nelle conferenze in *Hexaëmeron*. Il numero sei inoltre conduce al «silenzio contemplativo del settimo giorno», come è arguito da V. Sainati³², o al Cristo, che è simboleggiato con il numero sette, come è rilevato da Breton in *Saint Bonaventure*³³. E come Dio è primo Principio, così, per il Serafico, è anche Dio-Trinità. Come asserisce il francescano Mathieu nell'introduzione alla prima parte del *Breviloquium* sulla Trinità:³⁴ «Tutto il pensiero filosofico di Bonaventura

Maio, di cui San Bonaventura fa grande uso, ad es. nelle *Collationes* (dieci Comandamenti, sette Doni, sei giorni della Creazione), a cui si affianca il simbolismo dei numeri che ha un valore diverso a seconda che si tratti di ternario, quaternario o settenario; un determinato ennaio arricchisce il significato di una proposizione e di un concetto (v. A. DI MAIO, *Il concetto di Natura in Bonaventura*, in «Miscellanea Francescana», III, 90 (1990), pp. 106-110).

³²V. V. SAINATI, nel secondo paragrafo dedicato a '*S. Bonaventura e la teologia della cifra*', del primo capitolo del saggio, *Il problema della teologia nell'età di S. Tommaso*, «Biblioteca di cultura contemporanea», G. D'Anna, Firenze 1997, cit., p. 25.

³³V. M. BRETON in *Saint Bonaventure*, cit., p. 80. Per un'analisi dell'esemplarismo e per un suo confronto con il simbolismo vedi anche le pp. 77-79. Un'indagine un può diversa sul significato della cifra è stata sviluppata dalla studiosa tedesca M. SCHLOSSER nel suo saggio *Saint Bonaventure*, cit., p. 31. L'enfasi della saggista è piuttosto sul numero sette (vedi le sette sezioni del *Breviloquium*), ma mette in risalto anche il tre (per la Trinità e le tre virtù cardinali), che si manifesta nei titoli di alcune opere: vedi *De triplici via*, e il quattro (che evoca le virtù teologali o i quattro esercizi della mente): vedi *Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis*, senza citare gli altri riferimenti biblici delle cifre 12, 40, 72, ecc. Il francescano J.-G. BOUGEROL, nella sua opera introduttiva su San Bonaventura (*Introduction à Saint Bonaventure*, cit.) sottolinea l'importanza capitale della cifra tre, sia per il Serafico, che s'ispira al Celano, sia per la agiografia medievale, perché «proviene proprio dalla rivelazione della Trinità di Dio, la cui immagine si ritrova tanto nel mondo della natura quanto in quello soprannaturale» (p. 271). L'uso mirato delle cifre è evidenziato nella comparazione e nella concordanza informatica realizzata all'Università di Lovanio (Belgio) agli inizi degli anni '70 (v. J.-G. BOUGEROL: *Introduction à Saint Bonaventure*, cit., p. 271). Si riporta anche l'articolo molto interessante di K. BERNATH, '*Mensura fidei*': *Zahlen un Zahlverhältnisse bei Bonaventura*, in «Miscellanea Medievalia», 16/1 (1983), pp. 65-85. Anche É. GILSON fa un'analisi delle proprietà senarie e settenarie e dell'analogia in San Bonaventura (in *La philosophie de saint Bonaventure*, cit., pp. 188-189, trad. it. cit., pp. 217-218). E conclude che: «l'analogie bonaventurienne projetée à travers l'apparente hétérogénéité des êtres le lien tenu, mais indéfiniment ramifié, de ses proportions conceptuelles ou numériques, et elle engendre le pullulement de symboles qu'est l'*Itinéraire de l'âme vers Dieu*» (*Ivi*, p. 191), trad. it. cit., p. 221: «l'analogia bonaventuriana proietta attraverso l'apparente eterogeneità degli esseri il legame teso, ma indefinitamente ramificato delle sue proporzioni concettuali o numeriche, e genera quel pullulare di simboli che è l'*Itinerarium dell'anima a Dio*».

³⁴In *Introduction et notes*, in SAINT BONAVENTURE, *Breviloquium, Partie I, La Trinité de Dieu*, Éditions franciscaines, Paris 1967, pp. 8-9): «Toute la pensée théologique de Bonaven-

è dominato dalla contemplazione del mistero della Trinità, al punto che il suo discorso teologico si modella normalmente su una struttura tripartita, per indicare, in modo quasi materiale, che ogni pensiero, ogni conoscenza, è in riferimento diretto all'unità, alla saggezza, alla bontà divine, che ci riconducono al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo. [...Questo] risponde infatti a una volontà deliberata di mostrare che la nostra intelligenza, per la quale assomigliamo a Dio, ci configura alle persone divine per la trinità delle facoltà di memoria, intelligenza e volontà. La Trinità creatrice ha firmato la sua opera di creazione e di ri-creazione. I misteri della fede salvifica sono quindi collegati immediatamente al mistero primordiale che ci manifesta l'amore di Dio in se stesso. Ecco perché tutte le questioni studiate nell'opera di Bonaventura, tutta la dottrina che sviluppa nelle sue opere spirituali e pastorali, dipendono esplicitamente dalla sua teologia trinitaria».

Esistono delle realtà fuori di noi, in noi, sopra di noi. Materiali e temporali le cose esteriori, spirituali e immortali dentro di noi, spirituatissime ed eterne le realtà sopra di noi. Al di sopra di noi c'è il Principio, in noi l'*immagine* del primo Principio, nelle cose esteriori il *vestigio*.

Per prendere cognizione delle cose esteriori l'anima è dotata di *animalità* o *sensibilità*, di *spirito* per comprendere le cose interiori, di *mente* per intendere quanto è sopra di lei. Ma poiché Dio è l'alfa e l'omega di tutte le cose, e possiamo conoscere qualcosa della sua natura *per* il vestigio e *nel* vestigio, *per* l'immagine e *nell'* immagine, *per* la luce e *nella* luce, i gradi dell'ascesa diventano sei.

Per capire meglio le successive riflessioni, è necessario chiarire il significato di alcuni termini.

ture est dominée par la contemplation du mystère de la Trinité, au point que son discours théologique se moule ordinairement dans une structure tripartite, pour indiquer de façon presque matérielle que toute pensée, toute connaissance, est en référence directe à l'unité, à la sagesse, à la bonté divines, qui nous reconduisent au Père, au Fils et au Saint-Esprit. [... Cela] obéit en fait à une volonté délibérée de manifester que notre intelligence, par quoi nous ressemblons à Dieu, nous configure aux personnes divines dans la trinité des facultés de mémoire, d'intelligence, de volonté. La Trinité créatrice a signé son œuvre de création et de récréation. Les mystères de la foi salutaire sont donc rapportés immédiatement au mystère primordial qui nous manifeste l'amour de Dieu en lui-même. C'est pourquoi toutes les questions théologiques étudiées dans l'œuvre de Bonaventura, toute la doctrine qu'il déploie dans ses œuvres spirituelles et pastorales, sont explicitement dépendantes de sa théologie trinitaire».

Ombra, vestigio, immagine: *l'immagine* è nelle creature spirituali, quelle fornite di memoria, intelligenza, volontà. Dio non è soltanto considerato come causa, ma anche come oggetto. La nozione di ombra e vestigio si riferisce invece ad ogni creatura, ma con questa differenza: *l'ombra* indica una rappresentazione lontana e confusa, il *vestigio* una rappresentazione lontana, ma distinta. *L'ombra* quindi è propria di una creatura che manifesta la causalità divina genericamente in relazione all'*essere*, al *vivere*, all'*intendere*; il vestigio invece ci guida a Dio sotto un triplice rispetto causale: efficiente, formale, finale, cioè riguardo all'unità, alla verità, alla bontà. Inseriamo all'uopo la tavola riassuntiva del filosofo francese Gilson, tratta dal capitolo settimo sull'analogia universale nel suo saggio sulla filosofia di San Bonaventura³⁵.

4. *Tabella sintetica di Gilson sull'analogia universale nella filosofia di San Bonaventura e sulla Trinità creatrice*

Queste specie di distinzioni provengono proprio dagli esseri nei quali s'incontrano diversi livelli di analogia. Questi modi di somiglianza non si escludono a vicenda.

	Mode de présentation	Propriétés considérées	Connaissances auxquelles elles conduisent	Êtres qui les possèdent
OMBRE	Lointaine et confuse	Celles qui ont Dieu comme cause	Attributs communs	Matériels et spirituels
VESTIGE	Lointaine et distincte	Celles qui ont comme cause Dieu agissant selon tel genre de causalité	Appropriés	Idem
IMAGE	Prochaine et distincte	Celles qui ont Dieu comme objet	Propres	Spirituels seulement

Come scrive il filosofo: «Qui possède le plus possède aussi le moins; les créatures spirituelles sont les images de Dieu puisqu'elles l'ont pour

³⁵ É. GILSON, *L'analogie universelle*, in *La philosophie de saint Bonaventure*, cit., pp. 171-172, trad. it cit., p. 199. Cfr. *I Sent.*, 3, 1, a. un., 2, ad 4 (I, 73). Questa classificazione potrà essere utilmente comparata con quella di San Tommaso d'Aquino, *Summa th.*, I, 45, 7, et *Cont. Gent.*, *Sent.*, I, 13. San Bonaventura propone la medesima dottrina, fatte salve le varianti delle espressioni, nel *Breviloquium*, II, 12, 1, nell'*Itinerarium*, I, 2, e nell'*Hexaëmeron*, II, 20 ss. (V, 339 ss.).

objet, mais elles en sont également les vestiges et les ombres puisqu'elles l'ont pour cause; et cela dans les trois genres de cause. Par contre, qui possède le moins ne possède pas nécessairement le plus, et par conséquent les créatures matérielles peuvent être les ombres et les vestiges de Dieu, mais elles n'en sont pas les images, parce qu'elles ne l'ont pas pour objet»³⁶.

Le espressioni bonaventuriane: *per speculum et in speculo*³⁷, *per vestigium et in vestigio*, *per imaginem et in imagine* possiamo sintetizzarle così: cognizione di Dio *in creatura e per creaturam*, cioè, la mente conosce la *presenza e l'influenza* di Dio nella creatura nel primo caso; nel secondo caso: la mente si eleva dalla cognizione della creatura a quella di Dio e 'quasi per *scalam mediam*'. Questa seconda forma di cognizione è propria dei *viatori*; la prima è anche dei *viatori*, ma 'semiplene'; è propria invece nella sua perfezione dei celesti comprensori. Nello stato di innocenza la cognizione di Dio "*per creaturam*" era come in uno specchio chiaro, ora invece "*per speculum in aenigmate*"³⁸.

Per Gilson, «l'anima umana è sempre un'immagine di Dio, ma essa può non sembrare necessariamente tale a chi non si sforza di vederla così»³⁹. Ed il filosofo francese mostra che è questa la ragione per la quale San Bonaventura ha organizzato «una nuova suddivisione delle operazioni dell'anima [...]. Gli aspetti dell'anima corrispondono allora ai diversi atti attraverso i quali una sola ed identica facoltà, l'intelletto, animato da una unica ed identica disposizione, quella della ragione superiore, esamina successivamente, dal punto di visto del loro significato più alto, gli oggetti, ossia le finalità dei più disparati gradi. Tale è il senso esatto della dialettica dell'*Itinerarium* [...] e il significato preciso delle distinzioni mentali sotto le quali uno ha veramente cercato una gerarchia di facoltà

³⁶ É. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, cit., p. 171, trad. it. cit., p. 198: «Chi possiede il più possiede anche il meno; le creature spirituali sono le immagini di Dio, perché L'hanno per oggetto, ma esse ne sono ugualmente le vestige e le ombre poiché Lo hanno per causa, e questo nei tre generi di causa. Al contrario, chi possiede il meno, non possiede necessariamente il più, e di conseguenza le creature materiali possono essere le ombre e le vestige di Dio, ma esse non ne sono le immagini, perché non L'hanno per oggetto».

³⁷ Per un'analisi di questo processo v. H. DUMÉRY (a cura di), *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, cit., pp. 31-33.

³⁸ *Itin.*, III, 1 (V, 303 b).

³⁹ É. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, cit., p. 306, trad. it. cit., p. 354.

alle quali San Bonaventura non ha mai pensato. [Ma] per permettere al lettore di ritrovarsi meglio nelle classificazioni di San Bonaventura, ne diamo qui alcune delle più frequenti, e che possono servire come punto di riferimento per situarne altre»⁴⁰. Opportunamente trascriviamo le due tabelle del Gilson:

<i>Père.</i>	<i>Trinité créatrice</i>		<i>Esprit.</i>
	<i>Fils.</i>		
<i>Verbe créateur</i> (<i>Gen.</i> , 1, 3)	<i>Christus scala nostra</i>	<i>Gradua expressionis</i>	<i>Esse rerum</i>
Fiat (vespera)	Scala corporalis	Vestigium	In materia
Fecit (mane)	Scala spiritalis	Imago	In intelligentia
Factum est meridies)	Scala divina	Similitudo	In arte aeterna
<i>Dependentia creaturae</i>		<i>Conformitas rerum</i>	<i>Oculus triplex</i>
Principium creativum		Configurari principio	Oculus carnis
(omnis effectus)		(unitas, veritas, bonitas)	(viget)
Obiectum motivum		Capere obiectum motivum	Occulus rationis
(omnis intellectus)		(memoria, intelligentia, voluntas)	(caligatus)
Donum inhabitivum		Configurari dono	Occulus contemplationis
(spiritus justus)		(fides, spes, caritas)	excaecatus
<i>Cognitio rerum</i>		<i>Itinerarium</i>	<i>Aspectus</i>
In proprio genere		Transire	Sensualitas
In se		Deduci	Spiritus
In arte aeterna		Ingredi	Mens

«Giunti a questo punto, ciascuno dei tre aspetti si sdoppia, a seconda che egli consideri gli oggetti così come essi appaiono nello specchio che li riflette (*per speculum*), oppure come sono in questo stesso specchio mentre li riflette (*in speculo*). Da qui [derivano] i sei gradi delle facoltà dell'anima come si dimostrano mentre il suo pensiero li esplora e che corrispondono alla classificazione del *De Spiritu et anima*»⁴¹.

A questa classificazione si riallacciano in seguito tutte le corrispondenze con il numero sei⁴².

⁴⁰ *Ivi*, pp. 306-307, trad. it. cit., p. 354-355.

⁴¹ Cap. 10, 14 e 38, p. 358 testo francese, trad. it. cit., p. 356. La classificazione è di Alchero di Clairvaux. «Parvenu à ce point, chacun des trois aspects se dédouble, selon qu'il considère les objets tels qu'ils apparaissent au miroir qui les reflète (*per speculum*) ou tels qu'ils sont dans ce miroir lui-même pendant qu'il les reflète (*in speculo*). D'où les six degrés des facultés de l'âme tels qu'ils apparaissent lorsque sa pensée les parcourt, et qui correspondent à la classification du *De spiritu et anima*», trad. it. cit., p. 356.

⁴² V. *Ibidem*. Si veda il cap. VII, p. 188, trad. it. cit., p. 218.

Gradus potentiarum animae

Sensualitas	{	per speculum	= sensus
		in speculo	= imaginatio
Spiritus	{	per speculum	= ratio
		in speculo	= intellectus
Mens	{	per speculum	= intelligentia
		in speculo	= apex mentis (ou synderesis)

Per la definizione di «mens» vedere *II Sent.*, 25, 1, a.un, 2, concl. (II, 596).

«È rilevante che la classificazione delle facoltà propriamente dette dell'anima ragionevole (vegetativa, sensitiva, intelletto, volontà) non rientri in queste classificazioni ternarie o ternarie sdoppiate. Bisogna dunque evitare, quando si incontra il nome di una facoltà in un testo che tratta di aspetti, funzioni o gradi, di attribuirgli sempre un valore di facoltà; oppure, se si tratta di due facoltà e di un terzo termine di concludere che questo terzo termine rappresenti anche una facoltà [...]. Nell'ultima classificazione del quadro precedente si scoprono due gradi della sola facoltà sensitiva (*sensus, imaginatio*) e quattro gradi del solo intelletto (*ratio, intellectus, intelligentia, synderesis*); [...] non bisogna quindi concludere che esistano sei facoltà dell'anima, ma queste due facoltà gerarchizzate in sei gradi. L'intenzione iniziale de l'*Itinerarium* è quindi di farci assistere all'esplorazione dei tre modi fondamentali di esistenza delle cose da parte di un intelletto considerato in tutti i gradi del suo funzionamento e assistito, inoltre, dai soccorsi della grazia sotto tutte le loro forme. Esempio concreto di quest'ultimo caso (I, 10), dove si vede una ricerca condotta simultaneamente da due gradi dell'intelletto (*ratio, intelligentia*) e una virtù (*fides*), il tutto lavorando sui dati della prima facoltà cognitiva (*sensualitas* nei suoi due gradi (*sensus, imaginatio*))»⁴³.

⁴³ É. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, cit., pp. 307-308, nota 1, trad. it. cit., pp. 356-357. «Il est remarquable que la classification des facultés proprement dites de l'âme raisonnable (végétative, sensitive, intellect, volonté) ne rentre pas dans ces classifications ternaires ou ternaires dédoublées. Il faut donc se garder, lorsque le nom d'une faculté se rencontre dans un texte où il est question d'aspects, de fonctions ou de degrés, de toujours lui donner une valeur de faculté; ou s'il s'agit de deux facultés et d'un troisième terme, de conclure que ce troisième terme représente aussi une faculté [...]. Dans la dernière classification du tableau précédent, on découvre deux degrés de la seule faculté sensitive (*sensus, imaginatio*) et quatre degrés du seul intellect (*ratio, intellectus, intelligentia, synderesis*); [...] il ne faut donc pas conclure qu'il y ait six facultés de l'âme,

Prima di proseguire, concludiamo con il pensiero sintetico del Gilson sull'uomo smarrito davanti al mistero della Trinità, legato all'analogia:

«Per chi penetra una volta fino ai suoi principi costitutivi e veramente primi, la creatura non sembra più essere che una sorta di rappresentazione della sapienza divina, come potrebbero esserlo un quadro o una statua: “*creatura non est nisi sicut quoddam simulacrum sapientiae Dei et quoddam sculptile*”⁴⁴. Essa è ancora un libro in cui è scritta a caratteri cubitali la Trinità cratrice: “*creatura mundi est quasi quidam liber, in quo relucet, repraesentatur et legitur Trinitas fabricatrix*”⁴⁵, e davanti a questo libro restiamo incapaci di leggervi la sapienza di Dio scritta nelle vestigia delle opere divine [,] come un laico illetterato. [... Ora], e per natura, ci dice [San Bonaventura] che ogni creatura è immagine e somiglianza del Creatore⁴⁶: “*omnis enim creatura ex natura est illius aeternae sapientiae quaedam effigies set similitudo*”. E, altrove, [...] afferma che essere immagine o impronta di Dio non può essere qualcosa di accidentale, ma solo una proprietà sostanziale di ogni creatura⁴⁷ [...] È quindi proprio di una denominazione intrinseca che qui si tratta»⁴⁸. E Gilson continua spiegando che la «grazia

mais ces deux facultés hiérarchisées en six degrés. L'intention initiale de l'*Itinerarium* est donc de nous faire assister à l'exploration des trois modes fondamentaux d'existence des choses par un intellect considéré à tous les degrés de son fonctionnement et assisté, en outre, des secours de la grâce sous toutes leurs formes. Exemple concret de ce dernier cas (I, 10), où l'on voit une enquête menée simultanément par deux degrés de l'intellect (*ratio, intelligentia*) et une vertu (*fides*), le tout travaillant sur les données de la première faculté cognitive (*sensualitas*) à ses deux degrés (*sensus, imaginatio*)», trad. it. cit., pp. 356-357.

⁴⁴ *Hex.*, coll. 12, 14 (V, 386 b).

⁴⁵ *Brev.*, II, 12, 1 (V, 230 a).

⁴⁶ *Itin.*, II, 12 (V, 303 a).

⁴⁷ *II Sent.*, d. 16, a. 1, q. 2, fund. 4 (II, 397 a).

⁴⁸ É. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, cit., pp. 173-174, trad. it. cit., pp. 200-201. «Pour qui pénètre une fois jusqu'à ses principes constitutifs et vraiment premiers, la créature ne semble plus être qu'une sorte de représentation, comme pourraient l'être un tableau ou une statue, de la sagesse divine: “*creatura non est nisi sicut quoddam simulacrum sapientiae Dei et quoddam sculptile*”. Elle est encore un livre dans lequel est écrite en caractères éclatants la Trinité créatrice: “*creatura mundi est quasi quidam liber, in quo relucet, repraesentatur et legitur Trinitas fabricatrix*”, et nous demeurons, devant ce livre incapables d'y lire la sagesse de Dieu inscrite dans les vestiges des oeuvres divines [,] tel un laïc illettré. [...] Or], c'est par nature, nous dit [saint Bonaventure] que toute créature est image et ressemblance du Créateur: “*Omnis enim creatura ex natura est illius aeternae sapientiae quaedam effigies et similitudo*”. Et ailleurs, [...] il affirme que d'être l'image ou le vestige de Dieu ne peut être

è dunque principalmente finalizzata a rendere l'uomo capace del suo fine ultimo [... *id est capax Dei*] [essendo] destinato alla beatitudine eterna»⁴⁹.

Adesso consideriamo come l'uomo può procedere nella conoscenza, atteso che siamo, come si vede, in piena mentalità esemplaristica. Infatti le cose esterne sono un'espressione o realizzazione delle idee divine, cioè della conoscenza che Dio ha di esse; inoltre la mente per conoscere che le cose sono vestigio di Dio non può essere priva di una sua cognizione antecedente, senza la quale non sarebbe possibile riconoscere nelle cose il vestigio divino e il mondo sarebbe una *res*, non un *signum*. Dio oltre che Se stesso, conosce altre cose, ma le conosce in Se stesso e da Se stesso, per mezzo delle idee esemplari. L'esemplarismo è la chiave dell'autentica metafisica bonaventuriana; la sua dottrina determina una certa somiglianza tra le creature e Dio, ma occorre distinguere le varie *similitudines* per pervenire ad una corretta idea del rapporto che intercorre tra Dio e le creature, per evitare sia il panteismo che l'esistenza di un mondo autonomo. Nella *conclusio* del *Commento alle Sentenze* Bonaventura definisce la *similitudo* la conformità di due cose con una terza, *similitudo secundum univocationem*, o la somiglianza di una cosa all'altra, senza la conformità delle due cose ad una terza. In quest'accezione si dice che la creatura è una somiglianza di Dio. Esclusa la *similitudo univocationis sive participationis* – Dio e la creatura non partecipano dell'essere univocamente, nel qual caso si cadrebbe nel panteismo, né ad un *tertium commune*, ovvero sia univocamente allo stesso essere – al Dottore Serafico non resta che ripiegare sull'analogia; la somiglianza della creatura con Dio (e viceversa), *exemplaris ad exemplatum*, è un tipo di analogia, ovvero una *similitudo per convenientiam ordinis*, a motivo delle espressioni, manifestazioni e immagini o *vestigia Dei* nel mondo creato.

5. *I sei gradi dell'ascesa a Dio: un parallelismo con Dante*

È possibile stabilire una relazione di corrispondenza, come si è fatto nel sesto capitolo, tra i sei gradi dell'ascesa di Bonaventura e il viaggio ultrafenomenico di Dante Alighieri nel *Paradiso*. Questi possono essere

quelque chose d'accidentel, mais seulement une propriété substantielle de toute créature [...]. C'est donc bien d'une dénomination intrinsèque qu'il s'agit ici», trad. it. cit., pp. 200-201.

⁴⁹ *Ivi*, p. 183, trad.it. cit., p. 212.

paragonati con le diverse tappe del tragitto del Poeta, dall'ingresso, con i primi due canti della terza Cantica (primo grado), al passaggio da un cielo all'altro (secondo e terzo grado – i cieli inferiori), proseguendo da Saturno alle stelle (quarto grado), il “primo mobile” (quinto grado), per giungere alla “Candida rosa” (sesto grado) ove contempla, infine, nell'ultima visione (settimo grado), una luce straordinaria, l'amore ineffabile di Dio, che lo “acceca” e lo rende muto davanti a tanto splendore, come nota nella sua versione poetica la professoressa Mireille Beaup nel suo recente saggio⁵⁰ sul *Paradiso* di Dante. Anche la studiosa annota le volte che Dante, come tutti i mistici e Padri della Chiesa, usa la parola *visione* per l'incontro con Dio, che è luce ed amore.

I. Visione “*per vestigium*”

Per mezzo del senso esteriore, o senso della carne, veniamo a conoscenza delle cose sensibili. Quella del senso è una funzione strumentale di grande importanza, perché consente all'intelletto di considerare le cose da un triplice punto di vista, in quanto razionalmente *investiga*, fermamente *crede*, intellettualmente *contempla*.

Indagando razionalmente, riflette che alcune creature soltanto esistono, altre vivono, altre discernono; alcune sono soltanto corporee, altre corporee e spirituali; argomenta quindi che esistono altre nature soltanto spirituali, incorruttibili.

In quanto fermamente crede, l'intelletto trova un senso nella storia, alle cui origini sta l'atto creativo, nel centro l'incarnazione e alla fine il giudizio.

In quanto contempla, l'intelletto scopre nelle cose un peso, un numero, una misura, e quindi un modo, una specie, un ordine, dunque, di sostanza, virtù, operazione.

Sono tutte riflessioni queste che inducono la mente a esaminare con attenzione la potenza, la sapienza, la bontà del Creatore. Queste idee poi si completano acquistando maggiore evidenza per una settiforme testimonianza della potenza, sapienza e bontà divine, che le creature manife-

⁵⁰ *Le Paradis de Dante*, in «Les Cahiers de l'École Cathédrale», Paris 2009, pp. 129-139. Questa visione è possibile solo nella misura in cui le immagini sensibili e la concupiscenza non creino impedimento gettando la coscienza nello sconforto e nell'oscurità. Si veda V. C. BIGI, *Studi sul pensiero di San Bonaventura*, cit., p. 129.

stano, stimando noi che esse contengono: «*origo, magnitudo, multitudo, pulcritudo, plenitudo, operatio et ordo*»⁵¹.

Si tengano presenti l'origine, la struttura, le operazioni degli esseri, dalla materia «*plena formis secundum rationes seminales*»⁵², alla natura umana, in cui Dio si fa conoscere come «*causa essendi, ratio intelligendi et ordo vivendi*»⁵³, e allora il creato tutto appare a San Bonaventura come una sinfonia che parla di Lui, come afferma nell'*Itinerarium*⁵⁴:

«Colui, dunque, che non è illuminato dagli splendori innumerevoli delle creature è cieco; colui che non si sveglia per i così numerosi clamori è sordo; colui che per tutti questi effetti non loda Dio è muto; colui che non sa innalzarsi al primo principio da tanti segni manifesti è stolto».

È la natura tutta che si rivolta contro di lui per la sua irrazionalità.

II. *Visione "in vestigio"*

Il secondo grado dell'ascesa implica una considerazione più profonda. Si sale dalle cose a Dio, ma in quanto si vede in esse Dio stesso in relazione all'*essenza*, alla *potenza*, alla *presenza*.

Le cose sono ora considerate rispetto alle nostre potenze conoscitive e ai suoi atti: l'*apprensione*, il *diletto*, il *giudizio*.

Queste potenze conoscitive esplicano una funzione mediatrice nella nostra conoscenza di Dio, sia questa *per vestigium* o *in vestigio*, *per speculum* o *in speculo*.

L'apprensione è il primo passo della conoscenza. Siamo nell'ordine della sensibilità: l'anima riceve la specie dai corpi, si converte ad essa. I corpi così, non nella loro materialità, ma nelle loro similitudini, entrano nel mondo della interiorità. A questo primo passo ne segue un secondo: il diletto. Il senso, se c'è proporzione tra l'organo e la specie, ne prova diletto, che assume diversi nomi, variando i sensi a cui si riferisce: bellezza, rispetto alla vista, soavità in relazione all'organo, salubrità riguardo al tatto e al gusto.

Questo ragionamento poggia su un'attenta analisi dell'atto del sentire:

⁵¹ *Itin.*, I, 14 (V, 299 a).

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Itin.*, V, 7 (V, 310 a) e anche SANT'AGOSTINO, *De Civ. Dei*, VIII, 4. (Vedere *Itin.*, I, 14 (V, 299 ab)).

⁵⁴ *Itin.*, I, 15 (V, 299 b).

c'è un rapporto tra soggetto e oggetto, propriamente tra sentiente e sentito; il diletto nasce quando c'è proporzione tra l'uno e l'altro, cioè quando l'azione dei corpi non eccede la potenza.

L'atto conoscitivo si completa in quello del giudizio, di cui le considerazioni precedenti non sono che un'analisi.

Ora questo atto del giudizio non si riferisce alla distinzione tra il bianco e il nero, tra il nocivo e l'utile, ma si eleva alla considerazione del *perché* l'atto ci diletta. E ricercando la ragione del bello, del soave, del salubre, ritroviamo che essa è una proporzione di eguaglianza, che è la stessa per tutte le cose, siano queste piccole o grandi, siano o no soggette al mutamento; essa astrae quindi dal luogo, dal tempo, dal movimento: è immutabile, eterna.

Il giudizio è dunque l'atto che fa entrare nella potenza intellettuale la specie sensibile:

«Diudicatio igitur est actio, quae speciem sensibilem, sensibiliter per sensus acceptam introire facit depurando et abstrahendo in potentiam intellectivam»⁵⁵.

Il vestigio acquista quindi per noi significato mediante l'atto del giudizio, ci è noto tramite le sue leggi, ci manifesta un contenuto che è altro da noi, dalle sue leggi; ma questo contenuto è a noi noto solo tramite le sue leggi.

La *Collatio II in Hexaëmeron*, parlando di queste regole del giudizio, dirà della «*forma sapientiae*»:

«[...] apparet immutabilis in regulis divinarum legum, quae nos ligant. Regulae istae mentibus rationalibus insplendentes sunt omnes illi modi, per quos mens cognoscit et iudicat id quod aliter esse non potest, utpote quod summum principium summe venerandum; quod summo vero summe credendum et assentiendum; quod summum bonum summe desiderandum et diligendum»⁵⁶.

L'*Itinerarium* pone il problema nelle sue condizioni essenziali: non c'è giudizio senza una legge; la legge è superiore alla mente per il suo carattere di immutabilità; perciò la legge è Dio, poiché superiore alla legge non c'è che Dio o ciò che è in Dio. Per questa ultima ammissione San

⁵⁵ *Itin.*, II, 6 (V, 301 a).

⁵⁶ *Hex.*, coll. 2, 9 (V, 338 a).

Bonaventura scrive nella *Collatio* citata che queste regole «*radicantur in luce aeterna et ducunt in eam*»⁵⁷.

Ammettere che tali leggi abbiano origine da un'intelligenza creata sia angelica, sia umana, è un'ipotesi che viene subito scartata perché la mente dovrebbe avere i caratteri della legge, cioè dovrebbe essere atto puro, cosa che è assurda.

La legge del giudizio manifesta che presente alla mente è Dio, in quanto la sua arte è piena delle norme del giudizio, che sono eterne, immutabili, certissime, increate, incorporee. La presenza di Dio alla mente in un primo momento si avverte come presenza di queste norme eterne, aventi un valore assoluto.

«Ma in un modo più eccellente e più immediato ci guida con più certezza il giudizio alla conoscenza della verità eterna. Se infatti il giudizio si formula in base a una legge che fa astrazione dal luogo, dal tempo e dalla mutabilità, e quindi dalla dimensione, dalla successione e dal mutamento, secondo una legge immutabile e che non conosce limiti e fine; e se niente è del tutto immutabile, senza limite e fine se non ciò che è eterno: tutto ciò che è eterno è Dio o è in Dio; se dunque tutto ciò che con maggior certezza noi giudichiamo, lo giudichiamo per mezzo di tali leggi, è chiaro che Dio è ragione di tutte le cose e regola infallibile e luce di verità, in cui tutto riluce infallibilmente, indelebilmente, indebitamente, insindacabilmente, incommutabilmente, incoercibilmente, interminabilmente, indivisibilmente e intellettualmente. E quindi in base a quelle leggi, per le quali giudichiamo con certezza di tutte le cose sensibili che cadono sotto la nostra considerazione, essendo per l'intelletto che percepisce dotate di infallibilità e non soggette ad alcun dubbio, essendo indelebili nella memoria di chi pensa perché sempre presenti, essendo irrefragabili e non soggette al giudizio della mente che giudica perché, come dice Agostino "nessuno su di esse porta giudizio, bensì giudica per mezzo di esse", è necessario che esse siano immutabili ed incorruttibili, perché necessarie, incoartabili perché incircoscritte, interminabili, perché eterne, e perciò indivisibili perché intellettuali ed incorporee, non fatte, ma increate, eternamente esistenti nell'arte eterna, dalla quale, per la quale e secondo la quale sono

⁵⁷ *Hex.*, coll. 2, 10 (V, 338 a).

formate tutte le cose belle; quindi noi non possiamo giudicare delle cose con certezza se non per mezzo di quest'arte la quale non è solo la forma che tutto produce, ma anche che tutto conserva e distingue, essere che mantiene in tutte le cose la forma loro propria, e regola che dirige, e per cui la mente nostra giudica di tutto ciò che per mezzo dei sensi entra in essa»⁵⁸.

In questo capitolo San Bonaventura, prendendo lo spunto dalla generazione che l'oggetto fa dalla propria specie, pensa che questo fatto possa illuminarci sulla eterna generazione del Verbo da parte di Dio Padre⁵⁹.

L'oggetto genera la sua specie e la specie ci conduce a conoscere l'oggetto di cui è specie, così il Padre genera il Verbo e il Verbo ci porta alla conoscenza del Padre. Allora l'uomo può passare, per la grazia di Cristo, dalle tenebre all'ammirabile luce di Dio, che ci conosce, benedice e ama⁶⁰.

L'anima del pensatore è così piena di Dio da cogliere aspetti del mistero della vita divina in ogni elemento del creato. Per questo il creato è un vestigio divino, un simbolo che esprime una verità superiore.

III-IV. *Visione "per imaginem" e "in imagine"*

Si è considerato Dio *per e nel* vestigio, ora lo si esamina *per e nella* immagine, che in noi è costituita da tre potenze proprie dell'anima in quanto spirito: *memoria, intelletto, volontà*. Sono tre potenze naturali dell'anima; singolarmente una e trina, una nella sostanza, trina in queste sue potenze. L'immagine della Trinità è visibile. Dalla memoria nasce l'intelligenza come sua prole, non potendo noi intendere in atto senza memoria o consapevolezza di noi; dalla memoria e dalla conoscenza scaturisce l'amore, vincolo di entrambe, poiché l'amore presuppone la memoria, la conoscenza.

Nell'unità della sostanza e nella triplicità delle potenze, nell'ordine, nell'origine, nell'abitudine e nel rapporto tra queste potenze, il Dottore Serafico vede un'immagine della Trinità⁶¹. Trinità beata del Padre, del Verbo e dell'Amore che crea e rigenera l'uomo, il Verbo e l'amore.

⁵⁸ *Itin.*, II, 9 (V, 301 b-302 a).

⁵⁹ Il tema della Trinità creatrice sarà ampiamente sviluppato *infra* nel capitolo che segue sulla Carità, Amore, Trinità e Eucaristia.

⁶⁰ Cfr. *Itin.*, II, 13 (V, 303 a). Si noti che il passaggio dalle tenebre del peccato – quale *aversio a Deo et conversio in creaturis* – alla luce dell'amore di Dio è lo stesso itinerario proposto da Dante.

⁶¹ *Itin.*, III, 5 (V, 305 ab).

Ma che la mente sia congiunta a Dio direttamente, lo documentano le operazioni della memoria, dell'intelletto e della volontà.

La memoria, poiché attualmente ha davanti a sé le cose temporali, presenti, passate e future, ci dà l'immagine dell'eternità; giacché ha presenti nozioni non derivate e non derivabili dai sensi: il punto, l'istante, l'unità, e poi ancora: l'idea di Dio, l'amore, il timore⁶², manifesta che chi riceve dall'esterno i fantasmi, relativamente a quelle conoscenze derivate dall'esterno, ottiene anche dall'alto le nozioni innate; e in quanto conosce all'istante i principi delle scienze, è guidata da una luce immutabile in cui si ricorda delle verità altrettanto immutabili, come asserisce il Santo:

«Et sic per operationes memoriae apparet, quod ipsa anima est imago Dei et similitudo adeo sibi praesens et eum habens praesentem, quod eum actu capit et per potentiam "capax eius est et particeps esse potest"»⁶³.

Decisive sono le considerazioni sull'intelletto. Le sue operazioni sono tre: esso comprende il significato dei termini, delle proposizioni e delle conclusioni con triplicità di operazioni, rese possibili tutte quante per la presenza all'intelletto stesso di Dio. Da che cosa può derivare la necessità delle conclusioni? Dall'esistenza delle cose nella materia? No, perché è contingente. Verrà essa forse dall'esistenza delle cose nella mente? Neppure, giacché, oltre ad essere egualmente contingente, sarebbe anche falsa se non esistesse in sé, cioè nella materia.

La necessità delle conclusioni non può derivare che dall'esistenza che le cose hanno nell'esemplare divino, dalla quale scaturisce il loro bisogno. Quando conosciamo con certezza le proposizioni? Quando sappiamo che esse sono vere, che cioè non possono essere diversamente da come sono. Ora il fondamento di questa immutabilità non può essere la mente umana, che è mutevole; resta quindi che sia la luce divina in cui conosciamo.

La comprensione dei termini avviene attraverso la definizione, con la quale facciamo riferimento ai vocaboli sempre più generali.

Ora la parola ultima cui possiamo pervenire è la nozione di essere. È forse la nozione di essere contingente, di ente in potenza, di ente in qualche modo difettoso la conoscenza di cui si serve la mente? Per niente.

⁶² *Itin.*, I, 1 (V, 297 a) e *Itin.*, I, 2 (V, 297 a).

⁶³ *Itin.*, III, 2 (V, 304 a) e anche SANT'AGOSTINO, *De Trinitate*, XIV, 8, 11.

È la cognizione dell'essere puro, assoluto e eterno «*in quo sunt rationes omnium in sua puritate*»⁶⁴.

«Se non si conosce l'ente per sé, non può conoscersi pienamente la definizione di nessuna sostanza particolare. Né l'ente per sé può essere conosciuto, se non si conoscono le sue proprietà, che sono: l'uno, il vero, il bene. Ora, l'ente si può pensare come incompleto e come completo, come imperfetto e come perfetto, come ente in potenza e come ente in atto, come ente sotto un aspetto particolare e come ente assoluto, come ente parziale e come ente totale, come ente transeunte e come ente immanente, come ente condizionato e come ente incondizionato, come ente misto al non-ente e come ente puro, come ente dipendente e come ente primo, come ente mutabile e come ente immutabile, come ente semplice e come ente composto: poiché «la privazione e il difetto non possono conoscersi se non per mezzo di ciò che è positivo»», ovvero

*«non venit intellectus noster ut plene resolvens intellectum alicuius entium creatorum, nisi iuvetur ab intellectu entis purissimi, actualissimi, completissimi et absoluti; quod est ens simpliciter et aeternum, in quo sunt rationes omnium in sua puritate»*⁶⁵.

Il problema sarà ripreso nel cap. V con un crescendo impressionante. L'essere presente alla mente è Quello divino, è Dio, l'Essere che non può pensarsi non esistente.

Alla stessa conclusione si perviene analizzando le operazioni della volontà: consiglio, giudizio, desiderio. La scelta presuppone la conoscenza dell'ottimo; il giudizio manifesta che le sue leggi sono superiori alla volontà che giudica; il desiderio palesa che l'anima umana aspira al sommo bene, anche se spesso scambia il simulacro per la realtà, come avviene quando il desiderio della beatitudine, che consiste nel sommo bene, viene ad appagarsi col possesso di qualcosa di finito, e si confonde così il sommo bene con una sua vana parvenza⁶⁶.

San Bonaventura crede che una qualche immagine della Trinità si

⁶⁴ *Itin.*, III, 3 (V, 304 a).

⁶⁵ *Itin.*, III, 3 (V, 304 a).

⁶⁶ V. *Itin.*, III, 4 (V, 304 b-305 a); IV *Sent.*, d. 49, p. 1, a. unic., q. 2, add 1-4 (IV, 1003 b-1004 a).

possa cogliere anche nelle varie discipline filosofiche, che possono aiutare l'anima in questo terzo grado dell'ascesa.

Ma nel quarto grado, cioè nella contemplazione di Dio nella sua immagine rinnovata dai doni della grazia, poco giova la filosofia, mentre è molto utile invece la Scrittura, poiché suo scopo precipuo sono le opere della Redenzione. E l'anima, tanto distratta dalle cose esteriori, per tornare in sé, per avere limpido l'occhio per contemplare le ricchezze infinite che possiede, per potersi rinnovare interiormente, ha bisogno della Grazia divina, della Fede, della Speranza, della Carità, dal momento che necessita di sensi nuovi per poter godere dei tesori conseguiti dopo che è stata riscattata. Con la sua anima rinnovata e con un cuore puro da cui sgorga la carità⁶⁷, l'uomo è in Dio e Dio in Lui. Infatti:

*«Deus caritas est, et qui manet in caritate in Deo manet, et Deus in eo»*⁶⁸.

Ed è proprio per questo che il primato della virtù della Carità è fondamentale nella teologia di San Bonaventura⁶⁹. Giacché la sua essenza è nel cuore puro dell'uomo: *«corde puro»*⁷⁰.

L'elevazione a Dio nel quarto grado dell'ascesa è fatta per mezzo delle potenze riformate: virtù gratuite, sensi spirituali, estasi mentali, operazioni gerarchiche che purificano, illuminano, perfezionando le menti umane, così che tutto un nuovo mondo di aiuti vi concorre, ignoto alla speculazione pura. Dio abita nel cuore dell'uomo, che fa parte della Chiesa di cui Cristo è capo, che diventa tempio dello Spirito:

*«Quibus omnibus luminibus intellectualibus mens nostra repleta, a divina Sapientia tanquam domus Dei inhabitatur, effecta Dei filia, sponsa et amica; effecta Christi capitis membrum, soror et coheres; effecta nihilominus Spiritus sancti templum, fundatum per fidem, elevatum per spem et Deo dedicatum per mentis et corporis sanctitatem»*⁷¹.

⁶⁷ *«finis praecepti est caritas de corde puro»* (Hex., coll. 2, 4 (V, 337 a)).

⁶⁸ Hex., coll. 2, 2 (V, 336 b).

⁶⁹ Presento al lettore, in sintesi, le conclusioni di J. CHÂTILLON, *Le primat de la vertu de charité dans la théologie de Saint Bonaventure*, in «S. B. maestro», vol. 3, pp. 217-238, e di altri autori nel penultimo capitolo del libro.

⁷⁰ Hex., coll. 2, 2 (V, 337 a).

⁷¹ *Itin.*, IV, 8 (V, 308 a).

È proprio lo Spirito Santo che diffonde nei nostri cuori la carità inefabile e sincerissima di Cristo, senza la quale non possiamo «*scire secreta Dei*». Ed è perciò che, radicandosi nella carità, lo Spirito ci permette di essere figli di Dio in piena libertà e con profonda sapienza, e di camminare verso l'eternità, e (con Dio, in Dio e per Dio) di gridare, col Figlio: «Abbà Padre», guidando Egli stesso tutti i nostri atti⁷².

V-VI. *Visione "per lucem" e "in luce"*

I gradi precedenti hanno un'efficacia per se stessi, per quel tanto di conoscenza di Dio che ci donano. Acquistano maggior valore se visti in rapporto alle ascensioni successive di cui sono preparazione.

Queste ascensioni ultime, la quinta e la sesta, ci fanno contemplare Dio per mezzo della luce e nella luce; per mezzo della luce: la nozione di *essere*; nella luce: la nozione di *bene*.

È opportuno, in questo contesto, un riferimento al *Logos* giovanneo: la Luce, che «in principio era rivolta verso Dio», cioè il Figlio di Dio, la Seconda Persona coeterna e consostanziale al Padre che s'incarnò per la nostra redenzione, venne a brillare nelle tenebre che la respinsero. Il Verbo Incarnato "*Verbum caro factum est*" è uomo e persona, non è il *logos* indefinito e panteistico di Filone. Da quanto detto risulta chiaro che sibbene ogni creatura sia un *vestigium Dei*, la sua conformità generale a Lui è molto remota, *magis de longinquo*; ma vi è pure un'altra specie di somiglianza che è più vicina e più esplicita, *de proximo*, che si predica solo di talune creature. Se tutte le creature sono ordinate a Dio, solamente quelle razionali lo sono immediatamente, *mediante creatura rationali*. Ne consegue che soltanto la creatura razionale può conoscere Dio, lodarLo, servirLo, ecc. per il fatto che ha con Lui una somiglianza, ossia una *convenientia ordinis* maggiore rispetto alle creature irrazionali; e quanto più grande essa è, tanto maggiore sarà la *similitudo cum Deo*, detta *imago*, ovverosia la più stretta e prossima somiglianza con Dio; e però se ogni creatura *sic et simpliciter* è *vestigium Dei*, solo quella razionale è *imago Dei* per le facoltà spirituali che la rendono a Lui conforme. La nostra mente è ad immagine della Trinità, ragion per cui percepiamo ogni cosa in tripartizioni.

⁷² V. *Ibidem*; v., anche, *Gal.* 4, 6.

6. *Confronto tra l'Itinerarium di San Bonaventura e il viaggio di Dante*

C'è chi, come ad esempio M. Sanarica,⁷³ ha intravisto un perfetto parallelismo tra il "mistico viaggio bonaventuriano" e quello dantesco nell'Aldilà, che si snoda, in un unico giorno, suddiviso tra mattino, pomeriggio e sera. Scrive, a questo riguardo, lo studioso: «Il mistico viaggio bonaventuriano occuperà un triduo: attraverso il mondo della materia, dell'intelligenza, dell'arte eterna. Che è poi, avverte san Bonaventura, come la triplice illuminazione di un unico giorno: la prima, come la sera, la seconda, come il mattino, la terza, come il pomeriggio [...]».

Ed ecco il triplice viaggio dantesco: nella sera dell'Inferno, nel mattino del Purgatorio, nel meriggio del Paradiso. Possiamo anche vedere in Virgilio, secondo il concetto bonaventuriano, il lume naturale e la scienza acquisita che scortano Dante per i gradi dell'*Ascesa in Dio e la conoscenza di Lui per mezzo delle sue orme segnate nell'universo*, della *conoscenza di Dio nelle sue orme segnate in questo mondo sensibile*, della *conoscenza di Dio per mezzo della sua immagine stampata nelle naturali potenze dell'anima umana*; in Beatrice, la *Grazia* e l'inconcusso possesso della *Fede*, della *Speranza*, della *Carità*, per cui l'anima, entrando in se stessa, entra nella Gerusalemme celeste dove, servendo agli ordini angelici, vede in essi Dio, il quale, abitando in loro, opera tutte le loro operazioni in San Bernardo, la guida alla contemplazione di *Dio in sè e per sè*, alla contemplazione della *Santissima Trinità nel suo nome* [...] e all'*estasi mistica*, in cui l'anima si quietava e la passione si riversa nel *Mistero dell'Incarnazione*, al di sopra dei filosofici argomenti e della *cecità dell'intelletto*⁷⁴.

L'accesso al Paradiso è possibile solo per mezzo di Cristo, porta, via, verità e vita e non si realizza senza l'ausilio della Chiesa e delle Virtù teologali

⁷³ Ancora su Dante e Bonaventura, Sab, Bologna 1959, *passim*. Seguirò *verbatim* le riflessioni dello studioso. Per l'aspetto del pensiero filosofico di Dante si considerino i vari influssi (aristotelismo e, subordinatamente, scotismo e occamismo, come revisione critica della Scolastica). Si vedano Sant'Alberto, San Tommaso, San Bonaventura, Sigieri di Brabante, che incisero in vario modo sull'Alighieri, che non fu né puro albertista né puro tomista. In più si tengano presenti l'apporto di Gioacchino, col suo *Liber figurarum*, sulla rappresentazione dantesca della Trinità, di Bonaventura, dello Pseudo-Dionigi e del francescanesimo. Si veda, ancora, P. DI VONA, *Dante filosofo e San Bonaventura*, in «Miscellanea Francescana» 84, 1-2 (1984), pp. 4-19. Alle pp. 11 ss. stabilisce un parallelismo tra il Poeta e l'*Itinerario di San Bonaventura*.

⁷⁴ M. SANARICA, *Ancora su Dante e Bonaventura*, cit., p. 7. Le citazioni bonaventuriane sono *Itin.*, IV, 4 e V, 4.

della Fede, Speranza e Carità, ci ricordano Bonaventura e Dante⁷⁵. Il viandante (*homo viator*), dopo aver trasfigurato lo Spirito con le Virtù teologali e rinnovato i sensi coi rapimenti estatici diventa come una scala mediante la quale si può salire al cielo, una volta arricchito interiormente di nove gradi (annuncio, dettato, guida, disposizione, vigore, comando, accogliamento, rivelazione e unzione), che corrispondono ai nove ordini dei cori angelici⁷⁶.

«In tal modo, contemplando Dio nelle nostre menti, nelle quali abita per mezzo dei doni della sua abbondantissima carità, comprendiamo che *Egli è tutto in tutte le cose*; che è bontà diffusiva, ossia Trinità, il cui capolavoro è il Verbo incarnato. Il viatore avrà lume e conforto nell'esercizio della Fede da San Pietro, nell'esercizio della Speranza da San Giacomo, nell'esercizio della Carità da San Giovanni!»⁷⁷.

L'*Itinerario* bonaventuriano, per l'autore, è riprodotto fedelmente nella *Divina Commedia*: «Meglio determinando rispetto a quanto dice il Cicchito nella sua frettolosa postilla all'esame dantesco, osserveremo che l'*Itinerario* bonaventuriano è rispecchiato nel Paradiso dantesco dal quarto grado in su: quarto grado di somma attuosità, che unisce il Paradiso terrestre al Paradiso propriamente detto, fino al cielo ottavo incluso. *Ilinc vita nova* nello stesso Paradiso, per nuove superne visioni e contemplazioni estatiche fino all'estasi conclusiva, giusta i successivi gradi dell'*Itinerario* bonaventuriano»⁷⁸.

⁷⁵ Cfr. *Ivi*, p. 8: «Il viatore dell'*itinerario* a Dio s'arresterebbe per sempre a mezza via, senza economia sacramentale della Chiesa militante, dispensatrice della Grazia e depositaria della Fede, della Speranza e della Carità. Il misticismo bonaventuriano si nutre, anzitutto e soprattutto, al convito della *Madre dei Santi: immagine della città suprema*. Anzi, gli stessi gradi dell'ascesa in Dio, per mezzo delle cose sensibili, [...] non possono avere nessun valore in se stessi, neppure come propedeutica naturale alla conoscenza della Divinità! che – come dice Bonaventura – per quanto uno sia illuminato del lume naturale e della scienza acquisita, non può entrare in se stesso in modo da poter *dilettersi in Dio* (Ps., XXXVI, 4), se non mediante Gesù Cristo, il quale dice: *Io sono la porta. Chi passerà attraverso di me sarà salvo; ed entrerà ed uscirà e troverà pascoli* (Jo[h]an[n], X, 9). A questa porta non possiamo avvicinarci se non crediamo, speriamo e amiamo Cristo. È necessario dunque, se vogliamo rientrare nel godimento della Verità, come nel Paradiso, che rientriamo per mezzo della fede, della speranza e della carità in Gesù Cristo, mediatore tra Dio e gli uomini, il quale è come il legno della vita in mezzo al Paradiso» (Gen., II, 9, e It., IV, 2).

⁷⁶ Cfr. *Ivi*, pp. 8-9.

⁷⁷ M. SANARICA, *Ancora su Dante e Bonaventura*, cit., p. 9.

⁷⁸ *Ibidem*.

Nondimeno, ipotizzare che il pensiero “mistico e teologico” di Dante si risolva negli Itinerari bonaventuriani, è la stessa cosa che ritenere che la *Divina Commedia* sia la filosofia di Tommaso in versione poetica⁷⁹.

In virtù di questa ragione non è improbabile, secondo il parere dello studioso, che Dante abbia potuto leggere e meditare anche il *Beniamin maior* di Riccardo di San Vittore, che costituisce l’antefatto dell’*Itinerarium* di San Bonaventura⁸⁰. Sanarica esamina, indi, approfonditamente le analogie tra l’*Itinerarium* e l’*opus* dell’Alighieri, evidenziando, ad esempio, l’elemento della concretezza che distingue l’*Itinerario* del Serafico da quello di Sant’Agostino:

«L’Itinerario di Bonaventura in Dio, pur esemplato sull’itinerario agostiniano, ha una nuova esigenza di concretezza: quanto occorre per toglier di mezzo i dubbi relativi alla legittimazione dell’investitura sacrale dell’individuo. Io non Enea, io non Paolo sono avviato ad una missione che significasse salvezza sua e salvezza del popolo cristiano. S’è parlato di concretezza; ma pur nel linguaggio astrattivo di cui si serve, avverti che Bonaventura concepisce quell’itinerario con ben altra capacità di determinazione e di osservazione circoscritta che Agostino: si tratta proprio di un itinerario per luoghi, come in Dante, non di un itinerario per idee astratte, più o meno di necessità personificate, come quelle ad esempio del Petrarca. E le cause diventano propriamente cose, occasioni disposte in scala verso Dio, offerte all’uomo: dove ti accorgi che entrano in ricca misura ed insieme l’abito italiano della realizzazione concreta, dell’attribuir peso ed efficacia alle cose, e la santificazione del reale promossa da San Francesco. Riscontri innumerevoli sarebbero naturalmente positivi, dalla speculazione trinitaria, messa a centro del sistema logico del filosofo come della struttura discorsiva del poeta, alla discussione sulle gerarchie angeliche, dal personalismo all’umanesimo. Più evidente apparirà il parallelo testuale: quel cardine dell’intelligenza scolastica che è la contemplazione di

⁷⁹ V. *Ivi*, p. 9 ss. L’autore, contro gli apologeti del tomismo, cita E. JALLONGHI, *Il Misticismo Bonaventuriano nella Divina Commedia* (opera postuma a cura di D. Scaramuzzi), Cedam, Padova 1935, p. 4, il quale afferma che la *Divina Commedia* è «una complessa opera – fedele espressione del suo secolo e sintesi poetica delle sue aspirazioni – che in realtà fonde in sé tutte le grandi idee del medioevo».

⁸⁰ V. *Ivi*, p. 9.

Dio, diventa in Bonaventura autentica rappresentazione: sia che parli dello splendore delle cose che ci rivela Dio, se non siamo ciechi, (e ci parlano, se non siamo sordi; e ci inducono per riflesso a lodare Iddio, se non siamo muti); sia che tracci una figura di Paradiso, dove tutto resiste nell'immagine di Dio; sia che sviluppi una metafisica e implicitamente un'estetica della *repraesentatio*, che riallacciando l'immagine delle cose all'essere, le chiama ad un servizio sacrale e liturgico. Prosecuzione intellettuale del cantico delle Creature? Facile dirlo: non per questo meno vero; certo Dante ne trae conforto per la sua poetica della visione»⁸¹.

Da questa premessa generale l'autore passa a trattare il tema della carità, affrontato da Dante soprattutto in *Paradiso* XXVI (1-66) nei versi 16-18, 28-30, 48, 50-51, 58, 62, ecc. e, da San Bonaventura, principalmente in *Itinerarium* V, 6-7, VII, 1, IV, 4, dimostrando come, con diverso linguaggio, è spesso il filosofo Bonaventura che parla nel poeta Dante⁸². Segue la descrizione del Bene diffusivo (unità nella Carità), la gloria del corpo e la poesia della luce. Anche qui il confronto è *ad litteram* tra il Poeta e il Filosofo: *Paradiso* XXVI, 28-30 e *Itinerarium* VI, 2; *Purgatorio* XXVIII, 91-93 e *Soliloquium* IV, 27, *Paradiso* IV, 70 ss., e *Soliloquium*, IV, 20, ecc.⁸³.

La penultima parte delle articolate riflessioni di Sanarica, miranti a cogliere gli influssi della filosofia bonaventuriana sulla poesia dantesca, è dedicata a *Bonaventura, a Dante e alla mediazione della Madre di Dio*⁸⁴. «La suprema mediazione della Madre di Dio verso l'ultima salute è nell'*Itinerarium* presupposta, non liricamente celebrata. Così di Maria leggiamo solo un cenno iniziale»⁸⁵. «Ma è dal *Soliloquio* che Dante può aver tratto materia e ispirazione al suo altissimo canto mariano: dal *Soliloquio*, quadruplice esercizio mentale per poter conoscere quale sia la *lunghezza*, la *larghezza* e la *profondità* di Cristo...(Qual è 'l geometra che tutto s'affige ...!)

⁸¹ M. SANARICA, *Ancora su Dante e Bonaventura*, cit., p.10.

⁸² Il tema della carità occupa le pp. 11-15, dell'*op. cit.*, ed è scandagliato *verbatim* in Dante e Bonaventura.

⁸³ Questi temi si snodano dalle pp. 15-23, dell'*op. cit.* e costituiscono una miniera di precise informazioni sugli influssi del Filosofo sul Poeta, che, però, giunge ad esiti personali e inarrivabili.

⁸⁴ V. M. SANARICA, *Ancora su Dante e Bonaventura*, cit., pp. 23-27.

⁸⁵ *Ivi*, p. 23.

Ivi Maria appare in tutta l'ineffabile maestà di regina dei Cieli, esaltata sopra le gerarchie come Madre di Dio e impetrante per la suprema salute del genere umano.

Nel cap. I, par. III, 28 sale alla Madre di Dio, propiziatrice e mediatrice della visione suprema e del possesso eterno di Dio, Uno e Trino, la più bella, la più ardente orazione che mai sia sgorgata da cuore di santo.

Il testo è di tre santi: dei tre spiriti più ardenti d'amore mistico del Medio Evo: Bernardo, Anselmo, Bonaventura.

Quella di Dante ascende come incenso da questo mistico braciere!

“Sì, ora senza timore pregherò i Re e i Profeti; ora arditamente invocherò gli Apostoli, i Martiri, i Confessori, le Vergini, le sante vedove e tutti i Santi; ma sopra tutti questi, invocherò più arditamente e venererò la Vergine Maria. So difatti che Maria è così pietosa, così dolce, così soave che non si può nominare senza che infiammi, non pensare senza che ricrei l'affetto di quelli che l'amano. *Ella è colei che impetrò per tutti la salute e ottenne la redenzione di tutto il mondo.* Così S. Bernardo e S. Anselmo: ‘*O donna mirabilmente singolare e singolarmente mirabile! Per te si rinnovano gli elementi, le infermità si guariscono, si salvano gli uomini e gli Angeli sono rinnovati! O donna piena di grazia, ogni creatura irrorata dall'abbondanza di questa tua grazia, rifiorisce. O benedetta inventrice della grazia, genitrice della vita, madre della salvezza! Per te noi abbiamo accesso presso il tuo Figlio. Colui che per Te fu dato a noi per Te ci riceva. La tua integrità scusi le nostre corruzioni; la tua umiltà, così grata a Dio, o Beatissima, ottenga perdono alla nostra vanità. O Benedetta! per la grazia che hai trovato, per l'onore che hai meritato, per la misericordia che hai generato, fà che Colui il quale si è degnato, per mezzo tuo, farsi partecipe della nostra debolezza e della nostra miseria, ci renda, per intercessione tua, partecipi della sua gloria e della sua beatitudine.*’ Così S. Bernardo»⁸⁶.

«Se, come ognuno vede, la lettera dell'orazione dantesca è, in prevalenza, di Bernardo, l'affresco dell'intervento mariano è di Bonaventura; e questo ci è attestato da altri passi di quel *Soliloquio*, che più d'ogni altra opera mistica, anticipa il disegno del viaggio dantesco; viaggio per meditazioni, rappresentazioni, effusioni dalla terra agli inferi al Cielo, dove

⁸⁶ S. *II de Adv.*, *Dom.*, 5; M. SANARICA, *Ancora su Dante e Bonaventura*, cit., p. 24.

l'anima pellegrina, smarrita e anelante alla pace di Dio, muove i passi, con l'assistenza e il conforto continuo di una guida illuminata e sicura, che il Dottor Serafico chiama Uomo... O anima, v'è un'altra cosa... che rallegra mirabilmente le menti di tutti gli spiriti; e inebria di una inestimabile gioia ogni creatura beata. È la visione del divino splendore della Regina del Cielo e l'Umanità glorificata del suo Figlio santissimo. Chi può, o anima, anche solo immaginare quanta felicità nasce nel vedere quella madre di misericordia, regina di Pietà e di clemenza non più raccolta nel Presepio col Bimbo che vagisce, ma a cui tutti i cori degli Angeli servono come Signora?...; vedere Lei, un giorno per noi così misera e piena di dolori, ora esaltata inestimabilmente sopra i cori degli Angeli e sopra tutte le creature, e regnante con Cristo Figlio suo nella Reggia della Trinità.

O anima, medita devotamente quale gioia piena di ogni soavità sia vedere l'Uomo Creatore dell'uomo, la Donna Generitrice del Creatore!

Vergine Madre, Figlia del tuo Figlio ...!

O uomo, mi struggo già per l'ansia di vedere il Signore Dio mio Creatore; languo per l'ardore di vedere Gesù mio fratello e mio Redentore. Piango perchè mi tormento nel desiderio di vedere la Vergine Madre»⁸⁷.

Segue l'analisi dei celebri versi danteschi di *Paradiso* XXXIII, 7-9 confrontati col paragrafo VII del III capitolo dell'*Itinerarium*; così pure i versi altrettanto noti di *Paradiso* XXVII, 1-9 e XXXIII, 82-84 trovano riscontro in *Soliloquium*, cap. IV, par. V, 24.

Le dotte disquisizioni del Sanarica si chiudono col riferimento *al fine di tutti i disit*⁸⁸.

L'autore comincia con la conoscenza di Dio analizzando il suo nome 'Colui che è': «La conoscenza di Dio nell'immagine sua riabilitata dalla grazia e dalle tre virtù teologali – dice Bonaventura, It., IV, 6 – è conoscenza del Verbo di Dio, per mezzo della S. Scrittura, secondo le sue tre parti principali, cioè la legge Mosaica, che purifica, la Rivelazione profetica, che illumina, e la Dottrina evangelica, che perfeziona; oppure secondo i suoi tre significati spirituali; il morale che purifica per l'onestà della vita; l'allegorico, che illumina per intendere chiaramente; l'anagogico, che

⁸⁷ M. SANARICA, *Ancora su Dante e Bonaventura*, cit., pp. 24-25.

⁸⁸ V. Ivi, pp. 27-35, *Paradiso* XXXIII, 46.

perfeziona per mezzo delle estasi e di soavissime intenzioni di sapienza, secondo le tre predette virtù teologiche, i sensi spirituali riabilitati ...»⁸⁹.

Calzanti mi sembrano anche le considerazioni del grande dantista francese A. F. Ozanam, di cui oggi si tien conto pochissimo, sugli influssi della Scolastica e della teologia sulla poesia di Dante. Per Ozanam lo spirito umano può astrarre l'universale dalla materia in cui è contenuto; l'intelletto percepisce il carattere di universalità nello stesso momento che la rappresentazione dell'oggetto individuale colpisce i sensi, come dichiarano univocamente, sia pure con approcci diversi, Bonaventura e Tommaso. Dante, aderendo a questa teoria, è contemporaneamente un sapiente realista, che evita la moltiplicazione sterile degli esseri di ragione, e un concettualista dalle larghe vedute, che non poteva imprigionarsi nel cerchio stretto della verità palpabile⁹⁰.

Il Poeta e i due maestri cristiani mirano a ricerche feconde contro l'enciclopedismo frastagliato degli autori antichi⁹¹, offrendo una loro personale e spesso originale sintesi del sapere e delle verità dottrinali.

7. *Dall'essere all'Essere, considerazioni sull'Eucaristia*

Questa speculazione prende le mosse da quella nozione di essere che la mente ha utilizzato tutte le volte che ha cercato di giustificare la certezza della nostra conoscenza. Il giudizio, analizzato nei suoi fondamenti, e la cognizione delle proposizioni, condotta avanti con l'intelletto che pienamente risolve, concordemente attestano che Dio è la ragione di tutte le cose, regola, luce, ente purissimo e assoluto. Le considerazioni svolte nel capitolo quinto dell'*Itinerarium* elevano la mente a contemplare l'Essere per se stesso e in Se stesso, quell'essere che prima era considerato come legge del giudizio, noto quindi attraverso di esso e l'analisi delle proposizioni.

Intanto si afferma che l'Essere è il primo nome di Dio: *Ego sum qui sum*,

⁸⁹ *Ivi*, p. 27.

⁹⁰ V. A. F. OZANAM, *Dante et la philosophie catholique au treizième siècle*, cit., p. 337. Ci sono tre versioni in italiano dell'opera di Ozanam (delle quali non ho tenuto conto, traducendo io stesso dall'originale francese), *Dante e la Filosofia cattolica del XIII secolo*. Versione italiana per Pietro Molinelli, Stabilimento Tipografico Coster, Napoli 1842; *Dante e la filosofia cattolica nel tredicesimo secolo*, trad. it. di F. Scardigli, Tipografia Gino, Pistoia 1844, e la più recente, con lo stesso titolo, a cura di S. Scioli nella collana «Biblioteca classica dantesca», Fordi, Sala Bolognese 2010.

⁹¹ V. A. F. OZANAM, *Dante et la philosophie catholique au treizième siècle*, cit., p. 349.

definizione che mette in luce l'unità di Dio e la sua verità pienamente evidenziate nell'*Antico Testamento*. Ora questo Essere è così certo che non può pensarsi non esistente. Infatti l'Essere è puro essere e la sua cognizione precede quella del non-essere, manifestando in tal modo che è noto per Se stesso:

«Cum autem non-esse privatio sit essendi, non cadit in intellectum nisi per esse; esse autem non cadit per aliud, quia omne, quod intelligitur, aut intelligitur ut non ens, aut ut ens in potentia, aut ut ens in actu. Si igitur non ens non potest intelligi nisi per ens, et ens in potentia non nisi per ens in actu; et esse nominat ipsum purum actum entis: esse igitur est quod primo cadit in intellectu, et illud esse est quod est purus actus. Sed hoc non est esse particulare, quod est esse arctatum, quia permixtum est cum potentia, nec esse analogum, quia minime habet de actu, eo quod minime est. Restat igitur, quod illud esse est esse divinum»⁹².

Questo stesso essere è detto «*esse extra omne genus [et adfirmatur ut] primo occurrat menti, et per ipsum alia*»⁹³. La cecità della mente, di questo occhio interiore che non vede ciò per cui è stato creato, è veramente somma.

E, per diradare una tale nebbia, San Bonaventura invita la mente a notare i caratteri dell'essere. Non può pensarsi derivato da altro: «*Quid enim est per se, si ipsum esse non est per se nec a se?*»⁹⁴. È quindi primo, eterno perché privo di nascita e di morte, semplice perché senza mescolanza alcuna con nature diverse, atto privo di possibilità, poiché la possibilità implica qualcosa del non essere. Perfetto, quindi, uno. I suoi attributi sono tali che l'uno implica l'altro; perché puro essere è primo e perché primo è eterno; perché primo ed eterno e semplicissimo, perciò attualissimo, perché privo di possibilità, e dunque perfettissimo. Ma se è primo è anche ultimo, alfa ed omega; se eterno è presentissimo dovunque; se semplice ne consegue che è massimo nella sua virtù; se attualissimo è anche immutabilissimo; se immenso, perfettissimo. Se sommamente uno è anche «*omnimodum*», cioè principio di tutte le cose, vera causa efficiente, formale, finale:

«Est igitur omnimodum non sicut omnium essentia, sed sicut cunctarum essentialium superexcellentissima et universalissima et sufficien-

⁹² *Itin.*, V, 3 (V, 308 b-309 a).

⁹³ *Itin.*, V, 4 (V, 309 a).

⁹⁴ *Itin.*, V, 5 (V, 309 a).

tissima causa; cuius virtus, quia summe unita in essentia, ideo summe infinitissima et multiplicissima in efficacia»⁹⁵.

I problemi sulle nobilissime proprietà dell'Essere divino, trattati anche altrove (cfr. *De mysterio Trinitatis*) vengono nell'*Itinerarium* ancora una volta sintetizzati, esposti in maniera incisiva. *Presente alla nostra intelligenza è l'Essere divino; chi non lo vede è cieco.*

Le tappe precedenti hanno un valore propedeutico; sono servite alla mente perché questa si scuota dal suo torpore, perché si avvezzi a contemplare l'intelligibile prima indirettamente, poi, a poco a poco, direttamente con la grazia di Dio e con i doni dello Spirito Santo.

Se l'essere ci fa considerare l'unità divina, il bene ci fa contemplare la Trinità divina, ossia l'amore incommensurabile che essa ci rivela e da cui zampillano unità, letizia e compassione, come si esprime, con molta profondità, il padre Raniero Cantalamessa⁹⁶.

*Cuore e fulcro dell'Amore divino, generato dallo Spirito Santo e dono di carità sublime del Padre, è l'Eucaristia, centralissima nel discorso mistico-concettuale del Searafico, ritenuta indispensabile, e vivamente raccomandata, per il credente, dal papa Benedetto XVI nel cui pensiero occupa un posto di assoluto rilievo, come si può arguire, tra gli altri suoi scritti, dal libro *Il Dio vicino. L'Eucaristia cuore della vita cristiana*⁹⁷, in cui affronta il tema del legame indissolubile tra Gesù, la Chiesa e l'Eucaristia, l'Incarnazione del Figlio e il mistero pasquale. Gesù è vicino a noi, si rende visibile e presente in questo *iter* in cui acquistano senso e importanza anche le devozioni cattoliche: la festa del *Corpus Domini*, le processioni e l'adorazione silenziosa del Santissimo Sacramento. Si tratta di un volume di rara e profonda riflessione teologica, di agevole lettura, che è un invito al "gemito della preghiera"⁹⁸, come ci ricorda San Bonaventura, autore particolarmente caro al papa.*

⁹⁵ *Itin.*, V, 7 (V, 310 a).

⁹⁶ V. ID., *Contemplando la Trinità*, Ancora, Milano 2003, *passim*.

⁹⁷ J. RATZINGER, *Gott ist uns nah. Eucharistie: Mitte des Lebens*, Sankt Ulrich Verlag, Augsburg 2001, trad. it. di G. Reguzzoni, *Il Dio Vicino. L'Eucaristia cuore della vita cristiana*, in «Il Pozzo. 2ª ser.» 21, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005².

⁹⁸ La preghiera *sursum-actio* è la scaturigine dell'*elevatio ad Deum* sotto la spinta dell'amore che oltrepassa la ragione e vede di più perché entra più intimamente nel mistero divino. Nel

Ed è degno di nota il fatto che, proprio quando il Santo era in vita, si sia sviluppato il culto dell'Eucaristia, in particolare a Liegi (in Belgio) con le rivelazioni di Julienne de Mont-Cornillon (deceduta nel 1258), che hanno dato origine alla festa locale del *Corpus Domini*, che il papa presto estese a tutta la Chiesa, nel 1264, l'anno successivo al miracolo di Bolsena. Per San Bonaventura, come per San Francesco, l'Eucaristia è il cuore della Chiesa, il fuoco che le dà vita ed il sacramento nel quale si manifestano l'abbandono ed il dono totale di Cristo: per amore Gesù si è incarnato, per amore si è consegnato e, per un amore ancora più grande, si è offerto all'uomo come cibo per salvarlo⁹⁹. L'Eucaristia era essenziale per il Serafico, e, come ci riferisce la studiosa Schlosser, è interessante notare che uno fra i pochi miracoli attribuiti a lui, mentr'era ancora in vita, riguarda proprio l'Eucaristia: il Santo «avrebbe ricevuto l'Ostia senza partecipazione da parte sua, essendosi astenuto per alcuni giorni dal riceverla, mosso da un rispetto estremo per Essa e dalla coscienza della sua propria indegnità»¹⁰⁰.

Il Dottore Serafico tratta principalmente dell'Eucaristia nel *Breviloquium*¹⁰¹, nel *Commento alle Sentenze*, in un'omelia sul *De Sanctissimo corpore Christi*¹⁰², nel *Sermo Feria quinta in Coena Domini*¹⁰³ e in un passo

contesto della *theologia Crucis* si rivela onninamente la grandezza dell'Amore di Dio poiché, ove la *ratio* appare non più vedente, vede solo l'Amore come, *expressis verbis*, dichiara il Dottore Serafico a conclusione dell'*Itinerarium* (VII, 6): «Se ora fremi di sapere come ciò avvenga [*id est* la comunione con Dio], 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, sibbene il fuoco che brucia ogni cosa e ci conduce a Dio con forti unzioni e ardentissimi affetti [...] Passiamo con Cristo crocifisso da questo mondo al Padre, per poter dire con Filippo, dopo che Lo abbiamo visto: "mi basta questo"».

⁹⁹ V. M. SCHLOSSER, *Saint Bonaventure*, cit., pp. 188-189. V., anche, le omelie per la quarta domenica di Quaresima (IX, 231-237).

¹⁰⁰ *Ivi*, pp. 127-128.

¹⁰¹ *Brev.*, VI, 9 (V, 273 b-275 a): *De integritate eucharistiae*.

¹⁰² *De sanct. corp. Chr.* (V, 553 - 566). Non si dimentichi che papa Urbano IV l'11 agosto 1264 emanò la Bolla *Transiturus* [DS 846-847] con cui istituì la solennità del *Corpus Domini*. Per una trattazione sistematica, all'interno della teologia sacramentaria, si rimanda a A. POMPEI, *Ecclesia et sacramenta. Ecclesia peregrinans, fundamentum sacramentorum, formatur sacramentis*, in «S. B. maestro», vol. 2, cit., pp. 363-379, e a M. T. MAIO, *El sacramento de la eucaristia "sacrificio-sacramento-viático" según san Buenaventura*, PUG, Roma 2001, *passim*.

¹⁰³ S. II (IX, 252).

del *Commento al Vangelo di Luca*¹⁰⁴. Si tratta di testi complementari: i primi spiegano semplicemente la teologia fondamentale dell'Eucaristia, i secondi cercano di illustrare le questioni già affrontate dal Lombardo *et alii* e di risolvere le dispute soffermandosi sugli aspetti formali e materiali del Sacramento e sui frutti da esso prodotti. Riguardo alla terza opera, come rileva il Breton, quest'omelia «mostra come, per mezzo del sacramento, ai sei bisogni della miseria umana rispondono i sei benefici della divina misericordia. Ed è un trattato completo ma simbolico della Santa Eucaristia»¹⁰⁵. Questi scritti sono importanti perché è proprio in quest'epoca che si amplia la teologia sull'Eucaristia, che si circoscrive, però ancora, ai concetti di «sostanza e di accidenti»¹⁰⁶, atteso che si era appena definito il significato preciso del vocabolo “transustanziazione” (1215) – adottato poi definitivamente dal Concilio di Trento (secolo XVI) – per indicare la conversione di tutta la sostanza del pane nel Corpo e di tutta la sostanza del vino nel Sangue di Cristo in forza delle parole della consacrazione alla S. Messa, rimanendo immutate soltanto le apparenze esterne, cioè le specie eucaristiche. Un'approfondita disamina sul tema dell'Eucaristia in San Bonaventura si trova in P. Maranesi¹⁰⁷, che volutamente trascura di analizzare le «questioni di tipo statico-metafisico del mistero, quali la transustanziazione e i rapporti tra accidenti e forma sacramentale»¹⁰⁸, per sof-

¹⁰⁴ *Commentarius in evangelium S. Lucae*, XXII, 27 (VII, 547).

¹⁰⁵ V.-M. BRETON, *Saint Bonaventure*, cit., p. 44.

¹⁰⁶ M. RUBIN, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, p. 24 (first published 1991). Questo studio costituisce un ottimo punto di riferimento per la storia dell'Eucaristia nel Medioevo. Infatti, tutta la controversia sugli accidenti nell'Eucaristia, i riferimenti a San Bonaventura e a San Tommaso, come pure le loro differenze, sono ampiamente sviluppati alle pp. 24-26. Riguardo alla comunione spirituale, che non può generare grazia come il sacramento eucaristico, v. p. 64. Per un'analisi particolareggiata del significato del «*corpus triforme*» di Amalario e per le sue vicende si rimanda alla disamina ineguagliabile del teologo francese, H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Age*, in «*Théologie. Études publiées sous la direction de la faculté de Théologie S. J. de Lyon-Fourvière*» 3, Paris 1944, *Corpus Mysticum. L'Eucaristia e la Chiesa nel Medioevo*, Sezione quinta, in *Scrittura ed Eucaristia*, vol. 15, *Opera Omnia*, in «Già e non ancora» 92, a cura di E. Guerriero, Milano 1996², trad. it. a cura di L. Rosadoni, pp. 366-377. Per una lista delle espressioni, che si riferiscono al «*mysterium sacramenti*», v. le pp. 383-391.

¹⁰⁷ ID., *La congruità del dono dell'Eucaristia secondo la trilogia eucaristica di Bonaventura da Bagnoregio*, in «Italia Francescana», 81 (2006), pp. 43-71.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 43.

fermarsi «su un aspetto di tipo dinamico, cioè sulla convenienza del dono dell'Eucaristia, più in particolare del perché fosse opportuna-necessaria la presenza reale di Cristo nel sacramento dell'altare [...] per capire più che l'“in sé” del mistero, il per sé di questo dono, cioè la sua necessità-opportunità per la nostra vita»¹⁰⁹. E sulla tematica della congruità indugia circostanziatamente esaminando la trilogia: *Commento alle Sentenze* del quarto libro¹¹⁰, *Breviloquio*¹¹¹ e Sermone teologico *De Corpore Christi*¹¹², cui si affiancano il *Sermo Feria quinta in Coena Domini*¹¹³ e il *Commento al Vangelo di Luca*¹¹⁴. Lo studioso rileva «una terminologia che si organizza e si fissa nella trilogia eucaristica di “sacrificio di oblazione”, “sacramento di comunione” e “viatico di ristoro”»¹¹⁵. «La “congruità” dell'Eucaristia è trattata da Bonaventura [...] nella prima questione della distinzione X, in connessione con la presenza reale di Cristo nel sacramento, dove il giovane teologo pone la domanda “*Utrum Christus sit in Sacramento altaris secundum veritatem*”¹¹⁶. L'obiettivo di fondo della questione è confrontarsi e respingere l'opinione eretica secondo la quale la presenza di Cristo nell'Eucaristia sia soltanto “in signo” e non “in veritate”. Tale ipotesi si oppone non solo alla pietà della fede, [...] ma soprattutto alla dignità del sacramento»¹¹⁷. La congruità è nella connessione dell'Eucaristia con il mistero della Chiesa intesa come corpo di Cristo. L'autore rinvia alla prova bonaventuriana¹¹⁸ che «muove, dunque, dalla natura di corpo di Cristo assegnata alla Chiesa i cui membri necessitano di tre aiuti: la connessione/comunione, la refezione e l'oblazione [...] partendo dall'ecclesiologia e dall'antropologia teologica: chiamata a diventare corpo di Cristo, la Chiesa è contrassegnata da una triplice necessità cui corrispon-

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ *IV Sent.*, d. 10, q. 1, a. V., q. 1 (IV, 216-218).

¹¹¹ *Brev.*, 6, 9 (V, 273 a 274 a).

¹¹² *Sermo de Sanctissimo Corpore Christi* (V, 533-566).

¹¹³ *Feria quinta in Coena Domini*, s. 2 (IX, 252).

¹¹⁴ *Commentarius in evangelium S. Lucae*, XXII, 27 (VII, 547).

¹¹⁵ P. MARANESI, *La congruità del dono dell'Eucaristia secondo la trilogia eucaristica di Bonaventura da Bagnoregio*, cit., p. 44.

¹¹⁶ *IV Sent.*, d. 10, a. V., q. 1 (IV, 216-218).

¹¹⁷ P. MARANESI, *La congruità del dono dell'Eucaristia secondo la trilogia eucaristica di Bonaventura da Bagnoregio*, cit., pp. 45-46.

¹¹⁸ *IV Sent.*, d. 10, a. V. q. 1, ad 2 (IV, 218 a).

de la triplice efficacia del dono dell'Eucaristia [...] che in quanto corpo e sangue di Cristo unisce le membra, offre un vero ristoro ed è efficace oblazione per i peccati». Lo studioso francescano continua ad esaminare analiticamente la trilogia bonaventuriana, evidenziando continuità e ulteriori approfondimenti, per concludere che «in essa vi è una fissazione [...] riletta però in due contesti diversi: nel *Breviloquium* al centro vi è "l'in sé" del mistero, mentre nel Sermone [*De corpore Christi*] vi è il "per noi" del suo accadere. [...] L'Eucaristia in quanto sacrificio, sacramento e viatico, rinvia all'"in sé" della realtà in essa nascosta e realizzata dal dono reale di Cristo quale vero nutrimento che di conseguenza rappresenta "per noi" il dono della forza dell'amore di cui deve nutrirsi l'uomo se vuole istaurare rapporti nuovi con se stesso, con gli altri e con Dio»¹¹⁹.

Senza entrare nei particolari della storia dell'Eucaristia diciamo, con la studiosa Miri Rubin, che l'idea principe di San Bonaventura per descrivere lo stato delle specie eucaristiche consacrate può essere sintetizzata con le sue tre parole: «*speciebus sanctissimorum symbolorum*»¹²⁰. Il francescano Mathieu compendia il pensiero del Serafico sui sacramenti, esposto nel *Breviloquium*, con espressioni mirate: «*Ils représentent par similitude. Ils signifient par institution. Ils confèrent par institution*»¹²¹, ed esplicita chiaramente che l'Eucaristia è uno dei tre sacramenti «pienamente e chiaramente istituiti da Cristo stesso. Per il battesimo e l'Eucaristia, non pago di averli prescritti e di averne determinato i riti, li ha ricevuti lui stesso primo fra tutti»¹²². Riportiamo, integralmente, il pensiero del Serafico nel *Breviloquium* per poterci impregnare dello splendore purificante e vivificante di questo sacramento, che il Santo adorava profondamente, al fine di meglio esaminare l'approcio antropologico del Rezette sull'Eucaristia nel

¹¹⁹ P. MARANESI, *La congruità del dono dell'Eucaristia secondo la trilogia eucaristica di Bonaventura da Bagnoregio*, cit., pp. 70-71.

¹²⁰ *IV Sent.*, d. 8, a. 2, q. 1 (IV, 208 b), e M. RUBIN, *Corpus Christi*, cit., p. 26.

¹²¹ L. MATHIEU (a cura di), *Introduction et notes*, in SAINT BONAVENTURE, *Breviloquium. Partie 6, Les remèdes sacramentels*. Texte latin de Quaracchi et traduction française, in «Bibliothèque bonaventurienne», Série "Textes", Paris 1968, pp. 10-12.

¹²² *Ivi*, p. 17. Si considerino la mistagogia eucaristica dell'intera predicazione bonaventuriana e il carattere sacramentale delle Scritture onnipresenti in tutti i suoi scritti. V. J. G. BOUGEROL (a cura di), *Sermones dominicales*, «Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi», Quaracchi, Grottaferrata 1977, tomo XXVII.

Commento alle Sentenze, dopo aver accennato all'originale analisi di A. Di Maio¹²³. Dei sette densi paragrafi sviluppati egregiamente dall'autore, in questa sede, cercherò di sintetizzare i primi quattro, *restrictis verbis*, perché consentanei alla nostra disamina. Nell'*Introduzione* lo studioso pone quattro domande alle quali intende rispondere: il posto che occupa l'Eucaristia nel sistema teologico di San Bonaventura, le novità che il Serafico ci offre al di fuori della trattazione sistematica della sua teologia propriamente sacramentaria e, infine, le radici e i frutti del suo orientamento. Distingue l'opera bonaventuriana in tre ambiti: teologia affermativa, teologia negativa e "vita spirituale", detta anche mistica, mistagogia, o spiritualità.

La teologia trattata dal Serafico negli opuscoli spirituali (*De triplici via, Soliloquium, De perfectione vitae e Lignum vitae*), come pure nell'*Itinerarium*, è una "teologia negativa" d'impronta dionisiana, topologica e ascendente, che si affianca a quella affermativa di matrice scolastica, cronologica e discendente, svolta nel *Commento alle Sentenze* e nel *Breviloquium*. Il Dottore francescano affronta il tema dell'Eucaristia nel contesto della teologia sistematica "affermativa" (*Commento alle Sentenze* e *Breviloquium*), in quello della teologia ascensiva "negativa" (*Itinerarium*) e nella mistagogia della vita spirituale (*Sermoni e Collazioni*). Con una prospettiva trasversale e con un approccio ermeneutico-lessicografico, Di Maio sviscera le opere non accademiche per integrarle in una rete ipertestuale. Al num. 2 affronta l'*Eucaristia nella teologia affermativa* (Distinzioni 8-13 del quarto libro delle *Sentenze* e sesta parte del *Breviloquium*). Le radici della simbologia e mistagogia eucaristiche sono, per l'esegeta, già presenti in questi due trattati nella distinzione tra *masticatio* e *incorporatio*, nella *manducatio* dell'Eucaristia, e tra *manducatio sacramentaliter*, o solo *spiritualiter*, o *spiritualiter et sacramentaliter* assieme: una ricezione solamente sacramentale e non spirituale è addirittura nociva. Se la trattazione dell'Eucaristia qui si limita alla consacrazione e alla comunione sacramentale, rileva l'autore, l'approccio ai *Sermoni* colmerà questa lacuna, poiché essi incentrano la storia della salvezza su Cristo "Pastore e Pasto", mercé l'Eucaristia. Al num. 3 argomenta sull'Eucaristia in chiave simbolica con particolari riferimenti all'*Itinerario*.

¹²³V. A. DI MAIO, L'Agnello di Dio, "Pastor et Pastus" e la "specialissima effigies et similitudo". L'Eucaristia tra simbologia e mistagogia in Bonaventura, in «Doctor Seraphicus», 53 (2006), pp. 7-42.

Nel contesto della teologia negativa rinviene impliciti richiami eucaristici al termine della prima tappa dell'*Itinerario* dedicata alla teologia simbolica. Se Dio si riconosce per le sue impronte (*vestigia*) lasciate nell'universo sensibile, maggiormente e in particolare ciò avviene per quelle realtà che per istituzione divina diventano non solo segno, ma sacramento e, in tale ottica, il pane e il vino dell'Eucaristia sono una "specialissima *effigies et similitudo*" nel microcosmo: nel segno del pane e del vino eucaristici si offre la presenza reale di Cristo al Padre e nello Spirito Santo. In questa prospettiva "semiotico-eucaristica" si possono intendere i testi bonaventuriani di teologia negativa e ascetica per cogliervi il fondamento eucaristico. Il num. 4 è dedicato all'Eucaristia nella "mistagogia" e in particolare nei sermoni domenicali. Lo studioso nota subito che il ruolo dell'Eucaristia nella predicazione di Bonaventura è altra cosa rispetto ai Sermoni sull'Eucaristia, e che l'orizzonte onnicomprensivo della teologia del Serafico è la Scrittura sacramentale. L'intera predicazione del mistico francescano è una mistagogia eucaristica. Prende poi in esame le *Postille al Vangelo di Luca*, analizzando la sua conclusione, che riferisce l'apparizione di Gesù agli scorati discepoli di Emmaus, che è una descrizione esemplare della Celebrazione Eucaristica. Il Dottore Serafico si domanda perché Gesù aprì gli occhi dei due discepoli allo spezzare del Pane, e non invece mentre spiegava il senso delle Scritture, e perché nell'atto del riconoscimento si sottrasse alla loro vista. La risposta è una sola: la Scrittura dev'essere letta in un orizzonte eucaristico ove il banchetto sacramentale si associa a quello sapienziale, come si può arguire dalla citazione della Mensa Eucaristica e di quella della Sapienza. Ancor più evidente è la Comunione tra pasto sacramentale e sapienziale nella *Postilla al Vangelo di Giovanni*: Cristo è contemporaneamente "Pane" o "Cibo spirituale", ovvero Pasto, e anche il "Buon Pastore", Verbo fatto carne, datore di Spirito e Agnello di Dio. In questo intreccio di metafore e simboli, annota ancora lo studioso, Cristo è "Pastore e Pasto". Questi concetti sono tutti presenti nel *Sermone domenicale sul Buon Pastore* che è, dice ancora il Di Maio, tra le trattazioni più approfondite dell'intera predicazione bonaventuriana, dopo i Sermoni esplicitamente eucaristici, quali *In coena Domini* o *de sanctissimo corpore Christi* e *Venite ad me omnes*.

8. *De integritate eucharistiae: Brev., sexta pars, in qua de medicina sacramentali agitur, IX, 1:*

«De Sacramento eucharistiae hoc tenendum est, quod in hoc Sacramento verum Christi corpus et verus sanguis non tantum significatur, verum etiam veraciter continetur sub duplice specie, panis scilicet et vini, tanquam sub uno, non sub duplici Sacramento; hoc autem est post consecrationem sacerdotalem, quae fit in prolatione vocalis formae a Domino institutae; super panem scilicet: Hoc est corpus meum; super vinum vero: Hic est calix sanguinis mei. Quibus verbis cum intentione conficiendi a sacerdote prolatis, transsubstantiatur utrumque elementum secundum substantiam in corpus et sanguinem Iesu Christi; remanentibus speciebus sensibilibus, in quarum utraque continetur totaliter, non circumscriptibiliter, sed sacramentaliter totus Christus.

In quibus etiam proponitur nobis ut cibus, quem qui digne accipit, non solum sacramentaliter, verum etiam per fidem et caritatem spiritualiter manducando, corpori Christi, mystico magis incorporatur et in se ipso reficitur et purgatur; qui vero indigne accedit iudicium sibi manducatur et bibit, non diiudicans sanctissimum corpus Christi.

Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia principium nostrum reparativum, Verbum scilicet incarnatum, et sufficientissimum est in virtute et sapientissimum in sensu; ideo sic nobis contulit Sacramenta, secundum quod exigit sapientia et sufficientia sua. Et quia sufficientissimum est, ideo in largiendo medicamenta morborum et charismata gratiarum non tantum instituit Sacramentum, quod nos in esse gratiae generaret, ut baptismum, et genitos augmentaret et roboraret, ut confirmationem, verum etiam quod genitos et augmentatos enutrirer, ut Sacramentum eucharistiae; propter quod haec tria Sacramenta omnibus dantur, qui accedunt ad fidem. Quoniam ergo nutrimentum nostrum quantum ad esse gratuitum attenditur in unoquoque fidelium per conservationem devotionis ad Deum, dilectionis ad proximum et delectationis intra se ipsum; et devotio ad Deum exercetur per sacrificii oblationem, dilectio ad proximum per unius Sacramenti communionem, et delectatio intra se ipsum per viatici refectionem: hinc est, quod principium nostrum reparativum istud Sacramentum eucharistiae dedit in sacrificium oblationis et Sacramentum communionis et viaticum refectionis.

Quia vero principium nostrum reparativum non tantum est sufficientissimum, verum etiam sapientissimum, cuius est omnia agere ordinate; ideo sic dedit et disposuit nobis sacrificium, Sacramentum et viaticum

exhibere, secundum quod competit tempori gratiae revelatae, statui viae et capacitati nostrae. Primo igitur, quoniam tempus gratiae revelatae requirit, quod iam non offeratur oblatio qualiscumque, sed pura, placida et plenaria; et nulla alia est talis, nisi illa quae fuit in cruce oblata, scilicet Christi corpus et sanguis: hinc est, quod necessario oportet in hoc Sacramento non tantum figurative, verum etiam veraciter corpus Christi tanquam oblationem huic tempori debitam contineri. Similiter, quia tempori gratiae consonat, quod Sacramentum communionis et dilectionis non tantum sit communionem et dilectionem significans, verum etiam ad illam inflammans, ut “efficiat quod figurat”; et quod maxime nos inflammat ad dilectionem mutuam et maxime unit membra est unitas capitis, a quo per vim amoris diffusivam, unitivam et transformitivam manat in nos dilectio mutua: hinc est, quod in hoc Sacramento continetur verum Christi corpus et caro immaculata ut se nobis diffundens et nos invicem uniens et in se transformans per ardentissimam caritatem, per quam se nobis dedit, se pro nobis obtulit et se nobis reddidit et nobiscum existit usque ad finem mundi. Per hunc etiam modum refectio competens statui gratiae est refectio spiritualis, communis et salutaris. Refectio autem spiritus est verbum vitae, ac per hoc refectio spiritualis spiritus in carne est Verbum incarnatum seu caro Verbi, quae cibus est communis et salutaris, quia, licet sit una, omnes tamen salvantur per ipsam. Quia ergo non est dare alium cibum spiritualem, communem et salutiferum nisi ipsum verum Christi corpus; hinc est, quod necesse est, ipsum in hoc Sacramento veraciter esse contentum, exigente hoc perfectione sacrificii placativi, Sacramenti unitivi et viatici refectivi, quae debent esse in tempore novi testamenti et gratiae revelatae et veritatis Christi.

Rursus, quia statui viae non competit Christum aperte videre, propter velamen aenigmati et propter meritum fidei; nec convenit Christi carnem dentibus atrectare et propter horrorem crudelitatis et immortalitatem ipsius corporis: ideo necesse fuit, corpus et sanguinem Christi tradi velatum sacratissimis symbolis et similitudinibus congruis et expressis. Et quoniam nihil magis est idoneum ad refectionem quam cibus panis et potus vini; nihil est etiam magis idoneum ad significationem unitatis corporis Christi veri et mystici, quam panis factus de mundissimis granis et vinum expressum de purissimis acinis in unum collectis: ideo sub his speciebus magis quam sub aliis debuit Sacramentum istud exhiberi. Et quia Christus sub illis speciebus esse debebat non secundum mutationem factam in ipso, sed potius in eis; ideo ad prolationem duplicis verbi prae-

dicti, in quo insinuaturs existentia Christi sub speciebus illis, fit conversio substantiae utriusque in corpus et sanguinem, remanentibus solis accidentibus tanquam signis ipsius corporis contentivis et etiam expressivis.

Quia vero corpus Christi beatum et gloriosum non potest dividi in partes suas nec separari ab anima neque a Divinitate summa; ideo sub utraque specie est unus Christus et totus et indivisus, scilicet corpus et anima et Deus; ac per hoc utrobique est unum et simplicissimum Sacramentum continens totum Christum. Et quoniam quaelibet pars speciei significat corpus Christi; hinc est, quod totum sic est in tota specie, quod in qualibet eius parte, sive sit integra, sive divisa; ac per hoc non est ibi ut circumscriptum, ut occupans locum, ut habens situm, ut perceptibile per aliquem sensum corporeum et humanum, sed omnem latens sensum, ut fides habeat locum et meritum. Propter quod etiam, ut non deprehendatur, accidentia illa habent omnem operationem, quam etiam habebant prius, licet sint praeter subiectum, quamdiu intra se continent Christi corpus; quod quidem est, quamdiu durant in suis proprietatibus naturalibus et sunt idonea ad cibandum.

Postremo, quoniam capacitas nostra ad Christum efficaciter suscipiendum non est in carne, sed in spiritu, non in ventre, sed in mente; et mens Christum non attingit nisi per cognitionem et amorem, per fidem et caritatem, ita quod fides illuminat ad recogitationem, et caritas inflammat ad devotionem: ideo ad hoc, quod aliquis digne accedat, oportet, quod spiritualiter comedat, ut sic per recogitationem fidei mastice, per devotionem amoris suscipiat; per quae non in se transformet Christum, sed ipse potius traiciatur in eius mysticum corpus. Propter quod manifeste colligitur quod qui tepide, indevotè et inconsiderate accedit iudicium sibi manducat et bibit, quia tanto Sacramento contumeliam facit. Et ideo consilium est his qui se sentiunt minus mundos mente, vel carne, vel etiam indevotos, ut differant, quousque parati ad Jesum veri Agni mundi, devoti et circumspecti accedant.

Propter quod etiam hoc Sacramentum praeceptum est celebrari cum solemnitate praecipua tam quantum ad locum quam etiam quantum ad tempus et quantum ad verba et orationes et quantum ad vestimenta in celebratione Missarum; ut tam ipsi sacerdotes conficientes quam etiam suscipientes percipiant gratiae donum, per quam purgentur, illuminentur, perficiantur, reficiantur, vivificentur et in ipsum Christum per excessivum amorem ardentissime trasferantur».

9. *Approccio antropologico all'Eucaristia in San Bonaventura nelle riflessioni di Rezette*

Prima di procedere all'analisi della natura del *bene diffusivo*, è pertinente una disamina sull'approccio antropologico all'Eucaristia in San Bonaventura, nell'originale studio di elevato valore di Jean-Pierre Rezette¹²⁴.

Nell'introduzione al suo saggio, il Rezette ci mostra come l'interpretazione attuale dell'Eucaristia sia più ampia rispetto alla concezione del Concilio di Trento (limitata alla "transustanziazione"), che non può essere disattesa, come dicono le encicliche *Humani generis* (1950) e *Mysterium fidei* (1965), e conclude che se «la finalità e il significato (o significazione) sono considerati come "sostanziali", allora ci sarebbe una "transignificazione sostanziale ontologica"¹²⁵ in quella che si chiama "transustanziazione"¹²⁶. L'autore nota anche che San Tommaso e San Bonaventura sono stati innovativi nel senso che hanno elaborato la dottrina della "transustanziazione" per sfuggire alle contraddizioni del sensismo eucaristico del loro tempo.

¹²⁴ V. J.-P. REZETTE, *L'approche anthropologique de l'Eucharistie chez saint Bonaventura*, in «S. B. 1274-1974», vol. 4, pp. 447-460.

¹²⁵ Cfr. P. SCHOONENBERG, *Fin dove la dottrina della transustanziazione è storicamente condizionata?*, in «Concilium», 4 (1967), pp. 97-114. Il teologo sostiene la presenza personale in un mondo di soggetti liberi e coscienti, e però una presenza solo soggettiva e non oggettiva: v. Id., *The Real Presence in contemporary Discussion*, in «Theology Digest», 15 (1967), pp. 18-21, p. 18 per la cit. Per approfondire quest'aspetto si vedano, anche, J. M. POWERS, *Eucharistic Theology*, Seabury, New York 1967, pp. 103-126, e C. O' NEILL, *New Approaches to the Eucharist*, Alba House, Staten Island 1967, pp. 103-126. Già E. SCHILLEBEECKX, *La presenza eucaristica*, Edizioni Paoline, Roma 1968, aveva distinto, riguardo al dogma tridentino della presenza reale di Cristo nell'Eucaristia, tre piani tra loro inseparabili – avanzando, però, una serie di difficoltà, legate alla svolta fenomenologica e antropologica – ossia: piano della fede, piano ontologico o *transentatio* (conversione ontologica) e piano fisico-naturale (*trans-substantiatio*). Scrive il teologo: «Ma ecco che per noi sorge un problema: non è possibile e doveroso mantenere il piano ontologico, anche se per noi questa filosofia naturale non è più utilizzabile? Ed ecco il secondo problema: il piano della fede implica obiettivamente anche la dimensione *ontologica*? Il Tridentino ha inteso veramente accentuare un metodo *ontologico*, oppure anche questo fatto rientra in ciò che noi ora chiamiamo "l'aspetto di rivestimento del dogma tridentino?"» (*Ivi*, pp. 65-66); v., ancora, Id., *Una questione attuale di teologia eucaristica: transustanziazione-transfinalizzazione-transignificazione*, in «Rivista di Pastorale Liturgica», 3 (1966), pp. 227-248. I due teologi descrivono, perciò, il mistero dell'Eucaristia in termini di transignificazione dopo averla concepita nei termini della mutazione ontologica.

¹²⁶ V. J.-P. REZETTE, *L'approche anthropologique de l'Eucharistie chez saint Bonaventura*, cit., p. 448.

1. Lo scopo dell'articolo è quello di verificare se il Serafico, nella sua riflessione sull'Eucaristia, sia debitore a una filosofia della natura che potrebbe aver danneggiato il vero accesso al mistero, che deve essere antropologico e dunque sacramentale¹²⁷.
2. Esso inoltre prova che il Santo Dottore ha una prospettiva più ampia, più umana rispetto a quella di una semplice metafisica sostanzialista, quando parla della presenza eucaristica di Cristo. «San Bonaventura ammette, come i suoi contraddittori, il principio generale secondo il quale Cristo è presente sotto le specie eucaristiche finché rimangono *sacramentum*¹²⁸, ma ha una posizione diversa dalla loro sulla nozione di "*sacramentum*": per [lui], infatti, il sacramento non esiste soltanto fino a quando sussistono le specie, ma finché possono essere considerate come cibo umano¹²⁹. Se il cibo viene a mancare, allora il sacramento non esiste più e dunque il Cristo non è più presente¹³⁰: "*Christus non est sub illo Sacramento nisi, eatenus qua ordinabile est ad usum humanum, scilicet ad manducationem*". Quest'opinione è qualificata come "*communior, honestior, et rationabilior*". [... In conclusione], il corpo di Cristo è presente finché le specie rimangono "*sacramentum*", vale a dire finché hanno un ruolo di segno¹³¹. "Il corpo di Cristo è contenuto in questo sacramento come cibo, perché è il fine per cui questo sacramento è stato istituito"¹³² ("*Corpus autem Christi verum continetur in hoc Sacramento ut cibus – quia propter hoc institutum est Sacramentum*"). [... Non è un caso] che Cristo abbia scelto precisamente il pane e il vino per significare la sua presenza sacramentale, perché questi due elementi esprimono in se stessi la sua intenzione di darsi come cibo. Ogni sacramento, infatti, è un segno sensibile¹³³ e deve come

¹²⁷ V. *Ivi*, p. 449.

¹²⁸ V. *Ivi*, p. 449.

¹²⁹ V. J.-P. REZETTE, *L'approche anthropologique de l'Eucharistie chez saint Bonaventura*, cit., p. 450, e *IV Sent.*, d. 13, a. 2, q. 1, concl. (IV, 308 a).

¹³⁰ V. *IV Sent.*, d. 13, a. 2, q. 1, concl. (IV, 308 b).

¹³¹ V. J.-P. REZETTE, *L'approche anthropologique de l'Eucharistie chez saint Bonaventura*, cit., p. 450.

¹³² *IV Sent.*, d. 11, p. II, a. 1, q. 1, concl. (IV, 255 b).

¹³³ *Brev.*, VI, c. 1, n. 2 (V, 265 a).

tale avere una somiglianza con ciò che deve significare»¹³⁴. Questa relazione, che [al Serafico] è stata imposta dalla sua istituzione¹³⁵, è essenziale e fa del sacramento un segno indipendente dal soggetto che lo riceve»¹³⁶.

3. I sacramenti possono avere una duplice accezione: «Il significato proprio è la realtà che contengono o l'effetto che producono; il significato allegorico è dato dall'evento da cui prendono la loro virtù, la passione del Salvatore»¹³⁷: questo aspetto riguarda in particolare la scelta del pane e del vino. La realtà significata dall'Eucaristia è doppia:
 - a) «una realtà significata e contenuta, chiamata *res prima*, che dà al sacramento la sua esistenza reale (*sacramenti veritas*);
 - b) una realtà semplicemente significata, chiamata *res ultima*, che dona al sacramento la sua utilità (*sacramenti utilitas*): l'unione o l'incorporazione al Corpo mistico: tutto ciò deve essere espresso in elementi che costituiscono un segno sensibile¹³⁸. [Scrivo il Serafico in merito]: “Il vero Corpo di Cristo è contenuto in questo sacramento come cibo, che non riceve nutrimento da un altro, ma è un cibo adeguato, efficace, un cibo che ristora e che è buono per tutti. Ed è per questo che il Cristo ha dovuto istituire un segno che fosse anche un cibo con le stesse qualità”. Il pane di frumento e il vino soddisfano vantaggiosamente queste condizioni perché sono di uso universale e portano conforto¹³⁹. [E il Santo continua dicendo]: “E come nessun altro alimento è più adatto a ristorare che il pane e il vino, nient'altro è più

¹³⁴ J.-P. REZETTE, *L'approche anthropologique de l'Eucharistie chez saint Bonaventure*, cit., p. 451, e *IV Sent.*, d. 24, p. II, a. 1, q. 4, concl. (IV, 627 b): «*Cum signum debeat habere similitudinem ad signatum ...*»; e anche «[...] signa sunt instituta propter expressionem rei significatae», in *IV Sent.*, d. 11, p. II, a. 1, q. 1, concl. (IV, 254 b).

¹³⁵ *Ivi*, p. 452, nota 21: *IV Sent.*, d. 1, p. I, a. un., q. 2, ad 2-3 (IV, 13 ab).

¹³⁶ J.-P. REZETTE, *L'approche anthropologique de l'Eucharistie chez saint Bonaventure*, cit., pp. 450- 452, e p. 452, nota 22: *IV Sent.*, d. 1, p. I, a. un., q. 2, ad 4 (IV, 14 a); *IV Sent.*, d. 26, a. 2, q. 1, concl. (IV, 665 ab).

¹³⁷ *Ivi*, p. 252, e v. anche *IV Sent.*, d. 11, p. II, dub. 2, resp. (IV, 265 a).

¹³⁸ J.-P. REZETTE, *L'approche anthropologique de l'Eucharistie chez saint Bonaventure*, cit., p. 452, e v. *IV Sent.*, d. 13, a. 1, q. 1, concl. (IV, 303 a), ecc.

¹³⁹ *Ibidem*, e *IV Sent.*, d. 11, p. II, a. 1, q. 1, concl. (IV, 255 a).

adatto a significare l'unità del corpo reale e mistico che il pane fatto di frumento senza macchia e il vino fatto di uva pura uniti insieme. Perciò sotto queste specie, piuttosto che sotto altre, il sacramento doveva essere presentato»¹⁴⁰. In conclusione, per San Bonaventura, il «modo di esistenza sacramentale di Cristo s'identifica nel suo "essere cibo per l'uomo"»¹⁴¹.

Il Rezzette argomenta che, dal punto di vista allegorico, «i sensi eucaristici simbolizzano la realtà dalla quale prendono la loro virtù¹⁴²; altrove [il Dottore] dirà più esplicitamente che questo sacramento rappresenta il Cristo immolato, *Christus passus*, perché il Cristo ha sofferto nel suo corpo e nella sua anima, e tale evento viene significato allegoricamente nel pane come corpo e nel vino come anima, la cui sede è il sangue. Ma, conclude il Serafico, il significato principale rimane quello del perfetto pasto (*perfecta refectio*)¹⁴³ [...]. Tutto il suo pensiero [...] è articolato sul tema fondamentale dell'*efficacia dei sacramenti* [...], perché sono prima di tutto rimedi istituiti per la guarigione dell'uomo peccatore, e l'Eucaristia è considerata quasi esclusivamente in questa prospettiva¹⁴⁴ [...]. Come sacra-

¹⁴⁰ *Ibidem*, e *IV Sent.*, d. 11, p. II, a. 1, q. 1, concl. (IV, 255 a); *Brev.* VI, c. 9, 4 (V, 274 b).

¹⁴¹ *Ivi*, p. 453.

¹⁴² *Ibidem*, e *IV Sent.*, d. 11, p. II, dub. 2 (IV, 265 ab).

¹⁴³ J.-P. REZETTE, *L'approche anthropologique de l'Eucharistie chez saint Bonaventure*, cit., p. 453, e *IV Sent.*, d. 11, p. II, a. 1., q. 2, concl. (IV, 256 b -257 b).

¹⁴⁴ *Ibidem*, e *IV Sent.*, d. 1, p. I, a. un., q. 2, concl. (IV, 14 b); *Brev.* VI, c. 1, 1; 2, 6 (265 ab-266 a). Anche sotto questo aspetto il Dottore Serafico appare un innovatore e un antesignano, nonostante il carattere conservatore della sua dottrina. Scrivono p. Robert Faricy e suor Lucy Rooney: «L'Eucaristia deve essere considerata un sacramento di guarigione. Dopo il Concilio Vaticano II, il rinnovamento della messa ha determinato una comprensione più chiara della grazia sacramentale dell'Eucaristia: la formazione della comunità cristiana. Questa idea, tradizionale ma scoperta di nuovo, include la nozione della guarigione delle relazioni interpersonali. "Poiché c'è un solo pane, noi, pur essendo molti, siamo un corpo solo: tutti infatti partecipiamo dell'unico pane" (Cor. 10, 17). Siamo un solo corpo di Cristo, poiché ciascuno di noi riceve l'unico corpo di Cristo. L'Eucaristia è, allo stesso tempo, il sacramento della guarigione del singolo individuo. La messa è una celebrazione della guarigione – del corpo, della mente e dello spirito – di tutta la persona, del nostro passato e del nostro presente, e una protezione contro i mali futuri» (R. FARICY-L. ROONEY, *Your Wounds I will Heal. Prayer for Inner Healing*, Resurrection Press, Mineola-New York 1999, trad. it. di G. Romagnoli, *Guarirò le tue ferite. Preghiera per la guarigione interiore*, con presentazione a cura di R. Cantalamessa, collana «Nuova serie», Cittadella, Assisi 2003², pp. 30-31).

mento [vale a dire per i viventi], l'Eucaristia nutre e dona a chi la mangia la grazia e la perfezione; come sacrificio [ossia per i morti], piace a Dio e ottiene la remissione della pena»¹⁴⁵. Infatti, dichiara: “*memoriale sacrificii est memoriale passionis in sacramento corporis Christi*”¹⁴⁶.

Per questa ragione il francescano¹⁴⁷ asserisce che «l'Eucaristia è ben più il memoriale degli effetti della redenzione, che quello della redenzione stessa», citando San Bonaventura, “*sacramentum dominici corporis institutum fuit memoriale redemptionis per passionem et peccato et de inferno*”. Naturalmente il sacramento dell'Eucaristia porta soltanto frutti se è «consumato spiritualmente»¹⁴⁸, cioè se l'uomo rivive nello spirito e nel cuore la passione del Salvatore, in cui si è manifestato l'amore di Dio, per trovare in essa la gioia, non per la passione stessa, ma perché è la nostra Redenzione¹⁴⁹. L'intensità dell'unione dei cristiani col Cristo aumenta l'unione tra loro e determina, perciò, l'incorporazione a Lui¹⁵⁰. Tale è l'effetto ultimo, la *res ultima* dell'Eucaristia, che unisce e incorpora al Corpo mistico e che così guarisce le ferite del peccato aiutando la Carità¹⁵¹. Questa finalità

¹⁴⁵ V. J.-P. REZETTE, *L'Approche anthropologique de l'Eucharistie chez saint Bonaventure*, cit., p. 454, nota 33: *IV Sent.*, d. 11, p. II, a. 1, q. 2, concl. (IV, 256 b - 257 ab), ecc.

¹⁴⁶ *Ibidem*, nota 31: *In Coena Domini s.*, n. 36, vol. 2, BAC, p. 576.

¹⁴⁷ V. Ivi, p. 454, nota 32: *In Coena Domini sermo*, n.8, vol. 2, BAC, p. 554; *IV Sent.*, d. 12, p. II, a. 1, q. 1, concl. (IV, 290 b).

¹⁴⁸ V. *IV Sent.*, d. 9, a. 1, qq. 1 e 2 (IV, 201-204). V. anche M. RUBIN, *Corpus Christi*, cit., p. 67: «The ability to appreciate the sign was paramount in experiencing Christ's body in the sacrament [...]. And this led to the claim that nothing that could happen within a person's body could demean or detract from Christ. Christ's body was present [...] only in the body of a person who truly appreciated and purely intended to be part of the union»: «La capacità di apprezzare il segno è [era] di somma importanza nel fare l'esperienza del Corpo di Cristo nel Sacramento [...]. E questo [fatto] comporta [ha comportato] la rivendicazione che niente che potrebbe avvenire all'interno del corpo di una persona potrebbe umiliare o disprezzare Cristo. Il Corpo di Cristo è [era] presente [...] solo nel corpo di una persona che veramente apprezza [ha apprezzato] e puramente intende [ha inteso] di far parte dell'unione». Si è tradotto con l'indicativo presente, anziché con l'imperfetto, come è nell'originale e come si è riportato tra parentesi per fedeltà al testo, perché queste riflessioni sono di perenne attualità.

¹⁴⁹ V. J.-P. REZETTE, *L'Approche anthropologique de l'Eucharistie chez saint Bonaventure*, cit., p. 454, nota 33: *IV Sent.*, d. 11, p. II, a. 1, q. 2, concl. (IV, 256 b-257 ab), ecc.

¹⁵⁰ V. *Ibidem*, e vedi: *IV Sent.*, d. 26, a. 2, q. 2, concl. (IV, 668 b): “*Sed in eucharistia, dum membra magis uniuntur Christo, et per consequens magis uniuntur ad invicem, unde Christo incorporantur*”; *Brev.*, VI, c. 9, 6 (V, 275 a).

¹⁵¹ J.-P. REZETTE, *L'Approche anthropologique de l'Eucharistie chez saint Bonaventure*, cit., p.

del sacramento può già leggersi nei segni visibili che lo costituiscono. Ed è difficile esprimere più chiaramente che il sacramento abbia un legame inscindibile e necessario con l'uomo, perché questo rapporto è iscritto nei suoi elementi costitutivi essenziali»¹⁵².

Quest'approccio antropologico al sacramento dell'Eucaristia è presente nelle opere del Serafico, quando egli espone il mistero della presenza di Cristo nell'Eucaristia, e si riflette nella grande varietà delle sue espressioni quando parla della presenza eucaristica di Cristo:

- *Christus est sacramentaliter in altari*¹⁵³.
- *Sacramentum continet corpus Christi verum*¹⁵⁴, o *Corpus autem Christi verum continetur in hoc sacramento*¹⁵⁵.
- *Christus est sub illo sacramento*¹⁵⁶.
- *Christus continetur ut signatum in signo*¹⁵⁷.
- *Corpus Christi continetur et significatur in specie panis*¹⁵⁸.
- *Corpus Christi velatur accidentibus*¹⁵⁹.
- *Corpus Christi sub accidentibus panis*¹⁶⁰.
- Come afferma chiaramente J.-P. Rezette, San Bonaventura usa la stessa libertà di espressione per parlare della transustanziazione: «*Totus panis in corpus Christi convertitur, et optimo modo ista con-*

454, nota 33, e vedi: *IV Sent.*, d. 13, a. 1, q. 1, concl. (IV, 307 b); *IV Sent.*, d. 8, p. 1, a. 2, q. 2, concl. (IV, 186 ab); *IV Sent.*, d. 2, a. 1, q. 3, concl. (IV, 53 a); *Brev.*, VI, c. 9, 6 (V, 275 a).

¹⁵² *Ibidem*.

¹⁵³ *Ivi*, p. 455; e *III Sent.*, d. 22, a. un., q. 2, concl. (III, 455 a); cfr. *IV Sent.*, d. 10, p. II, a. 1, q. 2, ad 1, concl. (IV, 229 ab-230 b); a. 2, q. 1-2, concl. (IV, 234b-237 b).

¹⁵⁴ *Ivi*, p. 455; e *IV Sent.*, d. 8, p. I, a. 2, q. 2, concl. (IV, 186 ab).

¹⁵⁵ *Ibidem*, e *IV Sent.*, d. 11, p. II, a. 1, concl. (IV, 255 a), ecc.

¹⁵⁶ *Ibidem*, e *IV Sent.*, d. 13, a. 2, q. 1, concl. (IV, 308 a-309 b): Il Serafico usa l'argomento della presenza di Gesù nel sacramento come risposta a coloro i quali affermano che «*non descendit in ventrem muris*» (IV, 308 b); cfr. *I Sent.*, d. 37, p. I, a. 2, q. 1, concl. (I, 643 ab); *IV Sent.*, d. 10, p. II, a. 2, q. 2, concl. (IV, 237 ab).

¹⁵⁷ *Ibidem*, e *IV Sent.*, d. 10, p. I, a. 1, q. 5, concl. (IV, 225 b); d. 12, p. I, dub. 4 (IV, 287 b).

¹⁵⁸ *Ivi*, p. 456, e *IV Sent.*, d. 12, p. II, a. 1, q. 1, concl. (IV, 290 b); d. 10, p. I, dub. 4 (IV, 226 b-227 a), ecc.

¹⁵⁹ *Ibidem*, *De sanct. corp. Chr.*, n. 8 (V, 556 b); cfr. *In Coena Domini s.*, n. 10 (BAC, 556).

¹⁶⁰ J.-P. REZETTE, *L'approche anthropologique de l'Eucharistie chez saint Bonaventure*, cit., p. 454, nota 33, *De sanct. corp. Chr.*, n. 33 (V, 564 a); cfr. *De praep.*, cap. 1, n. 1 (VIII, 99 b); *IV Sent.*, d. 13, a. 2, q. 1, ad 3 (IV, 309 a), ecc.

versio transsubstantiatio dicitur»¹⁶¹; «*Ita conversio est singularis quia totum in totum transit*»¹⁶²; «*In Sacramento eucharistiae est conversio panis in corpus Christi, non in partem corporis, sed in totum*»¹⁶³, ecc.

- Come i padri della Chiesa (Innocenzo III, Sant'Agostino, e altri), San Bonaventura si avvicina da ambiti diversi alla centralità dell'argomento che ci sta occupando, come ha rivelato anche Gilson nel suo saggio sul filosofo. Come spiega il Rezette, il Dottore mostra che gli accidenti, in latino "*accidentia*", «hanno anche un ruolo importante nella conoscenza della cosa anche se non sono l'essenza di questa [perché] conducono alla conoscenza del soggetto»¹⁶⁴.

E il padre francescano conclude asserendo che «l'esperienza che il fedele fa della presenza eucaristica di Cristo, e che San Bonaventura si sforza di tradurre nei termini di una filosofia radicata nella vita concreta, potrebbe esprimersi nel seguente modo: "quello che mi si offre [gli "*accidenti*"] mi fa dire che questo è pane [sostanza]. Ma la fede mi fa affermare: questo non è pane ma il corpo di Cristo. Uno deve confessare, allora, che quello per cui si conosce il Cristo [vale a dire, gli "*accidenti*" del pane] non mi fanno più conoscere il pane, ma il corpo di Cristo: in altri termini, c'è stata la transustanziazione»¹⁶⁵. Continuando, il saggista assevera che San Bonaventura ha un senso profondo delle realtà della fede, perché se egli enuncia che «l'Eucaristia è sicuramente "*il vero corpo di Cristo, nato dalla Vergine, sospeso alla Croce, risuscitato [e salito] al cielo*"¹⁶⁶, sottolinea con lo stesso vigore la natura tutta spirituale di questo corpo»¹⁶⁷.

«Il corpo di Cristo è nel sacramento "[...] *ut signatum in signo, [...] non tantum signante, sed etiam continente veraciter*"¹⁶⁸. La specie del pane

¹⁶¹ *Ididem*, e *IV Sent.*, d. 11, p. I, a.un., q. 2, concl. (IV, 245 a); cfr. q. 4, concl. (IV, 246 b).

¹⁶² *Ididem*, e *IV Sent.*, d. 11, p. I, a.un., q. 6, concl. (IV, 251 b).

¹⁶³ *Ididem*, e *IV Sent.*, d. 11, p. I, a.un., q. 1, concl. (IV, 242 b).

¹⁶⁴ *Ivi*, p. 457, e *IV Sent.*, d. 12, p. I, a. 3, q. 2, concl. (IV, 285 b).

¹⁶⁵ *Ivi*, p. 458.

¹⁶⁶ *Ibidem*, e *IV Sent.*, d. 9, a. 2, q. 1, concl. (IV, 208 a); e cfr. *De sanct. corp. Chr.*, n. 32 (V, 564 a).

¹⁶⁷ J.-P. REZETTE, *L'approche anthropologique de l'Eucharistie chez saint Bonaventure*, cit., 454, nota 33, e *IV Sent.*, d. 10, p. I, a. 1, q. 5, concl. (IV, 225 b); d. 12, p. I, dub. 4 (IV, 287 b).

¹⁶⁸ *Ibidem*, e *IV Sent.*, d. 10, p. I, a. 1, q. 5, concl. (IV, 225 b); d. 12, p. I, dub. 4 (IV, 287 b).

è il segno, perché è visibile; la carne contenuta interiormente lo è come realtà significata, perché è invisibile; è contenuta nella specie del pane in un modo invisibile e accessibile all'intelligenza: "*Species enim panis est signum, quoniam est visibilis, sed caro interius contenta est signatum, quia est invisibilis [...] caro Christi visibilis et palpabilis signatur et continetur a specie panis invisibiliter et intelligibiliter*"¹⁶⁹. Nello stesso modo, il Cristo, Verbo Incarnato, è una natura umana sensibile e una natura divina unicamente intellegibile, come nell'Eucaristia la specie del pane è visibile e il corpo di Cristo invisibile. La realtà (*res*) del sacramento è unita da un segno esterno per il quale questa realtà è conosciuta, come la natura divina è unita alla natura umana per essere conosciuta in essa¹⁷⁰. L'autore prosegue dichiarando che San Bonaventura dà un esempio afferente alla sfera spirituale, «non perché il corpo non è un vero corpo, ma perché il suo modo di esistere va ben oltre quello di ogni corpo o di ogni cosa corporea estesa¹⁷¹, a tal punto che, nella scala degli esseri, si potrebbe situarlo tra l'anima e Dio»¹⁷². Questa è la ragione per la quale il corpo di Cristo, invero, è un cibo spirituale che proviene dalla sua unione alla natura divina¹⁷³. Nutre perfettamente soltanto quelli che lo mangiano, non solo sacramentalmente ma anche spiritualmente, tramite la meditazione della passione del Signore e della sua redenzione in nostro favore¹⁷⁴. Il Serafico precisa anche che il corpo di Cristo non nutre corporalmente nemmeno

¹⁶⁹ *Ibidem*, e *IV Sent.*, d. 10, p. I, dub. 4, concl. (IV, 226 b-227 a).

¹⁷⁰ *Ivi*, p. 459, *III Sent.*, d. 6, dub. 1 (III, 164 ab); cfr. *In Coena Domini Sermo 28: «Christus in incarnatione factus est homini formis, in sacramento Eucharistiae datur nobis ut homo deiformis»* (BAC, 570). Si tenga presente che San Bonaventura definisce l'anima come forma sostanziale del corpo umano, in linea con l'aristotelismo. Anima e corpo uniti ilemorficamente formano la sostanza della persona, ossia la natura umana.

¹⁷¹ *Ibidem*, *IV Sent.*, d. 10, p. II, a. 2, q. 2, concl. (IV, 237 a); d. 12, p. I, dub. 4, concl. (IV, 287 b-288 a).

¹⁷² *Ibidem*: «[...] corpus Christi est cibus spiritualis naturae, quamvis sit verum corpus, et ideo quasi est medium inter animam et Deum, et ideo in quantum plus sapit naturam spiritualitatis», in *I Sent.*, d. 37, p. I, a. 2, q. 1, ad 4 (I, 643 b).

¹⁷³ *Ibidem*, e *I Sent.*, d. 37, p. I, a. 2, q. 1, ad 4 (I, 643 b); cfr. *IV Sent.*, d. 12, p. I, a. 2, q. 1, ad 2 (IV, 275 b); *III Sent.*, d. 19, a. 1, q. 1, ad 4; concl. (III, 400 a-401 b); *IV Sent.*, d. 11, p. I, a. un., q. 4, ad 2-3 (IV, 247 a); *Brev.*, p. VI, c. 9, 3 (V, 274 ab), ecc.

¹⁷⁴ V. J.-P. REZETTE, *L'approche anthropologique de l'Eucharistie chez saint Bonaventura*, e *IV Sent.*, d. 9, a. 1, q. 2, concl. (IV, 203 b-204 ab); d. 11, p. II, a. 1., q. 2, concl. (IV, 256 b-257 ab); *Brev.*, p. VI, c. 9, 6 (V, 275 a).

negli “accidenti” eucaristici¹⁷⁵, perché il corpo di Cristo non ristora lo stomaco ma lo spirito¹⁷⁶, e questo in virtù del principio della finalità del sacramento che abbiamo studiato dianzi: “*cum incipit cibare corporaliter, desinit esse sacramentum*”¹⁷⁷.

Il Rezette in definitiva asserisce che quantunque la riflessione del Santo sul mistero della presenza eucaristica di Cristo presenti un orientamento concettuale medievale, egli ha comunque un «approccio antropologico al mistero abbinato con un profondo rispetto della realtà della fede»¹⁷⁸. Anche se il Dottore Serafico non ha approfondito il «segno come realtà portatrice di senso per l'uomo, mediante la quale si esprime una presenza (aspetto molto sottolineato oggi dai teologi della “transignificazione”), nonostante ciò [egli] ha salvaguardato la finalità umana del sacramento come un elemento essenziale di esso»¹⁷⁹. Questa prospettiva appare ovvia se si considera quanto la filosofia del Nostro è radicata nella «convinzione che tutte le creature sono fondamentalmente segni della presenza operante di Dio. [...] E pur se [San Bonaventura] non lo dice esplicitamente, il sacramento, ancora ben più che la realtà materiale, ci orienta verso il mistero dell'azione divina»¹⁸⁰. La studiosa Rubin nota, a tal fine, che il Serafico poneva l'enfasi sulla natura simbolica e nascosta dell'Eucaristia, all'opposto di San Tommaso – come si può constatare nella liturgia del *Corpus Christi*¹⁸¹.

La maggior parte delle considerazioni di San Tommaso ci orientano verso l'aspetto ecclesiale – al quale oggi i teologi attribuiscono molta importanza – come pure ci inducono a meditare sulla presenza reale di Cristo e della Chiesa¹⁸². Per il Dottore francescano «il Corpo mistico è la *res ultima* del sacramento dell'Eucaristia»¹⁸³, come si è notato dalle varie citazioni.

¹⁷⁵ *Ibidem*, e *IV Sent.*, d. 12, p. I, a. 2, q. 1 (IV, 275 ab-276 ab).

¹⁷⁶ *Ibidem*, e *IV Sent.*, d. 13, a. 2, q. 2, concl. (IV, 310 a).

¹⁷⁷ *Ibidem*, nota 67: e *IV Sent.*, d. 12, p. I, a. 2, q. 1, concl., ad 2 (IV, 276 b).

¹⁷⁸ *Ivi*, pp. 459-460.

¹⁷⁹ *Ivi*, p. 460.

¹⁸⁰ *Ibidem*.

¹⁸¹ V. M. RUBIN, *Corpus Christi*, cit., p. 188.

¹⁸² J.-P. REZETTE, *L'approche anthropologique de l'Eucharistie chez saint Bonaventure*, cit., p. 460.

¹⁸³ *Ibidem*.

Assevera esplicitamente che «la transustanziazione è un'operazione che ha per scopo il vero Corpo di Cristo come segno del Corpo mistico»¹⁸⁴. Il Santo, come tanti suoi contemporanei, concepisce la Chiesa come corpo mistico, anche se l'uso dell'espressione *Corpus mysticum* resta raro, come rileva il p. Henri de Lubac, ben noto per le sue ricerche sul *Corpus Mysticum*, ossia sull'Eucaristia e sulla Chiesa nel Medioevo¹⁸⁵. Come specifica il gesuita francese «Istintivamente conservatore, San Bonaventura adotta un modo di esprimersi un po' diverso da quello dei suoi contemporanei. Per lui il corpo eucaristico è *res media*, e il corpo ecclesiale *res ultima*. Il fatto è che egli conserva tutto quel che può dell'antico pensiero simbolista [cioè della concezione agostiniana], ecc.»¹⁸⁶. E finalmente il Rezzette conclude che Bonaventura ci dà questo saggio consiglio: «*Cavendum est enim, ne, dum nimis damus corporalibus signis ad laudem, subtrahamus honorem gratiae curanti et animae suscipienti*»¹⁸⁷.

Dopo quest'ampia analisi, minuziosa e circostanziata, necessaria per comprendere a fondo il significato dell'Eucaristia nel Dottore Serafico, si capisce meglio anche il senso del *bonum diffusivum sui*¹⁸⁸.

¹⁸⁴ *Ibidem*, «*Quia vero operatio [id est transsubstantiatio] terminatur ad corpus Christi verum ut signum mystici ...*», in *IV Sent.*, d. 8, p. II, a. 1, q. 1, concl. (IV, 191 b). V. anche il concetto di Corpo mistico nel *Breviloquium*: «...*nihil est etiam magis idoneum ad significationem unitatis corporis Christi veri et mystici, quam panis factus de mundissimis granis et vinum expressum de purissimis acinis in unum collectis*» (*Brev.*, VI, c. 9, 4 (V, 274 b)).

¹⁸⁵ H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum*, cit., pp. 147-148.

¹⁸⁶ *Ivi*, pp. 313-314. V. anche nota 130: *IV Sent.*, d. 9, a. 2, q. 1 (IV, 208 a). Dal contesto generale delle espressioni del mistico francescano, l'*Eucharistia* è presente ora come *res media*, ora come *res ultima*, potendosi riferire quest'ultima espressione al *Corpus ecclesiale*. Così pure la locuzione "Corpo mistico" non è tanto rara come vorrebbe il p. H. de Lubac, che citiamo in tale contesto: «Già abbondante e per così dire di rigore nel trattato sull'*Eucaristia*, l'uso di *corpus mysticum* resta raro al di fuori di esso. San Bonaventura, a quanto risulta, ce ne offre un solo esempio» (*Ivi*, p. 148). Vedi anche le citazioni *supra*.

¹⁸⁷ J.-P. REZETTE, *L'approche anthropologique de l'Eucharistie chez saint Bonaventure*, cit., p. 460, e *IV Sent.*, d. 1, p. I, a. 1, q. 4, concl. (IV, 24 ab).

¹⁸⁸ La teologia ha per oggetto il primo Principio, ovvero Dio-Trinità, fine di tutti i desideri (cfr. *Brevil.*, I, c. 1, 1, 3 (V, 210)). San Bonaventura parla di una duplice diffusione che rende partecipi le cose create della stessa bontà del creatore: «*duplex est diffusio, scilicet intra vel extra. Diffusio intra est, quando persona procedit a persona in unitate naturae, et haec non est proprie diffusio, et haec non consequitur bonum, quia bonum, sed bonum in hypostasi, quae aliam producere nata est [...]. Est alia diffusio extra, quae attenditur in productione effectus; et secundum hanc rationem attenditur diffusio proprie et ratio boni*» (*I Sent.*, d. 19, p. I, a. 1, q. 2, ad 3 (I, 345 b)).

Il bene infatti è per sua natura diffusivo; ora l'essere che non può pensarsi non esistente, il bene «*quo nihil melius cogitari potest*»¹⁸⁹, non può pensarsi senza una somma diffusione, che non è accidentale, marginale, quale è quella che dà origine alla creatura, ma piena, comunicante tutta la propria sostanza e natura, dando origine al Verbo, «*in quo omnia dicuntur* [e allo Spirito], *in quo cetera dona donantur*»¹⁹⁰. È una diffusione mirabile, misteriosa, in cui proprietà che ci sembrano opposte in modo meraviglioso concordano per la ragione illuminata dalla fede, come San Bonaventura dimostra sintetizzando anche qui problemi più distesamente trattati nel *De mysterio Trinitatis* e nelle *Quaestiones disputatae*.

Gli attributi divini, o divine dignità, o nobilissime proprietà, hanno natura reale, partecipando esse dell'infinità divina, ché ciò che alla mente umana sembra antitetico e incompatibile, nelle cose divine è geometrica realtà; ciò che appare incomprensibile è luce piena, mistero solo per questo, ché è splendore che supera le capacità limitate della mente.

Anche per cotesta ragione il Dottore francescano, il quale ha pure utilizzato le speculazioni della filosofia e della teologia, parlando del riposo dell'anima in Dio nel settimo grado dell'ascesa, mette da parte, perché insufficienti, le operazioni intellettuali. Natura e industria possono nulla o poco. La pace è dono, e consiste nell'affetto devoto, nel godimento estatico:

*«In hoc autem transitu, si sit perfectus, oportet quod relinquuntur omnes intellectuales operationes, et apex affectus totus transferatur et transformetur in Deum. Hoc autem est mysticum et secretissimum, quod nemo novit, nisi qui accipit, nec accipit nisi qui desiderat, nec desiderat nisi quem ignis Spiritus sancti medullitus inflammat, quem Christus misit in terram. Et ideo dicit Apostolus, hanc mysticam sapientiam esse per Spiritum sanctum revelatam»*¹⁹¹.

Tutto è dono divino e grazia. La *sursum-actio* manifesta qui tutta la sua essenza, è largizione, è forza elevatrice divina, laonde il Serafico afferma:

«Quoniam igitur ad hoc nihil potest natura, modicum potest industria, parum est dandum inquisitioni, et multum unctioni; parum dandum est

¹⁸⁹ *Itin.*, VI, 2 (V, 310 b).

¹⁹⁰ *Itin.*, VI, 2 (V, 311 a).

¹⁹¹ *Itin.*, VII, 4 (V, 312 b).

*linguae, et plurimum internae laetitiae; parum dandum est verbo et scripto, et totum Dei dono, scilicet Spiritui sancto; parum aut nihil dandum est creaturae, et totum creatrici essentiae, Patri et Filio et Spiritui sancto»*¹⁹².

10. *L'Eucaristia nella dottrina di San Tommaso d'Aquino: un tentativo di confronto con la poesia alata di Dante e col misticismo bonaventuriano*

Mentre Dante ricorre spesso al *velamen* dell'arcano per rappresentare, nella sua "poesia dottrinale", il Mistero, e San Bonaventura al simbolismo, San Tommaso, invece, lo descrive con precisione teologica, nel suo bel latino scolastico, senza servirsi di artifici retorici. Siamo nel cuore e al centro dei misteri della vita cristiana, perché l'Eucaristia è fonte e culmine della nostra salvezza, mistero soave e sublime, sintesi e compendio di tutti gli altri, poiché contiene *vere realiter et substantialiter* il mistero dell'Incarnazione e della Redenzione del Figlio di Dio fatto uomo. L'Eucaristia ci svela l'infinito Amore di Dio per l'umanità e per ognuno di noi, nella nostra specificità e singolarità irripetibili: Gesù è morto ed è risorto e però ha istituito l'Eucaristia per tutte le genti. Il sacrificio di espiazione è cifra radicale d'amore e si consuma nell'Amore: il Padre che dona il Figlio all'umanità compie un gesto d'amore verso il Figlio e verso l'umanità, ma anche il Figlio che obbedisce docilmente alla volontà del Padre compie un gesto di carità verso il Padre e verso l'umanità: Amor con Amor si paga! In tal senso si capisce bene la bella e scultorea frase di San Bernardo: «Questo mistero [riferito all'Eucaristia] è l'umiliazione delle umiliazioni sol perché è l'amore degli amori»¹⁹³. E invero se negli altri segni sacramentali la divinità si nasconde e talvolta si svela (*Deus revelatus et absconditus*), sul Calvario si manifesta pienamente nella sua umanità sofferente, epifania del Dio vivente, come può cogliersi nell'espressione del centurione romano: «*Vere Dei filius erat iste*»¹⁹⁴. Nell'Eucaristia, invece, non appare né Dio né la sua umanità: «*at hic latet simul et humanitas*»¹⁹⁵, e non perché Dio

¹⁹² *Itin.*, VII, 5 (V, 312 b-313 a).

¹⁹³ SAN BERNARDO, *Sermo in coena Domini* [PL 182-185]. Per l'Eucaristia nel Dottore Angelico v. I. BIFFI, *Eucaristia in San Tommaso «dottore eucaristico». Teologia, mistica e poesia*, Cantagalli, Siena 2005.

¹⁹⁴ *Matth.* XXVII, 54.

¹⁹⁵ SAN TOMMASO, in *Corpus thomisticum sancti Thomae de Aquino, Oratio quae "Adoro*

nell'Eucaristia non compia miracoli; anzi, in tal senso San Tommaso la definisce *maximum miraculum Christi*¹⁹⁶, ma perché Dio Gesù vuol nascondersi e ammantarsi di un'impenetrabile oscurità e umiltà, che solo la fede può percepire, e, facendo ciò, ci fa conoscere compiutamente il suo amore immenso e straripante. A San Tommaso interessa principalmente di dimostrare *la presenza reale di Gesù Cristo nell'Eucaristia* dopo di che, appurata tale verità, è giocoforza che egli tratti del modo con cui Gesù si rende presente nel Sacramento, degli effetti che esso produce nelle anime, e via discorrendo. L'Angelico sviluppa il tema dell'Eucaristia nella *Summa contra Gentiles*, nel *Commentarius in Epistolas Sancti Pauli*, specie nella *prima ad Corinthios*, negli *Opuscula*, nelle *Quodlibetales* e sopra tutto e mirabilmente nella *Summa Theologiae Pars III, De Sacramentis*¹⁹⁷. Nella *questione 75* della suddetta *Pars III* argomenta specificatamente sulla presenza di Gesù nel Sacramento¹⁹⁸ e, con concisione e chiarezza, dimostra *tre conclusioni*¹⁹⁹, che così si possono sintetizzare:

1. *nell'Eucaristia si trovano il vero Corpo di Cristo e il suo vero Sangue che non possono essere appresi come tali dai sensi, ma si conoscono per la sola fede, che si fonda sull'autorità di Dio;*
2. *è conveniente che ci siano in questo sacramento il vero Corpo di Cristo e il suo vero Sangue;*
3. *Cristo è presente nell'Eucaristia veramente, realmente e sostanzialmente, vale a dire non in senso simbolico e figurato.*

Nella prima conclusione la verità sulla reale presenza di Cristo non è

te devote" dicunt, authenticitate probabilis, textum matrity 2007 a R. Wielochx editum recognovit Enrique Alarcón atque instruxit Fundación Tomás de Aquino quoad hanc editionem iura omnia asservantur, OCLC nr. 49644264.

¹⁹⁶ ID., *Opusculum* LVII, in «Opuscula theologica».

¹⁹⁷ ID., *Summa th.*, *Pars III*, qq. 73-83.

¹⁹⁸ Cfr. anche *Summa contra Gent.*, cap. LXI, *Commentarius in I Cor.*, II, Lec. 4 et 5. Si consideri anche il commento di *Cor.*, I, 12, 3, che sottolinea l'azione pneumatologica: "*Quodcumque verum a quocumque dicitur a Spiritu Sancto est*", con ben 15 ricorrenze, soprattutto nel *super Ioannem* (4) e nelle *Sentenze* (5). La formola dell'Aquinata è mutuata da PIETRO LOMBARDO, *Collectanea in Epistulas Pauli* [PL 191, col. 1651 A]; ma, con piccole varianti, *in eodem sensu et sententia*, si trova anche nello Pseudo-Ambrogio: "*Quicquid enim veru a quocumque dicitur, a Sancto dicitur Spiritu*" (*Commentarius in Epistulas paulinas, in Ep. ad Cor. 1, 12, 3* (CSEL, t. 81, 2, Vidobonae 1968, 132)).

¹⁹⁹ ID., *Summa th.*, *Pars III*, q. 75, a. 1.

dichiarata come un oggetto appreso dai sensi, ma è provata dall'autorità della Parola di Gesù, che, essendo Dio – cioè la verità per essenza – non poteva né ingannarsi né ingannarci; riguardo, poi, alla convenienza di cotesta reale presenza, essa – per il Dottore Angelico – risulta chiarissima sia dalla maggior perfezione della Nuova legge nei riguardi dell'Antica sia dall'amore ardentissimo del Divin Redentore per l'umanità. San Tommaso, nell'ultima proposizione del citato articolo, asserisce che quando Gesù istituì l'Eucaristia parlò in senso proprio e non in senso metaforico, come vorrebbero alcuni eretici.

Egli afferma che Gesù, anche se ci dà in modo invisibile (*invisibili modo*) il suo Corpo e il suo Sangue, ciò non esclude punto che Egli non sia *realiter et substantialiter* presente sotto le specie sacramentali e non *in signo*, cioè in emblema o in senso figurativo, *tamquam in signo*.

Dimostrata la verità della reale presenza di Gesù Cristo nell'Eucaristia, l'Aquinate passa a considerare il *modo* per cui essa si determina. Nell'*articolo* II della *questione* 75 il Teologo affronta il seguente problema: se cioè, nel sacramento dell'Eucaristia, rimanga la sostanza del pane e del vino, dopo la consacrazione, e risponde dimostrando che ciò non può essere dacché per le parole stesse della consacrazione avviene la *transustanziazione*, cioè il cambiamento della sostanza del pane e del vino nel Corpo e nel Sangue di Cristo²⁰⁰.

Di questa miracolosa transustanziazione il Dottore Angelico analizza le varie ragioni:

- 1^a Il Corpo di Cristo comincia ad essere nel Sacramento dell'Eucaristia solo per la conversione di tutta quanta la sostanza del pane e del vino nel suo Corpo-Carne: la panità e la vinità delle due sostanze cessano d'esistere; e però ne consegue che quando una sostanza si converte in un'altra è ovvio che dopo la conversione non è più quella di prima!
- 2^a Supposto – afferma il Nostro – che si ammetta la sostanza del pane e del vino, ciò sarebbe contrario alla forma del Sacramento, giacché si dice, ripetendo le *ipsissima verba Christi*: «*Hoc est Corpus meum*;

²⁰⁰ Si confrontino, anche, la *q.* 77, *aa.* 1 e 5, la *Summa contra Gent.*, LXIII; *Quodlib.* 7, *a.* 9, e 9 *a.* 5 *ad.* 3, e *I Cor.*, II, *lec.* 4 et 5.

Hic est Sanguis meus». Hoc, cioè questo è il mio Corpo, questo è il mio Sangue.

Qualora rimanesse la sostanza del pane e del vino si dovrebbe dire: “*hinc est Corpus meum*”; “*hinc est Sanguis meus*”, cioè: “qui c’è il mio Corpo”, “qui c’è il mio Sangue”, nascosti nelle sostanze del pane e del vino. Alle ragioni di fede s’uniscono anche quelle grammaticali; né si può logicamente sostenere che Gesù intendesse asserire: “questo sacramento significa il mio Corpo e il mio Sangue”, come fanno i Protestanti, perché il verbo *essere* qui significa l’essenza e la sostanza, l’*ousía* dei greci e la *quiddità* dei latini. Se non resta nulla della sostanza del pane e del vino, dopo la consacrazione, permangono nondimeno i loro accidenti; e ciò avviene per mirabile disposizione divina e secondo ragione, *rationabiliter*, come assevera San Tommaso²⁰¹. Negli accidenti, o specie, del pane e del vino si nasconde la sostanza del Corpo e Sangue di Cristo e la via giusta per conoscerla non sono i sensi, che giudicano solo gli accidenti, “*sensibus diiudicantur*”, ma è l’intelletto rivestito dell’abito della fede “*fides cum argumento*”.

Perciò, parlando delle specie eucaristiche, ossia, degli accidenti che oggettivamente restano nell’Eucaristia, i Santi Padri dichiarano che in essi vi son due cose: una terrena, l’altra celeste; una sensibile, l’altra intelligibile²⁰². Gli accidenti – la cosa sensibile – li chiamano *tipo, figura, segno* del Corpo e Sangue di Gesù Cristo. Ma – vien fatto spontaneo di chiederci – in che modo restano cotesti accidenti? E su quale soggetto si appoggiano o ineriscono?²⁰³ Risponde l’Angelico Dottore che essi rimangono, in questo Sacramento, senza soggetto, *de potentia Dei absoluta*, cioè per virtù divina. Nel sacramento restano le quantità dimensive del pane e del vino e, nella qualità, permangono, come *in subiecto*, le qualità sensibili.

Procedo, ovviamente, per sintesi, tralasciando la complessa chiarezza del sottile ragionamento di San Tommaso. Messa da parte la questione degli accidenti, l’Aquinata affronta quella del *tempo* e del *modo* in cui Gesù

²⁰¹ Q. 75, a. 5.

²⁰² Cfr. SANT’IRENEO, *Adv. haeres.*, IX, 18 e V, 2; SAN CIRILLO di Gerusalemme, *Catech. Myst.*, IV, *de Eucharistia*; SAN GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homil. 82 in Matth.*; SANT’AGOSTINO, *De Trinitate* I, 3, e X, 19-21, e molti altri.

²⁰³ L’Aquinata tratta questa tematica nella q. 77 della *Pars III*, nella *Quodlib. 4, a. 5*, e in altri luoghi.

si rende presente nel Santissimo Sacramento²⁰⁴. Ove si trova tutt'intero Gesù Cristo in Corpo, Sangue, Anima e Divinità; il Corpo sotto le specie del pane e il Sangue sotto quelle del vino, *ex vi Sacramenti*, cioè solo in forza delle parole della consacrazione²⁰⁵. L'Anima, la Divinità, il Sangue e il Corpo sono sotto la specie del pane e del vino, *ex naturali concomitantia*, per concomitanza naturale, e, non potendo separarsi tra loro quelle cose realmente congiunte, *simul stabunt*. Ma qual è lo scopo per cui è istituita l'Eucaristia? San Tommaso risponde con un'analogia con la vita corporale. Come questa necessità di alimenti materiali per il suo sostentamento, affinché per il continuo consumo di energie non perisca, così era necessario che nella vita spirituale vi fosse un nutrimento dello spirito in forza del quale, coloro che sono rigenerati alla grazia, si conservano e crescono nella virtù e nella santità. *L'effetto immediato dell'Eucaristia è l'intima comunione con Gesù per mezzo della carità e la grazia sacramentale di questo sacramento si distingue da quella degli altri che son ordinati per se primo et directe ad aumentare la carità. Invece, per se et ratione sui, l'Eucaristia si finalizza all'unione intima e vitale con Gesù Cristo. Il primo suo effetto è l'aumento di grazia, il secondo il conseguimento della gloria, il terzo la remissione dei peccati veniali, il quarto la remissione della pena dovuta al peccato, ma in modo indiretto, il quinto la preservazione dai peccati futuri.*

²⁰⁴ Cfr. la q. 79, a. 1 ad 3; ID., *Quodlib.* 7, a. 8, e *Jo[h]ann.*, 6, lect. 6.

²⁰⁵ Per gli orientali – in dissenso con i cattolici – non sono sufficienti le parole della consacrazione ma ad esse occorre necessariamente aggiungere l'orazione detta *epiclesi* con cui si attua la *consecratio*. L'*epiclesi* si trova anche nella liturgia latina, ma precede le parole della consacrazione "*Quam oblationem tu Deus, ecc.*" (Canone Romano). Essi rinviano a *San Basilio* (v. J. GOAR (a cura di), *Eucholegion sive Rituale Graecorum ...*, ex Typographia Bartolomaei Javarina, 1730, editio secunda, p. 169), a *San Giovanni Crisostomo* (v. *Ivi*, p. 77) e ad altri Padri. Ma si possono esibire prove *contrariis reiectis*: *Giustino* (*Apol.* I, 65: CA 1, 176-180 [PG 6, 428]), *Giovanni Crisostomo* (*Omelia de proditione Judae, homilia*, 1, 6 [PG 49, 380]), e altri *loghia* ancora, essendo sentenza comune dei padri e dei dottori della chiesa latina che la virtù transustanziatrice non è nell'*epiclesi* ma nelle parole del divino Istitutore dell'Eucaristia, per la quale si possono esibire a iosa le prove testimoniali dei santi Padri. Ovviamente, per l'interscambio delle divine proprietà, nel Corpo è contenuto il Sangue, e viceversa: il *Christus totus* è *sub eodem specie, propter praesentiam sacramentalem Christi sub unaquaque specie*: v. *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, pars secunda, *Mysteriis Christiani Celebratio*, sectio secunda, *Septem Ecclesiae Sacramenta Initiationis Christianae Sacramenta*, caput primum, articulus 3, *Sacramentum Eucharistiae*, nn. 1322-1419.

Quanto al tempo, esso è quello della consacrazione e quello in cui si riceve il sacramento stesso che conferisce la grazia²⁰⁶.

Sin qui s'è parlato dell'Eucaristia come sacramento, al quale si collega direttamente il Sacrificio Eucaristico, di cui fa d'uopo parlare per completare il discorso sull'Eucaristia nel Dottore Angelico. Gesù Cristo, assumendo la nostra carne (*caro salutis cardo!*, ci ricorda Tertulliano) ci ha redenti: *quod est assumptus est redemptus* e, morendo sulla Croce, ha soddisfatto e ha meritato per noi e la sua soddisfazione e i suoi meriti sono infiniti e si applicano a tutta l'umanità e a ogni singolo uomo, mirabilmente ed efficacissimamente, per mezzo di questo Sacrificio Eucaristico incruento dell'altare, gloria, splendore e decoro della Chiesa, che esiste realmente come, fra gli altri, afferma l'Aquinate²⁰⁷: il Sacrificio della Messa è lo stesso del Calvario perpetuato come memoriale (*zikkarôn*) sotto forma mistica e incruenta. Già altrove²⁰⁸ aveva dimostrato la convenienza e l'obbligo di tale Sacrificio, essendo l'uomo soggetto a Dio e sotto il suo dominio. La celebrazione della S. Messa è l'immagine rappresentativa della Passione-Morte-Resurrezione di Gesù Cristo²⁰⁹. Una sola differenza v'è in questo caso tra l'immagine e la realtà, che in questa il sacrificio è incruento, in quella fu cruento.

Nella sostanza non v'è differenza tra il Sacrificio della Croce e quello dell'altare. La differenza è nel modo in cui si offre; perché allora (sulla Croce) si offrì corporalmente, ora si offre spiritualmente; allora fu offerto nella realtà della morte, ora si offre nel mistero della morte.

L'oblazione corporale, ricorda l'autore della *Lettera agli Ebrei*, fu una e sufficiente in eterno, ma quando si parla del Sacrificio Eucaristico allora si passa all'oblazione spirituale di Cristo. Infine, San Tommaso si sofferma sull'efficacia e sul valore del Sacrificio Eucaristico.

Dalla dottrina dell'Aquinate risultano *ictu oculi* il *fine latreutico*, *eucaristico*, *propiziatorio* e *impetratorio* del Divin Santo Sacrificio. La ragione latreutica (cioè dell'Adorazione) si giustifica per il fatto che Gesù è *Dio* e *Signore* e, quest'omaggio, è culto latreutico ed è rendimento di grazie per i benefici ricevuti. Gli aspetti della propiziazione e dell'impetrazione son

²⁰⁶ Cfr. *Summa contra Gent.*, IV, 61.

²⁰⁷ Cfr. q. 83, a. 1, *Pars*. III, *De Sacramentis*.

²⁰⁸ Cfr. *Summa th.*, II-II, q. 85, a. 4.

²⁰⁹ Cfr. q. 83, a. 1, q. 79, aa.1 e 3; q. 73, a. 6, *Pars* III, *De Sacramentis*.

sviluppati nella *Summa* ampiamente²¹⁰. La Santa Messa in atto primo, cioè in sé considerata, per ragione della vittima e del principale offerente, ha la stessa dignità e valore del sacrificio della Croce, con tutta la *vis* satisfattoria e meritoria, e quindi ha un valore infinito. La Messa è il Sacrificio latreutico ed eucaristico che rende a Dio un culto tanto grande che non può darsene uno maggiore.

Dante Alighieri e Tommaso d'Aquino sono due grandi cantori dell'Eucaristia, l'uno *sub specie velaminis et arcani*, l'altro *expressis et theologiacis verbis*. Il Poeta canta e celebra il Mistero dei Misteri col linguaggio stesso del mistero, il Filosofo-Teologo illustra e difende e diffonde con le armi della fede e della ragione i dogmi della Santa Chiesa e i suoi tesori di dottrina e, tra questi, *in primis et ante omnia* l'Eucaristia. Il debito dell'Alighieri nei confronti di San Tommaso si può cogliere in più punti, ma direi, complessivamente, che la stessa dottrina, professata dalla medesima Chiesa, è formulata, *mutatis mutandis*, dai due campioni e pugilatori in modo diverso, ma convergente e sinergico. Li elenco brevemente. San Tommaso è per noi, ci dice Dante, *di cherubica luce uno splendore*²¹¹, potendosi attribuire a lui le parole pronunciate sul conto di San Francesco dal suo patriarca San Domenico; egli è il nostro maestro e il nostro autore – e quindi anche di Dante! – e volge a me lo studio e il grande amore, sembra dire il Poeta a se stesso, *che m'ha fatto cercar lo tuo volume*²¹². Come Dante così anche San Tommaso ebbe un fervidissimo affetto per Maria e per l'Eucaristia e su queste basi – in guisa del Poeta – egli costruì l'edificio incrollabile della sua scienza filosofica e teologica. *Prima viene la vita santa, poi la dottrina, perché la vita conduce alla conoscenza della verità*²¹³.

La scienza tomistica, come quella di Dante, non si basa sul materialismo, ma si fonda sulla ragione, sull'esperienza della vita. L'uomo, per i due maestri della Scolastica, non è semplice materia, né puro spirito: egli è un sinolo (composto) dell'una e dell'altro; e come il corpo ha la sua specie dall'anima e non può senza di essa esercitare alcuna funzione vitale, così l'anima non può senza il corpo operare in alcun modo e per intendere

²¹⁰ Cfr. *Summa th.*, Pars III, *De Salvatore et De Sacramentis*.

²¹¹ *Paradiso* XI, 39.

²¹² *Inferno* I, 84.

²¹³ *V. Comment. in Matth.*, c. 5.

la verità ha bisogno dei sensi che le comunichino le immagini delle cose: niente v'è nell'intelletto che prima non sia stato nei sensi, come asserisce Aristotele: *nihil in intellectu nisi prius fuerit in sensu*. Questo in opposizione a Platone. Ma entrambi son pure contrari agli Epicurei *che l'anima col corpo morta fanno*²¹⁴. E quantunque i sensi debbano comunicare all'anima i fantasmi, questa di per se stessa specula la verità e, per l'intelletto, s'eleva sopra la materia; essa vive per la scienza e la virtù e conosce d'esser libera, di agire da sé e acquista piena scienza e coscienza dei suoi atti. Non può quindi venire dalla materia, perché l'effetto supererebbe la causa. *Il tempio della dottrina di San Tommaso e di Dante (ma anche di San Bonaventura) consta di tre grandi parti: Dio Uno e Trino, le creature che procedono da Lui, il Verbo fatto Carne che unisce al Creatore tutte le cose, in primis l'uomo*. Entrambi rigettano il panteismo e affermano che il Sommo Bene non è subito evidente, ma si dimostra ascendendo dagli effetti alla causa. Dio, la Causa prima movente, necessaria, intelligente, è distinto dal creato e ad esso infinitamente superiore. Contenendo e sorpassando in immenso le perfezioni di tutte le cose Dio creatore, pienezza dell'essere (solo in Lui essenza ed esistenza coincidono, poiché è l'*Ipsum Esse Subsistens*)²¹⁵ produsse tutto per la sua gloria, pose al vertice della creazione le schiere angeliche, al fondo la materia e, nel mezzo, l'uomo, a mo' di anello di congiunzione. L'uomo non è fine a se stesso e non trova in sé le sue beatitudini, ma Dio – spirito purissimo e liberissimo, fonte d'ogni natura intellettuale, infinito, immutabile, eterno, immenso, unico, ma distinto in tre Persone, Padre, Figlio e Spirito Santo, tra loro uguali, che hanno comunicato all'uomo la loro somiglianza, donandogli l'essere, l'intelligenza, l'amore – è il suo fine, come pure dell'angelo, per i due grandi Dottori.

Dio creò l'uomo e lo dotò di doni preternaturali, ossia di scienza infusa e di immortalità, ma quest'ultimo li perse per il peccato di Adamo, che con sé condannò tutta l'umana specie: ed ecco il Verbo Incarnato che viene a redimere e salvare il mondo dal peccato. L'uomo caduto dalla giustizia originale, prova l'Angelico, non può da sé far niente di bene, neanche formare un buon pensiero, ma tutto è grazia di Dio.

²¹⁴ *Inferno* X, 15.

²¹⁵ V. TOMMASO, *Summa th.*, I, q. 3, a. 4.

Gesù, asseverano Dante e San Tommaso, è il nostro Sacerdote, la nostra vittima, il nostro avvocato appo il Padre. Nascendo si fece nostro compagno, nella cena Eucaristica si trasforma in nostro cibo, morendo paga il prezzo del nostro riscatto, regnando in cielo si dà a noi in premio.

L'attento lettore avrà notato la differenza di stile fra Tommaso e Bonaventura accumulati, però, dal desiderio di celebrare il Sacramento che è "fonte e culmine della vita cristiana", come recita la LG 11.

11. *Confronto tra San Bonaventura e Sant'Anselmo*

A conclusione di questo capitolo ci viene spontaneo di fare un accostamento tra San Bonaventura e Sant'Anselmo d'Aosta.

Anche per quest'ultimo, infatti, è sorta una polemica circa l'interpretazione da dare al suo *Proslogion*: è uno scritto di filosofia, oppure è un testo di preghiera e meditazione?

Giustamente è stato rilevato che nel *Proslogion* Anselmo prega e che l'orazione esprime il fine della sua opera e di tutto il suo pensiero. E non poteva essere diversamente, così come abbiamo visto in San Bonaventura.

Infatti sia Sant'Anselmo sia il Dottore Serafico trovano la loro ispirazione nel platonismo di Sant'Agostino.

Anselmo è l'uomo orante e la sua preghiera è rivolta a Dio perché conceda alla ragione la possibilità di conoscerLo. Inizia così il processo razionale per la dimostrazione dell'esistenza di Dio.

Tra Anselmo e Bonaventura intercorre però l'avvento dell'aristotelismo ed essi, come tutti i pensatori della prima Scolastica, rimangono ancorati al fatto che non esiste concetto di natura, né è concepibile una ragione autonoma. *Solo la grazia dà alla ragione la capacità di dimostrare l'esistenza di Dio.*

L'intelligere è come un grado intermedio tra la fede pura e la visione beatifica. La fede è il presupposto della conoscenza e non viceversa.

Anche per Sant'Anselmo, come per San Bonaventura (unica è la fonte: Sant'Agostino), l'uomo, creato ad immagine di Dio, deve tendere a realizzarsi con l'intelletto e la volontà la sua natura razionale che è specchio della Trinità divina, considerata nell'ambito ontologico da San Tommaso, per il quale il concetto più universale è quello dell'ente che analogicamente si predica di tutto, di Dio come pure della materia, e al quale convengono

alcuni attributi metafisici, chiamati trascendentali. Nell'ente creato bisogna considerare la composizione di potenza e di atto, di sostanza e di accidenti, di essenza e di esistenza. Solo il Primo Essere è semplice, in quanto esclude tutte queste composizioni. L'esistenza di Dio, dunque, è dimostrata da Bonaventura *a posteriori*, secondo il principio della causalità nelle sue varie applicazioni, o *a priori*, nella scia agostiniana, come s'è *supra* riferito. La tradizione metafisica presenta diverse "prove" dell'esistenza di un *Assoluto trascendente*: prove dette *a priori* (classica quella ontologica di Sant'Anselmo d'Aosta nel suo *Proslogion*) e prove dette *a posteriori* (classiche quelle contenute nella *Summa theologiae* di San Tommaso d'Aquino). Un essere umano, perciò, è un certo infinito, nel senso che può stare in relazione intenzionale con qualsiasi cosa; ma è appunto infinito come capacità di rapporto, non è infinito in modo onticamente assoluto. Si può dire che un essere umano è realmente e cioè onticamente una sintesi di infinito (intenzionale, conoscitivo e desiderante) e di finito (corporeo sopra tutto, ma non solo, in quanto il nostro spirito ha un sapere in atto finito, capacità emotive in atto finite, ecc.). Ora, la sintesi di un che di finito (onticamente) e di infinito (intenzionalmente) è qualcosa, a sua volta, di onticamente finito, appunto perché l'infinità intenzionale è solo potenziale, e non attuale, rispetto alla totalità dell'essere. Ma l'uomo è aperto all'essere e all'Essere Assoluto, come, con approcci diversi ma sinergici, ci ricordano Anselmo, Bonaventura, Agostino e Tommaso, in teologia, e Dante, nella sua sublime poesia, umana e divina.

Giacché la creatura razionale ha in sé l'immagine di Dio, essa è indotta a cercarLo.

In un primo momento Lo scopre come causa esemplare ed efficiente di tutta la realtà naturale, che, in quanto *similitudo Dei*, costituisce il primo grado della sua ascesa a Dio; in un secondo momento Lo troverà con una prova unica, con un processo razionale sorretto dall'illuminazione.

San Bonaventura però differisce da Sant'Anselmo, in quanto pone una distinzione tra illuminazione naturale e illuminazione soprannaturale; tuttavia afferma che questo lume naturale da solo non può assurgere a Dio.

Se si confrontano però il *Proslogion* anselmiano e l'*Itinerarium* del Serafico emergono alcuni punti di contatto fra i due. Infatti:

- 1) Nel *Proslogion* la preghiera è propedeutica al discorso filosofico, che suppone l'illuminazione per dimostrare l'esistenza di Dio, il Quale,

pur presente nell'anima, è nascosto dal peccato. Il cap. IV dell'*Itinerarium* infatti descrive l'anima, immagine di Dio, offuscata dal peccato.

- 2) Dio è presente nel creato, sostiene Sant'Anselmo, e San Bonaventura considera la presenza di Dio nelle cose e nell'anima come il presupposto delle prove della Sua esistenza.
- 3) San Bonaventura e Sant'Anselmo cercano Dio attraverso il *vestigium* delle creature e l'*imago* dell'anima umana.
- 4) Come nel *Proslogion* di Anselmo, anche nell'*Itinerarium* bonaventuriano la preghiera si rende necessaria, perché l'anima, sorretta dalla grazia, possa dimostrare l'esistenza di Dio.
- 5) Se poi si esamina l'esemplarismo, la concordanza del Dottore Serafico con Sant'Anselmo è ancora più intima.

E, infine, se vogliamo fermare l'attenzione al nostro argomento, cioè alle prove dell'esistenza di Dio, non mancano gli accostamenti. San Bonaventura trova Dio prima nel creato e poi nella propria anima, così come Sant'Anselmo prima ha elaborato le prove *a posteriori* del *Monologion* e poi quelle *a priori* nel *Proslogion*. Lo spirito quindi che sorregge queste prove è identico: entrambi, cioè, pervengono a Dio come causa esemplare ed efficiente dalla constatazione delle perfezioni partecipate e contingenti.

12. Raffronto tra San Bonaventura e Dante per una rifondazione universale dell'etica nella originale analisi di Tobia D'Onofrio

Alla schiera degli spiriti magni appartiene anche il poeta Dante Alighieri, la cui sintesi di dottrina è un sinolo perfetto di scienza e di fede, *ratio et fides, fides quaerens intellectum et intellectus quaerens fidem*, come sostiene Sant'Anselmo; ma occorre già credere per comprendere, *credo ut intelligam*, ed è solo comprendendo che si crede, *intelligo ut credam*, come ci insegna Sant'Agostino, e allora si avrà il cammino della mente che va alla ricerca di Dio: *Itinerarium mentis in Deum*, come hanno dimostrato San Bonaventura e lo stesso Dante che, dalla selva oscura del peccato, giunge infine a contemplare le stelle! Un raffronto tra il Filosofo e il Poeta è evidenziato da Tobia D'O-

nofrio, in riferimento alla concezione etica dantesca²¹⁶. Secondo D'Onofrio *Dante, pur non essendo teologo* riesce, nondimeno, a conferire alla teologia fasciose figurazioni artistiche e plastiche e il suo spirito vivo e palpitante cristallizza nel ricordo azioni generose, giuste o turpi che siano, assumendo il suo giudizio una dimensione universale di assoluzione o di condanna. L'uomo è capace di sincero pentimento e di profonda conversione, come pure di perseverare nel peccato. L'etica, intesa come metamorale fondatrice, ha un rilievo singolare nel Poeta che pone in una luce diversa dalle loro configurazioni storiche personaggi quali Catone l'Uticense, Manfredi, Rifeo, Traiano, Stazio, e altri ancora. Per Dante, come per San Bonaventura, un cristiano non deve richiamarsi alla forma esteriore, occorre che sostanzi la fede²¹⁷.

²¹⁶ Per A. Nguyễn-Van-Si nel pensiero bonaventuriano Cristo è *medium* etico della salvezza dell'uomo; per lo studioso francescano vietnamita la centralità di Cristo dev'essere considerata nel contesto dell'*ethica generalis* (v. A. NGUYỄN-VAN-SI, *La theologie de l'imitation du Christ d'après saint Bonaventure*, Bibliotheca Pontifici Athenei Antoniani, 33, Roma 1991, trad. it. di p. S. Olgiasi, *Seguire e imitare Cristo secondo san Bonaventura*, Edizioni Biblioteca Franciscana, «Tau» 4, Milano 1995, pp. 180-188. «Nella prospettiva cristiana, l'obbedienza ai comandamenti è un'obbedienza libera, personale, un'obbedienza d'amore a Qualcuno che amiamo e adoriamo» (*Ivi*, p. 194).

²¹⁷ V. T. D'ONOFRIO, *San Bonaventura nella concezione etica dantesca*, in «S. B. maestro», vol. 3, p. 354. Scrive lo studioso: «Perciò il giudizio di ateismo è valido fino a quando è convalidato dall'atteggiamento morale del personaggio. È il caso, ad esempio, di Ulisse e Diomede, la cui colpa più grave, secondo Dante, fu l'aver profanato ciò che per gli stessi Greci era sacro. Per Dante, come per San Bonaventura, l'uomo, pur capace di elevarsi a Dio, è sempre uomo padrone di se stesso e, dunque, libero. Dice San Bonaventura: "*Expellitur ergo culpa a Dei dono, non a libero arbitrio, non tamen sine libero arbitrio*" (*Brevil.*, p. V, cap. 3 (V, 254 b)); dunque la grazia è necessaria, è fondamentale per la salvezza dell'uomo, ma egli può rifiutarla. Siamo essenzialmente nell'ambito della concezione che Dante esprimerà con Marco Lombardo nel canto XVI del Purgatorio: "*Ben puoi veder che la mala condotta / è la cagion che 'l mondo ha fatto reo, / e non natura che 'n voi sia corrotta*" (vv. 103-105). C'è qui una vivace possibilità di collegare il pensiero di San Bonaventura con quello di Sant'Agostino. Perciò anche il filosofo di Bagnoregio è stato visto come il "supremo difensore della tradizione patristica", ed a proposito della sua interpretazione dei due grandi filosofi dell'antichità, Aristotele e Platone, è stato scritto che San Bonaventura ha piena coscienza di trovarsi: "in presenza di due attitudini irriducibili che generano due interpretazioni dell'universo assolutamente inconciliabili; l'universo di Aristotele che cerca la ragione sufficiente delle cose nelle cose stesse stacca e separa il mondo da Dio; l'universo di Platone se è esatta almeno l'interpretazione che ne dà Sant'Agostino, che inserisce fra Dio e le cose il mezzo termine dell'idea". Il fatto è che San Bonaventura, come Dante e San Tommaso fa parte di quegli uomini grandi che, nel momento in cui vivono, si protendono verso epoche successive; e l'epoca più vicina per loro fu un'epoca luminosissima per la cultura italiana: fu l'Umanesimo» (*Ivi*, pp. 354-355). *Infra* l'autore

In conclusione l'*opera omnia* bonaventuriana ha lo scopo di guidare le anime alla contemplazione di Dio salendo per gradi: essa è una miniera di filosofia, teologia, ascetica e mistica, sintesi dell'astratto e del concreto, dell'intelletto e dell'amore, nella scia del suo grande maestro Sant'Agostino, ponendo il coronamento alla corrente del mentore che dominò tutto il pensiero della Chiesa fino al secolo XIII. Possiamo riprendere, a tal fine, i termini del francescano Bougerol: «De fait, si dans le *Breviloquium*, la théologie spéculative est cataphatique et s'appuie sur les raisons nécessaires, dans l'*Itinerarium*, la théologie symbolique est d'abord cataphatique en s'appuyant sur la métaphysique exemplariste, et à partir du chapitre 7, Bonaventure emprunte la voie apophatique pour atteindre, dans la limite du possible, à la contemplation intellectuelle. Au delà, le don de sagesse introduit la connaissance expérimentale de la connaissance sapientielle. Ainsi, Bonaventure [... est passé] de la théologie spéculative et symbolique à la théologie mystique»²¹⁸, [en s'appuyant sur une théologie trinitaire essentiellement dynamique], avec un sens très haut et pieux de la transcendance»²¹⁹.

13. *Il simbolismo eucaristico in San Bonaventura e in San Tommaso nell'argomentazione di Hamman, Costa e altri*

E, al pari del Tagaste, Bonaventura amò fervidamente l'Eucaristia, prima contemplata come Verbo Eterno e Parola Incarnata e poi adorata

rileva che dei tre sicuramente Bonaventura appare più legato alla tradizione; egli visse e operò in una stagione di vivace trapasso culturale e seppe sintetizzare ottimamente le progressive esperienze filtrandole nella sua visione mistica e francescana. Pur partendo da Dio, *terminus a quo et ad quem*, il Serafico non si dimentica dell'uomo. Dante, da genio qual è, in ideale continuità col filosofo di Bagnoregio, seppe armonizzare idee filosofiche classiche e precristiane con la sua fede di credente. Trasferendo tale riflessione nel campo etico è fin troppo chiaro il rapporto tra il Filosofo e il Poeta. Il giudizio morale dell'eticista si trasforma in un'utile riflessione teologica. E in questo contesto diventa obbligatorio far riferimento al padre teologo e filosofo San Tommaso d'Aquino. Non è un caso che Dante li ponga vicini, nel *Paradiso*, e li proclami santi prima del giudizio della Chiesa. Nell'Alighieri è fondamentale l'antinomia, che è armonico collegamento di sapienza e umiltà (San Domenico e San Francesco), ragione e fede. Teologia e filosofia, ma anche storia e filosofia, confluiscono nella grande arte di Dante, il cui scopo finale è quello di ricondurre l'umanità peccatrice e convertita a Dio. V. *Ivi* le pp. 355-357.

²¹⁸ J.-G. BOUGEROL, *Introduction à Saint Bonaventure*, cit., pp. 74-75.

²¹⁹ *Ivi*, p. 75.

come Simbolo eucaristico²²⁰. Il segno della presenza eucaristica in San Bonaventura è, persino, più attuale che in San Tommaso²²¹. Scrive al riguardo il Costa: «La riscoperta del simbolismo sacramentale, così ricca

²²⁰ A. HAMMAN, *Le symbole eucharistique des "Grains nombreux du pain unique" chez Bonaventure. Origine et histoire du thème*, in «S. B. 1274 - 1974», vol. 2, pp. 71-78. Essendo fedele alla tradizione patristica, specialmente all'agostiniana fondata infatti su quella di San Cipriano (*Ivi*, pp.73-75), San Bonaventura allude sia nel *Breviloquio* (*Brev.*, VI, c. 9, 4 (V, 274 b)) che nel *Commento alle Sentenze* (*IV Sent.*, d. 8, p. 2, a. 2, q. 1 (IV, 195 a-196 a)) al «simbolismo della moltitudine dei grani che si uniscono in un solo pane e in una sola bevanda» (*Ivi*, p. 71). Il padre Hamman argomenta che ci sono due aspetti diversi dell'unità nel simbolo del «pane unico». La prima prospettiva, trattata da San Paolo (1 *Cor.*, 10, 17), è centrifuga, dal momento che l'unico corpo di Cristo è condiviso da tutti i comunicandi, perché è uno all'inizio e rimane uno indiviso: ogni fedele riceve il «corpo di Cristo nella sua totalità ed unità, [... significando che] il pane unico conduce a costituire l'unico corpo di Cristo "mystice designatum" tramite il pane eucaristico. Il padre de Lubac ha mostrato [...] come dal "terminus a quo" dell'Eucaristia, espressione del *corpus mysticum*, si arrivi al "terminus ad quem", del raduno dell'unico popolo di Dio, simbolizzato nel mistero eucaristico del pane e del vino» (*Ivi*, p. 73). Il secondo punto di vista, svolto principalmente dalla *Didachè*, è centripeto: l'unità non è più l'*alpha* ma l'*omega*, perché la moltitudine dei grani dispersi si riuniscono nel pane e nel vino unico. Questa simbolica trova le sue radici nella genesi del pane, nell'immagine del Cristo che raduna le pecorelle smarrite e disperse e che hanno dunque un «senso ecclesiale ed escatologico [perché ...] la Chiesa, dispersa fino ai confini della terra, è chiamata alla convocazione e al raduno universale dei battezzati per [realizzare] l'unità» (*Ivi*, p. 74). Ma il senso escatologico tende a lasciare la preminenza alla simbolica dell'unità, specialmente con Cipriano di Cartagine e Sant'Agostino, per i quali l'unità della Chiesa diventa una maggiore preoccupazione (v. *Ibidem* p. 74). Con varie iterazioni è quest'aspetto che sarà sviluppato da San Tommaso e San Bonaventura.

²²¹ V. F. COSTA, *Simbolismo della presenza eucaristica in San Bonaventura*, in «S. B. maestro», vol. 2, pp. 381-395. Lo studioso analizza il simbolismo o allegorismo, che non è un *quid pluris* aggiunto dalla Chiesa al nucleo essenziale dei sacramenti, ma ha il solo scopo di favorire la devozione, accrescendola, e di tener desta l'intenzione di chi compie il sacro rito, come pure di rendere più espressivo il significato del rito stesso. L'allegorismo o simbolismo, in San Bonaventura, allora, non è quello delle cerimonie ecclesiastiche, ma bensì quello dei sacramenti e ha la sua origine nella volontà istitutrice di Cristo che ha mutuato dalla natura alcuni elementi sensibili già in se stessi atti ad esprimere e significare effetti spirituali che si vuole produrre nell'uomo. Non ci troviamo in un ordine solo simbolico: il sacramento della nuova legge è figura e causa, non è solo espressivo, ma anche produttivo delle realtà soprannaturali che attua. Aspetto figurativo e causale sono una sola cosa nei sacramenti: *simul stabunt*. Essi possono non produrre il loro effetto in chi li riceve, ma unicamente per le mancate disposizioni del soggetto ricevente. I sacramenti hanno la duplice funzione significativa e produttiva a motivo della concupiscenza e della cieca ignoranza, due ferite causate dalla labe originale per la cui guarigione occorre il farmaco *ad hoc*, vale a dire i sacramenti che hanno un doppio potere, *gratuito*, che produce la grazia, e *mistico* che significa e figura la salvezza. Il primo sana le passioni disordinate, il secondo l'intelletto (v. *Ivi*, p. 383). Conclude Costa: «Nel

di sviluppi positivi nell'ambito della teologia del culto e della pastorale liturgica, deve moltissimo alla dottrina sacramentaria di San Tommaso d'Aquino. Già nel lontano 1925 il benedettino dom Martin Vonier nel suo apprezzato studio: *La chiave della dottrina eucaristica*, aveva potuto dare risalto al simbolismo ontologico dei sacramenti e dell'Eucaristia basandosi appunto sulla dottrina dell'Aquinata. Credo, però, che anche San Bonaventura nel campo del simbolismo sacramentale non manchi di attualità. Si può anzi affermare che, almeno nella questione relativa alla *presenza eucaristica*, oggi molto dibattuta tra i teologi, il Serafico risulti più attuale dell'Angelico»²²².

E qui ci fermiamo, quantunque consapevoli del fatto che s'è già detto abbastanza e nella speranza – *hoc est in votis!* – che nei cuori di tanti si sia riacceso l'amore per questi grandi e per la loro sapienza, consegnata all'umanità in modo indelebile e sempiternamente nella poesia o nelle sintesi o somme teologiche e filosofiche, specchio del loro tempo, e faro e luce per tutti i tempi. E possiamo dire ancora che occorre tornare alla poesia e alla preghiera di Dante e di San Bonaventura, che ci conducono all'unione dell'anima con Dio. Il Serafico ci ha fatto capire che tutte le anime sono vocate alla perfezione – l'universalità di questa chiamata mistica è sollecitata dall'infinito amore e dalla liberalità di Dio, come è accennato nel *Soliloquium*²²³ – anche se pochi riescono ad arrivare ai livelli superiori

simbolismo sacramentale bonaventuriano, come si vede, è tenuto nel debito conto l'aspetto significativo dei sacramenti. Questi non sono dei talismani della grazia, ma, come afferma chiaramente Bonaventura, operano nel contesto della fede della Chiesa e si rivolgono del pari al credente con l'*esibizione del segno* che mira appunto a risvegliare in lui la fede personale nella passione di Cristo, quale predisposizione o preparazione necessaria all'efficacia della loro azione curativa. Secondo San Bonaventura dunque il *fattore principale* della salvezza non è tanto la fede quanto il *dono* di Cristo. Cristo ha inteso rendersi realmente presente ed operante in alcuni elementi naturali che Egli stesso ha scelto e reso idonei a divenire *segni* significativi e produttivi della salvezza meritata all'uomo con il mistero della sua passione. Tuttavia l'uomo davanti all'evento di salvezza che lo raggiunge mediante quella che il Serafico, al seguito di Ugo di San Vittore, chiama "benedizione del dispensatore", cioè il rito liturgico, non è un soggetto meramente passivo: l'esibizione della *cosa-segno* viene ad "erudirlo" circa l'evento salvifico che si sta svolgendo *per lui* stimolandone l'atto di fede (*motum fidei*) nella passione di Cristo, che è la causa da cui traggono tutta la loro efficacia i sacramenti» (*Ivi*, pp. 384-385).

²²² *Ivi*, p. 381.

²²³ *V. Sol.*, II, 19 (VIII, 51 b-52 a).

della perfezione, principalmente perché pochissime anime fanno quello che possono per giungervi²²⁴. Ma nel momento in cui l'anima si adopera con tutte le sue forze per camminare verso il compimento e l'apice dello splendore, proprio allora la grazia completa il resto: «*Quando enim anima facit quod potest, tunc gratia facile levat animam*»²²⁵.

14. *Stadi dell'anima nel suo viaggio verso Dio in San Bonaventura e Dante letti da Gilson*

É. Gilson ci aiuta ad evidenziare le varie tappe del viaggio che l'anima, con buona volontà, può intraprendere verso Dio e in Dio, sia nell'*Itinerarium* sia nella *Divina Commedia*. I diversi stadi sono la preghiera, l'ammissione e l'ispezione (il suo contenuto, diviso in quattro parti, è identico a quello della *Commedia*). Seguiamo adesso l'intero svolgimento, come ci viene presentato dal filosofo francese: "Non appena [...] la buona volontà, la preghiera e il desiderio corrispondono alla grazia, Dio fa superare all'anima il primo dei tre gradi che conducono all'estasi, pronunciando la sua "ammissione". [Allora essa è autorizzata] ad aspirare alle gioie supreme della vita interiore, [...] è vicina al riposo e alla pace [...], e non vi entrerà se non dopo avere cercato, esplorato l'oggetto divino a cui la grazia sta per unirla. Un orizzonte nuovo si apre davanti a lei e lei deve sondarlo [...], come un' "ispezione". Piena di attesa e di desiderio, tesa e come vibrante sotto l'azione della grazia, l'anima resta, così, fissata sull'oggetto che sente molto vicino, ma che non afferra ancora; aumentando [alla lettera, nel testo, gerarchizzandosi] di un nuovo grado, essa guadagna l'ordine di perfezione analogo a quello dei Cherubini, man mano che la sua esplorazione del divino si fa più intensa e più alta; il più bel modello di questa *inspectio* che ci abbia lasciato san Bonaventura forma i capitoli V e VI dell' "*Itinerarium dell'anima verso Dio*". La conclusione mistica della *Divina Commedia* segue l'itinerario fissato da San Bonaventura. Ecco il testo in francese:

«Dès que [...] la bonne volonté, la prière et le désir correspondent à la

²²⁴ V. *Brev.*, V, 3, 5-6 (V, 255b-256 a).

²²⁵ *Hex.*, coll. 22, 39 (V, 443 a). Come analizzato da É. GILSON nel suo saggio, *La philosophie de saint Bonaventure*, cit., p. 366, nota 1, ed evidenziato da San Bonaventura, solo Cristo ha fatto uso perfettamente di questa grazia (v. *III Sent.*, d. 36, a. un., q. 2, concl. (III, 795 b)).

grâce, Dieu fait franchir à l'âme le premier des trois degrés qui conduisent à l'extase en prononçant son "admission". [Alors l'âme est autorisée] à prétendre aux joies suprêmes de la vie intérieure, [... elle est] proche du repos et de la paix [...], et elle n'y pénétrera qu'après avoir cherché, exploré l'objet divin auquel la grâce va l'unir. Un horizon nouveau s'ouvre devant elle et il lui faut le sonder [...], comme une "inspection". Pleine d'attente et de désir, tendue et comme vibrante sous l'action de la grâce, l'âme reste là, fixée sur l'objet qu'elle sent tout proche, mais qu'elle ne saisit pas encore; se hiérarchisant d'un nouveau degré, elle gagne l'ordre de perfection analogue à celui des Chérubins à mesure que son exploration du divin se fait plus intense et plus haute; le plus beau modèle de cette *inspectio* que nous ait laissé saint Bonaventure forme les chapitres V et VI de l'*Itinéraire de l'âme vers Dieu*. La conclusion mystique de la *Divina Commedia* suit l'itinéraire fixé par saint Bonaventure»:

- 1) La preghiera:
Orando grazia conven che s'impetri (Paradiso, XXXII, 147).
- 2) Il sentimento di *admissio*:
Già per me stesso tal qual ei volea (Paradiso, XXXIII, 51).
- 3) L'*inspectio* o *circumspectio* in cui San Bonaventura dichiara che:
«Tunc enim debet anima esse fixa et stans et exspectare»:
Così la mente mia, tutta sospesa, / mirava fissa, immobile et attenta,
le sempre di mirar faciesi accesa (Paradiso, XXXIII, 97-99).
Si ritrovano qui le *suspensiones* bonaventuriane, "sospesa", i tre epiteti che definiscono l'attitudine dell'anima e l'aumento di carità che essa guadagna. Lo stesso termine *circumspectio* è impiegato più avanti:
Quella circolazion che s'è concetta / pareva in te come lume riflesso, / dalli occhi miei alquanto circunspecta (Paradiso, XXXIII, 127-129).
- 4) Il contenuto della *circumspectio* è lo stesso nella *Divina Commedia* e nell'*Itinerarium*:
 - a) L'essere puro e universale (*Paradiso, XXXIII, 85*) e il bene che ne è un altro aspetto (*Paradiso, XXXIII, 103*). Cfr. *Itinerarium*, cap. V e VI.
Nel suo profondo vidi che s'interna (Paradiso, XXXIII, 85)
però che 'l ben, ch'è del volere obietto (Paradiso, XXXIII, 103)

- b) La Trinità (*Paradiso*, XXXIII, 115 ss.) ed infine l'Uomo-Dio incluso dentro la Trinità stessa:

*Nella profonda e chiara sussistenza / dell'alto lume parvermi
tre giri / di tre colori e d'una contenenza; / e l'un dall' altro come
iri da iri / pareo riflesso, e 'l terzo pareo foco / che quinci e quindi
igualmente si spiri* (*Paradiso*, XXXIII, 115-120).

*Dentro da sè, del suo colore stesso, / mi parve pinta della nostra
effigie;* (*Paradiso*, XXXIII, 130-131). Cfr. *Itinerarium*, cap. VI, 6.

- c) L'inizio dell'accecaimento intellettuale dal momento in cui il pensiero si fissa sull'essere puro (*Paradiso*, XXXIII, 55 ss.). Cfr. *Itinerarium*, cap. V, 4.

*Da quinci innanzi il mio veder fu maggio / che 'l parlar nostro,
ch' a tal vista cede, / e cede la memoria a tanto oltraggio* (*Paradiso*,
XXXIII, 55-57).

- d) La sostituzione dell'amore con la conoscenza all'inizio dell'estasi propriamente detta (*Paradiso*, XXXIII, 139 e 82). Cfr. *Itinerarium*, cap. VII: *Oh abbondante grazia ond' io presunsi / ficcar lo viso per la luce eterna, / tanto che la veduta vi consunsi!* (*Paradiso*, XXXIII, 82-84)»²²⁶.

²²⁶ É. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, cit., pp. 366-367 e nota 1 p. 367, trad. it. cit., pp. 426-427, nota 45, v., ancora, ID., *La conclusion de la "Divine Comédie" et la mystique franciscaine*, in «Revue d'histoire fanciscaine», I (1924), pp. 55-63.

CAPITOLO VII

Carità, Amore, Trinità e Eucaristia in San Bonaventura

La *Divina Commedia* e l'*Itinerarium* elevano l'anima all'unione con Dio, in quella beatifica visione nella quale l'amore sorpassa ogni tipo di conoscenza; ed è proprio dalla "vivace carità", ci ammonisce Dante, che nasce dalla contemplazione e dalla preghiera, che viene suscitato "l'ardor del desiderio"¹ dell'anima. Perciò, tratteremo il tema della Carità a lungo, poiché, prima di tutto, Dio è amore e perché la Carità è sempre stata considerata la più importante virtù sia nella tradizione antica che medievale; e lo stesso San Bonaventura non fa eccezione mettendola al centro del suo insegnamento, come avviene nel *Prologo* dell'*Itinerarium*, in cui con-

¹ *Paradiso*, XXXIII, 48. Riguardo al desiderio, così ne parlano due fra i più grandi Padri della Chiesa, SANT'AGOSTINO, del quale San Bonaventura si è "impregnato" profondamente, e SAN TOMMASO. Assevera il TAGASTE che: «Tutta la vita del vero cristiano è un santo desiderio [... che] ci rende capaci, quando è autentico, di realizzare quello che uno brama, di essere cioè appagato. [...] E] nello stesso modo, Dio, facendosi aspettare, accresce il desiderio; facendosi desiderare, dilata l'anima; dilatandola, la rende capace di ricevereLo. Desideriamo, dunque, fratelli, perché dobbiamo essere appagati [sottinteso dall'amore di Dio, cioè dalla Carità]» (*Trattato IV sulla prima lettera di Giovanni*, § 6, trad. francese di P. Agaësse, in «Sources chrétiennes», 75, Les Éditions du Cerf, Paris 1961, p. 231). Il sodale del Serafico, il DOTTORE ANGELICO, collegava il desiderio alla Carità con un'espressione mirata: «ubi est maior caritas, ibi est maius desiderum» (*Summa th.*, I, 12, 6, resp.). Possiamo allora concludere con la studiosa M. SCHLOSSER che: «Il contenuto della Fede è tale in se stesso, che fa nascere il desiderio [dell'] approfondimento [di quello che c'è da credere per mezzo dell'intelligenza – caratteristica del pensiero teologico di San Bonaventura], e permette di appagare la potenza concettuale del pensiero umano, ché niente di quello che passa può soddisfare. Dio stesso, essendo Trinità, è la plenitudine della verità e dell'amore – ed è proprio l'amore che si manifesta nella Fede» (in *Saint Bonaventure*, cit., p. 135). Esso ci porta a una conoscenza più profonda di Dio e dunque anche ad un amore intenso e completo. Allora, l'intelligenza della Fede diventa godimento di questa Verità e di quest'Amore. «Gustare, sapere, [...] sono i termini usati da Bonaventura per esprimere la gioia dell'esperienza interiore di Dio, l'esperienza mistica» (*Ivi*, pp. 135-136).

duce la nostra anima al matrimonio mistico con Essa²: «*In caritate igitur radicemur et fundemur, ut possimus comprehendere cum omnibus Sanctis, quae sit longitudo aeternitatis, quae latitudo liberalitatis, quae sublimitas maiestatis et quod profundum sapientiae iudicantis*»³. Tutta la concezione “serafica” dell’essere è radicata nell’amore libero e che libera, dinamico, e che, con la fervida preghiera, spinge il “*sursum-actionis*”⁴. Perciò, sia San Bonaventura che la scuola francescana danno molta importanza alle diverse categorie dell’affetto e dell’amore. Infatti, il Santo dedica vari libri all’amore⁵ ed una *quaestio* intera alla Carità, nel terzo libro del *Commento alle Sentenze*⁶, in cui sfida alcuni padri della Chiesa, compreso Sant’Agostino. E, fondamentalmente, notiamo che tutta la sua opera è basata sull’amore che porta alla pace; perciò molto opportunamente il francescano Breton lo designa come “Docteur de l’Unité par l’Amour”⁷. Ma, come nota il

² Quest’espressione è mutuata da H. DUMÉRY (a cura di), *Itinéraire de l’esprit vers Dieu*, cit., p. 81.

³ *Itin.*, IV, 8 (V, 308 a).

⁴ *Hex.*, coll. 11, 5 (V, 381 a) e *Itin.*, I, 1 (V, 297 a).

⁵ V. L. BERTHAUMIER, *L’Incendie de l’amour (Incendium amoris, alias De triplici via)*, in SAINT BONAVENTURE, *Ceuvres spirituelles*, vol. 3, Paris 1854, pp. 536-582. Si noti che i due seguenti trattati citati sono apocrifi, ma ciò non toglie nulla al fatto che l’amore è l’essenza della teologia e della mistica del Serafico. V. ID., *L’Aiguillon de l’amour divin*, in SAINT BONAVENTURE, *Ceuvres spirituelles*, vol. 4, Paris 1854, pp. 245-544, e ID., *Le Livre de l’amour*, in SAINT BONAVENTURE, *Ceuvres spirituelles*, vol. 4, cit., pp. 545-630. Lo *Stimuli amoris* è anche repertoriato nell’edizione veneta seicentesca delle opere bonaventuriane sotto la seguente voce: ‘*Stimuli amoris*’, *Libri duo*, SANCTI BONAVENTURAE, *Opusculorum Theologicorum*, tomus secundus, Venetiis, apud heardem Hyeronimi Scoti, MDCXI, pp. 145-176. Notiamo, inoltre, che spesso la Carità costituisce il primo capitolo o un capitolo di certe opere: Cap. 1: ‘*Gradibus caritatis*’ nella *Summa de gradibus virtutum* (VIII, 646 b-647 a), Cap. 9 ‘*De fervore caritatis et desiderio martyrii*’ nella *Legenda sancti Francisci* (VIII, 530-533), Cap. 7 ‘*De perfecta Dei caritate*’ nella *De perfectione vitae ad sorores* (VIII, 124-125), Cap. 16 ‘*De rosa caritatis*’ nella *Vitis mystica* (VIII, 182), ecc.

⁶ *III Sent.*, d. 27, a. 1, q. 1 (III, 589-593): ‘*Utrum caritas sit habitus ab aliis virtutibus distinctus?*’ senza parlare del fatto che 5 *Distinctiones* (XXVII-XXXI (III, 586-695)) sono consacrate alla Carità.

⁷ Vale a dire “Dottore dell’Unità per mezzo dell’Amore”. V. V.-M. BRETON, *Saint Bonaventure*, cit., p. 7. Lo studioso bonaventuriano sviluppa acutamente la sua considerazione, che, tenendo conto dell’importanza che essa ha per il nostro mondo odierno, si riporta integralmente: «[Saint Bonaventure] a vu sinon naître, du moins grandir le mortel principe qui depuis a dissocié parmi nous la pensée et la vie, l’individu et la société, l’homme d’avec Dieu. Il s’est élevé avec véhémence, avec éloquence contre cette scission, introduite au nom d’une dialectique irrêlle et périmée, dans la réalité historique et concrète. Il a vu,

francescano Gneo, è notevole, dal punto di vista filologico, il fatto che il Serafico «non citi la definizione giovannea ‘Dio è amore’ [... ma tanti] altri passi che rivelano il Dio-Amore. Manca, perciò, l'impostazione della problematica in funzione della realtà amore»⁸.

1. *Preminenza della Carità sulle altre virtù in San Bonaventura stando a Châtillon, Delhaye e altri*

Riguardo alla Carità è molto interessante il saggio di J. Châtillon⁹, che esamina principalmente il modo in cui il Serafico intende la sua superiorità sulle altre virtù e come la giustifichi. Lo studioso mostra che la riflessione di Bonaventura procede in una duplice direzione.

Per il mistico francescano la Carità è innanzitutto il primato del doppio insegnamento dell'amore: di Dio e del prossimo; il Vangelo ci ricorda che è il primo precetto e il nostro Dottore ci fa vedere come tutti gli altri comandamenti siano ad esso riconducibili. Ad esempio, relativamente alla *cura monialium*, la decisione del Santo (su espressa richiesta del cardinale

prévu, montré, démontré le danger, dans tous les ordres de l'activité humaine, de cette chimérique division, en éléments hétérogènes bientôt hostiles, d'un monde que Dieu avait créé dans l'unité, pour l'unité, et dont le Christ était le centre. Pour nous qui mourons de ce séparatisme, qui voyons d'une part les ravages de la laïcisation de l'homme, et d'autre part les efforts jugés admirables que font nos meilleurs contemporains pour réintégrer la vie dans la pensée, l'homme dans la vie, Dieu dans le monde, nous sommes à même de comprendre et de goûter un penseur que sa filiation franciscaine prédisposait à devenir le Docteur de l'Unité et de l'Amour». [En effet,] «la voie unitive découvre et livre à l'esprit la réalité de la vie humaine, c'est-à-dire la charité, soit encore la participation à la vie divine dans le Christ, ou mieux l'union vivifique de l'âme au Dieu-Amour, la Très Sainte Trinité» (*Ivi*, p.98).

⁸ C. GNEO, *L'essenza dell'essere come amore in S. Bonaventura*, in «S. B. 1274-1974», vol. 3, pp. 102-103. Lo studioso evidenzia come il Serafico citi invece: “dalla pienezza di lui tutti abbiamo ricevuto” (*Gv.* 1, 16); “Dio ha talmente amato il mondo da dare il suo Figliolo unigenito” (*Gv.* 3, 16); “l'amore divino si è riversato nei nostri cuori” (*Rm.*, 5, 5). (*Ivi*, p. 103). L'Essere è Amore, in San Bonaventura, per l'autore, che conclude: «Il Verbo è la sintesi vivente che l'amore ha operato dei due estremi dell'essere ed occupa, come amore, il centro di tutto l'ordine ontologico. Il motivo dell'incarnazione è l'incontro dell'amore increato con l'amore creato. [...] L'essere è partecipazione dell'Essere-Amore e perciò è amato dall'eterno essendo fatto per una vita di amore: “... ab aeterno novit Deus creaturam et amat eam, quia praeparavit eam gloria et gratiae.”» (p. 106).

⁹ J. CHÂTILLON, *Le primat de la vertu de charité dans la théologie de Saint Bonaventure*, in «S. B. maestro», vol. 3, pp. 217-238.

Orsini, futuro papa Nicola III) di «designare frati qualificati per assicurare le visite e l'aiuto spirituale alle suore clarisse, risulta motivata “*ex caritate, non ex debito*”¹⁰. In questo senso scrive una lettera sulla vita spirituale, *De perfectione vitae ad sorores*¹¹, alla sorella del re di Francia, Saint Louis, fondatrice del monastero di Longchamp, affinché le suore possano capire l'essenza della vera umiltà, della vera povertà, del vero silenzio contemplativo della preghiera interiore e della meditazione della passione di Cristo, «che pone a fondamento del proprio sentimento [alla lettera, nel testo, cuore] quell'amore perfetto, che implica “tutto il loro cuore, tutta la loro anima, e tutte le loro energie”, e che dura fino al compimento della promessa»¹². San Bonaventura sintetizza il suo pensiero sull'inconcepibile e inafferrabile amore del Figlio di Dio, Cristo crocifisso per noi, in due parole: “*excessus caritatis*”. Ed è questo Signore (rappresentato come nel dipinto di Jan van Eyck, con il simbolo delle due corde bianche, che si abbassa con tanta umiltà al livello della sua “sposa”), che il Serafico ci ha rivelato nell'*Itinerarium*¹³. E soltanto allora possiamo iniziare ad intravedere il mistero di Dio che si svela unicamente «accecandoci ancora di più nella rivelazione abbagliante

¹⁰ M. SCHLOSSER, *Saint Bonaventure*, cit., p. 90.

¹¹ Cfr. *De perfectione vitae ad sorores* (VIII, 107-127). Questo opuscolo mistico è scritto in un modo molto semplice e vivificante come il *Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis* (VIII, 28-67), affinché sia accessibile a quelle suore che hanno scarsa formazione teologica (v. *Ivi*, pp. 90-91). Per una precisa disamina del trattatello si rimanda a R. PAGANO, *Il «De perfectione vitae» di S. Bonaventura dal punto di vista psico-pedagogico*, in «Doctor Seraphicus», cit., soprattutto alle pp. 7-25 in cui l'autore analizza lo scritto che ci indica come diventare santi: conoscere se stessi (Cap. I), essere umili (Cap. II), poveri (Cap. III), moderati nel parlare (Cap. IV), pregare (Cap. V), ricordare la Passione del Signore (Cap. VI), amare Dio e in Lui il prossimo (Cap. VII) e perseverare nel bene (Cap. VIII). Scrive opportunamente lo studioso: «A me preme, intanto, sottolineare [...] quasi a suggellare con l'autorità dello stesso S. Bonaventura che l'opuscolo *De perfectione vitae*, se fu scritto occasionalmente AD SORORES, nella mente e nel cuore del suo grande Autore si rivolge a tutti i redenti in Cristo Signore. [...] È stato scritto, e a ragione, che “S. Bonaventura è di quegli ingegni [...] simpatici, in cui i pensatori più diversi ritrovano se stessi, e come mistico non ha bisogno di critici imbalsamatori per arrivare ai posteri. (Egli) Vive di forza propria, perché si fa leggere anche là dove sillogizza; e si fa leggere perché ha la (perenne) giovinezza dei grandi amatori; è poeta» (*Ivi*, p. 23 e p. 25: la cit. è tratta da A. GEMELLI, *Il Francescanismo*, cit., p. 388).

¹² *Ivi*, p. 91. La teologia si fa poesia e la poesia preghiera, come rileva il già menzionato Sgarbossa: v. M. SGARBOSSA, *Bonaventura il teologo della perfetta letizia*, cit., pp. 72-80, cap. II “Quando la teologia diventa poesia e la poesia diventa preghiera”.

¹³ Cfr. *Itin.*, IV, 5 (V, 307 ab).

della Trinità»¹⁴, perché Dio non smetterà di sacrificarsi per salvare un'anima persa, essendo Egli al sommo dell'illuminazione dell'anima, che aspetterà quindi il riposo del settimo giorno¹⁵.

Ed è perciò che il Santo mistico ci chiede di radicarci alla Carità in cui trovare il nostro fondamento: «*In caritate igitur radicemur et fundemur*»¹⁶. Stando al modo in cui Ph. Delhaye articola il suo penetrante saggio¹⁷, questa *reductio* di tutti gli altri comandamenti a quello dell'amore non impedisce affatto l'uso dei precetti secondari né l'osservanza del Decalogo, a mo' di predica, molto cara sia al Serafico¹⁸ che ai francescani.

La seconda direzione è il primato della virtù della Carità.

Riferendoci a J. Châtillon è importante stabilire prioritariamente le differenze tra Carità, Virtù e Grazia nelle opere del Santo Dottore.

1. «Per San Bonaventura, come per ogni credente, il primato di questa forza divina, che è la Carità, è innanzitutto un fatto, o più esattamente un dato della Rivelazione, che non bisogna dimostrare ma ricevere»¹⁹ dallo Spirito Santo e che è al di là di ogni altro dono, come indica San Paolo in 1 Cor., 13²⁰. In tal senso il Serafico segue Sant'Agostino, ma se ne differenzia per due aspetti: a) la Carità non può essere scambiata con le altre virtù perché ha la sua propria esistenza e necessità come le altre virtù; b) è impossibile confondere Carità e Grazia, altrimenti occorrerebbe conferire alla Grazia il primato. Questo atteggiamento permette a San Bonaventura di

¹⁴ Cfr. *Itin.*, VII, 5 (V, 312 b-313 a) e M. SCHLOSSER, *Saint Bonaventure*, cit., p. 221.

¹⁵ V. M. SCHLOSSER, *Saint Bonaventure*, cit., p. 221; cfr. *Itin.*, VI, 7 (V, 312 a) e *Itin.*, VII, 1-2 (V, 312 ab).

¹⁶ *Itin.*, IV, 8 (V, 308 a).

¹⁷ *La charité, "Premier commandement" chrétien chez St. Bonaventure*, in «S. B. 1274-1974», vol. 4, pp. 503-521.

¹⁸ V. *Collationes de decem praeceptis* (V, 505-532).

¹⁹ J. CHÂTILLON, *Le primat de la vertu de charité dans la théologie de Saint Bonaventure*, cit., p. 218.

²⁰ Cfr. *III Sent.*, d. 27, a. 1, q. 4, concl. (III, 600 b). Come rileva J. CHÂTILLON (in *Le primat de la vertu de charité dans la théologie de Saint Bonaventure*, cit., p. 219), San Bonaventura cita 1 Cor., 13, 13 nelle sue opere, in *III Sent.*, d. 27, a. 1, f. 1 (III, 590 ab) e in a. 2, q. 1 (III, 604 a). L'importanza di questo riferimento per il Serafico è simile a quello sull'amore nel Vangelo di Matteo 22, 37-40, come è sviluppato da Ph. Delhaye (in *La charité, "Premier commandement" chrétien chez St. Bonaventure*, cit., pp. 505-510). Il Dottore Serafico accenna ai due legami in s. I in *Dom. XVIIa post Pentecosten* (IX, 419 b) ove li compara.

- «mantenere la presenza (anche in un'anima priva di Grazia o di Carità) di certi “*habitus virtuosi*”»²¹.
2. «La Carità [...] tende verso il Sommo Bene *simpliciter et sub ratione boni*, vale a dire che non ha bisogno di cercare, oltre il Bene in se stesso, i motivi, le spinte e le ragioni che la volgono verso di esso e che la specificano²². Come nota più volte Bonaventura c'è, dunque, perfetta coincidenza, nella virtù della Carità, tra l'oggetto e il fine»²³. Ed è proprio quest'estrema semplicità che è l'essenza («la più profonda giustificazione») della specificità di questa virtù²⁴.
 3. La Carità è ben distinta dalla Grazia perché è quest'ultima che la informa (al contrario delle altre virtù che possono sussistere senza essere informate da essa, ovverosia che possono continuare ad esistere nell'anima del fedele peccatore). Infatti «la Carità non può sopravvivere in nessun modo alla rottura deliberata dell'anima con Dio, cioè con il peccato»²⁵. Distinta dalla Grazia, la Carità ne rimane comunque inseparabile»²⁶.
 4. Prima di proseguire, vediamo anche come Gilson concepisce il ruolo della Carità e delle altre virtù. Il filosofo francese spiega che l'operazione per mezzo della quale Dio restaura l'essere umano è proprio la gerarchizzazione dell'anima – che avviene per mezzo della Grazia che la deve purificare, illuminare e rifinire, ossia, rendere perfetta²⁷. Allora «l'anima, trasformata dalla Grazia, acquisisce come oggetto la sua perfezione sovranaturale [e] diventa simile alla Gerusalemme celeste»²⁸.

²¹ J. CHÂTILLON, *Le primat de la vertu de charité dans la théologie de Saint Bonaventure*, cit., p. 221.

²² *Ivi*, p. 223, nota 17: *III Sent.*, d. 26, a. 2, q. 4 (III, 576-577).

²³ *Ibid.*, *III Sent.*, d. 26, a. 2, q. 4, ad 2 (III, 577 b). Il Serafico tratta ancora distesamente quest'argomento, come nota lo studioso, in *III Sent.*, d. 36, a. u., q. 6 (III, 806 b).

²⁴ *V. Ivi*, pp. 223-224.

²⁵ *Ivi*, p. 225: *III Sent.*, d. 27, a. 1, q. 4 (III, 599-602): «*Utrum habitus caritatis possit esse informis, an semper sit formatus?*».

²⁶ J. CHÂTILLON, *Le primat de la vertu de charité dans la théologie de Saint Bonaventure*, cit., p. 225.

²⁷ V. É. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, cit., p. 357, trad. it. cit., p. 425; cfr., anche, p. 447.

²⁸ *Ivi*, p. 364, trad. it. cit., p. 423: «il pensiero scopre allora in sé quell'aspetto gerarchico

2. *Tabella che integra le tappe dell'illuminazione dell'anima in San Bonaventura secondo Gilson*

Tavole di corrispondenza delle due serie fra loro e con le gerarchie ecclesiastica e celeste

Hiérarchie ecclésiastique	Hiérarchie intérieure		Hiérarchie cèleste
	MONTÉE	RETOUR	
Peuples	Nuntiatio	Perlustratio	Anges
Conseillers	Dictatio	Praelectio	Archanges
Princes	Ductio	Prosecutio	Principautés
Minorés	Ordinatio	Castigatio	Puissances
Prêtres	Roboratio	Confortatio	Vertus
Pontifes	Imperatio	Convocatio	Dominations
Cénobites	Susceptio	Admissio	Thrônes
Contemplatifs (Dominicains et Franciscains)	Revelatio	Inspectio (Ou Circum spectio)	Chérubins
Extatiques (Saint François)	Unitio	Inductio	Séraphins

San Bonaventura indica, inoltre, una terza gerarchia interiore, corrispondente alle prime due (*ascensio, regressus*), quella della discesa (*descensus*) dell'illuminazione. Si tratta di una gerarchia nella direzione opposta di quelle precedenti, secondo le tre virtù dell'anima.

Virtus susceptiva	vivacitas desiderii (Séraphins, etc.) perspicacitas scrutini tranquillitas iudicii
Virtus custoditiva	auctoritas imperii virilitas propositi exercitati (Ferme propos.) nobilitas triumphii
Virtus distributiva	claritas exempli veritas eloquii humilitas obsequii (Anges)

E lì [nell'anima] la Fede, la Speranza e la Carità, virtù inseparabili

e ordinato che la grazia gli conferisce e che lo rende simile alla Gerusalemme celeste». I gradi dell'ascesa a Dio, ripresi nell'*Itinerarium* e nell'*Hexaëmeron*, per la "gerarchizzazione" dell'anima e le gerarchie ecclesiastiche e celesti sono paragonati dal Gilson in una tabella che completa e arricchisce anche le tappe dell'illuminazione dell'anima. V. p. 365, trad. it. cit., pp. 423-424.

l'una dall'altra, di cui la Grazia è il legame essenziale, operano insieme per permetterci di recepire fin da subito lo splendore dell'azione divina. La Fede continua a purificare l'anima dal peccato, consentendo alla Speranza di stimolare il desiderio e l'amore dell'anima per seguire Cristo ed allora, finalmente, la Carità rifinisce l'opera iniziata»²⁹. «Perciò l'uomo, trasformato da Dio, è reso capace di lambire divinamente, proprio perché sfiorato da Lui, e gli è ridato di riscoprire il "tocco" divino, con il gusto che gli [...] permette di stringere spiritualmente il suo oggetto, di assaporare la gioia di un'anima che si può finalmente unire a ciò che ama»³⁰, vale a dire a Cristo.

Avendo stabilito queste distinzioni, Châtillon prosegue nella seconda parte del saggio a mostrare come il Serafico sviluppi l'eccellenza e la superiorità della Carità sulle altre virtù, in particolare sulla Fede e la Speranza, basandosi più sulla finalità e sul dinamismo della Carità che sull'essenza o la natura di essa, e ponendo piuttosto l'enfasi sulle considerazioni psicologiche e spirituali.

Il primo argomento del Santo sulla preminenza della Carità è la «perfetta coincidenza del suo oggetto e del suo fine [...], ovverosia che l'amore della Carità che spinge l'anima verso il Sommo Bene non ha altro motivo che questo Bene Sovrano stesso, amato e desiderato per Sé»³¹. Delhaye insiste anche sull'oggetto della Carità che è uno, *id est* Dio e l'uomo, che sono inseparabili, «perché l'uomo è l'immagine di Dio [ed allora] il precetto dell'amore di Dio e del prossimo è simile nel contenuto e nell'oggetto»³².

²⁹ É. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, cit., p. 365, trad. it. cit., p. 425.

³⁰ V. Ivi, pp. 365-366. Ho cercato di tradurre poeticamente per rendere bene il senso. Si presenta la conclusione del testo in lingua francese: «Celui même qui n'en avait pas encore l'expérience sent que le toucher divin lui vient d'être rendu avec le goût et qu'il est apte désormais à saisir son objet dans un étreinte spirituelle, à savourer la joie d'une âme qui s'unit enfin à ce qu'elle aime», seguita dalla traduzione letterale di C. Marabelli: «Colui che non aveva ancora l'esperienza sente che il tatto divino gli è stato restituito con il gusto, e che è ormai atto a cogliere il suo oggetto con un abbraccio spirituale, ad assaporare la gioia di un'anima che infine si unisce a ciò che ama» (É. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, cit., trad. it. cit., p. 425).

³¹ *III Sent.*, d. 36, a. u., q. 6 (III, 806 b): «[...] *caritas habet idem et sub eadem ratione pro obiecto et fine, quod non est reperire in alia virtute. Finis enim est bonum sub ratione boni et Bonum summum; et hoc quidem Bonum sub ratione boni est caritatis obiectum*», citato da J. CHÂTILLON, *Le primat de la vertu de charité dans la théologie de Saint Bonaventure*, cit., p. 223, nota 18, e p. 226, nota 29.

³² PH. DELHAYE, *La charité, "Premier commandement" chrétien chez St. Bonaventure*,

Il saggista amplia anche la nozione di legame, *vinculum perfectionis*, come appare sia in *Col.*, 3, 14 che in San Bonaventura³³. Quest'argomento dell'unità della finalità si fonda sul Bene, che dopo l'Essere è il primo di tutti i nomi che conviene a Dio. Al di sotto c'è anche l'*affectus*, che prevale sull'*intellectus* perché, spesso, come spiega Châtillon, l'«amore penetra là dove l'intelligenza non può accedere e perché è l'unico a poter veramente gustare il sapore dei doni divini»³⁴. Per questo motivo San Bonaventura dà la priorità e una «grande potenza al cuore sulla mente [... inoltre] Dio si rivela come necessariamente indivisibile e dunque incapace di prestarsi a queste astrazioni di qualità e di quantità per le quali noi conosciamo le creature»³⁵, come insegnava Ozanam. Ed è proprio per questi diversi elementi che la riflessione del Serafico insiste soprattutto sul movimento della Carità, sulla sua dinamica *virtuositatis in essendo*³⁶, che è alle radici della forza e dell'efficacia di tutti gli altri precetti e comandamenti³⁷, e dunque di tutti i suoi frutti spirituali e materiali. Precisamente in questo senso la Carità è superiore alla Fede³⁸, «perché ci rende supremamente deiformi», come spiega il Châtillon³⁹. Questa deiformità esiste perché l'uomo è creato a immagine di Dio ed ha dunque ricevuto una rettitudine di spirito – trattata già da Sant'Anselmo – che lo rende capace di amare Dio e che lo porta ad amarLo per Sé e di là da tutto in un amore purissimo⁴⁰. Come illustra bene lo studioso, il cuore della teologia morale

cit., p. 507: *XVII post Pentecosten*, s. 1 (IX, 419 a) e *Brev.*, V, c. 8, 4 (V, 262 a).

³³ V. Ivi, p. 512; v., per il Serafico, *III Sent.*, d. 29, a. un., q. 1 (III, 639): «*Et quoniam ipsa est vinculum ligans et circumplectens multa; ideo non tantum ordinat ipsum diligentem in finem sed etiam ad ipsa dilecta, secundum quod ratio diligendi et ipse habitus caritatis diversimode comparatur ad illa*».

³⁴ J. CHÂTILLON, *Le primat de la vertu de charité dans la théologie de Saint Bonaventure*, cit., p. 227: *III Sent.*, d. 31, a. 3, q. 1 (III, 689 a): «*ubi deficit intellectus, ibi proficit affectus*».

³⁵ A.-F. OZANAM, *Dante et la philosophie catholique au treizième siècle*, cit., pp. 330-331.

³⁶ *XVII post Pentecosten*, s. 1 (IX, 419 b).

³⁷ *XVII post Pentecosten*, s. 1 (IX, 419 b); v. anche PH. DELHAYE, *La charité, "Premier commandement" chrétien chez St. Bonaventure*, cit., p. 507.

³⁸ *XVII post Pentecosten*, s. 1 (IX, 419 a).

³⁹ J. CHÂTILLON, *Le primat de la vertu de charité dans la théologie de Saint Bonaventure*, cit., p. 228. V. anche *III Sent.*, d. 27, a. 2, q. 1 (III, 604 a): «*Ratio autem, quare caritas excellentior est aliis, est, quia maxime nos efficit deiformes, tum ratione liberalis exhibitionis, tum ratione conformis unitationis, tum ratione finalis quietationis*».

⁴⁰ V. *Ibidem*. V. anche *II Sent.*, d. 3, p. 2, a. 3, q. 1 (II, 125 b): «*Rectitudo enim mentis*

e spirituale di San Bonaventura è rappresentato da tale deiformità che si articola intorno al movimento della *creatio et recreatio*. Ricordiamo come Dante canta il desiderio e la sete che l'uomo ha di Dio nel *Paradiso*:

*La novità del suono e 'l grande lume / di lor cagion m'accesero un disio / [per] la concreta e perpetua sete / del deiforme regno ...*⁴¹.

E non dimentichiamo che anche Dio conta su di noi per saziare la sua sete di discepoli che L'adorino, Lo glorifichino, L'amino e Gli diano ascolto, nella libertà che solo dona valore a codesto atto di adorazione e di ubbidienza. Infatti, il peccato originale ha impedito all'uomo di rispondere perfettamente a cotale amore ed è per questo motivo che Dio ha mandato il suo Figlio sulla terra per rinnovarla, per mezzo della grazia, *habitus* deiforme, che ristaura nell'uomo la capacità di amare Dio⁴². Le varie Virtù, per Châtillon, e i dieci Comandamenti, per Delhaye, aiutano l'anima attraverso la *reductio* a purificarsi, ordinandola alla vita trinitaria, mercé la Carità che avrà il ruolo predominante nella *rectificatio* dell'anima ricreata⁴³. Infatti, la Carità è precisamente l'imitazione della vita della Santissima Trinità e la *forma virtutum*, in quanto informa le altre virtù *quantum ad bene operari*⁴⁴. Ed è su siffatta base che il Serafico "ridurrà" i dieci comandamenti alla Carità. Le tre ragioni che il Serafico usa per giustificare la preminenza della Carità riposano sull'esemplarismo:

1. La Carità ci rende «supremamente deiformi in quanto ci fa partecipare alla sovrana generosità del Creatore spingendoci [...] a rispondere a tutte le esigenze divine», come riferisce il Châtillon, citando il Dottore francescano: "*Ratione liberalis exhibitionis*:

consistit radicaliter in amore. [...] Si ergo Deus fecit hominem et Angelum rectum, patet, quod unicuique dedit habilitatem ad amandum se, Deum, super omnia et propter se.

⁴¹ *Paradiso*, I, 82-3 e II, 19-20.

⁴² V. J. CHÂTILLON, *Le primat de la vertu de charité dans la théologie de Saint Bonaventure*, cit., p. 228. Per la grazia che rende l'uomo di nuovo *capax Dei* v. *Brev.*, V, c. 1 (V, 252 b).

⁴³ *Ivi*, pp. 228-229. V. anche *Brev.*, V, c. 4 (V, 256 b): «[...] ideo necesse est animam quantum ad superiorem faciem, in qua consistit imago Trinitatis aeternae, rectificari per tres theologicas virtutes [...] et] quantum ad inferiorem faciem animam rectificari per quatuor cardinales virtutes». Per il processo bonaventuriano della *reductio* vedi PH. DELHAYE, *La charité, "Premier commandement" chrétien chez St. Bonaventure*, cit., pp. 507-510 e nota 16.

⁴⁴ PH. DELHAYE, *La charité, "Premier commandement" chrétien chez St. Bonaventure*, cit., p. 508 e nota 19: v. *III Sent.*, d. 27, a. 1, q. 3, concl. (III, 598 a).

*quia, sicut Deus ex amore tribuit omnia dona, sic caritas liberaliter exsequitur omnia obsequia et mandata*⁴⁵.

2. Tramite l'esemplarismo la Carità ci fa essere altresì deiformi, giacché «tende a realizzare tra l'uomo e Dio e tra l'uomo e i suoi fratelli un'unione», che si fonda su quella che lo Spirito Santo crea nella Trinità⁴⁶: “*Ratione conformis unitio: quoniam, sicut Pater et Filius nectuntur nexu amoris et uniuntur, sic homo, per caritatem adhaerendo Deo, efficitur unus spiritus...*”.
3. La Carità avendo, poi, come fine di farci riposare in Dio e tendere alla pace, rispetto alle altre due virtù teologali, ci mostra come dessa realizza maggiormente l'unità dell'uomo⁴⁷:

*“Ratione finalis quietationis: quia, cum amor sit pondus, facit in Deum tendere et in Deo quiescere, sicut corporalia per suo pondere in propriis locis situari habent et stabiliri [...] Et propterea spirituale aedificium dicitur fundari in fide et erigi in spe et consummari in caritate, quia caritas inter virtutes theologicas est maxime unitiva, et ideo actus eius maxime facit homines deiformes”*⁴⁸.

Nella terza parte del saggio Châtillon esamina come San Bonaventura sviluppa l'argomento della Carità, intesa come «legame e principio di unità o connessione che assicura la coesione dell'edificio spirituale delle virtù e dei doni»⁴⁹, quale “madre” di tutte le virtù⁵⁰, perché le nutre rendendole più perfette, ma si stacca dal Lombardo in quanto non la identifica con lo Spirito Santo. In questo senso, il Serafico dice che la Carità è la forma di tutte le virtù ed usa due argomenti di ragione per sostenere la sua tesi, che lo studioso argomenta come segue⁵¹:

⁴⁵ J. CHÂTILLON, *Le primat de la vertu de charité dans la théologie de Saint Bonaventure*, cit., p. 230, nota 45: v. *III Sent.*, d. 27, a. 2, q. 1, concl. (III, 604 a).

⁴⁶ J. CHÂTILLON, *Le primat de la vertu de charité dans la théologie de Saint Bonaventure*, cit., p. 230, nota 46: v. *III Sent.*, d. 27, a. 2, q. 1, concl. (III, 604 a).

⁴⁷ V. J. CHÂTILLON, *Le primat de la vertu de charité dans la théologie de Saint Bonaventure*, cit., pp. 231-232.

⁴⁸ *III Sent.*, d. 27, a. 2, q. 1, concl. (III, 604 ab).

⁴⁹ *Ivi*, p. 232 e vedi nota 52, *III Sent.*, d. 36, dub. 1 (III, 808 a).

⁵⁰ *Ivi*, p. 232 e vedi: *III Sent.*, d. 23, dub. 6 (III, 505 b-506 ab); *III Sent.*, d. 36, dub. 1 (III, 808 a); *I Sent.*, d. 11, dub. 2 (I, 206 a).

⁵¹ *Ivi*, p. 235-237.

1. la qualità e moralità di un'opera umana si fonda sull'*affectus*, vale a dire sui sentimenti e sulle intenzioni che spingono il soggetto ad agire. Un atto sarà retto soltanto se l'*affectus* è stato rettificato, tramite la Carità, che gli permette di rivolgersi verso Dio, per amarLo;
2. le opere trovano la loro perfezione e specificazione proprio nel fine a cui tendono, ossia verso il Bene Sovrano e il suo amore – *id est* la Carità –, perché è verso di esso che si volge tutta l'attività morale cristiana, per arrivare al fine ultimo al quale l'uomo è destinato.

Considerando che la virtù può essere capita dal punto di vista dell'oggetto proprio, o del soggetto che l'attua, o ancora dal fine verso il quale tende, e sapendo che esiste sempre in essa una certa coincidenza tra l'oggetto e il fine, possiamo concludere, con il Nostro, che soltanto la Carità può ordinare le potenze dell'anima verso il Sommo Bene, e dunque è l'unica virtù per cui il fine coincide con l'oggetto. Perché le altre virtù, che hanno scopi particolari, possano tendere verso il Sommo Bene hanno bisogno di essere nutrite dalla Carità che ha una forma direttiva che le perfeziona nel loro movimento (“*in movendo non in essendo*”) verso Esso⁵².

3. *Priorità dell'amore di Dio su quello del fratello in San Bonaventura secondo il parere dei filosofi Gilson e Falque e dei teologi Balthassar e Messier*

Prima di concludere esaminiamo, con Delhaye, con i filosofi Gilson e Falque⁵³, e con i teologi Hans Urs von Balthasar e Michel Messier, come

⁵² V. J. CHÂTILLON, *Le primat de la vertu de charité dans la théologie de Saint Bonaventure*, cit., p. 237, e vedi note 69 e 70, *III Sent.*, d. 36, q. 1, concl., ad 3 (III, 807 a).

⁵³ Precisiamo che il professore Emmanuel Falque è un filosofo e teologo francese che ha adottato un approccio fenomenologico al pensiero bonaventuriano e, per quanto concerne la questione che ha Dio come oggetto di studio in ambito filosofico e teologico, cioè la sua rivelazione – che il teologo definisce “il suo modo di manifestazione all'uomo” –, ha avuto come punti di riferimento il *Prologo* e la prima parte del *Breviloquium* del Serafico: v. E. FALQUE, *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie. La Somme théologique du Breviloquium (Prologue et première partie)*, in «*Études de philosophie médiévale*» LXXIX, Vrin, Paris 2000, p. 9. Abbiamo scelto di riferirci soltanto ad alcuni aspetti dello studio di Falque; un'analisi completa dell'orientamento fenomenologico della filosofia e della teologia del Serafico potrebbe essere sviluppata articolatamente in un prossimo saggio sull'argomento.

San Bonaventura dimostra la priorità dell'amore di Dio, che nutre la Carità, su quello del fratello. Per Monseigneur Delhaye:

1) «L'amore di Dio è la conoscenza di ogni altro amore e si rivolge dunque anche all'uomo creato a Sua immagine»⁵⁴, e però “deiforme”.

2) Nel campo dell'affettività umana, essendo Dio il fine, la Carità, nella sua essenza, è, di conseguenza, adesione a Dio in un amore di preferenza.

3) L'amore umano è perciò elevato da Dio alla Carità. In questo senso si va dall'*imperfectum* verso il *perfectum*, in cui l'amore dell'altro è più sensibile e attivo, atteso che quello di Dio è più spirituale e contemplativo⁵⁵. Ma il dono di Carità incita sempre ad amare Dio per prima. Nonostante ciò l'amore fraterno si presenta come un mezzo che può condurre all'amore di Dio, ed in questo senso può diventare primo, ma, come esplicita chiaramente il teologo Balthasar nel suo saggio sull'amore, parlando della Carità come forma di ogni virtù, «Dio resta sempre il centro [... perché] è l'amore che 'organizza' l'uomo e non l'opposto»⁵⁶. Se abbiamo scelto di fare alcuni riferimenti a Balthasar nel nostro studio è proprio perché la sua teologia assomiglia a quella bonaventuriana, giacché è tutta impregnata di esperienza profonda e interiore, ovverosia di vita spirituale, come sottolinea il francescano L. Mathieu⁵⁷. La Nuova Alleanza fondata sulla *lex nova* include naturalmente anche i nemici e coinvolge il nostro essere intero, poiché Gesù ci dice: «Amate i vostri nemici, fate del bene a coloro che vi odiano, benedite coloro che vi maledicono, pregate per coloro che vi maltrattano»⁵⁸. Come spiega il Serafico è umanamente difficilissimo riuscirci senza il «dono dello Spirito d'amore che aiuta l'uomo ad amare come Cristo in quanto egli acconsente al dono di Dio»⁵⁹. Ed è soltanto

⁵⁴ PH. DELHAYE, *La charité, "Premier commandement" chrétien chez St. Bonaventure*, cit., p. 512.

⁵⁵ V. Ivi, pp. 513-514. Vedi note 35 a 38: *III Sent.*, d. 27, a. 2, q. 4 (III, 609-610).

⁵⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Glaubhaft ist nur die Liebe*, in «Christ heute», 5, Johannes Verlag, Einsiedeln 1963³, trad. francese di R. Givord, *L'amour seul est digne de foi*, Éditions Parole et Silence, Saint-Maur 1999 [I, 1966], p. 106; trad. it. di M. Rettori, *Solo l'amore è credibile*, Classici Borla, Roma 2006 [I, 1965], p. 110. Mi sono attenuto al testo francese per l'aderenza testuale all'originale tedesco, che pure ho consultato.

⁵⁷ V. L. MATHIEU, *La Trinité créatrice d'après Saint Bonaventure*, cit., p. 297, trad. it. cit., p. 266.

⁵⁸ *Lc.* 6, 27-28.

⁵⁹ PH. DELHAYE, *La charité, "Premier commandement" chrétien chez St. Bonaventure*,

questo spirito d'amore che ci permette di rispettare i comandamenti che diventano allora sorgente di vita. Tale nuova legge dell'amore mutuo è radicale e universale e non ammette nessun'eccezione, perché è la grazia di Cristo che è promessa ad ogni fedele chiamato alla testimonianza radicale del martirio⁶⁰. Come argomenta Balthasar, è soltanto al centro di cotale amore «che l'uomo può credere che il suo sacrificio, unito a quello della Croce, possa avere un senso per l'umanità e per Dio»⁶¹. Perciò, il teologo evidenzia che l'amore (*agápē*) trova le sue caratteristiche essenziali nella povertà e nell'ubbidienza alla Croce senza nessun'angoscia di essere abbandonato o di abbandonarsi, perché è proprio quest'abbandono che permette a Cristo di ricrearci. Infatti, il vero e profondo abbandono a Dio scioglie tutti limiti concepibili dalla mente umana e consente allora al fedele di essere il recipiente dell'amore di Dio, ma un contenitore che non percepisce più gli ostacoli abituali perché è Dio, il Sommo Bene, l'amore ineffabile che vive in lui (e che irraggia da per tutto, scintillandoli, tutti colori dell'arcobaleno, cantando tutta la Gloria del Creatore, andando ben oltre l'uomo che L'accoglie e trasformando sia il fedele che si è ab-

cit., p. 516. Vedi nota 43: *III Sent.*, d. 27, a. 2, q. 6, concl. (III, 614-615) e *II Sent.*, d. 28, a. 1, q. 3 (II, 679-681).

⁶⁰ V. Ivi, p. 517. Vedi note 50 e 51: *Comm. in Johann.*, XIII, 54 (VI, 435); e *III Sent.*, d. 30, a. u., q. 2 (III, 659-661); *IV Sent.*, d. 4, p. 1, dub. 1 (IV, 116).

⁶¹ H. U. VON BALTHASAR, *L'amour seul est digne de foi*, cit., p. 105: «E soltanto nell'ambito di questo amore egli può credere che il suo sacrificio, gettato nel crogiuolo del sacrificio della croce, possa avere un senso per l'umanità e per Dio» (trad. it. cit., p. 109). La teologia della Croce a cui ho già accennato di volo nel saggio è un aspetto centrale del pensiero del Dottore Serafico, soprattutto nel terzo libro del *Commento alle Sentenze*. Si veda l'originale chiave di lettura di C. VÁCLAN POSPÍŠIL (a cura di R. Iacumin), *La salvezza dell'uomo e la teologia della Croce di Bonaventura da Bagnoregio*, Gasperi Editore, Udine 2010, e, ancora, Id., *L'architettura della soteriologia bonaventuriana*, in «Antonianum» 72 (1998), pp. 695-712; Id., *La teologia della croce di San Bonaventura*, in *Dissertationes*, num. 344, P. A. Antonianum, Roma 1995, pp. 77-93; M. SULEJ, *La croce nella vita cristiana negli opuscoli e sermoni di San Bonaventura*, in AA.VV., *Gesù cristo verità di Dio e ricerca dell'uomo*, «Miscellanea Francescana», Roma 1997, pp. 159-219; B. KOROSAK, *La soddisfazione di Cristo redentore nell'insegnamento teologico di S. Bonaventura*, in «Incontri bonaventuriani», 3 (1967), pp. 63-70; A. DI MAIO, *La logica della Croce in Bonaventura e Tommaso: il sillogismo di Cristo e il duplice medio*, in *La Croce di Cristo, unica speranza*, in *Atti del III Congresso Internazionale "La sapienza della Croce oggi"*, Roma 9-13 gennaio 1995 (a cura di T. P. ZECCA), Eco-CIPI, San Gabriele, Roma 1996, pp. 373-398, e altri studi sull'argomento *de quo*.

bandonato a Lui e sia quelli che lo circondano e gli stanno attorno), è un dono immenso e illimitato per ognuno. E sembra che quanto più l'amore testimoniato è grande, più è inconcepibile, e più è, nello stesso tempo, nascosto, operando una trasformazione profonda sia in chi lo rifiuta che in quelli che l'accolgono, specialmente nell'Eucaristia: «solo il fedele impregnato d'amore sa cosa succede per lui e in lui, e sa egualmente che Dio nel suo amore spinge i fratelli a partecipare alla sua cena [...]. L'amore non può rimanere indifferente perché sa di essere l'unica salvezza»⁶². È solo la morte del Cristo e lo Spirito effuso sul mondo intero che permettono che il «mistero dell'Eucaristia diventi corpo-spirituale e che attui il compimento dell'uomo che, alla resurrezione dei morti, sarà e resterà per sempre corporeo-spirituale. Perciò l'Eucaristia fu chiamata *pharmakon athanasias-farmaco d'immortalità*»⁶³. Per il fatto che Dio è tutto dono, l'«Eucaristia è 'azione di grazie' [e anche rendimento di grazie, ringraziamento e riconoscenza] del Cristo al Padre per avergli offerto di darsi per tutti, fino alla morte sulla Croce e alla discesa agli inferi. Quest'azione di grazie eterna è per noi il dono di Dio, il più prezioso che ci sia elargito»⁶⁴.

Possiamo dunque concludere con Châtillon che il pensiero del Serafico sulla Carità rimane molto pertinente oggi per il suo realismo, in quanto tale virtù è «una forza che agisce in un modo visibile e percepibile [... ed è proprio essa che muove] i santi, i martiri [...], i confessori [e che può] trasfigurare ogni cristiano [...], mentre rispetta l'autonomia e la specificità di tutte le altre virtù»⁶⁵ [ma rendendole più vivaci, potenti ed esigenti

⁶² H. U. VON BALTHASAR, *Eucharistie-Gabe der Liebe*, in «Antwort des Glaubens», Nr. 44, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1986, trad. francese a cura di J.-P. Fels, *L'eucharistie don de l'amour*, in «Le point sur la doctrine catholique», Blanc, n°10, Chiry-Ourscamp 1994, p. 23. Per la traduzione in italiano v. R. De Odorico, *Eucaristia dono d'amore*, Nova Millennium Romae 2010, p. 42; io mi sono servito del testo in lingua francese molto fedele all'originale tedesco, che pure ho compulsato.

⁶³ H. U. VON BALTHASAR, *L'eucharistie don de l'amour*, cit., pp. 23-24, trad. it., cit., p. 43: «Per questa ragione, il mistero dell'eucaristia resta corporeo-spirituale e indica così il compimento dell'uomo il quale, alla resurrezione dei morti, sarà e resterà per l'eternità, corporeo-spirituale».

⁶⁴ *Ivi*, p. 25, trad. it., cit., p. 48: «L'Eucaristia è l'azione di grazie del Cristo al Padre celeste per avergli donato di offrirsi per tutti, fino al martirio della morte e alla discesa agli inferi. Questa eterna azione di grazie è per noi il dono di Dio più prezioso che ci venga fatto».

⁶⁵ Per un'analisi del ruolo delle virtù cardinali nella teologia del Serafico, in quanto

nei suoi confronti]. Infatti [la Carità] esige impegni precisi e una fedeltà sempre rinnovata»⁶⁶. Anche Delhaye sottolinea quest'aspetto essenziale, in particolare riguardo ad una certa «teologia post-conciliare [... che] assimila radicalmente amore e matrimonio al punto di legittimare le relazioni pre-matrimoniali [e il divorzio, come pure le seconde nozze, ... così che] la fedeltà non è più imperativa e si trasforma in rischio»⁶⁷. È importante far sì che l'amore non sia l'unica realtà del sacramento matrimoniale, poiché il vero amore si radica nella fedeltà che trasfigura ogni tradimento.

Inoltre, poi, come rileva ancora Delhaye, l'esaltazione attuale della Carità, da parte di alcuni, non può sopprimere le altre virtù e i comandamenti, perché la vera Carità, l'*agápē*, è «imitazione e partecipazione al mistero pasquale del Signore»⁶⁸. Per lo studioso, il primato della Carità in San Bonaventura nutre tutti gli altri comandamenti e precetti che sono «vicini alle circostanze concrete della vita», e permette anche di mantenere la priorità psicologica nelle relazioni umane⁶⁹. Anche Châtillon ci ricorda, con linguaggio poetico, quanto è umano lo sguardo del Santo francescano sull'uomo: «Salvando l'esistenza, anche nell'anima peccatrice, di quelle virtù dette "informi" che possono essere alle origini di un'attività [...] morale [... San Bonaventura] riesce a pronunziare [alla lettera a portare] sulla

«*vestigia*» di una unica sorgente e tessuto di corrispondenze incarnazionali, si veda E. A. SYNAN, *Cardinal virtues in the cosmos of Saint Bonaventure*, in «S. B. 1274-1974», vol. 3, pp. 21-38.

⁶⁶ J. CHÂTILLON, *Le primat de la vertu de charité dans la théologie de Saint Bonaventure*, cit., p. 238.

⁶⁷ PH. DELHAYE, *La charité, "Premier commandement" chrétien chez St. Bonaventure*, cit., p. 504.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ V. Ivi, p. 521. L'aspetto empirico (realismo) si coniuga nel Serafico con il misticismo mutuato da San Bernardo. Una certa affinità di vedute è possibile scorgere con Maurice Blondel, neo-platonico e pragmatico del ventesimo secolo, che scrive: «Il Dio d'Abramo è l'Essere misterioso e buono che rivela liberamente qualcosa delle sue insondabili perfezioni, che uno non può raggiungere con il solo spirito [vale a dire la mente], e in Lui, l'uomo riconosce praticamente una realtà intima inaccessibile alle nostre prese naturali, e verso di Lui, l'inizio della Sapienza potrebbe essere soltanto timore e umiltà; ma nello stesso tempo è Dio che, rivelando all'uomo i segreti della sua vita, lo invita alla sua divinità stessa, lo chiama a cambiare la sua condizione naturale servile di creatura umana in un'amicizia, in un'adozione sovranaturalmente filiali, e gli comanda di amarLo e si dona soltanto a chi si dà a Lui», in A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, Paris 1980¹³, p. 229, nota.

natura umana un giudizio pieno di comprensione, di speranza, di amore [... con] lo sguardo meravigliato d'un Santo che crede a tutta la potenza della Carità senza nascondere nessuna delle sue esigenze»⁷⁰. Se l'amore di Dio deve ispirare ogni atto della nostra vita nella sua globalità è importante accorgersi che l'*agápē* ha un valore dinamico e non è minacciata dal peccato. Gli altri atti (obiettivamente o subiettivamente indifferenti, come sviluppati dal Serafico) si svolgono nello spazio della debolezza umana⁷¹.

Ed è così che, con tanta delicatezza, San Bonaventura esprime la novità e la creatività del suo pensiero sull'*agápē*, che si manifesta particolarmente nello spirito e nello slancio dei suoi scritti, più specificamente in alcuni opuscoli spirituali come l'*Itinerarium*, il *De triplici via*, il *Soliloquium* piuttosto che nei suoi trattati teologici, come mostra il recente studio di Michel Messier⁷². Questo slancio mistico, che è radicato «nell'amore che lo spinge, lo sostiene e lo porta a compimento»⁷³, va ben oltre la vista, il gusto ed il tatto⁷⁴, e può soltanto sbocciare nel silenzio: «*operatio secretissima [...] silentium imponit*»⁷⁵. Se San Bonaventura si avvicina a San Bernardo nella priorità data all'amore, i percorsi sono diversi, perché «c'est l'énergie déployée dans l'intelligence qui tend toute l'âme et passe par sa pointe extrême; si l'amour impose silence à la pensée, c'est qu'il en a capté toute la force [et la dépasse]»⁷⁶. In questo senso il Serafico diverge dell'Angelico che pone la conoscenza all'apice della beatitudine, anche se gli itinerari sono simili.

Si è fatto più volte riferimento alla parola *agápē*, che propriamente indica il banchetto che si teneva nelle primitive comunità cristiane in ricordo dell'Ultima Cena. Essa è usata nel significato di amore fraterno e spirituale. Si parla, perciò, di amore agapico che si contrappone a quello concupisci-

⁷⁰ J. CHÂTILLON, *Le primat de la vertu de charité dans la théologie de Saint Bonaventure*, cit., p. 238.

⁷¹ V. PH. DELHAYE, *La charité, "Premier commandement" chrétien chez St. Bonaventure*, cit., pp. 510 e 521.

⁷² V. M. MESSIER, *Agapè. Recherches sur l'histoire de la charité*, cit. Questo saggio ritrae l'evoluzione della Carità attraverso i tempi, soffermandosi in particolare su San Bonaventura, San Tommaso e Dante (v. *Ivi*, pp. 387-444).

⁷³ *Ivi*, p. 388.

⁷⁴ *Ivi*, pp. 399-400.

⁷⁵ *Ivi*, pp. 397, e *Hex.*, coll. 2, 29 e 31(V, 341 ab).

⁷⁶ *Ivi*, p. 404.

bile⁷⁷. Nell'amore si considerano tre stadi: egoistico, ossia quello erotico, che è un *do ut des*, una specie di contratto sinallagmatico, nel quale si dà e si pretende di ricevere. Anche l'amore coniugale è circoscrivibile a questa sfera perché i nubendi si donano in reciproca relazione di interscambio.

Una seconda fase è quella della *philia*, intesa come inclinazione e amicizia: qui il grado di egoismo è limitato, perché si condivide una passione o un interesse, ma, quantunque non si tratti di un egoismo di natura fisica, esso vi permane non di meno a un livello diverso. Ad esempio i filoamericani, accumulati dalla simpatia per gli Stati Uniti d'America, potrebbero non essere filocinesi e nutrire antipatia per la Repubblica Popolare. Il grado di amor proprio è dato dalla comune passione per una causa che registra, comunque, un elemento di egoismo.

Il terzo e ultimo gradino dell'amore è l'*agápē*, ovvero sia l'amore puro che si dona e non richiede di essere contraccambiato; è l'amore cristiano in pienezza, l'amore genitoriale e asimmetrico, quello che raggiunge la sua acme nel darsi; *restrictis verbis*, è l'amore oblativo proprio del cristiano. Questi temi stimolanti ci richiamano alla mente l'Etica della relazione, fondata sull'epifania carnale del volto dell'altro che postula rispetto, stima e amore in una metamorale della trascendenza e dell'incontro⁷⁸, in cui il Tu si pone come totalità compiuta che «riempie la volta del cielo»⁷⁹, in una sorta

⁷⁷ C'è chi afferma un'opposizione tra il concetto greco dell'amore, espresso dal vocabolo *eros*, e quello cristiano formulato con la parola *agápē*. *Eros* è il nome dell'amore, specialmente in Platone: se c'è un *eros* carnale ve n'è anche un altro celeste, la conversione dell'uomo dal sensibile al sovransensibile che lancia l'anima verso il mondo delle idee secondo Platone. *Eros* è un intermediario tra il divino e l'umano, è il più nobile amore di desiderio che ci sia; ma è comunque egocentrico, è un amore del divino ma che non viene dalla divinità. Questo concetto ci aiuta a capire meglio l'altro, cioè l'*agápē*, che dovrà mescolarsi con esso. L'*agápē* o *caritas* prima di prendere il colore cristiano subì l'influsso dello stoicismo. Ciò che è veramente ed esclusivamente cristiano è l'ingiunzione di amare tutti gli uomini, compresi i nemici, per essere perfetti come il Padre celeste, come insegna Matteo (Mt. 5, 43-48). È un amore che ha origine in Dio e non nell'uomo. V. H. BARS, *Trois Vertus-Clefs*, Fayard, Paris 1960, trad. it. di A. Ascani, *Le tre virtù-chiave: fede, speranza, carità*, Edizioni Paoline, Catania 1961, pp. 115-117. Per l'inconciliabilità fra *eros* e *agápē* v. A. NYGREN, *Agape and Eros*, first published in Swedish, in 1947, translated by Ph. S. Watson, *Agape and Eros*, London 1953, trad. it. di N. Gay, *Eros e Agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, Edizioni Dehoniane Bologna, «Studi religiosi» 16, Bologna 1990.

⁷⁸ V. B. FORTE, *L'uno per l'altro. Per un'etica della trascendenza*, Morcelliana, Brescia 2004².

⁷⁹ M. BUBER, *Io e Tu*, in ID., *Il principio dialogico e altri saggi*, trad. it. di A. M. Pastore San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, p. 64.

di radicalismo etico⁸⁰, ossia dell'immediatezza di un'apertura all'Altro, che destituisce il soggetto riflessivo, perché il Tu prevale sull'Io e compie tutta la legge. Il viso diviene donazione singolare di persona mediante il volto nudo e aniconico a partire dal quale io mi scopro eticamente votato all'Altro che mi appare nella sua anteriorità che ha la sua scaturigine nell'essere-primadel Medesimo. In questi due grandi autori menzionati, Martin Buber e Emmanuel Lévinas, la responsabilità verso l'Altro è di tipo asimmetrico, come l'amore agapico e parenterale di cui ci stiamo occupando, in linea con un altro eccezionale pensatore, Hans Jonas⁸¹. Per quanto belle e suggestive queste proposte così dette asimmetriche rischiano di dissolversi, come rileva il Ricœur: «dal momento che il Medesimo significa totalizzazione e separazione, l'esteriorità dell'Altro non può più ormai essere espressa nel linguaggio della relazione. L'Altro si ab-solve dalla relazione con il loro stesso movimento con cui l'Infinito si sottrae alla Totalità»⁸². Non occorre perciò di uscire da sé per incontrare l'Altro, o di accettare passivamente il suo appello, poiché l'alterità è già compresa nell'identità che non si può pensare senza l'ipseità: *Soi-même comme un autre*. Il fatto di avere posto l'enfasi sulla relazione di carità fa di San Bonaventura un antesignano di cotesta proposta moderna, che rientra nei tentativi molto interessanti di risposta al nichilismo della nostra era del vuoto⁸³ col suo diffuso relativ-

⁸⁰ V. E. LEVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, trad. it. di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1980.

⁸¹ V. H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, ed. it. a cura di P. P. Portinaro, Einaudi, Torino 1990 [I, 1979], p. 49: «il suo [cioè dell'umanità] principio di responsabilità deve essere indipendente sia da ogni idea di diritto sia da quella di reciprocità».

⁸² P. RICOEUR, *Sé come un altro [1990]*, ed. it. a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993, p. 452.

⁸³ È proprio a partire dal fallimento di senso e dal vuoto etico che si rende necessaria la postulazione di una nuova assiologia. Il moderno "politeismo dei valori" ha prodotto un vuoto assoluto rimuovendo le basi ontologiche, metafisiche e religiose non solo in Filosofia o in campo etico, ma anche nella Scienza e nel Diritto, azzerando tutti gli ideali soprasensibili. Per dirla col citato Jonas «tremiamo nella nudità di un nichilismo, nel quale il massimo di potere si unisce al massimo di vuoto» (H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, cit., p. 31). Ci troviamo, insomma, in un'ère du vide (cfr. J. LIPOVETSKY, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Gallimard, Paris 1983) caratterizzata da narcisismo, apatia e stile cool (cfr. J. RUSS, *L'etica contemporanea*, trad. it. di A. Pasquali, ed. it. a cura di C. Galli, il Mulino, Bologna 1997, p. 139).

smo etico che ha inteso tagliare i ponti con la metafisica, tanto cara a San Bonaventura, sia pure nella forma dell'Esemplarismo.

Tornando al filosofo francese Falque, egli distingue l'*eros* dall'*agápē*, che definisce come una "condizione" originaria, ossia una condizione iniziale dell'uomo aperto al mistero di Dio. Lo studioso mostra come il Serafico conferisce «implicitamente la preferenza all'amore nozionale (amore fra di loro delle Persone)»⁸⁴, nel quale c'è un'unità di volontà, sull'amore (unità di volontà tutta francescana), che è «un'estasi reciproca di colui che ama e di chi è amato»⁸⁵, che permette di fondare così l'amore essenziale (amore di sé di ogni Persona); ed allora: «la sortie de soi vers l'autre est telle ici que le moteur du désir (*desiderium*), ou la dimension de l'*eros*, initie en Dieu aussi la chaîne d'amour [citant saint Bonaventure]: "le désir (*desiderium*) a pour objet principal ce qui l'excite le plus (*quod maxime ipsum movet*); or ce qui l'excite le plus (*maxime autem movet*) est ce qu'il aime davantage (*quod maxime amat*)»⁸⁶ [...] L'amour du Père et du Fils [...] s'accroît ainsi [...] à mesure de leur mutuelle propension à tendre l'un vers l'autre. [...] Le don *donne* l'amour cette fois, plutôt que l'amour n'est ou ne fait le don»⁸⁷. E come Dio si definisce come essere di desiderio per l'uomo, così anche quest'ultimo per divenire immagine di Dio deve diventare un "*vir desiderium*". Quest'amore puro di Dio, che è «totale gratuità e assoluta sovrabbondanza»⁸⁸, non genera un distacco qualsiasi che sterilizza, ma piuttosto un'unità feconda, perché «la benevolenza (l'*agápē*) ama soltanto, e il suo distacco non la rende indifferente, ma la trasferisce verso ciò che vuole (*eros*)»⁸⁹. Questo significa che: «Seule l'univocité de l'amour en Dieu, dans l'impossible séparation de l'*eros* et de l'*agápē*, libère ainsi tout schème trinitaire à la fois de son autisme latent (aimer l'autre en soi-même) et de son auto-idolâtrie inavouée (s'aimer soi-même en l'autre). [...] Et] Bonaventure distinguera [...] plusieurs formes de

⁸⁴ *I Sent.*, d. 10, a. 2, q. 1, ad 4 (I, 201 b); e v. E. FALQUE, *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie*, cit., p. 118.

⁸⁵ E. FALQUE, *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie*, cit., p. 118.

⁸⁶ *Itin.*, III, 4 (V, 305 a), e E. FALQUE, *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie*, cit., pp. 118-119.

⁸⁷ E. FALQUE, *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie*, cit., p. 119.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ *Ibidem*.

l'amour divin: amour (*amor*), dilection (*dilectio*) et charité (*caritas*). Loin de toute impassibilité divine, le Père en ce sens *désire* engendrer le Fils, le Fils spirer l'Esprit (avec son Père), et la Trinité toute entière s'épancher dans la création. La surabondance du désir métaphysique – celle "qui tend vers tout autre chose" et jamais ne se "repait" de l'indigence du besoin – appartient ainsi d'abord à Dieu lui-même⁹⁰. Da ciò si deduce che solo interrogando prima «l'amore *in* Dio [si può] allora capire l'amore nell'uomo»⁹¹.

4. *L'amore in Dante nell'analisi di Messier*

Riguardo a Dante il teologo Messier argomenta che il sommo Poeta è sicuramente un innovatore perché radica nel cuore della sua opera, la *Commedia*, l'amore di un uomo per una donna, ed in quanto sviluppa in essa l'ampiezza cosmica dei suoi pensieri capaci di creare un nuovo paesaggio nel Poema⁹². Per riprendere le parole del Messier, la fecondità dell'amore, che trasforma e purifica e che è anche così casto, si manifesta sia nella creazione poetica sia nel compimento della «missione del Poeta: la sua propria conversione e quella del mondo [giacché] Dante rappresenta l'umanità e Beatrice la Chiesa»⁹³. Ma nel Poema è la luce perenne e inestinguibile che accende l'amore eterno: *nell'intelletto tuo l'eterna luce, / che, vista, sola e sempre amore accende*⁹⁴; perché *Quinci si può veder come si fonda / l'esser beato nell'atto che vede, / non in quel ch'ama, che poscia seconda*⁹⁵. Ed il saggista canadese conclude che anche se Dante non svolge compiutamente una nuova dottrina della Carità, ci fa scoprire però l'esempio di un amore tra un uomo e una donna che è piuttosto singolare da tre punti diversi: «È un amore senza reciprocità (asimmetrico)[...]; un amore senza desiderio (di unione), almeno che, sapendo Beatrice nel

⁹⁰ E. FALQUE, *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie*, cit., pp. 119-120.

⁹¹ *Ivi*, p. 120, e v. *Brev.*, I, 2 (V, 210 b-211 b) dove il mistico francescano mostra come procedere.

⁹² V. M. MESSIER, *Agapè*, cit., p. 431.

⁹³ *Ivi*, p. 440.

⁹⁴ *Paradiso*, V, 8-9.

⁹⁵ *Paradiso*, XXVIII, 109-111. Messier rileva all'uopo la differenza tra la concezione di San Bonaventura e quella di San Tommaso (V. M. MESSIER, *Agapè*, cit., p. 442).

cielo, Dante desideri “*comm-unire*” alla sua felicità; un amore spezzato dall’amore reale»⁹⁶. In questa accezione Messier suggerisce che si potrebbero paragonare i due amori distinti (quello umano del Poeta per Gemma Donati con quello divino per Beatrice che vive nella beatitudine) che non influiscono l’uno sull’altro, proprio come avviene nelle correlazioni tra la teologia e la filosofia o tra la Chiesa e l’Impero, che ci conducono ad «una concezione particolare dei rapporti tra la natura e la grazia»⁹⁷.

Comunque, terminiamo, per il momento, le nostre disquisizioni sul Poeta con il filosofo Gilson che afferma: «Le terme du poème sacré n’est autre que l’union de l’âme à Dieu, image de la vision béatifique [... à travers laquelle se révèle] la “vivace carità”, [l’amour qui transfigure à l’image du Christ et par lequel saint Bernard], par la contemplation, goûta la paix de l’au-delà»⁹⁸. Per quanto concerne San Bonaventura il Gilson ci mostra come nella filosofia “serafica” «così potente e complessa, la scienza si nutre della carità che essa illumina»⁹⁹.

In questo senso, e proprio senza voler fare della morale, è di capitale importanza considerare come il Serafico, riferendosi al Vangelo matteo¹⁰⁰, abbia percepito il decalogo non come una legge imposta, ma come lo scopo di un’alleanza stipulata tra l’uomo che la contrae responsabilmente e Dio, l’altro *partner*, che gli sta di fronte, proprio perché l’ha scelto per amore.

5. *Autorità e obbedienza al servizio dell’amore nella dissertazione Philippe*

Soffermiamoci un momento su quest’argomento per spiegarne alcuni aspetti importanti – collegati alla crisi attuale dell’autorità –, trattati con tanto rigore e amore dal filosofo M.-D. Philippe nel suo libro *Liberté, Vérité, Amour*¹⁰¹. Il frate domenicano ci ricorda che Dio esercita un’autorità che è divina in quanto è finalizzata all’amore ed esige che tale ordine e comando siano rispettati. In questo senso «l’ubbidienza può divenire un

⁹⁶ M. MESSIER, *Agapè*, cit., p. 443.

⁹⁷ *Ibidem*. Si veda, in tal senso, anche Scoto.

⁹⁸ É. GILSON, *Dante et la philosophie*, cit., p. 49. Vedi *Paradiso* XXXI, 110-111.

⁹⁹ É. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, cit., p. 395, trad. it. cit., p. 460.

¹⁰⁰ *Mt.*, 22, 34-40.

¹⁰¹ M.-D. PHILIPPE, *Liberté, Vérité, Amour*, in «Aletheia», Fayard, Paris 1998, pp. 200-232. Questo saggio è la riedizione di *Questions disputées*, Beauchesne, Paris 1972.

assoluto, per il fatto che è direttamente legata all'amore nell'ordine soprannaturale, [... e perciò] diventa una manifestazione dell'amore, proviene dall'amore e ritorna all'amore. Solo la Carità è l'assoluto, l'ubbidienza resta sempre un mezzo, ma legata all'amore diventa un mezzo indisgiungibile da esso e diviene, perciò, anch'essa un assoluto in senso forte»¹⁰². Dunque l'autorità e l'ubbidienza sono al servizio dell'amore. *Questo fatto implica che la persona che esercita l'autorità sia responsabile di conoscere e riconoscere le capacità dell'altro [che ubbidirà] per mettersi insieme con lui al servizio del bene comune, perché «l'autorità è servizio»*¹⁰³. *E in quanto tale, essa trova quindi il suo fondamento nella conoscenza prudenziale, vale a dire nell'intelligenza [pratica, id est orientata verso il fine, che è il Sommo Bene], nella cooperazione e nella fiducia mutua che generano la concordia e presuppongono il rispetto della diversità*¹⁰⁴. *Ne consegue che sia «colui che comanda che colui che ubbidisce concorrono alla stessa opera»*¹⁰⁵. Lo studioso conclude palesando in che modo «Gesù ha trasformato l'autorità [...] ma come l'ha [anche] confermata divinamente [avendola ricevuta dal Padre]. Il mistero di Cristo contiene [dunque] quello della supremazia, [ossia] dell'autorità interiore [che] è un potere di amore e di verità [...] ed è l'unico dominio assoluto: quello di Dio stesso»¹⁰⁶.

Il Padre ha dato a Cristo il «potere di mediatore, [ovvero] la facoltà di offrirsi come vittima per gli altri [...] in Cui servizio e autorità sono intimamente legati all'amore. [... In questo senso, a livello sia soprannaturale che cristiano] il prete e la vittima sono una sola realtà»¹⁰⁷. Al livello umano scopriamo allora l'autorità di Cristo su di noi tramite la Parola e i comandamenti di Dio, perché questa supremazia è un comando di amore, in quanto Cristo ci è dato¹⁰⁸. E il filosofo ci mostra concretamente

¹⁰² *Ivi*, pp. 207-208. Per un'analisi filosofica (Platone, Aristotele, Hegel, Freud) si vedano le pp. 209-214.

¹⁰³ *V. Ivi*, pp. 215-218: la citazione virgolettata è a p. 215.

¹⁰⁴ *V. Ivi*, pp. 219-221.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 222. Per i diversi tipi di ubbidienza (naturale, ecc.) si vedano le pp. 223-226. L'uso del corsivo vuol porre l'enfasi sull'importanza dell'assunto, che esige una riflessione prudenziale, com'è nell'auspicio del padre domenicano.

¹⁰⁶ M.-D. PHILIPPE, *Liberté, Vérité, Amour*, in «Aletheia», cit., p. 227.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 228.

¹⁰⁸ *V. Ivi*, p. 229.

nell'esempio di Pietro, che aveva rinnegato tre volte Gesù, che l'autorità che il Signore gli darà per costruire la Chiesa riposa sull'amore, in quanto gli chiese tre volte: «Mi voi bene?»¹⁰⁹. Essa si esercita sul prototipo di Maria, la madre di Dio che ha abdicato a ogni tipo di potere (tranne che a quello dell'educazione del Figlio) per essere soltanto al servizio. Ma sia Pietro che Maria sono ultimamente al servizio del divin Amore, nella comunità, perché Cristo è venuto per «salvare la comunità umana»¹¹⁰. Quest'aspetto comunitario, che è anche quello della Chiesa, richiede il mistero dell'autorità, che è amore¹¹¹.

Vediamo allora come tutto ciò si manifesta nella Chiesa. Come spiega Delhay, l'Alleanza è sia quella del Dio creatore dell'Antica Legge che quella della Redenzione, del Dio Trinitario rivelato in Cristo¹¹², e dunque del Dio-Amore che ci è stato fatto conoscere da Gesù. Brevemente: l'Alleanza è dono.

6. *La verità nella carità come dono nell'enciclica Caritas in veritate di Benedetto XVI*

Sull'aspetto del dono insiste anche la lettera enciclica di papa Benedetto XVI, *Caritas in veritate*: «La Carità nella verità pone l'uomo davanti alla stupefacente esperienza del dono. La gratuità è presente nella sua vita in molteplici forme, spesso non riconosciuta a causa di una visione solo produttivistica e utilitaristica dell'esistenza. L'essere umano è fatto per il dono, che ne esprime ed attua la dimensione di trascendenza»¹¹³. E nel

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 229, e *Gv.* 21, 15.

¹¹⁰ *Ivi*, p. 230.

¹¹¹ V. *Ivi*, pp. 229-230. In questo senso «il mistero della Chiesa è strutturato su quello dell'autorità» (p. 230).

¹¹² PH. DELHAYE, *La charité, "Premier commandement" chrétien chez St. Bonaventure*, cit., pp. 505-506.

¹¹³ Libreria Editrice Vaticana, Roma 2009, n. 34. Il messaggio principale dell'enciclica ha come tema centrale la verità vissuta nella carità, come recita l'*Introduzione*: «La carità nella verità, di cui Gesù Cristo s'è fatto testimone con la sua vita terrena e, soprattutto, con la sua morte e risurrezione, è la principale forza propulsiva per il vero sviluppo di ogni persona e dell'umanità intera» (n.1). Essa, invero, oltre agli aspetti più teologici o pastorali o ad un umanesimo che non può sussistere senza la verità, presenta la categoria della relazionalità al cui ambito è ascrivibile uno sviluppo integrale della persona e dell'umanità, in linea con Jacques Maritain: «La creatura umana, in quanto di natura spirituale,

suo discorso del 23 gennaio 2006 commenta il papa che: «Come al *Logos* divino corrisponde l'annuncio umano, la parola della fede, così all'*Agape*, che è Dio, deve corrispondere l'*agape* della Chiesa, la sua attività caritativa [... e continua mostrando che] È Dio stesso che ci spinge nel nostro intimo ad alleviare la miseria. Così, in definitiva, è Lui stesso che noi portiamo nel mondo sofferente. Quanto più consapevolmente e chiaramente lo portiamo come dono, tanto più efficacemente il nostro amore cambierà il mondo e risveglierà la speranza – una speranza che va al di là della morte»¹¹⁴. Ed è proprio così che la Carità nutre le altre due virtù teologali, la Fede e la Speranza, spingendo l'uomo al suo compimento, che si realizza nell'atto del dono per eccellenza dell'Amore Trinitario, il *Logos*, che si fa carne e viene come luce che brilla fra le tenebre, stando al *Prologo* dell'Evangelo di Giovanni.

Ed è anche possibile adesso stabilire il prolungamento del pensiero dantesco e bonaventuriano sulla luce nell'ottica dell'amore, soprattutto in riferimento all'epifania carnale del volto del *Logos* fatto uomo. Come già accenato, il papa cita espressamente «l'escursione cosmica» di Dante nella *Divina Commedia*, nel commento del XXXIII canto: «In realtà, ancora più sconvolgente di questa rivelazione di Dio come cerchio trinitario di conoscenza e amore è la percezione di un volto umano e [...] – possiamo aggiungere – un cuore umano. In questa visione di Dante si mostra, da una parte, la continuità tra la fede cristiana in Dio e la ricerca sviluppata dalla ragione e dal mondo delle religioni; al contempo, però, appare anche la novità che supera ogni ricerca umana – la novità che solo Dio stesso poteva rivelarci: la novità di un amore che ha spinto Dio ad assumere un volto umano, anzi ad assumere carne e sangue, l'intero essere umano»¹¹⁵.

si realizza nelle relazioni interpersonali» (n. 53), alla luce della Trinità. «[...] Questa prospettiva trova un'illuminazione decisiva nel rapporto tra le Persone della Trinità nell'unica Sostanza divina [...]. Dio vuole associare anche noi a questa realtà di comunione» (n. 54). Tale unità si realizza in *Ecclesia*, e però se «la questione sociale è diventata radicalmente questione antropologica» (n. 75), essa è da leggersi in chiave di trascendenza e in riferimento alla Trinità, come s'è detto *supra*.

¹¹⁴ *Discorso di Sua Santità Benedetto XVI ai partecipanti all'incontro promosso dal Pontificio Consiglio "Cor Unum"*, cit.

¹¹⁵ *Ivi*.

7. *Ancora sull'Amore, sulla Trinità e sull'Eucaristia nel Serafico nella rilettura dei suoi commentatori*

Prima di rivolgerci al Serafico per l'interpretazione della Trinità, specialmente di Quella creatrice, è importante ricordare che il concetto di Trinità è presente già all'inizio della Bibbia, nella *Genesi*, quando *il Signore* apparve ad Abramo alle Querce di Mamre: «Egli alzò gli occhi e vide che tre uomini stavano in piedi presso di lui. Appena li vide, corse loro incontro [...] si prostrò fino a terra, dicendo: "Mio signore, se ho trovato grazia ai tuoi occhi, non passar oltre senza fermarti dal tuo servo"»¹¹⁶. Abramo vide tre uomini ma parlò con una persona: il Signore¹¹⁷. Ed è notevole che San Bonaventura usi proprio questo esempio «per tentare di ridare il senso autentico di una visibilità della Trinità in Se stessa, tramite le teofanie»¹¹⁸. «Inoltre, il primo capitolo della *Genesi* allude implicitamente al concetto di "Trinità" quando scrive che: «In principio Dio creò il cielo e la terra [...] e nel momento in cui] creò l'uomo a sua immagine», adopera il termine Dio in ebraico al plurale, vale a dire, Elohîm»¹¹⁹.

I Padri più antichi della Chiesa cercavano di dare una spiegazione plausibile al concetto vitale di Trinità e si servivano di parole, immagini e analogie molto efficaci come, ad esempio, fa il teologo San Gregorio Nazianzeno, che, in uno dei suoi discorsi sulla Trinità, così si esprime: «Ma – dicono – se c'è un Dio, un Dio e un Dio, com'è possibile, allora, che non ci sono tre Dei? [...] Per noi c'è soltanto un Dio, perché c'è un'unica divinità, e gli esseri che da Lui provengono ritornano all'uno, anche se si crede che siano Tre. Infatti, non è che uno sia Dio in maggiore, l'altro, invece, in minor misura; né l'uno prima e l'altro dopo. Non è separato in volontà, né diviso in potenza, né è possibile trovarvi alcuna

¹¹⁶ *Gen.*, 18, 2-3.

¹¹⁷ Altri esempi di teofania trinitaria nell'Antico Testamento appaiono in *Es.*, 3 e 19 e in *Dn.*, 7.

¹¹⁸ E. FALQUE, *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie*, cit., p. 159. In questo senso il Serafico si libera dall'approccio agostiniano, che era fondato sulla lotta contro l'arianesimo e che argomentava l'impossibile apparizione dell'«*apparâtre trinitaire*» [...] en lui-même» (*Ivi*, p. 160). Il rimando bonaventuriano è a: *De myst. Tr.*, q. 1, a. 2, concl. (V, 55 ab).

¹¹⁹ E. FALQUE, *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie*, cit., p. 159; v., anche, *Gen.* 1, 1 e 1, 27: «*Bereshit barà Elohîm et ha Shamaym ve' et ha' arets*» e «*Vayvra Elohîm et ha' adam betsalmo betselem Elohîm barà oto zachar unekevah barà otam*».

delle caratteristiche che si rinvengono negli esseri divisibili: ma la divinità è indivisibile pur in esseri distinti, se bisogna dirla in breve, come in tre soli collegati reciprocamente, unico è il fascio di luce riunita»¹²⁰. Ne deriva la bella professione: «Oltre a tutte queste cose conservami il buon deposito, per il quale vivo e per il quale sono cittadino, e che vorrei prendere con me quando partirò da questa vita; con esso io sopporto tutti i dolori e disprezzo tutti i dilette. Esso consiste nella professione di fede nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo. Io ti affido oggi questa professione, con questa io ti battezzero e ti solleverò in alto. Io te la consegno come compagna di tutta la vita e tua protettrice: è l'unica divinità, l'unica potenza, che si ritrova unitamente nelle tre Persone e riunisce in maniera distinta i tre Esseri. Essa non è varia per sostanze o per nature: da ogni parte è uguale, da ogni parte è la stessa, come una sola è la bellezza e la grandezza del cielo; è una natura congiunta e infinita di tre Esseri infiniti. Ciascuno è Dio, se considerato in Sé e per Sé, come il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo, in quanto la proprietà specifica è conservata da ciascuno. I tre Esseri, esaminati l'uno assieme con l'altro, costituiscono

¹²⁰ G. DE NAZIANZE, *Orazione 31, 13-14*, cit.; v. anche, E. FALQUE, op. cit., pp. 301-303 e 339-341. Si noti che, in altri discorsi (40, 41, PG 36, 417), il sommo teologo caratterizzava la Trinità come segue: «È una circuminsessione infinita di tre Esseri infiniti; ognuno di loro è Dio, se uno li considera in Se stessi - Il Padre come il Figlio, Il Figlio come lo Spirito Santo -, poiché ognuno conserva solo la propria specificità (il *proprium*) e tutti e Tre sono Dio, se uno li pensa insieme [...]. A stento considero l'unità, e subito sono circondato dallo splendore di tutti e Tre; a fatica distinguo tutti e Tre, e sono ricondotto all'unità. Quando mi rappresento uno dei Tre, credo che sia il Tutto, i miei occhi ne sono riempiti, ma la parte maggiore mi è sfuggita; non posso percepire la grandezza di uno, perché devo dare la più gran parte a chi rimane; quando riunisco tutti e Tre, nella contemplazione, vedo un unico splendore, senza poter distinguere o misurare la luce che è una sola» (in «Sources chrétiennes», 358, Les Éditions du Cerf, Paris 1990, pp. 293-295). Innanzi tutto, nelle processioni delle Tre Santissime Persone, lo Spirito Santo si rivela per ultimo, come spiega il teologo nella progressione della condiscendenza divina: «L'Antico Testamento proclamava chiaramente il Padre, più oscuramente il Figlio. Il Nuovo ha manifestato il Figlio, ha fatto intravedere la divinità dello Spirito. Ora lo Spirito ha diritto di cittadinanza in mezzo a noi e ci accorda una visione più chiara di se stesso. Infatti non era prudente, quando non si professava ancora la divinità del Padre, proclamare apertamente il Figlio e, quando non era ancora ammessa la divinità del Figlio, aggiungere lo Spirito Santo come un fardello supplementare, per usare un'espressione un po' ardita. [...] Solo attraverso un cammino di avanzamento e di progresso "di gloria in gloria" la luce della Trinità sfolgorerà in più brillante trasparenza», *Orationes theologicae* 5, 26 [PG 36, 161-164], cit. da *Catechismo della Chiesa Cattolica*, num. 684; *Orazione 31, 26*.

[un solo] Dio: sono tre a causa dell'uguaglianza della loro sostanza, sono Dio a causa della monarchia. Non riesco a pensare all'unità che subito sono irradiato tutt'intorno dai Tre; non arrivo a dividere i Tre, ed ecco che sono ricondotto all'unità. Allorquando mi rappresento uno dei Tre, credo che questo sia la totalità e me ne riempio la vista, anche se il più mi sfugge. Non posso comprendere la grandezza di uno, perché devo dare di più a quello che rimane. Quando poi li riunisco insieme nella contemplazione, vedo un solo splendore, e non riesco a distinguere o a misurare la luce che è unificata»¹²¹.

Abbiamo scelto precisamente questo riferimento alla Trinità per l'importanza che conferisce alla parola sole, che è poi la luce, quella luce che è un concetto essenziale nella dottrina bonaventuriana. Adesso proseguiamo con l'analisi del pensiero del Santo mistico che si radica nella concezione di un amore trinitario come modello di comunione delle relazioni umane, nella scia di Ugo e Riccardo di San Vittore. Prima di continuare nella disamina *de qua* è opportuno rimarcare ancora la meravigliosa armonia e la solida struttura architettonica della concezione del Dottore francescano (che ci richiama alla mente il respiro perenne di una cattedrale del Medioevo che sfida il tempo, come nota acutamente il Guardini asseverando che egli «*ist Logiker, aber auch Künstler, ein Arkitekt des Gedankes und Meister des Ausdrucks*») ¹²², in cui si intrecciano *hinc inde* tre aspetti o motivi fondamentali: 1) l'influsso della scuola francescana¹²³, 2) la dimensione filosofico-teologica¹²⁴ e la mistica¹²⁵, ove il compimento

¹²¹ *Orationes* 40, 41 [PG 36, 417].

¹²² R. GUARDINI, *Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung. Ein Beitrag zur Geschichte und zum System der Erlösungslehre*, Schwann, Düsseldorf 1921, p. 186: «È logico, ma anche un artista, un architetto del pensiero e un maestro dell'espressione».

¹²³ Si vedano V. GAMBOSO (a cura di) e altri, *Teologia e filosofia nel pensiero di S. Bonaventura. Contributi per una nuova interpretazione*, cit.; E. BETTONI, *S. Bonaventura da Bagnoregio. Gli aspetti filosofici del suo pensiero*, Vita e Pensiero, Milano 1973, oltre al già più volte menzionato É. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, cit.

¹²⁴ Rinvio ai già citati 3 volumi a cura di A. POMPEI, *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*, cit.; E. BETTONI, *Il problema della conoscibilità di Dio nella scuola francescana*, Cedam, Padova 1950; A. BLASUCCI, *La spiritualità di S. Bonaventura*, Città di Vita, Firenze 1974, e F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, cit.

¹²⁵ V. F. DAL MONTE, *Filosofia e Mistica in Bonaventura da Bagnorea*, con prefazione di R. Mondolfo, Libreria di Scienze e Lettere, Roma 1924.

si raggiunge nel dono e nell'amore oblativo, come ci ricorda il Santo, con le parole conclusive dell'*Itinerarium*, già dianzi ricordate, ma che giova ripetere ancora: «*si autem quaeras quo modo haec fiunt, interroga gratiam, non doctrinam; desiderium, non intellectum; gemitum orationis, non studium lectionis; sponsum, non magistrum; Deum, non hominem; caliginem, non claritatem, non lucem, sed ignem totaliter inflammantem et in Deum execissivis unctionibus et ardimentissimis affectionibus transferentem*»¹²⁶. L'intera cristologia bonaventuriana, come è stato già precedentemente evidenziato, si disnoda su uno sfondo trinitario a principiarsi dall'identità di Cristo come Verbo¹²⁷, espressione del Padre, esemplare divino dell'uomo e del creato e medio nella generazione eterna, come si è già considerato e si continuerà ad analizzare, illuminati dalle parole ispirate del Serafico all'inizio dell'*Hexaëmeron*: «*Propositum igitur nostrum est ostendere, quod in Christo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae Dei absconditi, et ipse est medium omnium scientiarum. Est autem septiforme medium, scilicet essentiae, naturae, distantiae, doctrinae, modestiae, iustitiae, concordiae. Primum est de consideratione metaphysici, secundum physici, tertium mathematici, quartum logici, quintum ethici, sextum politici seu iuristarum, septimum theologi*»¹²⁸.

Per il Nostro Dio è amore nell'essenza (*essentialiter*), fecondo nella nozione (*notionaliter*), e questa fecondità riguarda Lui e il Figlio, e, finalmente, è amore personalmente (*personaliter*), coinvolgendo una Terza Persona che è lo Spirito Santo¹²⁹. Come rilevato dal francescano Ennis¹³⁰ il Serafico «dedica un'intera *quaestio* al *proprium* dell'amore dello Spirito

¹²⁶ *Itin.*, VII, 6 (V, 513 b).

¹²⁷ V. V. C. BIGI, *Il cristocentrismo nelle Conferenze sull'Hexaëmeron di S. Bonaventura*, in «Incontri bonaventuriani», 3 (1967), pp. 71-96.

¹²⁸ *Itin*, I, 11 (V, 331 a).

¹²⁹ Per un'analisi del ruolo dello Spirito Santo nella teologia di San Bonaventura si veda: W. H. PRINCIPE, *St. Bonaventure's Theology of the Holy Spirit with Reference to the Expression Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto*, in «S. B. 1274-1974», vol. 4, pp. 243-269. Si veda anche *I Sent.*, d. 10, a. 2, q. 1, concl. (I, 201 a) e *Itin.*, VII, 1, 2 e 4, 6 (V. 312-313).

¹³⁰ H. J. ENNIS, *The place of love in the theological system of St. Bonaventure in general*, in «S. B. 1274-1974», vol. 4, pp. 129-145, *Ivi*, p. 131, nota 8: *I Sent.*, d. 10, a. 2, q. 1 (I, 200-201): «*In divinis vero vere et proprie amor est, habens rationem amoris et hypostasis: amoris propter hoc, quia ex voluntate liberalissima primo procedit per modum perfectae liberalitatis; hypostasis, quia cum distinguatur a producente et non possit distinguui essentialiter, distinguatur personaliter; non sic autem est in amore creato*» (*Ivi*, I, 201 a).

Santo [mostrando che] in Dio l'amore non è soltanto amore in sé, ma è anche una persona, una *hypostasis*», e ne riserva un'altra interamente al *proprium* dello Spirito, ovvero alla Terza Persona della Trinità. Lo Spirito accoglie in più la qualità di "santità" perché Dio è amore, il più puro amore¹³¹. Poi, lo Spirito Santo è il legame, l'unità e la comunione tra il Padre e il Figlio, e questa connessione è dunque l'amore unico e anche *substantificus*¹³²: «*Et rursum, ille Spiritus est amor, et ideo communicant in eo ut in uno amore; et quia amor propriissime nexus est, ideo Spiritus sanctus proprie nexus est, quia est amor mutuus, est amor unicus et substantificus*»¹³³.

Finalmente, lo Spirito Santo è «dono volontario e generoso del Padre al Figlio e del Figlio al Padre [...] e il loro amore reciproco è dono di Se stessi»¹³⁴.

Come sottolinea Ennis «Bonaventura usa l'argomento che Dio è amore, non solo per mostrare la pluralità di Dio, ma anche la Trinità, [...] perché] l'amore è sempre diretto verso l'altro e dunque l'amore in Dio implica automaticamente una pluralità di persone o piuttosto una comunità»¹³⁵. Riprendendo i termini di un teologo più vicino a noi, Balthasar, «Dio [...] è amore [per] il dono illimitato dell'uno all'altro in modo che nulla che sia o possieda il Padre sfugga al Figlio generato in amore e il Figlio rende [...] alla sorgente benedetta tutto quello che è e possiede. E quest'amore non è un 'egoismo infinito tra due persone', ma spira nella loro reciprocità lo Spirito comune che è sia espressione che testimone del loro amore reciproco. E tutt'e Tre non sono, come le persone umane, una accanto all'altra, bensì sono così tanto l'una nell'altra al punto che formano un unico atto di coscienza, conoscenza e amore»¹³⁶. E continua dicendo che esso, cioè l'amore trinitario, è: «la realizzazione dell'amore assoluto nel mondo limitato, ossia il miracolo che i limiti terrestri sono sorpassati senza

¹³¹ V. *Ivi*, p. 131 e nota 10: *I Sent.*, d. 10, a. 2, q. 3, concl. (I, 204 ab).

¹³² V. *Ivi*, p. 132, nota 11: *I Sent.*, d. 10, a. 2, q. 2 (I, 202-203).

¹³³ *I Sent.*, d. 10, a. 2, q. 2, concl. (I, 202 b).

¹³⁴ H. J. ENNIS, *The place of love in the theological system of St. Bonaventure in general*, cit., p. 132, nota 15: *Brev.*, I, c. 3, 9 (V, 212 a); *I Sent.*, d. 10, a. 1, q. 2., concl. (I, 197 b-198 a).

¹³⁵ *Ivi*, p. 132-133.

¹³⁶ H. U. VON BALTHASAR, *L'eucharistie don de l'amour*, cit., pp. 5-6, trad. it., cit., p. 10.

che la terra o l'uomo scoppino»¹³⁷. Tutto ciò è stato possibile «non solo per la testimonianza d'amore del Padre, e attuata dal Figlio sulla Croce, [...] ma soprattutto per l'istituzione particolare dello Spirito d'amore divino: l'Eucaristia. Lo Spirito tramite l'uomo Gesù, veramente dotato di corpo umano, e però limitato al pari di noi, può creare non uno spirito senza corpo, sibbene una *'carne spirituale [... che] dà la vita'*¹³⁸, perché entrando ormai completamente in noi, ci impregna e assorbe i nostri limiti nella sua immensità e ciò non allo scopo di compiere un'azione magica davanti ai nostri occhi, ma come superamento della nostra finitudine che non è distrutta ma compiuta al di là di ogni speranza. E questo in tal modo che le nostre forme limitate d'amore, nutrite dell'amore infinito, sono ugualmente realizzate da Lui»¹³⁹. Ed è proprio tale aspetto che porta l'Eucaristia ad essere il cuore della Chiesa, perché è da quel mistero che essa nasce, in cui vive ed è plasmata. Perciò San Tommaso diceva che l'Eucaristia è il sacramento [*in*] «*quo ecclesia fabricatur*», perché è lì che si costruisce il popolo di Dio.

Essendo sempre molto realista, il Santo si sforza di dare una certa priorità all'affetto e alla dinamica dell'uomo nella sua teologia trinitaria. In modo interessante il saggista Ennis mostra come il Serafico sviluppi l'idea che l'uomo è *imago Dei* proprio per la trinità delle potenze della sua anima¹⁴⁰ – la memoria, l'intelligenza e la volontà – che gli permettono

¹³⁷ *Ivi*, p. 7, trad. it. cit., p. 9.

¹³⁸ *Ibidem*, e 1 *Cor.*, 15, 44 e 22. In *eodem sensu* R. de Odorico traduce in maniera leggermente diversa: «Non soltanto attraverso la testimonianza d'amore del "Padre" e del "Figlio" resa con la crocifissione del Figlio [...] ma attraverso un'opera singolare da mettere in conto allo Spirito dell'amore divino e che noi chiamiamo comunemente eucaristia: lo "Spirito" può formare a partire dall'uomo Gesù, veramente corporeo, uomo limitato come noi, non uno spirito senza corpo, ma una "carne spirituale" (1 *Cor.* 15, 44), che in quanto tale è "datore di vita" per noi (*ibid.* 22) dal momento che ormai può entrare totalmente in noi, penetrarci e assumere i nostri limiti nella sua immensità. E questo non per fare un colpo di magia sotto i nostri occhi, ma come realizzazione dell'amore assoluto all'interno delle nostre forme di amore relative e di conseguenza sempre finite e rassegnate» (*Ivi*, pp. 11-12).

¹³⁹ *Ivi*, pp. 7 e 8.

¹⁴⁰ V. H. J. ENNIS, *The place of love in the theological system of St. Bonaventura in general*, cit., pp. 134-135. Vedi anche J. P. DOURLEY, *The relationship between knowledge of God and knowledge of Trinity in Bonaventura's de mysterio Trinitatis*, in «S. B. maestro», vol. 2, pp. 41-48. Quest'articolo approfondisce lo stesso concetto trinitario dell'uomo; si veda in particolare la p. 41. È importante ricordare che Bonaventura si è ispirato a A. de Halles che citava San Bernardo, ma avrebbe già potuto leggere questo argomento in

appunto l'unità della sua essenza. E sono principalmente le potenze affettive sostenute dalla Speranza e dalla Carità che aiutano l'uomo nell'*imago recreationis*¹⁴¹. Riassumendo, diciamo, con San Bernardo, che: «La Trinità creatrice è Padre e Figlio e Spirito Santo, ed è da Essa che proviene la trinità creata [dell'uomo] che è memoria, intelletto e volontà»¹⁴².

Ed Ennis prosegue asserendo che l'uomo, essendo *imago Dei et capax Dei*, è una creatura molto amabile: allora «amando il prossimo, qualunque sia, amiamo realmente e veramente Dio perché il nostro fratello ne è il riflesso»¹⁴³. Ne consegue, quindi, che entriamo nel processo della *deiformità*. Ma non dimentichiamo che questa nostra partecipazione e conformità alla vita divina ed a Cristo ci sono date dalla Grazia, ma soprattutto dalla Speranza e dalla Carità, perché la Carità è amore a livello soprannaturale che ha Dio come oggetto principale e non l'uomo. Come sottolinea Gianni Dotto «un critianesimo individuale, fatto consistere soltanto in virtù private, si rivela oggi del tutto insufficiente: le virtù personali devono essere testimoniate con una disponibilità attenta e generosa nei confronti degli altri, informata dalla *caritas*. Il rispetto della persona, che s'impone sempre con la sua incomparabile dignità, deve illuminare il rapporto comunitario ed è regola fondamentale di un impegno autenticamente cristiano»¹⁴⁴, come lo era nella fraternità francescana primitiva: questo rispetto della persona è un' esigenza fondamentale che San Bonaventura ci ricorda nel suo sermone *De modo vivendi*¹⁴⁵.

Questo significa che la Carità ci unisce non solo a Dio, ma anche ai nostri fratelli ed ha dunque un ruolo molto importante nel Corpo mistico

SANT'AGOSTINO, *De vera religione*, VII, 13 [PL 34, 129], come asseverato da L. MATHIEU, *La Trinité créatrice d'après Saint Bonaventure*, cit., p. 11.

¹⁴¹ V. H. J. ENNIS, *The place of love in the theological system of St. Bonaventure in general*, cit., p. 135.

¹⁴² L. MATHIEU, *La Trinité créatrice d'après Saint Bonaventure*, cit., p. 11, nota 14, trad. it. cit., p. 18. L'espressione è stata mutuata dal Serafico da Alessandro di Hales, che a sua volta citava Bernardo di Chiaravalle.

¹⁴³ H. J. ENNIS, *The place of love in the theological system of St. Bonaventure in general*, cit., p. 135 e nota 25.

¹⁴⁴ G. DOTTO, p. 239 in 'Conversatio' e 'communicatio': un 'engagement' comunitario fondato sulla 'caritas', in «S. B. maestro», vol. 3, pp. 239-244.

¹⁴⁵ *De modo vivendi* (IX, 723-725 b).

di Cristo, la Chiesa¹⁴⁶. Infatti, per il Serafico come per Sant'Agostino, è la Carità che è il cemento che sigilla i legami dell'unità tra i cristiani, come lo è lo Spirito Santo nella Trinità. Ennis ci mostra allora che «il ruolo della Carità nella Chiesa è di unirla e di farne una comunione sia interna che esterna. E come la natura della Chiesa si risolve ultimamente nella partecipazione alla vita trinitaria, la sua unità interiore è soprattutto una unità di Carità»¹⁴⁷, perché tutti e Tre, il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, sono Carità, come dichiarava, *restrictis verbis*, già Sant'Agostino¹⁴⁸.

E l'aspetto sacramentale, vale a dire l'Eucaristia, è naturalmente e intimamente legato al ruolo della Carità nella Chiesa. Infatti, il nostro amore per Dio e per il prossimo è molto delicato ed ha sempre bisogno di essere nutrito e rafforzato, e così la nostra anima purificata e le virtù rettificata, come spiega San Bonaventura¹⁴⁹. Qui il ruolo dell'Eucaristia è fondamentale in quanto ci purifica dai nostri peccati e ci induce soprattutto a peccare meno – cioè ad amare più, essendo il peccato attuale il rifiuto di amare –, perché siamo sempre più abitati da Dio¹⁵⁰. Ciò accade per il Dottore

¹⁴⁶ SANT'AGOSTINO, in una *omelia sulla dedicazione di una chiesa* (*Sermo 336*, 1, 6 [in PL 38], Édition de 1861, pp. 1471-1472), ci ricorda che «se l'edificio della Chiesa siamo noi, noi stessi l'edificheremo in questo mondo affinché sia consacrato alla fine del mondo. L'edificio, o meglio la costruzione, si fa con fatica, la dedicazione si effettua con gioia. Uno costruisce la casa di Dio soltanto quando la Carità viene a collegare tutti i pezzi. Se queste pietre materiali non fossero tra loro unite con la Carità, se non combaciassero facilmente, se non si amassero in qualche modo tra loro vicendevolmente, questo tempio non ci sarebbe. Il Cristo Signore, poiché voleva entrare ed abitare in noi, diceva, come [fare] per costruire il suo edificio: "Vi do un comandamento nuovo: che vi amiate gli uni gli altri"» (*Gv. 13*, 34).

¹⁴⁷ H. J. ENNIS, *The place of love in the theological system of St. Bonaventure in general*, cit., pp. 142-143.

¹⁴⁸ Infatti San Bonaventura cita Sant'Agostino su questo argomento: «*Pater est caritas, et Filius est caritas, et Spiritus sanctus est caritas, et simul omnes una caritas*», e continua concludendo: «*ergo caritas non dicitur proprie de Spiritu sancto*». *I Sent.*, d. 10, a. 2, q. 1, ad 1 (I, 200 b). Cfr. AGOSTINO, *De Trinitate* XV, 17, 31 [CC. 50, 505].

¹⁴⁹ V. H. J. ENNIS, *The place of love in the theological system of St. Bonaventure in general*, cit., p. 143, nota 56 per la nozione di sacramento come «*adminicula*»: *III Sent.*, d. 34, p. 1, a. 1, q. 1, concl. 1 (III, 737 b-738 a) e *IV Sent.*, d. 17, p. 1, dub. 4 (IV, 433 b-434 a).

¹⁵⁰ V. Ivi, v. pp. 135-140, con particolare attenzione alla p. 138. Si invita anche il lettore a leggere nel testo di B. DE BOISSIEU, *Eucharistia. Enciclopedia dell'Eucaristia*, a cura di M. Brouard, trad. it. di R. Fabri, EDB, Bologna 2004, il capitolo che s'intitola «*Eucaristia e penitenza*», pp. 661-671. Titolo originale: *Eucharistia. Enciclopedia dell'Eucaristia*, sous la direction de M. Brouard, Les Éditions du Cerf, Paris 2002.

Serafico soltanto quando l'uomo è pronto ad aprirsi a Dio, al Verbo divino, tramite la Fede¹⁵¹. L'aspetto essenziale nell'attitudine di Fede dell'uomo è allora di riconoscere il valore salvifico della Croce, perché è solo lì che Cristo ha pienamente realizzato l'assunzione della condizione umana¹⁵². Se «l'Eucaristia ha il suo fondamento nella Croce di Cristo, Essa ha per scopo principale il nostro dono totale crocifiggente», come sottolinea il teologo Balthasar¹⁵³. Per potere veramente risuscitare dobbiamo dunque accettare di portare a lungo la nostra Croce. Essa è passaggio verso Dio ed è anche sorgente di conversione e riconversione in quanto ci avvicina all'umiltà del Verbo incarnato nella passione. Perciò, sia per San Bonaventura sia per San Francesco, è la Croce che «dobbiamo prendere su di noi come libro della sapienza, per meditarlo»¹⁵⁴ e leggerelo continuamente per comprendere e vivere la Rivelazione. Ed è per questo motivo che il Santo raccomanda alle suore come sia necessario non soltanto guardare sempre, con gli occhi del cuore, il Cristo morente sulla Croce: «*neceesse est, ut frequenter, ut semper oculis cordis sui Christum in cruce tanquam morientem videat qui devotionem in se vult inextinguibilem conservare*»¹⁵⁵, ma anche vivere la passione nel cuore di Gesù, penetrandolo attraverso la ferita del suo costato¹⁵⁶. Allora, con Balthasar, che sintetizza il pensiero bonaventuriano, possiamo pregare in questo modo poetico: «*O Signore Gesù Cristo, che per amor mio non ti sei risparmiato, ferisci il mio cuore con le tue ferite, inebria il mio spirito con il tuo sangue, affinché, ovunque io mi volga, ti abbia ininterrottamente davanti agli occhi come il Crocefisso,*

¹⁵¹ V. s. 4, *Christus unus omnium magister*, 13-14 (V, 570 b-571 a).

¹⁵² V. H. J. ENNIS, *The place of love in the theological system of St. Bonaventure in general*, cit.; per l'analisi del peccato e della redenzione vedi le pp. 135-140, e in particolare la p. 139. Vedi anche H. U. VON BALTHASAR, *L'eucharistie don de l'amour*, cit., p. 10: «... Croce e cena eucaristica [...] sono identiche. Se il Cristo non avesse preso su di Sé ciò che è nostro, che occupava in noi il posto destinato a Lui, non avrebbe potuto darsi a noi, donandoci ciò che gli appartiene, cioè Se stesso. O, espresso più profondamente: se non avesse assunto tutta la nostra miseria in Sé – 'senza peccato' – ci avrebbe dato qualcosa di estraneo dandoci Se stesso, mentre invece dandosi così, ci ha reso ciò che è nostro, purificato, trasfigurato», trad. it. cit., p. 18.

¹⁵³ H. U. VON BALTHASAR, *L'eucharistie don de l'amour*, cit., p. 12, trad. it. cit., p. 21.

¹⁵⁴ 6 F, s. 2 in *Parasc.* (IX, 265 b).

¹⁵⁵ *De perf. vit.*, 6, 1 (VIII, 120 a). Il Santo rivolge lo stesso consiglio ai novizi: *Regula novit.*, 4, 1 (VIII, 480 b).

¹⁵⁶ *V. De perf. vit.*, 6, 2 (VIII, 120 b).

... nient'altro che te possa incontrare»¹⁵⁷. Infatti, è «Sulla Croce [che] si compiono le nozze tra Dio e la creatura»¹⁵⁸: «*Latus perfossus, [...] exhibens [id est Jesus] vitae fontem, qui duplici rivulo mundum vivificat, quorum alter in baptisterio nos renovat et immortalis stola vestit, alter genitos alit in divina mensa*»¹⁵⁹, come scrive Teodoreto di Ciro († 466) per descrivere la crocifissione. Il tema del Sangue dell'Agnello associato all'Eucaristia riveste un'importanza capitale al tempo di Bonaventura, come in ogni altra era della storia del cristianesimo. A questo aspetto dedica puntuali riflessioni il p. Burkhard Neunheuser¹⁶⁰. L'autore, lavorando su materiali d'archivio e su fonti iconografiche antiche, ricostruisce lo sviluppo storico del motivo della Croce e della crocifissione, parte essenziale del kerigma apostolico; una prima rappresentazione, invece, di Cristo sospeso sulla Croce appare solo nel 3°-4° secolo con la raffigurazione di quattro figure che ritorneranno di sovente: Maria, Giovanni, Longino e il soldato che offre a Gesù la spugna imbevuta d'aceto. Da rilevare che il Cristo non è rappresentato come un malfattore, sibbene con una veste solenne quale Redentore e trionfatore sulla morte. Nella seconda metà del secolo VIII si trovano importanti variazioni, annota lo studioso: «una delle persone sotto la croce alla destra del Signore riceve il flusso di sangue e acqua che scaturisce dalla ferita aperta nel fianco di Cristo in un calice. Chi è questa persona? Nella prima immagine nota a noi, cioè in una targa di bronzo proveniente da Dublino, circa verso il 750, sembra essere Maria, che, a nome di tutti, riceve il sangue del Signore nel suo calice. Nelle immagini però del secolo nono e seguenti, si tratta senza dubbio della Chiesa, chiaramente distinta dalle figure accanto a Maria e a Giovanni. [...] Fra le più di cento rappresentazioni circa del crocifisso soltanto quasi 20 ci mostrano

¹⁵⁷ *Sol.*, I, 34 (VIII, 40 a), e H. U. VON BALTHASAR, 'Bonaventura', cit., p. 251. Scrive, ancora, il mistico francescano: «La croce è il nostro libro, in cui è scritta l'intera sapienza di Cristo. [...] Solo la Croce può liberarti. [...] La cosa migliore su cui meditare è la Croce. [...] Perciò dovremmo studiare la Croce di Cristo come un libro di sapienza, in cui vediamo noi stessi» (*Sermo de redemptionis nostrae* (IX, 246 c - 265 d)).

¹⁵⁸ H. U. VON BALTHASAR, 'Bonaventura', cit., p. 251.

¹⁵⁹ *De Incarnatione*, XXVII [PG 1467].

¹⁶⁰ Per il motivo del Sangue di Cristo dall'epoca patristica fino al Medio Evo v. B. NEUNHEUSER, *Il Sangue di Cristo, effuso alla Croce e nell'Eucaristia, secondo le miniature di libri liturgici del primo Medio Evo*, in «Sangue e Antropologia nella liturgia», III (1987), pp. 1419-1430.

univocamente l'immagine della Chiesa che raccoglie nel calice il sangue del Signore»¹⁶¹. L'«opera della salvezza, applicata agli uomini, [è] causata da Cristo morto sulla croce, per mezzo del suo sangue, effuso sulla croce e ricevuto dalla Chiesa, amministrato ai fedeli nella azione sacramentale, anzitutto nel calice eucaristico»¹⁶²; «la Chiesa [è] sotto la croce, mentre riceve il sangue della ferita del Signore nel suo calice»¹⁶³. L'origine della Chiesa dal costato forato e squarciato è rappresentata efficacemente dal Balthasar: «L'ultima immagine, sempre ripetuta dai Padri per spiegare l'interpretazione della natura della Chiesa, è l'origine della Chiesa dalla ferita del fianco del Signore crocifisso. Dobbiamo domandarci quanto di teologia posteriore si trovi già nell'immagine giovannea dell'apertura del fianco e del flusso proveniente da sangue e acqua. Che per Giovanni acqua e sangue rappresentano l'essenza intera dei sacramenti è fuori di dubbio; ugualmente certo è anche che tutto quest'avvenimento, che registra pure la presenza di Maria e del discepolo prediletto sotto la croce, significa l'attuarsi dell'amore supremo del Dio-Uomo»¹⁶⁴.

Come accenna il gesuita Maurits de Wachter, nel suo profondo e preziosissimo studio sul peccato¹⁶⁵, «quest'umiltà voluta, quest'umiliazione sorpassa i limiti della natura e della ragione ed esiste soltanto a livello della fede in Cristo»¹⁶⁶. «Questa Croce, riconosciuta ed accettata nella fede, è

¹⁶¹ *Ivi*, pp. 1422-1423.

¹⁶² *Ivi*, p. 1428.

¹⁶³ *Ivi*, p. 1429.

¹⁶⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Wer ist die Kirche? Vier Skizzen*, Herder [Bücherei 239], Freiburg im Breisgau 1965, p. 14. Si veda, ancora, PH. DE LA TRINITÉ, *La rédemption par le sang*, Fayard, Paris 1959, trad. it. di G. Lanza, *La redenzione col sangue*, Edizioni Paoline, Catania 1960, pp. 128-142 e pp. 142-162.

¹⁶⁵ V. M. DE WACHTER, *Le péché actuel selon Saint Bonaventure*, in «Bibliothèque bonaventurienne», Série «Études», Éditions Franciscaines, Paris 1967. Sul tema del peccato e della conversione si veda anche: L. HAMELIN, *Péché et conversion. Le rite pénitentiel, un moyen de conversion en Église*, in «S. B. maestro», vol. 2, pp. 397-409. Vedi pure Ph. DELHAYE - L. HAMELIN (a cura di), *Introduction et notes in SAINT BONAVENTURE, Breviloquium. Partie 3, La corruption du péché*. Texte latin de Quaracchi et traduction française, in «Bibliothèque bonaventurienne», Série «Textes», Éditions Franciscaines, Paris 1967.

¹⁶⁶ M. DE WACHTER, *Le péché actuel selon Saint Bonaventure*, *cit.*, p. 335. Vedi nota 87 nella quale cita il Serafico: *De perf. ev.*, q. 1, concl. (V, 122-123 a): «*Hic autem actus humilitatis fundatur in fide Jesu Christi, qui est actus super rationem ed excedit terminos naturae*» (*Ivi*, 123 a).

anche la sorgente sia dei sacramenti che della Chiesa, nata dal costato del nostro Salvatore»¹⁶⁷. Conclude il gesuita che «la fede nella nostra salvezza per via della Croce ci aiuterà ad accettare la buona sofferenza come mezzo di purificazione [...] perché [come spiega il Serafico] Dio castiga [alla lettera nel testo frustra] ogni figlio che ama teneramente e che vuole accogliere»¹⁶⁸.

Finalmente, possiamo riassumere il pensiero bonaventuriano sul peccato – che pone l'enfasi sull'amore e non sulla colpa, lasciando tutto lo spazio libero alla infinita misericordia divina (ma è chiaro che l'amore di Dio si può manifestare solo se è radicato in un pentimento sincero, umile, e che nasce dal più profondo del cuore, perché allora soltanto ci permette di gustare l'ineffabile misericordia divina) – con queste poche parole: “il peccato è il rifiuto di amare”¹⁶⁹, che Balthasar sintetizza solo in tre: «Il cuore, la croce e la gloria»¹⁷⁰. Amando “il più bello tra i figli dell'uomo” si

¹⁶⁷ *Ivi*, p. 335. Vedi nota 88 in cui i riferimenti a San Bonaventura sono i seguenti: *Hex.*, coll. 7, 10 (V, 367 a) e *Brev.*, p. VI, c. 4 (V, 268-269 b).

¹⁶⁸ *Ivi*, p. 335. Vedi nota 90: *Hex.*, coll. 17, 14-15 (V, 411 b-412 a).

¹⁶⁹ Possiamo, a tal fine, citare J.- B. BOSSUET, famoso predicatore francese del Seicento, che mette l'accento sulla differenza tra l'attrizione (conversione imperfetta in quanto il pentimento del peccato non sorge dall'amore) e la contrizione, nella quale l'uomo ritorna, pieno di amore, a Dio: «L'acqua del battesimo di Gesù Cristo non è un'acqua vuota e sterile, lo Spirito Santo la anima e la rende feconda; lavando il corpo, essa infiamma il cuore; se non uscite dal battesimo pieni del fuoco celeste dell'amore di Dio, non è il battesimo di Gesù Cristo che avete ricevuto. La penitenza cristiana, che non è altro che un secondo battesimo, deve essere animata dallo stesso fuoco: “Colui al quale si perdona di più”, dice il Salvatore, *deve anche amare di più*” (Lc. 7, 47). Quando avete solo le lacrime che il terrore fa versare, si tratta ancora dell'acqua del battesimo di Giovanni. Quando cominciate ad amare Dio come l'autore e la fonte di ogni giustizia, Gesù comincia a battezzarvi interiormente con il suo fuoco, e il suo sacramento completerà l'opera»: «L'eau du baptême de Jésus-Christ n'est pas une eau vide et stérile, le Saint-Esprit l'anime et la rend féconde; en lavant le corps, elle enflamme le coeur; si vous ne sortez du baptême plein du feu céleste de l'amour de Dieu, ce n'est pas le baptême de Jésus-Christ que vous avez reçu. La pénitence chrétienne, qui n'est autre chose qu'un second baptême, doit être animée du même feu: “Celui à qui on remet davantage doit aussi”, dit le Sauveur, *aimer davantage*” (Lc. 7, 47). Quand vous n'avez que les larmes que la terreur fait répandre, ce n'est encore que l'eau et le baptême de Jean. Quand vous commencez à aimer Dieu comme l'auteur et la source de toute justice, Jésus commence à vous baptiser intérieurement de son feu, et son sacrement achèvera l'ouvrage» (in *Élévations à Dieu sur tous les mystères de la religion chrétienne*, XXI, 5, in D.- M. MORIN, *Réflexions sur les quatre Évangiles tirées de Bossuet* (2000), pp. 56-57).

¹⁷⁰ H. U. VON BALTHASAR, *Bonaventura*, cit., p. 317. Infatti, il teologo svizzero termina il suo studio sul pensiero bonaventuriano con queste tre parole (v. *Ivi*, pp. 317-325: «Il cuore, la croce e la gloria»).

diventa belli, come assevera acutamente Sant'Agostino nel suo *Commento alla prima Epistola di San Giovanni* riguardo a questo aspetto: «... La nostra anima, fratelli, è brutta a causa del peccato; amando Dio, diventa bella. Qual è quest'amore che fa bella un'anima che ama? Come possiamo diventare belli? Amando Colui che è eterneamente bello. Più l'amore cresce in te, più cresce la bellezza, perché la carità è la bellezza dell'anima»¹⁷¹. Si riporta l'*Omelia 9, 9*, pertinente al tema che ci sta occupando: «Noi dunque amiamoLo [Gesù] perché Egli per primo ci ha amati (*I Gu. 4, 19*). Quale fondamento avremmo per amare, se Egli non ci avesse amati per primo? Amando siamo diventati amici; ma Egli ha amato noi, quando eravamo suoi nemici, per poterci rendere amici. Ci ha amati per primo e ci ha donato la capacità di amarLo. Ancora noi non Lo amavamo; amandoLo diventiamo belli. Che cosa fa un uomo deforme, con la faccia sformata, quando ama una bella donna? Che cosa fa, a sua volta, una donna brutta, sciatta e nera, se amasse un uomo bello? Potrà diventare forse bella amando quell'uomo? Potrà l'uomo, a sua volta, diventare bello amando una donna bella? Ama costei e quando si guarda allo specchio arrossisce di sollevare il suo volto verso di lei, la bella donna che ama. Che farà per essere bello? Aspetta forse che sopraggiunga in lui la bellezza? Nell'attesa, al contrario, sopravviene la vecchiaia che lo rende brutto. Non c'è possibilità di dargli altro consiglio che ritirarsi, perché, non essendo all'altezza, non osi amare una donna a lui superiore. Se per caso l'amasse veramente e desiderasse prenderla in moglie, dovrà amare la sua castità, non la forma del suo corpo. La nostra anima, o fratelli, è brutta per colpa del peccato: essa diviene bella amando Dio. Quale amore rende bella l'anima che ama? Dio sempre è bellezza, mai c'è in Lui deformità o mutamento. Per primo ci ha amati Lui che sempre è bello, e ci ha amati quando eravamo brutti e deformati. Non ci ha amati per congedarci brutti quali eravamo, ma per mutarci e renderci belli da brutti quali eravamo. In che modo saremo belli? Amando Lui, che è sempre bello. Quanto cresce in te l'amore, tanto cresce la bellezza; la carità è appunto la bellezza dell'anima. *Noi, dunque, amiamoLo, perché Lui per primo ci ha amati*. Ascolta l'apostolo Paolo: “*Dio ha dimostrato il suo amore per noi,*

¹⁷¹ In *Commentaire de la première épître de saint Jean IX, 9*, trad. P. Agaësse, in «Sources chrétiennes», 166, Les Éditions du Cerf, Paris 1994, pp. 397-399 [PL 35, 2051].

perché quando ancora eravamo peccatori, Cristo è morto per noi” (Rm., 5, 8-9), Lui giusto per noi ingiusti, Lui bello per noi brutti. Quale fonte ci afferma che Gesù è Bello? Le parole del *Salmo*: “*Egli è il più bello tra i figli degli uomini, sulle sue labbra è sparsa la grazia*” (Sal., 44, 3). Dove sta il fondamento di questa asserzione? Eccolo: “*Egli è il più bello tra i figli degli uomini perché in principio era il Verbo ed il Verbo era presso Dio ed il Verbo era rivolto verso Dio*” (Gv. 1, 1). Assumendo un corpo, Egli prese sopra di Sé la tua bruttezza, cioè la tua mortalità, per adattare Se stesso a te, per rendersi simile a te e spingerti ad amare la bellezza interiore. Ma quali fonti ci fanno conoscere un Gesù brutto e deforme, se, al contrario, ce lo hanno rivelato bello e grazioso più dei figli degli uomini? Dove troviamo che è deforme? Interroga Isaia: “*Lo abbiamo visto: Egli non aveva più bellezza né decoro*” (Is. 53, 2). Queste affermazioni scritturistiche sono come due trombe che suonano in modo diverso, ma uno stesso Spirito vi soffia dentro l’aria. La prima dice: “*Bello d’aspetto, più dei figli degli uomini*”; e la seconda, con Isaia, assevera: “*Lo abbiamo visto: Egli non aveva bellezza, non decoro*”. Le due trombe son suonate da un identico Spirito; esse dunque non discordano nel suono. Non devi rinunciare ad ascoltare, ma cercare di capirle. Interrogiamo l’apostolo Paolo per sentire come ci spiega la perfetta armonia delle due trombe. Suoni la prima: “*Bello più dei figli degli uomini: essendo nella forma di Dio, non credette che fosse un bene irrinunciabile l’essere Lui eguale a Dio*”. Ecco in che cosa egli sorpassa in bellezza i figli degli uomini. Suoni anche la seconda tromba: “*Lo abbiamo visto e non aveva bellezza, né decoro*”: questo perché Egli abbassò Se stesso, prendendo la forma di servo, divenendo simile agli uomini, riconosciuto per il suo modo di essere simile all’uomo (Fil., 2, 6-7). Egli non aveva né bellezza né decoro, per dare a te bellezza e decoro. Quale bellezza? Quale decoro? L’amore della carità, affinché tu possa correre amando e possa amare correndo. Già sei bello: ma non guardare te stesso, per non perdere ciò che hai preso; guarda a Colui dal quale sei stato reso bello. Sii bello in modo tale che Egli possa amarti. Da parte tua volgi tutto il tuo pensiero a Lui, a Lui corri, chiedi i suoi abbracci, temi di allontanarti da Lui, affinché sia in te il timore casto che resta in eterno. *Noi amiamoLo, perché Lui stesso ci ha amati per primo*».

E, siccome il mistero della Croce si rivela in quello eucaristico, possiamo acconsentire con Ennis che «l’obiettivo dell’Eucaristia è di assicurare

che la nostra Carità sia ben viva e ordinata¹⁷² [...] e il Serafico [...] sottolinea l'aspetto unitivo del sacramento [in quanto] i cristiani uniti in Cristo sono uniti l'uno all'altro e a Lui tramite il Corpo e il vincolo dell'amore»¹⁷³. Il Santo mistico compendia il suo pensiero così: «...*et quod maxime nos inflammat ad dilectionem mutuam et maxime unit membra est unitas capitibus, a quo per vim amoris diffusivam, unitivam et transformativam manat in nos dilectio mutua: hinc est, quod in hoc Sacramento continetur verum Christi corpus et caro immaculata ut se nobis diffundens et nos invicem uniens et in se transformans per ardentissimam caritatem, per quam se nobis dedit, se pro nobis obtulit et se nobis reddidit et nobiscum existit usque ad finem mundi*»¹⁷⁴.

E, similmente, formulava questo altissimo concetto anche il Balthasar: siamo veramente uomini se siamo inseriti nella comunità degli uomini, giacché «Dio si dà ad ognuno di noi nell'Eucaristia soltanto nella misura in cui ogni uno di noi si riconosce come uno tra tutti, perché il Signore eucaristico è Unico per tutti»¹⁷⁵. Dio, poiché è Amore, lo possiamo percepire soltanto in maniera inclusiva, mai esclusiva. Perciò il Serafico insiste particolarmente sulla Carità quando parla degli effetti dell'Eucaristia che «infiamma e fortifica il nostro amore»¹⁷⁶. Con poesia e letizia, si esprime anche Jan van Ruysbroeck, mistico fiammingo, un secolo dopo San Bonaventura, esponendo anche lui i diversi gradi della vita spirituale radicati nell'amore e nell'umiltà: «Le premier signe de l'amour, c'est que Jésus nous a donné sa chair à manger, son sang à boire: voilà une chose inouïe, qui exige de nous admiration et stupeur. Le propre de l'amour est de toujours donner et toujours recevoir. Or l'amour de Jésus est avide et libéral. Tout ce qu'il a, tout ce qu'il est, il le donne; tout ce que nous avons, tout ce que

¹⁷² H. J. ENNIS, *The place of love in the theological system of St. Bonaventure in general*, cit., p. 143, nota 57, *Brev.*, VI, c. 3 (V, 267 b).

¹⁷³ *Ibidem*, nota 58: «[...] unde cetera Sacramenta excellit et quasi consummativum est aliorum omnium, sicut caritas omnium virtutum» (*IV Sent.*, d. 10, p. 1, a. un., q. 1, concl. (IV, 217 b). Sull'unità della Chiesa nella carità e nella fede v. *IV Sent.*, d. 8, p. 2, a. 2, q. 1, ad 1 (IV, 196 a); *Brev.*, III, c. 1, 4 (V, 240 b); *III Sent.*, d. 13, a. 2, q. 1, ad 2 (III, 285 a), ecc.

¹⁷⁴ *Brev.*, VI, c. 9, 3 (V, 274 ab).

¹⁷⁵ H. U. VON BALTHASAR, *L'eucharistie don de l'amour*, cit., p. 9, trad. it. cit., p. 14.

¹⁷⁶ H. J. ENNIS, *The place of love in the theological system of St. Bonaventure in general*, cit., p. 143, e nota 59. L'Eucaristia rafforza grandemente l'amore: si veda, in particolare, *IV Sent.*, d. 10, p. I, a. un., q. 1, ad 4 (IV, 218 b); *IV Sent.*, d. 7, dub. 2 (IV, 176 b); *IV Sent.*, d. 12, p. II, a. 1, q. 3, concl. (IV, 293 ab); *Brev.*, p. VI, c. 9 (V, 274 ab-275 a), ecc.

nous sommes, il le prend. Il demande plus que nous ne sommes par nous-même capables de donner. Il veut prendre notre vie pour la changer en la sienne. Et il nous fait le don d'une faim et d'une soif éternelles. À cette faim et à cette soif, il donne en pâture son corps et son sang. Quand nous les recevons avec ferveur, son sang plein de chaleur et de gloire coule de Dieu dans nos veines, et le feu prend au fond de nous. Mais, outre cela, il nous promet et nous montre l'éternelle jouissance de la divinité. Il y a des hommes qui font l'expérience de Dieu. Étonnez-vous donc si la joie les brise!»¹⁷⁷.

Per restare a questo tema, con parole di oggi, il canonico D.-J. Lallement, ci presenta la Carità come un sacramento nelle sue meditazioni sull'Eucaristia: «[L'Eucharistie] nous alimente et nous abreuve spirituellement de la vérité présente de l'Amour divin, ce qui est le but de la Révélation, le but ici-bas de la foi. La Messe est bien ainsi, comme le disait saint Vincent Ferrier, «la plus haute œuvre de contemplation qui puisse être» ici-bas, ce qu'il y a de plus semblable au ciel. La charité s'exerçant surtout en une telle contemplation de l'Amour de Dieu qui se donne, qui nous unit à Lui, le «Mystère de la foi» est, comme repas du véritable Agneau, le sacrement de la charité, le sacrement par excellence, le signe efficace par-dessus tous les autres, de l'accroissement de la charité. Allons avec tout notre amour à ce Festin de Dieu. Amen»¹⁷⁸.

¹⁷⁷ J. VAN RUYSBROECK, citato in P.-M. DELFIEUX, *Evangeliques*, V, Éditions St-Paul, Paris 1999, p. 329: «Il primo segno dell'amore è che Gesù ci ha donato la sua carne da mangiare, il suo sangue da bere: ecco una cosa inaudita, che esige da parte nostra ammirazione e stupore. La specificità dell'amore è di sempre donare e di sempre ricevere. Ora l'amore di Gesù è avido e liberale. Tutto ciò che ha, tutto ciò che è, Lo dona; tutto ciò che abbiamo, tutto ciò che siamo, Lo prende. Egli chiede sempre più di ciò che siamo capaci di donare da noi stessi. Vuole prendere la nostra vita per cambiala nella sua. E ci fa dono di una fame e di una sete eterne. A questa fame e a questa sete dona come cibo il suo corpo e il suo sangue. Quando Lo riceviamo con fervore, il suo sangue pieno di calore e di gloria scorre da Dio nelle nostre vene e [quivi] un fuoco si accende nelle nostre più intime profondità. Ma, oltre a questo [fuoco], ci promette e ci mostra l'eterno godimento della divinità. Ci sono uomini che fanno l'esperienza di Dio. Stupitevi, quindi, se la gioia non li frantum!».

¹⁷⁸ D.-J. LALLEMENT, *L'eucharistie mystère de la foi - sacrement de la charité*, Pierre Téqui éditeur, Paris 1980, pp. 62-63. Si veda anche il fondo, a cura della Redazione, *L'Eucaristia stimola il fervore della Carità*, in «Araldi del Vangelo», Num. 25 (gennaio 2006), pp. 32-35, che si richiama alla seconda parte dello studio di fra Ferdinand Donatien Joret OP sugli effetti della Comunione: v. F.-D. JORET, *Au sources de l'eau vive. Le sacramento d'eucharistia et de penitence*, Societé Saint Augustin, Desclée, De Brower & C., Lille-Paris - Bruges 1928.

Allora partecipando all'Eucaristia, nella quale l'amore infinito di Dio si manifesta appieno, Balthasar ci invita: «[ad] accogliere l'amore in sé, [a] portarlo in sé, e ciò significa anche manifestarlo in ritorno [perché] ogni dono di Dio comporta necessariamente una missione: trasmettere il dono che ci fu fatto»¹⁷⁹. E quest'analisi si applica naturalmente anche al sacramento del matrimonio¹⁸⁰, come rilevato dal Serafico: esso è sia il «segno dell'unione amorevole tra Cristo e la Chiesa [... sia] un riflesso dell'unione tra due nature, una umana e una divina, nella persona di Cristo»¹⁸¹. Nel matrimonio esiste dunque una profondità misteriosa che sfugge agli sposi e che è proprio alimentata da Cristo, come spiega a lungo Hamelin¹⁸². Per lo studioso il *sacramentum magnum* è una realtà ammirabile del Creatore: la difficoltà di realizzarlo (in pienezza e portarlo a compimento felicemente) ne è la prima prova. Solo Cristo permette agli sposi di vivere e attuare questo sacramento onninamente. Codesta realtà sacramentale è propriamente vissuta e consumata ogni giorno nella Trinità, soprattutto in quella creatrice e sanatrice dell'Eucaristia: come Essa è una comunione corporale e spirituale, un «sacramento indissolubile in quanto è un elemento essenziale della salvezza in Cristo»¹⁸³. Ed Ennis conclude con il Serafico che «la fioritura completa dell'amore (nel senso che è pienamente raggiante) e dell'amicizia è l'eternità [...e che] la vita eterna non è altro che la Carità consumata»¹⁸⁴. E si potrebbero riprendere le parole poetiche del Santo mistico, nella sua *Omelia sul Cantico dei Cantici*, ove parla dell'unione con Cristo nell'Eucaristia: «*Nam in aliis duobus modis est quaedam separatio et divisio inter dantem et datum, sed isto modo est*

¹⁷⁹ H. U. VON BALTHASAR, *L'eucharistie don de l'amour*, cit., p. 12, trad. it., p. 20.

¹⁸⁰ H. J. ENNIS, *The place of love in the theological system of St. Bonaventure in general*, cit., p. 143.

¹⁸¹ *Ivi*, p. 144 e nota 60; *IV Sent.*, d. 26, a. 2, q. 1, concl. (IV, 666 ab - 667a); *IV Sent.*, d. 26, a. 2, q. 3, concl. (IV, 670 a); *III Sent.*, d. 1, a. 2, q. 2, ad 8 (III, 27 b), e *Brev.*, VI, c. 13, 2 (V, 279 b).

¹⁸² L. HAMELIN, *Le mariage. Hier. Aujourd'hui. Demain*, in «S. B. 1274-1974», vol. 4, pp. 461-502.

¹⁸³ *Ivi*, p. 461.

¹⁸⁴ H. J. ENNIS, *The place of love in the theological system of St. Bonaventure in general*, cit., pp. 144-5 e nota 66 (p. 145): *IV Sent.*, d. 49, p. 1, a. un., q. 5, concl. (IV, 1009 a); cfr. anche *I Sent.*, d. 1, a. 2, q. 1, concl. (I, 36 b-37 a). V., anche, M. RUBIN, *Corpus Christi*, cit., p. 27.

mirabilis et interminabilis unio inter cibatum et cibum et conversio unius in alterum. Et ratione istius unionis dicit Christus animae gustanti dulcedinem sacramenti eucharistiae et amoris. Pone me ut signaculum, caritatis et benevolentiae, super cor tuum [...] ut signaculum super brachium tuum [...] quia fortis est ut mors dilectio»¹⁸⁵.

Se l'Eucaristia infiamma e fortifica il nostro amore, come accennava il porporato, è proprio perché «noi offriamo sempre il medesimo Agnello [ogni giorno, ogni volta ...]. Per questa ragione il sacrificio è sempre uno solo», come spiegava San Giovanni Crisostomo. Il Dottore dell'Eucaristia aveva già trattato sistematicamente i concetti del “*corpus mysticum*” e dei numerosi chicchi di grano in un solo pane. E spiega al riguardo: «Cosa diventano quelli che vanno alla comunione? Il corpo di Cristo; ma non sono molti corpi, ma uno solo. E ci sono molti chicchi di frumento che entrano nella composizione del pane. Ma chi vede questi chicchi? Sono nel pane che hanno formato, ma nessuno li distingue gli uni dagli altri in ragione della loro reciproca perfetta fusione. Proprio in questo modo siamo uniti gli uni con gli altri e con Cristo. Non si verifica perciò che uno si nutre di un corpo e l'altro di un altro corpo, ma tutti ci nutriamo dello stesso e medesimo corpo, ed è per questo che l'Apostolo dice: “[*Poiché c'è un solo*

¹⁸⁵ Afferma Bonaventura: «[*Salomon*] tres libros edidit, Proverbiorum scilicet, in quibus docet filium sapienter in hoc saeculo conversari; Ecclesiasten in quo docet praesentia contemneri; et Cantica canticorum in quibus docet caelestia diligere, maxime ipsum sponsum» (*Commentarius in Ecclesiasten*, in *opera omnia*, VI (1893), p. 5). I tre libri indicano un itinerario ascendente dalle realtà esteriori e immanenti a quelle spirituali ed escatologiche, che esige un linguaggio allusivo e parabolico con similitudini esplicite o nascoste, quasi *sub velamine arcani*: sotto il *velame* d'un linguaggio amoroso fin troppo evidente *humano modo* si cela l'amore appassionato del sommo e tenerissimo amante Gesù per la Chiesa per la quale ha versato il suo preziosissimo sangue nel dono pieno e totale di Sé. Tale linguaggio amoroso e veemente il Serafico rivolge a coloro che sono desiderosi di intraprendere il cammino di perfezione ed è un cibo sicuro (v. *Commentarius*, cit., p. 10) dacché «*verba Canticorum intus celant et ambiunt veritatem; et hoc est necessarium omni doctrinae*» (*Ivi*, p. 98). Il Dottore Serafico si richiamava ad una tradizione millenaria che aveva avuto i suoi più grandi interpreti e cantori dell'amore ardente di Dio per l'umanità in Origene, Ambrogio, Gregorio, Bernardo, Anselmo *et alii*. Il libro della creazione e quello delle Scritture *dicunt et docent* l'amore immenso del Signore e la simbologia amorosa con il suo linguaggio nuziale permette di cogliere il legame profondo tra creazione, incarnazione e redenzione. Se l'intera Scrittura è presente ovunque nel pensiero bonaventuriano, un posto importante occupano sicuramente i libri sapienziali (*Salmi, Giobbe, Proverbi, Ecclesiaste, Ecclesiastico e Sapienza*) che indicano il difficile cammino dell'umanità fragile e decudata chiamata all'intima unione con Dio, dopo il pentimento e la riconciliazione.

pane, noi, pur essendo molti, siamo un corpo solo]: tutti infatti partecipiamo dell'unico pane¹⁸⁶. Ora se tutti mangiamo lo stesso pane, se diventiamo uno stesso corpo, perché non manifestiamo lo stesso amore, diventando una stessa cosa?¹⁸⁷. Dobbiamo tutti essere nella Chiesa come a casa nostra: formiamo un solo corpo. Abbiamo lo stesso e unico battesimo, lo stesso banchetto, la stessa sorgente ed anche lo stesso Padre: «La Chiesa è una casa comune a tutti: dobbiamo sentire che formiamo un corpo solo, che c'è per tutti un solo Battesimo, una sola Mensa, una sola Fonte di vita, una sola Origine e un solo Padre»¹⁸⁸ San Giovanni Crisostomo affronta qui il medesimo discorso sull'Eucaristia, che sarà ripreso e approfondito successivamente da San Bonaventura.

E notiamo che come al solito il Serafico segue i Padri della Chiesa nei suoi insegnamenti sull'Eucaristia. Infatti, il Crisostomo, parlando di tale sacramento, dice: «Noi facciamo comunione non solo quando partecipiamo e riceviamo [il Corpo di Cristo], ma anche quando siamo uniti. Nello stesso modo in cui il corpo umano è unito a Cristo, così anche noi siamo uniti a Lui per mezzo di questo pane. Ma perché [San Paolo] aggiunge che “spezziamo” [questo pane]? Uno può accorgersi che questo si fa nell'Eucaristia, ove è l'opposto di ciò che è accaduto sulla Croce (“*Non ne spezzeranno alcun osso*”¹⁸⁹). Quello che Cristo non ha sofferto sulla Croce, lo soffre per te mentre si celebra l'Eucaristia; si lascia spezzare per donarsi a tutti»¹⁹⁰. Il realismo eucaristico dei Dottori della Chiesa antica percorre quello del Medio Evo. Basta una veloce scorsa di alcuni testi patristici a conferma dell'assunto: *Sant'Ignazio d'Antiochia* (inizi del II secolo): «I doceti si astengono dall'Eucaristia e della preghiera poiché non confessano che l'Eucaristia è la carne di Nostro Signore Gesù Cristo, la carne che,

¹⁸⁶ *1 Cor.*, 10, 17.

¹⁸⁷ SAINT JEAN CHRYSOSTOME, '*Homélie sur la première lettre aux Corinthiens 24, 2; 27, 3-5*' [Omelia 1^a Corinzi 14, 1-2 PG 497-499].

¹⁸⁸ *Omelia XVIII, 3.*

¹⁸⁹ *Nm.*, 9, 12.

¹⁹⁰ SAINT JEAN CHRYSOSTOME, '*Homélie 24 sur la première lettre aux Corinthiens, 1-2*', trad. francese a cura di J. Legée, in *Les Pères dans la foi*, 35-36, Desclée de Brouwer, Paris 1988, pp. 256-257. L'ultima parte può anche tradursi: «Ciò che non gli ha consentito di fare la Croce, Egli ora lo permette per te nell'oblazione e acconsente di essere spezzato per saziare tutti».

nella sua bontà, il Padre ha resuscitato»¹⁹¹. *San Giustino* (II secolo) spiega agli imperatori la dottrina cristiana sull'Eucaristia in questi termini: «Noi non prendiamo queste cose [le specie eucaristiche] come un pane comune e una bevanda comune. Ma, come Gesù Cristo Nostro Salvatore fatto carne in virtù del Verbo divino [epiclesi] prese carne e sangue per la nostra salvezza, così noi crediamo che quell'alimento consacrato con la preghiera di ringraziamento che è formata dalle parole di Cristo, e di cui si nutrono per assimilazione il nostro sangue e le nostre carni, è, secondo la nostra dottrina, carne e sangue di Cristo incarnato»¹⁹². Lo stesso Giustino asseriva che i sacrifici dei Leviti sono stati aboliti e sostituiti dalla Celebrazione Eucaristica comandata da Gesù¹⁹³, che è sacrificio di lode e azione di grazie in sommo grado. Sulla stessa linea di interpretazione si pone anche *Ireneo*¹⁹⁴. *San Cipriano* ci offre il più esauriente documento sull'Eucaristia prima del Concilio di Nicea¹⁹⁵: «L'unità del popolo cristiano è raffigurata anche da questo simbolo [duplice sostanza del pane e del vino]: come molti chicchi di grano, quando sono uniti, macinati e impastati assieme, formano un solo pane, così in Cristo, che è il pane del cielo, vi è, come sappiamo, un solo corpo in cui è congiunta la nostra molteplicità»¹⁹⁶. Con *Sant' Ambrogio* (IV secolo) siamo già alla grande fioritura patristica e i suoi concetti sono inossidabili: «Il Signore Gesù lo proclama Lui stesso: "Questo è il mio corpo" [...] e Lui stesso dichiara che questo è il mio sangue»¹⁹⁷. Prima che lo si consacri è pane: ma non appena sopraggiungono le parole di Cristo è Corpo di Cristo»¹⁹⁸. Si stabilisce un forte legame tra la comunione e la morte di Cristo in *Teodoro di Mopsuestia*: «la comunione e la partecipazione ai misteri sono il memoriale della morte di Nostro Signore che ci reca la resurrezione e l'immortalità. Giacché per mezzo della morte di

¹⁹¹ Id., *Epistola agli Smirnesi* 7, 1.

¹⁹² Id., *Apologia* I, 66, 1-4.

¹⁹³ V. Id., *Dial. cum Tryphone*, 41 [PG 5, 564].

¹⁹⁴ V. Id., *Adv. haer.*, IV, 17, 5 [PG VII, 1023]. Si legga la sua bella formula teologicamente ineccepibile: «[Gesù] Creatore e Sovrano di ogni cosa prende il calice della creazione e lo dichiara suo stesso sangue; e conferma che il pane preso dalla creazione è il suo stesso corpo, con il quale Egli fa crescere i nostri corpi» (*Adv. haer.*, IV, 7, 2).

¹⁹⁵ Id., *Epistola* 63.

¹⁹⁶ *Ivi*, 63, 13.

¹⁹⁷ Id., *De Mysteriis*, 54.

¹⁹⁸ Id., *De Sacramentis*, IV, 23. Si veda *De Mysteriis* 52-54.

Cristo noi abbiamo ricevuto una rinascita sacramentale, è conveniente che riceviamo dalla stessa morte il cibo del sacramento dell'immortalità»¹⁹⁹. La partecipazione ai sacri misteri ci rende cristofori secondo *San Cirillo di Gerusalemme*, che così scrive: «Dunque, con fede piena, partecipiamo al Corpo e al Sangue di Cristo. Poiché, sotto la specie del pane ti è dato il Corpo, e sotto la specie del vino ti è dato il Sangue, perché partecipando al Corpo e al Sangue di Cristo tu divenga concorporeo e consanguineo del Cristo. Così diventiamo cristofori poiché il Corpo e il Sangue di Cristo si diffondono nelle nostre membra»²⁰⁰. Il corpo di Cristo è vivificato e divinizzato dalla divinità, stando a *San Cirillo d'Alessandria* (V secolo) che concilia il realismo con lo spiritualismo giovanneo: «Noi crediamo che il Verbo di Dio Padre, che è la vita per natura, dopo che si è unito al corpo animato da un'anima ragionevole generato dalla Vergine Santa, l'abbia reso vivificante, con questa ineffabile e misteriosa unione, affinché facendoci partecipare a Lui spiritualmente e corporalmente [mediante l'Eucaristia] ci elevi al di sopra della corruzione»²⁰¹. L'altare è la nuova culla in cui si manifesta il Cristo, assevera *San Giovanni Crisostomo*: «Non è più nella culla che ci appare il Corpo del Cristo, ma sull'altare. Non è più nelle mani di una povera donna. Guardate! Il sacerdote lo tiene [...], e questo corpo, non solo lo vedete, ma lo toccate; non soltanto lo toccate, ma lo mangiate e lo portate nelle vostre case»²⁰². Lapidario *Sant'Agostino*: «Tu sei questo corpo che mangi»²⁰³. Per tornare al nostro Dottore Serafico egli ci ammonisce che la fede è una condizione indispensabile per l'Eucaristia che, tra i sacramenti e i misteri cristiani, è «il più difficile da credere»²⁰⁴ perché, asserisce l'Aquinate, «non si può apprendere con i sensi ma con la sola fede che si appoggia sull'autorità di Dio. Perciò, commentando il passo di Lc. 22, 19 "*Hoc est corpus meum quod vobis tradetur*", Cirillo dice: "Non mettere in dubbio se questo sia vero, ma piuttosto accetta la fede con le parole del Salvatore: poiché, essendo Egli la verità, non mente"»²⁰⁵.

¹⁹⁹ ID., *Omèlie Catechetiche*, 15, 6.

²⁰⁰ ID., *VI Catechesi Mistagogica*.

²⁰¹ ID., *Adv. Nest.*, IV, 5.

²⁰² ID., *Omèlia XXIV, 1 su I Cor.* [PG 61, 204-205].

²⁰³ *Sermone 272* [PG 38, 1247].

²⁰⁴ *IV Sent.*, d. 4, q. 1, a. 2 (V, 418).

²⁰⁵ *Summa th.*, III, q. 75, a. 1.

8. *Povertà ed Eucaristia in Bonaventura e Dante nella rivisitazione di alcuni studiosi del suo pensiero*

Gesù è presente a noi in modo sacrificale spingendoci alla carità consumata: infatti, il santo vescovo, esilato da Costantinopoli proprio per la sua strenua difesa degli indigenti, aveva avuto l'incredibile audacia di collegare i poveri, tramite l'Eucaristia, al Corpo di Cristo, perché come sappiamo bene il Signore è *uno - e diventa com-unione*. Il Crisostomo evidenziava, come farà anche San Bonaventura, lo strettissimo legame tra Gesù e i bisognosi, tra la Carità e la salvezza. "Bocca d'oro", il Dottore dell'Eucaristia, diceva nella celebre *Omelia 50 sul Vangelo di Matteo*: «Se volete onorare il corpo di Cristo, non disdegnatelo quando è ignudo. Non onorate il Cristo eucaristico con paramenti di seta, mentre fuori del tempio trascurate quest'altro Cristo che è provato dal freddo e dalla nudità»²⁰⁶. Infatti, senza i poveri, la Chiesa non può vivere il suo mistero in quanto curarli è un obbligo che ha le sue radici nel cuore stesso del cristianesimo inteso come comunione, che deve documentare la giusta visibilità dell'*ecclesia*, come ci ricorda il cardinale Yves Congar²⁰⁷. Per San Bonaventura il concetto di comunione era fondamentale, e sia il francescano Bougerol sia la studiosa Schlosser mostrano come il Serafico ha usato tutti mezzi per trasformare la comunità francescana in comunione²⁰⁸. Ed è nelle *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica* che il Santo mistico studia un aspetto essenziale della povertà, l'umiltà per amore di Gesù (*Quaestio 1*)²⁰⁹. Infatti, «senza

²⁰⁶ PG 58, 508-509.

²⁰⁷ Cfr. Y.-M. CONGAR, *Pour un Église servante et pauvre*, Édition du Cerf, Paris 1963, p. 107.

²⁰⁸ V. M. SCHLOSSER, *Saint Bonaventure*, cit., p. 79.

²⁰⁹ *De perf. ev.*, q. 1 (V, 117-124). È importante notare che l'umiltà occupa il primo capitolo e che la povertà viene soltanto trattata al secondo posto nel *De perf. ev.*, q. 2 (V, 124 - 165). Possiamo osservare la stessa cosa nell'opuscolo *De perfectione vitae ad sorores*. Appare che senza *'De vera humilitate'* (VIII, 110-112) non si può iniziare a parlare della *'De perfecta paupertate'* (VIII, 112-115). Anche nel *Lignum vitae* l'umiltà è essenziale e ci è presentata proprio all'inizio dell'opera. Inoltre, fra gli opuscoli ritenuti apocrifi o di dubbia autenticità dai padri Quaracchi, si fa notare che, nello *Speculum disciplinae*, l'umiltà è di nuovo all'inizio dei precetti da seguire (secondo capitolo su trentadue), che nella *Summa de gradibus virtutum* essa è terza su trenta gradi e viene prima della povertà, e che, finalmente, c'è un libretto interamente dedicato a cotesta virtù: *Compendium de virtute humilitatis* (VIII, 658-662), che evidenzia l'importanza che San Bonaventura le attribuiva.

l'umiltà, la povertà non è né francescana né evangelica. Perché se non possedere niente genera la vanità, questa povertà diventa possessione»²¹⁰. Perciò, San Francesco parlava più di umiltà che di povertà, come ha rilevato acutamente p. Attilio Mellone, OFM, in un suo contributo saggistico sul Poverello d'Assisi nella *Lectura Dantis Metelliana*²¹¹.

La povertà e il papato sono trattati distesamente da Dante. Seguirò le riflessioni di un autore inglese²¹², che si sofferma lungamente a considerare il rapporto tra il papato e la povertà francescana nel pensiero dell'Alighieri. Cercherò di sintetizzare l'opera citata, che non è disponibile in traduzione nella lingua italiana. Nick Havely esamina le connessioni tra Dante, i francescani e il papato, come ci appaiono nella *Divina Commedia* in uno scontro ideologico, spesso drammatico, tra autorità e aspirazioni idealistiche di una Chiesa povera, producendo, al riguardo, copiose fonti letterarie, storiche e artistiche sulla *vexata quaestio* della povertà francescana tra la fine del Duecento e l'inizio del Trecento. L'autore, perciò, argomenta che le interpretazioni rigoristiche della povertà evangelica, sostenute dai Francescani spirituali, hanno fornito l'occasione di trattare negativamente lo *status* del papato, auspicando e immaginando una *renovatio Ecclesiae* e una *reformatio societatis*. Havely prende in esame anche le origini del dibattito e il contributo specifico di Dante sull'argomento. Nell'*Inferno* il Poeta analizza l'avarizia e l'autorità, nel *Purgatorio* la povertà in spirito, e nel *Paradiso* la povertà e l'autorità. La povertà, per lo studioso, «attraversa tutta l'opera di Dante»²¹³, e la povertà evangelica e volontaria svolge un ruolo importante in una

²¹⁰ *Ivi*, p. 97.

²¹¹ *Id.*, *Il San Francesco di Dante e il San Francesco della storia*, in «*Saggi e letture dantesche*» (2005), pp. 21-87.

²¹² N. HAVELY, *Dante and the Franciscans. Poverty and the Papacy in the Commedia*, in «*Cambridge Studies in Medieval Literature*» 52, Cambridge University Press, Cambridge 2004. I due grandi artefici del volgare europeo in ambito pittorico (Giotto) e in quello letterario (Dante) confluiscono nella figura del Poverello d'Assisi, sia pure in conflittuale contrapposizione, prodromica dei futuri sviluppi dello spirito che determinerà la nascita della nuova Europa. Si veda il breve saggio di M. CACCIARI, *Doppio ritratto. San Francesco in Dante e in Giotto*, in «*Biblioteca minima*» 48, Adelphi, Milano 2012, sopra tutto gli ultimi 2 capitoli V (pp. 54-59) e VI (pp. 59-77), sulla povertà francescana.

²¹³ N. HAVELY, *Dante and the Franciscans. Poverty and the Papacy in the Commedia*, cit., p. 1.

visione dell'ordine religioso che ritorni all'*ecclesia spiritualis* con una *renovatio*, che è anche *reformatio* della società, come s'è già detto. Il volume «ha lo scopo di capire meglio la politica concepita da Dante nella *Commedia*»²¹⁴ e affronta tre problemi: il francescanesimo, il potere del papato e la questione della lingua volgare usata dal Poeta. Le *authoritates* dell'Impero, del Papato, della Filosofia, della Bibbia, ecc. sono analizzate in rapporto alla povertà evangelica che, per Havely, ha dimensioni scritturali e politiche che non poco influenzano la voce poetica e profetica di Dante. Importanti parallelismi strutturali e tematici tra il *Purgatorio* e il *Sacrum commercium* sono svolti ampiamente nel terzo capitolo del testo che ci sta occupando. L'umiltà e la fratellanza costituiscono la base della Chiesa rinnovata del *Purgatorio*, di cui il Poeta diviene profeta. Il *Sacrum commercium* richiamandosi al discorso della Montagna (inteso quale atto di purificazione e di carità) associa l'umiltà con la povertà e, nel *Prologo*, menziona la prima beatitudine e la ricollega alla determinazione nella quale venne San Francesco allorché decise di sposarsi con Madonna Povertà²¹⁵. L'autore stabilisce e coglie perfette simmetrie tra il *Sacrum commercium* e il *Purgatorio*²¹⁶, incluse le tappe iniziali del viaggio²¹⁷: «La salita della Montagna non è soltanto l'abbrivio di una corsa leggera, ma è un'impresa religiosa per la quale l'arrampicatore dev'essere preparato formalmente, anzi ritualmente»²¹⁸. In *Purgatorio* XII esamina il legame tra la salita e la povertà in Spirito²¹⁹ e in *Purgatorio* IX il nesso tra povertà e umiltà²²⁰, mentre considera il passaggio dall'orgoglio alla fratellanza in *Purgatorio* XI-XIX, stabilendo parallelismi antitetici tra *Purgatorio* XIX e *Sacrum commercium*, nella contrapposizione fra Madonna Povertà e la sua avversaria, Madonna Avarizia²²¹. In *Purgatorio* XX-XXVI seguono la povertà e i poeti²²²; la

²¹⁴ *Ivi*, p. 2.

²¹⁵ *V. Ivi*, cit., p. 90.

²¹⁶ *V. Ibidem*.

²¹⁷ *V. Ivi*, p. 93.

²¹⁸ *Ivi*, p. 92; cfr., anche, *Purgatorio* I, 94-99.

²¹⁹ *V. Ivi*, p. 93.

²²⁰ *V. Ivi*, p. 97.

²²¹ *V. Ivi*, pp. 98 e 101-102.

²²² *V. Ivi*, p. 104.

povertà della Vergine Maria e quella della Natività²²³ sono la povertà estrema, che è il trono e il letto per Cristo nel *Sacrum commercium*²²⁴. La Chiesa distrutta e poi restaurata è, invece, esaminata in *Purgatorio* XXXII-XXXIII nel legame tra povertà in spirito e mondo, come testimonia l'esempio del Poverello, che suggerisce il concetto più ampio di legame della povertà in spirito tra mondo e Chiesa, nel parallelismo tra Beatrice e Madonna Povertà²²⁵. L'intenso e denso capitolo terzo si chiude asserendo che: «La visione della povertà evangelica è più inclusiva di quella degli Spirituali perché riguarda tutta la Chiesa e non solo l'élite, il fiore dell'ordine francescano. Dante non adotta il loro programma apocalittico: le fonti del Poeta sono probabilmente l'escatologia di Bonaventura nella sua *Legenda Maior*, il *Sacrum commercium* e la sua personale interpretazione dell'*Apocalisse*: un effetto importante di questa convergenza è quello di confermare l'autorità del pellegrino come poeta e profeta visionario»²²⁶. Il dantista conclude che: «Le due bolle papali di Giovanni XII (del 1322 e del 1323) minano alla base la dottrina conventuale sulla povertà²²⁷ e la convergenza tra la concezione di Dante della povertà e il suo dialogo con i Francescani spirituali continuano ben oltre la vita del Poeta»²²⁸, così come gli attacchi contro i vizi del papa²²⁹ non implicano necessariamente una negazione dell'autorità istituzionale del papato, ma ne costituiscono una sfida²³⁰. Per evitare le sabbie mobili del pauperismo e del gioacchinismo, il rinnovamento apocalittico riformista auspicato da Dante rivendicava la povertà e la semplicità estensibili a tutta la Chiesa²³¹, in un modello di Chiesa e di papato nel segno della santità e dello Spirito Santo. Nell'*Appendice* dell'opera citata l'autore indugia sull'importante documento *Sacrum commercium* e considera la

²²³ V. *Ivi*, pp. 105-106.

²²⁴ V. *Ivi*, p. 106.

²²⁵ V. *Ivi*, p. 112.

²²⁶ *Ivi*, p. 121.

²²⁷ V. *Ivi*, p. 181.

²²⁸ *Ivi*, p. 182.

²²⁹ V. *Inferno* XIX, 88-133, e *Paradiso* XXVII, 16-66.

²³⁰ V. N. HAVELY, *Dante and the Franciscans. Poverty and the Papacy in the Commedia*, cit., p. 184.

²³¹ V. *Ivi*, pp. 184-185.

data di composizione dell'anonimo manoscritto, che oscilla tra il 1227 e il 1270²³², e termina la sua dotta disamina asseverando che: «Non c'è nessuna evidenza decisiva e conclusiva di mettere in relazione la rappresentazione della povertà o dell'avarizia presentate in questo testo sotto forma di polemica con i Francescani spirituali. Infatti è stato argomentato che la denuncia di Madonna Povertà e della sua rivale Madonna Avarizia (nei paragrafi 52-82 dell'ed. Brufani) non attacca i "frati lassisti ma gli antichi ordini monastici" (P. Brook). Nonostante ciò, alcuni aspetti della polemica potrebbero chiaramente essere stati letti in connessione con la discussione che si sviluppa sulla povertà evangelica e sull'*usus paupertatis*»²³³. Dopo questa parentesi sulla povertà che, *mutatis mutandis*, presenta molte affinità tra il Dottore Serafico e l'Alighieri, è d'uopo tornare al tema dell'Eucaristia nel mistico francescano: «Di S. Bonaventura qui ricordiamo solo la infiammata orazione alla Santissima Eucaristia, che, unitamente a quella di S. Tommaso, si recita [va] opportunamente tutti i giorni dai sacerdoti, dopo la celebrazione del santo Sacrificio»²³⁴. A San Tommaso Dante fa parecchi riferimenti²³⁵, mentre al Serafico tocca ricordare il suo impegno per le cose spirituali in pro del suo ordine. Bonaventura fu anche, come Tommaso, insigne teologo e autore di molte opere influenzate dal platonismo onde è chiamato 'il Platone degli scolastici'. Fra i sapienti della seconda corona ricorda a Dante che: *Io son la vita di Bonaventura / da Bagnoregio, che ne' grandi uffici / sempre pospuosi la sinistra cura.*²³⁶

²³² V. Ivi, nota 3, p. 188.

²³³ Ivi, nota 11, p. 189. Per approfondire le influenze del gioacchinismo sul pensiero di Dante v. A. PIROMALLI, *Gioacchino da Fiore e Dante*, in «Il portico» 3, A. Longo, Ravenna 1996, e C. CICCIA, 'Il de gloria Paradisi di Gioacchino da Fiore e la Divina Commedia di Dante Alighieri', in AA.VV., *Abate Gioacchino. Organo trimestrale per la causa di canonizzazione del Servo di Dio Gioacchino da Fiore*, Anno II, N. 4 (gennaio-giugno 2004), pp. 101-103.

²³⁴ S. IGNUDI, *L'Eucaristia in Dante*, Libreria Emiliana Editrice, Venezia 1932, p. 35.

²³⁵ *Purgatorio* XX, 69; *Paradiso* X, 82 ss. e 99 ss.; XI, 16 ss.; XII, 2, 110 e 144; XIII, 32 ss., e XIV, 6.

²³⁶ *Paradiso* XII, 127-129. Una seconda ghirlanda di anime elette si fa riconoscere per il suo splendore e da una delle fiammelle si leva una voce, che è quella di un francescano, San Bonaventura, successore di Alessandro di Hales, che recita l'elogio del *santo atleta / benigno a' suoi e a' nemici crudo* (*Paradiso* XII, 56-57), ossia di San Domenico, sposo della fede e ortolano di Cristo, vittorioso sugli albigesi di Tolosa, che agiva di più e meglio con la persuasione della sua parola, di quanto facesse Simone di Montfort con la sua spada insanguinata: *Io son la vita*

9. *La questione della povertà evangelica e i francescani nelle riflessioni di G. Holmes*²³⁷

G. Holmes affronta la posizione di Dante riguardo a due questioni di prioritaria importanza, nella vita intellettuale e spirituale della Chiesa, nell'ottica dei Francescani: 1) *l'attitudine allo studio della filosofia pagana aristotelica*: fino a che punto la *veritas* poteva essere fondata sulla ragione in opposizione con le dottrine che si incentravano sulla rivelazione biblica? e 2) *la questione della povertà evangelica*: San Francesco aveva obbligato i suoi discepoli a vivere integralmente la povertà fino alla mendicizia, ma, alla fine del Duecento, l'ordine era molto ricco e vantava studentati filosofici potenti e in palese contrasto con una vita di assoluta indigenza. L'autore segue, riguardo a questa materia presa in esame, l'evoluzione del pensiero di Dante, che si modifica gradualmente, dal *Convivio* alla *Monarchia*, fino alla *Commedia*, passando dalle iniziali posizioni estreme che mitiga del tutto nella cantica del *Paradiso*. Il Poeta è attratto dalla "filosofia teologica" moderata di San Tommaso, anche se non abbandona mai completamente il neoplatonismo, bandito dall'Aquinate, che, anzi, è, per Holmes, alla base – fino a costituire la fonte principale – della stessa struttura del *Paradiso* sostenendo che Dante era interessato a evidenziare e proporre un'intima collaborazione tra Filosofia e Sacra Scrittura, in un rapporto di dialogo e confronto costante, ma che, al tempo stesso, considerava la donazione di Costantino (ritenuta storicamente vera fino al Valla che ne dimostrò la falsità) un gran disastro per la Chiesa, alla pari del sostegno pontificio alla causa della monarchia francese, stimata come un'azione blasfema. Ritornando al tema della povertà nel quarto Cielo, quello del Sole, nel coro angelico della potestà, ovvero degli spiriti sapienti (canto XII del *Paradiso*), San Bonaventura non patteggiava né per

di Bonaventura [...]. E nomina, dopo si sé, Ugo da San Vittore, Pietro Comestoro, Pietro lo Spagnolo, San Giovanni Crisostomo, Sant'Anselmo di Canterbury, Donato il grammatico e Giocchino da Fiore. Bonaventura conclude il suo elogio a San Domenico dichiarando che: «Mi indusse a lodare cotanto paladino della Chiesa l'ardente cortesia di San Tommaso ed il suo elegante discorso; ed egli spinse me e queste altre anime a venir qui: *Ad invecgiar cotanto paladino / mi mosse l'infiammata cortesia / di fra Tommaso e 'l discreto latino*.

²³⁷ V. G. HOLMES, *Dante and the Franciscans*, in «Dante and the Church. Literary and historical essays», Aquaviva and Petrie, Four Courts Press, UCD Foundation for Italian Studies, Dublin 2007, pp. 25-38.

Casale né per Acquasparta, i due superiori dell'ordine francescano che avevano espresso tendenze diametralmente opposte riguardo alle ricchezze, il primo rigorista estremo e strenuo difensore della povertà, il secondo, invece, lassista e fautore dei beni materiali di cui potevano disporre i frati. Tale opzione bonaventuriana di prendere le distanze dalle due correnti, indica chiaramente – per l'autore – una visione moderata di Dante nei confronti degli ideali francescani e domenicani che lo induce a evitare gli estremismi²³⁸. C'è, perciò, una notevole evoluzione di pensiero rispetto agli scritti giovanili del Poeta coi quali si faceva fautore di interpretazioni più tradizionali e secolari. Negli anni della giovinezza l'Alighieri, secondo Holmes, avrebbe avuto contatti con gruppi di religiosi ostili alle ricchezze della Chiesa, che aspiravano a forme radicali di indigenza, predicando la povertà estrema (*usus pauper*) e che però rinnegavano ogni specie di beni materiali, ossia con il pauperismo nelle sue varie espressioni: battenti, zoccolanti, flagellanti, questuanti, ecc. coi quali, inizialmente, fu confuso lo stesso movimento francescano e, in seguito a questi scambi, sarebbe stato prodotto il *Fiore* – attribuibile a Dante – che è una satira contro i Francescani e tutti gli ordini mendicanti in genere. Ma, col tempo, il Poeta sposò appieno la causa del francescanesimo, sostenne il Matrimonio di Francesco con Madonna Povertà e decise di espiare gli errori giovanili, scrivendo i canti dianzi ricordati, che celebrano i Francescani e i Domenicani e la loro piena ortodossia e ortoprassi, auspicata fortemente dai loro fondatori. In conclusione Holmes distingue tre momenti nel pensiero e negli scritti di Dante: 1) la fase giovanile della satira che culminerà nel *Fiore*, 2) l'entusiasmo del Poeta che si fece sostenitore del lato più radicale ed estremo del francescanesimo pauperista e 3) l'ammiratore maturo delle aspirazioni di San Domenico e San Francesco. Non c'è nessun aspetto dell'opera del Poeta, afferma il dantista, che indichi meglio la necessità di collocarlo nel contesto storico del suo tempo e di seguirlo nella *secura*

²³⁸ Nel XII canto del *Paradiso*, vv. 124-129, San Bonaventura dichiara che, riguardo alle grandi cariche ecclesiastiche che ricoprì, mise sempre in secondo piano la cura dei beni terreni e asserisce che nella famiglia francescana ancora ci sono frati non corrotti, alludendo alla divisione dell'Ordine nelle due fazioni: degli spirituali, troppo tenaci alla regola (scrittura), dei quali fu a capo Ubertino da Casale; e dei conventuali, ribelli alla regola stessa e seguaci del cardinale Matteo d'Acquasparta.

insecuritas o costante instabilità della sua dottrina. Non pochi autori hanno evidenziato gli influssi chiliastici-millenaristici dell'abate Gioacchino da Fiore sul pensiero di Dante, soprattutto in riferimento al tema della ricchezza e della povertà della Chiesa. Ritenuto eretico (e ora si è conclusa positivamente la fase diocesana del suo "iter" di beatificazione e canonizzazione) l'abate calabrese avrebbe condizionato lo stesso Poeta spingendolo verso forme di pauperismo²³⁹.

La povertà fu la virtù più eccellente in San Francesco stando alla lettura di Dante. Ma fu proprio così? Il citato dantista p. A. Mellone lo esclude aprioristicamente nel suo mentovato e prezioso contributo²⁴⁰. Non vi è dubbio alcuno, per lo studioso francescano, che «Dante attribuì a San Francesco la conformità a Cristo²⁴¹, la magnanimità o cavalleria spirituale²⁴², l'affettività²⁴³, la letizia²⁴⁴, la "sete" del martirio²⁴⁵, il desiderio della predicazione popolare²⁴⁶. Però vi accennò poche volte. Invece pose l'ideale "totalitario" del fondatore dei Frati Minori nella povertà, soprattutto nella dimensione economica di essa. Per chiarezza distinguiamo la povertà in economica, [...] sociale [...] e spirituale [...]. Che l'ideale unitario del Francesco di Dante fosse la povertà appare dall'allegoria dominante nella descrizione dei primi e degli ultimi anni del convertito Francesco e dal riferimento degli altri episodi importanti della sua biografia alla povertà. Il divin Poeta presenta gli anni iniziali della conversione e dell'opera di Francesco e gli ultimi tempi terreni di lui alla luce dell'allegoria delle nozze con Madonna Povertà»²⁴⁷. Proseguendo nella sua dotta disamina

²³⁹ V. F. CAMPOLONGO, *Le dottrine dell'Abate Gioacchino e il delitto di eresia*, Tip. de Martini, Benevento 1928. Per un raffronto tra la teologia e la storia nella visione dell'abate calabrese v. AA.VV., *Gioacchino da Fiore: tempo della teologia e tempo della storia da Agostino a Tommaso d'Aquino*, in *Sentimento del tempo e periodizzazione della storia nel Medioevo* (a cura di G. Savoca), in «Atti del XXXVI Congresso Storico Internazionale (Todi, 10-12 ottobre 1999)», Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2000, pp. 107-135.

²⁴⁰ «*Saggi e letture dantesche*», cit., pp. 221-282.

²⁴¹ Pd XI 64-75.

²⁴² Vv. 58-59 e 91.

²⁴³ V. 37.

²⁴⁴ V. 76.

²⁴⁵ V. 100.

²⁴⁶ V. 105.

²⁴⁷ *Ivi*, p. 222.

rileva che «l'umiltà è uno degli aspetti principali della povertà spirituale (spogliamento dell'orgoglio) ed è l'anima della povertà sociale affrontata per il regno dei cieli. Dobbiamo convenire con il Bosco che il Poeta fiorentino non attribuì al suo San Francesco una "specialissima umiltà". [...] Infatti pone il Santo in atteggiamento di "regalità" dinanzi al grande papa e re Innocenzo III in occasione della richiesta dell'approvazione della Regola»²⁴⁸. Dopo aver minuziosamente studiato il tema della povertà nella *Monarchia* e nel contesto del *milieu* di San Francesco, passa a descrivere il San Francesco della storia che, stando ai suoi scritti, pose la povertà al secondo posto, subito dopo l'amore fraterno e l'ubbidienza alla gerarchia della Chiesa. Scrive, infatti, che: «Ogni spirito umano, anche quello aperto e ricchissimo di San Francesco, è limitato. [...] Il Serafino d'Assisi, pur proponendosi la pratica della globalità del Vangelo, in effetti non arrivò a osservarne ogni parte. Inoltre, riguardo alle parti praticate, di fatto privilegiò alcune virtù, devozioni e attività apostoliche, oggetto di individuazione da parte dei francescanisti. Orbene, all'opposto del pensiero di Dante, non pose la povertà economica al vertice. [...] Così [esaminati i suoi scritti, tra cui il *Piccolo Testamento*], mostreremo meglio la divergenza tra il San Francesco dell'Alighieri e il San Francesco della storia. In Siena, nell'aprile o maggio del 1226, San Francesco, pregato dai frati perché sembrava prossimo alla fine, dettò loro un piccolo Testamento. In esso pose la povertà al secondo posto, tra l'amore fraterno e la soggezione alla Gerarchia ecclesiastica»²⁴⁹. E continua: «Pertanto, nel Testamento della Porziuncola non pose l'accento sulla povertà economica, tanto meno raccomandò solo essa»²⁵⁰. E, ancora: «Nel grande Testamento San Francesco ingiunge di collocare la SS. Eucaristia "in locis pretiosis". Quindi subordina la povertà alla devozione verso la SS. Eucaristia. Altrove prescrive la collocazione dell'Eucaristia in "loco pretioso" per ottemperare a una prescrizione della Chiesa: "iuxta mandatum Ecclesiae". [...] Pertanto, secondo il Testamento, la povertà economica, pur essendo molto importante, non ha il primato fra le virtù»²⁵¹. Da che cosa ebbe origine,

²⁴⁸ *Ivi*, p. 225.

²⁴⁹ *Ivi*, pp. 273-274.

²⁵⁰ *Ivi*, p. 275.

²⁵¹ *Ivi*, p. 276.

allora, il famoso “matrimonio” tra San Francesco e Madonna Povertà? Prosegue il grande dantista: «Dopo la morte di San Francesco si sopravvalutò l'importanza da lui data alla povertà economica e si giunse a presentare la sua concezione della medesima povertà con l'allegoria del matrimonio. Le opere che costituiscono le due piste di lancio di questa evoluzione sono l'anonimo *Sacrum commercium S. Francisci cum domina Paupertate* e la *Vita secunda S. Francisci* di Tommaso da Celano: il *Sacrum commercium* dà il primato alla povertà economica; la *Vita secunda* di Tommaso da Celano comincia a parlare delle nozze di San Francesco con Madonna Povertà. [...] Erroneamente le parole del titolo “*sacrum commercium*” furono spesso tradotte “sacre nozze”; infatti “*commercium*” non significa “matrimonio”, ma “rapporto” in genere; “*sacrum commercium*” indica nel latino cristiano uno scambio di doni spirituali tra Dio e l'uomo, nel gergo cavalleresco e familiare il “patto”, l’“alleanza”. Inoltre si ritenne affermato esplicitamente il matrimonio nelle parole rivolte da San Francesco ai suoi frati: “*Mirabilis est, fratres, desponsatio (=sposalizio) Paupertatis...*”; ma dall'apparato critico risulta sbagliata la scelta della lezione “*desponsatio*”, poiché dei sette codici utilizzati dall'edizione di Quaracchi, ben cinque hanno “*dispensatio*” e gli altri due hanno corretto posteriormente il “*dispensatio*” in “*desponsatio*”; “*dispensatio*” nel linguaggio liturgico indica “il piano divino salvifico”. [...] Così [conclude l'autore]: Con il *Sacrum commercium* e con la *Vita secunda* di Tommaso da Celano il San Francesco della storia si avvia risolutamente a trasformarsi nel San Francesco di Dante»²⁵².

Un particolare affetto e una singolare venerazione nutrì il Poeta per San Tommaso e San Bonaventura, campioni di umiltà e zelatori dell'Eucaristia, da lui canonizzati in *Paradiso*, prim'ancora che il Sommo Pontefice li elevasse all'onore degli altari. San Tommaso ha fornito l'Ufficio del Santissimo Sacramento, dopo che nel 1263, due anni avanti che nascesse Dante, era avvenuto a Bolsena il celebre miracolo, onde Urbano IV estese a tutta la cattolicità la festa del *Corpus Domini*, con Bolla confermata e rinnovata, al tempo dell'Alighieri, da Clemente V, chiamato dallo stesso Dante, attuale Successore di Pietro «*nunc Petri*

²⁵² *Ivi*, pp. 280-282.

Successor»²⁵³. Accenniamo qui di passaggio che secondo il gesuita Herman Grisar, celebrato archeologo, l'*astro*, che nel petto di S. Tommaso prese il significato ampio del *Sole della scienza* solo nel secolo XVI, prima di quel tempo fosse correlato alla storia dell'istituzione della festa del *Corpus Domini*²⁵⁴. Gli altri aspetti dell'umiltà saranno trattati nella sezione su Maria. In relazione alla povertà (*Quaestio 2*) è chiaro che l'ordine francescano la considerasse sotto tre aspetti: la rinuncia ai beni materiali, la vocazione alla mendicizia e l'obbligo del lavoro manuale²⁵⁵. Ma l'umiltà, l'amore fraterno e la fedeltà nell'ubbidienza erano capitali, perché è proprio «l'umiltà di Dio»²⁵⁶(nella Trinità) che si svela nella povertà della Chiesa

²⁵³ *Lettera ai Principi d'Italia*, in *Opere minori*, in *La Letteratura Italiana. Storia e Testi*, vol. 5, tomo II, a cura di P. V. Mengaldo, B. Nardi, A. Frugoni, G. Brugnoli, E. Cecchini e F. Mazzoni, *Epistole*, a cura di A. Frugoni e G. Brugnoli, *Epistola 10*, Ricciardi, Milano 1979, p. 458.

²⁵⁴ V. «La Civiltà Cattolica», Serie XVII, vol. X, fasc. 1195 (27 marzo 1900), più il numero del 12 marzo 1897 su questioni di archeologia cristiana.

²⁵⁵ Il lavoro manuale era conigliato agli studenti, studiosi compresi, e ai docenti, ma non era obbligatorio, e però potevano beneficiare di un certo agio necessario al loro lavoro intellettuale. V. J.-G. BOUGEROL, *Introduction à saint Bonaventure*, cit., p. 212. Dopo la povertà, il Serafico spiega l'importanza della castità, tema che non tratteremo in questo libro.

²⁵⁶ E. FALQUE, *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie*, cit., p. 136. «La force de cette humilité divine dans son incarnation directement issue du christocentrisme bonaventurien ne doit cependant pas masquer, selon nous, l'enracinement trinitaire de la pauvreté». V. anche A. GERKEN, *La théologie du Verbe. La relation entre l'incarnation et la création selon saint Bonaventure*, in «Bibliothèque bonaventurienne». Série «Études», Éditions franciscaines, Paris 1970, capitolo V, *L'humilité de Dieu*, pp. 357-378; V. anche H. SCHALÜCK, per le relazioni tra l'umiltà di Dio e la Trinità, in *Les implications théologiques de l'idée de pauvreté chez saint Bonaventure*, in *Actes du colloque saint Bonaventure*, in «Études franciscaines», Paris 1970, pp. 105-113, e in particolare p. 106. Inoltre, è importante notare come il Santo sottolinei ciò nel *Lignum vitae*, dove afferma che Dio è venuto [non è diventato] a noi piccolo e povero «*conformatio Trinitatis*»: «*pro nobis effectus parvus et pauper [...] elegit*» (VIII, 71b - 72a) V. anche V.-M. BRETON, *Saint Bonaventure*, cit., p. 243. Il carattere trinitario della povertà si svela in quanto [Cristo] ha una doppia identificazione come Cristo stesso, [...] cioè come «*primum verbum*»: [...] «*primum verbum docuit*», e d'altra parte come spirito di povertà di Cristo allo Spirito Santo stesso, che si spoglia punto dell'amore congiunto del Padre e del Figlio «*sans se laisser jamais de pérenniser le mouvement de la circumincession trinitaire*» (E. FALQUE, *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie*, cit., p. 137). Questa «spossessione trinitaria» ci porta ad un'«ontologia della povertà [...] nel senso heideggeriano del termine, in una prospettiva ontologica fondamentale, come una epifania di una struttura di essere, vale a dire [...] come un'auto-apparizione della Trinità a Se stessa e all'uomo nel suo completo dono di Se stesso fino al punto più estremo dell'indigenza» (*Ivi*, p. 138).

e nei poveri sacerdoti, che celebrano l'offerta quotidiana sull'altare fino alla fine dei tempi. La Chiesa, nella visione francescana, è sacramentale, perché «*tutto si manifesta sulla Croce*»²⁵⁷, come dice San Bonaventura, *id est* nell'Eucaristia. Il Châtillon nota come il Serafico si è impregnato degli scritti di San Girolamo²⁵⁸ per approfondire il suo pensiero sulle nudità spirituale e apostolica che permettono di seguire Cristo («*Nudam crucem nudus sequar, nudum Christum nudus sequer*»)²⁵⁹. Esamina anche le posizioni di San Tommaso e di Gérard d'Abbeville, che aveva provocato tante controversie. Conclude che «di là da queste definizioni, è il riferimento alla Croce e al Cristo crocifisso [...] che dà pieno significato al tema della nudità spirituale e ne fa la grandezza»²⁶⁰, e ciò avviene mediante l'amore, come si rileva nell'*Itinerarium*²⁶¹. Allora, per i francescani, questo significa «accepter de participer ici-bas aux abaissements de l'Homme-Dieu, dans l'attente du vêtement de gloire qui doit couvrir un jour la nudité misérable de ses serviteurs»²⁶². Il filosofo Falque analizza in dettaglio i tre tipi di nudità (*nuditas*) nell'*Apologia pauperum*²⁶³: la *summa rerum penuria*²⁶⁴, il *nudum Christum nudus sequere* e l'*omnis superfluitas et proprietariae possessionis*²⁶⁵, che fanno del povero «dont la Trinité selon nous exemplifie le don, celui-là même qui “ne retient rien pour soi”, jusques et y compris tout égard à sa pauvreté même»²⁶⁶. Lo studioso asserisce altresì che tutta la questione della

²⁵⁷ *De tr. via*, c. 3, 3, 5-6 (VIII, 13 b-14 a) e ancora «*Pauper in nativitate, pauperior in vita, pauperrimus in cruce*» (*Vitis. myst.*, 2, 3 (VIII, 161 a); e come dice H. U. VON BALTHASAR, per il Serafico «La povertà rimane il *consilium principale, fondamentale* (*De pref. evang.*, q. 2, a. 1, concl. (V, 129 a); la totale rimozione della molteplicità mondana crea il presupposto per incontrare Dio come assoluta semplicità elementare: «La contemplazione può realizzarsi soltanto nella massima semplicità, e la massima semplicità è irraggiungibile fuori della massima povertà, che è ciò a cui aspira questo ordine»» (*Hex.*, coll. 20, 30 (V, 430 b), in *'Bonaventura'*, cit., p. 321; V. anche J. CHÂTILLON, *Nudum Christum nudus sequere. Note sur les origines et la signification du thème de la nudité spirituelle dans les écrits de Saint Bonaventure*, in «S. B. 1274-1974», vol. 4, pp. 719-772.

²⁵⁶ *Ivi*, pp. 771-772 per i testi.

²⁵⁹ *Ivi*, p. 719.

²⁶⁰ *Ivi*, p. 769.

²⁶¹ *V. Itin.*, Prol., 3 (V, 295 a).

²⁶² J. CHÂTILLON, *Nudum Christum nudus sequere*, cit., p. 770.

²⁶³ *Ap. paup.*, VIII, 233-330.

²⁶⁴ *Ap. paup.*, VII, 12 (VIII, 276 a).

²⁶⁵ *Ap. paup.*, VII, 22 (VIII, 279 b).

²⁶⁶ E. FALQUE, *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie*, cit., p. 145. Si leggano

povertà si può sintetizzare così: «Elle [la pauvreté] exige seulement de moi que je me rende capable de transférer *ce que j'ai en ce que je n'ai plus* pour faire de l'acte de cette donation cela même que *je suis*. Avoir et Être, comme richesse et pauvreté, ne se concurrencent ni ne s'opposent dès lors qu'au *déjà donné (datus)* ou au *devant être donné (dandus)* prime un "laisser se donner" dans une donation sans réserve (*donabilis*)»²⁶⁷. Il filosofo continua spiegando che dopo avere rinunciato a possedere in proprio, San Bonaventura mostra che il secondo livello d'indigenza estrema è l'«*abnegatione propriae voluntatis*»²⁶⁸, in un significato positivo, «in quanto l'atto di dare fino all'appropriazione del dono (avere) e di se stesso (il volere) consiste precisamente nel conformarsi [... a Cristo nudo] nel suo modo di dare»²⁶⁹. Il terzo livello di povertà è la *summa penuria*, nella quale non rimane più nulla, tranne che "l'accettazione della *penuria* [...] il dono *della* penuria o *nella* penuria in se stessa"["don *de* la pénurie ou à la pénurie comme telle"]²⁷⁰. Conclude che: «La mort en effet atteint l'extrême du dénuement non pas en ce qu'elle supprime le don de la vie, mais seulement en ce qu'elle mesure la *modalité* même dont la vie fut vécue [...]. La *nihilitas* propre au corpus bonaventurien [...] ne laisse donc pas choir la créature dans le seul rien de sa vanité jusqu'au néant de son "détachement" d'avec le monde et soi-même»²⁷¹. In questo senso la *nihilitas* avvicina l'uomo alla "magnanimità del suo Creatore" e la sua dipendenza dalla e nella povertà (al contrario dell'autonomia della ricchezza) lo stabilisce in una relazione trinitaria creatrice e molto feconda²⁷². In guisa dello Spirito Santo che è «dono nel quale tutti gli altri doni sono dati»²⁷³, come spiega il Serafico, per il quale il "dono [...] non è "quello" che dona (*per*) [...], ma quello "in cui" (*in quo*) tutto si dà [...]". Lo Spirito Santo «è [esiste] perché dà (*ideo est quia donum*) [...] e non dà perché è [...] ("[...] *quod magis spiritus dicit*

anche le stimolanti riflessioni di M. SGARBOSSA, *Bonaventura il teologo della perfetta letizia*, cit., nel cap. II "Lo scandalo della povertà", pp. 27-32.

²⁶⁷ E. FALQUE, *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie*, cit., p. 145.

²⁶⁸ *Ap. paup.*, VII, 22 (VIII, 279 b).

²⁶⁹ E. FALQUE, *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie*, cit., p. 146.

²⁷⁰ *Ibidem*.

²⁷¹ *Ivi*, p. 147.

²⁷² Cfr. *Ivi*, p. 148.

²⁷³ *Ibidem*.

*habitudinem respicientem esse quam donum; [...], quod verum est in his quibus accidit esse donum, sed in Spiritu sancto, qui ideo est, quia sonum*²⁷⁴. Dono senza l'essere - o meglio dono prima dell'essere²⁷⁵. Perciò: «Di questi discorsi sulla pura donazione [cioè della non predicazione ontica e solo razionale], non resta [...] che la *preghiera* o il “discorso di lode” [... Dunque a] colui che ripone la sua “fede” nella Trinità (*fides Trinitatis*) e quindi La prega (*oratio*), Essa dona, di conseguenza, nella sua specifica e estrema liberalità, di accogliere senza equivoci la sua completa e radicale manifestazione»²⁷⁶. Ed «allora, il Cristo, Dio fatto uomo, ha conquistato in questa povertà incomprendibile il diritto di essere il nostro collaboratore in un dialogo nel quale non si sa più chi è il più povero»²⁷⁷, ossia nella *contemplatio* del povero nel deserto, la «*speculatio pauperis in deserto*»²⁷⁸ dell' *Itinerarium*²⁷⁹.

Al termine di questo discorso, con il dominicano M.-D. Philippe, possiamo dire che è «per il mistero della Carità [che] Dio stesso può realizzare in noi un superamento divino che ci permette di essere completamente donati a Lui e al prossimo [...] Possiamo capire [perciò] che se l'amore

²⁷⁴ *I Sent.*, d. 18, dub. 1 (I, 334 a).

²⁷⁵ *Ivi*, pp. 148-149.

²⁷⁶ E. FALQUE, *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie*, cit., pp. 149-150: «au nombre de ces discours de la pure donation (voire de la non prédication ontique et seulement rationnelle), rien ne demeure [...] sinon la prière ou le “discours de louange” [... Alors à] celui qui met sa “foi” en la Trinité (*fides Trinitatis*) et la prie donc (*oratio*), celle-ci lui donne alors, dans son extrême libéralité précisément, d'accueillir sans ambages sa complète et radicale manifestation». Cfr. *Brev.*, I, 5 (5, 213b-214b).

²⁷⁷ J.-G. BOUGEROL, *Introduction à saint Bonaventure*, cit., p. 287.

²⁷⁸ *Itin.*, I (V, 297 ab). E, con parole d'oggi, il gesuita svizzero M. ZUNDEL ci dice con alta poesia: «La liturgie est une école de silence, elle nous apprend à écouter, ce qui est peut-être la plus haute forme de l'obéissance et de l'amour. Combien d'âmes, dont les mots saccagèrent le secret, se seraient ouvertes à leur propre mystère si nous avions mieux observé les “mœurs divines” dans le silence de l'hostie»: «La liturgia è una scuola di silenzio, c'insegna ad ascoltare, che è, può darsi, la forma più alta d'obbedienza e d'amore. Quante anime, delle quali le parole hanno devastato il segreto, si sarebbero aperte al loro proprio mistero, se noi avessimo osservato meglio le abitudini divine nel silenzio dell'Ostia» (*Poème de la sainte liturgie*, Desclée de Brouwer, Neuilly 1934, p.10).

²⁷⁹ Lo studioso H. SCHALÜCK caratterizza la “*speculatio pauperis in deserto*” come «una teologia del cammino e della Speranza [... per il fatto che è] una vera teologia della povertà: “Denn wie die ‘*vox clamantis in deserto*’ hat sie eine vorläufige, hinweisende Rolle. Vor ihrem Ziel her empfängt sie ihren Sinn, von ihrem Ziel her läßt sie sich aber auch immer wieder in Frage stellen», in (*Armut und Heil. Die theologischen Implikationen des Armutsgedankens bei Bonaventura*, in «S. B. 1274-1974», vol. 4, p. 683).

è sempre legato alla sovrabbondanza e alla fecondità [vedi il concetto di Trinità creatrice], esso scava anche in noi una povertà, una mancanza. L'amore impoverisce»²⁸⁰. Ma per lasciare tutto lo spazio a Dio – come ci ricorda San Gregorio Nazianzeno: «Colui che arricchisce conosce la povertà: si fa povero, infatti, della mia carne, affinché io potessi arricchire la sua divinità. E Colui che è pienezza diviene vuoto; si svuota infatti per un breve tempo della sua gloria, affinché io possa partecipare alla sua pienezza. [...] Egli si mette in comunione con l'uomo per la seconda volta, e in una comunione molto più straordinaria della prima, in quanto la prima volta mi fece partecipare della sua natura migliore, ora, invece, è Lui che partecipa all'elemento peggiore. Questo fatto è più divino del primo, questo più sublime a giudizio di coloro che hanno senno. [...] Perché si fa umile per l'anima che era piegata a terra in modo da portare in alto seco quell'essere che era rivolto verso il basso a causa del peccato? [Perché Egli], per il suo amore per gli uomini, si piega sulla fossa per salvare [...] la bestia da soma che vi è finita dentro»²⁸¹. Fuori di metafora il Nazianzeno sottolinea quanto ci abbia perso Cristo a farsi uomo e quanto ci abbia guadagnato l'uomo e esser fatto partecipe della sua natura divina (*theopoiesis*). San Gregorio fonda le sue riflessioni sul Vangelo di Matteo: «Ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me»²⁸². Infatti, dando qualcosa a questo povero, doniamo noi stessi, ed allora il circolo si chiude nel Dio dell'amore, di quell'amore che Dio ha diffuso nella sua opera, come dice il Serafico nell'*Apologia pauperum*²⁸³.

E, come scrive l'insigne teologo Antonio Di Monda²⁸⁴, il tema della povertà evangelica ha sempre suscitato polemiche ed interessi, non del tutto corrispondenti alla verità dei fatti, come ben dichiara anche

²⁸⁰ M.-D. PHILIPPE, *De l'amour*, in «Spiritualité», Mame, Paris (1997), pp. 226-227.

²⁸¹ S. GREGORIO DI NAZIANZO, *Orazione 38, 13-14*, si veda, anche, la trad. P. Gallay, in «Sciences chrétiennes» 358, Les Éditions du Cerf, Paris 1990, pp. 107 e 135-137. Si veda, poi, il *Discorso 14* sull'amore ai poveri 38, 40 [PG 35, 907-910].

²⁸² *Mt.*, 25, 40.

²⁸³ *Ap. paup.*, II, 12 (VIII, 242 b-243 a). V. anche J.-G. BOUGEROL, *Introduction à saint Bonaventure*, cit., p. 288. Per lo studioso francescano questo trattato è proprio «l'espressione della teologia del povero».

²⁸⁴ V. A. DI MONDA, *La povertà evangelica in S. Tommaso d'Aquino e in S. Bonaventura da Bagnoregio*, in ID., *Tra teologia e vita*, Dehoniane, Napoli 1981, pp. 42-73.

San Tommaso nel *De perfectione vitae spiritualis* e nel *Contra retrahens a religionis ingressu*. Per l'Angelico e il Serafico la povertà è, perciò, «nudità di cuore e di corpo»²⁸⁵, vale a dire liberazione dall'avarizia e dalla cupidità ed è «scarszza e penuria effettiva»²⁸⁶. «La povertà totale è grande saggezza»²⁸⁷ e per San Bonaventura è un «abito virtuoso»²⁸⁸. Quindi la povertà è una grande ricchezza per l'uomo e per il suo sviluppo. Per conseguire la povertà occorrono, per San Tommaso e San Bonaventura, ubbidienza e castità. «La povertà è scala alla perfezione della Carità [... ed] è fonte della più pura libertà»²⁸⁹. La mendicizia esprime la *condicio* dell'*homo viator* e conduce alla letizia spirituale²⁹⁰. Le ricchezze, in sé neutre, possono essere un ostacolo per il conseguimento del *regnum Dei*²⁹¹. Le idee della povertà tra i due dottori «collimano perfettamente». Per San Tommaso la povertà conduce alla carità, per San Bonaventura è l'amore stesso. Ma entrambi difendono la povertà proposta dalla Chiesa, ma non la pretendono per nessuno, evitando le derive populiste del marxismo²⁹².

In un altro saggio Dourley²⁹³ conclude che la struttura della teologia sistematica bonaventuriana, come quella di Tillich, «collega armoniosamente e strettamente la vita trinitaria con la vita umana in termini di interpenetrazione mutua»²⁹⁴. Questo comporta che Dio non si impone dall'esterno sull'uomo, ma che è la sorgente della vera umanità dell'uomo che si raggiunge nei più profondi abissi della sua vita, nella Grazia²⁹⁵. Lo

²⁸⁵ *Ap. paup.*, VII, 21 (VIII, 279 b): «*Est enim multiplex gradus et differentia nuditatis, [...], alia cordis et corporis. Nuditas cordis est per exspoliationem spiritus ab omni perverso affectu avaritiae et cupiditatis*».

²⁸⁶ *Ap. paup.*, IX, 23 (VIII, 302 a): «*voluntaria et penuriosa paupertas*».

²⁸⁷ A. DI MONDA, *Tra teologia e vita*, cit., p. 46.

²⁸⁸ *Ivi*, p. 47.

²⁸⁹ *Ivi*, pp. 61; v., anche, p. 56.

²⁹⁰ Cfr. *Ivi*, p. 62.

²⁹¹ *Ap. paup.*, VII, 24-26 (VIII, 280 b-281 a).

²⁹² Cfr. A. DI MONDA, *Tra teologia e vita*, cit., p. 71.

²⁹³ J. P. DOURLEY, *God, life and Trinity in the theologies of Paul Tillich and St. Bonaventure*, in «S. B. 1274-1974», vol. 4, pp. 271-282.

²⁹⁴ *Ivi*, p. 281.

²⁹⁵ Cfr. J. P. DOURLEY, *The relationship between knowledge of God and knowledge of Trinity in Bonaventure's de mysterio Trinitatis*, in «S. B. maestro», vol. 2, p. 41. Il saggista spiega che San Bonaventura parte dal principio che l'uomo abbia una conoscenza

studioso prosegue illustrando come la bellezza e la persuasione della visione teologica del Santo si appoggiano sulla loro capacità di mostrare continuità ed armonia tra il divino e l'umano, perché l'ontologia e l'epistemologia del Serafico sono fondate sulla partecipazione radicale di ogni vita alla vita trinitaria. In questo senso San Bonaventura, come Sant'Agostino, è molto attuale perché la sua teologia risponde alle sensibilità odierne, ma anche fondamentali, del fedele in quanto stabilisce un più «grande livello di armoniosa continuità fra il naturale e il soprannaturale [...] contrariamente a molte teologie attuali che negano la percezione innata nell'uomo del Dio vivente»²⁹⁶. Invece l'unità del naturale col soprannaturale si manifesta in una fioritura attuale del rinnovamento carismatico che pone l'enfasi sul datore dei doni, lo Spirito Santo²⁹⁷, ma sottolinea anche il carattere dei carismi come *gratiae gratis datae*, per il bene comune e per l'utilità di tutta la Chiesa, stando alla visione paolina della prima *Lettera ai Corinzi*²⁹⁸. Occorre integrare istituzione e carismi per ricevere carismaticamente i sacramenti e sacramentalmente i carismi. Dourley argomenta che la comprensione della reale e radicale presenza del divino che origina tutta la vita profana e secolare potrebbe offrire al pensiero contemporaneo una integrazione sanatrice della sua concezione di Dio per il fatto che è legata alla creazione ed a tutto il suo dinamismo. Anche Cousins evidenzia quest'aspetto fondamentale²⁹⁹, basandosi particolarmente sull'*Itinerarium*, e dimostra,

innata e naturale di Dio che gli permette di vivere la piena rivelazione trinitaria (v. *Ivi*, pp. 41, 44, 47). Inoltre, la forte realtà della presenza ontologica di Dio per l'uomo implica per Dourley che la rivelazione cristiana in ognuno dei suoi simboli, inclusa la Trinità, possa essere percepita come un'esperienza religiosa naturale creatrice di vita e non imposta dall'esterno.

²⁹⁶ *Ivi*, p. 47 e vedi anche p. 48.

²⁹⁷ Si veda il già menzionato R. CANTALAMESSA, *Il mistero di Pentecoste*, cit., che studia la Pentecoste e l'opera del Paraclito negli *Atti* di Luca, nel *Vangelo* di Giovanni e nelle *Lettere* di Paolo; mettendo assieme punti di vista diversi e complementari si ottiene una visione tridimensionale dello Spirito: di profezia in Luca, di verità in Giovanni e di "persona" in Paolo. Per una teologia dello Spirito nella storia della salvezza, una vera e propria *summa*, che attinge alla Scrittura, ai Padri e alla Tradizione, oltre che alla teologia cattolica, v. ID., *Il canto dello Spirito. Meditazioni sul Veni Creator*, «Collana In cammino», Ancora, Milano 2006 [I, 1988]. Si omette di citare la letteratura sull'argomento perché non è il tema specifico del nostro saggio.

²⁹⁸ *1 Cor.*, 12, 4-11.

²⁹⁹ E. H. COUSINS, *Bonaventure and World Religions*, in «S. B. 1274-1974», vol. 3, pp.

in due saggi molto interessanti, come questa prospettiva sia anche legata alle altre religioni indicando quali conclusioni sia il Cristianesimo che le altre fedi ne possano trarre³⁰⁰.

Ritornando a Dourley «l'influenza sanatrice su alcune fratture dell'autocoscienza religiosa e culturale dell'uomo contemporaneo potrebbe stimolare un'ontologia e un'epistemologia patricipazionali e una ontologia e epistemologia religiose più intense»³⁰¹. Ed è in questo senso che, dal punto di vista culturale, lo scrittore sostiene che le riflessioni bonaventuriane potrebbero servire come caposaldo per un dialogo costruttivo con le scienze sociali e umane, in particolare con lo sviluppo attuale della psicologia del profondo che probabilmente spingerà il pensiero religioso e la cristianità a confrontarsi ed accordarsi con l'inconscio. E l'autore si riferisce in particolare a C. G. Jung che ha scritto tanto sulle ricorrenze storiche e sull'apparente inevitabilità degli archetipi trinitari³⁰². Un esempio attuale di questa sintesi è proposta dal monaco benedettino Anselm Grün, che prega e scrive nell'abbazia di Münsterschwarzach, dove accoglie anche i fedeli³⁰³.

10. *Trinità creatrice in San Bonaventura nelle riflessioni dei teologi Balthasar, Falque, Mathieu e altri*

Prima di parlare della Trinità creatrice è interessante sintetizzare il pensiero di due teologi, Balthasar e Falque.

697-706. Vedi in particolare le pp. 701-703 e, anche, ID., *The Trinity and World Religions*, in «Journal of Ecumenical Studies», vol. 7 (1960), pp. 476-498, e il libro di R. PANIKKAR, *The Trinity and World Religions*, The Christian Literature Society, Madras 1970.

³⁰⁰ V. E. H. COUSINS, *Bonaventure and World Religions*, cit., p. 706, e ID., *Bonaventure's Christology and contemporary Ecumenism*, in «S. B. maestro», vol. 2, pp. 343-351.

³⁰¹ J. P. DOURLEY, *God, life and Trinity in the theologies of Paul Tillich and St. Bonaventura*, cit., p. 282.

³⁰² V. J. P. DOURLEY, *The relationship between knowledge of God and knowledge of Trinity in Bonaventura's de mysterio Trinitatis*, cit., nota 15, p. 48.

³⁰³ Si rimanda, per questi aspetti psicologici e religiosi, ed in particolare per quelli legati all'Eucaristia, come sacrificio, come banchetto, come trasformazione e come sacra rappresentazione, al piccolo e penetrante saggio del monaco tedesco A. GRÜN, che, nel dialogo con la psicologia dell'inconscio, traccia una nuova analisi della celebrazione eucaristica: *Eucharistie und Selbstwerdung*, Vier-Türme, Münsterschwarzach Abtei, trad. it. di G. Pulit, *Eucaristia rito che trasforma*, Messaggero di Sant'Antonio, Padova 2004.

Per Balthasar «il mondo spirituale di Bonaventura è, nella sua totalità, interpretazione della rivelazione scritturale»³⁰⁴ dal momento che il pensiero “serafico” si indirizza al concetto dell’“automanifestazione di Dio”: «il mondo creato esprime Dio, in quanto Dio originariamente esprime se stesso e, rivelandosi verso l’esterno, vuole crearsi nel Dio incarnato Gesù Cristo una compiuta autoespressione, della quale ogni espressione mondana è adombramento, immagine, materia. Il fondamento che rende tutto possibile è dunque la Trinità di Dio, nella quale il rapporto di espressione è trasferito nell’essere assoluto»³⁰⁵.

Il filosofo e teologo Falque, invece, adotta un approccio fonomenologico della dottrina bonaventuriana e mette in evidenza che il Serafico si sofferma nel *Breviloquium* «sull’andata e sul ritorno della Trinità invisibile “verso l’amore e la conoscenza del visibile” [... prima di aver scritto] sulla creazione»³⁰⁶. Il filosofo mostra, inoltre, che il Santo mistico è un innovatore in quanto «concentra, nell’unica persona del Verbo, l’atto intero della manifestazione trinitaria»³⁰⁷, che si esprime tramite la bellezza e la grandezza del Dio-Logos³⁰⁸, che fa conoscere la «profondità del Padre che si unisce nell’amore divino insieme con un terzo, cioè con lo Spirito Santo»³⁰⁹. Allora soltanto si può dire della Trinità che contemporaneamente è “*habitare, apparere, descendere, mitti et mittere*”³¹⁰, ovvero sia che offrendosi all’uomo è il “soggiorno” divino che è innanzitutto missione (*missio* - ovvero sia *modum emanationis* dal Padre delle Persone divine), inabitazione (*inhabitatio* - nel senso della diffusione delle missioni divine),

³⁰⁴ H. U. VON BALTHASAR, ‘Bonaventura’, cit., p. 257.

³⁰⁵ *Ibidem*. Per un’analisi dettagliata della Trinità, dell’idea e della “*reductio*” v. le pp. 257- 279.

³⁰⁶ E. FALQUE, *Saint Bonaventure et l’entrée de Dieu en théologie*, cit., p. 150. Precisiamo subito che l’approccio di Falque si orienta principalmente allo studio del *Breviloquium*, che esamina essenzialmente la “discesa” dall’invisibile all’amore e alla conoscenza del visibile, come argomentava Claudel, e di cui Balthasar sottolineava la potenza, proprio al contrario dell’*Itinerarium*, che è una “salita” a varie tappe dal sensibile all’intelligibile.

³⁰⁷ *Ivi*, p. 151.

³⁰⁸ V. *Ivi*, pp. 151-152: «Le Fils en [du monde œuvré] est alors presque esthétiquement l’œuvre “souverainement beau et rayonnant (*summe pulchrum et speciosum*) de la splendeur du Père». V. anche gli scritti di H. U. von Balthasar.

³⁰⁹ *Ivi*, p. 153.

³¹⁰ *Ibidem*; V. anche *Brev.*, I, c. 5, 2 (V, 214 a).

apparizione (*apparitio*) e manifestazione (*manifestatio*)³¹¹. Ed è nel *Commento alle Sentenze* che San Bonaventura spiega come si determina questa *missio visibilis*³¹². Questa “*apparitio trinitaria*”, che si svolge sia nell’ anima che nel mondo, «orienta la teologia bonaventuriana verso un’ontologia del sensibile»³¹³ nella quale l’unità divina si manifesta nella pluralità delle apparizioni della natura divina³¹⁴. Nonostante ciò è essenziale accorgersi che la «[*quaestio*] della visibilità delle manifestazioni divine si alterna sempre con quella dell’invisibilità e dell’inapparizione [di Dio]»³¹⁵ che la supera e la fonda nello stesso tempo. Ed il filosofo francese conclude che discernere che «tutta la Trinità (*tota Trinitatis*) abita in noi (*inhabitare in nobis*) è prima di tutto riconoscere nel nostro foro interno l’effetto della grazia santificante (*effectus gratiae gratum facientis*) che ci fa possedere Dio (*et Deum facit nos habere*) ed essere posseduti da Lui (*et haberi a nobis*)»³¹⁶. Perciò, «questa missione d’inabitazione della Trinità nell’uomo diventa apparizione quando si manifesta ai sensi. [... Questo significa e mostra per il Serafico] quanto il visibile riesca a consacrarsi, in regime neo-testamentario, come eminente e degno portatore dell’invisibile»³¹⁷. Finalmente, per San Bonaventura la manifestazione trinitaria è «una specie di stato intermedio nel quale appare qualcosa, allorché [la Trinità] in Se stessa non si manifesta»³¹⁸. Come sottolinea il teologo francese «soltanto il modo in cui tutto ciò si mostra: la liberalità o la perfetta povertà dà senso [...] al fine delle missioni divine [...]»: “*apparitions multiples par leurs modes d’émanation, d’inhabitation et d’apparitions; mais unifiées dans leur mode commun de manifestation: la libéralité divine ou la parfaite pauvreté [...]. Les missions trinitaires trouvent [...] dans leur libéralité commune le mode et le support de leur propre manifestatio - jusque dans le sensible. En ce sens, et en ce sens*

³¹¹ Cfr. *Ivi*, p. 156.

³¹² *I Sent.*, d. 16, a. un., q. 1 (I, 278 a-280 b).

³¹³ E. FALQUE, *Saint Bonaventure et l’entrée de Dieu en théologie*, cit., p. 154.

³¹⁴ V. *Ivi*, pp. 154-155 (inclusa la nota 1): «*De unitate divinae naturae in multififormitate apparitionum*»: *Brev.*, I, 5 (213 b).

³¹⁵ *Ivi*, p. 155.

³¹⁶ *Ivi*, p. 156; V. anche *Brev.*, I, c. 5, 2 (V, 214 a).

³¹⁷ *Ivi*, p. 157.

³¹⁸ *Ibidem*. Il filosofo francese nota all’uopo che questa *manifestatio* è presente esplicitamente nel *Commento alle Sentenze* (*I Sent.*, d. 16, a. un., q. 1), ma non nel *Breviloquium*.

uniquement, leur *apparaître* à la fois trine et un (entendu ici au sens large de la manifestation comme “donation du don” [...]) *est leur être même*»³¹⁹. Questo fatto ci fa capire, dunque, che il Santo mistico concepisce la Trinità in Se stessa come un’apparizione sensibile e visibile³²⁰ che si manifesta a noi, come si rileva «dal prologo dell’*Itinerarium* nella visione trinitaria del Serafino alato in forma di Croce che “traspare nella carne” di Francesco»³²¹.

E, però, il teologo francese mostra come San Bonaventura, diventando quasi fenomenologo, sottolinea che il «vero (*verum*) [...] è conoscibile (*cognoscibile*) in quanto non è suscettibile di essere diviso dal suo proprio apparire (*habet per indivisionem sui a propria specie*)»³²²; ed è proprio questo che caratterizza l’*expressio* del Verbo: «è dunque vero per Bonaventura [...] ciò che si esprime in un apparire – in modo paradigmatico – che è precisamente la Verità»³²³. Con parole di Heidegger: «l’essenza della verità per Bonaventura [...] diventa] l’atto attraverso il quale il teologo nella sua *Ek - stasi* si apre all’essere dell’esserci – cioè al divino trinitario – per “svelarlo” e “lasciarlo essere” come tale. [Ed è soltanto in quest’apertura che] Dieu parvient à conduire jusqu’à nous, dans une hyperconnaissance, ce qu’il en est maintenant de son être même: une Trinité donnée “à voir” ou “à apparaître”. Encore faut-il alors [...] trouver ou délimiter cette fois un type de discours seul à même de “recueillir”, sans la détruire, la pureté du phénomène trinitaire en son apparition»³²⁴.

Adesso vediamo, con il francescano L. Mathieu, come San Bonaventura argomenta il suo pensiero sulla Trinità creatrice e ci basiamo sulla tesi del p. Mathieu, *La Trinité créatrice d’après Saint Bonaventure*, nella quale il francescano prova come il concetto bonaventuriano di bontà diffusiva, pur essendo uno, permette di spiegare i processi trinitari e creativi. È pro-

³¹⁹ E. FALQUE, *Saint Bonaventure et l’entrée de Dieu en théologie*, cit., pp. 158-159.

³²⁰ V. *Ivi*, p. 160. Il filosofo sviluppa l’approccio trinitario di San Bonaventura con Abramo (*De myst. Tr.*, q. 1, a. 2, concl. (V, 55 ab).

³²¹ *Ibidem*. «Il Crocifisso bizantino [...] si trasfigura nello *Jesus patibilis* di Francesco, la cui rivoluzionaria icona domina il secolo, fino a trionfare nel grandioso *requiem* di Cimabue nel transetto della chiesa superiore» (M. CACCIARI, *Doppio ritratto. San Francesco in Dante e Giotto*, cit., p. 14).

³²² E. FALQUE, *Saint Bonaventure et l’entrée de Dieu en théologie*, cit., p. 161, ed in particolare nota 1: *Brev.*, I, c. 6, 2 (V, 215 a).

³²³ *Ivi*, pp. 161-162. Cfr. *Gv.* 14, 6.

³²⁴ *Ivi*, pp. 162.

prio l'analogia che ci consente di capire alcune prospettive della teologia trinitaria facendo uso di analoghi aspetti della creazione³²⁵.

Sapendo che è Dio che ha creato il mondo, è giocoforza che il Serafico si riferisca sempre alle altre Persone divine menzionandoLo³²⁶; ma c'è un ordine di origine delle Persone con la potenza creatrice, primordiale, del Padre Onnipotente-Creatore, la verità del Figlio, a cui è appropriata la sapienza – il *Logos* – e dello Spirito Santo, a cui è appropriata la bontà, perché procede *per modum voluntatis*³²⁷. Infatti, «l'atto più nobile della volontà è quello dell'amore, e dunque la 'processione' dello Spirito Santo si fa *per modum caritatis*»³²⁸. Ed è per l'appropriazione, *id est* per il riferimento ai *propria* delle Persone, che – secondo Mathieu – il Serafico ci fa accedere al mistero trinitario, così come anche il teologo Balthasar ci chiarisce, in merito a questo aspetto, che l'atto creativo è fondato su quello generatore intradivino, che influirà su tutta la mistica tedesca³²⁹. Perciò la dottrina dell'esemplarismo è essenziale nell'opera bonaventuriana: essa ha le sue radici nell'appropriazione degli attributi essenziali che sono *verbum et donum*, per il Figlio e lo Spirito Santo, ed anche per i loro nomi³³⁰. Così sostiene, esibendo prove, Mathieu, a proposito delle relazioni d'origine tra le Tre Persone, asseverando che noi consideriamo, nel nostro modo abituale di pensare, che Esse «sono come gli intermediari tra noi e il Padre, così come eternamente, *in divinis*, è proprio nel Verbo e nello Spirito che siamo conosciuti ed amati da Dio»³³¹. Per lo studioso francese «i nomi di Verbo e di Dono [sono] accordati dalla scrittura e dalla tradizione più

³²⁵ Cfr. L. MATHIEU, *La Trinité créatrice d'après Saint Bonaventure*, cit., pp. 56-57, trad. it. cit., pp. 56-57.

³²⁶ V. *Ivi*, p. 58, trad. it. cit., p. 58.

³²⁷ V. *Ivi*, pp. 65, 75 e 78, trad. it. cit. p. 67, pp. 72-73 e p. 75.

³²⁸ *Ivi*, p. 79, trad. it. cit., p. 76.

³²⁹ V. *Ivi*, p. 87, e H. U. VON BALTHASAR, 'Bonaventura', cit., pp. 257-279; per l'analisi del mistero trinitario: sulla Trinità creatrice v. le pp. 263-269, mentre sull'atto creativo fondato su quello generatore intradivino v. la p. 265, aspetto già sviluppato *supra*.

³³⁰ V. L. MATHIEU, *La Trinité créatrice d'après Saint Bonaventure*, cit., pp. 94, 102 e 108, trad. it. cit., pp. 96-101 e p. 106: «nulla è più comune della *trilogia Pater-creator, Filius-redemptor, Spiritus sanctificator*».

³³¹ *Ivi*, p. 108, trad. it. cit., p. 101: «essi [il Verbo e lo Spirito] sono come dei mediatori tra noi e il Padre, così come, *in divinis*, da tutta l'eternità, noi siamo conosciuti e amati da Dio nel Verbo e nello Spirito».

i concetti di *primitas* e *fontalis plenitudo*³³⁹ per esprimere la preminenza appartenente al Padre, l'unica Persona innascibile in cui siede la *fontalis plenitudo* per generare il Figlio e spirare lo Spirito Santo, perché il Padre genera il Figlio e per il Figlio e con il Figlio spira lo Spirito Santo. Perciò Dio, per il Figlio e per lo Spirito Santo, è principio di tutte le creature e se non le avesse poste in essere da tutta l'eternità non le avrebbe potuto creare nel tempo³⁴⁰. Come Cousins³⁴¹ Mathieu sottolinea che, oltre alla preminenza feconda *ad intra et ad extra*, l'innascibilità del Padre è «l'ultimo santuario del mistero stesso di Dio, perché il Padre ci è soltanto noto nella generazione del Figlio, in cui il Padre stesso si esprime. Al di là della sua relazione al Figlio e allo Spirito Santo c'è soltanto il mistero»³⁴². Allora, come dice poeticamente il Serafico con l'Areopagita nell'*Itinerario*:

«[...] I misteri nuovi, assoluti, immutabili della teologia [trinitaria]
si nascondono nelle splendenti tenebre di un sapiente silenzio ...»³⁴³.

Per riprendere i termini del teologo francescano, secondo l'appropriazione ed anche in un senso più lato, il modo creatore del Figlio è di essere precisamente la causa esemplare della creatura. Questo accade perché «a lui appartiene *in proprio*, indipendentemente da tutta la creazione, di essere l'Esemplare eterno in cui il Padre esprime tutto il suo potere, tutta la sua volontà e tutta la sua attività divina»³⁴⁴. Ne consegue che il Verbo

³³⁹ V. *Ivi*, p. 127, trad. it. cit., p. 117.

³⁴⁰ V. *De myst. Tr.*, q. 8, ad. 7 (V, 115 b).

³⁴¹ Cfr. E. H. COUSINS, *Bonaventure and World Religions*, in «S. B. 1274-1974», vol. 3, pp. 704-705.

³⁴² L. MATHIEU, *La Trinité créatrice d'après Saint Bonaventure*, cit., p. 128, trad. it. cit., p. 118: «[l'innascibilità] [...] in qualche misura è l'ultimo santuario del mistero stesso di Dio. Il Padre ci è conosciuto solo nella generazione del Figlio, nel quale il Padre stesso si dice; al di là della sua relazione col Figlio e con lo Spirito non c'è che mistero».

³⁴³ *Itin.*, VII, 5 (V, 313 a): «[...] *nova et absoluta et inconversibilia theologiae mysteria secundum superluculentem absconduntur occulte docentis silentii caliginem in obscurissimo, quod est supermanifestissimum, supersplendentem, et in qua omne relucet, et invisibilium superbonorum splendoribus superimplentem invisibiles intellectus*».

³⁴⁴ L. MATHIEU, *La Trinité créatrice d'après Saint Bonaventure*, cit., pp. 162-163, trad. it., cit., p. 148: «la modalità creatrice del Figlio consiste nell'essere causa esemplare della creatura; ciò che gli appartiene *in proprio*, indipendentemente da ogni creazione, consiste nell'essere l'Esemplare eterno in cui il Padre esprime tutta la sua potenza, tutta la sua volontà e tutta l'attività divina».

manifesta il Padre secondo questi modi, rappresentandoLo come *principium de se...*³⁴⁵ (vedi *supra*), esprimendo la processione dello Spirito Santo e la sua propria. Ed è unicamente il Verbo che si manifesta e testimonia universalmente sia nell'ordine divino che nell'ordine creato perché, come afferma San Bonaventura, «è soltanto il Verbo che esprime sia il Padre che Se stesso e lo Spirito Santo, e tutte le cose»³⁴⁶.

Il Santo Dottore stabilisce, per la teologia dello Spirito Santo, una similitudine con quella del Verbo.

Il Padre genera il Figlio *per naturam*, dandoGli la sua natura; ed è *per voluntatem* che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio. E come l'amore presuppone una relazione tra coloro che sono in esso, così conviene paragonare l'amore al Verbo (e non alla Sapienza), perché riflette il legame o la dipendenza di Colui che parla, cioè il *Logos*, che è “*sermone ditans guttura*”, ossia, “che riempie [riempi] la bocca dei sermoni” o anche “che dai [dà] la parola alle labbra”, come si canta nel *Veri creator spiritus*. E quando l'amore o la Carità non possono essere essenzialmente sentiti, allora possono anche essere propri allo Spirito Santo, come sottolinea il Serafico: «*Et sicut procedit Filius a Patre per modum verbi, ita Spiritus sanctus per modum amoris*»³⁴⁷. Come indica Mathieu, con il Dottore Serafico, le prove testimoniali dello Spirito Santo sono le “*charismata benevolentiae*”, *id est* tutti i doni soprannaturali nati dalla Carità divina³⁴⁸; e San Bonaventura evidenzia particolarmente che tutto quello che fa il Padre e tutto quello che ha sofferto il Figlio è nulla senza lo Spirito Santo, perché è Lui che ci unisce al Padre e al Figlio: «*Quidquid igitur agat Pater e patiatur Filius, sine Spiritu sancto nihil est. Ipse enim iungit nos Patri et Filio*»³⁴⁹. Lo Spirito Santo è anche il primo dono in

³⁴⁵ Hex., coll. 3, 7 (V, 344 ab): «*Pater enim intelligitur principium principians de se, principium principians de nihilo, principium principians de aliquo materiali. Et Verbum exprimit Patrem ut principium principians de se, et sic est explicans et repraesentans productionem Spiritus sancti et suam sive aeternorum. Exprimit etiam Patrem ut principiantem aliquid de nihilo, et sic repraesentat productionem aeviternorum, ut Angelorum et animarum. Repraesentat etiam ut principiantem aliquid de aliquo ut materiali...*».

³⁴⁶ Hex., coll. 9, 2 (V, 372 b-373 a).

³⁴⁷ *I Sent.*, d. 10, a. 2, q. 1, ad 3 (I, 201 b). V. anche L. MATHIEU, *La Trinité créatrice d'après Saint Bonaventure*, cit., p. 172, trad. it. cit., pp. 156-159.

³⁴⁸ V. L. MATHIEU, *La Trinité créatrice d'après Saint Bonaventure*, cit., pp. 175 e 173, trad. it. cit., p. 162. V. anche nota 15, p. 175: *De tr. test.*, 6 (V, 536 a).

³⁴⁹ *De 7 donis*, coll. 1, 7 (V, 458 b).

quanto procede per modo di perfetta liberalità ed è dunque l'esemplare di tutti doni: «[...] *Donum, in quo omnia alia dona donantur*³⁵⁰; [...] *ita ut dicat causalitatem et subauctoritatem et exemplaritatem et sic proprie Spiritui sancto convenit*»³⁵¹. Come sottolinea ancora Mathieu il «modo creatore personale dello Spirito Santo nella Trinità è di essere in seno alla Trinità la ragione esemplare di tutta la liberalità e dunque di tutto il dono. Il che vuol dire, praticamente, che non si può concepire alcun atto di liberalità, a seguito dell'eterna e amorosa spirazione dello Spirito Santo, che non sia a somiglianza di cotesta liberalità fondamentale e che non derivi da essa la propria ragione e la propria verità e, come conseguenza, lo stesso suo essere»³⁵². Quest'analisi è essenziale per capire la spiritualità francescana nel senso che l'amore che il Poverello nutriva verso le creature era radicato nella contemplazione di ogni creatura come dono di Dio - Amore e di Dio - Trino. E conclude il saggista che «l'amore divino in atto è il processo trinitario, l'eterna comunicazione della natura divina del Padre al Figlio e allo Spirito Santo; ma è anche l'eterno pensiero del Padre che predispone gli [esseri secondi] ai quali per il Figlio e nello Spirito Santo vuole comunicare il suo amore»³⁵³.

Poi Mathieu esamina come lo stato della creatura vanitosa³⁵⁴ ed inconsistente l'avvicini a Dio perché ne dipende. Questa dipendenza e prossimità scaturiscono per l'appunto sia dalla volontà divina che dall'

³⁵⁰ *I Sent.*, d. 18, a. un., q. 1, fund. 1 (I, 323 a).

³⁵¹ *I Sent.*, d. 18, a. un., q. 1, concl. (I, 324 a).

³⁵² L. MATHIEU, *La Trinité créatrice d'après Saint Bonaventure*, cit., pp. 186-187, trad. it. cit., p. 171: la «modalità creatrice personale dello Spirito Santo [...] consiste nell'essere eternamente, in seno alla Trinità, la ragione esemplare di ogni liberalità, e, quindi, di ogni donazione. Questo significa, concretamente, che non è concepibile alcun atto di liberalità, dopo l'eterna, amorosa spirazione dello Spirito Santo, che non sia ad immagine di questa liberalità fondamentale, e che non riceva da essa la sua ragione, la sua verità e, in conseguenza, il suo stesso essere: "*Omnis donatio recta et gratuita post illam est ab illa accipit rationem donationis*"» (*I Sent.*, d. 18, q. 1, concl. (I, 324)).

³⁵³ *Ivi*, p. 194, trad. it. cit., p. 177. Per un'analisi dettagliata del paragone tra San Tommaso e San Bonaventura si leggano le pp. 167-194 e 277-289, trad. it. cit., pp. 174 ss. e pp. 249 ss.

³⁵⁴ V. G. ZAPPITELLO, *La "vanitas" in San Bonaventura. Un esempio di ciò che ha significato il messaggio di S. Francesco per il Medio Evo*, in «S. B. 1274-1974», vol. 4, pp. 637-654. L'autore mostra come la vanità assoluta non esiste per San Bonaventura: «Rimane la vanità della colpa, che provoca disordine ed è un male morale del quale, noi che lo compiamo, dobbiamo rendere conto» (*Ivi*, p. 654).

apertura e disponibilità dell'uomo razionale e libero, che non rifiuta la continua assistenza divina del suo Creatore³⁵⁵. In questo senso l'«essere creato, nel suo rapporto con il Creatore, può essere definito come un essere dipendente, sotto l'influsso (*influentia*) del suo Creatore e capace [...] di partecipazione [...] prolungamento della presenza [divina in] un dinamismo che produce un effetto esterno a lui»³⁵⁶. La Grazia è anche allora un effetto di questa *influentia* divina. E il francescano annota che San Bonaventura è più realista di Sant'Agostino per il modo in cui risale dalle creature alla Trinità creatrice, appoggiandosi sull'unità, la verità e la bontà di esse che si riferiscono sempre a quelle divine³⁵⁷. «Se il “libro della creazione” testimonia sulla terra la Trinità creatrice è perché l'intelligenza creata, illuminata interiormente dall'*influentia* della Verità increata espressa dal Verbo, scopre il rapporto di somiglianza che lega le perfezioni create alle perfezioni divine»³⁵⁸. Ed «è proprio nella trinità delle potenze e nelle facoltà dell'anima che si struttura l'immagine divina nel senso che ognuna di queste potenze ci conduce all'unità sostanziale dell'anima e poi all'unità consostanziale delle Persone divine»³⁵⁹. L'ordine e l'origine di queste facoltà che riflettono quello delle Persone divine si manifestano in tutte le attività.

Il padre francescano conclude come segue: «Poiché in Dio essere e operare coincidono, il Mistero della Santissima Trinità è anche il Mistero dell'azione creatrice trinitaria, Trinità delle persone e unità del Creatore, anche se questa proposizione è certamente una sfida alle nostre possibilità di rappresentazione mentali, ma lo è in guisa di quella che riassume la nostra fede nel Mistero trinitario: un solo Dio in tre Persone distinte»³⁶⁰. L'originalità del pensiero bonaventuriano riposa sulla sua dimostrazione di come sia la perfezione dell'unità divina che la semplicità divina richiedono

³⁵⁵ V. L. MATHIEU, *La Trinité créatrice d'après Saint Bonaventure*, cit., pp. 197, 201-202, trad. it. cit., p. 180 e pp. 184-185.

³⁵⁶ *Ivi*, pp. 202-203, trad. it. cit., pp. 185-186. Vedi anche: *III Sent.*, d. 6, a. 2, q. 3, ad 1 (III, 163 b) e *V. I Sent.*, d. 37, p. 1, a. 1, q. 1, fund. 2 (I, 638 a); per la definizione del concetto di *influentia* v. L. MATHIEU, trad. it. cit., pp. 185-194.

³⁵⁷ *Hex.*, coll. 1, 13 (V, 331 b); Vedi anche L. MATHIEU, op. cit., pp. 218-219, trad. it. cit., p. 197.

³⁵⁸ L. MATHIEU, *La Trinité créatrice d'après Saint Bonaventure*, cit., p. 221, trad. it. cit., p. 201.

³⁵⁹ *Ivi*, pp. 242 - 243, trad. it. cit., p. 220 e *I Sent.*, d. 3., p. II, a. 1, q. 1 (I, 80 a - 81 a).

³⁶⁰ *Ivi*, p. 292, trad. it. cit., p. 261.

la trinità delle Persone, dal momento che «in Dio l'unità è così perfetta che è perfettamente unificante, di modo che uno non la può né moltiplicare, né limitarne la sua perfezione, almeno che egli la unifichi in questa supposizione [esplicitazione]: “*Sic est unum, ut non possit coarctari nec ad unum tantum suppositum restringi; sic est unum, quod non aufertur ei aeterna ratio principiandi respectu sibi coequalis et coaeterni et perfectissimi ...*”³⁶¹. In Dio l'unità perfetta unisce anche le Tre persone in un'attività comune senza confonderle, cioè ognuna di loro conserva il suo modo personale di essere e di agire»³⁶². [Ne consegue per Mathieu che, per il Serafico] «Dio crea *ut unus et trinus* o meglio *ut unus in quantum trinus*, perché l'essenza creatrice di Dio esiste e agisce soltanto in quanto è comunicata dal Padre al Figlio e allo Spirito Santo»³⁶³. In questo senso San Bonaventura diverge radicalmente da San Tommaso che «mette tra parentesi le pesone divine»³⁶⁴. Per il nostro Santo questo atteggiamento sarebbe inconcepibile perché la creazione non è intelligibile se non comunica la bontà divina. E come asserisce ancora il precitato studioso bonaventuriano «la diffusione *ad extra* del Sommo Bene non è intellegibile se non si riferisce alla comunicazione prima e perfetta, *in divinis*, della suprema Bontà [...] e] poiché la creatura spirituale è stata creata da un Dio Uno e Trino, il suo desiderio naturale la spinge verso Colui che è, *ut unus et trinus*, la sua causa (efficiente, esemplare, finale): *capax Dei*, la creatura è *capax Trinitatis* e il suo proprio fine è di possedere le Persone divine e di conformarsi ad Esse [come dichiara San Bonaventura]:

«*Haec autem influentia deiformis, quia est a Deo et secundum Deum et propter Deum, ideo reddit imaginem nostrae mentis conformem beatissimae Trinitati...*»³⁶⁵.

Questo vuol dire che «tutto l'universo creato tende verso questo fine: le creature materiali che non sono direttamente ordinate a Dio lo sono le

³⁶¹ *De myst.*, q. 2, a. 2, concl. (V, 65 b-66 a).

³⁶² L. MATHIEU, *La Trinité créatrice d'après Saint Bonaventure*, cit., p. 292-293, trad. it. cit., p. 262.

³⁶³ *Ivi*, pp. 292-293, trad. it. cit., p. 262.

³⁶⁴ *Ivi*, p. 293, nota 3., tra. it. cit., p. 262. Questa espressione è di H. de Lavalette, che cita SAN TOMMASO, *Summa th.*, Ia, q. 32, a. 1.

³⁶⁵ L. MATHIEU, *La Trinité créatrice d'après Saint Bonaventure*, cit., pp. 293-295, trad. it. cit., pp. 263-264, *Brev.*, V, c. 1, 3 (V, 252 b).

une alle altre [...], ma le stesse creature spirituali sono tutte sotto il dominio dell'*Assumptus homo*: l'anima di Cristo, beatificata dall'unione ipostatica, è l'esemplare di tutto ciò che Dio può fare per la sua creatura nell'ordine della sua partecipazione e dell'intimità. Il Verbo incarnato, che ha la perfezione della santità creata, è così l'archetipo dell'infusione di grazia e della beatitudine di tutte le creature spirituali.³⁶⁶ E continua: «Perciò la grazia creata, di cui è ornata la natura umana, si chiama grazia capitale o ancora grazia d'unione, perché è la stessa *influentia* divina che realizza l'unione della natura umana alla persona del Verbo, e che eleva gli uomini costituiti in un solo corpo, di cui il Cristo è il capo, alla partecipazione di Dio Trinità»³⁶⁷. «Realizzando nella sua persona l'unione della natura umana con quella divina, il Cristo può comunicare a quanti sono uniti a Lui una partecipazione alla vita divina, cioè alle sue relazioni con le Persone divine: "[...] *ut per illam unionem nos reduceret ad Patrem sicut ad fontale principium et objectum*" »³⁶⁸. Ed è proprio a questo procedimento o piuttosto a questa «esperienza profonda, interiore, della loro stessa vita spirituale»³⁶⁹, che il Serafico, come tanti santi detti mistici, ci invita nell'*Itinerario*, ovverosia a penetrare nell'intimità di Dio, *id est* nelle relazioni trinitarie e in quelle generate dall'atto eterno, che conduce nel tempo ogni creatura, amata e voluta eternamente, alla sovrabbondanza dell'amore trinitario, identificato con la diffusione del Sommo Bene. «[...] Questa è la] contemplazione di Dio nello specchio della creazione e dell'intelligenza del credente, perché Dio ha rivelato all'uomo che il fine ultimo del suo esistere è quello di essere immagine del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo»³⁷⁰.

Preghiera medievale sulla Trinità e sull'amore
Dal *Tesoro Trinitario*

Amore del Padre e del Figlio
e santa sorgente di ogni bene,
Spirito Paraclito.

³⁶⁶ *Ivi*, p. 295, trad. it. cit., p. 264. Nota 8: *Ap. paup.*, II, 12 (VIII, 242 b-243 a).

³⁶⁷ *Ibidem*, nota 9: *III Sent.*, d. 13, a. 2, q. 2, concl. (III, 287-288).

³⁶⁸ *Ivi*, pp. 295-296, trad. it. cit., pp. 264-265; *Itin.*, II, 7 (V, 301 b).

³⁶⁹ *Ivi*, pp. 296-297, trad. it. cit., p. 266. Al tema della *koinonia* sto dedicando articolate riflessioni in un saggio di prossima pubblicazione: *Il concetto di koinonia nelle strutture ecclesiologicalhe del primo Millennio*.

³⁷⁰ *Ibidem*.

Dai tesori della Trinità
vieni, o fiume dell'amore,
ad abbracciare i nostri cuori.
Mostrati in essi dolce fiamma,
lambisci i nostri cuori ormai induriti,
allontana quel gelo che ci opprime.
Scendi, dolce vento del Sud,
spira su di noi, fino a bruciarci
con il tuo amore che ci divinizza.
Per Te, a Te noi siamo uniti,
grazie a Te siamo congiunti gli uni con gli altri
con il legame dell'amore.

Sequenza medievale

11. *La Carità e Maria in San Bonaventura nell'indagine approfondita dei suoi esegeti*

Accenniamo rapidamente al modo in cui il teologo e filosofo domenicano Marie-Dominique Philippe affronta analiticamente il mistero di Maria in quanto legato alla Carità, alla Trinità e all'Eucaristia, nel suo profondissimo e lungo saggio poetico, *Mystère de Marie*³⁷¹. Ci sembra importante trattare circostanziatamente questo soggetto vista la grande venerazione che San Bonaventura aveva per la Madre di Dio.

Infatti, per alcuni studiosi, egli avrebbe composto un *Salterio* intero in onore della Vergine, più un *Piccolo Salterio*³⁷², una *Corona* e, finalmen-

³⁷¹ M.-D. PHILIPPE, *Mystère de Marie. Croissance de la vie chrétienne*, in «Aletheia», Fayard, Paris 1999. L'aspetto mistico caratterizza senz'altro l'originale e poliedrico pensiero del padre domenicano, che si richiama al tomismo in una sua personale rielaborazione, ponendosi nell'assidua ricerca filosofica, in cui distingue l'origine del pensiero filosofico (esperienza) da quello teologico (fede), risalendo alla sorgente della filosofia occidentale, ossia ai Vangeli, e sviluppando una teologia mistica, a partire dagli scritti giovannei, eliminando gli *a priori* e i pregiudizi nello sforzo di comprendere con intelligenza la scrittura, aspirando all'unione mistica con Dio, ma aprendosi al confronto con la contemporaneità. Un esempio da imitare per chi è impegnato nella fatica della ricerca. Per un'approfondita conoscenza dell'uomo e del suo pensiero v. M.- D. PHILIPPE, *Les trois sagesse. Entretiens avec Frédéric Lenoir*, Aletheia, Fayard, Paris 1994.

³⁷² S. BONAVENTURA, *Salterio mariano composto coi salmi del Serafico Dottore San Bonaventura. Disposto per ogni giorno della settimana secondo l'ordine del Salterio Romano*, Artigianelli, Pescara 1958; ID., *Scelta di curiosità letterarie inedite o rare dal secolo XIII al XIX*

te, 24 *Omellie*³⁷³. Come spiega Sgarbossa, riguardo al *Grande Salterio*, questi 150 salmi in prosa ritmata sono principalmente intitolati a Maria Correnditrice, «alla sua materna partecipazione a Cristo sofferente»³⁷⁴. Ma è importante rilevare come – anche se alcuni esegeti ritengono apocrifi parecchi scritti bonaventuriani dedicati a Maria –, il Serafico infiori con sottigliezza la sua intera opera (qualsiasi soggetto trattato) di stelle mariane, e come essa sia intrisa di dolcezza, semplicità e purità virginali, che distillano un profumo che ci fa percepire l'umile, discreta, ma anche costante presenza, amorevole e stabile, della Madonna.

Da un'attenta disamina dell'opera canonica del Dottore Serafico, reperita dai Quaracchi, il ruolo di Maria appare ridimensionato rispetto a quello che si evince da una *lectura per verba* dagli scritti tradizionalmente attribuiti al Nostro e ritenuti spuri dai sullodati esegeti francescani. Ciò non di meno, però, nonostante le molte restrizioni, la devozione mariana occupa un posto di rilievo nell'economia della teologia bonaventuriana, dominata dall'indiscussa centralità del Cristo, che l'onore reso a Maria non deve minimamente velare³⁷⁵.

in appendice alla Collezione di opere inedite o rare. Il Salterio della B. V. Maria compilato da S. Bonaventura volgarizz. antico toscano, Commissione per i testi di Lingua, Bologna 1968. Per il piccolo salterio vedi: L. BERTHAUMIER (a cura di), *Le petit Psautier de la Vierge*, in SAINT BONAVENTURE, *Œuvres spirituelles*, vol. 2, pp. 261-278. La Corona, considerata come opera apocriфа, è comunque schedata da i frati Quaracchi: *Corona B. Mariae Virginis* (VIII, 677-8), al contrario dei *Salteri*, che stimano completamente spuri. Notiamo ancora alcune altre opere dedicate alla Madonna, come menzionate dallo studioso E. DI BISOGNO: *Speculum B. M. Virginis*, *Laus B. V. Mariae*, *Carmina super canticum Salve Regina*. Per una sintesi dettagliata sul soggetto delle opere bonaventuriane apocriфе vedi E. DI BISOGNO, *S. Bonaventura e Dante. Studii*, Tipografia editrice L. F. Cogliati, Milano 1899, pp. 93-110. Nell'*Appendice* lo studioso ha riassunto in una tabella le varie posizioni degli interpreti del pensiero bonaventuriano su questa problematica (pp. 99-100). In ogni caso è interessante evidenziare che, nel 600, tanti scritti sulla Vergine Maria erano attribuiti al Serafico, come si può notare dall'incunabolo già menzionato: SANCTI BONAVENTURAE, *Opusculorum Theologicorum*, tomus secundus, Venetiis, apud hearedem Hyeronimi Scoti, MDCXI. Citiamo i trattatelli in ordine, non avendo potuto fare un'analisi approfondita del soggetto: *De laudibus Virginis, sive de speculo Beatae Mariae* (II, 265-299?); *In Psalterium Beatae Virginis* (II, 306-318?); *De Corona Beatae Mariae Virginis* (II, 318-319?); *De compassione Beatae Virginis* (II, 321-322?); *In Salve Regina carmina* (II, 323-324?); *De laudibus Beatae Mariae Virginis in salutationem Angelicam*, etc. (II, 589-591?); *Psalterium minus Beatae Mariae Virginis* (II, 591-594?).

³⁷³ V. *Sermones de B. Virgine Maria* (IX, 633-721).

³⁷⁴ M. SGARBOSSA, *Bonaventura il teologo della perfetta letizia*, cit., p. 78.

³⁷⁵ Cfr. in III *Sent.*, q. 2, concl. 3 (III, 68 b).

Il dotto teologo affronta quattro tematiche mariane: la *maternità divina*, l'*Immacolata concezione*, l'*Assunzione e Maria Mediatrix*. Egli si occupa del mistero di Maria principalmente nel *Commento ai libri delle Sentenze* di Pietro Lombardo, nelle *Conferenze sui sette doni dello Spirito Santo*, nel *Breviloquio*, nel *Commento al Vangelo di Luca*, nel *Commento al Vangelo di Giovanni*, nelle *Collazioni sull'Esamerone*, nella *Vite mistica* e nei *Sermoni*, di cui ben ventiquattro sono dedicati alla Madonna³⁷⁶, da cui traspare la sua personalità di grande accademico e di singolare mistico che sa coniugare la devozione mariana, tenera e filiale, col rigore teologico della scienza. Fu macolista dal momento che non riuscì a conciliare la dottrina dell'Immacolata concezione con il dogma della Redenzione universale di Cristo, ma argomentò sui singolari privilegi di Maria, sulla sua perpetua verginità, sulla sua Assunzione e sulla sua mediazione celeste. Come fondamento dogmatico dell'Assunzione corporea Bonaventura pone la divina Maternità di Maria, che in Cielo colloca in una posizione di assoluta superiorità sugli angeli e sui santi per lo specialissimo rapporto tra originante e originato che Ella ha col Figlio, e che si fonda proprio

³⁷⁶ V. A. APOLLONIO, *Mariologia francescana. Da san Francesco d'Assisi ai Francescani dell'Immacolata*, Dissertationes ad Lauream in Pontificia Facultate Theologica «Marianum» 71. Estratto dalla Tesi di laurea in Sacra Teologia con specializzazione in Mariologia [Roma 1997], Poligrafica Iripina, Lioni 1997, p. 62. L'autore, nella sua breve ma efficace disamina (pp. 62-70) pone l'enfasi sopra tutto sulla cooperazione di Maria all'*opus incarnationis et redemptionis* a motivo della carità e dalla fede, condizione indispensabile per la stessa incarnazione (cfr. *De Assumptione B. M. V. 2* (IX, 660 b) per cui la Vergine entra nel *modus incarnationis* voluto *ab aeterno* da Dio: «*si tollis Matrem Dei de mundo, per consequens tollis Verbum incarnatum*» (Brev., IV, 3 (V, 243 a); e quantunque manchi nelle opere bonaventuriane il termine *Conredemptrix*, non di meno – rileva il p. Apollonio – il Dottore Serafico usa espressioni equivalenti: v. V. BIGI, *La Madonna nelle "Collationes" sui Doni dello Spirito Santo*, in *Studi sul pensiero di S. Bonaventura*, Santa Maria degli Angeli - Assisi 1988, p. 318). La maternità spirituale di Maria si lega alla sua funzione di mediatrice nel parallelo Eva-Maria (cfr. *De 7 donis*, 4, 20 (V, 478 b) e di Madre di misericordia con sentimenti di pietà e comprensione, che i credenti devono imitare (cfr. *In Pent.*, s. 8 (IX, 350 b), ma è principalmente modello di fede (cfr. *De Assumptione B. M. V.*, s. 1 (IX 668 a)). Riguardo al privilegio mariano dell'Immacolata Concezione non vi sono basi teologiche solide per sostenerlo, per cui scrive che «Vi sono tre categorie di autori che presentano san Bonaventura come difensore del privilegio mariano, ma a mio avviso nessuna delle tre ha saputo portare argomenti decisivi» (*Ivi*, p. 67). Ne consegue che «san Bonaventura subì l'influsso della dottrina "maculista", alla pari dei grandi maestri della Scolastica» (*Ivi*, p. 69). Ma «Questo non esclude tuttavia la grande importanza che san Bonaventura ebbe nello sviluppo della spiritualità mariana-francescana» (*Ibidem*).

sul corpo della Vergine, che ha generato Gesù, e che in Cielo le permette di svolgere la relazione di Madre, che non potrebbe esercitare se non avesse tale supplemento di materia. Tuttavia non si può dire che Maria sia morta per la Redenzione degli uomini perché ciò inficierebbe la piena Redenzione di Cristo, e però ne consegue che la Vergine fu santificata dal peccato appena dopo che lo contrasse: «*Si beata Virgo caruit originali peccato, caruit merito mortis: ergo vel iniustitia facta est ei cum mortua est, vel dispensative pro salute generis humani mortua est. Sed primum facit ad contumeliam Dei, quia, si illud verum est, Deus non est iustus retributor; secundum ad contumeliam Christi, quia si illud verum est, Christus non est sufficiens Redemptor; ergo utrumque falsum est et impossibile. Restat igitur quod habuit peccatum originale*»³⁷⁷.

La maternità divina rende Maria protettrice e avvocatrice del genere umano, come il Serafico rileva nel *IV Sermone sull'Annunziazione*: «Il creatore di ogni cosa abita nel Tabernacolo del suo seno virgineo, poiché costà ha allestito la sua camera nuziale, affinché potesse diventare nostro fratello; quivi egli collocò un trono regale, affinché potesse diventare nostro principe, e quivi [ancora] indossò le vesti sacerdotali, affinché potesse diventare nostro pontefice. Mercé l'unione maritale Ella è la Madre di Dio; a causa del trono regale è la regina del cielo; per i paramenti sacerdotali è l'avvocata del genere umano»³⁷⁸. Perciò Ella riceve un onore superiore agli angeli e ai santi non solo per l'anima, ma anche per il Corpo: «*Et Deus non solum exaltat eam inter sanctos et magnificat super santos, sed ultimato honore corporaliter eam adoratur*»³⁷⁹. E lo stesso Gesù le rende quattro onori speciali: «*magnifica obviatio [...], dulcissima atque blandissima receptio [...], dignissima inthronizatio [...], immediata locatio sive propinquatio*»³⁸⁰. Non di meno la carne di Cristo non è eguale a quella di Maria, altrimenti anche a quest'ultima spetterebbe la *latría* (*Adoratio*) che è propria di Gesù; la carne di Maria è conforme per conformità di natura, non per unione di grazia: «*Ad illud quod obiicitur [scilicet caro Mariae sit adoranda, cum adoratione latría], quod eiusdem naturae et consimilis est caro Virginis, cum*

³⁷⁷ In III Sent., d. 3, p. 1, a. 1, q. 2, corp., concl. 1 (III, 367 b).

³⁷⁸ *De Assumptione B. M. V.*, s. 4 (IX, 672 a).

³⁷⁹ *De Assumptione B. M. V.*, s. 4 (IV, 694 b).

³⁸⁰ *De Assumptione B. M. V.*, s. 3 (IV, 693 ab).

*carne Verbi; dicendum quod caro Verbi non adoratur adoratione latrariae, in quantum est caro humana, sed in quantum est caro assumpta. Licet autem caro Virginis conformis sit carni Verbi quantum ad conformitatem naturae, non tamen conformis est quantum ad gratiam unionis*³⁸¹. Ciò non esclude, però, per il Nostro, che con l'Assunzione la Vergine abbia ottenuto una singolare conformità col Figlio glorificato e che «*super omnem creaturam in similitudinem [sit] transformata quia tunc fuit fonti totius speciositatis sole similior*»³⁸². L'integrità verginale fisica e morale di cui fu ornata Maria postula anch'essa l'Assunzione ed è motivo di incorruttibilità (il primo fondamentale requisito è, come s'è considerato, la divina Maternità): «*sed gloriosa Virgo Maria, sicut vivendo et concipiendo non paruit per corruptelam concupiscentiae actualis; sic moriendo et expirando, non paruit per poenam incinerationis et vermis, et hoc quidem convenientissimum erat integerrimis et incarruptis visceribus uteri verginalis*»³⁸³. Infine, l'Assunzione è richiesta dall'unicità della santità di Maria: «*Beata Virgo propter suam sanctitatem, pietatem et sublimitatem habuit "coronam de lapide pretioso". Quis est iste lapis? Certe Christus [...], coronata est lapide isto beata Virgo in carne*»³⁸⁴, perché è *gratia plena*, subito dopo Cristo³⁸⁵. Ne consegue che alla pienezza di grazia corrisponde quella di gloria, parzialmente concessa ai santi: «*Iustum etiam erat ut, adaequata gloria gratiae illi, plenitudo dignitatis et gloriae largiretur, quamquam aliis [id est sanctis] partialiter largiatur*»³⁸⁶. Pienezza di grazia che esige pienezza di meriti, da cui conseguirono l'Assunzione³⁸⁷ e l'esercizio eccellente delle virtù, tra cui rifulsero castità, povertà e umiltà. La perfetta beatitudine di Maria postula il suo corpo glorificato e la santità totale della persona. Per concludere San Bonaventura definisce Maria *mediatrix*, solo parzialmente lambita dalla labe, e perciò singolarmente posta tra noi e Cristo, così come Cristo lo è tra noi e Dio³⁸⁸. Per celebrare la Vergine il Santo non esita a ricorrere a «sugge-

³⁸¹ *In III Sent.*, d. 9, a.1, q. 3 (III, 206 b).

³⁸² *De Assumptione B. M. V.*, s. 2 (IX, 961 b).

³⁸³ *De Nativitate B. M. V.*, s. 4 (IX, 715 b).

³⁸⁴ *De 7 donis*, coll. 6, 24 (V 488 b).

³⁸⁵ *In I Sent.*, d. 44, dub. V et solutio (I, 793 b, 794 ab).

³⁸⁶ *De Assumptione B. M. V.*, s. 2 (IX, 962 b).

³⁸⁷ *V. De Assumptione B. M. V.*, s. 4 (IX, 699 b).

³⁸⁸ *In III Sent.*, d. 3, a. 1, q. 2, concl. (III, 67 a). Cfr. G. QUADRIO (a cura di), *Il*

stive metafore: Maria è la terra germinante, la radice pullulante, la fonte che zampilla, la luce piena, la stella del mare, l'aurora che sorge e il sole sfolgorante [...] Maria è la donna eccelsa che si alza sul mondo come il sole e del sole possiede le proprietà più belle: “la luminosità nel sorgere, la rapidità nel decorso, la sublimità o preminenza incomparabile rispetto alle altre creature e l'efficacia della sua azione»³⁸⁹. Per il p. Comodi, testé citato, il Dottore Serafico, descrivendo la grandezza di Maria, «la pone in relazione con le tre Persone della santissima Trinità, dalle quali ella riceve ogni dono: “Tutta la Trinità o Maria, ti ha conosciuto come sposa del casto amore, come dimora della sant'abitazione, come officina di mirabile lavoro. Con termini distintivi diciamo: il Padre conobbe Maria come dimora della sua maestà [...], il Figlio ne riconobbe il principio della sua umanità, e lo Spirito Santo il sacrario della sua bontà, nel quale raccolse pienissimamente e senza misura i carismi delle grazie”»³⁹⁰. «Maria è entrata a far parte della Famiglia divina assumendo il nobile ruolo di “tempio di Dio” e di “triclinio della santissima Trinità” [...] “E se è vero che è il nobile triclinio di tutta la Trinità, tuttavia è il particolare tempio e tabernacolo del Verbo incarnato”»³⁹¹. «Quest'ultima frase sottolinea lo speciale e intimo rapporto di Maria con il Figlio: [la Vergine] ha un nome eccellentissimo, un nome tale che a umana creatura non può convenire [...] il nome che è ‘Madre di Dio’”. Questo titolo nobilissimo le spetta perché ha concepito e generato Gesù Cristo, il Figlio di Dio»³⁹². «Grazie alla maternità divina, ella stabilisce una relazione particolare anche con le altre due Persone della Trinità. Innanzitutto con lo Spirito Santo, perché concepisce il Figlio cooperando attivamente nella fede con la terza Persona divina: “La beatissima Vergine Maria fu madre in modo completissimo, concependo senza concorso d'uomo il Figlio stesso di Dio, fecondata

Trattato “De Assumptione Beatae Mariae Virginis” dello Pseudo-Agostino e il suo influsso nella Teologia Assunzionistica Latina, in «Analecta Gregoriana», cura Pontificiae Universitatis Gregorianaedita, vol. LII, Series Facultatis Theologicae Sectio B (n. 21), apud Aedes Universitatis Gregorianae, Romae 1951, pp. 317-320.

³⁸⁹ B. COMMUDI, *Canto francescano a Maria*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2011, p. 77, e *De Nativitate B. M. V.*, s. 2 (IX, 708).

³⁹⁰ *Ibidem* e *De Assumptione B. M. V.*, s. 3 (IX, 694).

³⁹¹ *Ivi*, pp. 77-78 e *De Purificatione B. M. V.*, s. 4 (IX, 651).

³⁹² *Ivi*, p. 78 e *III Sent.*, d. 9, a. 1, q. 3 (III, 206).

dalla Spirito Santo”³⁹³. «Accanto alla relazione con il Figlio e lo Spirito, c’è la relazione di Maria con il Padre; la maternità, infatti, la associa alla generazione divina del Padre, in quanto suo Figlio Gesù è lo stesso Figlio Unigenito che il Padre ha generato *ab aeterno*, e come è primogenito del Padre, così è primogenito della Madre, e come è unigenito del Padre, così è unigenito della Madre [...] “Il Figlio del re eterno è fatto figlio della Vergine”³⁹⁴. Le riflessioni del p. Comodi, che ho voluto riportare ampiamente, introducendo il concetto di relazionalità della Vergine al Mistero Trinitario, farebbero del Dottore Serafico un antesignano delle future svolte mariologiche che si determineranno solo nel XX secolo: «Sempre più è apparso chiaro che l’*autonomia* del discorso di fede sulla Madre del Signore non può essere che *relazionale*. Non si può parlare di Maria senza parlare della Trinità, del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, dell’uomo e della Chiesa, della storia e dell’“*éschaton*”³⁹⁵. Per concludere i riferimenti all’autore che ci sta occupando, questi riporta una serie di metafore mariane in San Bonaventura che meritano di essere ricordate «Maria è vista come l’*acquedotto* attraverso cui scende il Verbo di Dio, il *tabernacolo* in cui Dio abita sempre, la *scala* per salire fino a Dio, il *granaio* in cui lo Spirito Santo ha racchiuso i suoi doni per farli giungere ai poveri nei momenti di necessità, l’*arca dell’alleanza* che contiene la verga di Aronne, le tavole della legge e la manna. Di quest’ultima metafora, ecco l’applicazione bonaventuriana: “Con la manna si mostra che Maria era dolce e amabile; con la verga, che era da venerare; con la legge divina, che era degna di elogio e di lode. In base a ciò, triplice fu la sua eccellenza: di dignità, di virtù, di carità”³⁹⁶. Quest’aspetto della carità di Maria è sviluppato dagli esegeti contemporanei del pensiero bonaventuriano, quali Schlosser e altri, che analizzeremo.

Ho accennato di volo all’articolata disamina su Maria Madre di Dio, sulla sua Immacolata concezione, sulla sua Assunzione e sulla sua media-

³⁹³ *Ivi*, p. 79 e *Brev.* 4, 3 (CNV/2, 171).

³⁹⁴ *Ivi*, p. 79 e in *Epiphania*, s. 1 (IX, 146).

³⁹⁵ B. FORTE, *Maria la donna icona del Mistero. Saggio di mariologia simbolico-narrativa*, in «Simbolica Ecclesiale» 8, San Paolo, Cinisello Balsamo 1989, p. 36, cs. nel testo.

³⁹⁶ B. COMMUDI, *Canto francescano a Maria*, cit., p. 82, e *Comm. al Vangelo di Luca*, 1, 46 (VII, 22).

zione, per considerare, ancora, ora, con illuminati esegeti del pensiero del Serafico, la complessità della materia che si sta trattando.

Sulla mariologia bonaventuriana disponiamo di diversi studi³⁹⁷, molti dei quali insistono sulla *Mediatrice*, sulla Corredentrice³⁹⁸ e sull'Immacolata³⁹⁹, ma non mancano neppure forti resistenze, da parte di alcuni esegeti del Santo, nei riguardi della corredenzione mariana che, di fatto, negano⁴⁰⁰. Maria nel pensiero del Serafico è stata, di recente, anche associata all'Eucaristia dal p. Pier Damiano M. Fehlner in un contributo originale ed interessante⁴⁰¹ che risulta utile richiamare nel contesto del tema mariano in Bonaventura che si sta argomentando. Il breve, ma denso saggio si compone di due parti: nella prima, mediante la *conexio dogmatum*, associa Maria al Mistero Eucaristico mercé la Corredenzione e l'Incarnazione verginale che fanno di Lei la Vergine Eucaristica; nella seconda si sofferma ampiamente sui testi propriamente eucaristici che contengono chiari riferimenti mariani: *De Sanctissimo Corpore Christi, In Coena Domini, In Parasceve, Tractatus de praeparatione ad Missam et*

³⁹⁷ Per una ricca bibliografia sulla Madonna in San Bonaventura si rinvia a P. FEHLNER, *Bibliografia Mariana-Bonaventuriana*, in «Immacolata Mediatrix», 4 (2004), pp. 241-256.

³⁹⁸ V. P. FEHLNER, *Il mistero della Corredenzione secondo il Dottore Serafico*, in «Maria Corredentrice. Storia e Teologia», II (1999), pp. 11-91, soprattutto pp. 79-91; L. DI FONZO, *Doctrina Sancti Bonaventurae de universalis mediatione B. Virginis Mariae*, Pontificia Facultas Theologica Fratrum Minorum Conventualium in Urbe. Dissertationes ad Lauream, Romae 1938; G. ROSCHINI, *La dottrina di S. Bonaventura sulla mediazione universale di Maria*, in «Marianum», 2 (1940), pp. 59-80, e J. GALOT, *Maria Mère et Corrédentrice*, Parole et Silence, Paris 2005, pp. 74-77.

³⁹⁹ V. S. CECCHIN, *Maria Signora e Immacolata nel pensiero francescano. Per una storia del contributo francescano alla mariologia*, Pontificia Academia Mariana Internationalis, Città del Vaticano 2001, sopra tutto le pp. 82-98; ID. (a cura di), *La "Scuola Francescana" e l'Immacolata Concezione*, in «Atti del Congresso Mariologico Francescano, S. Maria degli Angeli-Assisi 4-8 dicembre 2003», collana Studi mariologici, Città del Vaticano 2005; G. DA LEONESSA, *Dogma Immaculatae Conceptionis et Doctorum Angelici et Seraphici doctrina*, in «Divis Thomas», 25 (1904), pp. 632-640. In genere cotesti scritti immacolatisti al più ammettono la sola *infectio carnis sed non animae Mariae* e però *stricto sensu* si può sostenere l'immacolato concepimento (V. A. APOLLONIO, *Mariologia francescana. Da San Francesco d'Assisi ai francescani dell'Immacolata*, cit., p. 67).

⁴⁰⁰ A prevalere fra gli esegeti è tuttavia la corrente macolatista con la negazione della corredenzione mariana (v. A. POMPEI, *Maria e la salvezza in San Bonaventura*, in «Miscellanea Francescana», 104 (2004), pp. 84-89).

⁴⁰¹ P. FEHLNER, *Maria e l'Eucaristia in San Bonaventura*, Casa Mariana Editrice, Frigento 2006, già pubblicato in «Corredemptrix. Annali Mariani» (2005), pp. 59-91.

Commentarius in quatuor libros Sententiarum, d. 10, p. 2, a. 1, q. 2. Il volumetto è stato sintetizzato ottimamente da p. Stefano M. Manelli, nella citata collettanea «Corredemptrix», la cui sintesi ripropongo *verbatim ai lettori*⁴⁰²: «La tematica [...], più speculativa, del [l'...]importantissimo studio di alta teologia – autore padre Pierdamiano M. Fehlner – ha quattro contenuti dottrinali strettamente collegati fra di loro e chiaramente operativi nell'areopago della ricerca e degli interessi teologici della Chiesa, al presente.

Secondo lo studio del padre Fehlner, infatti, bisogna dire che, cogliendo in profondità ed estensione la struttura del pensiero teologico di san Bonaventura, il Dottore Serafico, l'Incarnazione e la redenzione, l'Eucaristia e la Chiesa si trovano non soltanto collegate ma radicate in Maria Vergine, che è l'Immacolata Madre e *Corredentrice* universale.

Sulla base dei testi originali di san Bonaventura, infatti, – mettendo a tacere quanti non sembrano in pieno accordo e si sforzano, perciò, di relativizzare il pensiero genuino del Serafico – l'Autore presenta una disamina tanto profonda quanto vasta dei testi speculativi e omiletici di san Bonaventura, analizzando anche ogni particolare della valutazione del pensiero bonaventuriano, sempre inserito vitalmente nella grande Tradizione della Patristica e della Scolastica che va fino al beato Giovanni Duns Scoto.

Appare ben presto evidente, in realtà, che, nella dottrina di san Bonaventura, la tematica *Maria e l'Eucaristia* penetra e si ramifica subito nell'area dei misteri ineffabili dell'Incarnazione-Redenzione, della Mediazione-Corredenzione, e dell'Eucaristia-Chiesa. Secondo il progetto salvifico di Dio, infatti, come insegna il Serafico, si parte dall'Incarnazione redentrice, che comporta, nel suo svolgersi, la Mediazione di Cristo e la Corredenzione di Maria, per realizzarsi nell'Eucaristia Sacrificio da cui procede quindi la Chiesa (*Ecclesia de Eucharistia*).

Importante è, qui, l'approfondimento originale sulla *radice mariana verginale-materna-corredentiva* del rapporto intrinseco esistente fra Incarnazione redentrice, Eucaristia e Chiesa. San Bonaventura, difatti, parla specificatamente della *modalità mariana* che investe sia l'Incarnazione che la redenzione, sia l'Eucaristia che la Chiesa, perché Maria è la *verGINE madre*

⁴⁰² S. M. MANELLI, *Presentazione*, in «Corredemptrix» (2005), cit., pp. 8-11.

corredentrice, radice primigenia, da cui la continuità fra l'Incarnazione redentiva e l'Eucaristia, fra l'Eucaristia e la Chiesa.

La *modalità mariana*, a sua volta, è tale che comporta, secondo Bonaventura, tutto il ruolo specifico svolto dalla Divina Madre Corredentrice nel contribuire personalmente al *prezzo* stesso della redenzione («*pretium nostrae redemptionis protulit, persolvit, possidet*»⁴⁰³), donando il Corpo e sangue di suo Figlio, che è, in realtà, tutta la sostanza di Lei: “*Tota substantia Christi fuit de Matre sua*”. Ma se tutta la sostanza di Cristo è dalla Madre sua, ciò significa che quando Cristo offre e immola se stesso offre e immola quella stessa sostanza “*de Matre sua*”⁴⁰⁴, ossia offre Se stesso e Lei in unità di *prezzo redentivo* nel sacrificio del Calvario come nel sacrificio Eucaristico.

Appare chiaro, qui – come spiega con acume il padre Pierdamiano Fehlner – che “nel porre in relazione il prezzo della nostra redenzione alla sostanza della vergine, il Dottore Serafico in effetti sta affermando la sua fede nella corredenzione, cioè, che, come egli riafferma nel suo *Sermo II de Purificatione*, l'unica oblazione o sostanza offerta coinvolge due persone, ognuna in un modo proprio a quella persona come distinta”⁴⁰⁵, e con santa Veronica Giuliani si ha l'esemplificazione più genuinamente comprensiva quando la Santa scrive che la redenzione universale operata dal Figlio Redentore e dalla Madre Corredentrice si attua e si consuma sulla Croce e sull'Altare “*nel Suo sangue e nelle di lei lacrime*”.

Suggestiva è, inoltre, la disanima del Dottore Serafico sulle immagini bibliche che configurano la Corredenzione mariana e l'Eucaristia nel loro rapporto più pregnante e significativo: il *miele*, la *verga*, il *roveto ardente*. Si pensi, in particolare, alla dolcezza del miele che configura l'Eucaristia la quale contiene in sé “*omne delectamentum*”; si pensi al fuoco del roveto che configura l'Eucaristia la quale è sempre ricca di quel fuoco del roveto in fiamme, molto espressivo del fuoco del Calvario e del sangue versato sulla Croce, che realizza al vivo quello che è “*il più grande amore*”⁴⁰⁶.

⁴⁰³ *De 7 donis*, coll. 6, 17; P. FEHLNER, *Maria e l'Eucaristia in San Bonaventura*, cit., p. 12.

⁴⁰⁴ In *III Sent.*, d. 4, a. 3, q. 1; P. FEHLNER, *Maria e l'Eucaristia in San Bonaventura*, cit., *ibidem*.

⁴⁰⁵ *Ivi*, p. 13.

⁴⁰⁶ V. GIULIANI, *Diario*, III, 1133; P. FEHLNER, *Maria e l'Eucaristia in San Bonaventura*, cit., p. 41.

Affascinante, poi diventa la tematica del Serafico nei riguardi del rapporto fra *incarnazione verginale* e *transustanziazione eucaristica*, del valore del *concepimento verginale* rispetto alla *transustanziazione eucaristica*, della dipendenza del *sacerdozio ministeriale* dal *sacerdozio materno* di Maria. Puntualmente san Bonaventura affronta le singole tematiche, le analizza, le approfondisce e ci dona soluzioni di luce superna dei misteri divini, illustrando bene come “il duplice coinvolgimento di Figlio e Madre nell’Eucaristia – scrive nel suo studio il padre Fehlner – rifletta e sia una continuazione di quello sul Calvario [...], in relazione alle doglie del parto della Vergine nel dare alla luce il corpo mistico⁴⁰⁷”.

Con questo riferimento al Corpo Mistico, il padre Fehlner, verifica ancora “come nella mente di Bonaventura il di lei ruolo quale Corredentrice sul Calvario sia la base della sua maternità spirituale in e attraverso la Chiesa, una maternità intimamente incentrata sul mistero della consacrazione eucaristica”⁴⁰⁸.

Adesso vediamo come il teologo Philippe spiega il fatto che Maria sia il modello della vera crescita nel mistero dell’amore divino, particolarmente nelle condizioni iniziali della Carità che la Madre di Dio testimonia nel mistero dell’Immacolata Concezione. L’apice del mistero della crescita della Carità in Maria si realizza nella sua dormizione e con la sua Assunzione.

Riprendendo i misteri del Rosario il padre domenicano continua ad esaminare come fiorisce la Carità in lei nella pura gioia: nell’abbandono di Maria al mistero, nella sua consacrazione verginale, nella sua chiamata da parte di Dio, nel mistero dell’Annunziazione, con il *Fiat* della fanciulla (*Almah, Parthenos*) che liberamente accetta di compiere il progetto del Padre, nell’atteggiamento della serva che si rende disponibile parimenti all’opera di salvezza, nella sua prima iniziativa comunitaria che si manifesta nel mistero della Visitazione, dove si coniugano la misericordia e la lode, e ancora nella presenza di Gesù nel mistero di Natale, ove scoppia la gioia. San Bonaventura, quindi, considera proprio l’Incarnazione come amore infinito (*nimia caritatis*), che va oltre ogni tipo di misura o di rappresentazione (*excessus caritatis*), perché è il «segno di una compassione infinita (*nimia compassio*)».

⁴⁰⁷ *Ivi*, p. 38.

⁴⁰⁸ *Ivi*, p. 39.

[...] sgorgando dal cuore e dal grembo misericordioso (dalle viscere) di Dio, (*viscera misericordiae*)⁴⁰⁹. Infatti, la cosa più importante per il Serafico è per l'appunto la «gratuità e la sovrabbondanza»⁴¹⁰: «*Je veux manifester l'excès de son [id est de Dieu] amour pour l'homme tombé, afin que nous soyons saisis d'amour pour lui devant son amour qui surpasse tout*»⁴¹¹. Proprio come avviene nel dipinto di van Eyck, il Santo risveglia l'uomo ad un amore che possa rispondere a quello di Dio e che lo avvicini alla verità. Il Santo Dottore mostra dunque che il motivo fondamentale dell'Incarnazione non è il peccato – anche se Cristo è venuto per salvarci –, ma bensì la volontà propria di Dio, ossia il suo amore, come è provato nel *Commento alle Sentenze*⁴¹². Ed è quest'amore infinito di Dio che si manifesta prima di tutto nell'Eucaristia.

Lo studioso domenicano Philippe esamina poi come Dio inserisca il dolore già nei misteri gaudiosi, con la purificazione al Tempio, la fuga in Egitto [...] per preparare Maria ai misteri dolorosi che sono le radici della Carità, la pazienza dei santi. Tali misteri si rivelano a Cana nella cooperazione nascosta della Madonna alla vita apostolica di Gesù, durante l'Agonia, mistero di tristezza, di lotta e di solitudine, e nella Crocifissione, mistero della sofferenza, che la Vergine porta nella sua anima e nel suo cuore, in cui aderisce alla *res*, alla cifra radicale di amore del Padre, quale atto d'amore per il Figlio e per l'umanità, che ci dona Gesù, e all'amore del Figlio per il Padre e per l'umanità che ama accettando di compiere il suo volere: amor con amor si paga; dall'amore del Padre per il Figlio e di quest'ultimo per il Padre spira lo Spirito Santo, espressione radicale d'amore trinitario. Siffatta volontà richiede l'olocausto completo del Figlio e quello del cuore della Madre⁴¹³: ed è così che la speranza, sia di

⁴⁰⁹ M. SCHLOSSER, *Saint Bonaventure*, cit., p. 174. Per il Serafico le *viscera misericordiae* pongono l'enfasi sull'importanza dell'infinito amore misericordioso di Dio per l'uomo.

⁴¹⁰ *Ivi*, p. 175.

⁴¹¹ *III Sent.*, dist. 1, a. 2, q. 2, ad 9 (III, 28 ab) e *ivi*, p. 176.

⁴¹² *III Sent.*, dist. 1, a. 2, q. 2, ad 6 (III, 27 a), e M. SCHLOSSER, *Saint Bonaventure*, cit., p. 173. Come rileva bene la studiosa tedesca: «Il motivo reale dell'azione divina non può essere in nessun caso il peccato. Il peccato, essendo il Male, non può spingere Dio a fare una cosa buona, altrimenti il Male sarebbe la causa del Bene» (*Ibidem*).

⁴¹³ Padre M.-D. PHILIPPE *Mystère de Marie*, cit., mostra come è nel silenzioso *fiat* di Maria in unione col Figlio sino alla Croce che «Gesù può offrire al Padre un'ostia completa, l'olocausto consumato della natura umana [intera]». Cita Arnauld de Bonneval (1727): «C'era soltanto una volontà di Cristo e di Maria; tutti e due offrivano similmente

Maria che la teologale, riposano sull'infinita potenza misericordiosa del Padre, manifestata nel Cristo per ottenere la vita eterna, sia per lei che per noi, che è misericordia fondata sulla povertà. Se non riconosciamo quanto siamo poveri e vuoti, come possiamo essere immersi, fusi, effusi e plasmati dal Divino Amore? È fondamentale accorgersi che è proprio questa l'essenza della povertà francescana, che va ben oltre i vari tipi di indigenza materiale: prendere atto del fatto che siamo poveri e umili di cuore, di spirito, e via enumerando, è questa l'umiltà spesso più importante della stessa miseria materiale, anche se, come spiega Balthasar, «la grazia divina è venuta per prima a ridurre la povertà materiale e sociale. Il ricco e il potente sono considerati [nell'Antico Testamento] come l'oppressore e il "nemico di Dio". [Poi, si sofferma a parlare lungamente della fiducia del diseredato che, nella sua impotenza, si rimette completamente alla volontà di Dio. È il tema principale del cantico di Maria il *Magnificat*]. L'"umiltà" della serva sulla quale Dio posa il suo sguardo è il luogo privilegiato di tutti i capovolgimenti da Lui adoperati nel mondo, il cuore stesso della rivoluzione dell'amore divino e della sua opera quotidiana di liberazione»⁴¹⁴. Infatti, come accenna il grande ammiratore di Maria, San Bernardo, crescere in umiltà conduce l'uomo alla verità, soprattutto alla verità su se stesso, in quanto la verità sulla nostra propria miseria ci insegna la carità perché ci fa scoprire la miseria dell'altro⁴¹⁵. Inoltre, l'umiltà è carità profonda giacché è sottomissione alla volontà di Dio, e dunque unione con essa, e però volontà comune. Ne consegue che: «*Humilitas est virtus qua homo verissima sui cognitione sibi ipse vilescit*»⁴¹⁶, per cui San Bonaventura conclude che: «*Quia ergo humilitas est habitaculum gratiae, hinc est, quod in ipsa consistit summa totius perfectionis evangelicae*»⁴¹⁷.

a Dio un unico olocausto: lei nel sangue del suo cuore, lui nel sangue del suo corpo». [... E, continua il domenicano] «quest'olocausto può estendersi in sovrabbondanza ed avere un'azione particolare sul cuore di Maria, sviluppando così un raggio nuovo ed uno splendore unico, che si radicherà nell'umanità, come il *fiat* dell'Annunziazione di Maria era il *fiat* dell'umanità, quando Ella accettò liberamente nella fede questa nuova alleanza di Dio con gli uomini» (*Ivi*, p. 247). Cfr., anche, LG 58.

⁴¹⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Marie aujourd'hui*, Éd. Nouvelle Cité, Paris 1988, pp. 65-66.

⁴¹⁵ V. SAN BERNARDO, *De gradibus humilitatis*, I, 1 [PL 182, 941-942].

⁴¹⁶ SAN BERNARDO, *De gradibus humilitatis*, I, 2 [PL 182, 942].

⁴¹⁷ *De perf. evang.*, q. 1, concl. (V, 121 b).

Fra gli uomini è in Maria che si manifesta, pienamente, l'essenza dell'umiltà di Dio, che si esprime discendendo nel nulla: questa è [...] la sua condiscendenza (*synkatabasis, condescensio*), il suo impoverirsi rinunciando alla ricchezza che gli è propria. Di questa *condescensio* di Dio [il Serafico Dottore] parla in continuazione⁴¹⁸: creazione, rivelazione, grazia, incarnazione: tutto è un umile inserirsi di Dio nella microscopica dimensione della creatura. «L'eterno Iddio si abbassa umilmente (*humiliter se inclinans*), quando innalza l'argilla della nostra natura all'unità con la sua persona»⁴¹⁹. Questa *humilitas Dei*⁴²⁰ è quanto di più profondo Dio riveli di sé nella propria incarnazione e soprattutto nella propria croce. La croce è senz'altro la chiave di ogni cosa; *omnia in cruce manifestantur*⁴²¹: non solo il peccato, non solo l'uomo, ma Dio stesso»⁴²².

Proprio in ragione di ciò Maria partorì sul Calvario, e più precisamente attraverso la Croce. Si ripresentano le splendide parole mirate di San Bonaventura: «... *In cruce parturivit; [...] in ista est dolor cordis; [...] in ista est dolor compassionis et caritatis*»⁴²³. «Il Santo ci dice in III Sent., d. 4, a. 3, q. 1, che tutta la sostanza di Cristo viene da Maria Sua Madre:

⁴¹⁸ *De perf. evang.*, q. 1, concl. (V, 121 b); *Brev.*, IV, c. 1, 3 (V, 241 b); V, c. 1, 3 (V, 252 b); *Hex.*, coll. 7, 7 (V, 366 b); 9, 4 (V, 373 a).

⁴¹⁹ S. 2, *Nat. Dni* (IX, 106 b).

⁴²⁰ S. 1, *Dom. Oct. Epiph.* (IX, 172 a).

⁴²¹ *De tripl. via*, 3, par. 3, 5 (VIII, 14 a); cfr. s. 2, *Parasc.* (IX, 265 ab). Per una teologia della Croce in San Bonaventura v. W. HÜLSBUSCH, *Elemente einer Kreuzestheologie in den Spätschriften Bonaventuras*, in «Themen und Thesen der Theologie», Patmos, Düsseldorf 1968. «È lì [sulla Croce e nel suo costato squarciato Gesù] mostrò un luogo bello e pieno di delizie, tanto da contenere tutta intera l'umanità salvata affinché vi riposasse nella pace e nell'amore» (J. OF NORWICH, *The Revelations of Divine Love* (J. Walsh ed.), Burns & Oates, London 1961, p. 87).

⁴²² H. U. VON BALTHASAR, 'San Bonaventura', cit., p. 318.

⁴²³ *De 7 donis.*, coll. 6, 18 (V, 487 a). Per cotesto scopo si menziona anche un'altra opera di SAN BONAVENTURA, *L'Albero della vita - Lignum vitae* (VIII, 68-87), la cui parte centrale, dedicata alla Passione, somiglia molto alla *Via Crucis*, che all'epoca non esisteva ancora. Le meditazioni sull'*Albero della vita* del Paradiso sono anche quelle dell'*«Albero della Croce»* per il Santo mistico, perché, tutti e due, simboleggiano la vita che si origina solo da Cristo e perché solo Lui è il fine di ogni cosa, come accennano sia la studiosa SCHLOSSER (in *Saint Bonaventure*, cit., pp. 93-94) sia il francescano J.-G. BOUGEROL (in Id. (a cura di), *L'arbre de vie (Lignum vitae)*, cit., p. 4). Ed è per questa ragione che il Serafico ci incita a pregare con queste 48 meditazioni, che riprendono, proprio come il Rosario, tutti misteri della vita di Cristo, fino al *Corpus mysticum*.

tota substantia Christi fuit de Matre sua. Pertanto Cristo è la di lei intera sostanza. Se lei offre Lui sul Calvario come nel Tempio, lei offre anche se stessa»⁴²⁴.

Poi la Vergine è offerta a Giovanni come madre per diventare madre della Chiesa. Ma, come rileva il padre Philippe, è nel *fiat* di Maria che l'azione sacerdotale di Cristo prende una nuova estensione ed efficacia, perché «Maria offre al suo Sacerdote una terra vergine, un'intelligenza ed una volontà nelle quali solo Dio ha operato. [...] Certo [...] l'azione sacerdotale di Cristo-Ostia è perfetta [in sé ...], ma il suo sacerdozio è uno nell'amore, e poiché poteva trovare in Maria una nuova ostia da offrire, era "quasi necessario" [...] che esso si impadronisse della [sua] intelligenza e volontà per realizzare totalmente e pienamente la sua opera. [...] In questo senso], Maria è doppiamente Madre del Sacerdote: dando a Gesù la materia del suo sacrificio, la sua carne e il suo sangue, e accettando che la sua propria vita umana, in quello che ha di più intimo, sia offerta con il corpo e il sangue del Cristo come l'acqua del sacrificio»⁴²⁵. «Maria ha una parte nella celebrazione dell'Eucaristia e [...] ogni sacerdote, in qualche modo, è tale attraverso la sua mediazione e svolge il suo ministero sacerdotale offrendo attraverso le sue mani»⁴²⁶. Tornando al padre domenicano, egli si riferisce alle meravigliose righe di San Bonaventura nel primo libro

⁴²⁴ P. FEHLNER, *Maria e l'Eucaristia in San Bonaventura*, cit., p. 12: «Perciò, nel porre in relazione il prezzo della nostra redenzione [*pro re empta dare pretium*: III *Sent.*, d. 19, a. 2] alla sostanza della Vergine, il Dottore Serafico in effetti sta affermando la sua fede nella corredenzione, cioè, che, come egli riafferma nel suo *Sermo II de Purificatione*, l'unica oblazione o sostanza offerta coinvolge due persone, ognuna in modo proprio a quella persona come distinta» (*Ivi*, p. 13).

⁴²⁵ M.-D. PHILIPPE, *Mystère de Marie*, cit., p. 248: «Maria ama Giovanni alla stessa maniera di Gesù, con tutto il suo cuore di Madre. [...] La prova del suo amore per lui [*id est* Giovanni], e che come Gesù ha potuto affermare che non vi è amore più grande che dare la vita per quelli che si amano, così Maria può dire a Giovanni che non c'è amore più grande che dare la vita del suo unico Figlio, che per Lei è il suo tutto» (*Ivi*, p. 259).

⁴²⁶ P. FEHLNER, *Maria e l'Eucaristia in San Bonaventura*, cit., p. 36: «[nel IV *Sermo de Annunciazione* Bonaventura] ci dice che Cristo ricevette la stola sacerdotale da Sua Madre nel Tabernacolo che è il di lei grembo immacolato. Così, allo stesso modo, ogni sacerdote di Cristo non solo riceve la sua stola, in un certo qual modo, dalla Vergine "sacerdote", ma è da lei assistito nell'offerta» (*Ivi*, p. 37). Per Maria intimamente associata alla vita del presbitero si rimanda ad un testo datato, ma di sicuro valore: P. PHILIPPE OP, *La Très Sainte Vierge et le Sacerdote*, Les Éditions Du Cerf, Paris 1954, trad. it. di p. Reginaldo Iannarone OP, *Maria e il Sacerdozio*, Angelo Belardetti Editore, Roma 1955.

del *Commento alle Sentenze*⁴²⁷: «Non si deve in nessun modo dubitare che la Beata Madre e Vergine Maria, di un cuore virile e con la determinazione la più costante, abbia voluto offrire il suo Figlio per la salvezza del genere umano, in tal guisa che la Madre fu in ogni modo conforme al Padre. Ed in questo, quello che c'è di più da lodare e amare teneramente è che Lei abbia accettato che il suo Figlio unico fosse sacrificato per la salvezza degli uomini. E tuttavia, Essa compatì tanto che avrebbe volentieri preso su di Lei (sulle sue spalle) tutti i tormenti che il suo Figlio sopportava, se fosse stato possibile. Fu dunque veramente forte e tenera, dolce e rigorosa, tutto insieme, avara per Se stessa, prodiga per noi! È perciò Lei che ci conviene amare e venerare al di là di ogni cosa, dopo la Trinità suprema e il suo santissimo Figlio, nostro Signore Gesù Cristo, di cui nessuna lingua può riuscire ad esprimere il divino mistero». È, quindi, quest'amore che s'impadronisce del cuore di Maria, unendola così profondamente alla volontà del Padre per il dono totale per e nel Figlio, che ci feconda, che ci purifica e trasfigura, per generarci alla vita divina: «è quest'atto eroico d'amore alla Croce del cuore di Maria che la offre totalmente al suo Gesù Sacerdote e Ostia e la mette con Lui in uno stato di unità d'ostia e di olocausto d'amore»⁴²⁸.

Finalmente nel mistero del sepolto Maria vive la separazione in un lungo silenzio con divina pazienza continuando a crescere nella fede, nella speranza e nell'amore. Ed è in questo incomprensibile silenzio, nel quale i due cuori vivono in unità con le due anime, che la «Carità del cuore di Maria si schiude divinamente»⁴²⁹, mentre accompagna la discesa dell'anima di Gesù agli inferi, per prepararla ai misteri gloriosi: i boccioli della Carità e la libertà dei figli di Dio!

Nel mistero della risurrezione c'è il dono nuovo del cuore glorificato di Gesù che permetterà la futura risurrezione di Maria e di tutti gli altri⁴³⁰.

Nel mistero dell'Ascensione Maria s'immerge nel cuore della contemplazione trinitaria di Gesù che si propaga, per la volontà del Padre, in

⁴²⁷ M.-D. PHILIPPE, *Mystère de Marie*, cit., p. 248, in nota 1: *I Sent.*, dist. 48, a. 2, q. 2, dub. 4 (I, 861 b).

⁴²⁸ *Ivi*, pp. 248-249. «Al Calvario Maria è colei che prepara e offre la vittima, “cucinata dal fuoco della passione”, che diventa il nostro cibo di vita eterna, dolce palato dello spirito» (P. FEHLNER, *Maria e l'Eucaristia in San Bonaventura*, cit., p. 5).

⁴²⁹ M.-D. PHILIPPE, *Mystère de Marie*, cit., p. 272.

⁴³⁰ *Ivi*, p. 282.

tutta la Chiesa – soprattutto in Giovanni – e la genera alla vita divina⁴³¹. Ed è in quest’attesa silenziosa, molto povera, in quanto la povertà nutre la Speranza, che la Vergine prega per la venuta del divino Consolatore: lo Spirito Santo.

L’amore del cuore di Maria trova in questo mistero pentecostale il cibo divino, l’amore di Dio, puro, intenso, infinito e così semplice. La Vergine si nasconde in questa *contemplatio*, nell’amore di Dio, per nascere al mistero della maternità spirituale e alla fecondità dell’amore⁴³². Il teologo mostra che questi silenzi si riflettono anche nei Vangeli creando le condizioni della nostra vita spirituale, in quanto sono riservati soltanto a Dio. Conclude poeticamente che: «In una lode pura d’amore Maria glorifica Dio per tutta la sua misericordiosa fecondità. La sua lode è silenziosa come quella dell’ostia»⁴³³. Infatti, è a questa preghiera, «Alla scuola di Maria, donna ‘eucaristica’», che il papa Giovanni Paolo II ci invita nella sua enciclica *Ecclesia de Eucharistia*⁴³⁴.

Il mistero della crescita della Carità in Maria, che manifesta in modo unico la costruzione del tempio di Dio nell’anima umana, può ridursi all’edificazione di queste pietre divine, opera comune della misericordia del Padre e della Vergine. Essa si svolge prima in un desiderio gioioso. Questa è la modalità speciale dei primi misteri fino a Natale, poi nella dolorosa pazienza, e finalmente in una libertà d’amore. L’unità di questa divina costruzione si realizza in uno spirito di ubbidienza sempre più esigente che fa sbocciare l’anima di Maria nella gioia che la fa vibrare nel fuoco dello Spirito Santo⁴³⁵.

⁴³¹ V. *Ivi*, p. 303.

⁴³² V. *Ivi*, pp. 320-323.

⁴³³ *Ivi*, p. 345.

⁴³⁴ V. *Ecclesia de Eucharistia. Lettera enciclica sull’Eucaristia*, EDB, 2003, num. 82, pp. 40-43. Si nota in particolare che: «In certo senso, Maria ha esercitato la sua *fede eucaristica* prima ancora che l’Eucaristia fosse istituita, per il fatto stesso di *aver offerto il suo grembo verginale per l’incarnazione del Verbo di Dio* [...] e] c’è pertanto un’*analogia profonda* tra il *fiat* pronunciato da Maria alle parole dell’angelo, e l’*amen* che ogni fedele pronuncia quando riceve il corpo del Signore (n.55, p. 41). [...] E] se il *Magnificat* esprime la spiritualità di Maria, nulla più di questa spiritualità ci aiuta a vivere il Mistero eucaristico [perché è innanzitutto lode e rendimento di grazie]. L’Eucaristia ci è data perché la nostra vita, come quella di Maria, sia tutta un *magnificat!*» (n.58, p. 43, cs. nel testo).

⁴³⁵ E si può naturalmente paragonare il cammino che abbiamo percorso con Maria

Ed è interessante notare che l'argomento di Delhaye sull'importanza del rispetto dei comandamenti, che rimangono comunque subordinati alla Carità, è ripreso in modo diverso nelle conclusioni dello studio del teologo Philippe che scrive: «Tutte le "pietre" modellate dallo Spirito Santo nell'anima di Maria [misteri dolorosi, gloriosi ...], tutti i misteri sono legati tra di loro al mistero dell'ubbidienza [... che] unisce divinamente, nell'amore, attività ed esigenze così diverse. Infatti, questo è il ruolo principale dell'ubbidienza»⁴³⁶.

e Gesù nel rosario con quello che ci propone San Bonaventura nei dodici misteri del *Lignum vitae* (VIII, 68-87). Per un'analisi approfondita v. anche: J.-G. BOUGEROL (a cura di), *Introduction, traduction*, in SAINT BONAVENTURE, *L'arbre de vie (Lignum vitae)*. Texte de Quaracchi, Paris 1996.

⁴³⁶ M.-D. PHILIPPE, *Mystère de Marie*, cit., p. 345. Il padre domenicano fa un'analisi approfondita del mistero dell'ubbidienza, riguardo ad ogni mistero, perché argomenta che è «sia la condizione necessaria per una vera crescita della Carità che la parte essenziale di questo mistero in quanto siamo figli di Dio [e cita all'uopo San Giovanni (14, 21)]: «Chi accoglie i miei comandamenti e li osserva, questi mi ama. Chi mi ama sarà amato dal Padre mio e anch'io lo amerò e mi manifesterò a lui» (p. 349). Prima di tutto il filosofo e teologo ci ricorda che l'ubbidienza può «[unificare] senza sopprimere la diversità specifica delle attività umane, perché non ha materia propria e perché è essenzialmente la virtù [...] dell'esecuzione. [...] Maria, in tutte le sue azioni, ubbidisce a Dio in modo perfetto. Quest'ubbidienza è ancora il frutto di una misericordia del Padre che vuole unirla in modo molto intimo al suo governo paterno» (p. 346). I misteri gaudiosi sono legati tra di loro al mistero dell'ubbidienza in foro interno ed implicano un'ubbidienza alla Legge e una grande umiltà (v. *Ivi*, pp. 346-347). Invece, i misteri della compassione (agonia e crocifissione) rivelano l'ubbidienza di Maria allo Spirito Santo e al *Logos*, ma anche alla legge dello *shābbāt* per la sepoltura (v. *Ivi*, p. 347). I misteri dolorosi evidenziano una «dipendenza immediata da certi atti di ubbidienza in foro esterno, che sono l'ubbidienza alla legge, all'autorità di Giuseppe o a circostanze providenziali [...] e sono come ordinati verso altri atti di ubbidienza in foro interno riguardo all'autorità sacerdotale, dell'Antico Testamento, sotto la forma profetica, e a quella di Cristo [...]. Ed è normale che l'ubbidienza in foro esterno faccia soffrire perché è sempre un po' violenta» (*Ivi*, p. 348). Relativamente ai misteri gloriosi, essi come gli altri (gaudiosi e dolorosi), sottomettono Maria alla «docilità dello Spirito Santo», perché solo Lui ha «veramente autorità per dirigere e rettificare la nostra vita divina. Ma quaggiù, la gioiosa docilità allo Spirito Santo deve condurci all'ubbidienza agli inviati angelici di Dio, ai segni da Lui dati, alle circostanze providenziali ed a tutti coloro che sono i Suoi rappresentanti presso noi per guidarci verso la casa del Padre, anche se questa ubbidienza ci ferisce e ci crocifigge» (pp. 348-349). Tutti questi aspetti diversi dell'ubbidienza possono naturalmente essere paragonati con quelli sviluppati da San Bonaventura nel suo opuscolo *De sex alis Seraphim* (VIII, 131-151), nel quale il Santo - che avrà sicuramente seguito per primo i buoni consigli che dà agli altri - «esorta i religiosi, che devono governare i loro fratelli, al generoso e discreto compimento dei loro doveri» (V.-M. BRETON, *Saint Bonaventure*, cit., p. 56). Questo opuscolo «è così meravigliosamente umano ed intriso di psicologia concreta [... che la Compagnia di Gesù]

«In più, il mistero della crescita della Carità appare prima come un grande avvento, una gioiosa attesa, poi come una grande salita verso Gerusalemme, con prove, lotte e combattimenti e, soprattutto, con uno scacco apparentemente così totale, e finalmente, come una gloriosa attesa di ritorno, dove il cielo è già presente, quantunque in una grande povertà desertica»⁴³⁷. Conclude il teologo che queste quattro grandi tappe rappresentano quelle della vita di ogni cristiano sulla terra che vuole veramente rispondere alla chiamata di Cristo, che è *Via, Verità e Vita*⁴³⁸: «È una raggianti e gioiosa attesa, una prova nella lotta e nel combattimento, un fallimento umano totale, una morte e, finalmente, è il cielo già iniziato, l'attesa del ritorno di Cristo»⁴³⁹. E infine ci rimanda, per rimanere nella verità e mantenere questi diversi aspetti nel «divin equilibrio», a San Bernardo per riguardare, imitare e pregare Maria, come fa Dante, per il quale la Vergine è una fiaccola di carità e una sorgente di viva speranza per l'eternità⁴⁴⁰: *Qui se' a noi meridiana face / di caritate, e giusto, intra i mortali, / se' di speranza fontana vivace*⁴⁴¹. Allora come evidenzia Sgarbossa, «la teologia diventa poesia e la poesia diventa preghiera»⁴⁴².

ha voluto che fosse stampato e diffuso in tutte le province» (*Ivi*, cit., p. 57). Si considerino anche tutti gli altri scritti dedicati all'ordine francescano, la *Vitis mystica*, *De perfectione vitae ad sorores*, ecc., che insistono, con la *Quaestio 4 del de perfectione evangelica*, nelle *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica* (V, 176-198), sul rispetto del *Decalogo* e del Vangelo. Il Santo ci mostra come «l'ubbidienza religiosa è il fondamento della perfezione cristiana, poiché ne è sia il cammino più sicuro che il compimento [alla lettera, nel testo l'incoronazione]» (J.-G. BOUGEROL, *Introduction à Saint Bonaventure*, cit., pp. 213-214). Rileviamo, anche tramite le opere di dubbia attribuzione, ma comunque menzionate dai frati Quaracchi, quali lo *Speculum disciplinae* (V, 583-622) e la *Summa de gradibus virtutum* (VIII, 646-654) che l'ubbidienza è trattata nel secondo capitolo, subito dopo la carità. Ed il Serafico conclude con un aspetto nuovo per il Medioevo, che scaturisce proprio dalle dispute parigine, cioè con l'ubbidienza al papa (v. J.-G. BOUGEROL, *Introduction à Saint Bonaventure*, cit., pp. 213-214 e *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica* V, 189-198), che sostiene con fervore (V, 197-198: «*Locum Christi tenet in terris [id est Pontifex] unde et si ipse solus esset, et omnia essent destructa in Ecclesia, reformare posset universa*»): q. 4, a. 3 (5, 198b), e che radica nella Bibbia, nel Diritto Canonico e nella Teologia. Da questo punto di vista sarà seguito da Dante, che rispetta la sua autorità, ma non esita a condannare l'uomo se è indegno del suo alto ministero.

⁴³⁷ M.-D. PHILIPPE, *Mystère de Marie*, cit., pp. 349-350.

⁴³⁸ *Gv.* 14,6.

⁴³⁹ M.-D. PHILIPPE, *Mystère de Marie*, cit., p. 350.

⁴⁴⁰ V. M. BEAUP, *Le Paradis de Dante*, cit., p. 131.

⁴⁴¹ *Paradiso*, XXXIII, 10 -12.

⁴⁴² M. SGARBOSSA, *Bonaventura il teologo della perfetta letizia*, cit., p. 72; per un approfondimento di questo aspetto si vedano le pp. 72-80.

E, ora, preghiamo con san Bernardo e Dante

Preghiera di San Bernardo di Chiaravalle

*«Ricordati, o vergine Maria,
che non si è mai udito
che alcunno ricorrendo al tuo patrocinio,
implorando il tuo aiuto e la tua protezione,
sia stato da te abbandonato.
Animato da tale confidenza,
a Te ricorro, o vergine delle vergini e madre mia,
a Te vengo e davanti a te me ne sto,
povero peccatore gemente.
Non disprezzare le nostre suppliche,
ma ascoltaci, propizia, e esaudiscici. Amen!».*

Preghiera di Dante alla Vergine⁴⁴³

*«Vergine madre, figlia del tuo figlio,
umile e alta più che creatura,
termine fisso d'eterno consiglio,
tu se' colei che l'umana natura
nobilitasti sì, che 'l suo fattore
non disdegnò di farsi sua fattura.
Nel ventre tuo si raccese l'amore
per lo cui caldo nell'eterna pace
così è germinato questo fiore.
Qui se' a noi meridiana face
di caritate, e giusto, intra i mortali,
se' di speranza fontana vivace.
Donna se' tanto grande e tanto vali,
che qual vuol grazia ed a te non ricorre,
sua disianza vuol volar sanz'ali.
La tua benignità non pur soccorre
a chi domanda, ma molte fiata
liberamente al dimandar precorre.
In te misericordia, in te pietate,
in te magnificenza, in te s'aduna
quantunque in creatura è di bontate.*

⁴⁴³ *Paradiso*, XXXIII, 1-39.

*Or questi, che dall'infima lacuna
dell'universo infin qui ha vedute
le vite spirituali ad una ad una,
supplica a te, per grazia, di virtute
tanto, che possa con li occhi levarsi
più alto verso l'ultima salute.
E io, che mai per mio veder non arsi
più ch'ì fo per lo suo, tutti miei preghi
ti porgo, e priego che non sieno scarsi,
perchè tu ogni nube li dislegghi
di sua mortalità co' prieghi tuoi,
sì che 'l sommo piacer li si dispieghi.
Ancor ti priego, regina, che puoi
ciò che tu vuoi, che conservi sani,
dopo tanto veder, li affetti suoi.
Vinca tua guardia i movimenti umani:
vedi Beatrice con quanti beati
per li miei preghi ti chiudon le mani!».*

Pregiere e Salmi di San Bonaventura alla Vergine Maria

Dalla Corona beatae Mariae Virginis

Salve

*Salve Virgo Virginum, Stella matutina,
Sordidorum criminum vera medicina,
Consolatrix hominum, qui sunt in ruina:
O vere peccaminum, vere draconina.*

Regina

*Regina regnantium Virgo puellaris,
Peperisti Filium*

Mater

Mater singularis,

*Sacratum palatium [pallacium] Dei convocaris,
Divinum auxilium nobis largiaris.*

Misericordiae

*Fons misericordiae dici meruisti,
Atque Mater gratiae quia [que] concepisti,
Summum regem gloriae, quem [post] peperisti,*

Largitorem veniae mundo contulisti.

Vitae

*Vita, via, veritas est de terra nata,
Et tua virginitas restat illibata,
Nam tua humilitas fuit operata,
Quod in te divinitas esset incarnata.*

Dulcedo

*Dulcedo dulcedinis fructus benedictus,
Ventris tui virginis agnus Dei dictus.
Cuius unda sanguinis homo derelictus
Totus [locus] labe criminis est, et demon victus.*

Et spes nostra

*Et spes nostra solida est Virgo Maria,
Virga Iesse florida ut in Isaia [Ysaya]
Rore Coeli madida dicit prophetia,
Pulchra ut nix candida Mater Dei pia.*

Salve

*Salve lux fidelium fulgens ut aurora,
Quae es supra liliū pulchra et decora,
Omne quod est noxium tolle sine mora:
Et Dei auxiliū pro nobis implora.*

Ad te

*Ad te clamamus [clamant] miseri multum desolati,
Nobis aures aperi pectoris sacrati,
Ut a fauce inferi per te liberati,
Consequamur [Consequantur] liberi viam tui nati.*

Clamamus

*Clamamus [clamant] devotius ad te sospirantes,
Et affectuosius te pie precantes,
Dele quod [quia] interius male cogitantes
Gessimus exterius opere peccantes.*

Exules

*Exules exlio omnes sumus dati,
Pro parentum vitio [inicio] gloria privati,
Paradisi gaudio et exorbitati,
Tuo beneficio sumus reparati.*

Filii

Filii suspiriis prodere coguntur,

*Mundi pro miseria, per quam involvuntur [remoluuntur],
Ad damnata vitia saepe dilabuntur,
Sed misericordia tua fulciuntur.*

Evae

*Evae lapsus intulit damnum desperatum
Et a nobis abstulit gaudium beatum,
Et post [quod] Evam contulit virgini incarnatum.
Quomodo mortem sustulit diluit peccatum.*

Ad te

*Ad te clamamus [clamant] iugiter tui famulantes,
Ed in te fideliter omnes suspirantes,
Iuvamen humiliter tuum implorantes,
Quos misericorditer audias clamantes.*

Suspiramus

*Suspiramus fletibus nostris pro peccatis
Et multis gemitibus per nos perpetratis;
Sed in te confidimus Mater pietatis;
Vere poenitentibus veniam da gratis.*

Gementes

*Gementes recolimus mala retroacta
Quae inique gessimus mente non coacta.
Sed in te confidimus, Maria intacta,
Ut a te, quae petimus, sint in nobis facta.*

Et flentes

*Et flentes doloribus mente verecunda,
Lumen nostris cordibus infunde fecunda:
Vitiorum [viciozum] sordibus benigne tu munda,
Iunge nos coelestibus, Maria iucunda.*

In hac valle

*In hac valle misera multum tenebrosa,
Hominum sunt genera multum foedosa [plurimum fodosa],
Nam eorum opera [corpora] sunt contagiosa,
Propter facta scelera, et obprobriosa.*

Lacrymarum

*Lacrymarum rivuli [cumuli] non prosunt, vel aquae
[rivuli omnino prosunt aquae]:
Quin [cum] senes et parvuli, et plebs unaquaque
Timeant, quod aemuli [emuli] quaerunt [quaerant] circumquaque,*

Et fratres [fraus] huius saeculi [seculi] trabunt [trahat] usquequaque.

Eia [Eya] ergo

*Eia [Eya] ergo digne [dirige] ad te nostras mentes,
Atque lapsus [laptos] erige: conforta trementes [timentes],
et errantes corrige te pie quaerentes [querentes],
Miseros nos dirige in te confidentes.*

Advocata

Advocata libera coram Salvatore:

*Postulare propera, consuetoque [tu consueto]more,
Et [Ac] pro gente misera, benigno favore,
Natum tuum mitiga materno amore.*

Nostra

*Nostra spes fidelium semper fuit talis,
Est et erit, omnium Mater virginalis,
Ut nobis praesidium civitas regalis,*

*Sit atque remedium pulsus regalis [ut nobis non noceat demon infernalis],
Sit atque remedium pulsus procul malis.*

Converte

Illos tuos misericordes oculos ad nos converte

Illos pios oculos et misericordes

Converte ad famulos in bono discordes:

*Et ad malum [mala] sedulos [cedulos] fortius [forcius] concordēs,
Nostrae carnis stimulos deleas, et sordes.*

Et Jesum [Ihesum] benedictum fructum

Et Jesum [Ihesum] unigenitum, fructum benedictum,

Monstra nobis inclytum, pium et non fictum:

Per quem genus perditum a Deo in aevum victum,

Datum in interitum revixit [reixit] invictum.

Ventris tui

Ventris tui viscera Jesum [Ihesum]portaverunt,

Et beata ubera ipsum lactaverunt,

Cui [qui] Judaei [Iudei] vulnera dira [dura] intulerunt,

Et ipsum [eum] post verbera Cruci tradiderunt.

Nobis post hoc exilium ostende

Nobis post hoc exilium, benignum ostende

Jesum [Ihesum] tuum Filium, et nobis impende

Verum patrocinium, et maternum extende,

Et cum [quando]ad iudicium erimus [eximus], defende.

O clemens

*O clemens, clementia [clemencia] summae [summe]bonitatis,
Adonai [Adonay] Filia, flos virginitatis [virginitas],
Dammatorum venia, Mater pietatis,
Virginum laetitia [leticia], stola [scala] charitatis.*

O pia

*O pia, piissima Regina Coelorum [celorum],
Omnium digna ditissima [camera]Dei saeculorum [seculorum],
Virgo prudentissima, gemma Confessorum,
Atque iucundissima laus Apostolorum.*

O dulcis

*O dulcis, dulcissima, super fava [favo], melle,
Columba castissima, carens omni felle,
Mater benignissima, iuxta nostrum velle,
Cuncta foetidissima [fedissima] a nobis repelle [reperte].*

Maria

*Maria eximia, Natum deprecare,
Ut quicumque omnia haec vult recitare,
In tui memoria, et te collaudare,
Dignetur in gloria sua collocare, in saeculorum [seculorum] saecula [secula].*

*Ave coeleste liliu,
Ave rosa speciosa,
Ave Mater humilium,
Superis imperiosa,
Deitatis triclinium.
Hac in valle lacrymarum,
Da robur, fer auxilium,
O excusatrix culparum.
Virgo pia sine pare,
Gabriele nuntiante,
Quae meruisti portare
Christum, flatu sacro flante.
Virgo partum post, et ante,
Refugium singulare,
Hac in vita vacillante,
Tuos servos consolare.
Ecce stupet humanitas,
Quod sis Virgo puerpera.
Scire nequit fragilitas.*

*Mater natum, Patrem nata,
Stella solem genuisti,
Increatum res creata,
Fontem rivus emisisti.
Vas figulum peperisti,
Virgo manens illibata,
Per te nobis Mater Christi,
Est perdita vita data.
Almissima sunt viscera,
Quae Domini sunt conclave,
Sanctissima sunt ubera,
Quae suxit, et lac suave,
Quo lactatur. Mater ave,
Quae regnas super sidera,
Perpetuae mortis a vae
Nos et a malo libera.
Rosa decens, rosa munda,
Rosa recens sine spina,
Rosa florens, et foecunda,*

*Tantae virtutis opera.
Fides transcendens aethera [altera],
Confitetur et veritas.
Ex te Mater Christifera,
Carnem sumpsit Divinitas.*

*In scripturis figurata,
Multis locis ostenderis
Aenigmatibus monstrata,
Sacris ut patet litteris,
Testamentorum veteris,
Et novi iure praelata,
Mulieribus caeteris,
Super omnes elevata.
Ex tunc sancta mente cavit
Per te Matrem et Virginem,
Protoplasti, qui peccavit,
Expirare voraginem.
Gaude Virgo, Mater gaude,
Per te mundus restauratur,
Cum civibus Coeli plaude,
Qui honor tibi datur.
Decus decenter salvatur,
Tibi, maius omni laude,
Qui per te liberatur
Omnis homo, facta fraude.*

*Rosa gratia divina.
Facta Coelorum Regina,
Non est, nec erit secunda
Tibi, rei medicina
Nostrae coeptis obsecunda.*

*Ante mundi originem
Te Dominus ordinavit,
Dum Coeli latitudinem
Sapienter fabricavit.*

Salterio a Maria

Dai Salmi

Inno

*Salve Signora del mondo,
Regina dei Cieli,
Salve Vergine delle vergini,
Stella del mattino.
Salve piena di grazia,
che risplendi di luce divina,
vieni presto in soccorso del mondo,
o Signora.*

*Fin dall'eternità il Signore ti ha
prescelta quale Madre dell'unigenito
Verbo con il quale ha creato la terra,
il mare, l'universo
e ti ha adornato di beltà,
come Sposa scelta per Sé
che non ha peccato in Adamo.*

Salmi alla Vergine di San Bonaventura

Salmo 1. Beato l'uomo che prelidige il tuo Nome, Vergine Maria, la tua grazia sarà di conforto alla sua anima. Venite a Lei voi che siete affaticati e oppressi e darà consolazione alle vostre anime. Si allieti il vostro cuore nella sua salvezza, inebriatevi alla dolcezza del suo seno. Il suo ricordo è più dolce di un favo di miele e il suo amore è al di sopra di tutti gli aromi. Ricordati o Signora di parlare in nostro favore e allontana da noi lo sdegno del tuo Figlio. Trovino grazia i peccatori appo Dio grazie a Te mediatrice di grazia e di salvezza. Rin vigoriscono gli umili penitenti per il perdono, sana la contrizione del loro cuore. Ottienici, Vergine, pace e indulgenza e la vittoria e il trionfo sui nemici.

Salmo 2. Venite, esultiamo per la nostra Signora, giubiliamo per Maria la nostra Regina apportatrice di salvezza. Corriamo avanti il suo volto con gioia e lodiamola insieme con cantici. Venite per venerarla e inchiniamoci innanzi a Lei. Confessiamo a Lei con lacrime i nostri peccati. Acclamiamo con umiltà la Vergine Madre, a Lei offriamo il pianto e i nostri sospiri. Non si trova perdono senza di Lei né salvezza senza il frutto del suo seno.

Grazie a Lei i peccati sono cancellati e in virtù del Frutto del suo seno le anime sono purificate. La Beata Maria vigila sul povero e sul bisognoso che perseverano nelle sue lodi. Rivolgiamoci a Lei al termine della nostra vita e ci aprirà gli atri dei trionfanti.

Salmo 3. Per Te, Signora, il nostro Dio s'è fatto nostro fratello e Salvatore. Celebriamo Te come piena di grazia per cui i secoli sono salvati. Date gloria al suo Nome, tutti assieme lodate per sempre nel mondo Colui che fu da Lei concepito e partorito. Voi tutti religiosi, onoratela perché Ella è la vostra soccorritrice e speciale avvocata. Ritrovate fiducia in Lei peccatori smarriti e vi condurrà al porto dell'indulgenza. Dilettiamoci con le sue lodi e allieterà le suppliche del vostro cuore. Ricorrete a Lei nelle vostre tentazioni e la serenità del suo volto vi infonderà coraggio. Ripercorriamo le impronte di Maria, o peccatori, e prostriamoci ai suoi piedi beati. Stringiamoci fortemente a Lei, e non allontaniamoci, fino a quando non otterremo di essere benedetti da Lei.

Ancora dai Salmi restrictis verbis

Salmo 6. Come il fuoco nel rovetto, come la rugiada nel vello di lana, così discese in Te il Verbo eterno.

Salmo 9. Salvami, o Madre del bell'amore, fonte di clemenza e dolcezza di pietà; sola ti aggiri per il mondo a soccorrere quelli che ti chiamano; amene sono le tue vie, e pacifici i tuoi sentieri, in Te rifulge la bellezza della castità, il lume della giustizia e lo splendore della verità; ammantata della luna e del sole come di un vestimento, sfolgoreggi di una corona scintillante di dodici stelle.

Salmo 11. La luna ed il sole ammirano la tua bellezza, le angeliche potestà obbediscono e servono a Te; col tuo latte soavissimo ristori gli infermi, al tuo roseo odore rivivono i morti.

Salmo 14. Essa darà a noi per sposo il Figlio di Dio Padre ed una corona di gigli di Paradiso d'impareggiabile splendore.

Salmo 16. I Cieli narrano la tua gloria, o Vergine Maria, e la fragranza delle tue orazioni è sparsa per le genti. Con gli inni, coi salmi e coi cantici picchiate al suo cuore, ed Ella farà scendere in noi la grazia della sua dolcezza.

Salmo 19. Bellezza e splendore sono nel tuo aspetto, misericordia e carità nel tuo animo.

Salmo 52. Sante, caste, florifere sono le sue viscere, le quali concepirono il fiore della perpetua verzura. L'ornamento della tua bellezza non patirà corruzione e la vaghezza del tuo volto non verrà meno giammai. Sii benedetta, o Vergine sublime di Jesse, per la quale t'innalzasti fino a Colui che siede nel celeste trono. O reale Vergine, tu sei la via per la quale la salute ci venne dalle sedi superne.

Salmo 53. Avvicinatevi a Lei con riverenza e devozione ed il vostro cuore goda nel salutarla. Offrite a Lei sacrifici di lode ed inebbriatevi all'abbondanza della sua dolcezza, fin tanto che Ella non vi inonderà dei raggi della sua pietà e vi illuminerà con gli splendori della sua misericordia.

Salmo 54. Esaltatela con me, voi che gustate il miele ed il latte della sua consolazione. Perché, o Signora, Tu fosti umilissima, hai costretto il Verbo incarnato a prendere carne in Te.

Salmo 55. I Cieli e la terra sono pieni della tua grazia e dolcezza: in ogni luogo ci hai sempre trascinato con le tue beneficenze.

Salmo 56. Ascolta, o Signora, le mie parole, e non rivolgere da me la bellezza del tuo volto. Muta in gaudio la nostra tristezza e la nostra tribolazione in giubilo.

Salmo 57. Fa, o Signora, che a noi Iddio rivolga il suo sguardo e che sia costretto ad avere pietà dei peccatori. Potenza e virtù sono nel tuo braccio, robustezza e forza nella tua destra. Benedetto il tuo impero sopra ai cieli, benedetta la tua magnificenza sopra la terra.

Salmo 59. Sotto ai tuoi occhi siano sempre ogni nostro desiderio, ogni nostra speranza, ogni nostra fiducia. Rischiara col tuo splendore le mie tenebre, rendi soave con la tua dolcezza la mia afflizione.

Salmo 60. Il cuor mio si è liquefatto per la tua dolcezza, le mie viscere bruciano del tuo amore.

Salmo 64. Tu sei la Madre di Colui che illumina il mio cuore; Tu sei la nutrice che ricerca la mia mente; la mia bocca desidera di lodarti, il mio spirito studia di venerarti con tutto l'affetto.

Salmo 65. Come il cervo desidera la fonte di acqua, così all'amor tuo l'anima mia sospira. Perché Tu sei la genitrice della vita, dell'anima mia, Tu alimentasti il Riparatore della mia carne.

E concludiamo con questo meraviglioso invito di San Bonaventura tratto dal *Salterio della Beata Vergine Maria*

Il pensiero di Maria non si allontani dalla tua mente.

Il nome di Maria non abbandoni il tuo labbro.

L'amore di Maria non si spenga nel tuo cuore.

Seguendo Maria non ti perderai.

Appoggiandoti a Maria non cadrai.

Sperando in Maria non temerai.

Ascoltando Maria non sbaglierai.

Vivendo con Maria ti salverai.

Ecco la nona beatitudine: Beati quelli che sono consacrati a Maria: i loro nomi sono scritti nel libro della vita. Si riporta, qui di seguito, un nobile florilegio mariano, consentaneo al Medio Evo di Bonaventura, a cui egli si sarà sicuramente ispirato, e a ogni altra èra.

Maria "Janua coeli" nell'innografia latina medievale

Le preghiere, i salmi e le laudi mariane si incastonano nel preziosissimo anello dei testi liturgici mariani del Medio Evo. È, perciò, opportuno e salutare, in cotesto contesto, riportare il nobile florilegio delle lodi alla Vergine (e si tratta di veri e propri *maiorum excerpti flores!*), espressione culturale di quel tempo, come di ogni altra epoca storica, della fervida e costante devozione alla Madre di Dio, sublimata in versi rapidi e bellissimi, come si potrà agevolmente inferire dalla loro lettura.

Nella innografia latina del Medio Evo la fortuna della Madonna, come soggetto di poesia, è straordinariamente grande e testimonia la costante e viva devozione tributata allora alla Madre di Dio.

Negli inni, nelle sequenze, nei tropi, negli uffizi rimati che troviamo nei testi liturgici, come in quelli aliturgici, incontriamo sin dai secoli anteriori al Mille tutti gli attributi che nelle Litanie lauretane vengono dati alla Madonna.

La più antica sequenza litanica, simile alla forma attuale, è più recente ed appare soltanto nel secolo XII; appartiene al fondo certosino della biblioteca di Magonza, e già vi sono inseriti quasi tutti i titoli che vediamo consacrati dall'uso nella serie odierna delle litanie.

Sappiamo che alcuni titoli hanno carattere simbolico e risalgono ad espressioni bibliche, come *Rosa mystica*, *Turris davidica*, *Turris eburnea*, *Domus aurea*, *Foederis arca*, *Stella matutina*; altri attestano la maternità

divina di Maria (e ci riportano al Concilio di Efeso e alle controversie nestoriane) e gli attributi della maternità verginale della Madonna, madre anche di tutti i fedeli; altri ancora inneggiano alla sua verginità e alla sua regalità su tutti gli spiriti eletti dell'Antico e del Nuovo Testamento. Questa successione dei tre attributi, *Mater, Virgo, Regina* è stata felicemente paragonata alle navate di un grande tempio della devozione mariana, e ad essi fanno corona, come tante cappelle laterali, gli altri titoli, *Speculum iustitiae, Sedes sapientiae, Causa nostrae laetitiae, Vas spirituale, Vas honorabile, Vas insignae devotionis*, insieme con quelli che innalzano la Madonna ad aiuto per l'eterna salvezza dell'umanità tutta, *Salus infirmorum, Refugium peccatorum, Consolatrix afflictorum*. Non teniamo conto delle formule aggiunte posteriormente dai romani Pontefici dopo il secolo XV.

Tolte le tre serie degli attributi di *Mater, Virgo, Regina*, gli altri rientrano quasi tutti in quel linguaggio figurato e simbolico, che ha avuto così cospicui esempi nella Bibbia ed ha innumerevoli imitatori nella innodia latina del Medio Evo. Il fatto era stato avvertito da un ignoto innografo del secolo XIII, che scriveva⁴⁴⁴:

*Sicut pratum picturatur
Et ver veris floribus,
Mater Dei figuratur
Mysticis nominibus*

(A.H. XL, 105).

Ci soffermiamo qui soltanto su uno di questi attributi simbolici, dati alla Madonna nelle Litanie, quello di *porta del cielo*; è uno dei meno appariscenti, ma non dei meno importanti.

Nel linguaggio biblico “porta” equivale, metaforicamente, a dominio, signoria, giurisdizione⁴⁴⁵, e, attribuito alla Madonna, il concetto ha un duplice significato.

⁴⁴⁴ Indico con l'abbreviazione A. H. la collana *Analecta hymnica medii aevi*, con i numeri romani il volume, con le cifre arabe la numerazione dell'inno nel volume.

⁴⁴⁵ V. I. KNABENBAUER, *Commentarius in Evangelium secundum Matthaeum*, cap. II, p. 61, in ID., *Cursus Scripturae Sacrae, sectio tertia, Commentarii in Novum Testamentum I, Evangelii secundum Matthaeum*, cap. 1-13, P. Letiellieux sumptibus editoris, Parisiis 1922.

Può riferirsi alla funzione della Vergine nel mistero dell'Incarnazione, esprimendo così la libera accettazione della divina maternità e il concorso dato all'apertura delle porte del Paradiso, chiuse dal peccato di Adamo. A questa interpretazione rispondono parecchi inni, a cominciare da quello celebre di Venanzio Fortunato, morto verso il 600, *Quem terra, pontus aethera*, che ha la strofe:

*Quod Eva tristis abstulit
Tu reddis almo germine,
Intrent ut astra flebiles
Caeli fenestra facta es*

(A.H., L, 27),

in cui i correttori di Urbano VIII ritoccarono, per il breviario, l'ultimo verso in «*Caeli recludis cardines*». In una strofe seguente Venanzio riafferma:

*Tu regis alti janua
Et porta caeli fulgida...*

A distanza di due secoli vediamo la prima strofe dell'*Ave, maris stella*, che è la più antica attestazione liturgica dell'attributo "*caeli porta*", perché troviamo l'inno documentato in un mss. del secolo IX; nella seconda strofe rinveniamo anche, sia detto per inciso, una delle più remote testimonianze del contrasto ideologico di inversione delle parole *Ave-Eva*, che tanto piacque agli innografi medievali.

Nel secolo X in un tropario dell'Abbazia di San Marziale di Limoges ci imbattiamo nella strofe:

*Tu salus orbis alma,
Tu caeli porta facta,
Per te saeculo vita
Omni est data.
[...]
Paradisiaca
Per te nobis patet janua*

(A.H., LIII, 101).

Attribuita a San Pier Damiani è la strofe del secolo XI:

*Haec virgo Verbi gravida
Fit paradisi janua,
Quae Deum mundo reddidit,
Caelum nobis aperuit*
(A.H., XLVIII, 20).

Il secondo significato dell'attributo dato alla Vergine riguarda il suo potere di intercessione nella grazia.

Un graduale dell'Abbazia di San Marziale di Limoges, in un inno del secolo XI, porta la strofe:

*Imperatrix omnium,
Firma spes credentium,
Praemium,
Pretium,
Salus es fidelium,
Janua caelestium*
(A.H., IX, 68).

In un tropario beneventano dello stesso secolo reperiemo la strofe:

*Per hanc quidem mundo fracto
Est vera salus reddita,
Haec nunc est sacrae aedis
Janua*
(A.H., LIII, 107).

In un messale ms. di Linz, dello stesso secolo, leggiamo:

*Gaude, gemma lucida,
Gaude, caeli janua,
Lucens ut lilia,
Florens rosa.
Caeli porta fulgida,
Sola tu salus unica.
O mundi domina
Tu nos salva*
(A.H., X, 98).

Contemporanea è una strofe, trovata in un antifonario e graduale di Nevers, nella quale il poeta sfoggia uno dei più comuni colori retorici usati nel Medio Evo, l'omofonia:

*Cara carens carie,
Porta caeli patriae
Per quam patet patria.*

(A.H., XLII, 91).

Nel secolo XII abbiamo le seguenti principali attestazioni: da un'orazione di incerta origine, posta nel Cod. miscell. 266 dell'Università di Oxford:

*Salve, Regina omnium,
Virgo mater post filium,
Salve, caelestis janua,
Peccatoribus patula*

(A.H., XLVI, 134);

pure di incerta origine, ma forse tedesca, contenuta in dieci mss. di Germania e Francia del sec. XII, è la strofe:

*Ave, carens simili,
Mundo diu flebili
Reparasti gaudium.
Per quam servitus finitur;
Porta caeli aperitur
Et libertas traditur*

(A.H., LIV, 217);

in un innario dello stesso secolo dell'Abbazia cistercense di Zwettl, in Austria, troviamo, infine,

*Janua tu caeli, tu porta patens paradisi;
Posce fructum ventris tui qui nos benedictum
Collocet in caelis, tribuens pia gaudia cunctis*

(A.H., XLVI, 105).

Si potrebbe continuare nella enumerazione, ma, giunti ormai ad attestazioni contemporanee all'apparizione del primo testo litánico, si possono tralasciare altre citazioni; tutt'al più possiamo aggiungere, perché molto simile alle precedenti, una testimonianza che ci viene dal martirologio di San Cedda di Shrewsbury, del secolo XII:

*Salve, porta paradisi,
Domina angelorum et hominum*
(A.H., XL, 90).

Nell'innografia medievale Maria non è soltanto la "porta del cielo"; al sostantivo vengono aggiunti anche altri attributi, che citiamo di seguito, secondo il secolo di appartenenza.

SECOLO XI

In un tropario dell'Abbazia di San Marziale di Limoges, in un commento al versetto 23 del cap. 24 dell'*Ecclesiastico*, è scritto:

*EGO QUASI VITIS FRUCTIFICAVI SUAVITATEM ODORIS.
Novi botrum do saporis,
Medicinam huic odoris,
Atque requiem laboris;
Porta sum mediatoris*
(A.H., XLIX, 400).

Di Godescalco di Limburgo, morto nel 1090, è l'attribuzione alla Madonna del titolo di "porta vitae":

*Tu vitae porta supernae
Et via caelestis patriae
Nos exules digneris reducere*
(A.H., L, 282);

il titolo è ripreso nel secolo seguente da un tropario di San Marziale di Limoges:

*Virgo, virga singularis,
Singularis portus maris,
Porta vitae praevia*
(A.H., VIII, 101),

e dal Cod. Vaticano Latino 3087:

*Scala caeli, porta vitae,
Pandit nobis iter vitae;
Quo refecti ligno vitae
Adeamus patriam*

(A.H., XXXVII, 77).

SECOLO XII

Un tropario dell'Abbazia benedettina dell'isola di Jersey riporta la seguente strofe:

*Regina poli curiae
Mater misericordiae,
In hac valle miseriae
Sis nobis porta veniae*

(A.H., XLIX, 656);

l'attribuzione è fatta propria anche nei secoli seguenti: nel prosario di Roberto di Cornillon del secolo XIV:

*Imperatrix gloriae,
Regina caelestium,
Patens porta veniae,
Peccatorum omnium
Salus et refugium*

(A.H., XL, 110);

in un orazionale dell'Abbazia cistercense di Lichtenthal del secolo XV:

*Tu salutis medicina,
Tu redemptionis via,
Tu perennis vitae janua*

(A.H., XLII, 108).

SECOLO XIII

In un graduale dell'Abbazia di San Vittore di Parigi la Madonna è invocata:

*O salutis nostrae porta,
Nos exaudi, nos conforta,*

*Et a via nos distorta
revocare prospera*

(A.H., LIV, 205);

il concetto è ripreso in un messale ms. di Salisbury del secolo XV:

*Ave, de qua flos virtutis
Procreatur vi divina;
Confer opem destitutis
Et in hora vespertina
Sis nobis porta salutis
liberans a morte trina*

(A.H., XL, 44).

Del cosiddetto Anonimo di Cambron, dell'Abbazia del paese omonimo presso Chièvre nello Hainaut, di un autore di un *Marianale Carmen* in otto canti, è la strofe del canto quinto, vv. 236-241:

*Scala sublimissima
A Deo composita,
Per quam tabernacula
Scandamus aetherea,
Pietatis janua,
Spes lapsorum unica [...]*

(A.H., XLVIII, 105).

SECOLI XIV E XV

In un messale del priorato cluniacense di Pébrac la Madonna è invocata “porta gloriae”:

*Ave, porta gloriae,
Quem solem justitiae
Mundo prodixit caelitus*

(A.H., XLII, 120);

tale appellativo si trova anche in un breviario degli Umiliati, conservato ora nell'Ambrosiana:

*Virgo, Mater Ecclesiae,
Aeterna porta gloriae,
Esto nobis refugium*

*Apud Patrem et Filium.
Alma mater summi Regis,
Lux et porta celsi caeli,
Inclinate miserrimis,
Gementibus cum lacrimis*

(A.H., XXIII, 82).

Un orazionale inglese dell'Abbazia benedettina di Burton porta questa preghiera, a cui il gioco della rima dà svelta snellezza:

*Mater Dei,
Lux diei,
Porta spei
Porta quam rei
Lucis intrant gaudia.
Nobis natum
Fac placatum;
Parce reis
Et fac eis
Vitae dari premia*

(A.H., XL, 99).

Ancora un orazionale, ma del cenobio cistercense di Kamp, in Prussia, ci dà un'ultima dimostrazione:

*Tu supernae porta lucis,
Nos ad mensam introducis
Regis in caelestibus*

(A.H., XLII, 66).

Gli esempi riportati, scaglionati nei secoli, testimoniano la fortuna dell'epiteto mariano, e, con essi, il nostro assunto sarebbe dimostrato. Ma ci piace finire con alcune strofi che, in questa funzione, associano alla Vergine Sant'Anna, della quale due breviari spagnoli del secolo XV, di Calahorra e di San Jacopo di Compostella, dicono:

*Colatur Anna genitrix
Propter natam mirificam*

(A.H., XVII, 11).

Un messale impresso a Besançon nel 1497 ha una sequenza dedicata alla madre della Madonna, “*salutis initium*”, per aver concepito in modo mirabile colei che doveva essere “*salvatrix omnium*”; la prima parte della strofe suona:

*O quam sancta, quam serena,
Quam benigna, quam amoena
Felix Anna creditur*

(*A.H.*, XXXIV, 196);

la seconda parte riprende, con quell’assoluta mancanza di senso del plagio che è caratteristica di tutto il Medio Evo, una strofe già nota nel secolo XII, e già qui riportata:

*Per quam servitus finitur,
Porta caeli aperitur
Et libertas traditur.*

Con maggior calore si esprime l’anonimo poeta, che, in un messale della cattedrale di Graz, nello stesso secolo, scrive:

*Anna, Anna mater pia,
Per te venit vitae via;
Ex te venit caeli porta,
Per quem vera lux est orta.
Per hanc portam fac nos ire
Et ad Deum pervenire*

(*A.H.*, V, 36).

Delle fonti citate abbiamo ricordato soltanto la più antica testimonianza, ma sarebbe errore grave pensare che gli inni, le laudi, le sequenze, i tropi siano rimasti isolati nei monasteri, nelle abbazie, nei priorati dove più antica è la memoria. Essi ebbero in realtà una florida e feconda vita, attestata dai mss. dei secoli posteriori, di cui per brevità non si è dato memoria. A prova di questa loro diaspora nel mondo cattolico, basta ricordare la sostanziale universalità della cultura religiosa nel Medio Evo, il naturale, incuriosito, desiderio di trovare nuove espressioni per dar sfogo all’intimo fuoco d’amore, di reverenza, di devozione verso la Madre del Signore,

anche attraverso i pellegrinaggi che tanto contribuirono nella prefata Età a diffondere canti, inni, preghiere per le vie romee e giacobitiche, con le tappe imposte dalla necessità di viaggiare a piedi, con le soste obbligate in Chiese, celebri o meno che fossero, ma sempre trasmettentrici di nuovi canti religiosi, di nuove espressioni poetiche, di nuovi più sonanti ritmi cui non manca il contributo di San Bonaventura, delicatissimo cantore di Maria, come s'è già disquisito e si sta ancora considerando.

Pur se non strettamente inerente al tema che stiamo svolgendo, è sicuramente gradita ai lettori la lettura del capolavoro della liturgia bizantina, ossia l'inno dedicato alla Vergine, che si canta in piedi nella quarta domenica d'Avvento: l'*Akatistos*, di autore anonimo, ma attribuito a Romano il Melode (V sec.) come ringraziamento per aver protetto la città di Costantinopoli dall'invasione di orde barbariche⁴⁴⁶. Nell'Introduzione il p. Roschino lo definisce «il fiore più bello offerto dalla Chiesa a Colei ch'è il più bel fiore della terra e del cielo. È la perla di tutti gli inni innalzati alla Vergine»⁴⁴⁷. Si riporta integralmente il testo con la versione poetica del p. De Meester⁴⁴⁸.

L'INNO ACATISTO
IN ONORE DELLA MADRE DI DIO

Kontakio Tono Plagale 4°

A te che qual Duce per me combattesti, innalzo l'inno della Vittoria; a te porgo i dovuti ringraziamenti per essere stata preservata da terribili sciagure, io, che sono la tua città, o Madre di Dio. Tu dunque per quella tua insuperabile possanza, deh! liberami da ogni sorta di pericolo, si che possa a te levar la mia voce:

Salve, o sposa sempre vergine!

⁴⁴⁶ V. *L'Inno Acatisto in onore della Madre di Dio pubblicato nel Nono Centenario della scissione tra l'Oriente e l'Occidente Cristiano (1054-1954) a cura del Comitato-Ieremia Valabul-nella ricorrenza dell'Anno Mariano 1954 per la festa dell'Annunciazione del III° Pellegrinaggio dell'Unità Cristiana affinché i fedeli di ambo le parti in unione di preghiera chiedano alla loro Madre, Maria santissima, la pace, la santità e l'Unità tra i cristiani*, trad. del P. De Meester, OSB, introduzione del p. G. M. Roschini, OSM, La Poligrafica Vallecchi, Roma 1954, Fascicolo estratto da «Gerusalemme Celeste» 1, Messaggio dei Pellegrini dell'Unità Cristiana.

⁴⁴⁷ *Ivi*, p. II. Per il significato del nome, per il testo, la struttura, l'argomento, la bellezza letteraria, la ricchezza dottrinale, l'autore e la straordinaria fortuna v. *Ivi*, pp. III-XIII.

⁴⁴⁸ *Ivi*, pp. XIV-XIX.

L'Angelo che tiene il primato, fu mandato dal cielo a recare il saluto alla Madre di Dio; ed egli rimasto attonito nel vederti, o Signore, prendere corpo umano, con la sua voce angelica si diè a rivolgerle queste salutazioni:

Salve, tu per cui la gloria risplenderà; salve, tu per cui cesserà la maledizione!

Salve, o riparatrice di Adamo caduto; salve, o riscatto delle lagrime di Eva!

Salve, o altezza inaccessibile all'umano pensiero; salve, o profondità imperscrutabile persino agli occhi degli Angeli!

Salve, perchè sei il seggio del Re; salve, perchè porti colui che tutto porta!

Salve, o astro che ci manifesti il sole; o seno dell'incarnazione divina!

Salve, tu per cui è rinovellata la creatura; salve, tu per cui il pargoletto diviene il Creatore!

Salve, o sposa sempre Vergine!

Rimirando la Santa Vergine la sua purezza, piena di fiducia a Gabriel soggiunge:

Duro apparisce al mio cuore d'accogliere le tue strane parole; or come tu parli di prole concetta in puro seno, esclamando

Alleluia?

Cercando la Vergine di conoscere ignota verità, così richiese al divin messaggero:

Dimmi come è possibile partorire un figliuolo con viscere incontaminate? E quelli di timore ripieno, le rispose salutandola così:

Salve, o iniziatrice del mistero dell'ineffabil consiglio; salve, o sorgente di fede alle cose da venerare in silenzio!

Salve, tu preludio dei prodigi di Cristo: salve, tu compendio dei dommi di Lui!

Salve, o scala sovracceste per la quale discese Iddio; salve, o ponte che tragitti gli uomini dalla terra al Cielo!

Salve, o degli angeli celebrata meraviglia; salve, o terribile sconfitta dei demoni.

Salve, tu che in modo ineffabile generasti la luce; salve, tu che quel modo a niuno insegnasti!

Salve, o sposa sempre Vergine!

La potenza dell'Altissimo adombrò allora Colei che era inesperta di nozze, affinchè concepisse, e dimostrò il fecondo suo seno come un fertile campo a tutti coloro, che volessero mietervi la loro salvezza, col cantare:

Alleluia!

Portando nel suo seno Iddio, la Vergine corse tosto ad Elisabet. E il pargoletto di lei, incontanente ne riconobbe il saluto, e saltò di allegrezza, e i suoi salti come canti echeggiarono alla Madre di Dio:

Salve, o ramoscello dell'immarcescibil pianta; salve o possesso del frutto incorruttibile!

Salve, tu che hai coltivato l'amante coltivatore degli uomini; salve, tu che hai dato la vita all'autore della vita nostra!

Salve, o suolo, che fai germogliare abbondanza di misericordie; salve, o mensa, che imbandisci copia di propiziazioni!

Salve, chè fai rifiorire il prato delle delizie; salve, chè prepari alle anime il porto!

Salve, o accettevole incenso delle nostre supplicazioni: salve, o propiziazione del mondo intero!

Salve, o di Dio benevolenza a' mortali; salve, o de' mortali via aperta a Dio!

Sentì dentro di sè una tempesta di contrari pensieri e si turbò il saggio Giuseppe: ti sapeva prima Vergine ed ora ti sospetta legata da segreto coniugio, o Immacolata! Ma saputo che ebbe il tuo concepimento per opera dello Spirito santo, disse:

Alleluia!

Udirono i pastori il canto degli Angeli celebranti la venuta di Cristo incarnato, e corsi a lui per mirarlo pastore, lo vedono Agnello, immacolato, pascolante nel seno di Maria, alla quale ineggiarono così:

Salve, o Madre dell'Agnello e del Pastore; salve, ovile delle spirituali pecorelle!

Salve, o difesa contro i nemici invisibili; salve, o ingresso delle porte del Paradiso!

Salve, perchè i cieli rallegransi insieme con la terra; salve, perchè la terra tripudia insieme con i cieli!

Salve, o voce perpetua degli Apostoli; salve, o invincibil coraggio de' Martiri!

Salve, o saldo fondamento della fede; salve, o splendido contrassegno della grazia!

Salve, tu per cui fu spogliato l'inferno; salve, tu per cui fummo rivestiti di gloria!

Salve, o Sposa sempre Vergine!

I Magi, come ebbero veduto l'Astro che loro indicava la strada a Dio, seguirono il suo fulgore, e con esso, come lucerna, andarono in cerca del potente Signore; e dopo che ebbero raggiunto Colui al quale niuno può giungere, si rallegrarono, e gli cantarono:

Alleluia!

I figli dei Caldei videro nelle mani della Vergine Colui che ha plasmato gli uomini con le proprie mani, e considerandolo qual Signore, benchè avesse la forma di servo, si affrettarono di onorarlo con doni e di esclamare alla Benedetta:

Salve, o Madre dell'astro che giammai tramonta; salve, o splendore del mistico giorno!

Salve, tu che spegnesti la fornace dell'inganno; salve, tu che illumini gli iniziati al mistero della Trinità!

Salve, tu che dal suo regno cacciasti via il tiranno nemico dell'uomo; Salve, tu che manifesti il Cristo, Signore amante degli uomini!

Salve, tu che ci riscatti dal superstizioso culto de' barbari; salve, tu che ci liberi dalle sozzure delle opere peccaminose!

Salve, tu che fai cessare l'adorazione del fuoco; salve, tu che in noi spegni la fiamma delle passioni!

Salve o de' fedeli guida di saggezza; salve, esultanza di tutte le generazioni!

Salve, o Sposa sempre Vergine!

Nunzii di Dio divenuti, i Magi ritornarono a Babilonia; compirono il tuo oracolo, e ti annunziarono a tutti come il Cristo, lasciando Erode, come illuso, che non sapea innalzare il cantico:

Alleluia!

Nell'Egitto, facesti splendere la luce della verità, dileguasti le tenebre della menzogna, imperocchè gli idoli di quel paese sostenendo, o Salvatore, la tua possanza, ruinarono, e coloro che ne furono liberati, esclamarono alla Madre di Dio:

Salve, o via diritta agli uomini; salve o sterminio de' demoni!

Salve, tu che conculcasti l'errore dell'inganno; salve, tu che smascherasti la falsità degli idoli!

Salve, o mare che sommergesti lo spirituale Faraone; salve, o pietra che desti da bere agli assetati della vita!

Salve, o colonna di fuoco, guida di quelli che sono nelle tenebre; salve, o riparo del mondo, più ampio della nube portentosa!

Salve, o cibo alla manna sostituito; salve, o dispensatrice di sante delizie!

*Salve, o terra di promessa; salve; tu da cui scaurisce miele e latte!
Salve, o sposa sempre Vergine!*

A Simeon, prossimo ad uscire da questo mondo pieno di inganni, tu fosti offerto come fanciullo: egli subito ti riconobbe come perfetto Dio, e però confuso di ammirazione per la tua sapienza esclamò:

Alleluia!

Quando il Creatore apparve in questo mondo, una nuova creazione fece vedere a noi che da lui fummo fatti, giacchè germogliò nel seno immacolato della Vergine e conservolla intatta come era prima; onde noi contemplando questa meraviglia, ad essa innalziamo l'inno, esclamando:

Salve, o fior d'integrità; salve, o serto di castità!

Salve, tu nella quale risplende l'esemplare della risurrezione; salve, tu che in te riproduci la vita degli Angeli!

Salve, o albero i cui frutti squisiti servono a cibare i fedeli; salve, o legno dai rami, sotto il quale molti possono ripararsi!

Salve, tu che portasti nel grembo la guida agli erranti; salve, tu che generasti il Redentore agli schiavi del peccato!

Salve, tu che plachi l'ira del giusto Giudice; salve, tu che ottieni il perdono a tanti peccatori!

Salve, o stola che rivesti coloro che sono privi di ogni confidenza; salve, o amore che vinci ogni desiderio!

Salve, o Sposa sempre Vergine!

Vagheggiando quel prodigioso parto, separiamoci da questo mondo e leviamo la nostra mente ai cieli, poichè perciò l'Altissimo Dio apparve in terra da umile mortale, perchè volle tirare su in alto quelli che gli cantano:

Alleluia!

Il Verbo infinito fu intero su questa terra, senza che pertanto fosse fuori del cielo; giacchè la discesa di Dio in questo mondo non fu un variar dimora. Nacque dalla Vergine la quale ripiena della divinità, udì questi saluti:

Salve, o sede che contiene l'immenso Dio; salve, o porta dell'adorabile mistero!

Salve, novella dubbiosa ai miscredenti; salve, vanto ai fedeli sicurissimo!

Salve, o santissimo cocchio di colui che siede sopra i Cherubini; salve, o deliziosa dimora di chi sta sopra i Serafini!

Salve, tu che opposte cose in te concilii; salve, tu che la verginità congiungi e la maternità!

Salve, tu che emendasti il fallo primiero; salve, tu che apristi il Paradiso!

Salve, o chiave del regno di Cristo; salve o speranza degli eterni beni!

Salve, o Sposa sempre Vergine!

Scarso è in sè ogni inno, che voglia abbracciare l'infinito numero delle tue misericordie, perocchè se cantici pur ti offrissimo, o Santo Re, numerosi come i granelli della sabbia, non faremmo un'opera a petto ai doni che a noi recasti, a noi i quali esclamiamo:

Alleluia!

Tutta la natura angelica, attonita ammirava la grande opera dell'umanazione: vedeva Colui che, inaccessibile come Dio, fattosi uomo, da tutti si lascia appressare, conservando con noi e sentendo ripetere da tutti:

Alleluia!

Davanti a te, Madre di Dio, vediamo i più eloquenti oratori diventare muti come pesci, poichè non sono in grado di intendere come tu, Vergine rimanendo, potesti partorire. Ora, noi che ammiriamo quel mistero, esclamiamo con fede:

Salve, ricetto della sapienza di Dio; salve arca della sua Provvidenza!

Salve, tu che discuopri l'ignoranza dei filosofi; salve, tu che d'inettezza convinci l'arte dei retori!

Salve, chè per cagion tua insensati divennero i più sottili indagatori; salve, perchè davanti a te ammutirono gli inventori di favole;

Salve, tu che disciogli i raggiri degli Ateniesi; salve, tu che riempi le reti dei peccatori!

Salve, tu che ritrai gli uomini dall'abisso della ignoranza; salve, tu che a tanti sei lume di sapienza!

Salve, o navicella di chi vuol raggiungere la salvezza; salve, o porto dei navigatori in questa vita!

Salve, o Sposa sempre Vergine!

Volendo salvare il mondo colui che regge l'universo, in esso si recò spontaneamente, e benchè come Dio fosse nostro pastore, per amor nostro apparve uomo come noi; fattosi simile all'uomo, l'uomo chiamò a sè, e come Dio sente cantare:

Alleluia!

Tu sei, o Vergine Madre di Dio, il baluardo delle vergini e di tutti coloro che a Te ricorrono: tale in vero ti costituì, o Immacolata, il Fattore del cielo e della terra, a fine di abitare nel seno tuo; ed a noi tutti insegnò ad esclamarti:

Salve, o colonna della verginità; salve, o porta della salvezza!

Salve, iniziatrice della spirituale nostra riforma; salve, ministra della divina bontà!

Salve, perchè rigenerasti quelli che erano concepiti nella vergogna; salve, perchè rendesti il senno a coloro che l'avevano smarrito!

Salve, tu che sterminasti il corruttore delle menti; salve, tu, che partoristi il seminatore della castità!

Salve, o talamo delle nozze incontaminate; salve, tu, che unisci fedeli al Signore.

Salve, amabile educatrice delle vergini; salve, ornatrice delle anime dei santi disposti a Dio!

Salve, o Sposa sempre Vergine!

Nella Santa Vergine miriamo la lucerna risplendente, che illumina coloro che stanno nelle tenebre; poichè, dopo avere acceso la luce immateriale, dessa ci conduce tutti alla conoscenza divina, illuminando con il suo splendore le menti nostre, mentre la voce dei fedeli così l'onora:

Salve, o raggio del sole spirituale; salve, o dardo della luce che non tramonta; salve, o baleno che illumini le anime; salve, o folgore che atterrisci i nemici!

Salve, chè da te spunta l'astro tutto luce; salve, chè da te scaturisce il fiume sovrabbondante di acque!

Salve, tu che riproduci il simbolo della piscina; salve, tu che togli la lordura del peccato!

Salve, o lavacro che purifichi la coscienza; salve, o coppa che meschi la letizia!

Salve, o lezzo della fragranza di Cristo; salve, vite del mistico banchetto!

Salve, o Sposa sempre vergine!

Volendo perdonare le antiche offese, colui che ha sciolto i debiti di tutti i mortali, spontaneamente venne a dimorare presso coloro che si erano allontanati dalla sua grazia; e dopo averne lacerato la scritta, sente da tutti dire così:

Alleluia!

Nel cantare il tuo parto o Madre di Dio, ti celebriamo tutti come tempio animato; ed avendo preso stanza nel tuo ventre il Cristo che con la sua destra tutto sostiene, ti ha santificato e glorificato, ed a tutti noi ha insegnato a celebrarti: Salve, o tabernacolo di Dio e del Verbo; salve, o santa più di tutti i santi!

Salve, arca indorata dallo Spirito Santo; salve inesauribil tesoro di vita!

Salve, de' Re cristiani prezioso diadema; salve, dei pii sacerdoti veneranda gloria!

Salve, o torre incrollabile della Chiesa; salve, o muro inespugnabile dell'Impero.

Salve, tu per cui s'innalzano i trofei; salve, tu per cui soccombono i nemici!

Salve, o guarigione del mio corpo; salve, o salute dell'anima mia!

Salve, o Sposa sempre vergine!

O Madre degna di ogni lode, tu che partoristi il Verbo, il più santo fra tutti i santi; accogli ora questa nostra offerta, proteggi tutti da ogni calamità, e libera dalla futura condanna coloro che unitamente esclamano:

Alleluia!

CAPITOLO VIII

La beata Vergine Maria: la donna del “loquace silenzio” in Dante e San Bonaventura

Si preferisce concludere il saggio con la trattazione di Maria, la Vergine del loquace silenzio e della non detta parola parlante, nella scia delle dotte riflessioni dei teologi dianzi citati, per due ordini di motivi: il primo perché Maria, in Dante, è presentata dall'Annunciazione fino ai piedi della Croce, come la prima carismatica ed effusionata insieme con Giovanni, nell'atto della “fondazione pneumatologica” della Chiesa, e il secondo perché, come *ianua coeli*, ci apre le porte del Paradiso, stando alle comuni considerazioni di Dante e del Serafico: chi crede di potersi salvare senza l'ausilio di Maria, ci ammonisce il Poeta, è come l'uccello che vorrebbe volare senza le ali¹. Questo nuovo ed ultimo capitolo è fondamentale, perché, senza la Beata Vergine Maria, Dante non avrebbe potuto “vedere” Dio e, per il Dottore Serafico, ci sono precluse le porte del Paradiso.

Come accenna lo studioso M. Sgarbossa: «Il tedesco Heinrich Heine, ebreo protestante, scrittore e poeta, ha definito Maria *‘il più bel fiore della poesia’*. E tra i cantori di Maria, Bonaventura occupa un posto di primo piano, se non per la qualità delle sue rime, per la quantità dei versi a lei dedicati»². Ecco in sintesi e schematicamente il parallelismo tra la *Divina Commedia*³ di Dante e l'*Itinerarium* di Bonaventura che hanno per oggetto Maria.

¹ *Paradiso* XXXIII, 13-15: *Donna, se' tanto grande e tanto vali, / che vuol grazia e a te non ricorre, / sua disianza vuol volar sanz'ali.*

² M. SGARBOSSA, *Bonaventura il teologo della perfetta letizia*, cit., p. 78. Oltre ai *Salteri mariani*, ora ritenuti spuri, il Santo mistico ha scritto tante *Omelie* sulla madre di Dio (*Sermones de B. Virgine Maria* (IX, 633-721)), compresa una *Corona*, opera apocrifia, ma comunque repertoriata da i frati Quaracchi: *Corona B. Mariae Virginis* (VIII, 677-678).

³ Per restare in sintonia col tema che si sta trattando si rimanda *breuiter* alla presenza di Maria in Dante, della quale ci siamo già abbondantemente occupati in una precedente fatica (M. BIANCO, *Il credo di Dante nella Divina Commedia*, «il ponte», Avellino 2006, pp. 62-71), insistendo, in questa sede, con i riferimenti bonaventuriani alla Vergine. Per Maria, nella *Divina Commedia*, cfr. *Inferno*, II, 94 ss., *Purgatorio*, III, 39, *Purgatorio* V,

1. *Inizio e fine della Divina Commedia e dell'Itinerarium*: così come avviene nell'opera di Dante, è interessante notare la costante presenza di Maria dall'inizio sino alla fine dell'*Itinerarium*. Al principiare del suo cammino, San Bonaventura chiede la sua intercessione quale Madre di Dio: «[...] *invoco per Filium eius, dominum nostrum Iesum Christum, ut intercessione sanctissimae Virginis Mariae, genitricis eiusdem Dei et domini nostri Iesu Christi ...*»⁴ e conclude la sua opera con un'allusione indiretta alla Vergine, ma molto potente e pregnante, segno di profonda e umile pietà: *Fiat, fiat!*
2. *Il 'sì' di Maria nella Divina Commedia e nell'Itinerarium*: San Bonaventura c'invita a dire sì a Dio, come ha fatto la fanciulla di Nazaret nell'episodio biblico dell'Annunciazione, pronunciando a Dio il suo «eccomi». Quest'accettazione è un insegnamento sul sì a Dio e ci apre al suo infinito amore che salva da ogni male e guarisce ogni ferita. Quest'aspetto è menzionato da M. Ozilou nella sua recente traduzione dei sermoni sui *Sette Doni dello Spirito Santo* del Serafico⁵: «Il cammino è il simbolo della vita umana che deve scegliere tra il bene e il male⁶, tra l'errore e la verità⁷, tra il peccato e la pace⁸ [...]. Questa via, sia interna sia esterna⁹, che riconduce

101, [...] *Paradiso*, XXXII, 4, 29, 85, 95, 104, 107, 113, 119, 134, e *Paradiso*, XXXIII, 1. Per tutti i dettagli vedi *Testo critico della Società Dantesca Italiana riveduto, col commento scartazziano rifatto da Giuseppe Vandelli; aggiuntovi il Rimario perfezionato di L. Polacco e l'indice de' nomi proprii e di cose notabili*, Hoepli, Milano 1979²¹, p.1053. Restano sempre validi molti saggi mariani dedicati alle riflessioni dantesche sulla Madre di Dio. Si vedano, in tal senso, D. FRANCHETTI, *Maria nel pensiero di Dante*, Edizioni Torino Grafica, Torino 1958 (l'opera, in 560 pagine, considera il mistero di Maria con profonda analisi); S. GALLO, *Dante araldo dell'Assunzione*, estratto da «Responsabilità del sapere», 5 (1951), pp. 39-59; A. SAMARITANI, *Mariologia storica di Dante (Par. XXI, 131-133)*, Estratto da «Palestra del clero», XIX (1 ottobre 1957), pp. 1-11; CARDINAL A. H. LEPICIER, *La vergine Maria dans le Poème de Dante*, Imprimiture Augustinnienne, Rome 1934. Si consultino, anche, gli articoli selezionati dal padre A. MELLONE (1950-1962), *La Vergine Maria nell'opera di Dante Alighieri*, Convento S. Maria degli Angeli, Nocera Superiore, s.d. e s.c. e.

⁴ *Itin.*, Prol., 1 (V, 295 a).

⁵ V. M. OZILOU, *Saint Bonaventure. Les sept dons du Saint-Esprit*, in «Sagesses chrétiennes», Les Éditions du Cerf, Paris 2008, p. 15.

⁶ *Ivi*, II, 18.

⁷ *Ibidem*, IV, 4; VIII, 9.

⁸ *Ibidem*, II, 18.

⁹ *Ibidem*, VIII, 9.

a Dio è quella che proviene da Dio»¹⁰. Come Maria «l'uomo non deve ripiegarsi su se stesso¹¹, né fermarsi a metà strada¹², finché non è arrivato al termine¹³, ma deve sempre chiedere a Dio¹⁴ di dargli la conferma che il cammino sia giusto¹⁵ e di condurlo¹⁶ secondo la via che fu quella di Cristo¹⁷. In questa rotta, il nostro modello è la Vergine Maria»¹⁸, perché ha offerto il suo Figlio a Dio, con tutta la sua esistenza, per timore, venerazione e soprattutto amore di Dio. Ed è il nostro paradigma giacché tutta la vita di Maria è un'imitazione di Cristo (abbandono totale a Dio nello Spirito Santo ed accettazione delle sofferenze e della morte per la salvezza del mondo – e però entrambi sono uniti in un comune abbandono)¹⁹. Quest'aspetto dell'imitazione di Cristo è anche sviluppato da Hans Urs von Balthasar che evidenzia l'importanza della venerazione di Maria in quanto conduce ad imitare il Cristo²⁰. In conclusione,

¹⁰ *Ibidem*, I, 5 e 9; II, 7.

¹¹ *Ibidem*, I, 12.

¹² *Ibidem*, IV, 12.

¹³ *Ibidem*, IV, 4.

¹⁴ *Ibidem*, II, 20; VII, 12.

¹⁵ *Ibidem*, VIII, 7.

¹⁶ *Ibidem*, IV, 19; VIII, 11.

¹⁷ *Ibidem*, V, 15.

¹⁸ *Ibidem*, VI, 17-18.

¹⁹ V. *Ivi*, pp. 138-139, e v. VI, 19-20.

²⁰ CARDINAL J. RATZINGER e H. U. VON BALTHASAR, *Maria - Kirche im Ursprung*, Johannes Verlag, Einsiedeln, Freiburg, trad. francese a cura di R. Givord, J. Burkel e C. Chauvin, *Marie, première Église*, Mediaspaul Éditions, Paris 1998⁴, pp. 123-125. Segnalo la traduzione in francese perché molto vicina al testo originale. In italiano si può consultare ID., *Maria Chiesa nascente*, trad. di A. Colacrai, Edizioni Paoline, Roma 1981; si veda anche J. RATZINGER-BENEDETTO XVI, *Maria Chiesa nascente*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, che ripropone i due capitoli dell'opera citata, più un terzo, con la trad. di C. Dauna, e altri due a cura dell'autore. Si veda CARDINAL J. RATZINGER e H. U. VON BALTHASAR, *Maria Chiesa nascente*, cit., pp. 66-67: «Una venerazione fredda, alla lontana, sarebbe vana se la vita di Maria non incoraggiasse anche ad una imitazione diretta, a lasciarsi anzi attrarre completamente da lei. Potrebbe qui risuonare l'obiezione che noi dovremmo in realtà seguire solo Cristo e, come dice Paolo, solo lui imitare e che quindi sarebbe inopportuno proporre l'imitazione di un'altra persona. Ma non è così. Nel caso di Maria tutto poggia sul suo sì a Dio e da lì tutto si sviluppa di conseguenza, [il che] vuol dire che questo sì non è altro che la perfetta eco umana al suo sì umano-divino di Gesù al Padre [...] Il nucleo del sì mariano sta giusto al centro del Figlio, ma senza comparirvi dentro. Poiché Maria il suo sì lo ha anticipato per collaborare, lei prima fra

come sottolinea, questo “sì” è «pronunciato da tutta la persona, spirito e corpo, senza nessuna restrizione (compreso l’inconscio); la Trinità si deve sì rivelare nell’Incarnazione del Figlio, ma non in una proclamazione solo verbale, come avvenne sul Sinai per il *Decalogo*, sibbene invece in una realizzazione esistenziale in un essere umano perfetto e modello di fede»²¹. E continua l’insigne maestro affermando che la qualità del “sì” di Maria dipende completamente dalla cristologia, così come anche le due dichiarazioni dogmatiche che sono in relazione con esso: la sua verginità e la sua immunità dalla labe originale. La sua immacolata concezione enuncia soltanto quello che è indispensabile all’illimitatezza del suo “sì”²²: «è un “sì incondizionato”, e Maria può insegnare a tutti il modo giusto di dire “sì”²³», perché il «centro del “sì” mariano si trova esattamente al centro del Figlio»²⁴.

3. *Maria mediatrix*: Dante per il tramite di San Bernardo e per concessione della Madonna vede Dio. Senza Maria, il Poeta non avrebbe potuto vederLo *facie ad faciem*, e però, dopo averla lodata la prega d’intercedere. Nell’*Itinerarium*, la richiesta del Serafico è molto esplicita, come conclude la studiosa M. Beaup²⁵, citando Gilson: «Uno non può capire il senso ultimo della *Divina Comme-*

tutti, all’evento dell’Incarnazione. [...] Il sì di Cristo e il sì di Maria sono completamente compenetrati fra loro».

²¹ *Ivi*, p. 107, trad. it. cit., pp. 48-49. Per le altre dimensioni del «sì mariano» v. le pp. 106-109, 113.

²² CARDINAL J. RATZINGER e H. U. VON BALTHASAR, *Maria - Kirche im Ursprung*, cit., p. 107, trad. it., p. 47: «Come è totalmente condizionata dalla cristologia questa qualità del sì di Maria così lo sono pure le due asserzioni dogmatiche con esso in relazione: la sua verginità e la sua esenzione dal peccato originale. L’essere stata concepita senza macchia non significa altro che quanto è indispensabile per l’illimitatezza del suo sì».

²³ *Ivi*, p. 117, trad. it., p. 58.

²⁴ *Ivi*, p. 123. V. anche le pp. 124-125, trad. it., p. 67: «Il nucleo del sì mariano sta giusto al centro del Figlio, [...] il suo sì resta la risposta sostanziale e pienamente valida a quanto il Signore ci chiede [...] Maria manifesta la sua disponibilità di fede a partire da una grazia in ultima analisi cristologica. E il figlio, da parte sua, non rinnega ciò di cui è debitore a sua madre».

²⁵ M. BEAUP, *Le Paradis de Dante*, cit., pp. 129-130. Cfr. É. GILSON, *La théologie mystique de saint Bernard*, Vrin, Paris 1934, per l’approfondimento dell’elemento mistico, presente anche, *hinc inde*, nel pensiero bonaventuriano.

dia senza aver preso contatto con la persona e la teologia mistica di San Bernardo, perché anche Beatrice esce di scena davanti a questo vecchio che sfavilla dell'amor di Dio, trasfigurato dalla Carità a sua immagine, e che già in questa vita aveva gustato le gioie del cielo». Ed è anche chiaro che San Bonaventura conosceva le opere mariane di San Bernardo e la sua profonda devozione a Maria. Il filosofo francese mostra la Vergine Maria quale «mediatrice tra la conoscenza e l'estasi»²⁶; ed è proprio per il fatto che San Bernardo è un mistico (nella mistica si compiono atti più che parole) che è stato scelto da Dante come la guida verso Dio. Per il Dottore Serafico, come è provato dal francescano Bigi, Maria è mediatrice in quanto è corredentrice, perché suo Figlio è mediatore tra Dio e gli uomini, in quanto redentore²⁷. Ed è precisamente questo aspetto che Joseph Ratzinger ha sviluppato nel suo saggio su Maria²⁸, ricordandoci come sia il Concilio Vaticano II sia l'enciclica *Redemptoris Mater* pongano l'enfasi sul legame tra Cristo e la Chiesa nella mediazione—connessione di Maria²⁹, prototipo della Chiesa in quanto questa «mediazione partecipata» proviene dall'«abbondanza dei meriti di Cristo», ed è come un «servizio in

²⁶ É. GILSON, *La philosophie mystique de saint Bernard*, cit., p. 392.

²⁷ V. C. BIGI, *Studi sul pensiero di San Bonaventura*, cit., p. 316-317.

²⁸ CARDINAL J. RATZINGER e H. U. VON BALTHASAR, *Marie, première Église*, cit., pp. 52-57. Si veda l'intero secondo capitolo nell'ed. it. cit., pp. 15-38.

²⁹ V. *Ivi*, trad. it. cit., p. 53. «È se una devozione è ecclesiale e mariana, dovrà immediatamente e necessariamente condurre per Maria a Gesù e per questi al Padre nello Spirito Santo» (*Ivi*, p. 59). Si vedano *Redemptoris Mater. Enciclica sulla Beata Vergine Maria nella vita della Chiesa in cammino*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1987, num. 22, e L G 62. Scrive l'allora cardinale Ratzinger nella trad. it. cit., pp. 29-30: «Se quindi "Christus et ecclesia" costituiscono il fulcro ermeneutico della scrittura concepita come rappresentazione della storia della salvezza, allora e solo allora viene definito il luogo in cui la maternità di Maria diventa teologicamente significativa come ultima concretizzazione personale della chiesa: Maria, nel momento del suo sì, è Israele in persona. È la chiesa in persona e quale persona. [...] Possiamo quindi affermare che le asserzioni sulla maternità di Maria e quelle su quanto ella rappresenta nella chiesa interagiscono tra loro come *factum e mysterium facti*, [...] La mariologia non può essere costruita sul semplice fatto, ma sul fatto interpretato con l'ermeneutica della fede. Ne deriva che la mariologia non può mai essere puramente mariologica, perché essa si colloca nell'insieme unitario della struttura fondamentale di Cristo e chiesa, come espressione, la più concreta, della loro connessione».

dipendenza»³⁰. Essa si svolge nella forma della personalizzazione-intercessione³¹. Ma l'intercessione di Maria è particolare in quanto è femminile e materna, sottomessa al continuo parto di nuovi membri della Chiesa, *id est* di Cristo. Come scrive San Bonaventura, Maria ha partorito uno solo nella sua carne, ma è il genere umano intero che ha partorito spiritualmente: «[...] *unum genuit carnaliter, omne tamen genus humanum genuit spiritualiter*»³². Il parto di Maria è anche un continuo parto di Cristo consistente nell'ascoltare la sua Parola, con umiltà di cuore, e nel conservarla e metterla in pratica³³. E la Madonna crea appunto il legame e l'unità tra la nascita della Chiesa nello Spirito Santo e l'incarnazione del Verbo³⁴.

³⁰ H. U. VON BALTHASAR, *Marie, première Église*, cit., p. 56, e *Redemptoris Mater*, num. 38: «L'insegnamento del Concilio Vaticano II presenta la verità sulla mediazione di Maria come partecipazione a questa unica fonte che è la mediazione di Cristo stesso».

³¹ V. Ivi, p. 53, e *Redemptoris Mater*, num. 21. Balthasar mostra come l'intercessione di Maria sia la più alta presso Dio, perché Maria è la madre e l'archetipo della Chiesa (v. Ivi, pp. 118-119). Vedi, anche, J. RATZINGER-BENEDETTO XVI, *Maria Chiesa nascente*, cit. pp. 44-49 dedicate alla mediazione di Maria.

³² s. 6, *De Assumptione B. M. V.* (IX, 706 b).

³³ V. H. U. VON BALTHASAR, *Marie, première Église*, cit., pp. 54-55. V. trad. it. cit., pp. 28-29: «Se lo stretto legame tra Cristo e chiesa è riscontrabile nelle coppie di concetti sposo-sposa, capo-corpo, si va ancora oltre in Maria, perché ella sta certamente in rapporto a Cristo anzitutto non come sposa ma come madre. Si può intravedere qui la funzione del titolo "*madre della chiesa*"; esso esprime il superamento dell'ambito ecclesiologico nella dottrina mariana e contemporaneamente il loro mutuo rapporto. [...] Il confinamento della maternità di Maria nel puro biologico potrà essere evitato soltanto se la lettura della bibbia verrà fatta a partire da un'ermeneutica che fin dall'inizio escluda ogni frattura e riconosca come realtà teologica l'interdipendenza di Cristo e sua madre sul piano dell'"ascolto della parola"». V. *Redemptoris Mater* num 43; «La Chiesa "divenne Madre... accogliendo con fedeltà la parola di Dio". Come Maria che ha creduto per prima accogliendo la parola di Dio a lei rivelata nell'annuncio, e rimanendo ad essa fedele in tutte le sue prove fino alla Croce, così la Chiesa diventa madre quando, accogliendo con fedeltà la parola di Dio, "con la predicazione e il battesimo genera a una vita nuova e immortale i figli, concepiti ad opera dello Spirito Santo e nati da Dio"».

³⁴ V. H. U. VON BALTHASAR, *Marie, première Église*, cit., p. 55, e *Redemptoris Mater*, num. 24: «Dunque, nell'economia della grazia, attuata sotto l'azione dello Spirito Santo, c'è una singolare corrispondenza tra il movimento dell'incarnazione del Verbo e quello della nascita della Chiesa. La persona che unisce questi due momenti è Maria: Maria

Nel racconto della crocifissione la *Mater dolorosa* di Dio diventa il segno della compassione della donna che si è coinvolta pienamente nel mistero del Figlio sofferente, la cui maternità si effonde sulla Chiesa ed è segno di speranza e di amore: «Ma l'immagine della Pietà, la "Mater dolorosa" che abbraccia il Figlio morto, divenne la traduzione vivente di questa parola [compassione]: in lei si rende manifesta la passione materna di Dio. In lei è divenuta visibile, toccabile. Essa è la "com-passio" di Dio, resa presente in un essere umano, che si è lasciato totalmente attirare nel mistero di Dio. [...] Solo in lei l'immagine della croce giunge a compimento, perché essa è la croce accolta, la croce che si comunica nell'amore, che ci permette ora, nella sua compassione, di sperimentare la compassione di Dio. Così la sofferenza della madre è sofferenza pasquale, che già manifesta la trasformazione della morte nel redentivo "essere con" dell'amore»³⁵. Il mistero mariano che si traduce nella *sympatheia* della Croce partecipa al mistero eucaristico-cristologico, come rileva ancora il cardinale Ratzinger: «La chiesa è il corpo, la carne di Cristo nella tensione spirituale dell'amore, in cui si compie il mistero coniugale di Adamo ed Eva, dunque nella dinamica di un'unità che non elimina l'essere-uno-di-fronte-all'altro. Questo significa che lo stesso mistero eucaristico-cristologico della chiesa, che si annuncia nell'espressione "corpo di Cristo", resta nelle sue giuste proporzioni soltanto se racchiude in sé il mistero mariano: quello di essere l'ancella in ascolto che, divenuta libera nella grazia, pronuncia il suo "fiat" e così diventa sposa e quindi corpo»³⁶. Partorendo l'umanità spiritualmente, Maria diviene madre della Chiesa.

a Nazareth e Maria nel cenacolo di Gerusalemme». Per ulteriori approfondimenti di questo aspetto v. H. U. VON BALTHASAR, *Marie, première Église*, cit., pp. 56-57; M.-D. PHILIPPE, *Mystère de Marie*, cit., e l'analisi sviluppata nel capitolo precedente sulla carità e Maria.

³⁵ J. RATZINGER, *Maria, Chiesa nascente*, cit., p. 67, e *Redemptoris Mater*, num. 24 e num. 47: «Pertanto, la Chiesa, in tutta la sua vita, mantiene con la Madre di Dio un legame che abbraccia, nel mistero salvifico, il passato, il presente e il futuro e la venera come madre spirituale dell'umanità e avvocata di grazia».

³⁶ CARDINAL J. RATZINGER e H. U. VON BALTHASAR, *Maria Chiesa nascente*, cit., p. 25.

4. *Immacolata Concezione e altri privilegi mariani in Dante e San Bonaventura*

Si è già ampiamente discusso circa la possibilità della fede dell'Alighieri nell'Immacolata Concezione prima della promulgazione del dogma mariano. In definitiva il Poeta non poteva affermare *apertis verbis* ciò che sarà sancito solo nel secolo XIX. Nondimeno, stando ai sublimi versi danteschi dedicati alla Vergine, ci sembra proprio che *intus et in cute*, anche se con atto di fede privato, lo credesse. Sicuramente, al riguardo, ci sembra più ondivago il Serafico. La menzione dell'Immacolata concezione in San Bonaventura appare fluttuante; se nel *Breviloquium* sembra asseverarla, in altri *loghia* resta in posizione equiprobabiliorista o di diniego assoluto: «*Quia enim Virgo concepit eum qui erat expiatio omnis culpae, ideo data fuit ei gratia singularis, qua exstincta fuit in ea radicitus omnis concupiscentia, ad concipendum Dei Filium absque omni peccati labe et corruptela*³⁷. [...] *Ut sic Angelus Gabriel esset nuntius Patris aeterni, Virgo immaculata esset templum Spiritus sancti*»³⁸. Il teologo e filosofo francese Jean Guitton argomenta nel suo splendido saggio *La Vierge Marie*, che descrive sia la storia sia lo sviluppo del pensiero sulla Vergine nel tempo, che San Bonaventura come San Tommaso «approvano la festa della Concezione della Beata Vergine ma rifiutano l'Immacolata Concezione [... e ammettono, in linea con San Bernardo], la soluzione negativa [e cita all'uopo il Dottore Serafico] “come la più comune, la più radicata nella ragione, la più sicura”, poiché il privilegio di essere senza peccato doveva essere riservato a Colui che è la sorgente di salvezza [*id est*

³⁷ *Brev.*, III, c. 7, 5 (V, 236 b). La posizione bonaveruiana sulla concezione dell'Immacolata è alquanto in forse; se afferma la tradizione macolatistica, allora in voga, non di meno, però, in alcuni punti del suo pensiero lascerebbe intendere l'opposto.

³⁸ *Brev.*, IV, c. 3, 4 (V, 243 b). V. il paragrafo 6 di questo capitolo per il legame con la Trinità. Si vedano, ancora, altri passi in cui Bonaventura sembra sostenere la posizione immacolatista in *III Sent.*, d. III, p. 1, a 1, q. 2, concl. (III, 67 b). «La Vergine Maria fu soccorsa nel momento in cui era sul punto di cadere e non fu fatta cadere», in *III Sent.* a. 2 q. 2 (III, 75 q -76 b): «la Vergine fu santificata prima della nascita del Figlio e quando stava per partorirLo», e in *III Sent.*, d. III, p., a. 1, concl. (III, 66 b): «nel momento della sua creazione le fu infusa la grazia e nello stesso istante l'anima fu infusa nella carne».

Gesù]»³⁹. Anche noi, in linea con il p. Mellone e con la stragrande maggioranza degli esegeti bonaventuriani, abbiamo optato per la soluzione macolatista, che era la più in voga al tempo del Serafico e dell'Alighieri, senza tuttavia escludere del tutto quella immacolatista, almeno *in corde*, forse, sostenuta privatamente dai due grandi campioni, come ci attestano alcuni loro riferimenti alla Vergine *in eodem sensu eademque sententia*.

5. *Maria Corredentrice*: nella precedente citazione bonaventuriana del *Breviloquium* si nota già la funzione corredentrice di Maria, ma essa appare anche in un'altra parte di cotesto trattato: «...*Virgo credens et consentiens in bonum suasum, et caritas Spiritus sancti sanctificans et fecundans ad conceptum immacolatum; ut sic 'contraria contrariis curarentur'*»⁴⁰. Per Balthasar il ruolo di Maria come corredentrice è essenziale⁴¹. San Bonaventura parla della Vergine «compaziente gli stessi dolori di Cristo e con Cristo (*compassio ad Christum*) per la salvezza delle anime: Essa tanto compatì con le anime, che reputò come niente il danno temporale e la sofferenza del corpo»⁴². Lo studioso francescano Bigi si sofferma, lungamente, a illustrarci la *compassione corredentiva di Maria Santissima*. Nota, con acume, che il verbo *compatire* significa sia *avere pietà* che *patire insieme*; la passione di Maria, che imita perfettamente la *passio Christi*, ha valore «soddisfattorio e

³⁹ J. GUITTON, *La Vierge Marie*, in «Les Religions» 7, Aubier - Montaigne, Paris 1949, p. 119. Si può consultare anche la traduzione in italiano, ID., *La Vergine Maria*, trad. a cura di R. Fenoglio, Saggi Rusconi, Milano 1987.

⁴⁰ *Brev.*, IV, c. 3, 3 (V, 243 b).

⁴¹ V. CARDINAL J. RATZINGER e H. U. VON BALTHASAR, *Marie, première Église*, p. 128. Quest'aspetto di corredenzione è collegato all'analisi che Balthasar fa del "sì mariano": «come persona storica ella rimane la prescelta, la vergine madre di Cristo, esentata da ogni dipendenza di colpa a cui sono soggetti invece tutti i figli di Adamo, e messa a fianco di suo Figlio per potere, insieme con lui, essere tanto più profondamente solidale con tutti coloro che devono essere salvati», trad. it. cit., p. 59. Come dichiara *infra*, la vera devozione mariana dev'essere sempre inserita nel contesto di Cristo e della Chiesa, nella SS. Trinità: «ogni forma di devozione a Maria, se vuol essere cattolica, non può isolarsi; essa deve invece sempre essere collocata in Cristo (e quindi nella Trinità) come nella chiesa» (*Ivi*, p. 60, v., anche, p. 63).

⁴² V. C. BIGI, *Studi sul pensiero di San Bonaventura*, cit., pp. 310-311; *De 7 donis*, coll. 6, 21 (V, 487 b).

corredentivo»⁴³. La Beata Vergine alla pari del Figlio è “restaurativa”, cioè capace di soddisfare in senso vicario; la sua è una «soddisfazione insita nell’oblazione»⁴⁴; «in Gesù Maria offrì tutto il suo essere»⁴⁵. Il valore soddisfattorio della *compassio* di Maria è partecipativo – per il suo carattere sacrificale, cioè *de congruo*, detto da Bonaventura «*de congruo cum dignitate*»⁴⁶. Questa soddisfazione, però, non solo è finalizzata a restituire a Dio l’onore sottratto dal peccato, ma è, nel Serafico, *corredentiva*. Con sottili ragionamenti Bigi segue alla lettera il Santo mistico che pone in stretta relazione Maria e Cristo che pagano «il prezzo della redenzione»⁴⁷. Il fondamento di tale relazione è la maternità divina simboleggiata dal *rovetto ardente*, dalla *verga fiorita*, dal *vello di rugiada* di Gedeone e dalle predizioni profetiche quali *la donna forte e il suo prezzo*, *la donna che cingerà l’uomo di Geremia* e *la vergine di Isaia da cui partorerà un figlio che sarà chiamato Emanuele*. In queste donne agisce lo Spirito Santo. Maria accettò liberamente la divina maternità⁴⁸. Nella seconda parte della sua conferenza il Dottore francescano mostra come Maria partecipò alla Passione e Morte di Gesù, cogliendo nelle parole «*Ecce filius tuus*» un riferimento non a Giovanni, bensì a Gesù stesso, per evidenziare che la Vergine fu *corredentrice*, perché «pagò un prezzo di altri»⁴⁹. San Bonaventura oppone Maria ad Eva: mentre la prima, *sine macula*, partorì senza dolore, la seconda, partorendo nella carne del peccato, soffrì; ma, sul Golgota, Maria, nello spirito, partorì Cristo nel dolore e «in questo supremo martirio [del corpo, del cuore, dell’anima, ecc., ...] ha partorito il popolo cristiano»⁵⁰; e giacché «il Cristo, in quanto re-

⁴³ *Ivi*, p. 311.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*, e *De 7 donis*, coll. 6, 21 (V, 487 a): «*obtulit totam substantiam suam*».

⁴⁶ *Ivi*, p. 312 e nota 32.

⁴⁷ *Ivi*, p. 313.

⁴⁸ V. *Ivi*, pp. 313-314.

⁴⁹ CARDINAL J. RATZINGER e H. U. VON BALTHASAR, *Marie, première Église*, cit., p. 105: «La sua sofferenza [fu] offerta per tutto il mondo», trad. it. cit., p. 57. V., anche, *De 7 donis*, coll. 6, 15 (V, 486 b).

⁵⁰ *Ivi*, p. 106 e anche *De 7 donis*, coll. 6, 18 (V, 487 a); *De 7 donis*, coll. 6, 20 (V, 487 a): «come il Figlio è abbandonato dal Padre, così la madre è abbandonata dal Figlio perché entrambi si trovino uniti anche nell’abbandono. Solo così ella è interiormente

dentore, è *mediatore* tra Dio e gli uomini»⁵¹, ne consegue che «poiché la liberalità è propria dello Spirito Santo, come pure la santificazione della Vergine nella quale è stata portata a compimento la Concezione del Verbo, ne deriva [non dimeno] che quell'opera [cioè la concezione] provenga da tutta la Trinità, ma per appropriazione, tuttavia, si dice che Maria abbia concepito per opera dello Spirito Santo»⁵².

6. *Rimedio universale e collegamento con la Trinità*: per San Bonaventura, perché il rimedio fosse universale, occorre la presenza dell'angelo, della donna e dell'uomo nel mistero dell'Incarnazione. L'angelo come messaggero del Padre Eterno, la Vergine immacolata come tempio dello Spirito Santo, il Bambino concepito come il Verbo stesso. Così la redenzione universale ha unito una triplice gerarchia, divina, angelica ed umana, per far risaltare non solo la Trinità di Dio ma anche l'estensione della liberalità e dei benefici del redentore: «... *ut medicamentum sit commune omnibus, decentissimum fuit, quod ad incarnationis mysterium fieret concursus Angeli, mulieris et viri: Angeli ut denuntiantis, mulieris Virginis ut concipientis, viri vero ut conceptae prolis; ut sic Angelus Gabriel esset nuntius Patris aeterni, Virgo immacolata esset templum Spiritus sancti, proles concepta esset ipsa persona Verbi; ac per hoc in communi reparatione omnium communis fieret concursus trium de triplici hierarchia, scilicet divina, angelica et humana, ad insinuandam non solum Trinitatem Dei, verum etiam generalitatem beneficii et liberalitatem reparatoris summi. Et quoniam liberalitas Spiritui sancto appropriatur et sanctificatio Virginis, in qua peracta fuit Verbi conceptio: hinc est, quod licet opus illud sit a tota Trinitate, per appropriationem tamen dicitur Virgo concepisse de Spiritu sancto*»⁵³. Anche Hans Urs von Balthasar fa il collegamento con l'Annunciazione «che non è tutta intera una scena cristologica, ma anche una scena trinitaria [...] è la prima rivelazione della Trinità divina»⁵⁴.

preparata ad assumere la maternità ecclesiale nei confronti di tutti i nuovi fratelli e sorelle di Gesù», trad. it., cit., p. 53.

⁵¹ V. C. BIGI, *Studi sul pensiero di San Bonaventura*, cit., p. 317.

⁵² *Brev.*, IV, c. 3, 4 (V, 243 b).

⁵³ *Brev.*, IV, c. 3, 4 (V, 243 b).

⁵⁴ CARDINAL J. RATZINGER e H. U. VON BALTHASAR, *Marie, première Église*, cit., p. 108: «E se una devozione è ecclesiale e mariana, dovrà immediatamente e necessariamente

7. *Misteri dell'Ascensione e dell'Assunzione*: sono privilegi chiaramente presenti nella *Divina Commedia* e «mettono Maria nel cuore del trionfo della Chiesa», come dice la studiosa M. Beaup⁵⁵, e come mostrano le rappresentazioni figurative delle opere illustrate della *Divina Commedia*. Continua la dantista meravigliata di veder in qual modo il Poeta «dia alla Vergine il posto di “Madre dei credenti”, in versi vibranti di un’affezione che poteva essere solo la sua»⁵⁶. In San Bonaventura sembra che il concetto della “madre perfetta” sia sviluppato solo per Cristo⁵⁷. Il Serafico parla dell’Assunzione come opera di tutta la Trinità, ma pone l’enfasi in un modo diverso. Il Santo dichiara che l’incarnazione è un’operazione della Trinità, in virtù della quale avviene l’Assunzione della carne da parte della deità e l’unione della deità con la carne, di modo che non vi è soltanto l’Assunzione della carne sensibile ma anche dello spirito razionale secondo le tre potenze (vegetativa, sensitiva, intelletiva). Maria non è citata direttamente nel contesto dell’Assunzione della carne da parte del *Logos*⁵⁸, ma essendo l’altare che accoglie l’autore della vita nel suo verginale seno, è giocoforza che il Dottore francescano faccia indirettamente riferimento a lei, considerando anche che nell’Assunzione tutto ciò che si dice del Figlio di Dio, si dice anche del Figlio dell’uomo, e perciò del Figlio di Maria⁵⁹. Il concetto di Madre dei credenti è anche svolto nell’enciclica *Redemptoris Mater*, di cui Benedetto XVI ha fatto un’analisi con il teologo Hans Urs von Balthasar nella quale mostra che la purezza e la nobiltà dell’immagine della Madre dei credenti alimenta la nostra fede e ci guida sul cammino verso Dio⁶⁰, essendo inserita nel mistero della Croce

condurre per Maria a Gesù e per questi al Padre nello Spirito Santo», trad. it. cit., p. 55, e *infra* «Perché sia Maria che la chiesa sono verginalmente orientate solamente ad unirsi con Cristo nello Spirito Santo» (*Ivi*, p. 57).

⁵⁵ M. BEAUP, *Le Paradis de Dante*, cit., p. 97.

⁵⁶ *Ibidem*; e *Paradiso* XXIII, 124-126.

⁵⁷ *Brev.*, IV, c. 3, 5 (V, 244 b).

⁵⁸ *Gv.*, *Prologo*, 1, 14: «E il Verbo si fece carne».

⁵⁹ Cfr. *Brev.*, IV, c. 2, 2 (V, 242 ab).

⁶⁰ V. CARDINAL J. RATZINGER e H. U. VON BALTHASAR, *Marie, première Église*, cit., p. 70: «Maria si presenta nel suo credente essere-di-fronte all’appello di Dio come rappresentante della creazione da lui interpellata e della libertà della creatura che nell’amore non

e della resurrezione⁶¹ quale mediatrice⁶². Hans Urs von Balthasar esamina il concetto di Maria *Madre della Chiesa*, spiegando che: «Come il Figlio è abbandonato dal Padre, abbandona anche sua Madre, affinché tutti e due siano uniti in un abbandono comune. Per questa via soltanto Maria è interiormente pronta ad assumere la maternità ecclesiale verso tutti i nuovi fratelli e sorelle di Gesù»⁶³. Il teologo conclude la sua argomentazione mostrando l'unità profonda tra Gesù e Maria, anche se dobbiamo rimanere coscienti del fatto che il Figlio dell'Eterno Padre sia ad un livello affatto superiore di quello di Maria, che è un semplice essere umano⁶⁴: «Ma se la santità di Maria e la sua purità immacolata sono completamente dipendenti dalla grazia salvifica di Dio e di Cristo, uno non deve dimenticare [...] quanto il Figlio abbia molto voluto dipendere da sua Madre, quanto abbia voluto esserle debitore. Insieme illustrano tutti e due come, nell'Alleanza che il Dio eterno vuole stipulare liberamente con gli uomini, Dio e l'uomo si comportano vicendevolmente: l'uomo è debitore della pura grazia divina di poter rispondere alla chiamata di Dio; ma Dio, nella sua sovrana libertà, non disdegna di rendersi dipendente dall'uomo in quanto lo ha creato libero ed in quanto, nell'Alleanza della grazia, prende sul serio la libertà creata»⁶⁵.

8. *Imitazione di Cristo*: possiamo concludere che il Serafico ha fatto una "reductio" e posto, come nella restante parte della sua opera, l'enfasi sulla pietà e la carità, di cui Maria è il simbolo perfetto per imitare Cristo, vivere in Dio, con Dio, e attraverso Dio, l'*itinerarium in Deum*. Ed è proprio per questa ragione che San Bonaventura ha dedicato un'opera spirituale all'imitazione di Cri-

svanisce ma si realizza», trad. it. cit., p. 32. V., anche, J. RATZINGER-BENEDETTO XVI, *Maria Chiesa nascente*, cit., p. 40, e pp. 53 ss.

⁶¹ V. *Ivi*, pp. 64-68.

⁶² V. *Ivi*, pp. 52-57.

⁶³ *Ivi*, p. 112 trad. it. cit., p. 53.

⁶⁴ V. *Ivi*, p. 117: «siamo evidentemente consapevoli che Gesù, in quanto Figlio dell'eterno Padre, occupa un posto assolutamente differente da Maria la quale resta una semplice creatura umana», trad. it. cit., p. 59.

⁶⁵ *Ibidem*, trad. it. cit., p. 59.

sto: *Epistola de imitatione Christi*⁶⁶, perché il Cristo è il cuore del pensiero “serafico”⁶⁷: infatti, nel *Lignum vitae*, il Dottore Serafico esorta ogni cristiano a «desiderare di venire perfettamente conformato al Crocefisso»⁶⁸, perché, come rileva il francescano Breton, l’imitazione di Cristo «è l’unico mezzo dell’identificazione con Cristo e dell’unione per mezzo di Lui alla Santissima Trinità»⁶⁹, poiché ci porta all’illuminazione della verità, dopo una purificazione che ci pacifica, come è descritto nell’*Incendium amoris*, ove la catarsi e l’illuminazione ci conducono alla «[...] consommation à cette perception savoureuse de Dieu-Trinité dans l’âme, où saint Bonaventure place la fin de l’homme, et qui est le fruit de la charité sous son double aspect de grâce et de gloire»⁷⁰. Era logico che anche Dante avrebbe approfondito questo aspetto nella *Commedia*, come hanno dimostrato con dovizia di particolari nei loro saggi, sia padre Ignudi sia fra Zimbone da Mineo⁷¹. Per il fatto che Maria è

⁶⁶ *Epistola de imitatione Christi* (VIII, 499-503). È opportuno menzionare anche il saggio di A. NGUYÈN-VAN-SI, *La Théologie de l’imitation du Christ d’après saint Bonaventure*, in «Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani», 33, Ponticium Athenaeum Antonianum, Roma 1991. Ed è «il dono della forza che aiuta l’anima in questa imitazione» (in V. C. BIGI, *Studi sul pensiero di San Bonaventura*, cit., p. 310), come sottolinea San Bonaventura nel *Commento alle Sentenze. III Sent.*, d. 35, a. u., q. 5, concl. (III, 783 b).

⁶⁷ Cfr. Omelia sull’Cristo unico Maestro: *Chr. Mag.* (V, 567-574). Per una traduzione francese e relativi commenti v. V.-M. BRETON, *Saint Bonaventure*, cit., pp. 369-368, e G. MADEC, *Le Christ Maître*, cit. Per ‘Il cristocentrismo nelle *Collationes in Hexaëmeron*’ v. anche V. C. BIGI, *Studi sul pensiero di San Bonaventura*, cit., pp. 321-346.

⁶⁸ *Lignum v.*, prol. (VIII, 68 a).

⁶⁹ V.-M. BRETON, *Saint Bonaventure*, cit., p. 55. V. anche CARDINAL J. RATZINGER e H. U. VON BALTHASAR, *Marie, première Église*, cit., pp. 113, 115 e 118, nella trad. it., pp. 55, 60 e 63, dove si mostra come il “sì” di Maria è perfettamente “ecclesiale” in quanto è «dato alla persona ed all’opera del Figlio, che può essere capito soltanto come una persona della Trinità divina» (*Ivi*, p. 113). In questo senso nessun tipo di «pietà ecclesiale può fermarsi a Maria» (*Ivi*, p. 114).

⁷⁰ V.-M. BRETON, *Saint Bonaventure*, cit., p. 113. *L’Incendium amoris, alias De triplici via* fa vedere anche come pervenire alla dolcezza della Carità tramite la concezione dello Spirito Santo (v. *Ivi*, pp. 139-141); v., anche, J.-G. BOUGEROL (a cura di), *La triple voie (De triplici via)*, cit.

⁷¹ V. S. IGNUDI, *L’Eucaristia in Dante*, cit., e D. ZIMBONE DA MINEO, *La Divina Commedia e l’Imitazione in Cristo. Rilievi, raffronti e note*, Desclée § C., Roma 1914; v. anche P. SYMPHORIEN, *L’influence spirituelle de saint Bonaventure et l’Imitation de Jésus-Christ* in «Études franciscaines» 32 (1914/1923): pp. 37-77 (1921), pp. 235-255 (1922), pp. 279-307 e 356-381 (1923). Per una lode globale della Vergine Maria si legga il prezioso volume di

l'esempio più riuscito dell'imitazione di Cristo per l'uomo, per la pietà, speranza, carità e vera e profonda umiltà, San Bonaventura le ha riservato una venerazione particolare. È la ragione per cui tutte le opere del Serafico dedicate alla Vergine Maria, ed in particolare le *Omèlie*, sono una "vera *summa mariana*" con la quale il Santo dà libero sfogo alla sua anima, cantando:

«*Virginis Christi Genitricis almae
Corde transfixae meditans agonem
Jugiter nutris, geminasque flammās
Dulcis amoris*»⁷².

La presenza di Maria in Dante è associata all'Eucaristia nell'originale rilettura del p. Ignudi. Questo fatto, che pure ha suscitato non poche perplessità, allorché l'insigne dantista ha esposto la sua dottrina eucaristica sulla *Divina Commedia*⁷³, cela che qualche verità, confrontando Dante con Bonaventura. Ad esempio nel *Prologo del Breviloquium* e nella terza visione delle *Collazioni sull'Esamarone* il Serafico dà particolare risalto alla *Scrittura sacramentale*, così come nelle *Postille al Vangelo di Luca* associa il Banchetto Eucaristico a quello Sapienziale, citando assieme la Mensa dell'Eucaristia e la mensa imbandita dalla Sapienza. Seguo, perciò, con qualche riserva, le riflessioni del p. Ignudi su questo aspetto.

9. *Maria SS. e l'Eucaristia*⁷⁴, *la preghiera in favore delle anime purganti*
Parlando di Maria Dante, in modo esplicito, o più spesso implici-

U. FASOLIS, *S. Bonaventura e la SS. Vergine. Pensieri per il sesto centenario del Dottore Serafico*, Tipografia V. Vercellino, Torino 1874, dal quale, in *Appendice*, pp. 158-190, ho tratto le citazioni mariane delle opere di San Bonaventura, comprese quelle che oggi si ritengono apocriefe.

⁷² V.-M. BRETON, *Saint Bonaventure*, cit., p. 34.

⁷³ Don G. PIROZZI, *Se Dante abbia mai accennato alla SS. Eucaristia nella Divina Commedia*, cit., accusa il p. Ignudi di far parte della cordata degli esegeti sciaradisti del Poeta, di essere fra i «falsi interpreti di Dante nella presente questione [l'Eucaristia nei versi del Poema], i quali secondo i casi diversi, potrebbero chiamarsi lassisti, o alchimisti, o sciaradisti» (*Ivi*, p. 14), e ancora, «queste aberrazioni esegetiche sono comuni in una certa classe di persone che seguendo un vieto, nocivo e comico indirizzo di retorica bolsa, vuota e secentistica amano infronzolare alcune anemiche produzioni predicatorie, facendo uso e abuso di parole [...] in senso accomodato» (*Ivi*, p. 20).

⁷⁴ V. M. BIANCO, *Il Credo di Dante nella Divina Commedia*, cit., pp. 45-47 e 62-71.

tamente, fa riferimento al Santissimo Sacramento dell'Eucaristia in relazione all'Immacolata Corredentrice-Mediatrice; basta alzare gli occhi al cielo: *Qui vi è la rosa in che il verbo divino / carne si fece*⁷⁵; e, nell'orazione alla Vergine, volgendosi alla Madonna: *"Nel ventre tuo si raccese l'amore, / per lo cui caldo nell'eterna pace / così è germinato questo fiore"*⁷⁶, essendo stato il seno di Lei l'albergo del nostro disiro⁷⁷, Gesù, al quale la Chiesa canta: *Tu ad liberandum susceperis hominem non horruisti Virginis uterum*. Parole della Chiesa che risuonano anche nel *Purgatorio*, poiché all'ingresso di ciascun'anima in esso Dante immagina che si canti il *Te Deum*, com'espressione del trionfo del Figlio di Dio e di Maria: *Io mi rivolsi attento al primo tuono, / e 'Te Deum laudamus' mi pareo / udire in voce mista al dolce suono. / Tale imagine a punto mi rendea / ciò ch'io udiva, qual prender si sole / quando a cantar con organi si stea*⁷⁸. La carne di Cristo è la carne di Maria: *Caro Christi, caro est Mariae*, dacché dal seno purissimo della Vergine ha preso Corpo il Figlio; onde la Chiesa ripete nel *Pange lingua* le commoventi parole: *Canta, o lingua, il mistero del Corpo glorioso, e di quel Sangue prezioso che per la redenzione*

⁷⁵ *Paradiso* XXIII, 73-74.

⁷⁶ *Ivi*, XXXIII, 7-9. Per la filiale venerazione della Vergine, da parte del Poeta, si veda, anche, A. D'AMATO, *Dante l'uomo il profeta*, Luigi Parma, Bologna 1990, pp. 105-118.

⁷⁷ *Ivi*, XXIII, 105.

⁷⁸ *Purgatorio* IX, 139-144. «Il Paradiso dantesco è tutto una liturgia della lode. Nella gloria di Dio si conclude il viaggio di Dante e attraverso la manifestazione della gloria si chiariscono i misteri della fede. Nel paradiso regnano bellezza e armonia, luce e proporzione, chiarezza e ordine. Dante rivendica per sé il privilegio di aver colto tale gloria in vita, in una condizione di perfezione umana, quindi sperimentando la pienezza del suo essere e non l'inferiorità che caratterizza ogni creatura terrena che assiste alla manifestazione della gloria divina. Ma, come quelli cui Dio si è rivelato: Mosé, Elia, i profeti, Giovanni e Paolo, anche Dante riceve dalla visione l'investitura e l'invito a trasmettere ciò che ha visto. Il poeta vede nella gloria le contraddizioni del mondo, il dramma della lotta fra peccato e redenzione, il contrasto di luce e tenebre, la negatività della Chiesa, popolo di Dio mal condotto, e ottiene infine le dichiarazioni che saranno fondamento del suo annuncio (improntato talvolta ad amaro sarcasmo) di rinnovamento attraverso i versi del poema. Nella visione ultima si completa anche la storia della salvezza, con la vista della redenzione finale, della "rosa" dei beati con gli scranni occupati da coloro che già hanno vissuto e gli scranni vuoti che attendono coloro che vivono o vivranno»: E. ARDISSINO, *Tempo liturgico e tempo storico nella "Commedia" di Dante*, con la prefazione di G. Mazzotta, in «Monumenta Studia Instrumenta Liturgica» 47, Libreria Vaticana, Città del Vaticano 2009, p. 109.

*del mondo fu versato dal Re delle genti, Figlio del generoso seno di Maria: Fructus ventris generosi. Perciò, a giusta ragione, Maria è salutata come Nostra Signora del Santissimo Sacramento. Ma, ora, ascoltiamo il Poeta: «Io sentia voci, e ciascuna pareva / pregar per pace e per misericordia / l'Agnel di Dio che le peccata leva. / Pur 'Agnus Dei' eran le loro essordia; / una parola in tutte era ed un modo, / sì che pareva tra esse ogni concordia»⁷⁹. E l'Eucaristia, fonte e culmine dei sacramenti, è proprio *Sacramentum unitatis et pacis*. È l'Agnello di Dio che si carica dei nostri peccati fino a farsi schiacciare da essi, per espiarli tutti, come ci ricorda, ancora, l'Alighieri quando ci menziona *l'Agnel di Dio che le peccata tolle*⁸⁰, che si fa mangiare, rinnovando sempre la fame di Lui come invoca per i *Beati: O sodalizio eletto alla gran cena / del benedetto Agnello, il qual vi ciba / sì, che la vostra voglia è sempre piena*⁸¹. *L'Agnus Dei*, cioè l'invocazione dell'Agnello di Dio è ripetuta tre volte prima che i fedeli e il sacerdote ricevano la Santa Eucaristia. Il Santo Sacrificio è suffragio per le anime del Purgatorio; e tale aspetto di propiziazione è ben colto da Dante, che ci ricorda l'esempio di Jacopo del Cassero implorante dal viaggiatore il suffragio del Santo Sacrificio, che è, appunto, per le anime sante il più importante soccorso: *E uno incominciò: «Ciascun si fida / del beneficio tuo senza giurarlo [...]»*⁸², cioè, ognuno si fida di essere beneficiato da te, vale a dire, che tu ci procurerai salutari suffragi. E, continua Jacopo, dicendogli che se mai vedrà la Marca d'Ancona, faccia pregare bene in suo favore anime in grazia di Dio, affinché egli possa espiare le gravi offese arretrate alla fede: *Ond'io, che solo innanzi alli altri parlo, / ti priego, se mai vedi quel paese / che siede tra Romagna e quel di Carlo, / che tu mi sia de' tuoi prieghi cortese / in Fano, sì che ben per me s'adori / pur**

⁷⁹ *Purgatorio* XVI, 16-21. Per un approfondimento del XVI canto del *Purgatorio* si veda U. COSMO, *Il canto XVI del Purgatorio*, a cura di G. Getto, in «Lecture dantesche», Sansoni, Firenze 1958, pp. 305-329, e M. MACCARONE, *La teoria ierocratica e il canto XVI del Purgatorio*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», Anno IV, Num. 3 (settembre-dicembre 1950), pp. 359-398.

⁸⁰ *Paradiso* XVII, 33.

⁸¹ *Ivi*, XXIV, 1-3.

⁸² *Purgatorio* V, 64-65.

*ch' i' possa purgar le gravi offese*⁸³. Non solo quell'anima chiede che si facciano suffragi con *buon prieghi*⁸⁴ e con *buona pietate*⁸⁵ (consapevole del fatto che: «*se orazione in prima non m'aita / che surga su di cuor che in grazia viva: / l'altra che val, che 'n ciel non è udità?*»⁸⁶, conscia che può aiutare solo la preghiera di un'anima che sia in grazia di Dio, altrimenti se la recita un'altra che in grazia di Dio non è, non è valida neppure se vien dal cielo), ma insiste sul fatto che *s'adori*, ove qui l'*adorare* ha forza maggiore dell'*orare*, in quanto è l'*exorare* dei latini⁸⁷, ovvero l'orazione esteriore accompagnata con atti di culto, che compendia a perfezione in sé l'eccellenza d'ogni altro atto di culto⁸⁸ e che, secondo la tradizione degli Apostoli, si offre in modo corretto anche per i morti in Cristo, non ancora pienamente purificati⁸⁹. Allora l'espressione dantesca *ben s'adori* indica, in questo contesto specifico, l'eccellenza del Santo Sacrificio e la preminenza dello stesso suffragio; la necessità di celebrare Sante Messe e che ad esse si assista degnamente. A Dio (e forse a Maria) pensarono nell'ultim'ora Manfredi, Buonconte di Montefeltro, la Pia de' Tolomei, Jacopo del Cassero, e altri, che, *pentendo e perdinando*, fuor di vita uscirono a Dio pacificati. Maria, presente all'origine del viaggio oltremondano di Dante, vi compare anche al suo termine; e se, al dir di Virgilio, *tre donne benedette / curan di te* [di Dante] *ne la corte del cielo*⁹⁰, chi per prima s'è mossa per salvarlo dalla selva oscura⁹¹ è stata proprio Lei; è stata Lei a raccomandarlo

⁸³ *Ivi*, V, 67-72.

⁸⁴ *Ivi*, III, 141.

⁸⁵ *Ivi*, V, 87.

⁸⁶ *Ivi*, IV, 133-135.

⁸⁷ Cfr. *Paradiso* XVIII, 125: «adora per color che sono in terra», cioè prega con insistenza.

⁸⁸ Cfr. *Concilio Tridentino*, Sess. XXII, Cap. 1, *De institutione sacrosanti Missae sacrificii*, in DS 1740.

⁸⁹ *Ivi*, Cap. 2, *Sacrificium visibile esse propitiatorium pro vivis et defunctis*, in DS.

⁹⁰ *Inferno* II, 124-125. Si veda S. A. CHIMENZ, *Il canto II dell'Inferno*, in «Letture dantesche», a cura di G. Getto, Sansoni, Firenze 1955, pp. 33-41; I. DELLA GIOVANNA, *Il canto II dell'Inferno*, in «Lectura Dantis», Sansoni, Firenze 1921 [I, 1914], e G. FALLANI, *Il canto II dell'Inferno*, in «Lectura Dantis Scaligera», Le Monnier, Firenze 1960.

⁹¹ *Inferno* I, 2.

a Lucia, che ha inviato Beatrice al Limbo da Virgilio, *anima cortese mantovana*⁹². Maria è *il bel zaffiro / del quale il ciel più chiaro s'inzaffira*⁹³ ed è *la faccia che a Cristo / più si somiglia*⁹⁴ e, pregata da San Bernardo, intercede a favore del Poeta appo Dio: *Li occhi da Dio diletti e venerati, / fissi nell'orator, ne dimostrarò / quanto i devoti prieghi le son grati; / indi all'eterno lume si drizzarò*⁹⁵. Per ben due volte Dante contempla Maria nell'Empireo e non tenta (né ci riuscirebbe volendo) di descriverne gli inenarrabili tratti e le fattezze, ma ne canta solo la ridente beltà e l'allegrezza; la contempla alla sommità della candida rosa, al centro d'uno splendore incomparabile, mentre si rallegra tra lo stuolo festante degli angeli che le fanno corona con gli occhi dei beati che sfavillano di esultanza: *Vidi a' lor giochi quivi ed a' lor canti / ridere una bellezza, che letizia / era nelli occhi a tutti li altri santi*⁹⁶. San Bernardo lo invita a fissare il volto di Maria, ma egli coglie solo l'allegrezza che Dio fa scendere su di lei per il ministero degli angeli: *Io vidi sopra lei tanta allegrezza / piover, portata nelle menti sante / create a trasvolare per quella altezza*⁹⁷, e ode l'Arcangelo Gabriele ricantarle il saluto dell'*Ave Maria* che la corte celeste ripete facendosi ancor più luminosa: *e quello amor che primo li discese, / cantando 'Ave Maria, gratia plena', / dinanzi a lei le sue ali distese. / Rispuose alla divina cantilena / da*

⁹² *Ivi*, II, 58.

⁹³ *Paradiso* XXXIII, 101-102. La bibliografia sull'ultimo canto è vastissima: v. S. BATTAGLIA, *L'umano e il divino nell'ultimo canto del Paradiso* in ID., *Esemplarità e antagonismo nel pensiero di Dante*, «Collana di testi e di critica», Liguori, Napoli 1967², vol. 2, pp. 201-221; G. CASAGRANDE, *Le teofanie di Paradiso XXXIII*, in «Studi Danteschi» (2009), pp. 199-224; G. GÜNTERT, *Paradiso* canto XXXIII in «Lectura Dantis Turicensis», a cura di G. Güntert e M. Picone, Cesati, Firenze 2002, vol. 3, pp. 505-518, e E. AUERBACH, *Dante's Prayer to the Virgin (Paradiso XXXIII) and Earlier Eulogies*, in «Romance Philology», 3 (1949), pp. 1-26.

⁹⁴ *Paradiso* XXXII, 85-86.

⁹⁵ *Ivi*, XXXIII, 40-43.

⁹⁶ *Ivi*, XXXI, 133-135. Si veda G. MAGGINI, *Il canto XXXI del Paradiso*, in «Lecture dantesche», a cura di G. Getto, Sansoni, Firenze 1961, pp. 641-651, e C. JANNACO, *Il canto XXXI del Paradiso*, in «Lecture Classensi», I (5 marzo 1965), pp. 109-120, Edizioni A. Longo, Ravenna 1966.

⁹⁷ *Paradiso* XXXII, 88-90.

tutte parti la beata corte, / sì ch'ogni vista sen fè più serena⁹⁸. La *Divina Commedia* è, poi, costellata d'episodi sulla vita di Maria, la creatura più glorificata in cielo, perché fu la più virtuosa sulla terra, la *viva stella / che là su vince, come qua giù vinse*⁹⁹. Si comincia con l'Annunciazione, ricordando il luogo e il nome del divin messaggero: *a Nazarette, / là dove Grabriello aperse l'ali*¹⁰⁰. *L'angel che venne in terra col decreto / della molt'anni lacrimata pace, / ch'aperse il ciel del suo lungo divieto*¹⁰¹ [... è] *quello amor che primo li discese*¹⁰². Dante segue alla lettera il testo della versione lucana, come ci dicono i particolari della scena rappresentata: l'angelo si rivolge alla Madonna con voce flebile e la chiama per nome, salutandola come piena di grazia: *E io udi' nella luce più dia / del minor cerchio una voce modesta, / forse qual fu dall'angelo a Maria*¹⁰³, *cantando 'Ave, Maria, gratia plena'*¹⁰⁴; e ciò avvenne – come ricorda San Bernardo, il

⁹⁸ *Ivi*, 94-99.

⁹⁹ *Ivi*, XXIII, 92-93.

¹⁰⁰ *Ivi*, IX, 137-138. Per il IX canto del Paradiso v. R. BLOMME-S. VERHULST, *Stravaganze retoriche o no? Il canto IX del "Paradiso"*, in «Problema di critica testuale», 78 (2009), pp. 81-96.

¹⁰¹ *Purgatorio* X, 34-36.

¹⁰² *Paradiso* XXXII, 94.

¹⁰³ *Ivi*, XIV, 34-36.

¹⁰⁴ *Ivi*, XXXII, 95. «Alla gloria divina risponde la glorificazione di Dio e dei suoi misteri da parte dei santi della Chiesa *triumphans*. Dallo sfuggente "Ave, Maria" di Piccarda, marcato però dalla ripetizione del verbo "cantando" ("Ave / Maria cantando, e cantando vanio", *Par. III, 121-2*), quasi a segnare la costante degli "incostanti" redenti, al finale cantare "Osanna" delle anime della rosa dei beati (*Par. XXXII, 135*), che appena precede la visione ultima, gli inni citati nella cantica sono naturalmente di giubilo e lode. L'"Ave, Maria, gratia plena" riecheggia ancora cantato dalle anime della "rosa" dei beati (*Par. XXXII, 95*) contribuendo a determinare la qualità mariana di questo inneggiare paradisiaco. Infatti il nome di Maria è lodato anche nel cielo delle "stelle fisse" ("facean sonare il nome di Maria" *Par. XXIII*), e la Vergine è particolarmente glorificata con il *Regina Coeli*, cantato poco oltre nello stesso luogo (XXIII, 127). L'"Osanna", che sembra occupare tutte le anime della rosa dei beati alla fine del viaggio, appena prima della visione di Dio, è anticipato da molti simili inneggiamenti di giubilo (*Par. XXXII, 135*). L'"Osanna, sanctus Deus sabaòth, / superillustrans claritate tua / felices ignes horum malacòth» (*Par. VII, 1*), cantato da Giustiniano, combinando le formule liturgiche del *Sanctus*", richiama un momento essenziale della celebrazione eucaristica, fondata sul sacrificio di Cristo, che è anche uno dei temi dell'argomentare nei canti del cielo di Mercurio. E ancora si odono l'"Osanna" dei beati nel cielo di Venere (*Par. VIII, 29*) e l'"osanna" dei cori angelici che si propaga dall'uno all'altro cerchio in diverse melodie nel cielo cristallino (*Par. XXVIII, 94 e 115-20*). Gli

Cappellano della Beata Vergine Maria – proprio quando il Figlio di Dio decise, incarnandosi, di farsi carico della nostra condizione di peccatori, per riscattarci dal giogo del peccato d'Adamo. E però Gabriele è *quelli che portò la palma / giuso a Maria, quando 'l Figliuol di Dio / carcar si volse della nostra salma*¹⁰⁵; e la Vergine è *l'unica sposa / dello Spirito Santo*¹⁰⁶ ed è modello d'umiltà che i superbi in *Purgatorio* debbon meditare: *e avea in atto impressa esta favella / 'Ecce ancilla Dei', propriamente / come figura in cera si suggella*¹⁰⁷, cioè la risposta di Maria al saluto dell'angelo: «*Ecce ancilla Domini; fiat secundum verbum tuum*» (Lc. 1, 38) ebbe la stessa nitidezza che presentano le figure impresse nella cera, ossia fu rapida e convinta. Da notare che Dante, per ragioni di metrica, sostituisce al genitivo *Domini* il corrispettivo genitivo *Dei*. Col suo sì Maria divenne *la rosa in che il verbo divino / carne si fece*¹⁰⁸, ragion per cui Gabriele può cantare d'essere lo spirito angelico che brucia d'amore girando intorno a Maria, nel cui seno prese dimora Cristo Figlio di Dio e di Maria. La Vergine è l'oggetto dell'amoroso desiderio sia degli angeli sia degli uomini, alla stessa maniera, essendo egualmente, per tutti, fontana d'alta letizia: «*Io sono amore angelico, [dice Gabriele], che giro / l'alta letizia che spira del ventre / che fu albergo del nostro*

inni cantati nel paradiso dantesco contengono le lodi divine, ma non è assente in essi il pensiero delle creature, per la cui salvezza i beati ancora pregano e intonano canti, come già era avvenuto nel purgatorio, dove il *Te Deum*, alzatosi da voci ignote, aveva felicitato l'ingresso di Dante (*Purg.* IX, 140) e una "lode" la liberazione di Stazio (XXI, 71). Con un "Dio laudamo", che "l'alta corte santa" fa risuonare nel cielo delle stelle fisse, viene celebrato il termine dell'esame di Dante sulla fede (*Par.* XXIV, 113), con il "Santo, Santo, Santo" (XXVI, 69) è salutata la fine dell'esame sulla carità, e con uno "Sperent in te" (*Par.* XXV, 98) si inneggia al suo superamento dell'esame sulla speranza. "Gloria" alla Trinità viene cantato ancora nel cielo delle "stelle fisse" a precedere l'invettiva di Pietro contro il papato: "Al Padre, al Figlio, a lo Spirito Santo / cominciò, "gloria", tutto 'l Paradiso / sì che m'inebriava il dolce canto" (*Par.* XXVII, 1-3). Questo, che è il più solenne canto, "celebra il trionfo della Chiesa presente in questo cielo, e risuona con alti accenti, quasi faro della realtà certa ed eterna verso la quale cammina la storia": E. ARDISSINO, *Tempo liturgico e tempo storico nella "Commedia" di Dante*, cit., pp. 109-111.

¹⁰⁵ *Paradiso* XXXII, 112-114.

¹⁰⁶ *Purgatorio* XX, 97-98.

¹⁰⁷ *Ivi*, X, 43-45.

¹⁰⁸ *Paradiso* XXIII, 73-74.

disiro»¹⁰⁹. Avendo accolto immantinentemente il messaggio angelico, Maria fece sgorgare l'amore divino, e però: *ad aprir l'alto amor volse la chiave*¹¹⁰ e concorse a riconciliare il cielo offeso con la terra, causa e motivo di ribellione per il peccato di Adamo, e finalmente, anche grazie al suo sì, riammessa, essa pure alla comunione celeste: *L'angel che venne in terra col decreto / della molt'anni lacrimata pace, / ch'aperse il ciel del suo lungo divieto*¹¹¹. Non mancano gli accenni alla visitazione di Maria alla cugina Elisabetta¹¹², la cui sollecitudine – per la legge del contrappasso – debbon proclamare gli accidiosi nella quarta cornice del *Purgatorio*. «Due anime, che stanno alla testa della numerosa schiera, gridano esempi di sollecitudine. Il 1° anche qui è di Maria, che si affrettò a visitare la sua parente Elisabetta [...]: “Maria in quegli stessi giorni andò frettolosamente nella montagna a una città di Giuda ed entrò in casa di Zaccaria, ecc.”; il 2° è di Giulio Cesare, che con velocità fulminea riprese i tumulti di Marsiglia e procedè oltre per soggiogare la Spagna: sollecitudine spirituale l'una, temporale l'altra»¹¹³. Ascoltiamo Dante: *e due dinanzi gridavan piangendo: / «Maria corse con fretta alla montagna; / e Cesare, per soggiogare Ilerda, / punse Marsiglia e poi corse in Ispagna»*¹¹⁴. Nella processione del *Paradiso terrestre* i ventiquattro seniori, che personificano i libri dell'*Antico Testamento*, ricolmi di speranza messianica, ripetono, ampliandola, la gioiosa acclamazione d'Elisabetta: *Tutti cantavan: «Benedicta tue / nelle figlie*

¹⁰⁹ *Ivi*, XXIII, 103-105.

¹¹⁰ *Purgatorio* X, 42.

¹¹¹ *Ivi*, X, 34-36. «Maria, *ianua coeli*, proclama all'arcangelo Gabriele la sua completa disponibilità a compiere la volontà divina: *ecce ancilla Dei*, ecco la servitrice del Signore, annuncia, come un'eco, un versetto del Magnificat: *quia respexit humilitatem ancillae suae*: F. LIVI, *Dante e la teologia. L'immagine poetica nella Divina Commedia come interpretazione del dogma*, in «Ermeneutica teologia» 3, Casa Editrice Leonardo Da Vinci, Roma 2008, pp. 122-123.

¹¹² *Lc.* 1, 39: «*Maria in diebus illis abiit in montana cum festinatione*», e poi la salutatione di Elisabetta: «*benedicta tu inter mulieres*» (*Ivi*, 1, 42).

¹¹³ *Testo critico della Società Dantesca Italiana, riveduto col commento scartazziniano rifatto da Giuseppe Vandelli; aggiuntovi il rimario perfezionato di L. Polacco e l'indice de' nomi proprii e di cose notabili*, cit., p. 460.

¹¹⁴ *Purgatorio* XVIII, 99-102. Cfr. F. LIVI, *Dante e la teologia*, cit., p. 25.

*d'Adamo, e benedette / sieno in eterno le bellezze tue!»*¹¹⁵. Continuando negli episodi della vita di Maria – che d'ora in avanti s'intrecceranno con quelli del Figlio – Dante ricorda lo smarrimento e il ritrovamento di Gesù nel Tempio, col relativo rimprovero della Madre: «*Fili, quid fecisti nobis sic? Ecce pater tuus et ego dolentes quaerebamus te*»¹¹⁶. Nelle parole di Maria il Poeta coglie l'accento della mansuetudine e le riporta *verbum e verbo*, con la sola aggiunta del possessivo 'mio', nella visione estatica della terza cornice: *Ivi mi parve in una visione / estatica di subito esser tratto, / e vedere in un tempio più persone; / e una donna, in su l'entrar, con atto / dolce di madre dicer: «Figliuol mio, / perchè hai tu così verso noi fatto? / Ecco, dolenti, lo tuo padre e io / ti cercavamo»*¹¹⁷. Segue l'episodio delle nozze di Cana: Maria insiste presso il Figlio, con azione discreta e decisa, perché intervenga in favore dei due giovani sposi ai quali è venuto a mancare il vino e questi trasforma in vino dodici ettolitri d'acqua¹¹⁸. Per il Poeta il comportamento di Maria è doppiamente esemplare, per carità e per temperanza: ella si preoccupa del rosore e della vergogna dei due sposi che – senza vino – si troverebbero costretti a interrompere la festa. Lo dichiara ai golosi della sesta cornice: *Poi disse: «Più pensava Maria onde / fosser le nozze orrevoli ed intere, / ch'alla sua bocca, ch'or per voi risponde [...]»*¹¹⁹. Lo grida agli invidiosi la voce dall'alto dello spirito che ripete, nella seconda cornice, l'espressione giovannea¹²⁰ 'non hanno più vino'. Così Dante: *La prima voce che passò volando / 'Vinum non habent' altamente disse, / e dietro a noi l'andò reiterando*¹²¹. Maria è presente nell'arco dell'intera vita di Gesù: dalla culla alla Croce. Sul Calvario, riferisce in modo assai sobrio Giovanni¹²², stavano presso la Croce di Gesù sua madre e le altre donne. Il Poeta rivive la scena pensando al

¹¹⁵ *Ivi*, XXIX, 85-87.

¹¹⁶ *Lc.* 2, 48.

¹¹⁷ *Purgatorio* XV, 85-92.

¹¹⁸ *Gv.* 2, 1-11.

¹¹⁹ *Purgatorio* XXII, 142-144.

¹²⁰ *Gv.* 2, 3.

¹²¹ *Purgatorio* XIII, 28-30.

¹²² *Gv.* 19, 25-27.

pianto di Maria; le sette donne, simboleggianti le virtù teologali e cardinali, cantano il *salmo* 79, alludendo ai mali della Chiesa. Beatrice le ascolta e si rattrista trascolorandosi in viso, al punto *che poco / più alla croce si cambiò Maria*¹²³, cioè si fece appena meno rossa in viso di Maria, ai piedi della Croce, quando vide Gesù patire e morire. In Francesco d'Assisi – afferma San Tommaso – trovò finalmente il suo fervido amante Madonna Povertà che accompagnò Gesù fin sulla Croce piangendo insieme con Lui: *sì che, dove Maria rimase giuso, / ella con Cristo pianse in su la croce*¹²⁴. E, quantunque non insegnata direttamente nella Bibbia e oggetto di discussione ai suoi tempi, Dante sembra ammettere l'Assunzione in Cielo di Maria in anima e corpo come verità di fede e afferma che ella sola, insieme con Gesù, si trova, ora, in *Paradiso* nella sua realtà psicofisica, come gli rivela San Giovanni: *Con le due stole nel beato chiostro / son le due luci sole che saliro*¹²⁵ all'Empireo. Maria, come può agevolmente scorgersi, non è mai menzionata con riferimenti espliciti e diretti all'Eucaristia, perché ella amò e contemplò il Cristo Eucaristia vivente e tutta la sua vita si legò, per sempre, a Lui, e però, direttamente, a quel sacramento che Egli avrebbe istituito nell'ultima Cena. Continuando a ricercare *undique versum* i riferimenti a Maria significherebbe por mano a un vero trattato. In Dante la devozione alla Madonna tocca vertici d'altissima lirica, essendo egli figlio credente della Chiesa che la venera, con l'iperdulia, come la propria Regina. Anzitutto è mestieri notare che, in tutta la cantica dell'*Inferno*, il nome di Maria non s'incontra punto,

¹²³ *Purgatorio* XXXIII, 5-6.

¹²⁴ *Paradiso* XI, 71-72. Si veda A. BERTOLDI, *Il canto XI del Paradiso*, in «Lectura Dantis Fiorentina», Sansoni, Firenze 1904, pp. 1-62; M. MARCAZZAN, *Il canto XI del Paradiso*, in «Lectura Dantis Scaligera», Le Monnier, Firenze 1965, e Aa.Vv., *Con Francesco Mazzoni. Chiose inedite a Paradiso I-XI*, in «Atti della Giornata di Studio» (Firenze 14 novembre 2007), Palazzo Vecchio, Salone de' Dugento «Quaderni degli studi danteschi», Le Lettere, Firenze 2008, pp. XLIII-437 (il saggio è bipartito: la prima sezione presenta le chiose non pubblicate del Mazzoni sui primi undici canti del *Paradiso* con un suo scritto anch'esso inedito, *Problemi d'un commentatore*; la seconda raccoglie gli Atti della Giornata fiorentina di studi a lui dedicati con contributi di spicco: Sabatini, Gorni, Vasoli, Hollander, Scott, ecc.).

¹²⁵ *Paradiso* XXV, 127-128.

né forse¹²⁶ v'è accenno alcuno alla sua persona. Al contrario, esso ritorna sovente nel *Purgatorio*, e più ancora, nel *Paradiso*, e quivi tanto più, quanto più si sale. Si parte con l'Annunciazione cui fan seguito i tenerissimi richiami della mamma¹²⁷, la visita alla cognata¹²⁸, la povertà della capanna di Betlem¹²⁹, la carità agli sposi di Cana¹³⁰, lo smarrimento in Gerusalemme¹³¹, il pallore ai piedi della Croce¹³², con la maternità ivi distesa a San Giovanni e, infine, la corona dell'Assunzione¹³³. Maria è invocata sulla terra ad ogni sorgere¹³⁴ e al tramontar d'ogni nuova vita¹³⁵ e, nel *Purgatorio*, è proclamata pietosa mediatrice dai santi¹³⁶, che, in Paradiso, con gli angeli la salutano *donna*¹³⁷ ed *Augusta*¹³⁸ e *Regina*¹³⁹, *cui questo regno e suddito e devoto*¹⁴⁰, *proprio* a Lei che è la corredentrice, che la piaga d'Eva *richiuse ed unse*¹⁴¹ e quaggiù vinse quale *di speranza fontana vivace*¹⁴². Lei l'*unica sposa / dello Spirito Santo*¹⁴³, è il *termine fisso d'eterno consiglio*¹⁴⁴, *la rosa*¹⁴⁵, *il bel fior*¹⁴⁶, *l'oriafiamma*¹⁴⁷, *il bel zaffiro / del quale il ciel più chiaro s'inzaffira*¹⁴⁸; Lei è la bellezza, che ride, ed è

¹²⁶ V. *Inferno* II, 94.

¹²⁷ V. *Purgatorio* XV, 85-92.

¹²⁸ V. *Ivi*, XVIII, 100.

¹²⁹ V. *Ivi*, XX, 22-24.

¹³⁰ V. *Ivi*, XXII, 142-144.

¹³¹ V. *Ivi*, XV, 88-90.

¹³² V. *Ivi*, XXXIII, 6; *Paradiso* XI, 71-72.

¹³³ V. *Paradiso* XXV, 128.

¹³⁴ V. *Purgatorio* XX, 119; *Paradiso* XV, 133.

¹³⁵ V. *Ivi*, V, 101.

¹³⁶ *Ivi*, XIII, 50-51.

¹³⁷ *Paradiso* XXXII, 29.

¹³⁸ *Ivi*, XXXII, 119.

¹³⁹ *Ivi*, XXXII, 104.

¹⁴⁰ *Ivi*, XXXI, 117.

¹⁴¹ *Ivi*, XXXII, 4-6; *Purgatorio* X, 41-42.

¹⁴² *Ivi*, XXXIII, 12.

¹⁴³ *Purgatorio* XX, 97-98.

¹⁴⁴ *Paradiso* XXXIII, 3.

¹⁴⁵ *Ivi*, XXIII, 73.

¹⁴⁶ *Ivi*, XXIII, 88.

¹⁴⁷ *Ivi*, XXXI, 127. Per il XXXI canto del *Paradiso* v. G. COSTA, *Il canto XXXI del Paradiso*, in «L'Alighieri», 8 (1996), pp. 57-85.

¹⁴⁸ *Ivi*, XXIII, 101-102.

*letizia [...] nelli occhi a tutti li altri santi*¹⁴⁹; perciò la sua faccia a *Cristo / più somiglia*¹⁵⁰, e i suoi occhi, dilette e venerati, si volgono più chiaramente degli altri all'*eterno lume*¹⁵¹; epperò *illumina come del sol la stella mattutina*¹⁵²; e come il punto dell'orizzonte ove si aspetta di veder sorgere il carro del sole si infiamma di una luce più intensa, così Ella pacifica orifiamma s'avviva di splendore¹⁵³. Ecco perché in *Purgatorio*, e viepiù in *Paradiso*, v'è tutto un cantar di laudi alla Regina, dalla "*Salve Regina*"¹⁵⁴ delle anime beate all'inno di compieta del divino Uffizio "*Tè lucis ante*"¹⁵⁵, alla "*Regina celi*"¹⁵⁶, che è esultanza di sicuro trionfo. Basta, perciò, meditare l'inero canto XXXII del *Paradiso* (che coinvolge l'intera corte celeste nelle lodi di colei che l'angelo salutò come "gratia plena", e che Dante, come cristiano e credente, invoca *e mane e sera*¹⁵⁷, e San Bernardo prega perché renda il Poeta capace di contemplare l'essenza divina¹⁵⁸), ché Ella può aiutarci¹⁵⁹, e, quaggiù, è fonte di viva speranza¹⁶⁰, e vuole e può pregare per la nostra salvezza¹⁶¹.

Considerando le numerose citazioni che Dante fa su Maria, m'è d'uopo, perciò, far memoria della "più tenera fra le mamme", celebrata e cantata da un figlio devotissimo della Chiesa, zelante al sommo grado dell'amore alla Madonna, nella vita e negli scritti. L'intero *poema sacro / al quale ha posto mano e cielo e terra*¹⁶² risente

¹⁴⁹ *Ivi*, XXXI, 134-135.

¹⁵⁰ *Ivi*, XXXII, 85-86.

¹⁵¹ *Ivi*, XXXIII, 43-45.

¹⁵² *Ivi*, XXXII, 108.

¹⁵³ *Ivi*, XXXI, 118-120.

¹⁵⁴ *Purgatorio* VII, 82-83: *Io levai gli occhi; e come da mattina / la parte oriental dell'orizzonte / soverchia quella dove il sol declina.*

¹⁵⁵ *Ivi* VIII, 13.

¹⁵⁶ *Paradiso* XXIII, 128.

¹⁵⁷ *Ivi*, XXIII, 88-90.

¹⁵⁸ V. *Ivi*, XXXIII, 1-39.

¹⁵⁹ V. *Ivi*, XXXII, 148.

¹⁶⁰ V. *Ivi*, XXXIII, 12.

¹⁶¹ V. *Purgatorio* XIII, 50. Per il canto XIII del *Purgatorio* v. S. ACCARDO, *Il canto XIII del Purgatorio: letture degli anni 1976-1979*, a cura di S. Zennaro, Casa di Dante, Bonacci, Roma 1981, pp. 263-281.

¹⁶² *Paradiso* XXV, 1-2. N. B. Parlando di Maria dovrò, necessariamente, richiamar-

del filiale affetto dell'Alighieri per Maria, da lui scelta come simbolo di bene sommo (in contrapposizione a Lucifero, che è un *topos* del male assoluto) e proposta come modello all'intera umanità perché, imitandola, raggiunga la salvezza¹⁶³. Maria è, dunque, la "Madre Misericordiosa" per antonomasia; è la potentissima "Avvocata Nostra", cantata dal «*suo fedel Bernardo*»¹⁶⁴ come «*Vergine madre, figlia del tuo figlio, / umile e alta più che creatura*»¹⁶⁵.

Con tali ossimori, Bernardo, "*Beatae Mariae capellanus*", c'induce nel paradosso dell'Incarnazione, che vede la Madonna come protagonista, ché è "*gratia plena*", e niuno può ottener grazie a prescindere da Lei, come l'uccello non può volare senza le ali¹⁶⁶.

Nel *Purgatorio*, ove il nome della Vergine appare ben nove volte, è detto chiaramente che Bonconte da Montefeltro s'è salvato dopo aver invocato il suo nome¹⁶⁷. Ma già nell'*Inferno*, ove s'accenna solo indirettamente a Maria, Virgilio dice al Poeta che *tre donne benedette / curan di te ne la corte del cielo*¹⁶⁸; esse sono preposte alla sua salute, ma chi per prima si muove a salvarlo dalla "selva oscura" è proprio Maria, che lo raccomanda a Lucia e che invia Beatrice al Limbo dall'«*anima cortese mantovana*»¹⁶⁹. Il Poeta è inviato a guardare *nella faccia che a Cristo / più somiglia*¹⁷⁰, ossia a mirare Maria *il bel zaffiro / del quale il ciel più chiaro s'inzaffira*¹⁷¹, che è presente all'inizio e alla fine del suo viaggio ultramondano. Questi la contempla per ben due volte nell'Empireo e diventa cantore della sua folgorante bellezza, mentre gli occhi dei beati

mi a concetti espressi dianzi per far sì che quanto si sta scrivendo diventi preghiera alla Vergine Santa.

¹⁶³ Cfr. D. MEREJKOWSKI, *Dante*, trad. dal russo di R. Kufferle, Zanichelli, Bologna 1940, p. 4. Si veda, anche, il testo in francese, traduction de J. Chuzeville, Albin Michel, Paris 1940, molto fedele all'originale.

¹⁶⁴ *Paradiso* XXXI, 102.

¹⁶⁵ *Ivi*, XXXIII, 1.

¹⁶⁶ V., *Ivi*, XXXIII, 15.

¹⁶⁷ V. *Purgatorio* V, 101: *nel nome di Maria finii*.

¹⁶⁸ *Inferno* II, 124-125.

¹⁶⁹ *Ivi*, II, 58.

¹⁷⁰ *Paradiso* XXXII, 85-86.

¹⁷¹ *Ivi*, XXIII, 101-102.

sfavillano d'indicibile gioia: *Vidi a' lor giochi quivi ed a' lor canti / ridere una bellezza, che letizia / era nelli occhi a tutti li altri santi*¹⁷², e, qual pellegrino, invitato da San Bernardo a contemplare il volto della Madonna, esclama: *Io vidi sopra lei tanta allegrezza / plover, portata nelle menti sante / create a trasvolare per quella altezza*¹⁷³. Gli episodi della vita di Maria son tutti, o quasi, narrati, come ho accennato dianzi.

Ella, Maria, intercede per tutta l'umanità, ed è modello positivo di mansuetudine – contrapposta agli iracondi del terzo girone – verso Gesù. Qui Dante, in un *raptus* estatico, vede Maria e Giuseppe nel tempio di Gerusalemme, mentre salutano Gesù, e Maria gli rivolge parole affettuose *con atto / dolce di madre*¹⁷⁴. Maria è celebrata come modello di sollecitudine, mentre si affretta a visitare Elisabetta, anche dagli accidiosi del quarto girone¹⁷⁵, e come modello di povertà, mentre partorisce Gesù in una stalla, dagli avari¹⁷⁶.

E, infine, anche se non è insegnato nella Bibbia ed era motivo di controversie al suo tempo, Dante sembra che accetti la realtà dell'Assunzione al cielo di Maria. Ella è in Paradiso in anima e corpo, insieme con Gesù, come rivela al Poeta San Giovanni: *Con le due stole nel beato chiostro / son le due luci sole che saliro* [all'Empireo]¹⁷⁷. E più minutamente poi, con gli sparsi e frequentissimi richiami, è narrata la caduta dei progenitori, e quindi, la Divina Incarnazione, con la sovrabbondante riparazione. Adamo, *l'uom che non nacque*¹⁷⁸, il pomo, che, solo, fu prodotto maturo¹⁷⁹, il primo padre¹⁸⁰, *il padre antico / a cui ciascuna sposa è figlia e nuro*¹⁸¹, *l'anima prima / che la prima virtù*

¹⁷² *Ivi*, XXXI, 133-135.

¹⁷³ *Ivi*, XXXII, 88-90.

¹⁷⁴ *Purgatorio* XV, 88-89.

¹⁷⁵ *V. Ivi*, XVIII, 99-100.

¹⁷⁶ *V. Ivi*, XX, 22-24: «Povera fosti tanto, / quanto veder si può per quello ospizio / dove sponesti il tuo portato santo».

¹⁷⁷ *Paradiso* XXV, 127-128.

¹⁷⁸ *Paradiso* VII, 26.

¹⁷⁹ *V., Ivi*, XXVI, 91-92.

¹⁸⁰ *V., Ivi*, XIII, 111.

¹⁸¹ *Ivi*, XXVI, 92-93.

*creasse mai*¹⁸², che, non a lungo, nel terrestre paradiso seppe custodire *innocente l'umana radice*¹⁸³; ché, indulgendo all'*antica matre*¹⁸⁴ a *quella ch' al serpente crese*¹⁸⁵, e *il cui palato a tutto 'l mondo costa*¹⁸⁶ – cadde, e *dannando sè, dannò tutta sua prole; / onde l'umana specie inferma giacque*¹⁸⁷. E per molti secoli fu *in pena ed in disio / [...]* *[per] cinquemila anni e più l'anima prima*¹⁸⁸, fino all'Incarnazione *là dove Gabriello aperse l'ali*¹⁸⁹. Allora un saluto nuovo s'intese, il giorno dell'Annunciazione, un'*Ave*¹⁹⁰ dell'angelo ch'era sulla terra *il decreto della molt'anni lacrimata pace*¹⁹¹, che finalmente *aperse il ciel del suo lungo divieto*¹⁹². E fu allora che dalla *Vergine* ci fu dato *l'uomo che nacque e vive senza pecca*¹⁹³, *il nostro pellicano*¹⁹⁴, che *la morte [...]* *sostenne perch'io viva*¹⁹⁵, ed è *l'agnel di Dio che le peccata tolle*¹⁹⁶. Non soltanto è annunziato il mistero, ma è esposto con ogni teologica esattezza. Intanto, con precisione, Gesù è detto *l'alto filio / di Dio e di Maria*¹⁹⁷, ed è Maria, secondo la frase di san Giovanni, *la rosa in che / 'l verbo divino / carne si fece*¹⁹⁸. E com'avvenne l'Incarnazione? *Nostra natura e Dio s'unì*¹⁹⁹. In una persona e due nature, dice la fede; ed è appunto questo dogma che il Poeta scolpisce in due mirabili versi, là dove narra che tema del canto dei beati furon *tre persone in divina natura, / ed in una persona*

¹⁸² *Ivi*, XXVI, 83-84 e 100.

¹⁸³ *Purgatorio* XXVIII, 142.

¹⁸⁴ *Ivi*, XXX, 52.

¹⁸⁵ *Ivi*, XXXII, 32; VIII, 99.

¹⁸⁶ *Paradiso* XIII, 39; XXXII, 6; *cf.*, anche, *Purgatorio* XXIV, 116.

¹⁸⁷ *Ivi*, VII, 27-28; *Purgatorio* XXXII, 37.

¹⁸⁸ *Purgatorio* XXXIII, 61-62.

¹⁸⁹ *Paradiso* IX, 138; v., anche, XIV, 36 e XXXII, 94-96.

¹⁹⁰ V., *Ivi*, XVI, 34; v., anche, XXXII, 112.

¹⁹¹ *Purgatorio* X, 34-35.

¹⁹² *Ivi*, X, 36.

¹⁹³ *Inferno* XXXIV, 115.

¹⁹⁴ *Paradiso* XXV, 113.

¹⁹⁵ *Ivi*, XXVI, 59.

¹⁹⁶ *Ivi*, XVII, 33.

¹⁹⁷ *Ivi*, XXIII, 136-137.

¹⁹⁸ *Ivi*, XXIII, 73-74.

¹⁹⁹ *Ivi*, II, 42.

*essa e l'umana*²⁰⁰; e quest'ultimo verso il Poeta tentò di tradurre, al termine del Paradiso, con un'immagine ardita e felicissima, scrivendo che l'iride del Verbo “*dentro da sè del suo colore stesso, / mi parve pinta della nostra effige*”²⁰¹. Nè basta; ché, accostandosi alle diverse vie e forme di redenzione possibili, risolve che *li altri modi erano scarsi / alla giustizia, se 'l Figliol di Dio non fosse umiliato ad incarnarsi*²⁰² con una sovrabbondanza di soddisfazione, da parte di sua, che, *forato dalla lancia, / e poscia e prima tanto soddisfece, / che d'ogni colpa vince la bilancia*²⁰³.

Caratteristica delle anime intimamente e fortemente cristiane è la devozione alla Madonna, ed anche questa, in Dante, è meravigliosa, tenerissima e filiale – come s'è visto sin qui – e ben degna di studio a compimento dell'insegnamento che ci ha dato sulla Redenzione. E qual meraviglia allora, dunque, *come da mattina / la parte oïental dell'orizzonte / soverchia quella dove 'l sol declina*²⁰⁴, così maggiormente in cielo fiammeggia la parte dove sta questa *meridiana face*²⁰⁵, dalla quale discostandosi, tutti all'intorno e per ugual modo, s'allenta la fiamma. Oh, com'è meravigliosa la scena del XXXII canto del *Paradiso*, che rinnova la descrizione dell'Annunciazione in cui l'Arcangelo *l'amor che primo li discese* [cantò] *l'Ave Maria, gratia plena* [e poi] *dinanzi a lei le sue ali distese!*²⁰⁶. E a questo e a quel canto *da tutte parti la beata corte* [rispose] *sì ch'ogni vista sen fè più serena*²⁰⁷. O è forse meno bella la scena che precede il canto XXIII, dove all'angelo che canta ed è corona alla Donna del cielo, gli altri lumi *facean sonar lo nome di Maria*, [che é] *meridiana face[?]*²⁰⁸.

E poi lì, la commovente scena della Madre che si leva, per seguire più in alto il suo Gesù, e con lei tutti i beati ... *E come fantolin / che*

²⁰⁰ *Ivi*, XIII, 26-27; v., anche, VII, 32 e VI, 14.

²⁰¹ *Ivi*, XXXIII, 130-131.

²⁰² *Ivi*, VII, 118-120; v., anche, *Purgatorio* XXXIII, 63.

²⁰³ *Ivi*, XIII, 40-42.

²⁰⁴ *Ivi*, XXXI, 118-120.

²⁰⁵ *Ivi*, XXXIII, 10.

²⁰⁶ *Ivi*, XXXII, 94-96.

²⁰⁷ *Ivi*, XXXII, 97-99.

²⁰⁸ *Ivi*, XXIII, 111 e XXXIII, 10.

*'nver la mamma / tende le braccia, poi che 'l latte prese, / per l'animo che 'nfin di fuor s'infiamma; [...] / sì, che l'alto affetto / ch'elli avieno a Maria mi fu palese*²⁰⁹. Ce la raffiguriamo la scena di giocondità, l'osanna amoroso, il tripudio paradisiaco della Madonna che si leva insieme con i beati che alzano le voci, le mani e le pupille per correre da Lei, coronata di luci e melodie? San Bernardo, San Bernardino e Sant'Alfonso non sono qui rispecchiati e anticipati, con mirabile efficacia, nella loro devota pietà? Né in Dante, anche su questo punto, il poeta fu discorde dal cristiano; ché quant'egli praticamente sentisse di Maria, lo dice benissimo la soavissima terzina: *Il nome del bel fior ch'io sempre invoco / e mane e sera, tutto mi ristringesse / l'animo ad avvisar lo maggior foco*²¹⁰. Maria, il bel fiore; e basta che quel nome risuoni, perchè il Poeta d'altro non si curi, e si stringa, invece, tutto a Lei; a Lei, che egli non dimentica mai, e sempre invoca e mane e sera! Bello anche il richiamo alla squilla vespertina *che paia il giorno pianger che si more*²¹¹: ed ecco l'Ave Maria!

Donde, più che un ammaestramento Dante ci lascia una tenerissima raccomandazione affinché ci rivolgiamo alla Madonna, dicendole: Tu solo puoi aiutarci, e quaggiù *intra i mortali / se' di speranza fontana vivace*²¹². E, allora, preghiamo con il Poeta: *Donna, se' tanto grande e tanto vali, / che qual vuol grazia, e a te non ricorre, / sua disianza vuol volar senz'ali. / La tua benignità non pur soccorre / a chi domanda, ma molte fiata / liberamente al dimandar precorre. / In te misericordia, in te pietate, / in te magnificenza, in te s'aduna / quantunque in creatura è di bontate*²¹³.

Oh! dunque tu, che *tutti i devoti prieghi*²¹⁴ [hai] *grati, ancor ti prego, regina che puoi ciò che tu vuoi*²¹⁵, «*Dolce Maria!*»²¹⁶, «*ora pro noi*»²¹⁷.

²⁰⁹ *Ivi*, XXIII, 121-123 e 125-126.

²¹⁰ *Ivi*, XXIII, 88-90.

²¹¹ *Purgatorio* VIII, 5-6.

²¹² *Paradiso* XXXIII, 12.

²¹³ *Ivi*, XXXIII, 13-21.

²¹⁴ *Ivi*, XXXIII, 41.

²¹⁵ *Ivi*, XXXIII, 34-35.

²¹⁶ *Purgatorio* XX, 19.

²¹⁷ *Ivi*, XIII, 50.

Al fine di poter rappresentare la ridente bellezza di Maria, Dante ricorre al mondo terrestre e a quello sovrumano.

Spinto dalla Vergine “alla grande visione”, alla contemplazione della suprema verità, deve far ritorno sulla terra, ove continuerà ad aver bisogno dell’assistenza della Madre di Dio, perché non continui a peccare, affidandosi proprio a Lei *la rosa in che ’l verbo divino / carne si fece*²¹⁸.

10. *Dante fu macolatista?*

La Madonna, quindi, accompagna per l’intero arco della sua vita il Figlio, dalla culla fino al Golgota. In questa sede vorrei solo accennare al fatto che Dante, con ogni probabilità, *ante litteram*, già al suo tempo, si faceva convinto assertore dell’Immacolata Concezione della Beata Vergine Maria. Ma su questo punto occorre molta cautela. Soltanto l’8 dicembre 1854, con la bolla *Ineffabilis Deus*, il papa Pio IX, con linguaggio chiaro e apodittico, dichiarava come *dogma de fide definita* l’Immacolata Concezione di Maria: «Dichiariamo, pronunciamo e definiamo che la dottrina, che ritiene che la beatissima Vergine Maria, nel primo istante della sua concezione, per singolare grazia e privilegio di Dio onnipotente ed in vista dei meriti di Gesù Cristo, Salvatore del genere umano, sia stata preservata immune da ogni macchia di colpa originale, è rivelata da Dio e perciò da credersi fermamente e costantemente da tutti i fedeli»²¹⁹. Come stavano le cose al tempo dell’Alighieri riguardo a questo tema? I dantisti sono divisi tra assertori espliciti, da parte del Poeta, del privilegio mariano, sostenitori impliciti e negatori assoluti. All’epoca del Poeta la corrente *macolatista*, facente capo a San Tommaso e seguita da San Bonaventura e da Sant’Anselmo, sosteneva che Maria non fosse stata immune dal peccato originale e che avesse raggiunto la somma santità solo con l’Incarnazione del Figlio, che la liberò e purificò dal peccato di Adamo; quella immacolatista, invece, propugnata da Duns Scoto, dichiarava la Vergine preservata dalla colpa d’origine per singolare privilegio. In Dante non

²¹⁸ *Paradiso* XXIII, 73-74.

²¹⁹ In «Denzinger-Schönmetzer», Herder, Freiburg in Breisgau 1976 (2803).

vi è nessuna affermazione o negazione esplicita, anche se, implicitamente, sembrerebbe optare per la corrente scotista. Mi sembra molto prudente il giudizio del Mellone: «Dobbiamo confessare che Dante nelle sue opere non afferma né nega l'immacolata concezione. Certamente, [...] sarebbe stato bello poter dimostrare che, nonostante l'opposizione di grandi e venerati scolastici, dello stesso "buono frate Tommaso d'Aquino", il divin Poeta cantò il privilegio della Madonna. Ma la verità ha esigenze che superano quelle del cuore. Tuttavia non è senza significato che il Poeta fiorentino non abbia negato il privilegio mariano. È stato scritto che Dante ritenne la Madonna immacolata "conforme alla dottrina francescana e scotista, che Dante aveva appresa fin da giovinetto" nello studio francescano di S. Croce in Firenze. Ebbene Dante frequentò "le scuole de li religiosi" nei tre o quattro anni che s'aggirano intorno al 1295. E allora Scoto non ancora era influente! Vi è di più. A Firenze in quegli anni nella scuola agostiniana di S. Spirito si doveva seguire "inviolabiliter" le opinioni del macolatista Egidio Romano; nella scuola domenicana di S. Maria Novella insegnavano fedeli seguaci di San Tommaso d'Aquino; nella francescana di S. Croce insegnavano lettori macolatisti. Femandoci a questa ultima, dopo il Capitolo Generale del 1287 vi insegnò Pietro di Giovanni Olivi e molto probabilmente, secondo il P. Doucet, vi commentò proprio il terzo libro delle Sentenze, in cui chiama eretica, empia, blasfema la sentenza immacolatista. A Olivi successe Pietro de Trabibus, il quale nelle sue opere si mostra fedele seguace di San Bonaventura e di Olivi. A Pietro de Trabibus successe un anonimo che commentò il terzo libro delle Sentenze verso il 1295, ove nega il privilegio mariano. Perciò l'aria che Dante respirò durante la sua prima formazione scientifica non era favorevole all'immacolata concezione. Non ci sfugga che l'Alighieri scrisse le opere maggiori nell'esilio, dopo il 1300, quando ormai la sentenza immacolatista cominciava ad affermarsi, e Dante poté avere contatti con teologi immacolatisti. Per esempio, nel 1312 insegnava a Bologna Pietro Aureoli il quale nel 1314 avrebbe composto, sebbene a Tolosa, il primo trattato particolare in difesa dell'immacolata concezione. Però è anche vero che la sentenza avversa contrattaccava con te-

nacia e vivacità. Quindi, benché la teoria macolatista dominasse nel periodo della prima formazione scientifica e restasse ancora autorevole nel periodo seguente, il divin Poeta restò dubbioso di fronte ad essa e non osò affermarla. Forse è questo il grande merito della più alta poesia italica!»²²⁰.

²²⁰ A. MELLONE, in «*Saggi e letture dantesche*», cit., pp. 121-123.



San Bonaventura riceve il Vessilo del S. Sepolcro dalla Madonna
FRANCESCO SOLIMENA, 1710, olio su tela (Cattedrale di Averda, Caserta)



Assunzione della Beata Vergine Maria

TIZIANO, 1516-1518, olio su tela (Santa Maria Gloriosa dei Frati, Venezia)

APPENDICE I

*Indice dei luoghi delle opere in cui
il Serafico Dottore menziona Maria, da U. Fasolis,
S. Bonaventura e la SS. Vergine. Pensieri per il sesto
centenario del Dottore Serafico, cit., pp. 158-190.*

In questa rilettura si considerano complessivamente tutti gli scritti di San Bonaventura, compresi quelli oggi ritenuti apocrifi, tenendo conto dell'edizione parigina del 1871¹. Il nome Maria vi ricorre più di 3000 volte e sembra che il Serafico Dottore abbia una particolare iperdulia per la Madre di Dio: come in un immenso specchio vi è Maria riflessa in tutta le sue prerogative, rappresentata in ammirevoli ritratti, quasi una sconfinata galleria in cui si contemplan le infinite immagini della Pastora e Castellana delle nostre anime.

- MARIA (S.) Virgo. 1. — interpretatur amarum mare: XIV, 237 *b* - 238 *b*;
stella maris: 238 *b* - 239 *b*; illuminata, vel illuminatrix: 239 *b* - 240
b; Domina: 240 *b* - 241 *b*.
2. Mariae nomen eat amarum mare daemonibus, eos submergendo:
238 *b*.
 3. Est stella maris purissima, radiosissima et utilissima, ducens nos per
mare hujus saeculi ad portum paradisi: x, 269 *b*; XIV, 238 *b* - 239 *b*.
 4. Mariae nomen affectuosum, dulcissimum, gratiosum, nobilissimum,
gloriosum et dignissimum: XIV, 241 *b*.
 5. Nomen Mariae in principio salutationis Angelicae non ab Angelo,
sed a devotione fidelium interpositum est: 234 *a*, 237 *b*.
 6. Ex nomine Mariae deducitur ejus immunitas ab omni peccato, et cu-
mulus omnium virtutum: 241 *b*. Item ejus puritas et castitas: 244 *a*.

¹ Complessivamente si attribuiscono a San Bonaventura 290 opere, contando anche quelle di dubbia autenticità. Cfr. Ministère de l'Instruction Publique et des Beaux-Arts, Bibliothèque Nationale, *Catalogue des Ouvrages de Saint Bonaventure conservés au Département des Imprimés*. Extrait du tome XV du Catalogue Général des livres imprimés de la Bibliothèque Nationale, Imprimerie Nationale, Paris MDCCCLIII.

7. Mariae nomen quam celebre, quam virtuosum: 259 *ab*. Quam nominata in mundo, quam famosa: *ibid*. Ad invocationem nominis Mariae daemones fugiunt: 266 *a*.
8. Diligens nomen Mariae beatus est, quia gratia Mariae confortabit animam ejus: 200 *a*. Invocantibus nomen ipsius quam benigna Maria: 200 *b*.
9. Propter honorem nominis Mariae Christus propitiatur nobis: 201 *a*.
10. In Maria confidendum ob dulcedinem misericordiae nominis ejus: 201 *b*. Invitatio ad invocandum nomen ejus: 202 *a*. Dulcedo nominis ejus consolatur animas: XIV, 202 *b*.
11. Rogatur Maria ut nos faciat dignos glorificandi nomen ejus: 203 *a*. Quam sanctum illud nomen; 203 *b*. Confitendum est nomini Mariae, quoniam bonum est: 207 *b*, 209 *b*. Invocatio nominis Mariae parit confidentiam bonam: 211 *b*.
12. Qui habuerit characterem nominis Mariae, annotabitur in libro paradisi: 212 *a*.
13. Multiplicatione gratiarum magnificatur nomen Mariae: 212 *b*. Laudanti nomen Mariae praestatur refrigerium animae: 213 *a*. Qui nomen illud retinent, non expavescent in puncto mortis: 214 *b*. Nomen Mariae, et memoriale ejus in medio cordis nostri impedit ictus malignantis ne noceant: 215 *a*. Ab invocatione nominis Mariae trepidat spiritus malignus: 217 *a*. Pax multa honorantibus nomen Mariae, et non est illis scandalum: *ibid*.
14. Adjutorium nostrum venit ex virtute nominis Mariae: 217 *b*. Dat nobis Maria fiduciam in nomine suo, nec obliviscitur invocantium nomen suum: 218 *b*. Quam bonum, et jucundum diligere nomen Mariae! Unguentum effusum et aromaticum est nomen ejus diligentibus ipsum: 218 *b*.
15. In nomine Mariae omne genu flectatur coelestium, terrestrium et infernorum: 222 *b*.
16. Mariae nomen celebrandum, ut ipsa intercedat pro nobis; 179 *a*.
17. Mariae nomen interpretatur stella, lux, mare amarum, domina, et quid significetur per illud: X, 228 *ab*; XI, 574 *b*, 604 *b*.
18. Mariae nomen in annuntiatione exprimitur, quare: x, 228 *a*.
19. Mariae nomen mirabilem dulcedinem affert: XII, 691 *b*.

20. — ex parte matris erat de genere sacerdotum, et cognata S. Elisabeth; ex parte vero patris, de genere David: VI, 263 *b*.
21. Mariae et Joseph genealogia erat eadem: X, 299 *b*.
22. Habuit gratiam totalem, ultra quam amplius non potest recipere pura creatura: I, 299 *b*; II, 161 *a*; XIV, 107 *b*. — 23. Gratiae Mariae veritas, immensitas, multiplicitas et utilitas qualis: XIV, 244 *b* 246 *b*. In Mariam totam se infudit gratiae plenitudo: III, *a*.
24. — est mare, propter affluentiam et copiam gratiarum, in quod omnia charismata sanctorum, tanquam flumina, intrant: XIV, 237 *b*-238 *a*, 252 *b*. Eius gratiae plenitudo redundat in omnes: 234 *a*.
25. Contra grandem inferni poenam opposuit Deus grandem magnitudinem gratiae et gloriae Mariae; contra multiplicitem poenarum, multitudinem meritorum et praemiorum Mariae; contra longitudinem poenarum, aeternam lucem gloriae Mariae, ita ut quidquid ab aliis sanctis habetur gratiae et gloriae, totum in Maria plenissime inveniatur: XIV, 236 *b* - 237 *a*.
26. — quod gratiam invenerit apud Deum, quid sit: 244 *b* - 245 *a*. Invenit gratiam apud Deum, non apud mundum aut carnem: 244 *b*. Gratia illa fuit verissima, quia fuit apud Deum: *ibid.* Gratia Mariae circumquaque effluit: 245 *a*, 253 *a*. Ejus immensitas, altitudo, latitudo et profundum: 245 *ab*. Gratia fecit Mariam deliciosam in mente, miraculosam in prole, et gloriosam in diademate aeternali; 246 *b*. Fecit Mariam paradisum: *ibid.*, et 273 *a*. Colligit malos ad Ecclesiam, bonos impinguat, liberat a morte aeterna omnes praedestinos: *ibid.*
27. In Maria est gratia omnis vitae et veritatis: 248 *a*.
28. In Maria septem dona Spiritus sancti expenduntur: 247 *b*- 248 *a*. Gratia veritatis ordinavit Mariam supra se per donum sapientiae, infra se per donum consilii, intra se per donum intellectus, extra se per donum scientiae; gratia vero vitae ordinavit Mariam erga diabolum per donum fortitudinis, erga proximum per donum pietatis, erga Deum per donum timoris; 248 *a*.
29. Gratia labiorum Mariae qualis tum respectu hominum, tum angelorum, tum Dei: 248 *b*- 249 *a*.
30. Gratia privilegiorum Mariae reducitur ad septem capita, quae sunt

- immunitas a peccato, plenitudo gratiae, maternitas cum virginitate, maternitas divina, familiaritas corporalis cum Deo, potentia apud Deum, et eminentia gloriae: 249 *b*- 250 *a*.
31. Gratia praemiorum in dotibus animae et corporis expenditur: 250 *b*- 251 *b*.
 32. Gratiae plenitudo in Maria fuit plene plena: 252 *a* -255 *b*. Gratia cordis labiorum et operationum Mariae expenditur; 273 *ab*.
 33. — inventrix gratiae: 273 *a*. Est vallis, quanto humilior, tanto receptibilior gratiarum: 278 *a*.
 34. Gratia Mariae confortat diligentem nomen ejus: 200 *a*. Ubique praedicatur: *ibid*. Gratia et dulcedine ejus pleni sunt coeli et terra, et undique ejus beneficia nos attingunt: 204 *b*.
 35. Melius est modicum cum gratia Mariae, quam thesauri et lapides pretiosi: 205 *a*. Ut de thesauris suis Maria infundat gratiam, exoranda est: 208 *a*. Distillat suis suavitatem gratiarum, charismatum fragrantium: 210 *b*. Omnes gratiae radiant in Maria, quia capacissima est illius capacitas: xiv, Ex fonte gratiarum Mariae viventes aquae profluunt: *ibid*.
 36. — gratia et gloria supereminet universos: *ibid*. Gratia Mariae replet orbem terrarum: 211 *a*.
 37. Gratia Mariae revelat pauperem in adversitate: *ibid*. Diffusio gratiae Mariae producit operationes bonas, et affectiones facit sanctissimas: 211 *b*.
 38. Qui acquirit gratiam Mariae, agnoscitur a civibus paradisi: 212 *a*.
 39. Gratia et bonitas Mariae allicit cor nostrum: 213 *a*. Per hanc peccata relaxantur, et aegritudines reparantur: 213 *b*. Fons irrigantis gratiae procedit de ore Mariae: 214 *a*. De thesauris suis infundit nobis sapientiam Dei, intellectum prudentiae, et formam disciplinae: 214 *b*. Gratia Mariae recreat animam in periculis: 214 *a*.
 40. In B. Virgine humana natura magis exaltata est, quam angelica, per gratiam comprehensionis: II, 476 *b*.
 41. Maria qualem gratiam sanctificationis habuerit cum in principio suae vitae, tum in conceptione Filii Dei: IV, 70 *b* - 71 *a*.
 42. — invenit gratiam electionis, perfectionis et desponsationis, ut fieret sponsa Dei, et mater: X, 230 *b*. Elegit optimam partem in gratia et gloria: 514 *b*.

43. — Plena fuit gratia praeveniente in sua sanctificatione, gratia foecundante in conceptione Filii Dei, tum gratia foecundativa, tum quoque gratia decorante, atque etiam decorativa, tum denique gratia consummante, imo et completiva: XIV, 111 *b*.
44. Gratia Mariae super gratiam, sc. aliorum sanctorum, ob immunitatem a peccato: *ibid.* Plenitudo gratiae, tum sufficientiae, tum excellentiae, tum redundantiae, quae fuerit in Maria, expremitur: 113 *b* - 116 *a*.
45. — est centrum, in quo adunantur omnes radii gratiarum: XIV, 109 *b*. Ipsi data est gratia singularis, qua extincta fuit in ea omnis concupiscentia: VII, 277 *a*. Item puritas tanta, qua major sub Deo nequit intelligi: 277 *ab*.
46. — quomodo capacior effici potuerit, quam angeli, ad susceptionem gratiae sanctificantis: II, 640 *b*.
47. Quomodo Dominus sit cum Maria plus, quam cum angelis: XIV, 256 *a*. Indeficientissime est cum Maria, quomodo: 257 *b*.
48. — singulariter est filia Patris, mater Filii, sponsa Spiritus sancti, ancilla summae Trinitatis: 223 *a*, 234 *ab*, 260 *a*. Quia filia est Dei Patris, omni gratia est ornata: *ibid.* Deus est cum Maria, sicut filius cum charissima matre: 260 *b*. Ut sponsa Spiritus sancti, pulchra est tum respectu sui, tum proximi, tum Dei: 261 *a*. Quomodo sit ancilla Dei, et vicissim Deus servus Mariae: 261 *b*.
49. Dominus est cum Maria, sicut sol cum aurora, sicut flos cum virga, sicut rex cum regina: 262 *a* - 272 *b*.
50. —, tanquam nubes, piose protegit ab ira Dei: 265 *a*. Imo iram Dei ad mansuetudinem convertit: 279 *a*. Placat Deum precibus et meritis cum homine: 221 *a*, 275 *b*, 279 *a*.
51. Operibus manuum Mariae Dominus benedixit: 200 *a*; et regit eos, ad quos Maria vultum convertit amabilem: 203 *a*.
52. — est via, per quam salus de sedibus supernis nos visitavit: 204 *a*. — Inclinat vultum Dei super nos, cogitque illum nobis misereri: *ibid.*, et 207 *b*.
53. Deus glorificari amat per matrem: 208 *a*. Benedixit Mariam in misericordia sua: 208 *b*; eamque, utpote matrem suam, ornamento coronavit virtutum: 212 *a*.

54. — mater misericordiae Deum ultionum ad miserandum inflectit: *ibid.* Per Mariam missa est redemptio a deo: 214 *b*; item venit solatium omni carni, et peccatores laqueo non capiuntur: 217 *a*, 218 *a*.
55. — templum et sacrarium Spiritus sancti, triclinium nobile Trinitatis: 223 *a*.
56. — mediatrix Dei et hominum: *ibid.*
57. Pater conditor Mariae gloriosus, Filius nobilis foecundator, Spiritus sanctus mirabilis obumbrator, et Trinitas tota glorificatrix Mariae: 224 *a*.
58. Ad incarnationem Verbi Trinitatem totam concurrisse, probatus ex verbis Angeli: iv, 57 *a*.
59. — quia prae caeteris seipsam humiliavit, caeteris altius Dominum magnificavit: x, 238 *b*.
60. Mariae amor, et expectatio in Christum qualis: XIII, 79 *ab*. Ejus studium in quaerendo Jesum tribus diebus perditum: *ibid.*, et 83 *b* - 84 *b*. Ejus laetitia qualis ob pulchritudinem, sapientiam et mansuetudinem pueri Jesu: 76 *b* 77 *a*.
61. — ostendit filio pro nobis pectus et ubera: XIII, 154 *a*; xiv, 113 *a*. Quam coronam imposuerit filio suo: 187 *b*.
62. Mariae uterus requies Christi: 210 *a*.
63. Mariae exercitia in nativitate et circumcissione filii, in adoratione Magorum, in purificatione, in fuga in Ægyptum, in regressu in Judaeam, in amissione et inventionem filii enarrantur: XII, 518 *a* - 530 *b*.
64. Mariae consolationes in resurrectione filii: 616 *b* - 617 *a*.
65. — misit cibos filio per angelos post tentationem in deserto: 540 *ab*. Occursus Mariae obviam filio e deserto revertenti: 541 *a*. Christus post resurrectionem matrem suam quibus verbis consolaretur: 624 *a*. Verisimile est quod eam saepe visitabat: 623 *a*.
66. Non videtur quomodo aliquid possit Deus Mariae denegare, qui vult ut per eam coelestem patriam habeamus: 702 *a*.
67. —, tum corde, tum ore, tum opere, immunis fuit ab omni vae, sive originalis miseriae, sive culpae actualis, ita ut vere tota sit pulchra: XIV, 235 *a* - 237 *b*.
68. De immunitate Mariae ab omni culpa agit S. Doctor ad mentem S. Bernardi: 235 *a*.

69. Benedixit Dominus domum suam Mariam, consecravit habitationem suam: 211 *a*. Egressa est Virgo in salutem populi sui cum Christo: 222 *a*.
70. — intacta ab omni peccato semper: 190 *a*.
71. — Mariae corpus fuit purificatum a fomite, remanente mortalitate: III, 363 *b*, 375 *a*; IV, 56 *b*.
72. Mariae ablata fuit concupiscentia ex quadam gratia gratis data: III, 462 *b*. Mariae caro fuit sanctificata in animatione per donum superadditum: IV, 59 *b* - 60 *a*. Mariae conceptio immaculata probabiliter asseritur a S. Doctor, licet contrariam sententiam appellet communiorem; unde cum sit anceps in hac re, et senior factus ipsam praedicet: XIV, 111 *ab*, 167 *b*, haec de mente ejus sustinenda, licet non audeat eam absolute asserere, quia nondum ejus festum celebrabatur ab Ecclesia universalis: IV, 62 *a* - 68 *a*; XIV, 263 *a*.
73. Qui conceptionis Mariae festum celebrant, ejus devotionem credendum quod B. Virgo acceptat: IV, 61 *b*.
74. Mariae caro dicitur specialiter a Deo creata immunis a peccato, non seminaliter, sed conditive, id est condita fuit cum tali privilegio: IV, 215 *b*.
75. Mariae conceptio quomodo dicatur immaculata: XIV, 215 *b*.
76. — habuit gratiam praeservantem ob omni peccato: XIV, 111 *b*.
77. — ut rosa de sentibus Synagogae progressa est, ut fieret mater Dei: XIV, 210 *b*.
78. — non erat sub lege, eo ipso quod legis auctorem genuit; sed pertinebat ad Evangelium, quod in corde ejus digitus Dei ab ipsa infantia scripserat: VI, 263 *a*.
79. — praesentata fuit in templo, cum esset trium annorum: XII, 513 *a*. Ejus exercitia, oratio, studium, labores et jeiunia, dum versaretur in templo: 513 *a* - 514 *a*. In templo cibatur ab angelis: 514 *a*. Ejus sollicitudo pia circa sorores suas: *ibid. superius*.
80. Mariae conversatio in templo revelata B. Elisabeth: XIV, 513 *a*.
81. — desponsata fuit S. Joseph, cum esset quatuordecim annorum: XII, 514 *a*.
82. Verum fuit matrimonium inter Mariam et Joseph: VI, 218 *a*.
83. Affuit amborum mutuus consensus de servada virginitate: 246 *b*, 262 *b*.

84. Qualia sint, et quam mirabilia, quae ab Angelo ipsi fuerunt annuntiata: XIV, 233 *a*. Quomodo ab Angelo annuntiata Mariae fuerit Filii Dei incarnatio, et quales sint mysterii ejusdem circumstantiae: iv, 56 *b* - 57 *a*; X, 228 *b* - 234 *b*; XII, 514 *a* - 516 *a*; XIV, 206 *b*. Emisit Verbum suum Altissimus, et Virtus ejus obumbravit Mariae: xiv, 220 *b*. — per aurem concepit, Gabriel nuntio: 179 *a*.
85. Ab Angelo gratiae plenitudo Mariae, superventio Spiritus sancti, assumptio ipsius in matrem Dei, superexcellencia ejus super omnes creaturas, et potestas exponitur: XII, 514 *b* - 515 *b*.
86. — primo in mente pacificata et quietata Dominum suscepit spiritualiter; deinde suscepit corporaliter in utero, ut in fonte ad irrigandum paradysum; demum ipsa suscepta fuit mansura aeternaliter in coelo: xiv, 264 *ab*. Quomodo miraculose conceperit Filium Dei: 264 *b*. Ejus concursus activus et passivus ad incarnationem: IV, 106 *a* - 109 *a*.
87. Benedicitur conceptus et partus virgineus: xiv, 201 *a*.
88. Quia humillima fuit Maria, ideo coegit Verbum carnem ex ipsa suscipere: 204 *b*. Humilitas ejus qualis fuerit: XII, 515 *b*, 516 *b*; xiv, 241 *b* - 242 *a*.
89. Sicut ex sidere lux emittitur sine sideris fragmine, sic sine carnis crimine Christus e Maria nascitur: XIV, 187 *b*.
90. — decorem induit, dum Creatorem praccinxit, carne munda velans cum: 193 *a*.
91. Mariae obumbratio fecit, ut in se sentiret incarnationem factam a Verbo: iv, 57 *a*.
92. Spiritus sanctus operatus est in Maria idem quod vir in muliere, excitando et adjuvando naturam ad concipiendum foetum: iv, 110 *b*. Concepit intra, nihil recipiendo ab extra; X, 230 *b*. *Vid.* GARO, n. 25 (*ubi, loco vocis fornicationem, lege formationem*).
93. De effectibus consequentibus ad incarnationem peractis in Maria: IV, 69 *a*, *b*, 72 *a* - 73 *b*.
94. — in quo sensu dici possit quod dubitaverit, et turbata fuerit in sermone Angeli: iv, 73 *b*; X, 230 *a*; XII, 514 *b* - 515 *a*.
95. Annuntiationis dies quam solemnis; XII, 515 *b* - 516 *a*.
96. — concepit Christum mediante gratia, non concupiscentia; iv, 75 *a*. Quomodo conceperit de Spiritu sancto: 78 *b*. Quomodo Mariae

- cooperatio ad conceptionem Christi fuerit simul naturalis, et miraculosa, sc. quoad modum: IV, 109 *a* - 111 *a*; VII, 286 *a*.
97. — habuit sensibilem cognitionem, et simul fidem de conceptione Filii Dei; hinc ejus fides laudatur: IV, 527 *B*.
98. Dicitur mater Christi, non sacerdos consecrans, quare: V, 468 *a*.
99. Dixit Angelus Mariam concepturam in utero, ut ostenderet conceptum fore intra, nihil recipiendo ab extra: X, 230 *b*.
100. — quid quaesierit ab angelo, et qua mente: X, 231 *b* - 232 *a*.
101. Mariae consensus fuit ex humilitate praedisponente, charitate perficiente, et credulitate pronuntiante: X, 233 *b*; XII, 515 *b*. Ejus Fiat expenditur multipliciter: X, 234 *a*. In conceptione Filii Dei magnificata fuit et sanctificata: 240 *ab*. Quam privilegiata fuerit in conceptione Filii: XIII, 153 *a*. Circa Mariam qualia mirabilia operatus sit Deus in annuntiatione et incarnatione Verbi: VII, 285 *a* - 286 *a*, 397 *b* - 398 *a*.
102. Mariae pudor et humilitas in annuntiatione maxime elucescit: XII, 515 *a*. Mariae assensus in incarnationem gaudium toti mundo attulit: 515 *b*.
103. — qualiter turbata fuerit ex turbatione S. Joseph: XII, 517 *b*.
104. Mariae opera virtutesque expenduntur in nativitate Christi: XII, 518 *b*, 519 *b*, 521 *a*. Stetit apud praesepe quadraginta dies: 523 *b*.
105. — ordine naturae prius concepit, quam fuerit concepta ejus caro a Verbo; sed tamen totum factum fuit in eodem instanti temporis: IV, 34 *a*.
106. Christus pulcherrimus ex pulcherrima Virgine natus est: XIII, 419 *a*.
107. Mariae maternitas, quale privilegium: XIV, 249 *b*. Fuit verius mater Christi, quam caeterae matres suorum: IV, 108 *a*. Per maternitatem facta est solium excelsum et elevatum, domusque Domini, impleta nebula assumptae humanitatis: XIV, 254 *a*. Mariae maternitas est causa nostrae dilectionis, timoris, agnitionis et spei: 260 *b*.
108. — est per quam Christus noster est frater; atque inde est mater omnium fidelium: XIV, 260 *b* - 261 *a*, 278 *b*, 283 *b*.
109. Considerare juvat in Maria quadruplicem florem, sc. virginitatis, honestatis, foecunditatis et immortalitatis: XIV, 268 *a* - 269 *b*. Flos foecunditatis est ipse filius Virginis: 269 *a*.

110. — Terra benedicta, quae vitae fructum nobis protulit: XIV, 274 *a*, 281 *a*. — benedicta in mulieribus ob celsitudinem suae prolis: 274 *a*.
111. Uteri Mariae fructus generosissimus, quia de utero virginali, regali et paternali: 281 *b*. Ejus nobilitas regia expenditur: *ibid.*, et 290 *b* - 291 *b*. Quomodo sit principaliter ex Deo Patre, simulque fructus Ecclesiae, et cujusque animae fidelis: XIV, 281 *b* - 282 *a*. Item deliciosissimus in odore exemplorum, consolationum et promissionum: 282 *ab*. Ex pulchritudine arboris, sc. Mariae, dignoscitur pulchritudo fructus: 282 *b*. Item deliciosissimus in specie et sapore: 282 *b* - 283 *a*. Item virtuosissimus ad salutem perditorum, ad salvandorum multiplicationem, et ad multiplicatorum conservationem: 283 *a* - 284 *a*. Item copiosissimus, qui nec beatis, nec angelis possit deficere, imo sufficiat universitati animarum, illarum sc. quas totus mundus satiari non potest. 284 *b*. Fructus ventris Mariae, quasi ligni vitae, habet vim conservandi vitam gratiae et gloriae in medio paradisi: 283 *b*.
112. Christus est fructus ventris, labiorum, oris et manuum Mariae: 288 *b*, 290 *b*, 291 *a*.
113. — mater Dei praelecta, in utero Deum concepit et genuit: 224 *b*. Mater Conditoris, Redemptoris, Salvatoris, mundo desiderabilis: *ibid.* Mater orphanorum, mamilla orphanorum et parvulorum: *ibid.*
114. — jure maternitatis filio imperare potest: XIV, 180 *b*. Non solum dici debet Christotocos, sed et Theotocos: IV, 111 *a*, *b* - 112 *a*. Antiquitus dicebatur mater Dei potius, quam mater Christi, quare: 112 *b*. Nomen Matris Dei datum Mariae super omnia excellit: IV, 205 *ab*.
115. — licet sit mater Dei, tamen in infinitum inferior est persona Filii: IV, 206 *a*. Non potest dici quod divina natura nata sit de Virgine, licet concedatur de humana, et quare: 184 *b* - 187 *b*.
116. Ut Maria esset virgo simul et mater, Verbum assumpsit carnem de illa absque viro: 271 *b* - 272 *a*.
117. Miraculum miraculorum fuit, quod foemina conciperet Deum: IV, 87 *b*.
118. Mirabilia ex parte Mariae quanta intercesserint in incarnatione: VIII, 155 *a*.
119. Mariae maternitas in quonam consistat: VII, 285 *a*. Hoc ejus privile-

- gium quale: XII, 700 *a*. Mariae uterus thronus factus est Dei: VII, 453 *ab*. Spiritus sanctus purificavit uterum Virginis, ut ex ea Verbum carnem sumeret: 271 *b*. Quomodo Maria circumdederit virum: XIV, 247 *a*.
120. In Mariam descendit verbum ut ignis in rubum, et ros in vellus: XIV, 201 *a*.
121. — quomodo capacior coelo: 202 *a*.
122. Fluvius paradisi quomodo irrigaverit Mariam: 182 *a*.
123. Quomodo custodem paradisi exhibuerit Deus corpus Mariae: 182 *ab*.
124. — quomodo figurata in rubo: 183 *a*; in Abigail: 185 *a*.
125. Uterum Virginis quomodo significet navicula in quam intravit Jesus: IX, 286 *a*.
126. Mariae uterus templum et tabernaculum Dei: X, 229 *b*.
127. Beatus venter Mariae ob tria privilegia juxta Bernardum: X, 535 *a*. Beata ubera Mariae praedicantur, quare: *ibid. inferius*.
128. Mariae uterus est locus ubi celebratae sunt nuptiae inter humanam, et divinam naturam; X, 607 *a*.
129. Mariae uterus est hortus voluptatis: XIII, 42 *a*. Item multis praeconiis laudatur, coeloque empyreo praeponitur: XII, 702 *ab*.
130. Invocanda in tribulationibus: XIII, 461 *b*.
131. Mansit Christus in utero Virginis menses novem, et dies sex: X, 49 *a*, 534 *b*.
132. Quando Christus intravit in uterum Virginis, inclinavit coelos: VII, 493 *b*.
133. A Maria petendus est panis coctus in ipsius utero: VII, 641 *a*, *b*. Quomodo invitet omnes ad sumendum illum: 641 *a*.
134. Mysterium visitationis Mariae ad Elisabeth expenditur: X, 235 *a* - 238 *a*; XII, 516 *a* - 517 *a*. Salutatio Mariae non solum fuit optando, sed et salutem apportando: X, 236 *a*. Effectus salutationis Mariae in Elisabeth et in Joanne Baptista expenditur: 236 *ab*. Benedictio data Mariae ab Elisabeth qualis: 236 *b* - 237 *a*. Quare tribus mensibus manserit cum Elisabeth: 243 *ab*. Pima omnium levavit Joannem Baptistam statim natum: XII, 517 *a*. Mariae verba quomodo tam efficacia, ut replere gratia potuerint Joannem et Elisabeth: 516 *b*. Mariae canticum, item et Zachariae expenduntur: X, 238 *b* - 242 *b*, 248 *a* 254 *a*: XII, 516 *b*, 517 *a*.

135. Mariae purificatio, virtutes, et opera in hoc mysterio exercita expenduntur: XII, 524 *a* - 525 *a*; XIV, 149 *b*.
136. Mariae fuga in Ægyptum, exercitiaque expenduntur: 12, 525 *a* - 527 *b*.
137. Mariae regressus ex Ægypto in Judaeam expenditur: 528 *a* - 529 *a*.
138. — assumpta est in coelum in anima et corpore: XIV, 269 *b*. — in coelo locata est super angelos: 201 *b*, 264 *b*. Ejus locus in coelo qualis: 264 *b*, 266 *b*. Ejus gloria quanta, quando ingressa est in coelestem Jerusalem; 271 *b*. Illuminat totum paradisum: 240 *a*. — est lucerna Ecclesiae, columna ignis, sol illuminans per omnia: 239 *b*, 240 *a*. Ejus gloria major est, quam omnium sanctorum: 250 *a*. — gloriosissima est post Deum: 250 *b*. Post Deum major gloria nostra, maius nostrum gaudium de Maria est: *ibid*. Gloriam dotes corporis, et animae Mariae expenduntur: 250 *b* - 251 *b*. Ejus gloriae plenitudo expenditur: 251 *a* - 255 *b*. — supereminet universos, nec ullus ei est similis: 210 *b*. — est benedicta super omnes mulieres propter gloriam suam sublimissimam, copiosissimam et stabilissimam: 276 *b*. — est corona anni, id est omnium angelorum et sanctorum, posita super omnes: 277 *a*. — temporaliter in via, et aeternaliter in gloria benedicta est a Deo, ab angelis et ab hominibus: 274 *a*, 275 *a*, 277 *a*. Benedictio Mariae in coelo qualis ob humilitatem: 278 *a*; ob charitatem: 278 *b*; ob mansuetudinem, strenuitatem et liberalitatem: 279 *ab*; ob sobrietatem et castitatem: 280 *ab*. — in gloria dilucidat intellectum: 211 *a*. Sedet a dextris Filii, regnatque cum eo in aeternum: 214 *b*, 223 *b*. Ejus thronus super Cherubim, et sedes super cardines coeli: 215 *a*. Operuit coelos gloria Mariae, et misericordia ejus plena est terra: 222 *a*. — mater omnium beatorum, gaudium plenum post Deum, et solatium omnium civium supernorum: 223 *a*. — habet gratiam comprehensionis super omnes angelos: II, 476 *b*. (Habet et quidem hanc gratiam comprehensionis in patria, non vero habuit in via, ut putaverunt quidam praepostere interpretantes verba S. Doctoris). Maria per se constituit ordinem supra novem ordines angelorum: II, 479 *a*.
139. Quare in ejus Assumptione legatur evangelium de Martha et Maria: X, 513 *a*. 514 *b*. Maria pars optima in gratia et gloria: 513 *a*.
140. — quantam gloriam habeat: I, 299 *b*. — eminet super omnes creaturas:

- XIV, 111 *a*; super omnes sanctos: XIII, 619 *a*; 210 *b*. —resurrexit in anima et corpore glorioso: VII, 337 *a*. Mariae datum est in via, quod nulli sanctorum aliquando possederunt, dum portavit gloriam a qua portantur caeteri: XII, 185 *b*. (S. Doctor addit: per fidei cognitionem, non ergo per visionem intuitivam). Mariae gloria illuminationem suam extendit per omnes sanctos et angelos: XIV, 240, *a*. Ex visione gloriae B. Virginis augetur gloria accidentalis beatorum: XII, 129 *ab*. Ad tantam gloriam ascendit Maria descendendo per humilitatem. XIII, 620 *a*.
141. Odor virtutum Mariae expenditur in agro: *ibid*.
143. Magnalia quatenam facta per Mariam: 255 *ab*. Non est opus factum a Deo aliud simile Mariae: 255 *a*.
144. Multae filiae congregaverunt divitias, puta Agnes, Lucia, Caecilia, Agatha, Catharina; Maria supergressa est universas: 257 *a*.
145. — singulariter Domini filia, mater, sponsa et ancilla: 260 *a* - 261 *b*. — est filia summae aeternitatis, mater summae veritatis, sponsa summae bonitatis, ancilla summae Trinitatis: 260 *a*.
146. — proficiebat spiritualiter in omnibus virtutibus quasi aurora in rutilanti virginitate, pulchra ut luna in micanti humilitate, electa ut sol in radianti charitate: 263 *b*.
147. Mariae pura virginitas, profunda humilitas, et radians charitas eam fecit eligi in matrem Dei: *ibid*.
148. — supergressa est omnes in natura, in gratia, in gloria et meritis: 270 *b* - 272 *b*.
149. — benedicta in mulieribus, quia per eam omnis creatura benedicitur: VII, 16 *a*; XIV, 273 *a*. — benedicta propter plenitudinem gratiae cordis, oris et operis: XIV, 273 *ab*; propter celsitudinem prolis: 274 *a* - 275 *a*; propter multitudinem misericordiae suae: 275 *a* - 276 *b*; et propter magnitudinem gloriae suae: 276 *b* - 277 *b*.
150. Mariae sancta conversatio expenditur: 273 *b* 274 *a*. In Maria refulget species castitatis, lumen justitiae et splendor veritatis: 201 *b*.
151. — est mater illuminationis cordis, nutrix refovens animam, mundans cor igne amoris et charitatis suae: 205 *ab*.
152. — est porta vitae, et janua salutis, via nostrae reconciliationis, spes poenitentium, solamen lugentium, pax beata cordium, atque salus: 206 *a*.
153. Mariae manus distillant myrrham primam, et digiti unguenta

- gratiarum, guttur ejus fragmenta mali punici, spiramen oris suave thymiama compositum: 207 *b*.
154. — est mater pulchrae dilectionis, anchora spei, portus indulgentiae, et janua salutis: *ibid.* — est raptrix cordium, absorptrix mentium: XII, 692 *a*.
155. — omnes angelos praecellit sanctitate, natosque mulierum virtutibus mirabilibus, et signis; XIV, 212 *b*.
156. Magnificentia Mariae in Jerusalem et in Sion expenditur: 213 *a*. In dextera ejus ignea lex, et in circuitu ejus sanctorum millia; mandata ejus ante oculos ejus, et justitiae regula in corde ejus: *ibid.*
157. — est via ad patriam sanctitatis; ejus thronus excelsus super Cherubim, et sedes ejus super cardines coeli: 214*b* - 215 *a*.
158. — Sola supergressa est creaturas universas, altior coelo, terraque latior: 221 *b*.
159. odore cuncta lilia mystica praeit; est corona omnium dominarum, cujus odor sicut agri pleni, cui benedixit Dominus: 222 *a*.
160. — angelorum domina, paradisi janua, scala coeli et gloriae, thalamus et arca pietatis et gratiae, vena misericordiae, sponsa et mater aeterni Regis, templum et sacrarium Spiritus sancti, totius triclinium beatissimae Trinitatis praedicatur: 223 *a*. — mundi Domina, coeli Regina, post Deum sola spes nostra, promotrix justorum, congregatrix errantium, promissio patriarcharum, veritas prophetarum, praeconium et doctrix apostolorum, magistra evangelistarum, fortitudo martyrum, exemplar confessorum, honor et festivitas virginum: 223 *ab*.
161. — rosa veris speciosa, vitis frondens generosa: 224 *ab*.
162. — foeminarum pulcherrima, humilium humillima, sanctorum sanctissima, super omnes diligenda et magnificanda: 224 *b*.
163. — mulierum prima benedictio: *ibid.*
164. Mariam posuit Deus in excellentiori grado, quam angelos: v, 37 *b*.
165. — est dignior sacerdotibus: 467 *b*, 468 *a*.
166. — fuit purissima, nobilissima et excellentissima: vi, 262 *b*. Ipsam Deus adornavit omnis dignitatis privilegio: *ibid.*
167. — est amabilis ob bonitatis plenitudinem, venerabilis ob dignitatis altitudinem, et praedicabilis ob laudis amplitudinem; quae tria

- significata erant in manna, virga Aaron, et tabulis legis: X, 229 a. — habuit triplicem excellentiam dignitatis, virtutis et charitatis: *ibid.*
168. — benedicta inter mulieres ob universale remedium per ipsam allatum: 229 *b*, 237 *a*.
169. — velox ad audiendum, tarda ad loquendum: 230 *a*.
170. — fuit beata ob meritum castitatis, beator ob consilium virginitatis, beatissima ob privilegium foecunditatis: 238 *a*, 239 *b* - 240 *a*.
171. — quia fuit Deo amabilis, ideo fuit amabilis hominibus: 239 *b*.
172. Mariae solitudo et taciturnitas qualis: VII, 16 *a*; x, 242 *b*; XII, 514 *a*.
173. — quantum ad maternitatem non potuit amplius recipere; quantum ad gratiam justificationis, tantum habuit quantum creatura rationalis recipere potest; quantum ad dona naturalia, licet optima receperit, potuisset meliora recipere: II, 161 *a*.
174. Mariae pulchritudo et puritas expenditur: XIII, 418 *b* - 419 *a*; XIV, 110 *b* - 113 *b*.
175. — ex regia stirpe nata, ab aeterno praedestinata, creaturis caeteris praelecta, a patriarchis praefigurata, a prophetis praenuntiata, ab angelo salutata, ab apostolis praedicata, omni laude dignissima: XIV, 106 *B*.
176. — est admirabilis ob potestatem, venerabilis ob sanctitatem, et ineffabilis hominibus ob divinorum eloquiorum ubertatem: XIV, 107 *a*.
177. — est coelum aereum ob puritatem; igneum, ob charitatem; siderium, propter patientiae firmitatem, et omnium donorum Dei, et gratiarum copiositatem; aqueum, propter castitatem; et empyreum, propter sapientiae veritatem: 107 *b* - 110 *a*.
178. Omnium praeconiorum maximum est, fuisse simul Dei matrem, ancillam et filiam: XIV, 111 *a*.
179. De laudibus B. Virginis auctoritates sanctorum Patrum: VII, 13 *a* - 16 *a*.
180. — habuit multas virtutes et merita, praeviis laboribus, jejuniis, orationibus, etc.; XII, 513 *b*. — tres virtutes singulariter a Deo petebat, sc. charitatem Dei et proximi, et odium sui: 513 *ab*. — apud templum erat in vigiliis prior, in Scripturis eruditior, in humilitate profundior, in carminibus Davidicis elegantior, in charitate gloriosior, in puritate purior, in omni virtute perfectior: 514 *a*.

181. Mariae humilitas quanta ostensa in annuntiatione Angeli: XIV, 241 *b* - 242 *a*; in Verbo et in facto qualis: VII, 16 *a*; XIV, 96 *ab*, 242 *b*. — per humilitatem invenit gratiam apud Deum: XIV, 245 *a*. — est mare tonans contra vitia per virtutes, sed praecipue contra superbiam per humilitatem: 253 *a*. — ancilla sanctissimae Trinitatis, ita humilis fuit, ut nunquam fuerit ulla ei similis, nec sit, nec futura sit unquam: 261 *b*. humilitas denuo expenditur: 278 *ab*. — ob humilitatem fuit vallis vallium: *ibid.* — ob humilitatem quales gratias acceperit, qualem benedictionem in coelo et in terra: *ibid.* Mariae fructus altissimus est, quia ipsa per humilitatem radices profundas fixit in terra: 285 *b*. — invenit gratiam apud Deum ob profundissimam humilitatem, et mansuetudinem: x, 230 *b*. — humilitate diabolus jugulavit: XIV, 66 *b*. — dulcis virgo et speciosa, virginum signifera: 224 *b*.
182. Charitas affectuosa Mariae in visitatione Elisabeth expenditur: 516 *b* - 517 *a*; XIV, 242 *ab*. Ejusdem charitas ad Deum et ad proximum: XIV, 242 *b*. In corde ejus amor Spiritus sancti singulariter ardebat: *ibid.* Ejus misericordiae immensitas qualis: 245 *b*. Ejus latitudo, longitudo et profundum sine fine: *ibid.* De plenitudine ejus misericordiae omnes accipiunt creaturae; ipsaque Filii persona, et tota Trinitas: 246 *a*. Ejus charitas deficiente vino in nuptiis: 249 *a*. — plena oleo misericordiae et pietatis expenditur: 253 *b* - 254 *a*. — est misericordissima, quia Deus misericors misericordissime est secum; ob idque in Maria omnes inveniunt solatia misericordiae: 258 *a*.
183. — mediatrix inter Deum et mundum, veluti medica, salutis antidotum viris et mulieribus propinavit: 265 *a*. Misericordia Mariae erga miseros magna erat in mundo, sed major est in coelo: 260 *ab*, 275 *a*. — omnibus sese exhibet: 260 *b*. — dicitur benedicta propter multitudinem misericordiae suae: 275 *a*. — est per quam Deus homini placabilis est, homo Deo acceptabilis, et diabolus homini superabilis: 275 *b* - 276 *b*. Ejus charitas rursus expenditur: 278 *b*; item liberalitas: 279 *b* - 280 *a*. Charitas Mariae meruit fructum dulcissimum: 283 *a*. Mariae gratia et misericordia plena est terra: VII, 15 *b*; XIV, 200 *a*, 216 *a*. Mariae spiritus est super mel dulcis, et haereditas super mel et favum: XIV, 201 *a*. Misericordia Mariae aufert peccata, et affert meritorum foecunditatem: 201 *b*. — Lactans

- filium, stillicidia gratiae nobis impertit: 202 *a*. — stillat nobis gratiam labiorum suorum, et lacte dulcedinis reficit viscera puerorum suorum: *ibid. inf.* Ubique charitas et gratia Mariae excurrit nos beneficiis afficiendo: 204 *b*. — mater misericordiae exoratur, ut a peccatis et hostibus liberet nos: 206 *b*. Deus misertus est nobis per Mariam: 207 *b*. Lux misericordiae Mariae perducit ad salutem; fons bonitatis eius inebriat sitientes, et distillatio dulcoris eius oblectat animas sanctorum: 211 *a*. Misericordia Mariae repletur paradisu, et totus orbis terrarum: 211 *a, b*. Misericordia Mariae peccata relaxantur, et aegritudines reparantur: 213 *b*. Clementia Mariae non deficiet in aeternum: *ibid. inf.* Charitas Mariae major cunctis divitiis, gratia ejus super aurum et lapidem pretiosum: 214 *a*. Emissiones Mariae sunt gratia et pax, et qui placent Mariae procul fient a perditione; *ibid. inf.* Opera gratia Mariae commorantur in Ecclesia, et testimonium misericordiae ejus ante thronum Dei: 214 *b*. Misericordia Mariae super omnem carnem, et elemosyna illius usque ad extremum terrae: 215 *a*. Misericordia, gratia et veritas Mariae permanet in aeternum super nos: 215 *b*. Guttae clementiae Mariae vitam conferunt: 216 *a*. Misericordia Mariae rigat universum: 216 *b*. Per Mariam datur nobis misericordia a Deo: 219 *a*. Viae Mariae misericordia et veritas: 217 *a*. Non invenitur propitiatio sine Maria, nec salus sine fructu illius; per illam peccata purgantur, et per fructum illius animae dealbantur; per illam fit satisfactio pro peccatis, et per fructum illius condonantur: 219 *a*. — medetur contritis corde, eosque refovet unguento pietatis; magna est ejus virtus, et clementia ejus nullam habebit finem: 220 *b*. — Virgo plena gratia et clementia: 224 *b*. — miserorum pia consolatio, salus, beatitudo, consolatio afflictorum praedicatur: *ibid. inf.* — thronus est misericordiae: IX, 27 *b*.
184. Charitas quanta, et qualis Mariae: XIV, 108 *ab*. — tota suavis, mitis et misericors, omnibus offerens lac et lanam: 113 *b*. — munera a Magis oblata pauperibus distribuit: XII, 523 *a* Fons pietatis, nec misereri nescit: 689 *b*. Mariae misericordia erga miseros extollitur: 699 *ab*. — mater misericordiae, vita, dulcedo et spes nostra: 699 *b* - 700 *b*. — est clemens indigentibus, poenitentibus, laborantibus, pia exorantibus, proficientibus, dulcis diligentibus et contemplantibus:

- 702 *b.* — clemens laborando et consolando, in affectu, conceptu, et in subjectis; pia largiendo, blandiendo, in affectu, in aspectu, et in correctis; dulcis se donando, osculando, in affatu, in amplexu, et in dilectis: *ibid.*
185. Mariae mansuetudo, et patientia in adversis expenditur: XIV, 242 *b* - 243 *a.* Ejus lenitas et mansuetudo contra iracundiam expenditur, non solum in seipsa eam repellendo, sed et iram Dei placando: 279 *a.* Mansuetudo et mititas Mariae meruit fructum dignissimum: 286 *ab.* — fuit firmamentum ob eximiam patientiam: 109 *a.*
186. — quam inimica otiositatis: 243 *ab.* Mariae sedulitas et diligentia in oratione et sanctis operibus: *ibid.* Mariae strenuitas contra acediam expenditur: 279 *ab.* Strenuitas et labores Mariae meruerunt fructum benedictum: 286 *b* - 287 *a.* Ejus oratio nunquam redit vacua, estque super thus et balsamum: 211 *a.* Mariae, dum viveret in templo, qualis: XII, 513 *b.* Ejus exercitia ibidem enarrantur: 514 *a.*
187. Paupertas Mariae et Christi infantis in praesepio expenditur: xiv, 243 *b.* Pauperem Mariam invenerunt pastores pauperes, et magi divites; *ibid.* Mariae paupertas quanta: X, 269 *b*; XII, 518 *b.* Paupertas exercita in fuga in Ægyptum, et post, expenditur: XII, 526 *a*, 528 *b.*
188. Mariae temperantia expenditur: XIV, 243 *b* - 244 *a.* — per temperantiam in cibo et potu, invenit gratiam apud Deum: 243 *b.* Per temperantiam uterum suum praeparavit ad concipiendum Deum: *ibid.* Mariae temperantia strictissima contra gulam: 280 *a.* Abstinencia mirabilis Mariae meruit fructum benedictum: 287 *b.*
189. Castitas et virginitas expenditur ex ejus nomine, et annuntiatione Gabrielis: VII, 13 *a* - 14 *b*; XIV, 107 *b* - 108 *a*, 244 *a.* — Virginitatem Deo voverat triplici ratione: VI, 262 *ab.* — porta clausa ostenditur: xiv, 253 *b.* Ejus puritas attraxit Deum in ejus uterum: 247 *ab.* Quam pura et inviolata ejus virginitas: 268 *b* - 269 *a.* Ejus puritas ante partum, et post partum quanta, et quam benedicta: 274 *b*, 280 *b.* Benedicta Virgo Maria, quae amavit castitatem: 280 *b.* Ex virginitate Mariae oritur nobilitas in prole: 281 *b.* Continentia Mariae qualem fructum meruerit: 287 *b* - 288 *a.* — vovit virginitatem; asserere vero contrarium, est temerarium in fide: VI, 246 *a.* Puritas Mariae defendi debet etiam cum discrimine vitae: 247 *b.* Maria

- votum fecit ex instinctu Spiritus sancti triplici ratione, sic ut esset dignum Dei habitaculum, ut esset virginitatis exemplum, et ut alias mulieres excelleret: 262 *ab*. — corona virginum et continentium: 313 *a*. Virginitas Mariae fuit sigillum, quo Christus signavit litteras liberationis nostrae: XIII, 179 *a*. Virginitas Mariae cum fructu figurata in virga Aaron: 60 *a*. Qua convenientia Verbum carnem assumpserit de Virgine: IV, 271 *a* - 272 *b*. — post partum remansit incorrupta, et post filium inviolata: XIV, 206 *b*.
190. Plena sapientine, quia a lumine aeterno est illuminata: VII, 15 *a*; XIV, 252 *b*. — sapientissima fuit, quia secum habebat singulariter sapientissimum Dominum: XIV, 257 *a*. — non pertinebat ad Legem, sed ad Evangelium, quod in corde ipsius ab infantia scripserat Spiritus sanctus: VI, 263 *a*. — continebat profunditatem sapientiae: X, 230 *a*. — fuit empyreum ob sapientiam coelestem: XIV, 110 *a*. — fuit virgo differenter ab aliis virginibus, sc. per superabundantem gratiam, ut in statu innocentiae: VI, 310 *a*.
191. interpretatur mare propter affluentiam gratiarum: XIV, 238 *a*. — opulentissima fuit, quia secum habebat opulentissime opulentissimum Dominum: XIV, 257 *a*. Mariae opulentia in auro dilectionis Dei et proximi, in gemmis virtutum et donorum, et in aromatibus bonorum operum et exemplorum: 272 *a*. — habet thesauros Domini in manibus: *ibid*. Mariae divitiae quaenam: XIII, 221 *b*.
- 192².— immunis fuit ab omni peccato actuali: IV, 70 *a* - 71 *b*; VII, 13 *b*. — duplicem impeccabilitatem habuit, unam in instanti conceptionis suae, aliam in incarnatione Verbi, sc. primo gratiam vitandi omne peccatum, deinde immunitatem a possibilitate peccandi: IV, 72 *b* - 73 *a*. Mariae fomes in instanti conceptionis suae fuit consopitus, in incarnatione vero extirpatus: 70 *b* - 71 *b*. — dicitur peccato obnoxia ratione poenalitatum: 74 *ab*. — licet non haberet peccatum, poterat dicere quintam petitionem orationis Dominicae, non pro se tamen, sed pro aliis: 69 *b*. Impeccabilitas data est Mariae de gratia

² Da queste asserzioni sembrerebbe che San Bonaventura sostenga la tesi immacolatista, negata, però, in altri *loghia*: da tutte le sue affermazioni su Maria si deduce la difficoltà con cui accettò ufficialmente la dottrina maculista, difesa strenuamente, fra gli altri, da San Tommaso d'Aquino (M. B.).

- speciali: 73 b (ubi per errorem legitur de gratia spirituali) Mariae, post incarnationem Verbi divini, sola remansit possibilitas absque ulla foeditate corruptionis: IV, 338 a. — fuit immunis ab omni peccato etiam veniali: IV, 642 b. Dictum Chrysostomi rejiciendum, affirmantis B. Virginem in nuptiis Canae passam esse aliquam vanam gloriam: XI, 284 b.
193. — quali merito meruerit incarnationem Verbi in se ipsa: IV, 102 a - 103 b. Meritum Mariae relative ad incarnationem fuit majus intensive, quam meritum sanctorum patrum: IV, 101 ab. — plus merebatur post incarnationem, quam omnes sancti simul: IV, 103 b. — promeruit reconciliationem toti generi humano; ideo super omnes est a fidelibus colenda: 111 b.
194. — sensibili experimento novit se concepisse absque virili semine, neque tamen quidquam ob id demptum est fidei ejus de incarnationis mysterio: IV, 526 ab, 527 b. Fides Mariae expenditur in consensu dato ad opus incarnationis: X, 523 b - 234 a. Fides fecit Mariam beatam et bonam: 238 a. Fides cum humilitate praeambula Mariam super omnes gratam fecit, ut in ea incarnaretur Verbum: III, 120 b. Fides Mariae qualis de Cristo: XIII, 79 a. In passione Domini tota deficiente Ecclesia, Maria sola in fide firma permansit: XIV, 109 a, 231 b.
195. — dignis laudibus non potest a nobis laudari: VII, 14 a; xiv, 282 a - 233 b. — laudanda, etsi imparibus laudibus: XIV, 233 b. — ob culpae carentiam merito salutatur per Ave; ob immensitatem gratiae plena dicitur; ob divinam praesentiam, insinuat Dominus tecum; ob suae personae dignitatem, benedicta in mulieribus; ob prolis excellentiam et utilitatem, proclamatur fructus ventris: 234 ab. Debetur Mariae gloria, et gratiarum actio, et vox laudis: 201 a. Invitatur virgines ad imitandum Mariam exemplo sanctarum Agnetis, Barbarae, Dorotheae et Catharinae: 202 a. Coeli enarrant gloriam ejus, et justi eam glorificare, et peccatores ad illam respirare debent: 202 b. Qui delectantur in laudibus ejus, exaudientur ab ipsa: 203 a. — magna est, et laudabilis valde in universa Ecclesia: 204 a. Ad laudem et gloriam pertinet Salvatoris, quidquid honorificum impensum fuerit ejus genitrici: 205 b. Invitantur astra matutina,

- omnes filii Dei, coeli et terra, mare et flumina, ea fundamenta orbis ad laudes Mariae: *ibid.*, et 208 *b*. Mariam decet omnis laus, quia ipsi dedit Dominus benedictionem omnium gentium, laudem et gloriam ante conspectum populorum: 208 *b*. Invitantur omnes ad laudandam Mariam, tum ob ejus magnificentiam, tum ob ejus fortitudinem et misericordiam: 209 *b*, 210 *a*, *b*. Beatissimam praedicaverunt angeli Mariam: 211 *a*. Enarrare virtutes ejus est via salutis: *ibid. inf.* Annuntiare merita ejus laetificat intellectum: 232 *a*.
196. Nemo poterit sufficienter enarrare opera Mariae et investigare thesauros misericordiae ejus: 106 *b*, 212 *a*. Invitantur omnes creaturae ad laudandam Mariam: 212 *a*, 213 *a*, *b*, 214 *a*, 215 *a*, 218 *b* - 219 *a*, 220 *b* - 221 *a*, *b*, 222 *ab*. Exaltantes Mariam praeconiis, evadunt manus diaboli: 213 *b*. Invocans Mariam devoto animo, accipit spem de gloria paradisi: 204 *a*. Cor devotae animae paratum est psallere Mariae laudes; *ibid. inf.* Jacundus homo qui non satiatur laude Mariae, exortum est in corde illius lumen Dei: *ibid.* Laudans Mariam, invenient refrigerium in novissimis suis: 215 *a*. Digna est omni laude, quoniam confirmata est super nos misericordia ejus, et veritas illius permanet in aeternum: XIV, 215 *ab*. Labia angelorum enarrabunt sapientiam Mariae: 215 *b*.
197. Omnis lingua laudat Mariam, et ante illam omnia genua curvantur: 217 *a*. — benedicenda est ab omni creatura, quia sic eam vult Deus benedici: 222 *a*. Benedicentes Mariam obtinent a Domino irrigationem omnium gratiarum: 222 *b*. Qui maledixerit Mariae sit ille maledictus: *ibid.* Mariam omnis terra veneratur: 223 *a*. Mariam tripliciter sanctam omnes angeli proclamant, et tota coelestis curia: *ibid.* Mariam decet laus et imperium, virtus et gloria in saecula saeculorum: 223 *b*. Laudes Mariae ad cumulum enumerantur: 224 *a* - 225 *a*.
198. — debet laudari omni die et hora, et ob id officium speciale de ea institutum est: IV, 61 *b* - 62 *a*; XIV, 112 *b*. — quam digna laudari; x, 229 *b*. — Mariae laus formata a muliere expenditur: 534 *b* - 535 *b*. Ad excellentiam Mariae designandam cunctae figurae, scripturae, et creaturae deficiunt: XIV, 105 *b*. Mariam salutans, ab ipsa salutatur beneficio, consolatione et gratia: 242 *b*.

199. — interpretatur mare amarum propter ipsius dolorem in passione filii: xiv, 238 *ab*. Martyrium Mariae in morte filii expenditur, ejus quoque patientia et mansuetudo: 223 *a*, 242 *b* - 243 *a*. Quali voluntate compassa, et simul conformata sit Deo: II, 223 *a*, 230 *ab*. Quali gladio, et quomodo cor ejus transverberatum sit: II, 222 *b*; IX, 282 *b*; X, 274 *b*; XIII, 78 *ab*, 499 *a*; XIV, 231 *b*, 242 *b*, 243 *a*. Invitantur fideles ad compatiendum Mariae ad pedem crucis: XIV, 226 *a*. Majorem dolorem habuit Maria ad pedem crucis, quam Salvator: 227 *b*. — majorem dolorem habuit de mortuo filio, quam ulla alia mater: *ibid.*, et XIII, 206 *b*. Dolores et verba Mariae expenduntur, dum Christus depositus de cruce portabatur ad tumulum: XIV, 227 *b*, 230 *b*. — praesentia filii destituta, opponit antithesim dolorum praesentium ad singula verba salutationis angelicae: 227 *b*. Quanti dolores, et quae gesta fuerint B. Virginis, dum audivit Christum captum a Judaeis, et ductum ad Tribunalia: 228 *ab*. — in passione filii perturbata fuit quoad vim sensitivam, non quoad rationalem: IV, 73 *a*. Mariae dolores in morte Christi, quales anima ejus eadem cum anima Christi: IX, 282 *b*. — fuit plusquam martyr: X, 274 *b*. — crucifixa Christo: XII, 606 *b*; XIII, 78 *a*, 206 *b*. — Ejus dolores, necnon aliarum mulierum, et Joannis Evangelistae, in flagellatione Christi, aliisque poenis: XII, 603 *a*: 605 *a*, *b*, 606 *b*. De Mariae doloribus exacta meditatio, 638 *a* - 639 *a*, 661 *b*. Cor Mariae pendebat in cruce cum Christo: 661 *b*, 693 *a*. Compassio Mariae suadetur: 661 *b*. — stella maris, et amarum mare in passione filii, quomodo: 693 *a*. — speculum, in quo relucebat effigies filii in cruce pendentis: XIII, 78 *a*. Mariae dolor quantus in amissione Christi: XII, 529 *b* - 530 *a*; XIII, 77 *b* - 78 *b*. Compassio Mariae de obcoecatione Judaeorum: XIII, 78 — flevit in morte Joannis Baptistae: XII, 549 *b* - 550 *a*.
200. Impossibile est intrare Christi vulnera, et non intrare cor Mariae: XII, 693 *b*.
201. — quomodo tradita fuerit curae S. Joannis: XI, 502 *a* - 503 *a*.
202. qualem contemplationis gradum habuerit in hac vita: XII, 185 *b* - 186 *a*.
203. — super omnes creaturas reverendissima, quia Dominus est cum ea speciali modo; VII, 13 *b* - 14 *a*; XIV, 234 *ab*. Quo cultu honoranda:

- IV, 111 *a* - 112 *b*, 219 *a* - 220 *b*, 628 *b*, VIII, 196 *ab*. *Vid.* DEVOTIO, n. 8, HYPERDULIA, n. 3.
204. Ad manus Mariae oculi ancillae, sc. Ecclesiae et omnium fidelium: XIV, 241 *a*. Quidquid boni habemus, totum per manus Mariae acceptum putemus: *ibid.* Quicumque vult invenire gratiam et misericordiam, adeat cum fiducia ad thronum Mariae: 246 *b*, 552 *a* — quasi mystica Ruth, peccatores ab aliis relictos tanquam spicas colligit: 247 *a*. — bonos impinguat bonis spiritualibus, et liberat ab inferno omnes praedestinos: *ibid. inf.* Per virgam, sc. Mariam, ad florem, qui Christus est, et per florem ad Spiritum in ipso requiescentem pervenimus: 248 *a*. — soror nostra, ob quam daemones nos reverentur angeli nobis in acie junguntur, et Deus nostri miseretur: 250 *b*. — est mare, seu vas plenum gratiarum, quod, ut effundatur ad nos, moveri debet suspiriis, lacrymis, castigationibus, orationibus, elemosynis, et aliis venerationibus: 253 *a*. — Petamus oleum misericordiae ejus in mundo, ne frustra petamus in iudicio: 253 *b*. Mariam vult Deus a nobis honorari, ob idque voluit omnia bona per eam nobis provenire: 253 *ab*. — omnibus ipsam invocantibus succurrit: 258 *ab*. Felix qui Mariae charitatem, virginitatem et humilitatem, tamquam tres fulgores sequitur: 263 *b*. Mariae suffragium invocandum: 266 *b*. Invitatur anima quaeque fidelis ad cultum Mariae, ejus etiam fructus expenduntur: 199 *b* - 200 *b*, 204 *b*, 212 *a*, 213 *a*, *b*, 214 *a*.
215. Beati in aeternum laudabunt Mariam: 201 *a*. — exquirenda nobis est a juventute, ut glorificet nos: XIV, 201 *b*. Amplecti debemus vestigia Mariae, eamque tenere firmiter, ut ab ea benedici mereamur: 202 *a*. — imitantibus, et laudantibus se dat sponsum filium suum, et coroman de paradisi liliis: *ibid. inf.* Benedicuntur oculi, manus, et lac virgineum Mariae: 203 *a*. Suadetur cultus et reverentia Mariae: 203 *b*. Ad Mariam accedendum cum reverentia et devotione, et delectandum cor in salutatione ejus: 204 *a*. Impendens illi sacrificium laudis, inebriabitur ab uberibus dulcoris ejus: *ibid.* In periculis, in rebus dubiis invocanda Maria, et auxilium refrigeriumque porriget: 204 *b*. Sumatur exemplum conversationis ejus, charitatis et humilitatis: *ibid.* Salutanda est, ut in gremio dulcedinis ejus quiescamus: *ibid.*

- inf.* In laudibus Mariae permanens, cupit eam exorare, et totam suam substantiam ejus tuitioni commendare: 205 *b.* Ad amorem Mariae anhelare debet anima, sicut cervus ad fontes aquarum: *ibid. inf.* Multa bona praeparata sunt laudatoribus Mariae: *ibid. inf.* Omnes gentes invitantur ad plaudendum manibus, et psallendum in jubilo Virgini gloriosae: 206 *a.* Honorantes Mariam, invenient vitam et salutem: 206 *b.* 211 *a.*
206. Esuriem parvulorum suorum fructu ventris sui reficit, et sustentat: *ibid.* Quam bonus Deus his qui colunt matrem suam, et venerantur: 209 *b.* Dulcis est memoria Mariae super mel et favum, et amor ejus super omnia aromata: 210 *a.* — honoranda, quia Deus illam mirabiliter honoravit: *ibid.* Imitemur humilitatem ejus, obedientiam et mansuetudinem illius: 210 *b.* Qui sperat in eam, inveniet thesauros pacis; qui non invocat eam in hac vita, non perveniet ad regnum Dei: 211 *b.* Honorantes Mariam, coronam perennem pro cinere obtinebunt, et pallium laudis pro spiritu moeroris: *ibid. inf.* Qui clamaverit ad illam in periculis, flagellum non appropinquabit tabernaculo ejus, 212 *a.* Servitus Mariae affert sapientiam Christi, et viam pacis, et sanitatem: *ibid. inf.* Cultus Mariae exigit munditiam cordis: 213 *a.* Zelantis amorem Mariae, et honorem, causa defendetur ab ipsa in judicio: *ibid. inf.* Amor Mariae exhilarat intellectum nostrum: 214 *a.* Qui de peccatis conversi fuerint ad Mariam, poenitentiae remedium consequentur: *ibid. inf.* Intellectus bonus omnibus honorantibus Mariam, et sors illorum inter angelos pacis: 214 *b.* Beatus qui timet, et diligit Mariam: *ibid. inf. et* 218 *a.* Qui diligit Mariam, lucem miserationum ejus suscipit, et visitatione ejus in doloribus laetificabitur: 215 *a.* Qui digne coluerit illam, laetificabitur; qui utem neglexerit illam, morietur in peccatis suis: 215 *b.* Bono animo accedentes ad illam, non capientur ab angelo devastante: *ibid.*
207. Amor Mariae expellit peccatum a corde, et gratia illius expiat conscientiam peccatoris: XIV, 215 *b.* Via ad Christum est appropinquare ad Mariam *ibid. inf.* Qui obduratus est in peccatis, vel tristatur in corde suo, clamet ad illam, et dulcoranti stillicidio inebriabitur: *ibid.* Beati qui matrem Domini imitantur, et conceptum et partum illius

- venerantur: *ibid. inf.* Qui abominatus fuerit servientes Mariae, ruet in aeternum: 216 *a.* — Contemnit discedentes ab ejus servitio: 216 *b.* Quem vult Maria, salvus erit; et a quo avertit vultum suum, vadit in interitum: 222 *a.* Servientes Mariae plus aliis invadunt dracones inferni; sed ipsa defendit eos: 216 *b.* Longe est salus a nescientibus Mariam; qui autem perstant in ejus obsequio, procul fient a perditione: 216 *b.* Recurrentium ad Mariam in tribulationibus exaudietur oratio: 217 *a.* Qui confidunt in Maria, non timebunt a facie inimici: 217 *b.* Gaudere debent omnes qui diligunt eam, quia adjuvabit eos in die tribulationis: *ibid.* In convertendo faciem suam super nos, laetificabit nos: *ibid. inf.* Benedicet benedicentes se, nec avertet ab eis gratiosum vultum suum: 218 *a.*
208. Beati qui sciunt facere voluntatem ejus: *ibid. inf.* — suscitabit voluptates sempiternas frequentantibus ipsi precamina; et qui cogitant de illa, in tranquillitate mentis invenient dulcorem et requiem mentis: 219 *a.* In animo contrito veniamus ad illam, et non stimulat nos cupiditas peccati: *ibid.* Respiremus ad illam in finitione nostra et reserabit nobis atria triumphantium: *ibid.* — post Trinitatem, et Jesum filium suum super omnes est amanda et venerabilis: II, 230 *b.*; XIV, 224 *b.* Sabbatum Mariae dedicatum est, quare: IV, 73 *b.*; XII, 612 *b.* Mariam colere debent homines et angeli prae caeteris creaturis quia praelata est omnibus: IV, 205, *b.* Mariae honor et cultus refertur in Deum ut in finem: 208 *a.* Cum Mariam honoramus ejus benevolentiam captamus: *ibid. inf.* — nobis est honoranda ratione dignitatis, et amanda ratione conformitatis cum nostra natura: 628 *b.* — benedicenda super omnes mulieres, quare: X, 237 *a.* — diligenda, veneranda, et cum omni fiducia adeunda, tanquam summae misericordiae mater: 237 *b.* — invocanda in oratione: XIII, 157 *a.* — omni tempore in summo habenda venerationis affecta; in cunctis necessitatibus, seu peruculis, ad eam recurrendum, et toto conatu vestigia eius sectanda: XII, 205 *b.* Gratiam obtinere volens recurrant ad Mariam: IX, 27 *ab.*
209. Devotio erga Mariam suadetur: XII, 661 *b.* Posse salutare Mariam maximum est beneficium, quo nullus sive homo, sive angelus, satis dignus est: 691 *b.* Ipsam inhonorare quam malum: *ibid.* Mariam

- salutare, est se disponere ad maxima Dei beneficia recipienda: *ibid.* Idipsum miram dulcedinem cordi affert: *ibid.* Vera devotio ad Mariam consistit in hoc, quod de ipsa quis lætetur, eam corde amet, et opere imitetur: *ibid.*
210. est domina angelorum, ipsisque imperat: XIV, 240 *b.* — est cui Michael cum omnibus spiritibus obtemperat in defendendis in corpore, et in suscipiendis de corpore animabus fidelium se ipsi commendantibus: *ibid.* Mariae dominium in homines et daemones expenditur: 241 *a.* — est virga virtutis Dei contra inimicos infernales: *ibid.* Mariae dominium dignoscitur ex eo, quod Dominus potentissimus potentissime est cum ea: 256 *b.* est potentissima cum Deo, per Deum, et apud Deum: *ibid.* Mariae dominium in Ecclesiam triumphantem et militantem exponitur: *ibid.* — est mare amarum diabolo, et angelis ejus: 238 *b.* Mariae potentia ingressae in coelum: 272 *a.* — regnat cum Deo super omnem terram, et plenitudinem ejus: 203 *a.* Potentia Mariae super coelos et terram expenditur: 204 *b.* In manu Mariae salus et vita, laetitia perpetua, et aeternitas gloriosa: 209 *b.* *Vid.* CREATURA, n. 75.
211. Mariae matrimonium cum Joseph fuit verum: 246 *b.*, 247 *a.* — consensit in copulam conjugalem, sed non carnalem; et hoc tum consensu sancti Joseph, tum ex inspiratione divina: *ibid.* consensit in matrimonium triplici ratione: 262 *b.* — decentissime nupsit Joseph triplici etiam ratione, potius quam alii viro: 263 *a.*
212. — quater tantum locuta legitur in Evangelio: IX, 567 *a.*; XIV, 248 *b.* - 249 *a.* Ad pronuntiationem verborum Mariae collatus est Spiritus sanctus Elisabeth et Johanni in utero ejus existenti: XII, 516 *b.* In ore Mariae non fuit fel, vel venenum, sed mel et lac Spiritus sancti: XIV, 235 *b.*, 261 *a.* Septem mellifluæ sententiae de mellifluis labiis Mariae stillaverunt: 248 *b.* Verba humilitatis et castitatis qualia habuerit Maria ad Angelum; charitatis quoque et veritatis ad Elisabeth: 241 *b.* - 242 *a.*, 244 *a.*, 248 *b.* Maxima gratia fuit in labiis Mariae loquentis ad homines, ad angelos et ad Dominum: 273 *b.* Loquens pro nobis Maria, indignationem filii sui avertit a nobis: 202 *a.* Dulcia Mariae eloquia ipsam diligentibus: 202 *b.* — laeficat nos dulcifluro sono oris sui, et liquore roseo perfundit corda nostra:

- 208 *a.* Vox Mariae dulcis super omnem melodiam, nec angelica harmonia ei valet compari: 210 *a.*, 216 *b.* Eloquium Mariae sustentat animam imbecillam, et labia ejus refocillant animam esurientem: 214 *a.* Verbis Mariae inclinatae sunt Dei aures: 190 *a.*
213. — figurata in Esther innixa super duas famulas, sc. super angelicam et humanam naturam: XIV, 240 *b.* Angelicae potestates Mariae serviunt et famulantur: 201 *b.*, 223 *a.* Mariae obediunt angeli, ipsamque angeli, ipsamque obsecrantur: 225 *a.* Deus Mariam angelicis spiritibus superposuit: V, 37 *b.* Gratia angelorum, et omnium sanctorum superabundat in Maria: 251 *b.* Gratia confirmationis, et consequenter impeccabilitatis, major fuit in Maria, quam in angelis: IV, 72 *a.* — pacificatrix inter Deum, angelosque, et homines peccatores, figurata est in aurora, qua adveniente cessavit lucta inter Jacob et angelom: XIV, 265 *ab.* Per Mariam angeli reintegrantur: 265 *b.* Mariam beatissimam angeli praedicaverunt: 211 *a.* Mariam ut reginam tota coelestis curia honorat: 223 *a.* — in quo sensu dici possit propinquior Deo, quam angelis: IV, 35 *a.* — excellit angelos non quoad naturam, sed quoad gratiam: I, 265 *a.*; II, 267 *b.* Mariam custodiebant exercitus angelorum ut lectulum Salomonis, et locum Dei electissimum: X, 234 *b.* — fuit mystica scala Jacob, per quam angeli ascendebant et descendebant, ipsam custodiendo: et cultum reverentiae exhibendo: *ibid.* — de manibus angelorum accipiebat escam, dum erat in templo: XII, 514 *a.* Angelus Mariae loquebatur quotidie, et ei quasi charissimae sorori, vel matri obtemperabat: *ibid. inf.* Angelus Mariae nuntiavit incarnationem, ut servus et minister ipsius: IV, 34 *b.*
214. — libenter detinetur apud bonos: XIV, 254 *b.* — detinet sanctos in sua plenitudine, ne minuantur, quomodo: *ibid.* Ante Mariam non fuit, qui Deum detinere auderet: *ibid.* Mariae beneficia in servis suis in aeternum permanent: 257 *b.* — est multae misericordiae omnibus invocantibus se: 258 *ab.* — est fidelissima mediatrix inter mundum et Deum: 259 *a.* — se ancilla omnium exstimabat: 261 *b.* — quoties Domini pedibus aquam obtulit, quoties poenitentibus lacrymas compunctionis obtinuit: 261 *b.* — est Domini ancilla, pedes servorum ejus lavans: XIV, *ibid.* — est optima mediatrix inter

hominem et Deum, et optima irae Dei refrigeratrix: 265 *a*. In ipsam angelicam benedictionem consecutus est homo: 265 *b*. — est, quae nos defendit ab infestatione daemonum: 265 *b* - 266 *a*. — nullum peccatorem abborret, aut despicit: 267 *a*. — placat Deum precibus et meritis: 275 *b*. — protegit nos contra diabolium: 200 *a*. — dat refrigerium tribulatis ad ipsam recurrentibus: *ibid.* — dissolvit peccatorum fasciculos, sanat infirmitates nostras, tollit dolores cordis: 200 *b*. — liberat de porta inferi, aperitque januas coeli: 201 *a*. — liberat nos de inimicis nostris, *ibid. inf.* Splendor vultus Mariae servat conscientiam nostram: *ibid.* Benedicitur dulcedo misericordiae cordis Mariae: *ibid. inf.* Inveniunt gratiam apud Deum peccatores per inventricem gratiae Mariam: *ibid. inf.* Per Mariam respirant ad indulgentiam poenitentes, sanantur contritiones cordis eorum: *ibid.* — cibabit nos post hanc vitam in pulchritudine pacis et requie opulenta: 201 *ab*. Oculi Mariae in pauperem respiciunt, manusque ejus ad pupillum et viduam sunt extentae: 201 *b*. Sola gyrum terrae circuit, ut subveniat invocantibus eam: *ibid. inf.* Mariae aspectus impedit, ne inimicus noster praevaleat contra nos: *idib. inf.* Tactu lenissimo Mariae sanantur infirmi, ejusque odore roseo mortui reviviscunt: *ibid.* — confitentes sibi roborat contra inimicos: 202 *a*. — est specialis advocata, et adjutrix religiosorum: 202 *b*. — peccatores ad se respirantes perducet ad indulgentiae portum: *ibid. inf.* — exoratur ut in tempore mortis animae succurrat, et mittat angelum in occursum ejus, et impetret ei veniam a Judice saeculorum, vel refrigeret eam in poenis, et concedat ei locum inter electos Dei: *ibid. inf.* — oculos misericorditer convertit super peccatores: 203 *a*. — precibus suis facit, ut non erubescant in iudicio Dei: *ibid. inf.* Confidentes in Maria, robur accipiunt contra hostes malignos: *ibid.* — consolatur servos suos, et pauperum suorum miserebitur: 204 *a*. — est fortitudo, refugium, consolatio et protectio nostra: *ibid. inf.* In manus Mariae commendemus spiritum nostrum, totam vitam nostram et diem ultimum: *ibid.* Mariam diligentibus peccata diluentur: *ibid. inf.* — influit nobis radios suae pietatis, et clarificabit nos fulgoribus misericordiae suae: 204 *ab*. In coelo misericordia Mariae, et gratia ejus diffusa est super terram: 204 *b*. Sperent in illa

- religiosi et claustrales, clerici et saeculares: *ibid. inf.* — intelligit super egenum et pauperem in ejus laudibus permanentem: 205 *a.* — est virtus potentior conterens inimicum: 206 *a.* Beneficiis ejus plenus est mundus; superant coelestia, penetrant et inferna: *ibid.*
215. — est porta vitae, janua salutis, via reconciliationis, spes poenitentium, solamen lugentium: pax beata cordium; salus animarum, lux omnium confidentium in se: 206 *a.* — sub umbra alarum suarum protegit in se confidentes: 207 *b.*, 214 *a.* — est mater pulchrae dilectionis, anchora spei, portus indulgentiae: 207 *b.* — est regina justitiae et misericordiae: *ibid. inf.* — moestis exultationem infundit: 208 *a.* — est turris fortitudinis, et castrorum acies terribilis vastatori: *ibid. inf.*, et 225 *b.* — de thesauris suis gratiam infundit, et unguentis suis placat dolorem nostrum: 208 *a.*, 209 *b.* — abluit peccata nostra, et sanat omnes infirmitates nostras: 208 *a.* Pax multa diligentibus Mariam; anima eorum non videbit mortem in aeternum: 209 *a.* — trahit nos post se vinculis misericordiae suae: 209 *b.* — est solatium nostrum, in laboribus subventio optima: *ibid. inf.* — adjutorio sancto suo liberat a periculis mortis, et de manu crudeli: 210 *a.* Odor vitae de illa progreditur, omnis salus de corde illius scaturizat, charismatum ejus fragrantia animae mortuae suscitantur: 210 *b.* — inimicos suos induet confusione: *ibid. inf.* — efficere potest ut vivant animae nostrae, et perducantur ad sanctum finem: 211 *b.* Qui habitat in adjutorio Matris Dei, sub pennis ejus protegetur: 212 *a.* Admirabile commercium habemus per eam, et ex illa vocati sumus filii Dei: 212 *b.* De Maria procedit peccatorum medela, pacis disciplina, ac fervor charitatis: 213 *b.* Salus sempiterna est in manu Mariae: 213 *b.* Per Mariam missa est redemptio a Deo, et populus poenitens habebit spem salutis: 214 *b.* — dispergit gratiam suam pauperibus suis: 214 *b.* Eleemosynae Mariae usque ad finem terrae: 215 *a.* Visitatio Mariae laetificat animam, quam circumdant dolores mortis: 215 *a.* Dispositione Mariae perseverat mundus, quem ipsa cum Deo fundavit ab initio: 216 *a.* Duce Maria in domum Domini ibimus: 217 *a.* Pacem et indulgentiam impetrat nobis Maria, palmamque et triumphum de hostibus: 217 *a.* — est, quae construit muros Jerusalem, pacemque donat terminis ejus: 220 *b.* Deus sine Maria non salvabit nos: 222

- a.* Quemadmodum infans sine nutrice non potest vivere, ita nec sine Domina nostra possumus habere salutem: XIV, 222 *a.*
216. — quoniam est advocata peccatorum, gloria et corona justorum, sponsa Dei, et totius Trinitatis triclinium, et specialissimum Filii reclinatorium, nullum debuit habere peccatum, sed esse immaculata mente, sicut intemerata carne: IV, 69 *a.* Adire debemus cum fiducia ad thronum gratiae, id est ad Matrem Dei, IX, 27 *b.* Si volumus Christum invenire, prius ad Mariam debemus accedere: X, 263 *a.*; XIII, 65 *a.* Ejus pietas et providentia quanta in nuptiis Canae Galilaeae: XI, 284 *a.*, 285 *a.* — est per quam omnia reintegrantur: XIII, 45 *a.* Qui vult habere puritatem, charitatem, patientiam, etc., Mariam invocet: XIV, 110 *a.* Qui vult a Deo gratiam impetrare, ad hanc mediatricem accedat: XV, 113 *a.* Mariae protectio in nos expenditur: VII, 15 *a.* Mariae filii quinam sint: XI, 661 *b.* Ad Mariam confugiendum in tribulatione, traditurque modus omnia impetrandi: 668 *b.* — venatrix animarum, laqueos beneficiorum nobis expandens, ut sui amore nos alliciat: 692 *a.*, 699 *b.*, 700 *a.* — vivificat mortuos, et per eam vita, remissio peccatorum et omne bonum nobis, 699 *b.* — qualis advocata nostra: XI, 285 *a.*; XII, 701 *b.* - 702 *a.* — est per quam franguntur vincula, solvuntur debita, vincuntur vitia, etc., XII, 692 *b.* - 693 *a.*
217. — est domina daemonum, imperium super eos habens: XIV, 241 *a.* — est bellatrix nostra contra daemones, et per eam illos superamus: 268 *a.* Concursus hostis non nocebit ei qui habitat in adjutorio Mariae: 212 *a.* — est inferis terribilis: 224 *b.*
218. Per benedictionem Mariae fit ut creatura benedicatur a Creatore, et Creator a creatura: XIV, 234 *b.*
219. — est stella dirigens navigantes per mare saeculi ad littus coelestis patriae: XIV, 238 *b.* Est stella, cujus radius non solum mundum et coelum, sed et infernum penetrat: 239 *a.* — est stella quae ducit Magos ad Christum: 107 *b.*, 239 *a.*
220. — est terra quae illuminata gratia Christi in mundo, et in coelo, gloria ejus, facia est illuminatrix per exempla, per beneficia et praemia: 239 *b.* Mariae vita per exempla cunctas illuminat ecclesias: 239 *b.* - 240 *a.*
221. — est sol extendens in coelo ad angelos et sanctos suam illuminationem: 240 *a.*

222. Orationes ad Mariam affectuosissimae proponuntur: 241 *ab*, 244 *a*, 247 *b*, 250 *b*, 261 *b* - 262 *a*, *ab*, 270 *a*, 292 *b*.
223. — est arbor magna, cujus rami sunt virtutes, exempla et beneficia, in quibus jubilant coelestes aviculae, et fructus est filius Dei: 245 *b*, 246 *a*.
224. Gloriosum Mariae privilegium est, quod quidquid post Deum pulchrius, dulcius et jucundius in gloria est, hoc in Maria, hoc per Mariam est, 250 *b*.
225. Mariae privilegium expenditur ex eo, quod Deum in utero portavit, lactavit, educavit, subditum habuit, contrectavit in osculis et amplexibus: 250 *a*.
226. — est mulier sexu, non corruptione; 252 *a*,
227. — est mare in quo sunt omnes congregationes aquarum: 252 *b*; et tonans contra vitia: 252 *b* - 253 *a*.
228. — est terra ob humilitatem: 253 *ab*.
229. Verbum, in carne assumpta ex Maria, et quasi stella in nebula: 254.
230. — est ager plenus odoribus, in quo thesaurus angelorum et Dei Patris absconditus est et pro quo vendenda sunt omnia: 254 *b*.
231. Odor Mariae sicut cinnamomum in actione, sicut balsamum in contemplatione, sicut mirrha in passione: 255 *a*.
232. Quantum Deo per Mariam resultet gloriae, expenditur: 255 *ab*.
233. Per Mariam restauratio, redemptio et liberatio facta est: 255 *a*.
234. Nulla filia nobilior Maria, nulla mater mirabilior, nulla sponsa amabilior, nulla ancilla humilior: 262 *a*.
235. Felix qui sequitur Mariam in castitate, humilitate et charitate: 263 *b*.
236. Adveniente Maria tanquam aurora, pacificati sunt angelus atque homo: 265, *b*.
237. nos illuminat ad bene operandum: 266 *a*.
238. — est virga fumea incipientibus et poenitentibus: 267 *a*, virga lignea et florida proficientibus: 267 *b*; virga aurea et regia perfectis et contemplativis: *ibid.*; virga ferrea daemonibus et incorrigibilibus: 268 *a*.
239. — pulchra ad intuendum, amabilis ad contemplandum, delectabilis ad amandum: 268 *a*.
240. — comparatur Abigail placanti David: 185 *ab*, 257 *a*, 275 *b*, 279 *a*; et Jahel Sisaram jugulanti: 279 *b*.

241. Mariae benedictio propte sobrietatem contra maledictionem Evae expeditur: 280 *a*.
242. — attulit nobis panem, vinum, oleum, et mel in Christo Jesu: 290 *a*.
243. — pulchritudine angelos et caeteras creaturas superat: 193 *a*, 200 *a*, 210 *a*, 211 *a*, 212 *b*.
244. Mariae pulchritudinem sol et luna mirantur: XIV, 201 *b*.
245. — exoratur ut audiat clamorem nostrum, ut conterat inimicos, ut exhilaret corda: 200 *b*, 201, *b*, 202 *ab*, 203 *b*, 205 *a*, *b*, 206 *b*, 207 *a*, *b*, 208 *a*, *b*, 209 *a*, *b*, 210 *a*, *b*, 211 *a*, *b*, 212 *a*, 213 *ab*, 214 *a*, *b*, 215 *a*, 216 *b*, 217 *a*, *b*, 218 *a*, *b*, 219 *a*, *b*, 220 *a*, 223 *b*, 224 *a* - 225 *b*. Exoratur per dolores toleratos in passione filii: 227 *a* - 231 *b*. Exoratur pro tempore mortis: 202 *b*, 203 *a*, *b*, 204 *a*, 205 *a*, 208 *a*, *b*, 211 *b*, 212 *b*, 213 *a*, *b*, 215 *a*, 218 *a*, 218 *b*, 220 *b*.
246. Mariae viae pulchrae, et semitae illius pacificae: 201 *b*.
247. — amicta lumine solari cum corona duodecim stellarum in capite: 201 *b*.
248. — magnificanda ut gratiae inventrix, et saeculorum reparatrix: 201 *b*. Angelicae potestates serviunt et famulantur Mariae: 201 *b*.
249. Dulcia sunt eloquia Mariae ipsam diligentibus: 202 *b*.
250. — induta gloria, decore, et omni lapide pretioso: 203 *a*.
251. Splendor solis super caput Mariae; lunaris pulchritudo sub pedibus ejus; sidera ornat ejus sedile: 203 *a*.
252. Conscientia Mariae est locus propitiationis, et habitaculum Dei: 201 *b*.
253. Enumerantur beneficia quae a studiosis Mariae obtinentur: 205 *a*, 206 *a*.
254. — est genitrix vitae nostrae, alitrix reparatoris carnis nostrae, lactatrix Salvatoris animae, initium et finis salutis nostrae: 205 *b*.
255. Ineffabilia sunt merita, mirabilia, innumerabiles, et inaestimabiles misericordiae Mariae: 205 *b*.
256. Per Mariam peccata purgantur, incorruptibilitas nobis domatur, animae nostrae a Christo adamantur, captivi redimuntur, de morte aeterna eripimur, de perditione restituti sumus, et de exilio in patriam reducti: 206 *a*.
257. Mariae misericordia imploratur: 206 *b*.
258. — caput serpentis contrivit, et qui foveam homini praeparaverat, in sagena Virginis captus est: 207 *a*.

259. Maria circumdant rosae martyrum, et lilia virginum: 207 *b*.
260. Aurum obrizum er singuli lapides pretiosi ornat singula membra Mariae: 207 *b*.
261. — est turris fortitudinis, castrorum acies, nubes rorifera, aurora consurgens, luna plenissima, sol refulgens: 208 *a*.
262. Mariae thronum constituit Deus super ordines angelorum, gratiam et decorem constituit in labiis ejus, et pallio gloriae corpus ejus induit; coronam radiantem posuit in capite ejus et virtutum monilibus eam ornavit: 208 *b*.
263. Gratias agit Mariae anima devota ob beneficia quae ipsi contulit: 210 *a*.
264. — speciosa est inter filias Jerusalem, cujus memoria in benedictione est: 211 *a*.
265. De Maria sentiendum est in bonitate, et in simplicitate cordis exquirenda est: 211 *a*.
266. Aspectus faciei Mariae retrahit a peccato: 211 *a*:
267. Scire et cognoscere Mariam est radix immortalitatis: 211 *a*.
268. Formositas faciei Mariae laetificat spiritum egredientem: 211 *b*.
269. Sperans in Mariam lumine induetur, et perpetuam laetitiam sortietur: 211 *b*, 212 *a*; inveniet fructus gratiae, et porta paradisi reserabitur ei: 212 *a*.
270. Eloquium Mariae sustentat animam imbecillem, et refocillat esurientem: 214 *a*.
271. Verba Mariae sunt illuminatio gressibus nostris: 216 *b*.
272. Adjutorium Mariae est salus nostra: 216 *b*.
273. Non confundentur qui tenentur sub jugo Maria; 216 *b*.
274. Initium eloquiorum Mariae veritas: 216 *b*.
275. Benedicitur multipliciter Maria: 217 *b*.
276. Benedicuntur pater et mater qui genuerunt Mariam: 218 *a*.
277. Non corruemus, modo non avertat Maria faciem suam a nobis: 220 *a*.
278. — instruit servos suos ad praelium: 220 *a*.
279. Oculi nostri sperent in Mariam, ut mittat nobis cibum: 220 *a*.
280. Tene Mariam, nec dimitte, donec benedixerit tibi: 222 *a*.
281. Si Mariam dimittis, non es amicus summi Caesaris: 222 *a*.
282. Per Mariam Deus visitavit, et fecit redemptionem plebis suae: 222 *b*; item dedit scientiam salutis nobis, in remissionem peccatorum: *ibid*.

283. Quicumque vult salvus esse, ante omnia opus est ut teneat de Maria firmam fidem: 223 *b*.
284. — sola virgo manens peperit; sola cunctas haereses interemit: 223 *b*.
285. — rosa veris speciosa, vitis frondens generosa, virga Jesse Christifera, arbor vitae fructifera, foeminarum pulcherrima, humilium, sanctorum sanctissima: 224 *ab*.
286. Mariae corpus, os et cor resplendescit de splendore Conditoris: 193 *a*.
287. Mariae vultus, mores, modus, forma, cultus placent ad perfectum: 193 *b*.
288. — degens in terris, jam regina erat eorum qui exultant in coelis: IV, 74 *a*.
289. In Maria, velut in sole, posuit Deus tabernaculum suum: IX, 93 *a*.
290. In omnibus Scripturis Maria refertur relatione ad filium: IX, 92 *b*.
291. — beata, quia credendo concepit, et concipiendo beatitudinem omnibus quantum ad sufficientiam protulit: X, 238 *a*.
292. Canticum Mariae iterum expenditur: XIII, 429 *a*.
293. — est completivum omnium aliorum canticorum: X, 242 *b*.
294. Exultatio Mariae quam vere fuerit in Jesu salutari suo: X, 239 *a*; XII, 69 *b*.
295. — cum esset pulcherrima, a nullo concupita fuit: IV, 71 *b*.
296. Mariam primam omnium consolatus est Christus resurgens: XIII, 215 *b*.
297. — est firmamentum cujus duo luminaria sunt virginitas et humilitas: XIV, 108 *b* - 109 *b*.
298. — compendium perfectionum totius universi ex verbis Hieronymi philosophice demonstratur: XIV, 110 *b* - 111 *a*, 115 *b*.
299. — imitanda proponitur: XIV, 112 *b* - 113 *a*.
300. — quomodo filium suum vindicaverit de Juliano Apostata: XIV, 116 *a*.
301. — ut Sara, dicat se sororem nostram, ut daemones nos revereantur, angeli nobis in acie jungantur, et filius, et Spiritus sanctus nostri misereantur: XIV, 250 *b*.
302. Cor B. Virginis fuit hortus, seu paradisus: XIV, 235 *a*.
303. — abyssus abyssum invocans, quae in sua profundissima misericordiam filii sui profundissimam pro nobis interpellat: XIV, 245 *b*.
304. — absorptrix cordium: XII, 692 *a*.
305. — adamas attrahens verbum de supernis: XIV, 109 *a*, 113 *a*.

306. — adjutrix et custos nostra: XIV, 190 *b*.
 307. — admiranda virgo: XIV, 192 *b*.
 308. — advocata libera coram Salvatore: IV, 69 *a*; XIV, 197 *b*.
 309. — Adonai filia, flos virginitatis: XIV, 198 *a*.
 310. — advocata summe honorificata, pia, sedula, et virtuosa apud filium: XI, 285 *a*.
 311. — ager est, propter quem emendum, felix qui vendit omnia quae habet: XIV, 254 *b*; cui Dominus benedixit super omnes agros: XIV, 275 *a*.
 312. — agonisatrix pugnantium: XIV, 223 *a*.
 313. — anchora spei: XIV, 112 *b*, 297 *b*.
 314. — anima Christi: IX, 282 *b*. — anima nostra: XII, 692 *b*.
 315. — arbor, cujus fructus, sc. Jesus, generosissimus, deliciosissimus, virtuosissimus et copiosissimus est: XIV, 281 *a*. — arbor altissima dignitate, et brevissima humilitate: XIV, 283 *a*. — arbor fertilior universis arboribus: XIV, 184 *b*. — arbor mire culta: XIV, 195 *a*. — arbor quae habet pulcherrimos fructus mentis, sc. humilitatem, charitatem, mititatem, et vaeteras virtutes contra septem vitia capitalia: XIV, 285 *a* - 288 *a*.
 316. Arca sanctificationis de lignis imputribilibus est corpus B. Virginis: XII, 699 *a*; XIV, 236 *b*. Arca mystici Noe fuit Maria, per quam genus humanum praeservatum fuit a diluvio: XIV, 182 *b*. Arca foederis: X, 229 *a*. — arca pietatis et gratiae: XIV, 223 *a*.
 317. — arcus foederis, omnibus spem et gaudium pariens, cujus color caeruleus virginitas, rubeus charitas, aqueus puritas: XIV, 182 *b*.
 318. Argento par Maria, quae igne mundi non arsit: XIV, 192 *a*.
 319. — areola aromatum a coelesti consita pigmentario: 267 *b*.
 320. — aula Dei, et domus quam decet sanctitudo: XI, 102 *b*; XIV, 259 *b*. — aula summae Trinitatis: 189 *b*. — aula Solis: 191 *b*.
 321. — aurora felix multipliciter: XIV, 263 *a* - 264 *b*. — aurora tenebras errorum fugans: 265 *b* - 266 *a*. — aurora refrigerativa, et avibus grata: 271 *a*. — aurora veri Solis: 192 *a*, 208 *a* — aurora lucis perpetuae, 224 *b*.
 322. — Auxiliatrix salutis: XIV, 211 *b*.
 323. — Arae comparatur: XIV, 278 *a*.
 324. — Benedicta est Domina nostra, quam Rex sic voluit benedici: XIV, 222 *a*.

325. — calix, et urna, qui nectar orbi propinavit: XIV, 194 *a*.
326. — comparatur Sarae, quae interpretatur carbo: XIV, 278 *a*. (Sara melius interpretatur Principissa).
327. — castellum turribus virtutum munitum, et elevatum: X, 513 *b*.
328. — cedrus exaltata: XIV, 193 *a*.
329. — cella Dei: xiv, 192 *a*. — cella munda deitatis: 184 *b*.
330. — centrum omnium gratiarum: XIV, 109 *b*.
331. — charitatis magnitudo: XIV, 224 *b*.
332. — civitas regalis, praesidium nostrum: XIV, 197 *b*. — civitas mystica, auro et vitro splendens: XIII, 44 *ab*.
333. — claritudo veris: XIV, 191 *a*.
334. — clemens clementia summae bonitatis: XIV, 198 *a*.
335. — coelum, puritate, charitate, aliisque virtutibus abundans: xiv, 245 *b*. — coelum spirituale, summam intellectuale: 194 *b*.
336. Coelum empyreum est venter Mariae: XII, 702 *a*.
337. — quomodo coelum aereum, aqueum, igneum, sidereum et empyreum: XIV, 107 *a* - 110 *a*.
338. — coenaculum summi Regis: XIV, 252 *b*.
339. — columba fidelis, quae inter Deum, et mundum diluvio spirituali submersum mediatrix: XIV, 259 *a*. — columba carens omni felle: 198 *b*. — columba purissima: XIII, 153 *a*. — virgo columbina, dans pennas, ut volumus ad perennem quietem: XIV, 191 *b*. — simplicior omni columba, tutrix humilium salus hominum tutior: 187 *a*.
340. — columna nubis, protegens nos ab aestu divinae indignationis; et columna ignis, illuminans nos: XIV, 240 *a*. — columna nubis medians inter Deum et hominem: 265 *a*.
341. — concha coelesti rore manans: XIV, 184 *b*.
342. — confessorum exemplar et gemma: XIV, 198 *b*, 223 *a*.
343. — consistorium summi Imperatoris: XIV, 252 *a*.
344. — consolatrix hominum qui sunt in ruina: XIV, 196 *a*. — consolatio afflictorum: 224 *b*.
345. — cor ornatum: xiv, 195 *a*. — cor nostrum: XII, 692 *b*.
346. — corona omnium justorum et angelorum: IV, 69 *a*. — corona virginum et continentium: VI, 313 *a*.

347. Templum corporis Mariae est sanctuarium quod firmaverunt manus ejus: XIV, 203 *b*.
348. — cubiculum quietis: XIV, 252 *a*.
349. — custos hominum: 184 *b*, 187 *a*, 190 *b*.
350. — dapifera deliciarum Dei: XIV, 224 *b*.
351. — datrix vitae: XIV, 193 *b*.
352. — dea: XIV, 190 *a*.
353. — decus mundi: XIV, 190 *b*. — decus puellarum: 191 *b*. — decus disciplinae: 192 *a*. — decus rerum: 193 *a*.
354. — dies festa: XIV, 192 *b*.
355. — dilecta Salvatoris: XIV, 193 *a*.
356. — diva poli, et potens diva rerum: XIV, 194 *b*, 195 *b*.
357. — dives gratiarum donis, plena bonis: XIV, 189 *b*. — omnium ditissima: 198 *b*.
358. — dectrix apostolorum, magistra evengelistarum: IX, 75 *b*.
359. — Mariae dedit Deus in perenni jure omnis sceptrata creaturae: XIV, 194 *a*.
360. — domus aedificata cum septem columnis: XIV, 194 *a*. — domus impleta sapientia: 252 *b*, — domus benedicta, repleta omnibus bonis: 274 *ab*. — domus Domini, superni Regis gloria: 185 *a*. — domus Dei cypressina: 191 *b*, 193 *a*, 224 *b*.
361. — draconina peccaminum: XIV, 196 *a*.
362. — ductrix nostra ad patriam: 203 *a*.
363. — dulcedo dulcedinis: XII, 699 *a*; XIV, 196 *b*. — dulcor pietatis: XIV, 201 *b*.
364. — dux omnium hominum: XIV, 191 *b*.
365. — exemplar virginitatis: VI, 262 *b*.
366. — exemplum et salus orbis: XIV, 189 *b*.
367. — Figurata in Esther, quomodo: X, 229 *a*, 230 *b*; XIV, 112 *b*, 185 *b* - 186 *a*, 240 *b*.
368. — excusatrix culparum: XIV, 181 *a*.
369. — favus mellis: XIV, 190 *b*.
370. — fenestra coeli cristallina: XIV, 224 *b*.
371. — figurata in scripturis plurimis: XIV, 181 *b* - 188 *a*. — figurarum terminus; 188 *a*.

372. — finis irae: XIV, 290 *b*.
373. — firmamentum forte nostrum: XIV, 192 *a*. — firmamentum, coelumque sidereum: 108 *b* - 109 *b*. — firmamentum in medio aquarum: 109 *b* - 110 *a*.
374. — flos regalis, et gemma mulierum: XIV, 189 *b* - 190 *a*. — flos de spina, et flos aestatis, qui divinae suavitatis mel et manna suscepit, et nobis porrexit: 191 *a*, 192 *b*. — flos vernalis flos lilii, flos florum, decus virginum, cujus odor dulcis attraxit Dominum: 187 *a*. — flos virginitatis; 198 *a*.
375. — fluvius sapientialis: XIV, 224 *b*.
376. — fomes pietatis: XIV, 185 *a*.
377. — fons pietatis: XII, 689 *b*; et bonitatis: XIV, 185 *a*. — fons ascendens de terra, et irrigans paradysum: XIII, 128 *b*, XIV, 182 *a*. — fons irrigans mundum novo rore sc. terram charitate, crescens in amore Dei: *ibid.* — fons plenus auxilii: 187 *a*. — fons misericordiae; 196 *a*, 224 *a*. — fons signatus, nunquam violatus: 193 *b*. — fons clementiae, et dulcor pietatis: 201 *b*. — fontana vera, semper effluens, semper larga, et ideo vere benedicta: 279 *b*.
378. — forma Dei: XIV, 240 *b*. — forma morum: 190 *a*. — virgo formae rarae: 191 *a*.
379. — fortitudo nostra: XIV, 204 *a*. — fovens suos sub alis: XIV, 191 *b*.
380. — germen justum David; XIV, 189 *a*. — gratia plena: X, 230 *b*, XIV, 110 *b* - 113 *b*, 234 *a*, 238 *a*, 244 *b* - 257 *b*.
381. — habitaculum dignum Dei: VI, 262 *b*; XIV, 112 *a*.
382. — haereses omnes exterminans, et haereticos conterens: XIV, 182 *b*; quia veritatem concepit, et mundo peperit: IV, 111 *b*.
383. — honor coeli: XIV, 192 *b*.
384. — hortus clausus, XIV, 192 *a*. — hortus plenus virtutum; 270 *a*. — hortus voluptatis: XIII, 42 *a*, 128 *b*.
385. — ignis visus a Moyse: X, 228 *b*.
386. — imperiosa superis: XIV, 181 *a*. — imperatrix dives: 193 *b*.
387. — indulgentiae portus: XIV, 207 *b*.
388. — Jesse stirps beata: XIV, 190 *a*.
389. — figurata in Judith: XIV, 185 *b* - 186 *a*.
390. — laetitia et gaudium nostrae legis: 185 *b*.

391. — lapis angularis: 188 *a*. — lapis pretiosus: 110 *a*.
 392. — laudata intus et foris a Salvatore; 189 *b*.
 393. — laus apostolorum: 198 *b*. — laus terrarum: 192 *b*.
 394. — lectulus mystici Salomonis, et locus divinae habitationis, ab angelis
 custoditus: X, 234 *b*.
 395. — liber legis verus: XIV, 187 *a*.
 396. — lignum vitae, quod solum fuit dignum portare salutis fructum:
 XIV, 189 *a*, 283 *b*; in medio paradisi plantatum: 182 *a*.
 397. — lilium coeleste: XIV, 110 *a*, 181*a*. — supra lilium pulchra et decora:
 197 *a*.
 398. — lucerna est plenissime illuminata: XIV, 240 *a*. — lumen mundi:
 191 *a*. — lumen perpetuae claritatis, et gloriae confert: 185 *a*. — lux
 fidelium, fulgens ut aurora: XIV, 197 *a*. — lux et splendor orientalis:
 224 *b*. — lux carens fuligine culpae: 188 *a*. — lux astrorum; 191 *a*.
 — lux justorum: 194 *a*.
 399. — luna plena sapientia et veritate: XIV, 252 *b*. — pulchra ut luna
 apud proximos: 263 *a*. — pulchra ut luna in luminosa foecunditate
 virginitatis: 208 *a*, 271 *a*.
 400. — magistra docens bonitatem, justitiam et disciplinam: XIV, 194 *a*.
 401. — mamilla orphanorum et parvulorum: XIV, 224 *b*.
 402. — martyrurum fortitudo: XIV, 223 *b*.
 403. — mater Christifera: XIV, 181 *a*. — mater gratiae, mater Solis justitiae:
 185 *a*, 196 *a*. — patrem nata, mater natum, stella solem genuit: 181
a. — mater humilium: 181 *a*. — mater pulchrae dilectionis: 201 *b*.
 — mater et filia Dei, mater nostra: 185 *b*. mater emissae lucis: 191 *a*.
 — mater agni, Jesu Christi, Regis magni: 191 *a*. — mater orphanorum
 et miserorum: 191 *a*. — mater Jesu generosa: 192 *b*. — mater Dei, et
 ancilla, grandis et pusilla: 192 *b*. — mater veri Joseph; 193 *b*. — mater
 novi Adam: 194 *b*. — mater pietatis: 194 *b*. — mater mundo desiderabi-
 lis et amabilis: 224 *b*. — mater misericordiae: XII, 699 *ab*; XIV, 196 *a*.
 404. — mediatrix generis humani: XIV, 221 *a*.
 405. — medicina mundi, miscens et propinans potum; XIV, 192 *b*. —
 mdicina vera sordidorum criminum: 196 *a*.
 406. — melodia dulcis et sonora: XIV, 224 *b*.
 407. — miserorum pia consolatio: XIV, 224 *b*.

408. — mons Pharan, quomodo: XIII, 46 *a*. — mons Sion sublimis: XIV, 109 *a*, 194 *a*. — mons Olympus: 107 *b*. — mons et nidus: 193 *a*. mons non incisus: 194 *b*.
409. — mulier habens lunam sub pedibus, coronam in capite, et amictum solarem: XIV, 187 *b* - 188 *a*.
410. — mundi conservatrix: XIV, 216 *a*. — mundi sidus: 193 *a*.
411. — navis, cujus pars inferior concussa fuit in passione filii, sed pars superior non fuit permota: XIV, 109 *a*. Navis est uterus Virginis: IX, 286 *a*.
412. — nauta mundo, ne mergamur in profundo: XIV, 193 *b*.
413. — nix candida: XIV, 196 *b*.
414. — norma castitatis: XIV, 192 *a*.
415. — nubes rorifera: XIV, 208 *a*. — nubes pluvialis: 193 *a*.
416. — nutrix Dei digna: XIV, 190 *b*.
417. — officina in qua Verbum caro factum est: XI, 503 *a*.
418. — oliva fructifera et speciosa, impinguata Spiritu sancto: XIV, 247 *a*. — oliva ferax, quae divini germen floris attulit nostris oris: 191 *b*.
419. — opus Dei digitorum, grande nimis et decorum: 189 *b*.
420. — palatium sacratum Dei: XIV, 196 *a*.
421. — palmae coaequata, premens arce dignitatis cuncta ligna voluptatis: XIV, 193 *a*.
422. — palmes vitis verae: XIV, 194 *b*.
423. — paradus coelestis: 194 *b*. — paradus Dei in benedictionibus multiplicium deliciarum spiritualium: 182 *a*, 246 *a*. — paradus specialis, irrigatus per fluvium, sc. Jesum: VII, 497 *a*; XIV, 264 *ab*.
424. Cor Mariae deliciosissimum sicut paradus: XIV, 235 *a*, 273 *a*. — paradisi janua: XIV, 223 *a*.
425. — patriarcharum gloria: XIV, 188 *a*.
426. — pax beata et salus cordium: 206 *a*.
427. — pertica ferens serpentem in deserto: XIV, 187 *a*.
428. — petra super quam fundata est Ecclesia: XIV, 109 *a*. — petra durissima contra inimicum: 225 *b*. — petra deserti: X, 532 *b*.
429. — pietatis latitudo: XIV, 224 *b*.
430. — pincerna coelestis curiae: *ibid.*
431. — porta libertatis, aula Trinitatis: XIV, 181 *b*. — porta clausa,

- nullihominum pervia: 187 *a*, 192 *a*. — porta pervia paradisi: 224 *b*. — porta coeli, in quod nullus jam potest intrare, quin per illam transeat: x, 234 *b*. — porta crystallina: XII, 692 *b*.
432. — portus vitae: XIV, 192 *a*. — portus indulgentiae, et janua salutis: 207 *b*. — portus naufragantium: 223 *a*.
433. — praesidentiae dominium habet in omnem creaturam: IV, 205 *b*; XIV, 188 *a*.
434. — primiceria dominarum: XIV, 216 *a*.
435. — princeps foeminarum: XIV, 191 *b*.
436. — proles alta regum: XIV, 195 *a*.
437. — promissio patriarcharum: XIV, 223 *a*.
438. — promotrix justorum: *ibid.*
439. — prophetissa Dei, XIV, 222 *b*. (ubi legitur propheta Dei).
440. — purgatrix criminum: XIV, 188 *a*.
441. — quies hominum: XIV, 184 *b*; et Dei: XIII, 210 *a*; XIV, 192 *b*.
442. — radix sancta, semen verum: XIV, 190 *a*.
443. — ratis mundi: XIV, 190 *b*.
444. — figurata in Rebecca: XIV, 112 *b*.
445. — refrigerium facta est nobis: XIV, 211 *b*. (ubi forsitan legendum refugium). — refugium gregis sui: 137 *a*. — refugium singulare: 181 *a*.
446. — regina regnantium: XIV, 196 *a*. — regina coelorum: 198 *b*. — regina saeculorum, princeps regum et regnorum, cui sine fine astant reges et reginae: 189 *a*. — regina reginarum: 192 *b*.
447. reparatrix perditorum: XIV, 192 *b*.
448. — residens ad dextram Dei: xiv, 188 *a*.
449. — rivus fontem emittens: XIV, 181 *a*.
450. — rore coeli madida: XIV, 196 *b*. — ros praevius a Gedeone: x, 238 *b*.
451. — rosa de sentibus Jadaeorum progressa: XIV, 210 *b*. — rosa decens, rosa munda, rosa recens sine spina, rosa florens et foecunda: 181 *b*. (ubi, loco vocis secunda, lege foecunda). — rosa recens: 190 *a*. — rosa candidissima: 222 *b*.
452. — rubus ardens, non comburens: x, 228 *b*; XIII, 64 *a*; XIV, 183 *a*, 201 *a*.
453. — figurata in Ruth: x, 233 *b*.
454. — salix virens: xiv, 194 *a*.

455. — Salus et vita in manu et in domo Mariae: 209 *b*, 210 *a*. — salus orbis et exemplum: 189 *b*. — salus hominum tutior: 187 *a*.
456. — sanctorum sanctissima: 215 *b*, 224 *b*.
457. — Saturni stellae comparatur; XIV, 110 *a*.
458. — scala coelum tangens: X, 234 *b*; XIV, 183 *a*, 190 *a*. — scala animae ad regnum coelorum: 215 *a*. — scala regni coelestis et gloriae: 223 *a*.
459. — schema clarum David: XIV, 191 *b*.
460. — sedes Christi mirabiliter luminosa: xiv, 237 *b*.
461. — sidus principale: XIV, 195 *b*.
462. — signifera virginum: XIV, 224 *b*.
463. — signum magnum: XIV, 187 *a*.
464. — sol illuminans: XIV, 240 *a*. — sol in radianti charitate, luna in micanti humilitate, aurora in rutilanti virginitate: 263 *b*, 271 *a*. Aspectus ejus refulget tanquam sol: 208 *a*. — virgo vincens solem: 193 *a*.
465. — solamen saeculi: XIV, 186 *b*.
466. — solium excelsum et elevatum, et plenum majestate: xiv, 254 *a*. — solium beatissimum et stabilissimum: *ibid.* — solium divinae misericordiae, in quo omnes inveniunt solatia: 258 *a*.
467. — speciosa inter filias Jerusalem: XIV, 211 *a*.
468. — speculum in quo talis relucebat effigies, qualis ab objecto (in cruce) corpore filii resultabat: XIII, 78 *a*.
469. — spes nostra, non praemii, nec gratiae, sed auxilii: V, 358 *b*. — spes poenitentium, et omnium confidentium in ipsa: xiv, 206 *a*. — spes nostra solida: XII, 700 *ab*; XIV, 196 *b*. — spes mundi: XIV, 190 *b*. — spes humana: 194 *b*.
470. — splendor Ecclesiae: XIV, 224 *a*. — splendor gloriae, mundum decorans lumine: 188 *a*.
471. — sponsa summa summi Regis: XIV, 187 *a*, 193 *a*. — sponsa electa a Patre: 224 *b*. — sponsa Dei: IV, 69 *a*.
472. — stella maris: XII, 693 *ab*; XIV, 110 *a*. — stella lucis matutinae: XIV, 192 *a*. — stella solem enixa: 195 *a*. — sparsa in septem stellas: 195 *b*. — stella matutina: 196 *a*. — stella clarissima Jacob: 184 *a*, *b*.
473. — tectum mundi: XIV, 193 *a*.
474. — templum et sacrarium Spiritus sancti: VII, 285 *b*; XIV, 223 *a*. — templum Dei solemne: XIV, 189 *b*. — templum impollutum: 192 *b*.

475. — Terebinthus: XIV, 245 *b*.
476. — terra fructuosa: XIV, 192 *b*. — terra bona, donans petenti panem de ipsa procreatum, et vinum vera vite natum: 193 *b*. — terra quae fructum nobis protulit: 245 *b*. — terra de qua habemus omnia bona: 253 *ab*. dicitur terra propter rorem quem suscepit, fructum quem fecit, etc.: IX, 236 *a*. — terra benedicta, et hortus voluptatis: XIII, 128 *b*.
477. — thalamus pietatis et gratiae: XIV, 223 *a*.
478. — thronus misericordiae et gratiae: IX, 27 *b*; X, 265 *a*: XIV, 245 *a*. — thronus grandis: XIV, 236 *b* - 237 *a*. — thronus sapphirus: 272 *b*. — thronus Salomonis regius: 185 *a*, 192 *a*.
479. — triclinium deitatis: XIV, 185 *a*.
480. — turris nostrae spei: XIV, 191 *b*.
481. — tutrix humilium: XIV, 187 *a*.
482. — Uber irrigatum aquarum fontibus nomen Mariae: XIV, 200 *a*.
Ubera ejus beata, sancta, casta et florigera: x, 535 *a*; XIV, 198 *a*, 204 *a*.
483. — umbraculum placitum Dei: XIV, 224 *b*.
484. — urna in qua positum manna fuit: iv, 60 *a*.
485. — vas figulum parturiens: XIV, 181 *a*. — vas unguenti infundens unctionem in oram vestimenti: 194 *b*. — vas immensissimum, continens eum quem mundus capere non potest: 245 *a*. — vas purissimum in nativitate: 270 *b*.
486. — vellus Gedeonis in quod ros cecidit: ix, 245 *a*; X, 232 *b*; XIV, 192 *a*, 193 *a*, 201 *a*.
487. B. Virgo velleri comparatur, quia caro, quae est vestis Christi, facta est de carne B. Virginis: IX, 245 *a*.
488. — vena munda: XIV, 190 *b*. — vena misericordiae: 223 *a*.
489. venatrix animarum, retia laquosque beneficiorum nobis expandens: XII, 692 *a*.
490. — venia damnatorum: XIV, 198 *a*.
491. — vernans flore, cuius gustu et odore homo rursus juvenescit: XIV, 190 *b*.
492. — via nostrae reconciliationis: XIV, 206 *a*. — via salutis nostrae: 204 *a*. — via vitae: 190 *b*.
493. — victoria apostolorum: XIV, 188 *a*.

494. Virga Aaron florifera et fructifera: x, 232 *b*: XIV, 184 *a*, 248 *a*. — virga Jesse sublimis, quae usque ad thronum Dei se dilatavit: xiv, 204 *a*. — virga Jesse Christifera: 224 *b*. — virga Jesse florida: 191 *b*. (*ubi legitur* Virga Judae), 194 *a*, 196 *b*, 247 *b*. — Virga Jesse potens et valida, florem proferens mirifice: 184 *b*.
495. — Virgo Deo digna: XIV, 189 *a*, 190 *a*. — virgo speciosa: 190 *a*. — virgo primitiva: 191 *b*. — virgo novi voti: *ibid.* — virgo columbina, virgo specialis: *ibid.* — virgo regia: 185 *b*.
496. — virtus nostra: 190 *a*.
497. — vita nostra: XII, 699 *b*. — vita mundi: XIV, 192 *b*. — vitae datrix: 193 *b*. — vitae portus: 192 *a*.
498. — vitis cujus fructus est Christus: XIV, 282 *a*. — vitis frondens generosa: 224 *b*. — vitis ferens botrum: 195 *a*.
499. — interemit cunctas haereses, veritatem in se concipiendo et pariendo: IV, 111 *b*.
- Vid.* ANGELICA, ASSUMPTIO, n. 12, CHRISTUS, n. 35-48, 62-66, 69-71, 125-126, 241-243, 258-259, 270, 285, 287, 289, 305-306, 347, 390. CREATURA, n. 75, FLOS, n. 2-3, 5, FRUCTUS, n. 22, MATER, MATERNITAS, SALUTATIO, VELLUS, VENA.

APPENDICE 2

*L'uomo al centro della creazione secondo San Bonventura
nella proposta di A. Schaefer, Der Mensch in der Mitte der
Schöpfung, in «S. B. 1274-1974», vol. 3,
sopra tutto le pp. 387-388.*

L'uomo nel centro della creazione nella filosofia di San Bonaventura¹

Come spesso avviene per San Francesco e San Bonaventura, le parole non sono sufficienti ad esprimere pienamente alcuni concetti, ragion per cui il francescano Schaefer ha tentato di rappresentare come l'uomo si collochi al centro della creazione, rifacendosi al pensiero del Serafico e facendo uso di rappresentazioni a mo' di costrutturale circuminsessione, al fine di evidenziare l'armonia, la continuità e i collegamenti dei vari aspetti che si riferiscono al rapporto tra Dio e l'uomo.

La prima immagine rappresenta «una sintesi dell'ordine dell'intera creazione con le sue tre fasi e ha per scopo principale di evidenziare i parallelismi tra la vita intradivina, trinitaria, e la sua riproduzione nell'opera creatrice».

La seconda raffigura «il fiume della creazione, che nel suo pieno scorrere, abbraccia le tre tappe di un ordine perfetto in sé, nel quale l'uomo sta al centro, collegando gli estremi».

La terza illustra «l'ordinamento dell'intero universo visibile intorno all'uomo e la serie crescente delle forme materiali fino al corpo umano, che accoglie la forma più alta dell'anima spirituale».

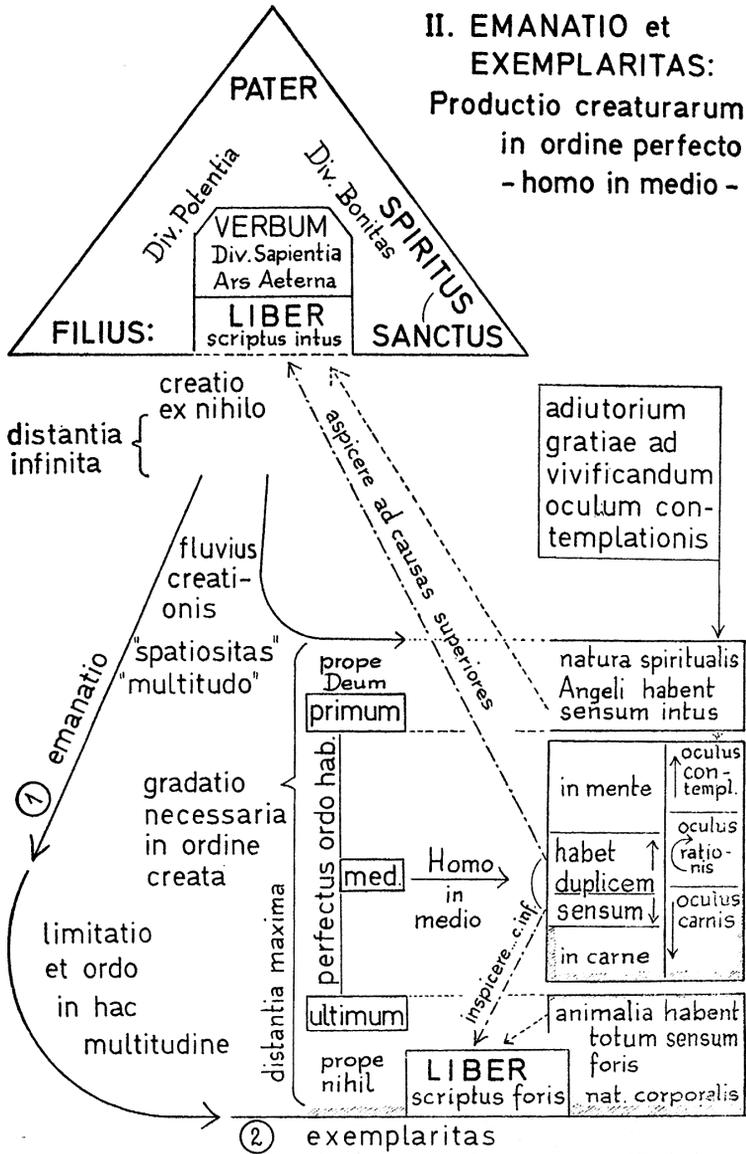
La quarta e ultima descrive «sia il ritorno (*Rückführung*) immediato dell'uomo alla grazia sia il compimento indiretto del mondo materiale nel corpo glorificato dell'uomo. L'anima umana è l'anello di congiunzione nel cammino "in salita" dal mondo materiale alla ri-unione con Dio». Ed il francescano spiega, a tal fine, che San Bonaventura caratterizza proprio

¹ V. A. SCHAEFER, *Der Mensch in der Mitte der Schöpfung*, in «S. B. 1274-1974», vol. 3, pp. 387-388.

l'anima come «*forma beatificabilis*»²: «In quanto è forma, l'anima è diretta verso il basso; in quanto è riunita al suo corpo è radicata nel mondo materiale. In quanto è un spirito capace di rendere felice, l'anima è spinta verso l'alto e per mezzo della dotazione di grazia soprannaturale è legata a Dio. L'anima viene rappresentata in questa scheda perché le sue facoltà e le sue potenze hanno un ruolo importante nel contatto con le due direzioni (l'alto e il basso), in particolare con l'*imago Dei* e il *liberum arbitrium*»³.

² *Brev.*, II, 9 (V, 227 a): «*Est igitur anima rationalis forma beatificabilis*».

³ A. SCHAEFER, *Der Mensch in der Mitte der Schöpfung*, cit., pp. 387-388. Si legga l'intero saggio che si disnoda dalle pp. 337-392.

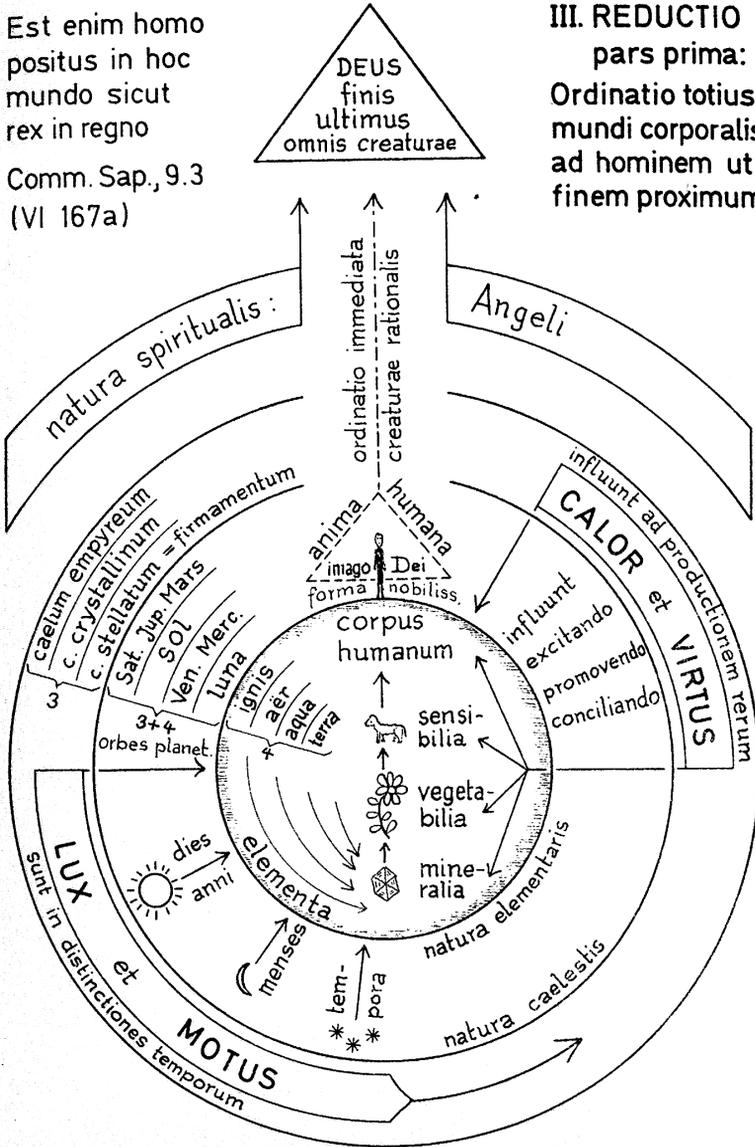


SCHAEFER A., *Armut und Heil. Die theologischen Implikationen des Armutsgedankens bei Bonaventura*, in «S. B. 1274-1974», vol. 4, p. 390.

Est enim homo
positus in hoc
mundo sicut
rex in regno

Comm. Sap., 9.3
(VI 167a)

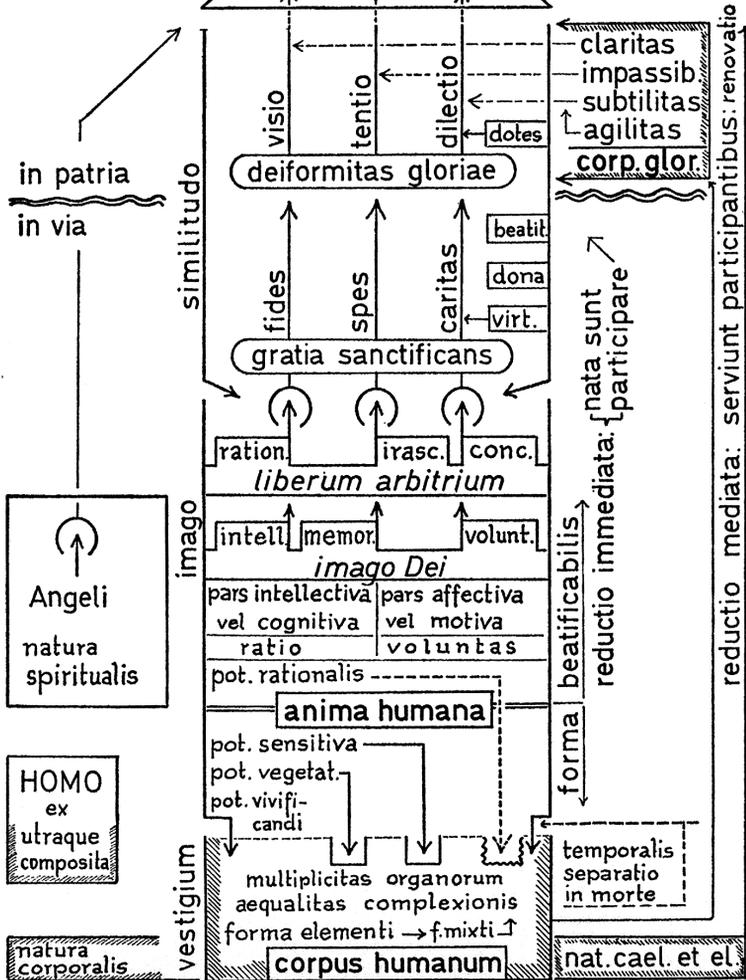
III. REDUCTIO
pars prima:
Ordinatio totius
mundi corporalis
ad hominem ut
finem proximum



SCHAEFER A., *Armut und Heil. Die theologischen Implikationen des Armutsgedankens bei Bonaventura*, in «S. B. 1274-1974», vol. 4, p. 391.

Consummatio hominis
et mundi per
hominem in
fine ultimo

IV. REDUCTIO
pars secunda:



SCHAEFER A., *Armut und Heil. Die theologischen Implikationen des Armutsgedankens bei Bonaventura*, in «S. B. 1274-1974», vol. 4, p. 392.

APPENDICE 3

*Schema di un cammino di santificazione
secondo la spiritualità e le opere bonaventuriane
a cura di V.-M. Breton, in San Bonaventure, in «Les
Maîtres de la spiritualité chrétienne», Aubier, Paris 1943,
sopra tutto la p. 114.*

LA TRIPLE VOIE

Directoire de la Spiritualité Bonaventurienne.
(p. 45, n^{os} 20 sq.; p. 96 sq., n^{os} 13 sq.)

I. LA PURIFICATION

a) *Base dogmatique.*

1. *Le péché et le sacrement de pénitence.*

(Brévioloque, III^e partie, ch. 4-8; VI^e p., c. 10).

b) *Pratique des vertus.*

2. LA PERFECTION DE LA VIE (p. 50, n^o 23).

3. *Lettre dite des XXV choses mémorables* (p. 53, n^o 25, VI).

II. L'ILLUMINATION

1. *Conduite de l'âme envers Dieu* (p. 52, n^o 25, V).

2. L'ARBRE DE VIE (p. 53, n^o 26, VII).

3. LE SOLILOQUE (p. 54, n^o 24).

III. LA CONSOMMATION

a) *Base dogmatique.*

1. L'UNIQUE MAÎTRE (sermon, p. 44, n^o 18).

2. *Traité de l'Esprit et de ses Dons* (Brévioloque, V^e partie).

b) *Pratique de l'union à Dieu.*

3. *Le sacrement d'Eucharistie* (Brévil. VI^e p., ch. 9).

4. L'ITINÉRAIRE DE L'ÂME A DIEU (p. 48, n^o 22).

CONCLUSION

LE PARADIS

(Brévioloque, VII^e p., ch. 7).



San Bonaventura (particolare)
LORENZO D'ALESSANDRO, *Polittico* (Chiesa di San Francesco, Serrapetrona)

BIBLIOGRAFIA

ABBREVIAZIONI E SIGLE

A. Opere di San Bonaventura

Si riportano, di seguito, le abbreviazioni dei titoli in ordine alfabetico, il titolo esatto, l'anno certo o probabile della composizione, il tomo e le pagine in cui l'opera si trova secondo l'edizione critica, *Ad Claras Aquas*, dei Frati di Quaracchi 1882 (1883)-1902; lo scopo è *ad adiuvandum* il lettore per l'approfondimento dei temi trattati.

Una *rilectura* dell'*opus bonaventurianum*, in riferimento al tema della salvezza dell'uomo realizzata da Cristo, è stata tentata dal prof. R. TONONI, *Attesa umana e salvezza di Cristo*, «Ricerche di Scienze Teologiche», 21, Morcelliana, Brescia 1983. Lo stesso autore propone una ricca bibliografia in parte consentanea all'*argumentum* del nostro studio e utile al lettore per approfondire aspetti trattati specificamente o sfiorati solo tangenzialmente nel volume.

- Ap. paup. *Apologia pauperum contra calumniatorem*, 1269 (VIII, 233-330), Città Nuova (in seguito CN) 2005, vol. XIV / 2.
- Brev. *Breviloquium*, 1254-1257 (V, 201-291), CN 1996, vol. 5/2.
- Chr. Mag. *Sermo IV. Christus unus omnium magister*, 1250 c., CN 1995, vol. VI/2.
- Coll. Io. *Collationes in Evangelium [Sancti] Io[h]annis*, 1254-1257 (VI, 239-530), CN 1990-1991, vol. VII /1-2.
- Comm. Ecc. *Commentarius in Ecclesiasten*, 1254-1257 (VI, 3-99), CN, vol. 8, in prep.
- Comm. Lc. *Commentarius in Evangelium [Sancti] Lucae*, 1254-1257 (VII, 1-604).
- Comm. Sap. *Commentarius in librum Sapientiae*, 1254-1257 (VI, 107-233).
- Cost. ge. Narb. *Constitutiones generales Narbonenses*, 1260.
- De 6 alis *De sex alis Seraphin*, 1263 (VIII, 131-151).
- De 7 donis *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, 1268 (V, 457-503), CN 1995, vol. VI/2.
- De exc. Chr. *De excellentia magisterii Christi* (vedi: 22 post Pent., s. 1), (IX, 441-444).

- De 5 fest. *De quinque festiuitatibus pueri Iesu*, 1258 c. (VIII, 88-95).
- De imitatione Chr. *Epistola de imitatione Christi* (VIII, 499-503).
- De myst. Tr. *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis*, 1254 (V, 45-115), CN 1993 vol. V/1.
- De perf. ev. *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica*, 1254-1255 (V, 117-198), CN 2005, vol. V/3.
- De perf. vit. *De perfectione vitae ad Sorores*, 1259-1260 (VIII, 107-127), CN 1992, vol. XIII.
- De plant. Par. *Tractatus [commentariolum] de plantatione Paradisi*, 1273 (V, 574-579).
- De 10 praec. *Collationes de decem praeceptis*, 1267 (V, 507-532), CN 1995, vol. VI/2.
- De praep. ad Miss. *Tractatus de praeparatione ad Missam*, 1259-1260 (VIII, 99-106), CN 1992, vol. XIII.
- De red. art. *De reductione artium ad theologiam*, 1254-1255 (V, 319-325), CN 1993, vol. V/1.
- De reg. animae *De regimine animae*, 1263 (VIII, 128-130), CN 1992, vol. XIII.
- De regno Dei *Sermo II. De regno Dei descripto in parabolis evangelicis*, 1256 (V, 539-553), CN 1995 vol. VI/2.
- De sanct. corp. Chr. *Sermo III. De sanctissimo corpore Christi*, 1264 (V, 553-566).
- De sc. Chr. *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, 1254 (V, 3-43), CN 1993, vol. V/1.
- Deter. quaest. *Determinationes quaestionum circa regulam fratrum minorum*, 1266-1268 (VIII, 337-374).
- De tribus q. *Epistola de tribus quaestionibus ad magistrum innominatum*, 1250-1252 (VIII, 331-336), CN 1993, vol. XIV/1.
- De tr. test. *Sermo I. De triplici testimonio sanctissimae Trinitatis* 1254 (V, 535-538).
- De tr. via *De triplici via. Alias incendium amoris*, 1259-1260 (VIII, 3-18), CN 1992, vol. XIII.
- Exp. Dom. *Expositio orationis Dominicae*, 1254-1257 (VII, 652-655).
- Exp. in lam. *Expositio in Lamentationes*, 1254-1257 (VII, 607-651).
- Epist. off. *Epistolae officiales* [data incerta] (VIII, 468-474), CN 1993 vol. XIV/1.
- Epist. de sand. ap. *Epistola de sandaliis apostolorum sive de eo quod Christus et apostoli et discipuli eius incesserunt discalciati* [data incerta] (VIII, 386-390).

- Hex. *Collationes in Hexaëmeron sive illuminationes Ecclesiae*, 1273 (V, 329-449), CN 1994, vol. VI/1.
- Epist. 25 mem *Epistola continens viginti quinque memorialia* [data incerta], (VIII, 491-498).
- Am. frat. min. pred. *Amare fratres minores predicent et confessiones audiant*, 1259 (VIII, 375-385).
- Itin. *Itinerarium mentis in Deum*, 1259-1260 (V, 295-313), CN 1993, vol. V/1.
- Leg. min. S. Franc. *Legenda minor Sancti Francisci*, 1261 (VIII, 565-579), CN 1993, vol. XIV/1.
- Leg. maj. S. Franc. *Legenda major Sancti Francisci*, 1261 (VIII, 504-564), CN 1993, vol. XIV/1.
- Lignum v. *Lignum vitae*, 1260 (VIII, 68-86), CN 1992, vol. XIII.
- Off. de pass. Dom. *Officium de passione Domini*, 1242-1247 (VIII, 152-158).
- Regula novit. *Regula novitiorum*, 1259-1260 [data incerta] (VIII, 475-490).
- Comm. in lib. Sent. *Commentaria in quatuor libros in Sententiarum magistri Petri Lombardi*: in I librum *De Dei Unitate et Trinitate* (I, 1-861), CN vol. I/1-2, in prep.; in II librum *De rerum creatione et formationem corporalium et spiritualium pluribus eo pertinentibus* (II, 1-1026), CN vol. II/1-2, in prep.; in III librum *De incarnatione Verbi et humani generis reparatione* (III, 1-905), CN, vol. III/1-2 in prep.; in 4 librum *De doctrina signorum* (IV, 1-1067), CN vol. IV/1-2, in prep.
- S. de reb. th. *Sermones selecti de rebus theologis* [opuscola varia, data incerta], Quaracchi 1891, vol. V.
- Sol. *Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis*, 1259-1260 (VIII, 28-67).
- Vitis m. *Vitis mystica seu tractatus de passione Domini*, 1263 (VIII, 159-189).

Alcuni esempi:

- IV Sent., d. 8, p. 1, a. 2, q. 2, f. 1 (IV, 185) significa: *Commentarius in quartum librum Sententiarum, distinctio 8, pars 1, articulus 2, quaestio 2, fundamentum 1*. Il testo si trova nel tomo IV dell'edizione di Quaracchi, p. 185.
- Hex., coll. 3, 2 (V, 343) significa: *Collationes in Hexaëmeron, collatio 3, numerus 2*, nel tomo V, p. 343.
- 1 Q., s. 1 (IX, 204-209) significa: *Domenica prima in Quadragesima, sermo 1*, nel tomo IX, pp. 204-209.

Opuscoli di dubbia autenticità

- Speculum disciplinae* (VIII, 583-622).
Speculum conscientiae alias sspeculum animae (VIII, 623-645).
Summa de gradibus virtutum (VIII, 646-654).
Collatio de contempto saeculi (VIII, 655-657).
Compendium de virtute humilitatis (VIII, 658-662).
Epistola ad quaedam novitium insolentem et instabilem (VIII, 663- 666).
Laudismus de sancta Cruce (VIII, 667-669).
Philomena (VIII, 669-674).
De septem verbis Domini in cruce (VIII, 674-676).
Planctus de passione Domini (VIII, 676-677)
Corona B. Mariae Virginis (VIII, 677-678)

Sermoni omiletici

- Sermoni domenicali*, Città Nuova, Roma 1992, vol. IX.
Sermones de tempore (IX, 23-461), CN 2003, vol. XI.
Sermones de sanctis (IX, 463-631).
Sermones de Beata Virgine Maria (IX, 633-721).
Sermones de diversis (IX, 723-731), CN vol. XII in prep.

B. *Opere particolari su San Bonaventura*

S. B. 1274-1974

San Bonaventura 1274-1974, Volumen commemorativum anni septies centenarii a morte S. Bonaventurae doctoris seraphici, cura e studio Commissionis Internationalis Bonaventuriana, Grottaferrata 1973-1974, 5 voll.

- I. *Il Dottore Serafico nelle raffigurazioni degli artisti. Introduzione di P. Gerlach, testo di F. Petrangeli Papini.*
- II. *De vita, mente, fontibus et operibus Sancti Bonaventurae.*
- III. *Philosophica.*
- IV. *Theologica.*
- V. *Bibliografia bonaventuriana (c.1850-1973)*, a cura di J. G. Bougerol.

S. B. *maestro*

San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana, Atti del Congresso Internazionale per il VII centenario di S. Bonaventura da Bagnoregio, (Roma 19-26 settembre 1974), Miscellanea Francescana a cura di A. Pompei, Roma 1976, 3 voll.

C. *Patrologie, Dizionari, Riviste*

Per le Patrologie, i Dizionari e le Riviste seguiamo le abbreviazioni di *Sacramentum Mundi, Enciclopedia teologica*, a cura di K. Rahner, vol. I, Brescia 1974, XVI-XL.

Altre abbreviazioni:

BAC	<i>Biblioteca de Autores Cristianos.</i>
DHGE	<i>Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques.</i>
DSAM	<i>Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique.</i>
DThC	<i>Dictionnaire de théologie catholique.</i>
LThK	<i>Lexikon für Theologie und Kirche.</i>



Esequie di San Bonaventura

FRANCISCO DE ZURBARAN, 1629, olio su tela (Museo del Louvre, Parigi)

BIBLIOGRAFIA CRITICA

1. *Fonti*

AMORÓS L. - APERRIBAY B. - OROMÍ M. (ed.), *Obras de S. Buenaventura*, Edición bilingüe (Biblioteca de Autores Cristianos 6.9.19.28.36.49), Madrid 1968-1972, 6 voll.

Di questa edizione seguiamo la divisione paragrafica dei capitoli del *Breviloquium*. SAN BONAVENTURA, *Opera omnia*, Quaracchi 1882 -1902, 10 voll.

Per l'elenco delle singole opere bonaventuriane e per le relative abbreviazioni si veda: A: «abbreviazioni e sigle».

Per le opere, tradizionalmente, attribuite al Serafico si veda il *Catalogue des Ouvrages de Saint Bonaventure conservés au Département des imprimés. Extrait du tome XV du Catalogue Général des livres imprimés de la Bibliothèque Nationale*, Imprimerie Nationale, Paris, MDCCCCIII. Les notices comprises dans cet extrait du catalogue général on été revisées et coordonnées par M. P. Le Brethon, sous- bibliothécaire.

2. *Enciclopedia e Dizionari*

DE BLIC J., *Béatitude*, in «DSAM», I, Paris 1937, 1297-1298.

DI FONZO L., *Bonaventura da Bagnoregio*, in «Biblioteca Sanctorum», III (1963), pp. 239-278.

GUZZO A. - MATHIEU V., *Valore*, in «Enciclopedia Filosofica», VI (1969), coll. 813-825.

LONGPRÉ E., *Article Bonaventure*, in «DHGE», IX (1937), pp. 741-788.

—, *Saint Bonaventure*, in «DSAM», I (1937), pp. 1768-1843.

MANELLI R. - GREGORY T., *Bonaventura da Bagnoregio*, in «Dizionario biografico degli Italiani», XI (1969), pp. 612-630.

MARTIN H., *Désirs*, in «DSAM», III (1957), pp. 606-623.

PLATZECK E. W., *Hlg. Bonaventura*, in «LThK²», II (1958), pp. 582-583.

SMEETS E., *Saint Bonaventure*, in «DThC», II (1905), pp. 962-986.

TAYMANS D'YPERNON F., *Désir de Dieu*, in «DSAM», III (1957), pp. 929-947.

VEUTHEY L., *San Bonaventura*, in «Enciclopedia Filosofica», I (1967²), pp. 986-1002.

3. Opere e studi su San Bonaventura

- AA.VV., *Bonaventuriana*. Miscellanea in onore di J. G. BOUGEROL (a cura di V. C. BIGI), Milano 1984.
- ABATE G., *Per la storia e la cronologia di S. Bonaventura*, in «Miscellanea Francescana» (1949), pp. 534-568.
- ALSZEGHY Z., *Grundformen der Liebe. Die Theorie der Gottesliebe bei dem hl. Bonaventura. Dissertatio ad lauream in Facoltate Theologica Pontificae Universitatis Gregoriana*, Roma 1946.
- , *Studia bonaventuriana*, in «Gregorianum» XXIX, (1948), pp. 142-151.
- APERRIBAY B., *La perfección evangélica en San Buenaventura*, in L. Amorós (e altri), *Obras de San Buenaventura*, vol. 6 (BAC 49), 1972², pp. 3-45.
- ASSUNTO R., *La concezione estetica di Bonaventura da Bagnoregio*, in «Doctor Seraphicus», 9 (1962), pp. 56-58.
- BALTHASAR H. U. VON, *'Bonaventura'*, in «Fächer der Stile. Klerikale Stile», vol. 2, in *Herrlichkeit*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1962; vol. 2: *Stili ecclesiastici. Ireneo, Agostino, Dionigi, Anselmo, Bonaventura*, in *Gloria. Una estetica teologica*, in «Già e non ancora», 30, trad. it. a cura di M. Fiorillo, Milano 1978, 7 voll., pp. 235-325.
- , *Glaubhaft ist nur die Liebe*, in «Christ heute», 5, Johannes Verlag, Einsiedeln 1963², trad. fr. a cura di R. Givord, *L'amour seul est digne de foi*, Saint-Maur 1999, trad. it. a cura di M. Rettori, *Solo l'amore è credibile*, Roma 1977.
- , *Eucharistie - Gabe der Liebe*, in «Antwort des Glaubens», 44, Johannes Verlag, Einsiedeln 1986, trad. fr. a cura di J.-P. Fels, *L'Eucharistie don de l'amour*, Chiry-Ourscamp 1994, trad. it. a cura di R. De Odorico, Roma 2010.
- BARONE G. (e altri), *Il concetto di "Sapientia" in San Bonaventura e San Tommaso. Testi della I Settimana residenziale di studi medievali*, Carini (Villa Belvedere, ottobre 1981), a cura di A. Musco, Palermo 1983.
- BARRAJÓN MUÑOZ A. P., *La sabiduría cristiana en las "Collationes in Hexaëmeron" de San Buenaventura*, Barcelona 1998.
- BATTAGLIA V., *La contemplazione del Crocifisso nell'Itinerarium mentis in Deum di S. Bonaventura*, in «La Sapienza della Croce», 4 (1989), pp. 297-306.
- BERNARDI V., *Una questione interessantissima per la apologetica e per la teologia, ossia l'atto di fede e la dottrina di S. Tommaso, del B. Alberto M. e di S. Bonaventura*, Torino 1912.
- BÉRUBÉ C., *De la théologie de l'image à la philosophie de l'objet de l'intelligence chez saint Bonaventure*, in «S. B.. 1274-1974», vol. 3, pp. 161-200.
- , *De la philosophie à la sagesse chez saint Bonaventure et Roger Bacon*, in «Bibliotheca seraphico-capuccina», 26, Roma 1976.
- , *De l'homme à Dieu selon Duns Scot: Henri de Gand et Olivi*, in «Bibliotheca seraphico-capuccina», 27, Roma 1983.

- , *De la theologie à l'Écriture chez Saint Bonaventure*, in «Collectanea Franciscana», 40 (1970), pp. 5-70.
- , *L'Itinerarium dans l'histoire de la pensée franciscaine*, in «Studi Francescani», 85 (1988), pp. 263-278.
- BETTONI E., *Il problema della conoscibilità di Dio nella scuola francescana (A. d'Hales, S. Bonaventura, Duns Scoto)*, in «Il pensiero medioevale» ser. 1 (1950), pp. 107-250.
- , *S. Bonaventura da Bagnoregio. Gli aspetti filosofici del suo pensiero*, Milano 1973.
- BEUMER J., *Die Aufgabe der Vernunft in der Theologie des heiligen Bonaventura*, in «Franziskanische Studien», 38 (1956), pp. 129-149.
- BIFFI I., *Figure medioevali della teologia. La teologia come "distrazione" della fede in San Bonaventura*, in «Teologia», 3 (1978), pp. 13-32.
- , *Figure medioevali della teologia. La teologia come estetica cruciale e graduale in S. Bonaventura: desiderio e precarietà della sapienza cristiana*, in «Teologia», 4 (1979), pp. 223-265.
- BIGI V. C., *La libertà in San Bonaventura*, in «S. B. 1274-1974», vol. 3, pp. 599-621.
- , *La sapienza cristiana. Collationes in Hexaëmeron*, in «Di fronte ed attraverso», 141, Biblioteca di cultura medievale, Milano 1985.
- , *Studi sul pensiero di S. Bonaventura*, Santa Maria degli Angeli - Assisi 1988.
- , *Le collationes in Hexaëmeron*, in «Di fronte ed attraverso», 141, Biblioteca di cultura medievale, Milano 1985.
- BISSEN J.-M., *Les conditions de la contemplation selon saint Bonaventure*, in «La France Franciscaine», 17 (1934), pp. 387-404.
- , *La contemplation selon saint Bonaventure*, in «La France Franciscaine», 14 (1931), pp. 175-192.
- , *Les degrés de la contemplation selon saint Bonaventure*, in «La France Franciscaine», 14 (1931), pp. 439-464.
- , *L'importance de la contemplation selon saint Bonaventure*, in «La France Franciscaine», 15 (1932), pp. 437-454.
- , *Des effets de la contemplation selon saint Bonaventure*, in «La France Franciscaine», 19 (1936), pp. 20-29.
- , *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure*, in «Études de philosophie médiévale», 9, Paris 1929.
- BLANCO F. CH., *Imago Dei. Aproximacion a la antropologia teologica de San Buenaventura*, Murcia 1993.
- BLASUCCI C., *L'ascesa a Dio secondo Bonaventura*, in «Doctor Seraphicus», 14 (1967), pp. 21-41.
- , *La spiritualità di San Bonaventura*, Firenze 1974.

- BERTHAUMIER (a cura di), trad. fr., in SAINT BONAVENTURE, *Ceuvres spirituelles*, 6 voll., Paris 1854.
- , *De la préparation à la sainte messe*, in SAINT BONAVENTURE, *Ceuvres spirituelles*, vol. 2, Paris 1854, pp. 384-413.
- , *Le petit Psautier de la Vierge*, in SAINT BONAVENTURE, *Ceuvres spirituelles*, vol. 2, Paris 1854, pp. 261-278.
- , *L'Incendie de l'amour (Incendium amoris, alias De triplici via)*, in SAINT BONAVENTURE, *Ceuvres spirituelles*, vol. 3, Paris 1854, pp. 536-582.
- , *L'Aiguillon de l'amour divin* in SAINT BONAVENTURE, *Ceuvres spirituelles*, vol. 4, Paris 1854, pp. 245-544.
- , *Le Livre de l'amour*, in SAINT BONAVENTURE, *Ceuvres spirituelles*, vol. 4, Paris 1854, pp. 545-630.
- BOGLIOLO L., *Fede e ragione in san Bonaventura e in san Tommaso*, in «S. B. maestro», vol. 1, pp. 471-479.
- BONAFEDE G., *Attualità del pensiero bonaventuriano*, in «S. B. maestro», vol. 1, pp. 959-985.
- , *San Bonaventura e l'ontologismo del primo Ottocento in Italia*, in «S. B. maestro», vol. 2, pp. 153-166.
- , *Sulla dignità dell'uomo*, in «S. B. 1274 - 1974», vol. 3, pp. 317-335.
- , *La dottrina della conoscenza in S. Bonaventura*, in «Doctor Seraphicus», 11 (1964), pp. 23-38.
- , *San Bonaventura*, Benevento 1960-1961.
- BONAVENTURA SAN, *Salterio mariano composto coi salmi del serafico dottore s. Bonaventura. Disposto per ogni giorno della settimana secondo l'ordine del salterio romano*, Pescara 1958.
- , *Vita di San Francesco*, con introduzione, traduzione e note a cura di M. Spinelli, Roma 1973.
- BONNEFOY J. F., *Le Saint-Esprit et ses dons selon saint Bonaventure*, in «Études», 10, Paris 1929.
- BORAK A., *Le beatitudini come espressione della maturità della vita cristiana*, in «S. B. maestro», vol. 3, pp. 281-292.
- BOSCO E. M., *La scienza umana del Cristo in San Tommaso e San Bonaventura. Divergenze e concordanze*, Napoli 1954.
- BOTTE P. C., *L'uomo e la grazia in San Bonaventura*, in «S. B. maestro», vol. 2, pp. 291-304.
- , *Cristo mediatore in S. Bonaventura*, in «Incontri bonaventuriani», 3 (1967), pp. 71-96.
- BOUGEROL J.-G., *Saint Bonaventure et saint Anselme*, in «Antonianum», 47 (1972), pp. 331-361.
- , *Dossier pour l'étude des rapports entre saint Bonaventure et Aristote*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 48 (1973), pp. 135-222.

- , *Introduction à l'étude de saint Bonaventure*, in «Bibliothèque de Théologie. Théologie dogmatique», Tournai 1961.
- , (a cura di), *Introduction générale, introduction au prologue et notes*, in SAINT BONAVENTURE, *Breviloquium. Prologue*, Texte latin de Quaracchi et traduction française, in «Bibliothèque bonaventurienne», Série “Textes”. Texte de Quaracchi, Paris 1967.
- , (a cura di), *Lexique saint Bonaventure*, in «Bibliothèque bonaventurienne», Paris 1969.
- , *Solo i poveri possono capire. S. Bonaventura e l'uomo d'oggi*, in «Nuova Universale Studium», Roma 1975.
- , *Introduction à Saint Bonaventure*, in «À la recherche de la vérité», Paris 1988, trad. it. parziale a cura di A. CALUFETTI, Vicenza 1998.
- , (a cura di), *Introduction, traduction*, in SAINT BONAVENTURE, *L'arbre de vie (Lignum vitae)*. Texte de Quaracchi, Paris 1996.
- , (a cura di), *Traduction française, Commentaires et Notes*, in SAINT BONAVENTURE, *La triple voie (De triplici via)*. Texte de Quaracchi, Paris 1998.
- , *L'aspect original de l'Itinerarium mentis in Deum et son influence sur la spiritualité de son temps*, in «Antonianum», 52 (1977), pp. 309-325.
- BRETON V.-M., *Saint Bonaventure*, in «Les Maîtres de la spiritualité chrétienne», Paris 1943.
- , (a cura di), *Traduction, nouvelle introduction et notes*, in SAINT BONAVENTURE, *Les six ailes du Séraphin. Traité des vertus nécessaires aux supérieurs*. Texte de Quaracchi, in «Bibliothèque bonaventurienne», 2, Paris 1951.
- BREZZI P., *La concezione della storia in S. Bonaventura*, in «Doctor Seraphicus», 11 (1964) pp. 39-54.
- , *La concezione agostiniana della città di Dio*, Galatina 1947.
- BRIVA MIRABENT A., *La gloria y su relación con la gracia según las obras de San Buenaventura*, in «Seminario conciliar de Barcelona», 2, Barcelona 1957.
- BUONOCORE G., *Lo Stato, il Diritto, la Legge in San Tommaso*. Conferenza tenuta in Salerno il 22 marzo 1936 per iniziativa delle due Associazioni universitarie “S. Tommaso d'Aquino” e “S. Caterina da Siena”, Salerno 1936.
- CAMBELL J., *Les écrits de saint François d'Assise devant la critique*, in «Franziskanische Studien», 36 (1954), pp. 82-109, 205-264.
- CANTINI G., *La Ricerca di Gesù nei sette mistici templi secondo S. Bonaventura. Riti spirituali*, Quaracchi, Firenze 1947.
- CARDAROPOLI G., *L'annunzio della salvezza nel Commento bonaventuriano al vangelo di San Luca*, in «S. B. maestro», vol. 2, pp. 319-331.
- CAROLI E. (a cura di), *Dizionario Bonaventuriano*, Padova 2008.
- CARR A., *Poverty in Perfection According to St. Bonaventure*, in «Franciscan Studies», VII, 3 e 4 (1947), pp. 313-323, 415-425.

- CARRA DE VAUX SAINT-CYR B. (a cura di), *Introduction et notes* in SAINT BONAVENTURE, *Breviloquium. Partie 4, L'incarnation du Verbe*. Texte latin de Quaracchi et traduction française, in «Bibliothèque bonaventurienne», Série «Textes», Paris 1967.
- CHÂTILLON J., *Le primat de la vertu de charité dans la théologie de Saint Bonaventure*, in «S. B. maestro», vol. 3, pp. 217-238.
- , *Saint Bonaventure et la philosophie*, in «S. B. maestro», vol. 1, pp. 429-436.
- , *Nudum Christum nudus sequere. Note sur les origines et la signification du thème de la nudité spirituelle dans les écrits de Saint Bonaventure*, in «S. B. 1274-1974», vol. 4, pp. 719-772.
- CICCHITTO L., *Postille bonaventuriano-dantesche*, Roma 1940.
- CILENTO V., *Simbolismo e analogia in S. Bonaventura*, in «Doctor Seraphicus», 13 (1966), pp. 49-81.
- COCCIA A., *Il pensiero di San Bonaventura e l'ateismo contemporaneo*, in «S. B. maestro», vol. 2, pp. 181-193.
- CONNEL D., *St. Bonaventure and the ontologist tradition*, in «S. B. 1274-1974», vol. 2, pp. 290-308.
- CORVINO F., *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, Bari 1980 [ristampa, Città Nuova, Roma 2006].
- COSTA E., *Simbolismo della presenza eucaristica in San Bonaventura*, in «S. B. maestro», vol. 2, pp. 381-395.
- COUSINS E. H., *Bonaventure and World Religions*, in «S. B. 1274-1974», vol. 3, pp. 697-706.
- , *Bonaventure's Christology and contemporary Ecumenism*, in «S. B. maestro», vol. 2, pp. 343-351.
- D'ONOFRIO T., *San Bonaventura nella concezione etica dantesca*, in «S. B. maestro», vol. 3, pp. 351-357.
- DA CLUSONE V., *Cultura e pensiero di S. Francesco d'Assisi. Opera critico-storica*, Modena 1952.
- DAL MONTE F., *Filosofia e Mistica in Bonaventura da Bagnorea*, con prefazione di R. Mondolfo, Roma 1924.
- DAMIATA M., *L'ultimo Bonaventura*, in «Studi Francescani», I, 104 (2004), 1-2; II, 102 (2005), 1-2 e III, 102 (2005), 3-4.
- DA MILANO G., *La dottrina del miracolo nelle opere di San Bonaventura*, Milano 1938.
- DA VINCA A., *L'aspetto filosofico dell'aristotelismo di San Bonaventura*, in «Colletanea franciscana», XXIV (1949), pp. 5-44.
- DADY M. R., *The Theory of Knowledge of St. Bonaventure*, Washington 1939.
- DE ROSA L., *Dalla teologia della creazione all'antropologia della bellezza. Il linguaggio simbolico chiave interpretativa del pensiero di San Bonaventura da Bagnoregio*, Assisi 2011.

- DE VINCENZA A. M. - DE ROVIGNO J., *Lexicon bonaventurianum theologico-philosophicum*, Venezia 1880.
- DE WACHTER M., *Le péché actuel selon saint Bonaventure*, Paris 1967.
- DEL ZOTTO C. B., *La teologia dell'immagine in S. Bonaventura*, con la prefazione di J. Ratzinger, in «Presenza culturale», Vicenza 1977.
- , *L'Itinerarium nel magistero recente della Chiesa*, in «Studi Francescani», 85 (1988), pp. 365-393.
- DELHAYE Ph., *Les conditions générales de l'agir chrétien selon saint Bonaventure*, in «S. B. maestro», vol. 3, pp. 183-215.
- , *La charité, "Premier commandement" chrétien chez St. Bonaventure*, in «S. B. 1274-1974», vol. 4, pp. 503-521.
- DELHAYE Ph. - L. HAMELIN (a cura di), *Introduction et notes in SAINT BONAVENTURE, Breviloquium. Partie 3, La corruption du péché*. Texte latin de Quaracchi et traduction française, in «Bibliothèque bonaventurienne», Série "Textes", Paris 1967.
- DELL'OLIO G., *Motivi ispiratori dell'Itinerarium mentis in Deum*, in «Doctor Seraphicus», VIII (1961), pp. 34-44.
- DEMPSEY P., *De principiis exegeticis s. Bonaventurae*, Roma 1945.
- DENZINGER H. - SCHÖNMETZER A., *Enchiridion Symbolorum. Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg in Breisgau 1976³⁶.
- DETTLOFF W., *Christus tenens medium in omnibus. Sinn und Funktion der Theologie bei Bonaventura*, in «Wissenschaft und Weisheit», 20 (1957), pp. 28-42 e pp. 120-140.
- , *Bonaventura*, in Theologische Realenzyklopädie, Berlin-NewYork 1981, VII, pp. 48-55.
- DI MAIO A., *Piccolo glossario bonaventuriano. Prima introduzione al pensiero e al lessico di Bonaventura da Bagnoregio*, Roma 2008.
- , *L'Agnello di Dio "pastor et pastus" e la "specialissima effigies et similitudo". L'eucaristia tra simbologia e mistagogia in Bonaventura*, in «Doctor Seraphicus», 53 (2006), pp. 7-42.
- , *Il concetto di natura in Bonaventura*, in «Miscellanea Francescana», III, 90 (1990), pp. 61-116.
- , *La logica della Croce in Bonaventura e Tommaso: il sillogismo di Cristo e il duplice medio*, in *La Croce di Cristo, unica speranza* (a cura di P. Zeca), in Atti del III Congresso Internazionale "La sapienza della Croce oggi", Roma 9-13 gennaio 1995, Eco-CIPI, San Gabriele, Roma 1996, pp. 373-398.
- DI MONDA A. M., *Natura e soprannatura in San Bonaventura*, in «S. B. maestro», vol. 2, pp. 257-289.
- DOTTO G., *'Conversatio' e 'communicatio': un 'engagement' comunitario fondato sulla 'caritas'*, in «S. B. maestro», vol. 3, pp. 239-244.

- DOURLEY J. P., *The relationship between knowledge of god and knowledge of the Trinity in Bonaventure's De mysterio Trinitatis*, in «S. B. maestro», vol. 2, pp. 41-48.
- , *God, life and Trinity in the theologies of Paul Tillich and St. Bonaventure*, in «S. B. 1274-1974», vol. 4, pp. 271-282.
- DUMÉRY H. (a cura di), *Introduction, traduction et notes*, in SAINT BONAVENTURE, *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*. Texte de Quaracchi, in «Bibliothèque des textes philosophiques», Paris 1986⁵.
- ENGEMANN A., *Erleuchtungslehre als Resolutio und Reductio nach Bonaventura*, in «Wissenschaft und Weisheit», 1 (1934), pp. 211-242.
- ENNIS H. J., *The place of love in the theological system of St. Bonaventure in general*, in «S. B. 1274-1974», vol. 4, pp. 129-145.
- FABRO C., *Contemplazione mistica e intuizione artistica del Seraphicus*, in «Doctor Seraphicus», 9 (1962), pp. 5-13.
- , *La libertà in San Bonaventura*, in «S. B. maestro», vol. 2, pp. 507-535.
- FALQUE E., *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie. La Somme théologique du Breviloquium (Prologue et première partie)*, in «Études de philosophie médiévale», LXXIX, Paris 2000.
- FERRARO C., *Doctrina de merito apud S. Bonaventuram*, Roma 1956.
- FRIEDERICHS J., *Die Theologie als spekulative und praktische Wissenschaft nach Bonaventura und Thomas von Aquin*, Bonn 1940.
- GAMBOSO V. - LORENZIN T. - LUISETTO G. - PANTEGHINI G. - POPPI A. - SCAPIN P. - SQUARISE C., *Teologia e filosofia nel pensiero di S. Bonaventura. Contributi per una nuova interpretazione*, Brescia 1974.
- GENNARO G., *Francesco Cherubico. Commento alla spiritualità di S. Francesco*, Roma 1956.
- GERKEN A., *Identität und Freiheit. Ansatz und Methode im Denken des hlg. Bonaventura*, in «Wissenschaft und Weisheit», 37 (1974), pp. 98-110.
- , *La théologie du Verbe. La relation entre l'incarnation et la création selon saint Bonaventure*, in «Bibliothèque bonaventurienne. Série Études», Paris 1970.
- , *Das Verhältnis von Schöpfungs- und Erlösungsordnung im Itinerarium mentis in Deum des hlg. Bonaventura*, in «S. B. 1274-1974», vol. 4, pp. 283-310.
- GHISALBERTI A., *La concezione della storia in San Bonaventura*, in «Doctor Seraphicus», 30 (1983), pp. 81-94.
- , *Teologia e storia in San Bonaventura*, in *Medioevo Teologico. Categorie della teologia razionale nel Medioevo*, in «Biblioteca di cultura moderna», 978 (1990), pp. 113-128.
- , *La concezione del tempo in San Bonaventura*, *Ivi*, pp. 745-755.
- , *Itinerari religiosi tra Medioevo e Rinascimento: la devotio moderna*, in *Il sacro nel Rinascimento*, Atti del XII Convegno internazionale (Chianciano-Pienza

- 17-20 Luglio 2000), a cura di L. Secchi Tarupi, Quaderni della Rassegna 22, Franco Cesati, Firenze 2002.
- GIACOMETTI L., *È disceso agli inferi. Saggio tematico sulla soterologia bonaventuriana*, Assisi 1990.
- GILSON É., *La philosophie de saint Bonaventure*, in «Études de philosophie médiévale», IV, Paris 2006³: si veda la trad. it., a cura di C. Marabelli, *La filosofia di san Bonaventura*, «Di Fronte e attr.», Bibl. cult. med., Milano 1995.
- , *La conclusion de la "Divine Comédie" et la mystique franciscaine*, in «Revue d'histoire franciscaine», I, (1924), pp. 55-63.
- GNEO C., *L'essenza dell'essere come amore in S. Bonaventura*, in «S. B. 1274-1974», vol. 3, pp. 83-106.
- GONZÁLES L., *The Work of Christ in Saint Bonaventure's systematic Works*, in «S. B. 1274-1974», vol. 4, pp. 371-385.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL O., *Misterio trinitario y existencia humana. Estudio histórico-teológico en torno a San Buenaventura*, in «Biblioteca de teología», 6, Madrid 1966.
- GREGORIO N., *Discorso* 14, 38, 40 [P.G. 35, 907-910].
- GRÜNEWALD S., *Franziskanische Mystik. Versuch zu einer Darstellung mit besonderer Berücksichtigung des hlg. Bonaventura*, München 1932.
- GUARDINI R., *Die Lehre des hlg. Bonaventura von der Erlösung. Ein Beitrag zur Geschichte und zum System der Erlösungslehre*, Düsseldorf 1921.
- , *Das argumentum ex pietate beim hl. Bonaventura und Anselm Dezensbeweis*, in «Theologie und Glaube», vol. 14 (1926), pp. 156-165.
- HAYES Z., *The Hidden Center. Spirituality and Speculative Christology in St. Bonaventure*, New York-Ramsey-Toronto 1981.
- HAMELIN L., *Péché et conversion. Le rite pénitenciel, un moyen de réconciliation en Église*, in «S. B. maestro», vol. 2, pp. 397-409.
- , *Le mariage. Hier. Aujourd'hui. Demain*, in «S. B. 1274-1974», vol. 4, pp. 461-502.
- HAMMAN A., *Le symbole eucharistique des "grains nombreux du pain unique" chez Bonaventure. Origine et histoire de thème*, in «S. B. 1274 - 1974», vol. 2, pp. 71-78.
- HEITZ T., *Essay historique sur les rapports entre la philosophie et la foie*, de Bérenger de Tours à S. Thomas d'Aquin, Paris 1909.
- HEMMERLE K., *Bonaventura und der Ansatz theologischen Denkens*, in «Wissenschaft und Weisheit», 37 (1974), pp. 89-97.
- , *Theologie als Nachfolge. Bonaventura. Ein Weg für heute*, Freiburg 1975.
- HÖLLHUBER I., *San Bonaventura maestro della vera mistica malintesa dal misticismo moderno*, in «S. B. maestro», vol. 3, pp. 419-425.
- IAMMARRONE G., *Il progetto teologico di san Bonaventura. Presupposti antropologici e problematica della sua attualità*, in «S. B. maestro», vol. 1, pp. 637-705.

- , *Gesù Cristo e la Chiesa in San Tommaso d'Aquino*, in «Collana di cristologia», 5, Roma 1997.
- , *Il posto e la funzione di Gesù Cristo nell'ascesa dell'uomo a Dio*, in «Studi Francescani», 85 (1988), in «Atti del Symposium sull'Itinerarium mentis in Deum di San Bonaventura», pp. 279-326.
- ISTITUTO CULTURALE ITALO-TEDESCO IN ALTO ADIGE, *Medio Evo e crisi del Medio Evo. San Bonaventura di Bagnorea (1221-1274), San Tommaso d'Aquino (1225-1274), Francesco Petrarca (1304-1374) nei mondi culturali di lingua italiana e di lingua tedesca e nel quadro dell'unità culturale europea*, Merano 1974.
- JEILER I., *Der Ursprung und die Entwicklung des Gotteserkenntnis im Menschen. Eine dogmatische Studie über die betreffende Lehre des hlg. Bonaventura und anderer Meister des 13. Jahrhunderts*, in «Der Katholik», 57 (1877), pp. 113-147; 225-269; 337-353.
- KACZYNSKI E., «Lex Nova» in San Tommaso. *Le tendenze spiritualistiche e legalistiche nella teologia morale*, in «Divinitas», 25 (1981), pp. 22-33.
- KOROSAK B., *La soddisfazione di Cristo redentore nell'insegnamento teologico di S. Bonaventura*, in «Incontri bonaventuriani», 3 (1967), pp. 63-70.
- LAZZARINI R., *S. Bonaventura. Filosofo e mistico del cristianesimo*, Milano 1946.
- , *Originalità del messaggio bonaventuriano. Lo Status transnaturale*, in «Doctor Seraphicus», 7 (1960), pp. 5-19.
- LORENZIN T., *Storia della salvezza e sacramenti della fede*, in V. Gamboso (e altri), *Teologia e filosofia nel pensiero di S. Bonaventura*, cit., pp. 55-65.
- , *Funzione dei sacramenti nell'economia salvifica secondo S. Bonaventura. Un contributo alla teologia sacramentaria* [Seraphicum-Pontificia Facultas Theologica S. Bonaventurae Ordinis Fratrum Minorum Conventualium in Urbe, Dissertationes ad Lauream, Num. 56], in «Miscellanea Francescana», Roma 1971.
- LEMMENS L., *Der heilige Bonaventura*, Kempten-München 1909, trad. it. a cura di G. Di Fabio, in «Profili di santi», Milano 1921, *S. Bonaventura Cardinale e Dottore della Chiesa*, Vita e Pensiero, Milano 1921.
- LONGPRÉ E., Bonaventura (Saint), in *Dictionnaire de spiritualité*, Paris 1937, coll. 1768-1843 [1799-1818: sul cammino di perfezione].
- MAIO M. T., *El sacramento de la eucaristia "sacrificio sacramento-viatico" según san Buenaventura*, Roma 2001.
- MANFERDINI T., *La ragione teologica in san Bonaventura*, in «S. B. maestro», vol. 1, pp. 535-552.
- MANNO A. G., *Antropologia teocentrica e cristocentrica*, in «S. B. maestro», vol. 2, pp. 423-439.
- , *Attualità dell'antropologia teocentrica bonaventuriana*, in «Studi Francescani», 71 (1974), pp. 45-77.

- MARANESI P., *Bonaventura da Bagnoregio - Itinerario della mente a Dio. Riconduzione delle arti alla teologia. Itinerario della mente in Dio. I sette doni dello Spirito Santo. Collazioni 1-3. Collazione 4. Hexaëmeron*, con la traduzione e l'introduzione a cura di P. Maranesi, in «L'anima del mondo», 19, Casale Monferrato 1998.
- MARIANI E., *Itinerario della mente a Dio; Le scienze ricondotte alla Teologia*, in «Collana di testi bonaventuriani», Vicenza 1984.
- , *I sette doni dello Spirito Santo*, in «Collana di testi bonaventuriani», 2, Vicenza 1985.
- MAURO L., *Bonaventura da Bagnoregio. Dalla «Philosophia» alla «Contemplatio»*, Genova 1976.
- MATANIC A. G., *“Beatitudo est in unione”. La felicità dell'uomo alla luce del magistero bonaventuriano*, in «S. B. maestro», vol. 3, pp. 269-280.
- MATHIEU L. (a cura di), *Introduction et notes*, in SAINT BONAVENTURE, *Breviloquium. Partie 1, La Trinité de Dieu*. Texte latin de Quaracchi et traduction française, in «Bibliothèque bonaventurienne», Série “Textes”, Paris 1967.
- , (a cura di), *Introduction et notes*, in SAINT BONAVENTURE, *Breviloquium. Partie 6, Les remèdes sacramentels*. Texte latin de Quaracchi et traduction française, in «Bibliothèque bonaventurienne», Série “Textes”, Paris 1968.
- , *La Trinité créatrice d'après Saint Bonaventure*, in «Bibliothèque bonaventurienne», Série “Études”, Paris 1992, trad. it. di P. Canali, *La Trinità creatrice secondo San Bonaventura*, in «Biblioteca Francescana», Milano 1994.
- , *Itinerario dell'anima a Dio, Breviloquio, Riconduzione delle arti alla teologia*, di San Bonaventura da Bagnoregio, con introduzione, traduzione, prefazioni e note di L. Mauro, in «I classici del pensiero. Sez. 2, Medioevo e Rinascimento», Milano 1984.
- , *“Meditatio” e cultura come preparazione all'ascesa a Dio in San Bonaventura*, in «S. B. maestro», vol. 3, pp. 51-62.
- MELANI G., *Ispirazione e aspetti filosofici nell'Itinerarium mentis in Deum*, in «Doctor Seraphicus», 15 (1968), pp. 51-69.
- MERINO J.A., *Dios como estatuto ontológico del mundo en el pensamiento buenaventuriano*, in «S. B. maestro», vol. 1, pp. 627-636.
- MESSIER M., *Agapè. Recherches sur l'histoire de la charité*, Québec 2007.
- MITZKA Fr., *Die Lehre des hl. Bonaventura von der Vorbereitung auf die heiligmachende Gnade*, in «Zeitschrift für katholische Theologie», 50 (1926), pp. 27-72; 220-252.
- MOLLO G., *Fede e ragione. Un confronto tra Bonaventura e Kierkegaard*, in «S. B. maestro», vol. 1, pp. 721-732.
- MONTINI G.B. (Paolo VI), *Allocuzione ai Congressisti*, in «S. B. maestro», vol. 1, pp. 19-28.

- MONTINI P., *La libertà umana in San Bonaventura e San Tommaso*, Roma 1995.
- MORETTI COSTANZI T., *L'attualità di San Bonaventura nel "Cristianesimo filosofia". L'intellectus fidelis*, in «S. B. 1274-1974», vol. 3, pp. 57-82.
- , *San Bonaventura*, Roma 2003.
- MOUIREN T. (a cura di), *Introduction et notes*, in SAINT BONAVENTURE, *Breviloquium. Partie 2, Le monde créature de Dieu*. Texte latin de Quaracchi et traduction française, in «Bibliothèque bonaventurienne», Série "Textes", Paris 1967
- MUSCAT N., *The Life of Saint Francis in the Light of Saint Bonaventure's Theology on the Verbum Crucifixum*, Roma 1989.
- OMACHEVARRIA J., *Teología mística de S. Buenaventura*, in L. Amorós (e altri), «Obras de S. Buenaventura», vol. 4 (BAC 28), 1963², pp. 36-44.
- OROMÍ M., *Filosofía ejemplarista de S. Buenaventura*, in L. Amorós (e altri), «Obras de S. Buenaventura», vol. 3 (BAC 19), 1972³, pp. 3-136.
- OZILOU M. (a cura di), *Introduction, traduction et notes*, in SAINT BONAVENTURE, *Les sept dons du Saint-Esprit*. Texte latin de Quaracchi, in «Sagesse chrétiennes», Paris 2008.
- PANTEGHINI G., *Teologia del Verbo o teologia dell'Incarnazione? Fondamenti e limiti del cristocentrismo bonaventuriano*, in V. Gamboso (e altri), *Teologia e filosofia nel pensiero di S. Bonaventura. Contributi per una nuova interpretazione* (1974), pp. 9-54.
- , *Il valore salvifico della fede implicita in San Bonaventura*, in «S. B. maestro», vol. 2, pp. 353-361.
- PETRANGELI PAPINI F., *S. Bonaventura da Bagnoregio, Liberté, Verité, Amour*, in «Aletheia» (1998), pp. 200-232.
- PHILIPPE, M.-D., *Mystère de Marie. Croissance de la vie chrétienne*, in «Aletheia» (1999).
- PIAZZA L., *Mediazione simbolica in S. Bonaventura*, con la presentazione di J. G. Bougerol, in «Presenza culturale», 2, Vicenza 1978.
- PLAGNIEUX J., *Aux sources de la doctrine bonaventurienne sur l'état originel de l'homme. Influence de saint Augustin ou de saint Irénée?*, in «S. B. 1274-1974», vol. 4, pp. 311-328.
- POMPEI A., *Bonaventura da Bagnoregio filosofo e teologo francescano*, in «Studia Patavina», 21 (1974), pp. 274-297.
- , *Ecclesia et Sacramenta. Ecclesia peregrinans, fundamentum sacramentorum, formatur sacramentis*, in «S. B. maestro», vol. 2, pp. 363-379.
- , *Bonaventura da Bagnoregio. Il pensare francescano*, in «I maestri francescani», Roma 1994.
- , *Breviloquium* (a cura di), trad. it. e note di L. Iammarrone, Vicenza 1991-1993, 2 voll.
- POPPI A., *Se e come è possibile la filosofia in S. Bonaventura*, in V. Gamboso (e

- altri), *Teologia e filosofia nel pensiero di S. Bonaventura. Contributi per una nuova interpretazione*, Brescia 1974, pp. 177-198.
- , *La valutazione del pensiero di san Bonaventura nella storiografia filosofica moderna*, in «S. B. maestro», vol. 1, pp. 447-461.
- POSPÍŠIL C. V., *La via della salvezza nell' "Itinerarium mentis in Deum"*, in «Antonianum», 72 (1997), pp. 53-77.
- , *La salvezza dell'uomo e la teologia della croce di Bonaventura da Bagnoregio*, Udine 2010.
- , *L'architettura della soterologia bonaventuriana*, in «Antonianum», 72 (1998), pp. 695-712.»
- , *La teologia della Croce in San Bonaventura*, in *Dissertationes*, num. 344, P.A. Antonianum, Roma 1995, pp. 73-93.
- PRENTICE R. P., *The Psychology of Love according to St. Bonaventure*, New York 1957².
- PRINCIPE W. H., *St. Bonaventure's Theology of the Holy Spirit with Reference to the Expression 'Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto'*, in «S. B. 1274-1974», vol. 4, pp. 243-269.
- PRINI P., *Il filosofare nella fede secondo san Bonaventura*, in «S. B. maestro», vol. 1, pp. 399-407.
- , *L'itinerario bonaventuriano e il nostro*, in «Doctor Seraphicus», 14 (1967), pp. 45-50.
- PRUNIÈRES L. (a cura di), *Introduction et notes*, in SAINT BONAVENTURE, *Breviloquium. Partie 7, Le jugement dernier*. Texte latin de Quaracchi et traduction française, in «Bibliothèque bonaventurienne», Série "Textes", Paris 1967.
- RAIMONDO F., *L'itinerario di San Bonaventura*, Milano 2000.
- RAHNER K., *La doctrine des sens spirituels au Moyen Âge, en particulier chez saint Bonaventure*, in «Revue d'Ascétique et de Mystique», 14 (1933), pp. 263-299.
- RATZINGER J., *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura*, München-Zürich 1959, ediz. it. a cura di M. Letterio, con trad. di M. Montelatici, *San Bonaventura. La teologia della storia*, Assisi 2008 (soprattutto le pp. 19-86 e 137-165 per il tema della teologia della storia).
- RAUTI F., *La dottrina della beatitudine soprannaturale in S. Bonaventura* (Estratto della tesi di laurea: *La beatitudine in S. Bonaventura*), Roma 1950.
- REHO C., *Gesù Cristo esemplare dell'uomo perfetto nell'"Hexaëmeron" di S. Bonaventura*, Roma 1977.
- , *Il messaggio escatologico da Gioacchino da Fiore a Bonaventura da Bagnoregio*, in «Antonianum», 59 (1979), pp. 681-700.
- REZETTE J.-P. (a cura di), *Introduction et notes*, in SAINT BONAVENTURE, *Breviloquium. Partie 5, La grâce du Saint-Esprit*. Texte latin de Quaracchi et traduction française, in «Bibliothèque bonaventurienne», Série "Textes", Paris 1967.

- , *L'approche anthropologique de l'Eucharistie chez saint Bonaventure*, in «S. B. 1274-1974», vol. 4, pp. 447-460.
- RIGHI O., *Il pensiero e l'opera di S. Bonaventura*, Firenze 1932.
- RIGOBELLO A., *Prospettive di ontologia semantica in S. Bonaventura*, in «Doctor Seraphicus», 26 (1979), pp. 7-13.
- , *Teologia e preghiera in San Bonaventura. Confronto fra due esperienze*, in «S. B. maestro», vol. 3, pp. 41-50.
- RIVIERA DE VENTOSA E., *Supuestos filosófico-religiosos de las pruebas de la existencia de Dios en San Buenaventura*, in «S. B. 1274-1974», vol. 3, pp. 201-258.
- ROBERT P., *Hylémorphisme et devenir chez saint Bonaventure*, Montréal 1936.
- , *St. Bonaventure, Defender of Christian Wisdom*, in «Franciscan Studies», 3 (1943), pp. 159-179.
- ROCQUET C.-H., *François et l'itinéraire*, in «Chemin d'Assise», 10, Paris 2008.
- ROLANDETTI V., *Esperienza metafisica ed esperienza mistica in San Bonaventura. Un sapere che ama ed un amore che sa*, in «S. B. maestro», vol. 3, pp. 387-394.
- RUF G., *S. Francesco e S. Bonaventura. Un'interpretazione storico-salvifica degli affreschi della navata nella chiesa superiore di San Francesco in Assisi alla luce della teologia di San Bonaventura*, Assisi 1974.
- RUSSO R., *San Bonaventura*, Torino 2010.
- SALA G., *Il concetto di sinderesi in S. Bonaventura*, in «Studi francescani», LIV (1957), pp. 3-11.
- SANARICA M., *Ancora su Dante e Bonaventura*, Bologna 1959.
- SCAPIN P., *“Dio da Dio”. Approccio bonaventuriano del problema di Dio*, in V. Gamboso (e altri), *Teologia e filosofia nel pensiero di S. Bonaventura. Contributi per una nuova interpretazione* (1974), pp. 139-173.
- SCHAEFER A., *Armut und Heil. Die theologischen Implikationen des Armutsgedankens bei Bonaventura*, in «S. B. 1274-1974», vol. 4, pp. 673-683.
- SCHALÜCK H., *Der Mensch in der Mitte der Schöpfung*, in «S. B. 1274-1974», vol. 3, pp. 337-392.
- SCHMIDT S., *Christus als scala nostra. Chistozentrische Aspekte in Itinerarium mentis in Deum “des heiligen Bonaventura”*, in «Franziskanische Studien», 75 (1993), pp. 243-338.
- SCHORN A., *Über die Gabe der Weisheit nach Bonaventura*, in «Wissenschaft und Weisheit», 9 (1942), pp. 41-54.
- SCIAMANNINI R., *La contuizione bonaventuriana*, Firenze 1957.
- , *Allegorismo dinamico in San Bonaventura*, in «La città di vita», I (1946), pp. 446-451.
- SECONDO L., *La vita spirituale nell'Itinerarium di S. Bonaventura*, in «Studi Francescani», 85 (1988), pp. 327-337.

- SÉPINSKI A., *La psychologie du Christ chez saint Bonaventure*, Paris 1948, trad. it. a cura di suor M. L. Orgiani, *Cristo interiore secondo San Bonaventura*, Napoli 1964.
- SGARBOSSA M., *Bonaventura. Il teologo della perfetta letizia*, Roma 1997.
- SOLIGNAC A., *Connaissance de Dieu et relation à Dieu selon saint Bonaventure (De sc. Chr., q. 4)*, in «S. B. 1274-1974», vol. 3, pp. 393-405.
- SYNAN E. A., *Cardinal Virtues in the Cosmos of Saint Bonaventure*, in «S. B. 1274-1974», vol. 3, pp. 21-38.
- SULEJ M., *La Croce nella vita cristiana e negli opuscoli e sermoni di san Bonaventura*, in AA.VV., *Gesù Cristo verità di Dio e ricerca dell'uomo*, Roma 1997, pp. 159-219.
- SZABÓ T., *Trinità e creazione. Riflessioni sull'attualità del pensiero di San Bonaventura*, in «S. B. maestro», vol. 2, pp. 223-231.
- TEDOLDI F. M., *La dottrina dei cinque sensi spirituali in San Bonaventura*, Roma 1999.
- TODISCO O., *Ermeneutica storiografica*, in «Teologia», 21, Alba 1977.
- , *Lettura epistemologica dell'esistenzialismo di San Bonaventura*, in «S. B. maestro», vol. 3, pp. 63-89.
- , *Le creature e le parole in Sant'Agostino e San Bonaventura*, Roma 1994.
- USCATESCU J., *La teoria dei valori in S. Bonaventura*, in «S. B. maestro», vol. 3, pp. 257-268.
- VANNI ROVIGHI S., *S. Bonaventura*, Milano 1974.
- VAN STEENBERGHEN F., *La philosophie au XIII^{ème} siècle*, Louvain-Paris 1966, trad. it. di A. Cocco, *Vita e Pensiero*, Milano 1972 (su San Bonaventura, soprattutto le pp. 167-240).
- VEUTHEY L., *La filosofia cristiana di S. Bonaventura*, Roma 1971.
- VIGNAUX P., *Condition historique de la pensée de saint Bonaventure. Christocentrisme, eschatologie et situation de la culture philosophique*, in «S. B. maestro», vol. 1, pp. 409-427.
- WEBSTER R.T., *S. Bonaventura and the problem of the concrete existential man*, in «S. B. maestro», vol. 1, pp. 809-819.
- WITTMANN M., *Thomas v. Aq. und Bonaventura in ihrer Glückseligkeitslehre miteinander verglichen*, in «Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters», Supplementband III. 2. Halbband: *Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Studien und Texte für Martin Grabmann zur Vollendung des 60. Lebensjahres von Freunden und Schülern gewidmet* (1935), pp. 749-758.
- ZAPPITELLO G., *La "vanitas" in S. Bonaventura. Un esempio di ciò che ha significato il messaggio di S. Francesco per il Medio Evo*, in «S. B. 1274-1974», vol. 4, pp. 637-654.

4. *Bibliografia Sussidiaria*

- AA.VV., *L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Âge*, in «Actes du premier congrès international de philosophie médiévale (Louvain-Bruxelles, 28 août-4 septembre 1958)», Louvain 1960.
- ADORNO W., *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M. 1966, trad. it. di P. Lauro, *Dialettica negativa*, con l'introduzione a cura di S. Petrucciani, in «Biblioteca Einaudi», 195, Torino 2004, pp. 5 e 330: paternità ridotta a mera funzione naturale.
- ID., *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt a. M., 1963, trad. it. a cura di F. Serra, *Tre Studi su Hegel*, in «Collezione di testi e di studi. Filosofia», Bologna 1971, p. 5: ancora sulla paternità.
- ID., *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt a. M. 1951, trad. it. a cura di R. Solmi, *Minima moralia: Meditazioni della vita offesa*, con l'introduzione di L. Ceppa, in «Einaudi tascabili», 206, Torino 1994, Aforisma 33.
- AGOSTINO, *Trattato IV sulla prima lettera di Giovanni*, 96, trad. fr. di P. Agaësse, in «Sources chrétiennes», 75, Paris 1961, p. 231.
- ALFARO J., *Cristologia e antropologia. Temi teologici attuali*, in «Orizzonti nuovi», trad. it. a cura di B. di Rosano, Assisi 1973.
- , *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde santo Tomás hasta Cayetano (1274-1534)*, Madrid 1952.
- , *Speranza cristiana e liberazione dell'uomo*, in «Bibliografia di teologia contemporanea», 10, Brescia 1973², trad. it. a cura di L. Bianchi.
- ANGELINI G., *Eros e Agape. Oltre l'alternativa*, Milano 2006.
- ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *La salvezza cristiana*, in «Atti del VI Congresso Nazionale», Assisi 1975.
- BAEUMKER C. - VON HERTLING G. F., *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen*, Band VI, Heft 6, Münster 1908.
- BALTHASAR H. U. VON, *Teologia della storia. Abbozzo*, Brescia 1969².
- , *Verbum caro*, in «Saggi teologici», con la prefazione di D. Barsotti, trad. it. a cura di G. Colombi, Brescia 1970², vol. I.
- , *Das Weizenkorn. Aphorismen*, Einsiedlen 1958³.
- , *Marie aujourd'hui*, Paris 1988.
- , *Dante*, in «Gloria», Stili laicali, vol. 3, Milano 1986. Il volume, oltre che al Nostro, è dedicato a *Giovanni della Croce*, Pascal, Hamann, Salov' ev, Hopkins e Pégui.
- BARTH K., *Dio e il niente*, a cura di R. Celada Ballanti, in «Il pellicano rosso», Brescia 2000.
- BEAUP M., *Le Paradis de Dante*, Paris 2009.

- BENOIT J. D., *Erôs et Agapè. À propos d'un livre récent*, in «Revue d'histoire et philosophie religieuse», 26 (1946), pp. 89-98.
- BERNATH K., *'Mensura fidei': Zahlen un Zahlverhältnisse bei Bonaventura*, in «Miscellanea Medievalia», 16/1 (1983), pp. 65-85
- BETTONI E., *Natura e soprannaturale nella scuola francescana*, in «Sophia», 17 (1950), pp. 54-59.
- BEUMER J.B., *Gratia supponit naturam*, in «Gregorianum», 29 (1939), pp. 381-406; 535-552.
- BIANCO M., *Lecture filosofiche. Saggi su Hegel, Sohn - Rethel, Bonaventura e Agostino*, in «Strumenti e ricerche», 2, Napoli 2004.
- BLONDEL M., *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux*, in «Les premiers écrits» (1956), pp.5-95.
- BOUBLIK V., *L'uomo nell'attesa di Cristo*, in «CRL», 10, Bari 1972.
- , *Teologia delle religioni*, Roma 1973.
- BOUGEROL J.-G., *Introduction à Saint Bonaventure*, in «À la recherche de la vérité», Vrin, Paris 1988.
- BOYER Ch., *La notion de la nature chez saint Augustin*, in «Doctor Communis», 8 (1955), pp.65-76.
- CARRETERO E. D., *Antropología teológica de la "Ciudad de Dios"*, in «La Ciudad de Dios», 167 (1954), II, pp. 198-268.
- CATHREIN V., *De naturali hominis beatitudine*, in «Gregorianum», 11 (1930), pp. 389-409.
- CAUCHY V., *Désir naturel et béatitude chez saint Thomas*, in «Philosophie et problèmes contemporains», Montréal-Paris 1958.
- CHENU M. D., *La teologia nel Medio Evo. La teologia nel secolo XII*, in «Teologia», Milano 1972.
- , *La teologia come scienza. La teologia nel XIII secolo*, in «Teologia», 9, Milano 1971.
- COLOMBO G., *La teologia della creazione nel XX secolo*, in Vander Gucht R. – Vorgrimler H. (edd.), *Bilancio della teologia de XX secolo*, 4 voll., vol. 3: *La teologia del XX secolo* (1972), pp. 44-46.
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Dichiarazione sulla promozione umana e la salvezza cristiana*, in «La Civiltà Cattolica», 128 (1977), IV, pp. 30-44.
- CONGAR Y., *La mia parrocchia vasto mondo. Verità e dimensioni della salvezza*, in «Biblioteca di cultura religiosa», 93, Roma, 1965².
- CONNEL D., *St. Bonaventure and the ontologist tradition*, in «S. B. 1274-1974», vol. 2, pp. 290-308.
- CRISOSTOMO, *Omellie sulla prima lettera ai Corinti*, 14, 1-2 [P. G. 497-499].
- DAUSEND H., *Die St. Gregor von Nazianze Stellen in den Werken des hl. Bonaventura*, in «Franziskanische Studien», 3 (1916), pp. 151-160.

- D'ARCY M. C., *La double nature de l'amour*, in «Théologie», trad. dall'inglese a cura di E. Pin e J. Mambrino, Paris 1948.
- DE BRUYNE E., *Études d'esthétique médiévale*, 3 volumes, vol. 3: *Le XIII^{ème} siècle* Bruges 1946, pp. 189-226.
- DE FINANCE J., *Existence et liberté*, Lyon 1955.
- DE VINCK J., *Two aspects of the Theory of the 'Rationes seminales' in the Writings of Bonaventure of Bagnoregio*, in «S. B. 1274-1974», vol. 3, pp. 307-316.
- , *Mystical Opuscula*, in «The Works of Bonaventure», vol. 1, Paterson, N.J. 1960.
- , Forword (Introduzione), *The Breviloquium*, in «The Works of Bonaventure», vol. 2, Paterson, N.J. 1963.
- DHONT R. C., *Le problème de la préparation à la grâce. Débuts de l'école franciscaine*, in «Études de science religieuse», Paris 1946.
- DOUCET V., *De naturali seu innato supernaturalis beatitudinis desiderio iuxta theologos a saeculo XII usque ad XX*, in «Antonianum», 4 (1929), pp. 167-208.
- DUMEIGE G., *Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour*, in «Bibliothèque de philosophie contemporaine. Histoire de la philosophie et philosophie générale», Paris 1952.
- EBERLE G., *Die Ideenlehre Bonaventuras*, Freiburg im Breisgau 1911.
- EISENBERG J. - WIESEL E., *Giobbe o Dio nella tempesta*, trad. it. a cura di C. Pagani, Torino 1989.
- ELIADE M., *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, Paris 1952⁵.
- ENCHIRIDION VATICANUM, I. DOCUMENTI DEL CONCILIO VATICANO II, Testo ufficiale e trad. it., Bologna (EDB) 1979¹¹.
- ERACLITO V. 14 [A19] ed. Colli [22 B 53 DK] riguardo al Padre: *Pólemos* di tutte le cose.
- FREUD S., *Totem e tabù e altri scritti 1912-1914*, vol. 7, in «Opere di Sigmund Freud», Torino 2009.
- , *Luomo Mosè e la religione monoteistica e altri scritti, 1930-1938*, Torino 2002.
- FEINER J. - LOHRER M., *I fondamenti di una dogmatica della storia della salvezza*, in «Mysterium salutis. Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza», vol. 1 (1969²), pp. 31-221.
- FISICHELLA R., *Introduzione e guida alla lettura della Lettera Enciclica 'Fides et ratio'*, in «Giovanni Paolo II», *Fides et ratio*, Casale Monferrato 1998, pp. 5-43.
- FLORES D'ARCAIS P., *Aut Fides aut Ratio*, in «MicroMega. I Classici 2011» *Karol Wajtila il grande oscurantista*, pp. 143-167.
- , *Verità rivelata e verità tout court*, *Ivi*, pp. 189-202 (già *Ivi*, 1 (1999)).
- GAY P., *Un ebreo senza Dio. Freud, l'ateismo e le origini della psicoanalisi*, trad. it. a cura di V. Camporesi, in «Intersezioni», 59, Bologna 1989.
- GERKEN A. *Theologie des Wortes. Das Verhältnis von Schöpfung und Inkarnationen bei Bonaventura*, Düsseldorf 1968.

- GEVAERT J., *Esperienza umana e annuncio cristiano. Presupposti critici per il discorso religioso con l'uomo d'oggi*, Torino 1975.
- GILSON É., *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, con la presentazione di M. Dal Pra, in «Il pensiero filosofico», 10 (1973), pp. 530-544.
- , *La théologie mystique de saint Bernard*, in «Études de philosophie médiévale», XX, Paris 1986⁵ (ristampa 2006).
- GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio. Lettera enciclica circa i rapporti tra fede e ragione* del Sommo Pontefice Giovanni Paolo II ai vescovi della Chiesa cattolica, Milano 1998.
- GONZALES O., *Sobre las fuentes de Ricardo de San Victory y su influjo en S. Buenaventura*, in «La Ciudad de Dios», 176 (1963), pp. 567-602.
- GÖSSMANN E., *Glaube und Gotteserkenntnis im Mittelalter*, Freiburg 1971.
- GOUTTIÈRE M.D., *Dieu, Père de l'homme: le regard du philosophe*, in «Aletheia», pp. 19-32: la paternità di Dio legata alla scoperta del fine ultimo dell'uomo.
- , *Lepremier moment de la paternité de Dieu*, in «Aletheia», cit., p. 89.
- HEGEL G.W.F., *Lineamenti della filosofia del diritto. Ossia, diritto naturale e scienza dello Stato in compendio*, trad.it. a cura di F. Messineo, con le note alla filosofia del diritto tradotte da A. Plebe, in «Classici della filosofia moderna», 18, Roma-Bari, 1954, pp. 178-180 (in riferimento alla figura del padre quasi del tutto assente dal panorama della filosofia moderna e contemporanea).
- HUIGE R., *L'art et l'Homme*, Paris 1970, pp. 325-340: l'arte e l'irrazionale.
- HUYGHE R. - DAISAKU IKEDA, *La nuit appelle l'aurore. Dialogue orient-occident sur la crise contemporaine*, Paris 1980.
- HÜLSBUSCH W., *Elemente einer Kreuzestheologie in den Spätschriften Bonaventuras*, in «Themen und Thesen der Theologie», Düsseldorf 1968.
- JAEGER W., *Cristianesimo primitivo e paideia greca*, con una bibliografia degli scritti di W. Jaeger a cura di H. Bloch, in «Il pensiero storico», 51, Firenze 1966.
- JONAS, H., *Il concetto di Dio dopo Auschwitz. Una voce ebraica*, trad. it. a cura di C. Angelino, in «Opuscula», 25, Genova 1989.
- KASPER W., *Introduzione alla fede*, in «Giornale di teologia», 65, Brescia 1975³, trad. it. a cura di R. Gibellini.
- KÖPF U., *Bonaventura*, in «Religion in Geschichte und Gegenwart», Tübingen 1998, coll. 1680-1683.
- KRAUSE G., *Quomodo Bonaventura mundum non esset aeternum sed tempore ortum demonstraverit*, Braunsberg 1891.
- LANGEVIN G., «Capax Dei». *La créature intellectuelle et l'imité de Dieu*, Bruges-Paris 1966.
- LALLEMENT D.-J., *L'eucharistie mystère de la foi-sacrament de la charité*, Paris 1980.
- LÉCURU L.-F. RACINE, *L'adoration eucharistique*, Paris 2009.

- LOTZ J. B., *Was gibt das Christentum dem Menschen? Grunderwartungen und Erfüllung*, Frankfurt am Main 1979.
- LUBAC H. DE, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Age*, in «Théologie. Études publiées sous la direction de la faculté de Théologie S. J. de Lyon-Fourvière», 3, Paris 1944, *Corpus Mysticum. L'Eucaristia e la Chiesa nel Medioevo*, Sezione quinta, in *Scrittura ed Eucaristia*, vol. 15, *Opera Omnia*, in «Già e non ancora», 92, a cura di E. Guerriero, Milano 1996², trad. it. a cura di L. Rosadoni.
- , *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, vol. 1: *De Joachim à Schelling*, in «Le sycomore. Horizon», 3 (1979-1981), pp. 123-139.
- LUNEAU A., *L'histoire du salut chez les Pères de l'Église. La doctrine des âges du monde*, in «Théologie historique» (1964), pp. 283-407.
- MADEC G. (a cura di), *Le Christ Maître. Édition, traduction et commentaire du sermon universitaire «Unus est magister noster Christus»*, in SAINT BONAVENTURE, «Unus est magister noster Christus», Texte latin de Quaracchi (V, 567 - 574), «Bibliothèque de textes philosophiques», Paris 1990.
- MANSSELLI R. - GREGORI T., *Bonaventura da Bagnoregio*, in Dizionario biografico degli italiani, Roma 1969, XI, pp. 612-630.
- MARC A., *Dialectique de l'agir*, Paris 1949.
- MARCEL G., *L'uomo problematico*, in «Le idee e la vita», 19, Torino 1964, trad. it. a cura di L. Verdi - Vighetti.
- MARION J.-L., *Dialogo con l'amore*, Torino 2008.
- MÜLLER J.-P., *Saint Bonaventure a-t-il admis la possibilité d'une double vérité*, in «S. B. maestro», vol. 1, pp. 481-494.
- NEHER A., *L'esilio della parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, introduzione a cura di S. Quinzio, trad. it. a cura di G. Cestari, in «Dabar. Saggi teologici», 2, Casale Monferrato, 1983.
- NGUYÊN-VAN-SI A., *La Théologie de l'imitation du Christ d'après saint Bonaventure*, in «Bibliotheca Pontificii Athenei Antoniani», 33, Rome 1991, trad. it. a cura di S. Olgiati, *Seguire e imitare Cristo secondo San Bonaventura*, Bergamo 1995.
- NIETZSCHE F., *Die fröhliche Wissenschaft + V2*, § 343, Berlin 1973, p. 256, trad. it. a cura di F. Masini, *La gaia scienza*, in «Piccola biblioteca Adelphi», 11, Milano 1992, p. 132: sulla «morte» di Dio.
- NYGREN A., *Erôs et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, in «Les religions», 2, 2 livres, 3 volumes, Paris 1944-1952, trad. it. a cura di P. Jundt con la prefazione di M. Goguel.
- PANIKKAR R., *The Trinity and World Religions*, Bangalore 1970.
- PANNENBERG W., *Che cosa è l'uomo? L'antropologia contemporanea alla luce della teologia*, Brescia 1974, trad. it. a cura di E. Paschetto.
- , *Questioni fondamentali di teologia sistematica. Raccolta di scritti. In Appendice:*

- Idea di Dio e libertà dell'uomo*, in «Biblioteca di teologia contemporanea», 20, Brescia 1975, trad. it. a cura di D. Pezzetta.
- PASCAL B., *Pensieri*, in «I millenni», 56, Traduzione, introduzione e note a cura di P. Serini, Torino 1962².
- PFISTER O., *Die Zukunft einer Illusion*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Leipzig 1927, trad. it. a cura di S. Candreva, *L'avvenire di un'illusione. L'illusione di un avvenire*, con la prefazione di P. Di Giovanni, in «Temi», 17, Torino 1990: sulla religione che ha origine dalla debolezza dell'uomo.
- PHILIPPE FR. M-D., *Le premier moment de la paternité de Dieu*, in «Aletheia», p. 89: Dio Luce bacio interiore dell'anima.
- , *De l'amour*, in «Spiritualité» (1997), pp. 226-227.
- POMPEI A. M., *Dalla "Lectio Scripturae" di Antonio alla "Lectio Scripturae" di Bonaventura e della prima scuola francescana*, in «Il Santo», XXXVII (1997), pp. 53-87.
- RAHNER K., *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, in «L'abside», Alba 1977².
- , *Esperienza di se stessi ed esperienza di Dio*, in «Nuovi Saggi», vol. 5 (1975), pp. 175-189.
- , *Rapporto tra natura e grazia*, in «Saggi di antropologia soprannaturale» (1969²), pp. 43-77.
- RATZINGER J., *Dogma e predicazione*, in «Biblioteca di teologia contemporanea», 19, Brescia 1974.
- , *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*, in «Biblioteca di teologia contemporanea», 5, Brescia 1974⁵.
- , *Saggi sul problema di Dio. Contributi di E. Biser et alii*, in «Quaestiones disputatae», Brescia 1975.
- RÈZETTE J. P., *Grâce et similitude de Dieu chez saint Bonaventure*, in «Ephemerides Theologicae Lovanienses», 32 (1956), pp. 46-64.
- RICOEUR P., *La paternité: du fantôme au symbole. Analyse du langage théologique: le nom de Dieu*, Paris 1969.
- , *Il conflitto delle interpretazioni*, con la prefazione di A. Rigobello, trad. it. a cura di R. Balzerotti, F. Botturi e G. Colombo, in «Di fronte ed attr.», 20, Milano 1986, pp. 483-512: la paternità dal fantasma al simbolo.
- RINDONE E., *'Fides et ratio': un'enciclica da dimenticare?*, in «Il Tetto», Num. 219 (luglio - agosto 2000), pp. 41-50.
- RIZZUTO A. M., *Perché Freud ha rifiutato Dio?*, con l'introduzione all'edizione it. a cura di M. Aletti, in «Collana di psicologia della religione», Torino 2000.
- ROCQUET C.-H., *François et l'itinéraire*, in «Chemin d'Assise», 10, éditions franciscaines, Paris 2008.
- ROUSSELOT P., *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Âge*, in «Beiträge

- zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen», Herausgegeben von C. Baeumker - G. F. von Hertling, Band VI, Heft 6, Münster 1908, pp. 1-104.
- RUBIN M., *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge 1991 (ristampa 2009⁸).
- RUSSO R., *San Bonaventura da Bagnoregio*, in «Collana Biografie», Torino 2010.
- SAINATI V., *Il problema della teologia nell'età di S. Tommaso*, in «Biblioteca di cultura contemporanea», CXXXIII, Messina-Firenze 1977, p. 44.
- SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, Texte établi et traduit par P. de Labriolle, Paris 1925-1926.
- , *Confessions*, Traduction d'Arnauld d'Andilly établi par O. Barenne de la bibliothèque de la Société de Port-Royal, Paris 1993.
- SANT'IRENEO, *Adversus haereses, Libri quinque* (P. G. 7, 433-1224).
- SAN TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica*, con la traduzione e il commento a cura dei Domenicani italiani e con il testo latino dell'edizione Leonina, Bologna 1989, 33 voll.
- SAVATER F., *La ragione secondo Woytila*, in «MicroMega», cit., pp. 168-172 (già *Ivi*, 5 (1998)).
- SCHILLEBEECKX E., *La missione della chiesa*, in «Biblioteca di cultura religiosa», ser. 2, Roma 1971, trad. it. a cura di A. Pompei.
- SCHLOSSER M., *Saint Bonaventure. La joie d'approcher Dieu*, in «Initiations au Moyen-Âge», Paris 2006.
- SCIACCA M.F., *Dialetticità della natura umana e sua problematica essenziale nel pensiero di S. Agostino*, in «Città di vita», 9 (1954), pp. 275-284.
- SCIMÈ S., *La vita come tragedia*, in AA.VV., *L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Âge*, in «Actes du premier congrès international de philosophie médiévale (Louvain-Bruxelles, 28 août - 4 septembre 1958)» (1960), pp. 115-123.
- SECONDO L., *La vita spirituale nell'Itinerarium di S. Bonaventura*, in «Studi Francescani», 85 (1988), pp. 327-337.
- SPANNEUT M., *Permanence du Stoïcisme. De Zénon à Malraux* (1973), pp. 179-209.
- SYMPHORIEN P., *L'influence spirituelle de saint Bonaventure et l'imitation de Jésus-Christ*, in «Études franciscaines» (1921), pp. 36-77 e 235-255; (1922) avril-juin; (1923), pp. 279-300 e 356-381.
- STOHR A., *Die Trinitätslehre des heiligen Bonaventura. Eine systematische Darstellung und historische Würdigung, I Teil: Die wissenschaftliche Trinitätslehre*, Münster 1923.
- SZABÓ T., *Homo imago Christi, Christus imago Dei. Principia s. Bonaventurae pro anthropologia in Christo instauranda*, in «S. B.. 1274-1974», vol. 4, pp. 329-347.

- , De SS. *Trinitate in creaturis refulgente doctrina S. Bonaventurae*, Romae 1955.
- THOMAS FR., *La mort du père dans la philosophie contemporaine*, in «Aletheia», n° 15 (juin 1999), pp. 53-60: sulla relazione servo-padrone (*Herr/Knecht*).
- UGO DI S. VITTORE, *Expositio in hierarchiam caelestem S. Dionysii Areopagitae*, Libri X (PL175, pp. 923-1154).
- VANDENBROUCKE F., *Spiritualità del Medio Evo. Nuovi ambienti e nuovi problemi (sec. XII-XIV)*, in «Storia della spiritualità cristiana», 4 voll., vol. 3/2, Bologna 1969.
- VASOLI C., *San Bonaventura filosofo francescano*, in «San Bonaventura francescano», Todi, 14-17 ottobre 1973, Todi, Accademia Tudertina, Convegni del Centro di Studi sulla spiritualità medievale, 14, Rimini (1974), pp. 7-45.
- VEUTHEY L., *De naturali desiderio beatitudinis supernaturalis*, in «Miscellanea Franciscana», 39 (1939), pp. 207-223.
- VIGNOLO R., *Hans Urs von Balthasar. Estetica e singolarità*, in «Fede e cultura. Testi», Milano 1982.
- VILLETTE L., *Foi et Sacrement*, 2 volumes, vol. 2: *De saint Thomas à Karl Barth*, in «Travaux de l'Institut Catholique de Paris» (1964), pp. 72-79.
- VOLPE G., *Il Medio Evo*, in «Classici della storia antica», Firenze 1958⁴.
- VORREUX D., *Vie de saint François par saint Bonaventure*, Paris 1951.
- WEBER E.M., *Dialogue et dissensions entre saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin à Paris (1252-1273)*, Paris 1974.
- WELTE P. H., *Die Heilsbedürftigkeit des Menschen. Anthropologische Vorfragen zur Soteriologie*, in «Freiburger theologische Studien», Band 105, Freiburg 1976.
- WINNICOTT D.W., *Ricordi della nascita, trauma della nascita e angoscia*, in ID., *Dalla pediatria alla psicoanalisi*, Firenze 1998.
- ZIESKÉ K., *Des hl. Bonaventura lehre von der logisch. psychologischen Analyse der Glaubensakte*, Breslau 1908.
- ZIGROSSI A., *Saggio sul neoplatonismo di S. Bonaventura*, Firenze 1954.

INDICE DEI NOMI

A cura di Stefania Cori

- ABELARDO PIETRO, 9
ACCARDO SALVATORE, 404n.
ADORNO THEODOR, 63, 66n.
AGÆSSE PAUL, 257n., 294n.
AGOSTINO DI IPPONA SANT', 9, 15n.,
18, 22, 23, 33, 34n., 40n., 47,
49n., 50, 51, 60n., 64, 69, 72n.,
77, 83, 95 e n., 96 e n., 105, 113,
117, 123, 129, 130, 136n., 141,
142, 148, 153, 157, 202n., 204,
206n., 212, 234, 242n., 247, 248,
249, 250n., 251, 252n., 257n.,
258, 288n., 289 e n., 294, 302,
319, 329
AGUILAR ALFONSO, 136n.
ALBERTO MAGNO SANT', 17, 20, 69n.,
210n.
ALCHERO DI CLAIRVAUX, 197n.
ALESSANDRO DI HALES, 13, 18, 23,
116n., 142n., 147n., 287n., 307n.
ALETTI MARIO, 67n.
ALFONSO MARIA DE' LIGUORI SAN, 409
ALIGHIERI DANTE, 9, 10, 11, 15n.,
16n., 26, 27, 35, 36, 37 e n., 38n.,
39, 40 e n., 42, 44n., 62, 63, 69
e n., 70, 71 e n., 74 e n., 75 e n.,
93, 123, 124 e n., 140, 185 e n.,
189, 200, 201, 205n., 210 e n.,
211, 212, 213 e n., 214, 216, 239,
245, 246, 247, 248, 249, 250 e n.,
251n., 253, 257, 266, 273n., 277,
278, 281, 304 e n., 305, 306, 307
e n., 308 e n., 309, 310, 311, 312,
350 e n., 351, 379 e n., 380, 382,
383, 386, 387, 392, 393 e n., 394
e n., 395, 396, 397, 398, 399 e n.,
400, 401, 402, 404, 405, 406, 408,
409, 410, 411
AMBROGIO AURELIO SANT', 299n., 301
ANGELINO CARLO, 67n.
ANNA SANT', 369
ANSELMO D'AOSTA SANT' (anche AN-
SELMO DI BEC o ANSELMO DI CAN-
TERBURY), 9, 18, 20n., 23, 69, 77,
82n., 95, 97, 134, 135 e n., 136,
214, 247, 248, 249, 265, 299n.,
308n., 410
ANTONIO DI PADOVA SANT', FERNANDO
MARTIM DE BULHÕES E TAVEIRA
AZEVEDO, 173n.
APOLLONIO ALESSANDRO MARIA,
334n., 339n.
ARDISSINO ERMINIA, 394n., 399n.
ARIOSTO LUDOVICO, 27
ARISTOTELE, 18, 19, 20, 22, 40 e n.,
47, 55n., 62n., 75, 79, 85, 97, 108,
123, 127, 142, 246, 250n., 279n.
ASCANI ANGELO, 274n.
AUERBACH ERIC, 397n.
AUREOLI PIETRO, 411

- AVERROÈ, 9, 18, 22, 94
 AVICENNA, 144
 AYER ALFRED JULES, 106

 BALMES JAIME, 162, 163 e n.
 BALTHASAR HANS URS VON, 26, 31,
 32n., 33n., 34n., 38 e n., 70 e n.,
 86 e n., 87n., 97 e n., 98n., 99n.,
 170 e n., 172n., 175, 176 e n., 268,
 269 e n., 270 e n., 271n., 286 e n.,
 290 e n., 291n., 292 e n., 293 e n.,
 296 e n., 298 e n., 314n., 320, 321
 e n., 324 e n., 344 e n., 345n., 381
 e n., 382n., 383n., 384n., 385n.,
 387 e n., 388n., 389 e n., 390 e
 n., 391, 392n.
 BALZEROTTI RODOLFO, 66n.
 BÁRBERI SQUAROTTI GIORGIO, 16, 27
 BARS HENRY, 274n.
 BARTH FERDINAND, 123 e n.
 BARTH KARL, 64, 65, 67n., 95n.
 BATTAGLIA VINCENZO, 179n.
 BATTAGLIA SALVATORE, 397n.
 BAUMGARTEN ALEXANDER GOTTLIEB,
 38n.
 BEAUP MIREILLE, 26, 37n., 75n., 201,
 350n., 382 e n., 390 e n.
 BELLINI ENZO, 73n.
 BENEDETTO XVI PAPA, RATZINGER
 JOSEPH, 26, 39, 49n., 67n., 70n.,
 75, 91n., 92, 98n., 218 e n., 280,
 381n., 382n., 383 e n., 384n., 385
 e n., 387n., 388n., 389n., 390 e n.,
 391n., 392n.
 BENVENUTO DA IMOLA, BENVENUTO
 RAMBALDI, 124n.
 BERENGARIO DI TOURS, 97
 BERGSON HENRY, 174n.
 BERNARDI VALENTINO, 89n.
 BERNARDINO DA SIENA SAN, BERNARDI-
 NO DEGLI ALBIZZESCHI, 409
 BERNARDO DI CHIARAVALLE SAN, BER-
 NARD DE CLAIRVAUX, 11, 33, 34n.,
 69, 210, 214, 239 e n., 272n., 273,
 278, 287n., 288n., 299, 344 e n.,
 350, 351, 382, 383, 386, 397, 398,
 404, 405, 406, 409
 BERNATH KLAUS, 193n.
 BERTHAUMIER LOUIS, 258n., 333n.
 BERTOLDI ALFONSO, 402n.
 BERTOLETTI ILARIO, 64n.
 BÉRUBÉ CAMILLE, 179n.
 BÉRULLE PIERRE DE, 176
 BETTONI EFREM, 102 e n., 104, 284n.
 BIANCHI FRANCESCO, 96n.
 BIANCO MICHELE, 9, 10, 11, 14n., 16n.,
 63n., 379n., 393n.
 BIFFI GIACOMO, 189n.
 BIFFI INOS, 112n., 189n., 239n.
 BIGI VINCENZO CHERUBINO, 26, 37n.,
 40n., 49n., 75n., 185n., 188 e n.,
 192n., 201n., 285n., 334n., 383
 e n., 387 e n., 388, 389n., 392n.
 BISSEN JEAN MARIE, 47 e n.
 BLASUCCI ANTONIO, 284n.
 BLOMME RAOUL, 398n.
 BLONDEL MAURICE, 272n.
 BOCCACCIO GIOVANNI, 27
 BOEZIO ANICIO MANLIO TORQUATO
 SEVERINO, 95
 BOISSIEU BÉATRICE DE, 289n.
 BONAFEDE GIULIO, 18 e n., 20n., 54 e
 n., 59n., 60n., 104 e n., 110, 112n.,
 182, 183n., 184 e n., 185n., 190n.
 BONNEFOY JEAN FRANÇOIS, 188
 BOSCO UMBERTO, 311
 BOSSUET JACQUES BÉNIGNE, 293n.
 BOTTE PIER CRISOLOGO, 186

- BOTTURI FRANCESCO, 66n.
 BOUGEROL JACQUES-GUY, 48n., 68 e n., 69n., 71, 72n., 171n., 172 e n., 173n., 174 e n., 175n., 179n., 192n., 193n., 222n., 251 e n., 303, 313n., 316n., 317n., 345n., 349n., 350n., 392n., 478
 BOVE MARIA, 28
 BRETON VALENTIN MARIE, 26, 27, 47 e n., 48n., 167n., 170 e n., 172n., 175n., 192 e n., 193 e n., 220 e n., 258 e n., 313n., 349n., 392 e n., 393n.
 BROGI ANNA MARIA, 37n.
 BROOK PETER, 307
 BROUARD MAURICE, 289n.
 BRUGNOLI GIORGIO, 313n.
 BUBER MARTIN, 247n., 275
 BUONCONTE DI MONTEFELTRO, 396, 405

 CACCIAGUIDA, 189
 CACCIARI MASSIMO, 304n., 323n.
 CALDERON DE LA BARCA PEDRO, 73
 CALUFETTI ABELE, 68n.
 CAMPOLONGO FRANCESCO, 310n.
 CAMPORESI VALERIA, 67n.
 CANALI PAOLO, 33n.
 CANDREVA SANDRO, 66n.
 CANÉVET MARIETTE, 35n.
 CANTALAMESSA RANIERO, 172n., 218, 231n., 319n.
 CARACCIOLIO ALFONSO, 28
 CARBONE MIRELLA, 72n.
 CAROLI ERNESTO, 113n.
 CASAGRANDE GINO, 397n.
 CASELLA MARIO, 38n.
 CASILLO PASQUALE, 69n.
 CASSETTA NICOLA, 27
 CASSIRER ERNST, 151

 CASTELFRANCHI VEGAS LIANA, 33n.
 CASTELLI ENRICO, 66n.
 CATONE L'UTICENSE, 124, 250
 CECCHIN STEFANO M., 339n.
 CECCHINI ENZO, 313n.
 CEDDA DI SHREWSBURY SAN, 366
 CELADA BALLANTI ROBERTO, 67n.
 CELAN PAUL, 64
 CEPPA LEONARDO, 66n.
 CESTARI GIUSEPPE, 67n.
 CHÂTILLON JEAN, 26, 208n., 259 e n., 261 e n., 262n., 264 e n., 265 e n., 266 e n., 267 e n., 268n., 271, 272 e n., 273n., 314 e n.
 CHIMENZ SIRO A., 396n.
 CHUZEVILLE JEAN, 405n.
 CIACCIA GUIDO, 28
 CICCIA CARMELO, 307n.
 CIMABUE, 323n.
 CIPRIANO DI CARTAGINE SAN, 252n., 301
 CIRILLO DI ALESSANDRIA SAN, 302
 CIRILLO DI GERUSALEMME SAN, 242n., 302
 CLAUDEL PAUL, 321n.
 CLEMENTE V PAPA, DE GOT BERTRAND, 312
 CLEMENTE D'ALESSANDRIA, 94, 96
 COCCIA ANTONIO, 105n., 106, 122, 123 e n.
 COLOMBO GIUSEPPE, 66n.
 COMESTORO PIETRO, 308n.
 COMMODI BERNARDO, 337 e n., 338 e n.
 CONGAR YVES, 303 e n.
 CORTES DONOSO, 125n.
 CORVINO FRANCESCO, 49n., 177 e n., 284n.
 COSMO UMBERTO, 395n.
 COSTA FRANCESCO, 252n., 253

- COSTA GUSTAVO, 403n.
 COUSINS EWERT H., 173 e n., 319 e n.,
 320n., 326 e n.
 CROUZEL HENRI, 73n.
- D'AMATO ALFONSO, 394n.
 D'ANNUNZIO GABRIELE, 27
 DAL MONTE FRANCESCO, 284n.
 DAMASCENO GIOVANNI, 79 e n.
 DAMIANI PIER SAN, 97, 363
 DE BENEDETTI PAOLO, 64 e n., 65
 DE BONNEVAL ARNAULD, 343n.
 DE LUBAC HENRI, 172n., 220n., 237
 e n., 252n.
 DE ODORICO ROBERTO, 271n., 287n.
 DE NYSSE GREGORIUS, 35n.
 DE ROSA LUCA, 177 e n.
 DE SIMONE PALATUCCI ANTONIO, 28,
 63n.
 DEL VIRGILIO GIOVANNI, 70
 DEL ZOTTO CARMELO, 48n., 124n.,
 179n.
 DELFIEUX PIERRE MARIE, 297n.
 DELHAYE PHILIPPE, 14 e n., 26, 261 e
 n., 264 e n., 265n., 266 e n., 268,
 269 e n., 272 e n., 273n., 280 e
 n., 292n., 349
 DELLA GIOVANNA ILDEBRANDO, 396n.
 DELLA LANA JACOPO, 124n.
 DELL'ASTA ADRIANO, 275n.
 DELL'OLIO GIUSEPPE, 179n.
 DEMARIA CRISTINA, 67n.
 DENIFLE HEINRICH, 47
 DESCARTES RENÉ, CARTESIO, 77
 DESSI HONORÈ, 28
 DI BISOGNO EUGENIO, 333n.
 DI FABIO GIACOMO, 171n.
 DI FONZO LORENZO, 339n.
 DI GIOVANNI PIERO, 66n.
- DI MAIO ANDREA, 193n., 223 e n.,
 224, 270n.
 DI MONDA ANTONIO, 192n., 317 e
 n., 318n.
 DI PINO GUIDO, 75n.
 DI STEFANO ELISABETTA, 39n.
 DI VONA PAOLO, 69n., 210n.
 DICKENSON EMILY, 9
 DIONIGI AREOPAGITA, 33, 50, 210n.
 D'ONOFRIO TOBIA, 249, 250 e n.
 DOMENICO DI GUZMÀN SAN, 10, 185n.,
 245, 251n., 307n., 308n., 309
 DONATO ELIO IL GRAMMATICO, 308n.
 DONNE JOHN, 9
 DOUCET VITTORINO, 411
 DOURLEY JOHN P., 59n., 287n., 318 e
 n., 319 e n., 320 e n.
 DUMÉRY HENRY, 191n., 196n., 258n.
 DUNS SCOTO GIOVANNI, 9, 23, 147n.,
 278n., 340, 410, 411
- ECKHART JOHANNES MAESTRO, 175 e n.
 ECO UMBERTO, 67n.
 EISENBERG JOSY, 67n.
 ELIA, 394n.
 ENNIS HYACINTH J., 26, 285 e n., 286
 e n., 287 e n., 288 e n., 289 e n.,
 290n., 295, 296n., 298 e n.
 EPICOCO LUIGI MARIA, 40n.
 ERACLITO, 65, 96
 ERRICO ROSA, 62n.
 ESCHILO, 73
 ESIODO, 73
 EYCK JAN VAN, 26, 32 e n., 33n., 38,
 40, 41, 42, 43, 260, 343
- FABRI ROMEO, 289n.
 FALASCHI MICHELE, 87n.
 FALLANI GIOVANNI, 396n.

- FALQUE EMMANUEL, 26, 77n., 175 e n.,
268 e n., 276 e n., 277n., 282n.,
313n., 314 e n., 315n., 316n., 320,
321 e n., 322n., 323n.
- FARICY ROBERT, 231n.
- FASOLIS UGOLINO, 393n.
- FEHLNER PIER DAMIANO M., 339 e n.,
340, 341 e n., 342, 346n., 347n.
- FELS JEAN-PIERRE, 271n.
- FÉNELON FRANÇOIS DE SALIGNAC DE LA
MOTHE, 176
- FERRI RICCARDO, 34n.
- FILONE DI ALESSANDRIA, 96, 209
- FIORILLO MICHELE, 32n.
- FISICHELLA RINO, 100n.
- FLORES D'ARCAIS PAOLO, 100n.
- FORTE BRUNO, 274n., 338n.
- FORTUNATO VENANZIO, 363
- FRANCESCO DI ASSISI SAN, FRANCESCO
GIOVANNI DI PIETRO BERNARDONE,
10, 19 e 19n., 33, 34, 38n., 41 e
n., 42 e n., 43, 62n., 98, 116 e
n., 124n., 147n., 173, 179, 180 e
n., 181, 182, 185n., 186n., 212,
219, 245, 251n., 290, 304, 305,
308, 309, 310, 311, 312, 323 e
n., 402, 463
- FRANCHETTI DOMENICO, 380n.
- FREUD SIGMUND, 63, 66n., 67n., 73,
279n.
- FRIES HEINRICH, 91n.
- FRUGONI ARSENIO, 313n.
- FUSCO TOMMASO, 28
- GAGLIARDI MAURO, 75n.
- GALLAY PAUL, 36n., 317n.
- GALLI CARLO, 275n.
- GALLO SALVATORE, 380n.
- GALLUPPI PASQUALE, 110
- GALOT JEAN, 339n.
- GAMBOSO VERGILIO, 14n., 21n., 284n.
- GARAVELLI BIANCA, 37n.
- GARCÍA PALACIO JOHAN, 165n.
- GARRIGOU-LAGRANGE RÉGINALD,
164n.
- GAY NELLA, 274 n.
- GAY PETER, 67n.
- GEMELLI AGOSTINO, 116n., 147n.,
186n., 260n.
- GÉNICOT LÉOPOLD, 181n.
- GERARD D'ABBEVILLE, 314
- GERKEN ALEXANDER, 179n., 313n.
- GERSON JEAN CHARLIER DA, 170n., 172
- GESUALDO CARLO, 28
- GETTO GIOVANNI, 9, 395n., 396n.,
397n.
- GIACOMO SAN, 91, 153, 211
- GIDE ANDRÉ, 73
- GIEBEN SERVUS, 76n.
- GILSON ÉTIENNE, 14n., 18 e n., 26,
35n., 37n., 38n., 44, 49, 77 e n.,
78n., 99n., 140 e n., 144n., 146n.,
167n., 168 e n., 169 e n., 170 e n.,
171n., 191n., 192n., 193n., 195
e n., 196 e n., 197, 198n., 199 e
n., 234, 254 e n., 256n., 262 e n.,
263n., 264n., 268, 278 e n., 284n.,
382 e n., 383n.
- GIOACCHINO DA FIORE RAIMONDO, 70n.,
124n., 210n., 308n., 310
- GIOBERTI VINCENZO, 54n., 60n., 110
- GIOTTO DI BONDONE, 33, 180n., 304n.
- GIOVANNI XII PAPA, OTTAVIANO DEI
CONTI DI TUSCOLO, 124n., 306
- GIOVANNI BATTISTA SAN, 293n.
- GIOVANNI CRISOSTOMO SAN, GIOVANNI
D'ANTIOCHIA, 242n., 243n., 299,
300 e n., 302, 308n.

- GIOVANNI DE LA ROCHELLE, 13, 18
 GIOVANNI DELLA CROCE SAN (anche
 JUAN DE LA CRUZ), JUAN DE YEPES
 ÁLVAREZ, 9, 165 e n., 176
 GIOVANNI EVANGELISTA, 96, 211, 281,
 291, 292, 319, 346 e n., 348, 349,
 379, 388, 394n., 401, 402, 403,
 406, 407
 GIOVANNI PAOLO II PAPA, WOJTIŁA KA-
 ROL JÓZEF, 94, 99, 100n., 348 e n.
 GIULIO CESARE, 400
 GIUSEPPE DA LEONESSA SAN, EUFRANIO
 DESIDERI, 339n.
 GIUSTINIANO IMPERATORE, 398n.
 GIUSTINO SAN, 94, 96, 243n., 301
 GIVORD ROBERT, 269n., 381n.
 GNEO CORRADO, 37n., 259 e n.
 GOAR JACOBUS, 243n.
 GODESCALCO DI LIMBURGO, 366
 GOETHE JOHANN WOLFGANG, 73
 GORNI GUGLIELMO, 402n.
 GOUTTIÈRE MARIE-DOMINIQUE, 73n.
 GREGORIO I PAPA, GREGORIO MAGNO,
 172n.
 GREGORIO DI NISSA SAN, 34 e n.
 GREGORIO NAZIANZENO SAN, 35n., 282,
 283n., 299n., 317
 GRISAR HERMAN, 313
 GROSSATESTA ROBERTO, 17, 75n., 76n.
 GRÜN ANSELM, 320 e n.
 GUARDINI ROMANO, 69n., 75n., 284
 e n.
 GUERRIERO ELIO, 220n.
 GUINIZZELLI GUIDO, 189
 GUITTON JEAN, 386, 387n.
 GÜNTERT GEORGES, 397n.
 HAERING THEODOR, 168n.
 HAMELIN LEONCE, 292n., 298 e n.
 HAMMAN ADALBERT GAUTIER, 252n.
 HAVELY NICK, 304 e n., 305, 306n.
 HEGEL GEORG WILHELM FRIEDRICH, 16
 e n., 64, 65 e n., 161, 279n.
 HEIDEGGER MARTIN, 323
 HEINE HEINRICH, 379
 HEITZ TH, 99n.
 HENGSTENBERG HANS EDUARD, 164,
 165n.
 HITLER ADOLF, 63
 HOLLANDER ROBERT, 402n.
 HÖLLHUBER IVO, 183n.
 HOLMES GEORGE, 308 e n., 309
 HORKHEIMER MAX, 73
 HÜLSBUSCH WERNER, 345n.
 HUME DAVID, 122
 HUYGHE RENÉ, 71n., 72n.
 IACUMIN RENATO, 270n.
 IAMMARRONE GIOVANNI, 179n.
 IAMMARRONE LUIGI, 49n.
 INNOCENZO III PAPA, LOTARIO GIOVAN-
 NI, 234, 311
 IANNOTTA DANIELLA, 275n.
 IGNAZIO D'ANTIOCHIA SANT', 300
 IGNUDI STEFANO, 307n., 392 e n.,
 393 e n.
 IKEDA DAISAKI, 71n., 72n.
 ILDEGARDE DI BINGEN, 9
 IRENEO SANT', 242n., 301
 ISAIA, 182, 295
 JACOPO DEL CASSERO, 395, 396
 JALLONGHI ERNESTO, 212n.
 JANNACO CARMINE, 397n.
 JERONE TIRANNO DI SIRACUSA, 72n.
 JONAS HANS, 67n., 275 e n.
 JORET FERDINAND DONATIEN, 297n.
 JULIAN DI NORWICH, 345n.

- JUNG CARL GUSTAV, 320
 JUNG JOACHIM, 72n.
- KANT IMMANUEL, 122, 151, 160, 162,
 163, 169
 KASPER WALTER, 91n.
 KNABENBAUER JOSEPH, 362n.
 KOROSAK BRUNO, 270n.
 KUFFERLE RINALDO, 405n.
- LA TRINITÉ PHILIPPE DE, 292n.
 LALANDE ANDRÉ, 272n.
 LALLEMENT DANIEL JOSEPH, 297 e n.
 LANZA G., 292n.
 LAURO PIETRO, 66n.
 LAVALETTE HENRY DE, 330n.
 LAZZARINI RENATO, 18n., 20, 21n.,
 102 e n.
 LÉCURU LUDOVIC, 67n.
 LEIBNIZ GOTTFRIED WILHELM VON,
 62n., 64
 LEMMENS LEONHARD, 171n.
 LEONE XIII PAPA, PECCI VINCENZO
 GIOACCHINO RAFFAELE LUIGI, 79n.,
 171 e n.
 LEPICIER ALEXIS HENRI MARIE, 380n.
 LEPIDI ALBERTO, 79
 LETTIERI MAURO, 62n.
 MATTEO EVANGELISTA, 168, 274n., 317
 LEVI PRIMO, 64
 LÉVINAS EMMANUEL, 275 e n.
 LIPOVETSKY GILLES, 275n.
 LIPPOLD RICHARD, 71n.
 LIVI FRANÇOIS, 400n.
 LOCKE JOHN, 62n.
 LOMBARDO MARCO, 189, 250n.
 LOMBARDO PIETRO, 18, 20, 220, 240n.,
 267, 334
 LONGPRÉ EPHREM, 47
- LORETI ENZO, 14n.
 LULLO RAIMONDO, 147n.
 LUZI MARIO, 173
- MACCARONE MICHELE, 395n.
 MACROBIO, 18
 MACHIAVELLI NICCOLÒ, 27
 MADEC GOULVEN, 172n., 173n., 392n.
 MAGGINI FRANCESCO, 397n.
 MALAGUTI MAURIZIO, 68n.
 MAIO MARIA TERESA, 219n.
 MALRAUX ANDRE, 71n.
 MANDONNET PIERRE, 47
 MANELLI STEFANO M., 340 e n.
 MANFREDI DI SICILIA, 250, 396
 MANZONI ALESSANDRO, 27
 MARABELLI COSTANTE, 14n., 112n.,
 264n.
 MARANESI PIETRO, 48n., 220, 221n.,
 222n.
 MARCAZZAN MARIO, 402n.
 MARIANI ELIODORO, 48n.
 MARINO GIAMBATTISTA, 27
 MARITAIN JACQUES, 280n.
 MARTIGNONI SILVANA, 124n.
 MASINI FERRUCCIO, 66n.
 MATHIEU LUC, 33n., 37n., 175 e n.,
 193, 222 e n., 269 e n., 288n., 323,
 324 e n., 325n., 326 e n., 327 e n.,
 328 e n., 329n., 330 e n.
 MATTEO DA ACQUASPARTA, 309 e n.
 MAURITS DE WACHTER, 292 e n.
 MAURO LETTERIO, 14n., 48n., 182n.
 MAZZANTINI CARLO, 9
 MAZZONI FRANCESCO, 313n., 402n.
 MAZZOTTA GIUSEPPE, 394n.
 MCGINN BERNARD, 171n.
 MELANI GAUDENZIO, 179n.
 MELLONE ATTILIO, 304, 310 e n.,

- 311n., 312n., 380n., 387, 411,
412n.
- MENGALDO PIER VINCENZO, 313n.
- MEREJKOWSKI DMITRI, 405n.
- MESSIER MICHEL, 175, 176 e n., 268,
273 e n., 277 e n., 278 e n.
- MESSINEO FRANCESCO, 65n.
- METZ JOHANN BAPTIST, 64, 91n.
- MOCCHINO ALBERTO, 38n.
- MONDOLFO RODOLFO, 284n.
- MONTAGNA DAVIDE MARIA, 24n.
- MONTALE EUGENIO, 27
- MONT-CORNILLON JULIENNE DE, 219
- MORETTI COSTANZI TEODORICO, 87,
184n.
- MORIN DOMINIQUE MARTIN, 293n.
- MÜLLER JEAN-PIERRE, 168 e n.
- NARDI BRUNO, 313n.
- NEDONCELLE MAURICE, 96n.
- NEGRI LUIGI, 75n.
- NEHER ANDRÉ, 67n.
- NESHER IFAT, 67n.
- NEUNHEUSER BURKHARD, 291 e n.
- NEWMAN JOHN, 162, 163 e n.
- NGUYÊN-VAN-SI AMBROISE, 250n.,
392n.
- NICCOLÒ V PAPA, PARENTUCELLI TO-
MASO, 39n.
- NICOLA III PAPA, ORSINI GIOVANNI
GAETANO, 259
- NIETZSCHE FRIEDRICH, 66n., 72n.
- NYGREN ANDERS, 274n.
- OLGIATI SIMPLICIANO, 250n.
- OLIVI PIETRO DI GIOVANNI, 411
- O'NEILL COLMAN, 228n.
- ORAZIO, 9
- ORIGENE, 94, 96, 299n.
- OVIDIO, 74
- OZANAM ANTOINE FRÉDÉRIC, 35 e n.,
36 e n., 38n., 44n., 124n., 216 e
n., 265 e n.
- OZILOU MARC, 26, 380 e n.
- PAGANI CHIARA, 67n.
- PAGANO RAFFAELE, 146n., 147n.,
171n., 186n., 260n.
- PANIKKAR RAIMON, 320n.
- PANTEGHINI GABRIELE, 24n., 72, 85,
86n., 88, 89n.
- PANTI CECILIA, 75n.
- PAOLO VI PAPA, MONTINI GIOVANNI
BATTISTA ENRICO ANTONIO MARIA),
184n.
- PAOLO DI TARSO SAN, 74, 93, 94, 96,
252n., 261, 294, 295, , 300, 319,
381n., 394n.
- PASCAL BLAISE, 169, 174n.
- PASCOLI GIOVANNI, 27
- PASQUALI ALDO, 275n.
- PASTORE ANNA MARIA, 274n.
- PAVESE CESARE, 27
- PELLEGRINO MICHELE, 9
- PESIRI EDGARDO, 28
- PETRARCA FRANCESCO, 27, 212
- PETRUCCIANI STEFANO, 66n.
- PFISTER OSKAR, 66n.
- PHILIPPE MARIE-DOMINIQUE, 26, 69n.,
74n., 75n., 76 e n., 278 e n., 279n.,
316, 317n., 332 e n., 342, 343
e n., 346 e n., 347n., 349 e n.,
350n., 385n.
- PIA DE' TOLOMEI, 396
- PIACENZA MAURO, 40n.
- PICCARDA DONATI, 398n.
- PICONE MICHELANGELO, 397n.
- PIETRO LO SPAGNOLO, 308n.

- PIETRO SAN, 211, 280, 312, 399n.
 PINDARO, 72n.
 PIO IX PAPA, MASTAI FERRETTI GIOVANNI MARIA, 410
 PIROMALLI ANTONIO, 307n.
 PIROZZI GIUSEPPE, 70 e n., 393n.
 PISANTY VALENTINA, 67n.
 PLATONE, 15n., 18, 19, 54n., 55n., 73, 96, 123, 246, 250n., 274n., 279n., 307
 PLEBE ARMANDO, 65n.
 POMPEI ALFONSO, 14n., 49n., 192n., 219n., 284n., 339n., 478
 POPPI ANTONINO, 14n.
 PORTINARO PIER PAOLO, 275n.
 POSPÍŠIL CTIRAD VÁCLAN, 270n.
 POWERS JOSEPH M., 228n.
 PRINCIPE WALTER H., 285n.
 PROCLO, 18
 PROTAGORA, 54n.
 PUGLIA ANELLA, 28
 PULIT GIANNINO, 320n.
- QUADRIO GIUSEPPE, 336n.
 QUINZIO SERGIO, 67n.
- RACINE FLORIAN, 67n.
 RAHNER KARL, 479
 RANWEZ EDOUARD, 90n.
 REGUZZONI GIUSEPPE, 218n.
 RELLA FRANCO, 64n.
 RETTORI MARIO, 269n.
 REZETTE JEAN-PIERRE, 222, 228 e n., 229n., 230n., 231n., 232n., 233 e n., 234 e n., 235n., 236 e n., 237
 RICCARDO DI SAN VITTORE, 34n., 212, 284
 RICCHIUTI ANDREA, 27
 RICCIARDELLI GAETANA, 28
- RICCEUR PAUL, 64 e n., 65 e n., 66 e n., 275 e n.
 RIFEIO, 250
 RIGOBELLO ARMANDO, 66n.
 RINDONE ELIO, 100n.
 RIZZUTO ANA MARIA, 67n.
 ROBERTO DI CORNILLON, 367
 ROCQUET CLAUDE HENRI, 32 e n., 34, 35 e n., 36 e n., 37 e n., 39n., 40 e n., 41n., 42 e n., 44 e n.
 ROMAGNOLI GLORIA, 231n.
 ROONEY LUCY, 231n.
 ROSADONI LUIGI, 220n.
 ROSCELLINO DI COMPIÈGNE, 9
 ROSCHINI GABRIELE, 339n., 371n.
 ROSMINI ANTONIO, 60 n., 110, 111, 122, 162, 163n.
 ROSSI PIETRO, 75n.
 RUBIN MIRI, 220n., 222 e n., 232n., 236 e n., 298n.
 RUSS JACQUELINE, 275n.
 RUYSBROECK JAN VAN, 33, 175 e n., 296, 297n.
- SABATINI FRANCESCO, 402n.
 SAINATI VITTORIO, 47 e n., 193 e n.
 SALOMONE, 74n., 180, 181n., 182, 191
 SAMARITANI ANTONIO, 380n.
 SANARICA MARINO, 210 e n., 211n., 212 e n., 213 e n., 214n., 215 e n.
 SANTOLI CARLO, 27
 SAPEGNO NATALINO, 38n.
 SARTORI TREVES PIA, 82n.
 SAVATER FERNANDO, 100n.
 SBARBARO CAMILLO, 27
 SCALA BIANCA, 28
 SCALFARI EUGENIO, 100n.
 SCAPIN PIETRO, 21n.
 SCARAMUZZI DIOMEDE, 212n.

- SCARDIGLI FILIPPO, 216n.
 SCARTAZZINI GIOVANNI ANDREA, 189
 SCHAEFER ALEXANDER, 27, 176, 463
 e n., 464n.
 SCHALÜCK HERMANN, 313n., 316n.
 SCHELTENS GONSALVUS, 76n.
 SCHLOSSER MARIANNE, 31n., 42n.,
 48n., 167 e n., 168 e n., 170n.,
 173n., 175n., 193n., 219 e n.,
 257n., 260n., 261n., 303 e n., 338,
 343n., 345n.
 SCHMIDT SEBASTIAN, 179n.
 SCHOONENBERG PIET, 228n.
 SCIACCA MICHELE FEDERICO, 163 e
 n., 164n.
 SCIOLI STEFANO, 216n.
 SCOTT JOHN, 402n.
 SEBASTIO LEONARDO, 15n.
 SECCHI TARUGI LUISA, 39n.
 SECONDO L., 179n.
 SERRA FRANCO, 66n.
 SERTILLANGES ANTONIN DALMACE,
 82n., 97n., 98n.
 SEVERINO EMANUELE, 100
 SGARBOSSA MARIO, 26, 190 e n.,
 260n., 315n., 333 e n., 350 e n.,
 379 e n.
 SIGIERI DA BRABANTE, 9, 18, 69n.,
 210n.
 SILEO LEONARDO, 48n.
 SILESIUS ANGELUS, SCHEFFLER JOHAN-
 NES, 9
 SIMONE DI MONTFORT, 307n.
 SISTO IV PAPA, DELLA ROVERE FRAN-
 CESCO, 173n.
 SISTO V PAPA, PERETTI FELICE, 79n.,
 171n.
 SOLMI RENATO, 66n.
 STAZIO, 250, 399n.
 SULEJ M., 270n.
 SYMPHORIEN P., 392n.
 SYNAN EDWARD A., 272n.
 SZABÒ TITUS, 191n.
 TASSO TORQUATO, 27
 TAZIANO IL SIRO, 94, 96
 TEILHARD DE CHARDIN PIERRE, 55n.,
 173, 174 e n.
 TEODORETO DI CIRO, 291
 TEODORO DI MOPSUESTIA, 301
 TERESA DI CALCUTTA SANTA, ANJEZA
 GONXHE BOJAXHIU, 9
 TERESA BENEDETTA DELLA CROCE SAN-
 TA, EDITH STEIN, 62n.
 TERTULLIANO, 94, 97, 244
 THOMAS FRÈRE, 67n.
 TILlich PAUL, 318
 TIMOSSÌ ROBERTO GIOVANNI, 77n.
 TODISCO ORLANDO, 113n.
 TOMATIS FRANCESCO, 95n.
 TOMMASO D'AQUINO SAN, 9, 10, 15n.,
 17, 20, 44n., 47, 48n., 49, 61,
 62n., 64, 69 e n., 71, 77, 78 e n.,
 79 e n., 82n., 91n., 92, 94, 95,
 97, 98n., 99, 110, 120, 133, 140,
 151, 159n., 170, 171 e n., 192n.,
 195n., 210n., 212, 216, 220, 228,
 236, 239 e n., 240, 241, 242, 243,
 244, 245, 246 e n., 247, 248,
 250n., 251n., 252 e n., 253 e n.,
 273n., 277n., 287, 307, 308 e n.,
 313, 314, 318, 328, 330 e n., 386,
 402, 410, 411, 435n.
 TOMMASO DA CELANO SAN, 42, 312
 TONONI RENATO, 13, 14 e n., 15n., 475
 TOSTI ANNAMARIA, 181n.
 TOYNBEE ARNOLD JOSEPH, 71n.
 TRABIBUS PIETRO DE, 411

- TRAIANO, 250
 TREVIANO MANUEL, 76n.

 UBERTINO DA CASALE, 309 e n.
 UGO DA SAN VITTORE, 18, 253n., 284,
 308n.
 URBANO IV PAPA, PANTALÉON JACQUES,
 219n., 312
 URBANO VIII PAPA, BARBERINI MAF-
 FEO, 363

 VALLA LORENZO, 308
 VANDELLI GIUSEPPE, 189
 VANDER GUCHT ROBERT, 73n.
 VASOLI CESARE, 402n.
 VATTIMO GIANNI, 100n.
 VERGA GIOVANNI, 27
 VERHULST SABINE, 398n.
 GIULIANI VERONICA GIULIANI CAP-
 PUCCINA SANTA, GIULIANI URSULA,
 341 e n.
 VEUTHEY LÉON, 14n.

 VINAY VALDO, 95n.
 VINCENT FERRIER SAINT, 297
 VINCK JOSÉ DE, 55n.
 VIRGILIO MARONE PUBLIO, 210, 396,
 397, 405
 VOLLI UGO, 67n.
 VONIER MARTIN, 253
 VORGRIMLER HERBERT, 73n.

 WATSON PHILIP S., 274n.
 WIESEL ELIE, 64, 67n.
 WULF MAURICE DE, 20 e n.
 WUST PETER, 164 e n.

 ZAPPITELLO GILBERTO, 328n.
 ZECCA TITO PAOLO, 270n.
 ZENNARO SILVIO, 404n.
 ZIMBONE DA MINEO DANIELE, 392 e n.
 ZIESCHÉ KURT, 99n.
 ZOPPETTI GIORGIO, 24n.
 ZOPPI MATTEO, 135n.
 ZUFFI STEFANO, 33n.

