

FLUMEN SAPIENTIAE

STUDI SUL PENSIERO MEDIEVALE

2

*Direttore*

Irene ZAVATTERO  
Università degli Studi di Trento

*Comitato scientifico*

Luca Maria BIANCHI  
Università degli Studi di Milano

Giovanni CATAPANO  
Università degli Studi di Padova

Alessandro PALAZZO  
Università degli Studi di Trento

Andrea Aldo ROBIGLIO  
University of Leuven

Tiziana SUAREZ–NANI  
Université de Fribourg

Cecilia TRIFOGLI  
All Souls College – University of Oxford

Luisa VALENTE  
Sapienza – Università di Roma

# FLUMEN SAPIENTIAE

STUDI SUL PENSIERO MEDIEVALE



La *sapientia* medievale, nella sua molteplicità, fluisce in un unico *flumen* ininterrotto dalla tarda Antichità al Rinascimento. Valorizzando la pluralità di temi e di tradizioni del sapere medievale, la collana contribuisce allo sviluppo degli studi di Storia della filosofia medievale, ospitando lavori monografici, collettivi ed edizioni critiche inerenti alla filosofia e alla teologia medievali.

Le pubblicazioni della collana sono sottoposte anonimamente alla valutazione di almeno due specialisti del settore.

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Lettere e Filosofia  
dell'Università degli Studi di Trento e della società LAMPRE S.r.l.

Marco Arosio

**Sull'intelligenza della fede  
in Bonaventura da Bagnoregio**

Un secolo di studi

*a cura di*  
Luca Vettorello

*Presentazione di*  
Alessandro Ghisalberti

*Appendice di*  
Irene Zavattero





Aracne editrice

[www.aracneeditrice.it](http://www.aracneeditrice.it)  
[info@aracneeditrice.it](mailto:info@aracneeditrice.it)

Copyright © MMXVI  
Giacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

[www.gioacchinoonoratieditore.it](http://www.gioacchinoonoratieditore.it)  
[info@gioacchinoonoratieditore.it](mailto:info@gioacchinoonoratieditore.it)

via Vittorio Veneto, 20  
00020 Canterano (RM)  
(06) 4551463

ISBN 978-88-548-9976-6

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,  
di riproduzione e di adattamento anche parziale,  
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie  
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: dicembre 2016

# Indice

- 9 *Presentazione*  
Alessandro Ghisalberti
- 13 *Prefazione*  
Luca Vettorello
- 19 *Introduzione*
- 31 *Capitolo I*  
*Genesi e sviluppo del paradigma concordista. La “teologia serafica” nell’interpretazione neoscolastica successiva all’enciclica Aeterni Patris*
- 69 *Capitolo II*  
*G.H. Tavard e l’emergere di un nuovo orientamento critico*
- 123 *Capitolo III*  
*Il VII centenario bonaventuriano (1974) e gli sviluppi critici di fine Novecento*
- 189 *Conclusioni*
- 193 *Bibliografia*

## Appendice

- 219 *Studi sul pensiero etico di Bonaventura da Bagnoregio: felicità e virtù*  
Irene Zavattero
- 241 *Indice dei nomi*



# Presentazione

ALESSANDRO GHISALBERTI\*

Nel volume di Marco Arosio, che viene edito postumo, in seguito all'improvvisa scomparsa dello studioso nel 2009, si concentra una densa ricognizione delle interpretazioni che i molti interpreti del pensiero e dell'opera di San Bonaventura hanno pubblicato, a partire dalla ideazione e dalla edizione degli *Opera omnia* da parte dei Padri di Quaracchi negli ultimi decenni del sec. XIX.

La storiografia filosofica relativa a san Bonaventura ha avuto una grande espansione nel sec. XX, ed è stata egemonicamente segnata dal dibattito tra Étienne Gilson e Fernand Van Steenberghen, dibattito che ha avuto il suo epilogo verso la fine degli anni Cinquanta del secolo scorso. Nella condivisa volontà di sottrarre Bonaventura alla qualifica di "aristotelico mancato", equivalente di fatto a quella di "filosofo mancato", qualifica in auge dai tempi dell'edizione critica delle opere del Serafico fatta a Quaracchi, per ragioni talora ricondotte alle vicende biografiche di Bonaventura, che nel 1257 dovette rinunciare alla cattedra universitaria essendo stato eletto ministro generale dell'Ordine dei frati minori, il risultato finale della polemica vide il Bonaventura di Gilson come incurvato sulla proclamata impossibilità di una filosofia autonoma rispetto alla Rivelazione, mentre per Van Steenberghen Bonaventura sarebbe stato detentore di un abbozzo di pensiero autonomo, fallito però a causa dell'incapacità di cogliere in profondità la speculazione aristotelica pura e non contaminata dai neoplatonismi.

Le due posizioni convergevano nell'escludere una significativa ed autentica portata filosofica del pensiero bonaventuriano, sottoposto a vincoli esterni (la Rivelazione per Gilson; l'ecllettismo dottrinale per Van Steenberghen); esse hanno perciò di fatto determinato un arresto degli studi sulla filosofia di San Bonaventura, una specie di blocco

\* Già professore ordinario di Storia della filosofia medievale presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano.

storico durato circa mezzo secolo, come le ricerche di Marco Arosio sviluppate in questo volume documentano con grande lucidità.

La divergenza polemica tra Gilson e Van Steenberghen ha riguardato in particolare due aspetti del pensiero bonaventuriano: la concezione della natura della filosofia e del suo rapporto con la verità rivelata; in secondo luogo, il suo atteggiamento nei confronti di Aristotele.

Ci soffermiamo brevemente su di un aspetto centrale della speculazione bonaventuriana, quello dell'ilemorfismo universale: nell'interpretazione di Gilson, l'affermazione dell'ilemorfismo universale non risulta essere che un caso particolare di una situazione più generale, in cui la filosofia bonaventuriana viene a connotarsi come "eteronoma", in quanto aperta alla prospettiva di fede<sup>1</sup>; nell'interpretazione di Van Steenberghen l'ilemorfismo è uno dei segni dell'ecllettismo, di marca neoplatonizzante, caratteristico dell'aristotelismo del Serafico<sup>2</sup>.

Van Steenberghen ha avuto certamente il merito di mostrare, discostandosi da Gilson, che non si trova in Bonaventura un atteggiamento pregiudizialmente ostile nei confronti di Aristotele; al contrario, le idee e soluzioni filosofiche che egli fa proprie danno vita ad una forma peculiare di aristotelismo<sup>3</sup>. Nell'aristotelismo bonaventuriano tuttavia la dottrina dell'ilemorfismo per Van Steenberghen è presente come "inquinamento", risulta cioè da una ecllettica giustapposizione di fonti e di esigenze non riconducibili ad Aristotele, bensì soprattutto ad Avicbron e al neoplatonismo. Questa lettura lascia intravedere alle proprie spalle la convinzione che l'aristotelismo più coerentemente inserito nella sapienza cristiana nel tredicesimo secolo sia stato quello di Tommaso d'Aquino e che gli "averroisti" siano stati i più aristotelici di tutti, "aristotelici radicali", secondo l'espressione dello stesso Van Steenberghen, avendo essi seguito Aristotele senza preoccuparsi della sua armonizzazione con la fede cristiana. Non a caso, a proposito della disputa con gli averroisti, quando Bonaventura usa l'ilemorfismo come unico terreno su cui è possibile fondare una psicologia razionale, Van Steenberghen attribuisce a Bonaventura la

1. Cfr. É. GILSON, *La filosofia di san Bonaventura*, tr. it. di C. Marabelli [tit. orig. *La philosophie de Saint Bonaventure*, Paris 1978<sup>2</sup>] Jaca Book, Milano 1994, pp. 294–297.

2. Cfr. F. VAN STEENBERGHEN, *La filosofia nel XIII secolo*, tr. it. di A. Coccio, [tit. orig. *La philosophie au XIIIe siècle*, Paris 1966] Vita e Pensiero, Milano 1972, pp. 220–221.

3. Su questo tema, cfr. il denso volume dello stesso M. AROSIO, *Aristotelismo e teologia. Da Alessandro di Hales a San Bonaventura*, Ed. Lìamar, Monaco 2012.

mancata comprensione della portata del dibattito interno alla lettura dell'aristotelismo promossa da Sigieri di Brabante e dall'Aquinate, e l'essersi arroccato su una posizione di conservazione.

Se, nell'impostazione di Gilson, la differenza tra Tommaso e Bonaventura si identificava con quella tra due sintesi diverse e non ingenuamente confrontabili, per Van Steenberghe si tratta invece di una differenza nel grado di assimilazione delle categorie aristoteliche. Questo perché

Bonaventura è più preoccupato di assicurare la sottomissione del filosofo cristiano alla fede che non di far vedere come questi possa restare fedele ai principi e ai metodi della filosofia [...]; dominato dal punto di vista del credente e del teologo, il maestro francescano sembra non accorgersi che è necessario, anche da questo punto di vista, garantire lo sviluppo autonomo della ricerca filosofica, perché più una filosofia è perfetta come filosofia, e meglio può adempiere la sua funzione di scienza ausiliaria della teologia.<sup>4</sup>

Già F.X. Putallaz ha rilevato che la posizione di Van Steenberghe si inserisce in una prospettiva secondo la quale « il progresso della storia delle idee restava sistematicamente sul versante di Tommaso d'Aquino, di fronte a cui il neogostinismo non poteva essere concepito che in termini di reazione »<sup>5</sup>.

Siamo dell'avviso che non sia corretto pensare che Bonaventura non abbia individuato la distinzione formale tra filosofia e teologia, mancando di conseguenza il riconoscimento dei reciproci campi di legittimità epistemologica; anche se Gilson non ha affatto negato che Bonaventura avesse ben presenti le differenze epistemologiche e metodologiche tra Rivelazione e ricerca razionale, lo studioso ha però sottolineato che questa distinzione di principio non porta a sostenere che la ragione possa fare a meno della Rivelazione per mantenersi salda nella stessa verità filosofica<sup>6</sup>.

Sul versante delle tesi di Van Steenberghe, abbiamo già osservato che l'etichetta di aristotelismo eclettico o neoplatonizzante applicata a Bonaventura potrebbe far supporre che l'aristotelismo di Tommaso e degli averroisti sia aprioristicamente considerato più

4. VAN STEENBERGHE, *La filosofia nel XIII secolo*, p. 239.

5. F.X. PUTALLAZ, *Figure francescane alla fine del XIII secolo*, Jaca Book, Milano 1996, p. 16.

6. Cfr. GILSON, *La filosofia di San Bonaventura*, pp. 89–90.

“puro” di quello di Bonaventura, più vicino alla lettera e allo spirito dello Stagirita. Ma in che cosa consistono questa purezza e questa vicinanza? Sia Tommaso sia Bonaventura concepiscono Dio come creatore e indicano nella presenza di una composizione ontologica ciò che lo distingue dalle creature. Perciò, il “primato” che il Creatore possiede nei confronti delle altre sostanze non è assolutamente riconducibile al primato che, nella *Metafisica*, Aristotele indica come peculiare del primo rispetto agli altri motori: infatti, Aristotele non indica una netta differenza ontologica tra i motori; il sistema aristotelico, che pure ha sostenuto il pensiero filosofico di solidi monoteisti, quali i pensatori ebrei e arabi prima e gli scolastici latini poi, non esclude il politeismo, soprattutto sul versante delle sfere celesti, fatte di etere e perciò ingenerabili e incorruttibili, e delle loro intelligenze motrici.

Sotto questo aspetto, l'avvertenza di Bonaventura, secondo cui il negare la presenza di materia nelle sostanze intellettive, in un impianto che ha assimilato le categorie aristoteliche, porta a “divinizzarle”, appare non solo un richiamo all'ortodossia e alla fedeltà verso il messaggio cristiano, ma anche un segno della comprensione di un aspetto innegabile e tutt'altro che marginale del sistema metafisico che si andava a costruire, nel momento in cui si utilizzavano le categorie e il linguaggio peripatetici. E' perciò opportuno interpretare le tesi più peculiari di Bonaventura, quale quella circa l'ilemorfismo universale, come un modo, diverso da quello scelto da Tommaso, per distinguere l'atto puro del creatore da quello derivato delle creature, diverso, ma non per questo più “lontano” o più “eclettico” rispetto ad Aristotele. Con questa conclusione non intendo difendere la tesi di un Bonaventura aristotelico, essendo convinto dell'inefficacia a livello del rigore storiografico delle “etichette”, irrilevanti se non nocive per chi voglia ricostruire il percorso intellettuale di un pensatore a partire da quanto ha effettivamente vagliato, discusso e rielaborato in chiave personale, attento sempre a giustificare ogni propria presa di posizione.

Esattamente in questa prospettiva si muove il volume storiografico di Marco Arosio, con la competenza che gli deriva dall'aver compulsato con finezza di intelligenza tutti gli studi e i relativi dibattiti riguardanti il pensiero e l'opera del Dottore Serafico dell'intera stagione neoscolastica, e perciò si porge come strumento indispensabile per chiunque desideri avere una sicura chiave d'accesso alla vasta bibliografia bonaventuriana degli ultimi 150 anni.

## Prefazione

LUCA VETTORELLO\*

Il dibattito sul tema della conciliazione tra fede e ragione, tra un sapere di tipo teologico e uno di carattere più filosofico, è sempre stato particolarmente vivo, coinvolgendo numerosi autori e posizioni differenti.

L'esigenza di sviluppare e di provare a dirimere tale tematica è stata avvertita con particolare acutezza soprattutto nel periodo medievale, dove l'intelligibilità della fede ha rappresentato una vera e propria sfida per l'epistemologia teologica e filosofica: il problema, tra l'altro, non appariva soltanto come di natura squisitamente teoretica, ma veniva sentito con forza anche nel concreto vissuto esistenziale, nella quotidianità del proprio rapporto personale con Dio. La validità della specifica Rivelazione ebraico-cristiana, l'accesso agli articoli di fede tramite il testo biblico, i dogmi stabiliti *ex auctoritate*, erano tutti aspetti che per il pensatore medievale avevano anche un'importante ricaduta pratica. Del resto, ora come allora, anche ai giorni nostri la vivacità del dibattito che si osserva attorno a questo tema è altamente indicativa di una sua crucialità fondamentale che non ci ha mai smesso di interpellare.

Una voce particolarmente autorevole a tal proposito è stata quella di san Bonaventura da Bagnoregio, illustre dottore della Chiesa, che si espresse sulla questione dell'*intellectus fidei* offrendo delle riflessioni di estremo interesse ed originalità. La sua speculazione in merito è di carattere così alto e pregnante che ha mantenuto nei secoli una perdurante attualità, capace di interrogare e di confrontarsi anche con gli autori più moderni.

La straordinaria ricchezza del pensiero bonaventuriano è stata riportata alla luce, valorizzata ed esaminata con rigore, dall'indagine attenta e accurata di Marco Arosio, che in questa sua opera dal titolo *Sull'intelligenza della fede in Bonaventura da Bagnoregio. Un secolo di studi* propone una panoramica ampia, articolata e approfondita,

\* Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano.

sulla ricezione della dottrina del Dottore Serafico nel contesto contemporaneo. Nel corso della ricerca, vengono passati in rassegna ed analizzati gli studi degli autori moderni che hanno preso posizione nei confronti di Bonaventura, vagliandone con puntualità le metodologie utilizzate, gli approcci, le premesse filosofiche, i contenuti e le rispettive conclusioni. Lo scopo del volume, tuttavia, non mira solo a compiere una ricognizione storiografica che fornisca agli studiosi un preciso quadro dello stato degli studi su Bonaventura, bensì si prefigge anche di intervenire attivamente all'interno del dibattito, evidenziando gli eventuali punti di criticità presenti in alcune letture interpretative e suggerendo nuove prospettive più adeguate e fedeli alle fonti testuali. L'obiettivo di Marco Arosio è dunque quello di verificare la correttezza delle modalità con cui la storiografia medievistica dell'ultimo secolo ha recepito la nozione bonaventuriana di *intellectus fidei*, mettendo a tema e valutando le molteplici chiavi di lettura avanzate, per riuscire infine ad appurare in quali termini il maestro francescano abbia effettivamente inteso la relazione che intercorre tra il dato rivelato nelle Sacre Scritture e l'apporto razionale del teologo. Infatti, nel leggere san Bonaventura, i critici sono spesso incorsi nel rischio di un certo disordine dovuto al frammischiarsi del dato testuale con precomprensioni di ordine teoretico: lo studio condotto da Arosio intende dunque colmare proprio questa lacuna, attraverso un utilissimo chiarimento concettuale indirizzato a precisare i termini essenziali del discorso autenticamente bonaventuriano.

Nello svolgere questa ricerca, il volume è stato strutturato in tre capitoli sostanziali, che analizzano la questione in senso cronologico, coprendo l'arco temporale che parte all'incirca dai primi del Novecento fino ai giorni nostri; l'intero discorso è preceduto da un capitolo introduttivo ed è poi chiuso da un breve capitolo riepilogativo.

Nel primo capitolo viene preso in considerazione il paradigma concordista, esaminando in che modo l'impostazione teologica di Bonaventura sia stata letta all'interno di un'interpretazione marcatamente neoscolastica. La preferenza data in quel contesto a san Tommaso condizionò infatti in senso concordista la produzione del Dottore Serafico, che venne considerata una sorta di preparazione dello statuto teologico elaborato dall'Aquinate. Questa prospettiva iniziò tuttavia ad entrare in crisi attorno agli anni Trenta, quando alcuni autori cominciarono a mettere in evidenza l'originalità dottrinale del pensiero bonaventuriano. Personaggi del calibro di Étienne Gilson, Maurice Blondel, Marie Dominique Chenu, e molti altri, contribuirono via via

a far emergere le peculiarità della teologia di Bonaventura. Gilson, ad esempio, mise in risalto il tratto mistico presente negli scritti del francescano, giungendo tuttavia a descrivere l'azione dell'*intellectus fidei* come completamente riservata all'iniziativa del puro atto di fede: in questo modo — giungendo ad una conclusione reputata eccessiva da Arosio — egli ritiene che la dottrina bonaventuriana rifiuti di accettare qualsivoglia terreno comune con la sola ragione.

Nel secondo capitolo si registra il mutamento dell'orientamento critico, avvenuto negli anni Cinquanta, grazie ai contributi del padre agostiniano George H. Tavard. La sua disamina illustra un *intellectus fidei* posto in una condizione intermedia tra il temporale e l'intemporale: l'attività razionale è, in quest'ottica, il punto d'incontro con la fede stessa, nella misura in cui essa si configura ancora come una conoscenza oscura nella sua contemplazione spirituale di Dio. Attraverso la teologia filosofica, in possesso di uno statuto temporale in quanto contingente, l'uomo può partecipare, in modo solo parziale, alla conoscenza e al possesso della visione di Dio, che si realizzeranno compiutamente soltanto nella gloria della Resurrezione.

Infine, nel capitolo terzo, si passano in analisi gli studi critici condotti fino alla fine del Novecento su Bonaventura, redigendo peraltro un bilancio complessivo che predispone alla costruzione di un quadro organico, unitario e completo, sul tema. L'*intellectus fidei*, associato al tema dell'itinerario della mente verso Dio, viene identificato come il fulcro stesso del pensiero di Bonaventura: l'indagine dell'ascesa della mente a Dio è dunque il problema bonaventuriano per antonomasia, che muove l'attività stessa del Dottore Serafico. Dedicandosi al lavoro intellettuale, alla produzione scientifica, all'attività di predicatore e apologeta, san Bonaventura riusciva a soddisfare razionalmente le istanze della fede, ma senza creare dei nuovi sistemi di carattere razionalistico con pretesa di autonomia propria. Viene quindi ribadito che il rapporto tra fede e ragione è di carattere sinergico, e che, parallelamente, anche le speculazioni intellettuali e filosofiche non sono slegate dall'aspetto esistenziale nelle loro implicazioni essenziali.

Dopo aver esaminato le molteplici e diversificate interpretazioni, Arosio giunge infine alla conclusione metodologica in base alla quale, nell'accostarsi allo studio di Bonaventura, sarebbe necessario avere un approccio di tipo "stratigrafico", che cioè tenga conto di una suddivisione cronologica delle opere in periodi produttivi omogenei, consentendo così di mantenere una maggiore aderenza al contesto

storico e al pubblico al quale il maestro francescano si rivolgeva con i suoi scritti.

Questo volume, dunque, non solo fornisce una panoramica ampia e dettagliata dell'intero dibattito novecentesco, con la presentazione delle numerose posizioni espresse dai vari autori ed esperti internazionali, permettendo così di avere un valido e prezioso strumento di sintesi per tutti gli studiosi di Bonaventura; ma attraverso di esso si ricava anche una prospettiva che, pur senza avere la pretesa di conclusività assoluta, ed anzi rilanciando a delle successive ricerche, offre una lettura del pensiero bonaventuriano estremamente fedele alle fonti e dotata di grande rigore storico-testuale.

Marco Arosio riesce così a proporre, con precisione e passione, un'immagine nuova e più dettagliata di Bonaventura, in grado sia di stimolare gli studiosi ad un'indagine sempre più approfondita del suo pensiero, sia di entrare in un fecondo dibattito all'interno del panorama filosofico attuale.

*A mio padre  
luminoso esempio di vita  
e laboriosa capacità professionale  
tenace maestro di sapienza  
e testimone di intelligente contemplazione  
di tutto ciò che è Vero, Bello e Buono*



## Introduzione

Nel secolo XIII l'insegnamento scritturistico conclude la fase evolutiva che, iniziata nel secolo precedente, aveva determinato il trasferimento dell'esegesi dalla sede claustrale alla scuola, determinando un profondo mutamento nell'approccio al testo sacro, divenuto materia di studio e di insegnamento<sup>1</sup>.

Si assiste al passaggio dalla lettura commentata, la *lectio* dei libri del canone biblico, all'organizzazione scientifica del dato rivelato all'interno di commentari e *summae* teologiche, in quella che, con una definizione sintetica, è possibile denominare "teologia razionale"<sup>2</sup>. Il termine *sacra pagina* non designa più solo la Bibbia<sup>3</sup>, arricchendosi di un insieme di

1. Lo studio del XIII secolo è stato condotto in riferimento al saggio fondamentale di: F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIIIe siècle*, Publications universitaires – Béatrice Nauwelaerts, Louvain–Paris 1966, (Philosophes médiévaux, 9); tr. it. di A. Coccio, *La filosofia nel XIII secolo*, Vita e Pensiero, Milano 1972, (Cultura e storia, 9), in particolare pp. 57ss. Si veda anche: A. GHISALBERTI, *Medioevo teologico. Categorie della teologia razionale nel Medioevo*, Laterza, Roma–Bari 1990, (Biblioteca di Cultura Moderna, 978), in particolare pp. 85ss. La considerazione dell'epistemologia teologica dei secoli XII–XIII fa riferimento a: M.D. CHENU, *La théologie au douzième siècle*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1957, (Études de Philosophie médiévale, 45); tr. it. di P. Vian, *La teologia nel XII secolo*, Jaca Book, Milano 1986, (Biblioteca di Cultura Medioevale. Di fronte e attraverso, 169); Id., *La théologie comme science au XIIIe siècle*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1942<sup>2</sup>, (Bibliothèque Thomiste, 33), in particolare pp. 54–59; 1957<sup>3</sup>, in particolare pp. 53–57; tr. it. di M. Vigevani (capp. I–III) e M. Spranzi (capp. IV–VI), *La teologia come scienza nel XIII secolo*, Jaca Book, Milano 1985<sup>2</sup>, (Biblioteca di Cultura Medioevale. Di fronte e attraverso, 148), in particolare pp. 77–83; P. RICHÉ, J. CHÂTILLON, J. VERGER, *Bible de tous les temps. Le Moyen Âge et la Bible*, vol. IV, Éditions Beauchesne, Paris 1984; tr. it. di C. Rigo, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo latino*, Paideia Editrice, Brescia 1989, pp. 39–139. Cfr. F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, Dedalo Libri, Bari 1980, (Saggi, 53), pp. 220–221.

2. CHENU, *La teologia nel XII secolo*, pp. 365ss; G. PARÉ, A. BRUNET, P. TREMBLAY, *La renaissance du XIIe siècle. Les écoles et l'enseignement*, Paris–Ottawa 1933, pp. 59–60; 69–72.

3. È opportuno ricordare che il Medioevo ha conosciuto solo il termine greco *ta biblia*, usato al neutro plurale. Il femminile singolare *biblia*, o *biblia sacra*, fu introdotto in epoca posteriore: presenta l'inconveniente di conferire un'unità artificiale ad un insieme di libri composti in epoche lontane le une dalle altre e appartenenti a diversi

nozioni studiate nelle questioni, per diventare materia di insegnamento distinta dalla esclusiva conoscenza scritturistica<sup>4</sup>. Se nelle lettere pontificie di Innocenzo III, Onorio III e Gregorio IX l'espressione *sacra pagina* continua ad essere usata, denominazioni diverse vanno sostituendola nelle scuole: Bonaventura utilizza questo termine una sola volta in tutta l'opera preferendo utilizzare il termine *sacra Scriptura*<sup>5</sup>.

La teologia del XIII secolo assiste, dunque, alla progressiva delimitazione e differenziazione della agostiniana *philosophia christiana*<sup>6</sup>, identificata nella suprema unità della sapienza, attraverso approcci teorici della dinamica scientifica alla teologia in una fase di specializzazione ed intersecazione delle fonti del pensiero.

È possibile verificare il travaglio propriamente teologico che interessa i *magistri* quando pongono in discussione enunciati precedentemente ammessi e anche suffragati dalle più sicure autorità dei Padri e dei dottori che li hanno preceduti (*scientia fidei*)<sup>7</sup>: la *lectio* universitaria della pagina sacra, elaborata in quella che Chenu identifica con l'esegesi scolastica, giunge a sviluppare un genere letterario molto diverso dai commenti patristici e monastici<sup>8</sup>.

Nel passaggio che si compie tra teologia "monastica" e teologia "scolastica"<sup>9</sup>, la tecnica della *quaestio* nella stesura delle *summae* allontana le forme letterarie adottate dai maestri dalle opere dei *claustrales*

generi letterari. La terminologia medievale si presenta più diversa: vengono usate le espressioni *sacra pagina*, *autentica pagina*, *auctoritas divina*, *auctoritas sacra*. Il termine che ricorre con maggiore frequenza è quello di *Scriptura*, quasi sempre in unione con gli epiteti che concorrono a formare espressioni comuni nella letteratura biblica e teologica (*sacra scriptura*, *sancta scriptura*, *divina scriptura*). J. CHÂTILLON, *La Bibbia nelle scuole del XII secolo*, in RICHÉ, CHÂTILLON, VERGER, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo latino*, pp. 39–89, in part. 41–42.

4. J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, Paris 1948<sup>2</sup>, (Museum Lessianum. Section historique, 10), p. 40; CHENU, *La teologia nel XII secolo*, pp. 371–380.

5. J.G. BOUGEROL, *Introduction à l'étude de Saint Bonaventure*, Desclée & Cie, Tournai (Belgium)–Paris–New York–Roma 1961, (Bibliothèque de Théologie. Série I: Théologie dogmatique, vol. 2); Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1988<sup>2</sup> (nuova edizione interamente riveduta); tr. it. di A. Calufetti, *Introduzione a S. Bonaventura*, L.I.E.F., Vicenza 1988 (esemplata sulla 2a edizione francese), (Collana di testi bonaventuriani, 6), pp. 167–173, in particolare p. 168.

6. VAN STEENBERGHEN, *La filosofia nel XIII secolo*, p. 193.

7. CHENU, *La teologia nel XII secolo*, pp. 376; 398ss.

8. Ivi, p. 379; VERGER, *L'esegesi dell'università*, in RICHÉ, CHÂTILLON, VERGER, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo latino*, pp. 91–98.

9. CHENU, *La teologia nel XII secolo*, pp. 387ss.

che, nel cuore istituzionale e spirituale dello stato monastico avevano elaborato, attraverso il simbolismo liturgico e l'allegoresi, la parola di Dio, la pagina sacra letta con l'anima protesa verso la *quies* che nel *sabbatum* mistico compie l'itinerario di una teologia contemplativa.

La *lectio* del maestro, paragonata alla *collatio* del monaco<sup>10</sup>, esprime una tipologia di esegesi rivolta a determinare il contenuto oggettivo del testo, proponendosi così come forma di trasmissione organizzata del dato rivelato che si sarebbe presto evoluta, a prescindere dalla soggettiva condizione spirituale ed affettiva, in una scienza indipendente.

Anche nel caso di Bonaventura sarà opportuno verificare come la storiografia abbia recepito, in riferimento all'evoluzione dell'approccio epistemologico scolastico e dei procedimenti razionali delle *summae* e delle *quaestiones disputatae* caratteristiche dell'insegnamento universitario, la nozione di *intellectus fidei*.

La tematica che abbiamo inteso approfondire svolge prevalentemente la funzione di mettere a tema la valutazione che la storiografia medievistica dell'ultimo secolo ha espresso riguardo le categorie della teologia razionale bonaventuriana, nel tentativo di stabilire in quali termini il maestro francescano abbia inteso la relazione che intercorre tra il dato rivelato nella Scrittura e l'apporto razionale del teologo; in particolare, come la critica abbia giustificato l'identificazione bonaventuriana di *Scriptura sacra* e *theologia* e le motivazioni che soggiacciono alla mancanza di una univocità lessicale, ricorrente nell'opera teologica del maestro francescano, con particolare attenzione a verificare la tesi di C. Bérubé che si fa sostenitore di una evoluzione da una teologia anselmiana ad una teologia dionisiana nel percorso della produzione teologica del maestro francescano<sup>11</sup>.

10. Cfr. CHÂTILLON, *La Bibbia nelle scuole del XII secolo*, pp. 39ss.

11. C. BÉRUBÉ, *De la philosophie à la sagesse dans l'itinéraire bonaventurien*, « Collectanea Franciscana » 38 (1968), pp. 257-307; ID., *De la théologie de l'image à la philosophie de l'intelligence chez saint Bonaventure*, in *S. Bonaventura 1274-1974*, vol. III, 1973, pp. 161-200; ID., *De la théologie à l'Écriture chez saint Bonaventure*, « Collectanea Franciscana » 40 (1970), pp. 5-70; ripubblicato in: *De la philosophie à la sagesse chez saint Bonaventure et Roger Bacon*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1976, (Bibliotheca seraphico-cappuccina, 26). Bérubé indica come "lieu classique" nel quale i teologi del XIII secolo formulano la dottrina teologica ed i relativi procedimenti metodologici il prologo dei commentari al libro delle *Sentenze* di Pier Lombardo ed i trattati sulle virtù e i doni dello Spirito santo. Ivi, p. 5; p. 97 (1976).

Si è reso necessario precisare il centro teoretico della teologia bonaventuriana all'interno della complessità dell'indagine speculativa che contraddistingue il secolo XIII.

L'intelligibilità della fede rappresenta il problema principale dell'epistemologia teologica medioevale: i *magistri theologiae* sono impegnati, anche da un punto di vista esistenziale, nella definizione del rapporto che intercorre tra la verità rivelata nella Scrittura, in quanto tale non suscettibile di indagine scientifica, e l'evidenza della ricerca razionale, in continua ripresa e periodica differenziazione del contributo portato dalla comprensione razionale all'atto del credere.

La ricerca indirizzata alla comprensione del testo biblico si rivolge alla determinazione di due tipologie: la teologia rivelata, nella quale l'atto di fede corrisponde all'assenso volontario di fronte al dato rivelato, e la teologia razionale, per cui l'asserto prima ritenuto per sola fede viene sottoposto alla dimostrazione di tipo scientifico<sup>12</sup>.

Nel repertorio degli studi dedicati al XIII secolo manca una dettagliata ed esaustiva storia della teologia francescana: non è stata, infatti, ancora colmata la lacuna prodotta dal mancato aggiornamento della monografia data alle stampe da Hilarin Felder<sup>13</sup> all'inizio del nostro secolo.

Successivamente allo studio comparativo di B. Pergamo<sup>14</sup> e all'ampia ricognizione effettuata da V. Doucet<sup>15</sup> nei *Prolegomena* all'edizione critica della *Summa theologiae* di Alessandro di Hales, contributi sparsi hanno caratterizzato la comprensione del progresso dell'epistemologia teologica nella scuola francescana di Parigi<sup>16</sup>.

12. Cfr. GHISALBERTI, *Medioevo teologico. Categorie della teologia razionale nel Medioevo*, pp. 3-8.

13. H. FELDER (DA LUCERNA), *Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13. Jahrhunderts*, Freiburg i. Br., 1904; tr. it. di I. da Seggiano, *Storia degli Studi scientifici nell'Ordine francescano dalla sua fondazione fino a circa la metà del sec. XIII*, Tip. Pontificia S. Bernardino, Siena 1911, in particolare, pp. 184-324.

14. B. PERGAMO, *De quaestionibus ineditis fr. Odonis Rigaldi, fr. Guilielmi de Melitona et codicis Vat. lat. 782 circa naturam theologiae deque earum relatione ad Summam theologicam fr. Alexandri Halensis*, « Archivum Franciscanum Historicum » 29 (1936), pp. 3-54; 308-364.

15. V. DOUCET, *Prolegomena ad Summam theologicam Alexandri de Hales*, t. IV, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1948, pp. CCCXI-CCCXI.

16. Sull'argomento di vedano: M. GRABMANN, *Zur Erkenntnislehre der alteren Franziskanerschule*, « Franziskanische Studien » 4 (1917), pp. 105-126; B. VOGI, *The*

In particolare, recenti studi<sup>17</sup> hanno definitivamente messo in evidenza l'originalità dello statuto epistemologico della teologia che si venne organizzando attorno all'emergenza magistrale della figura dell'Halense a partire dalla vestizione dell'abito dei Minori.

Sollecitati dalle prospettive originali emerse negli studi della più recente generazione di studiosi, tra i quali ricordiamo i significativi contributi di Mercker e Russo<sup>18</sup>, abbiamo riletto *l'intellectus fidei* bonaventuriano al di fuori di approcci precomprensivi, soprattutto condotti nel riferimento a diversi interessi teoretici e confronti diretti con tesi filosofiche contemporanee, prendendo ad esempio il modello utilizzato da Joseph Ratzinger nell'analisi della teologia della storia del dottore francescano<sup>19</sup>. Manca, o almeno si dimostra carente, una lettura storiografica attenta ad una sensibilità sinottica, con l'eccezione delle approfondite analisi di Van Steenberghen e Quinn<sup>20</sup>,

*Origin and Development of the Franciscan School*, «Franciscan Studies» 3 (1925), pp. 5–23; F. PELSTER, *Literaturgeschichtliches zur Pariser theologischen Schule*, «Scholastik» 5 (1930), pp. 46–78; L. AMOROS, *La teologia como ciencia practica en la Escuela franciscana en los tiempos que preceden a Escoto: edición de textos*, «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge» 9 (1934), pp. 261–303; E. BETTONI, *Il problema della conoscibilità di Dio nella scuola francescana (Alessandro di Hales, S. Bonaventura, Duns Scoto)*, Cedam, Padova 1950, (Il pensiero medioevale. Collana di storia della filosofia. I, 1), pp. 411, in particolare pp. 107–250; G. BONAFEDE, *Il pensiero francescano nel secolo XIII*, G. Mori & Figli, Palermo 1952, p. 343; W. DETTLOFF, *Franziskanerschule*, «Lexicon für Theologie und Kirche» 1960<sup>2</sup>, pp. 285–288; ID., *Franziskanertheologie*, in H. FRIES (ed.), *Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, München 1962, vol. I, pp. 387–392.

17. I. BIFFI, *Figure medioevali della teologia: la teologia come esperienza, sapienza e logica della storia della salvezza (nella Somma Halense, Oddone Rigaldo e Guglielmo di Meliton)*, «Teologia» 2 (1977), pp. 191–231; P. PREDÀ, *L'epistemologia teologica in Alessandro d'Hales*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica» 74 (1982), pp. 47–67; L. SILEO, *Teoria della scienza teologica. "Quaestio de scientia theologiae" di Odo Rigaldi e altri testi inediti (1230–1250)*, voll. 2, Pontificium Athenaeum Antonianum, Roma 1984, (Studia Antoniana, 27).

18. H. MERCKER, *Schriftauslegung als Weltauslegung. Untersuchungen zur Stellung der Schrift in der Theologie Bonaventuras*, Ferdinand Schöningh Verlag, München–Paderborn–Wien 1971; R. RUSSO, *La metodologia del sapere nel Sermone di S. Bonaventura "Unus est magister vester Christus"*, Collegio San Bonaventura, Grottaferrata (Roma) 1982, (Spicilegium Bonaventurianum, 22) (con una nuova edizione critica e traduzione italiana).

19. J. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, Verlag Schnell und Steiner, München–Zürich 1959; tr. it. di M. Montelatici, *San Bonaventura. La teologia della storia*, Nardini Editore, Firenze 1991, (Biblioteca medievale, 12). Cfr. GHISALBERTI, *Medioevo teologico. Categorie della teologia razionale nel Medioevo*, p. 113.

20. VAN STEENBERGHEN, *La filosofia del XIII secolo*, pp. 182ss; J.F. QUINN, *The Hi-*

tuttavia ristrette al solo ambito della questione bonaventuriana, ed una sommaria indagine di Bérubé<sup>21</sup>.

Abbiamo inteso con il nostro excursus colmare questa lacuna: in un contesto nel quale la frammentarietà e, talvolta, la confusione tra posizione del critico, di frequente mosso da precomprensioni di ordine teoretico, e il dato testuale, era necessario operare un chiarimento indirizzato a precisare i termini essenziali, senza trascurare alcun apporto significativo, delle interpretazioni attribuite nel corso di un secolo ai rapporti tra sacra Scrittura e teologia razionale in Bonaventura.

L'indagine ha interessato i principali contributi dedicati alla teologia bonaventuriana a partire dall'edizione critica di Quaracchi, con un riferimento retrospettivo anche al dibattito sul presunto ontologismo di Bonaventura<sup>22</sup>, selezionando gli autori che più significativamente

*historical Constitution of St. Bonaventure's Philosophy*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto (Canada) 1973, (Studies and Texts, 23), pp. 17–99; 841–896; C. BÉRUBÉ, *De la théologie à l'Écriture chez saint Bonaventure*, « Collectanea Franciscana » 40 (1970), pp. 113–116.

21. BÉRUBÉ, *De la théologie à l'Écriture chez saint Bonaventure*, pp. 7–13.

22. I rapporti tra Bonaventura e l'ontologismo, con particolare riferimento alla questione dell'illuminazione intellettuale e della conoscenza di Dio nell'ambito della dottrina esemplarista professata dal Dottore Serafico, costituiscono un argomento ampiamente dibattuto nell'Ottocento. Si vedano al riguardo: C. UBAGHS, *De mente Sancti Bonaventurae circa modum quo Deus ab homine cognoscitur*, Louvain 1860, p. 81; J. KRAUSE, *Bonaventurae de origine et via cognitionis intellectualis doctrina ab ontologismi nota defensa*, Monasterii, 1868; C. DELEAU, *Doctrine de saint Bonaventure sur la connaissance de Dieu et sur l'ontologisme*, « Revue des Sciences ecclésiastiques » 2 (1870), pp. 251–295; N. SIGNORIELLO, *Dell'ideologia di S. Bonaventura*, « La scienza e la fede » 28 (1874), pp. 473–486; K. WERNER, *Die Psychologie und Erkenntnislehre des hl. Bonaventura*, Wien 1876, (Sitzungenberichte der Akademie der Wissenschaften, 82,3), p. 70; *De humanae cognitionis ratione Aneecdota quaedam seraphici doctoris S. Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum*, Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1883; I. JEILER, *Der Ursprung und die Entwicklung der Gotteserkenntnis im Menschen. Eine dogmatische Studie über die betreffende Lehre des hl. Bonaventura und anderer Meister des 13. Jahrhunderts*, « Der Katholik », 57 (1897), pp. 113–148; 224–269; 337–353. E. ZORZOLI, *La questione di San Bonaventura "De cognitione humanae suprema ratione" commentata e difesa contro la rosiniana interpretazione di S. Cesara*, Tip. Salesiana, Torino 1890, p. 209; E. LUTZ, *Die Psychologie Bonaventuras. Anhang: Bonaventuras Stellung zum Ontologismus*, Achen-dorff, Münster 1909, pp. VI–90 (Beiträge Baeumker, VI, 4–5), p. 219; B. DESBUTS, *De saint Bonaventure à Duns Scot*, « Annales de philosophie chrétienne », nov.–dec. (1910), pp. 130–150; pp. 225–248; G. MENNESSON, *La connaissance de Dieu chez saint Bonaventure*, « Revue de philosophie » août (1910), pp. 5–19; 113–125; J. EBERLE, *Die Ideenlehre Bonaventuras*, Freiburg i. B., 1911; J. HESSEN, *Bonaventuras Verhältnis zum*

hanno concorso alla determinazione della categorialità epistemologica bonaventuriana: sono stati indagati i livelli evolutivi, gli elementi di identità, le riprese e le svolte più significative, prestando particolare attenzione ad evidenziare, con una definizione coniata da Chenu per definire il proprio metodo storico, il “sottosuolo dei testi”<sup>23</sup> nei quali viene scandita la progressione della storiografia bonaventuriana, al fine di rilevare le categorie interpretative che hanno influenzato l’approccio della critica nella definizione dell’*intellectus fidei*.

Nell’acingersi a tracciare il percorso storiografico lungo il quale intese negare l’edificio della gilsoniana “filosofia cristocentrica”<sup>24</sup>, Fernand Van Steenberghen distinse quattro periodi<sup>25</sup> con cui si può suddividere la storiografia bonaventuriana: l’“età eroica e romantica” (dal 1850 al 1880 circa); l’epoca dei grandi pionieri Ehrle, Baeumker, Mandonnet e De Wulf (1880–1925); l’era introdotta dalle prime pubblicazioni di Étienne Gilson e segnata dalla loro preponderante influenza (1924–1942); ed, infine, il periodo, successivo al 1942, caratterizzato dalla reazione della interpretazione sostenuta dal medievista di Lovanio, unitamente al francescano Patrick Robert<sup>26</sup>, nella contrap-

*Ontologismus*, « Philosophisches Jahrbuch » 34 (1921), pp. 370–378; B. LANDRY, *La notion d’analogie chez saint Bonaventure et saint Thomas d’Aquin*, Louvain 1922; B.A. LUYCKX, *Die Erkenntnislehre Bonaventuras*, Aschendorff, Münster i. W., 1923, pp. XXIV–306 (Beiträge Baeumker, XXIII, 3–4) e, in epoca recente, G. BONAFEDE, *San Bonaventura e l’ontologismo del primo Ottocento in Italia*, « Miscellanea Francescana » 75 – suppl. I (1975), pp. 153–166.

23. Cfr. CHENU, *La teologia nel XII secolo*, p. 16.

24. VAN STEENBERGHEN, *La filosofia del XIII secolo*, p. 184.

25. C. WENIN, *La conception de la philosophie d’après saint Bonaventure*, « Revue Philosophique de Louvain » 53 (1955), pp. 662–664, in particolare 662. La dissertazione, presentata l’11 agosto 1955 all’università di Lovanio per il conseguimento del Dottorato in Filosofia, conta III–259 pagine dattiloscritte in 4°, inedite alla data del 1966: la rivista filosofica lovaniense (nata con il titolo « Revue de philosophie néoscholastique » [1894]), ne ospita un breve riassunto nella sezione “Chronique de l’Institut supérieur de Philosophie”. I contenuti della dissertazione dottorale vennero ripresi dal Wenin, per la maggior parte, nella comunicazione presentata al Congresso internazionale di Filosofia medioevale tenuto a Lovanio nel 1958. Id., *La connaissance philosophique d’après saint Bonaventure*, in *L’Homme et son destin d’après les penseurs de moyen âge*, Actes du premier Congrès de philosophie médiévale, Louvain–Bruxelles. 28 août–4 septembre 1958, Louvain–Paris 1960, pp. 485–494; cfr. anche: Id., *Les classifications bonaventuriennes des sciences philosophiques*, in *Scritti in onore di C. Giacon*, Ed. Antenore, Padova 1972, pp. 189–216.

26. P. ROBERT, *Le problème de la philosophie bonaventurienne. Aristotélisme néoplatonisant ou augustinisme?*, « Laval Théologique et Philosophique » 6–7 (1950–1951), pp.

posizione alle tesi gilsoniane che determinò il conseguente ritorno all'interpretazione unanimamente accettata sino agli anni Venti.

La distanza cronologica che ci separa dalla formulazione di questo schema generale, nonché la necessità di un aggiornamento e di una più precisa focalizzazione dei periodi nei quali condurre l'analisi della considerazione storiografica in merito alla nozione dell'*intellectus fidei* bonaventuriano, inducono a modificare la quadripartizione proposta da Van Steenberghe.

Dopo aver approfondito, in una prima fase, la genesi del paradigma concordista negli anni coevi all'edizione critica di Quaracchi (1882–1902), di cui fu protagonista il francescano tedesco Ignatius Jeiler, l'indagine si è rivolta allo studio del primo trentennio del Novecento a partire dall'opposizione all'esegesi dei Padri Editori elaborata nella monografia di Gilson (1924) che in Bonaventura teorizza la definizione originale di una "metafisica della mistica cristiana".

Questo orizzonte critico venne progressivamente esaurendosi alla fine degli anni Quaranta, parallelamente alla riformulazione dell'ermeneutica teologica fondata sulla teoria della subalternazione nella seconda edizione de *La théologie comme science au XIIIe siècle* del P. Chenu (1942).

La terza fase del percorso storiografico compiuto si è indirizzata alla considerazione del nuovo orientamento critico che fece seguito agli studi di Tavard, Pedersen, Beumer, Dettloff e Ratzinger sino alla formulazione dell'estetica della croce in Von Balthasar<sup>27</sup>.

L'evoluzione di cui è stata protagonista la letteratura critica bonaventuriana ha progressivamente condotto al superamento dei paradigmi interpretativi che si sono susseguiti nel corso di un secolo, da ultimo lo schema, prevalente sino agli inizi degli anni Sessanta, formulato da Chenu nella sintesi delle due monografie dedicate allo studio della teologia nei secoli XII e XIII.

La considerazione della teologia del maestro francescano, limitatamente all'ambito epistemologico della teoria della subalternazione, si è dimostrata incapace di rendere ragione fino in fondo della

145–163; 9-58; ID., *St. Bonaventure, Defender of Christian Wisdom*, «Franciscan Studies» 3 (1943), pp. 159–179.

27. H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Aestetik*. Fäche der Stile: klerikale Stile, vol. II, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1962; tr. it. di M. Fiorillo, *Gloria. Una estetica teologica. Stili ecclesiastici: Ireneo, Agostino, Dionigi, Anselmo, Bonaventura*, (Già e non ancora, 30), vol. II, Jaca Book, Milano 1978<sup>1</sup>; 1985<sup>2</sup>, pp. 332, in particolare pp. 235–325.

complessità del metodo teologico bonaventuriano, sacrificato in una prospettiva tomistica dalla quale gli studi più recenti, in particolare quelli condotti da A. Gerken e H. Mercker, si sono progressivamente allontanati per approfondire la definizione di *Überweltigung* sostenuta da Von Balthasar e riscoprire, ponendosi sulla via già percorsa da Guardini all'inizio del '900 e Dettloff in anni successivi, la centralità della *franziskanische Voverständnis* di fronte alla rivelazione divina.

Gli studi di Van Steenberghen sono centrali nella comprensione del terzo periodo. Se a Gilson deve essere attribuito il merito di aver liberato Bonaventura dalla falsificazione della lettura neoscolastica e, per primo, aver tentato di tratteggiare un completo profilo teologico del maestro francescano, Van Steenberghen corresse nella lettura gilsoniana la diffrazione interpretativa della “metafisica cristocentrica” fondata sull'ascesi mistica di S. Francesco, rivalutando l'apporto determinante della componente aristotelica, nonché l'utilizzo categoriale dell'epistemologia dello Stagirita nell'*opera omnia* bonaventuriana.

Per realizzare quanto dall'accademico francese trascurato, Van Steenberghen si cimentò nel tentativo di separare i materiali della costruzione teologica del maestro francescano dal disegno architettonico che li tiene uniti: il risultato conclusivo propose un Bonaventura *dimidiatus* tra filosofia aristotelica e teologia agostiniana, secondo la definizione formulata dallo stesso Van Steenberghen, esponente di un “aristotelismo neoplatonizzante assai eclettico” e “imperfettamente unificato”<sup>28</sup>.

All'affermazione del paradigma interpretativo sostenuto dalla scuola di Lovanio fece seguito, agli inizi dagli anni Sessanta, lo sviluppo di una serie di ricerche indirizzate lungo itinerari diversificati.

Emergono per importanza gli studi di J.G. Bougerol e C. Bérubé, due autori la cui produzione costituisce un punto di congiunzione

28. Ratzinger, su segnalazione di Gottlieb Söhngen, rileva la debolezza terminologica di questa “formula un poco mostruosa”, secondo la quale la filosofia di Tommaso e quella di Bonaventura si pongono di fronte l'una all'altra come due forme diversamente sviluppate di aristotelismo neoplatonizzante, più eclettico nel maestro francescano, espresso in una sintesi solida e compatta in Tommaso. RATZINGER, *San Bonaventura. La teologia della storia*, pp. 246–247, in particolare nota 45. Cfr. F. VAN STEENBERGHEN, *The Philosophical Movement in the Thirteenth Century*, Nelson, Edinburgh 1955; Cape Town–Toronto 1956<sup>2</sup>, p. 61: « La filosofia di S. Bonaventura è un aristotelismo eclettico e neoplatonico subordinato ad una teologia agostiniana. In filosofia l'agostinismo è una delle fonti del suo pensiero, ma è una fonte secondaria rispetto all'aristotelismo ».

tra i guadagni critici emersi nella prima metà del '900 e l'applicazione del metodo critico alla teologia del XIII secolo che, sebbene già teorizzata da Chenu sin dagli anni Venti<sup>29</sup>, per loro merito dotò gli studi bonaventuriani dell'ultimo trentennio di una chiave di lettura utile alla comprensione effettiva del quadro dottrinale concepito dal maestro francescano ed aperto a plurimi apporti della ricerca, in un periodo che giunge sino alla rilettura strutturalista fondata sulla *coincidentia oppositorum*, caratterizzante in particolare l'esemplarismo bonaventuriano, condotta da E. Cousins nella prospettiva interpretativa delle religioni comparate di Mircea Eliade e dalla psicologia simbolica junghiana.

Gli anni Settanta offrono allo studioso di Bonaventura la disorganica mole di articoli e monografie suscitati dalle celebrazioni organizzate in occasione del VII centenario della morte del maestro francescano (1974–1976)<sup>30</sup>, trovando nell'impegno di J.G. Bougerol il protagonista della riscoperta della complessità dottrinale presente nella monumentale edizione di Quaracchi.

All'interno del quarto periodo, del quale abbiamo tracciato le linee evolutive principali, si segnala l'apporto originale di P. Vignaux, impegnato a rileggere lo schema interpretativo gilsoniano nella prospettiva fenomenologica della filosofia della religione<sup>31</sup>.

L'avanzamento della ricerca storica che ebbe inizio a partire dal rinnovamento successivo al Concilio Vaticano II ha offerto un'occasione favorevole per tematizzare l'apporto interpretativo della critica italiana che vide in Bettoni, durante questo periodo, l'esponente più qualificato.

L'attenzione per il simbolismo e l'ermeneutica ontologica, ora contrapposti, ora messi a confronto con la filosofia contemporanea di Carnap, Wittgenstein, Gadamer, Heidegger e Cassirer, segna gli orientamenti e la sensibilità critica dell'ultimo periodo.

29. I. BIFFI, *Presentazione*, in: M.D. CHENU, *La teologia come scienza nel XIII secolo*, pp. 15–17.

30. S. Bonaventura 1274–1974. *Volumen commemorativum anni septies centenarii a morte S. Bonaventurae Doctoris*, voll. 5, Collegio San Bonaventura, Grottaferrata (Roma) 1973–1974; A. POMPEI (a cura di), *S. 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 1976, voll. 3, Roma 1976.

31. P. VIGNAUX, *Le christocentrisme de saint Bonaventure et le problème d'une philosophie de la religion*, « Laurentianum » 19 (1978), pp. 391–412.

A partire dalla monografia di Corvino<sup>32</sup>, l'intinerario percorso giunge sino alle soglie degli anni Novanta: l'ultimo approdo della ricerca bonaventuriana sviluppa la figura tipologica dell'uomo *imago Dei* (Galimberti e Pieretti) all'interno dei canoni interpretativi propri dell'ermeneutica ontologica contemporanea.

32. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio, francescano e pensatore*.



## Genesi e sviluppo del paradigma concordista

La “teologia serafica” nell’interpretazione neoscolastica  
 successiva all’enciclica *Aeterni Patris*

La storiografia filosofica tedesca e francese dell’Ottocento<sup>1</sup> ebbe a fissare un quadro abbastanza negativo della teologia bonaventuriana: W. Tennemann (1798–1819), V. Cousin (1828), H. Ritter (1845), B. Hauréau (1872–1880) e Cl. Baeumker (1909) accentuano l’attitudine mistica a scapito delle esigenze teoretiche, rilevando la scarsa originalità del dottore francescano, considerato in contrapposizione a Tommaso d’Aquino.

Gli studi medievistici, anche in conseguenza della querelle filosofica che aveva visto impegnati i sostenitori dell’ontologismo contro il gesuita Zigliara<sup>2</sup>, si interessa prevalentemente alla dottrina delle *rationes aeternae* bonaventuriane nelle discussioni sull’innatezza dell’essere<sup>3</sup>.

1. Per uno sguardo sinottico sulla storiografia bonaventuriana dell’Ottocento si veda: A. POPPI, *La valutazione del pensiero di S. Bonaventura nella storiografia filosofica moderna*, « Miscellanea Francescana » 75 (1975), pp. 447–453.

2. T.M. ZIGLIARA, *Della luce intellettuale e dell’ontologismo secondo la dottrina de’ Santi Agostino, Bonaventura e Tommaso di Aquino*, voll. 2, F. Chiapperini, Roma 1874, in particolare I, pp. 354–390; ID., *Summa philosophica in usum scholarum*, voll. 3, Delhomme–Briguet, Lyon–Paris, 1891<sup>8</sup>, in particolare II (Cosmologia, Psychologia et Theologia Naturalis), pp. 367–381. BONAVENTURA, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, in PP. COLLEGII S. BONAVENTURAE AD CLARAS AQUAS (edd.), *Opera omnia*, I–IV, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1882–1889: *In I Sent.*, d. III, p. I, a. un., q. I (*scholion*), I, pp. 70–71: Jeiler contrappone all’interpretazione di Malebranche, tendente ad accreditare una visione immediata nelle idee divine e nel Verbo, il decreto conciliare della Congregazione dell’Inquisizione (18 settembre 1861). Per le citazioni dai quattro libri del *Comento alle Sentenze* si usa la forma abbreviata *In I Sent.*, *In II Sent.* etc. seguita dalle indicazioni delle partizioni interne al testo, dal numero del volume e della pagina dell’edizione qui citata.

3. R. BOBBA, *Storia della filosofia rispetto alla conoscenza di Dio da Talete fino ai*

In una temperie intellettuale che, influenzata dalle hegeliane *Lezioni sulla storia della filosofia*<sup>4</sup>, si dimostra sostanzialmente ostile al Medioevo cristiano, viene sviluppandosi il movimento neoscolastico<sup>5</sup>, inteso come reazione al razionalismo di derivazione illuministica, all'immanentismo idealistico e al materialismo positivistico che avevano caratterizzato l'indagine speculativa delle correnti culturali europee nella seconda metà del XIX secolo.

Come è stato sostenuto anche da esponenti della critica cattolica, tra questi ricordiamo R. Aubert<sup>6</sup>, la Neoscolastica ricevette un impulso decisivo dall'enciclica leonina: nella rinascita del tomismo, è necessario sottolineare, accanto ad un forte impegno teoretico, la presenza di un fine dogmatico-apologetico<sup>7</sup>, la restaurazione dell'au-

*giorni nostri*, voll. 2, Lecce, 1873 pone Bonaventura « tra i più illustri ontologi cristiani » (p. 294; cfr. anche pp. 276–295), mentre A. CONTI (*Lezioni di Storia della filosofia*, voll. 2, Firenze 1889, pp. 128–140) riconduce le idee innate della q. 4 del *De scientia Christi* all'interpretazione tomista della capacità naturale dell'intelletto umano a conoscere la verità. Cfr. POPPI, *La valutazione del pensiero di S. Bonaventura nella storiografia filosofica moderna*, pp. 452–453.

4. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 1833–1836, vol. III, I, tr. it., p. 131. Al riguardo si vedano: A. POPPI, *Hegel interprete del pensiero e della civiltà medioevale*, in *Actas del V Congreso internacional de filosofía medieval*, (Madrid–Cordoba–Granada. 5–12 settembre 1972), vol. II, Editora Nacional, Madrid 1979, pp. 1121–1126; ripubblicato in: ID., *Classicità del pensiero medioevale. Anselmo, Bonaventura, Tommaso, Duns Scoto alla prova dell'elenchos*, pp. 178–185. Si vedano in particolare le pp. 179–181; ID., *La valutazione del pensiero di S. Bonaventura nella storiografia filosofica moderna*, p. 448.

5. Per un approfondimento della questione possono essere reperite informazioni utili in: G. PENATI, *La Neoscolastica*, in A. BAUSOLA (a cura di), *Questioni di storiografia filosofica. La storia della filosofia attraverso i suoi interpreti. Il pensiero contemporaneo*, vol. V, La Scuola, Brescia 1978, pp. 167–192; A. PAVAN, *Maritain*, pp. 225–278; cfr. anche l'intero numero della « Rivista di Filosofia Neoscolastica » 82 (1990): *La Neoscolastica italiana. Linee direttrici e personalità eminenti*, pp. 351–505, in particolare: G.F. ROSSI, *La Neoscolastica italiana dalle sue prime manifestazioni all'enciclica "Aeterni Patris"*, in *ibid.*, pp. 365–411. Rimane fondamentale, anche se ormai datato, il compendio di M. Grabmann sulla teologia cattolica nel secolo XIX e principio del secolo XX: M. GRABMANN, *Storia della teologia cattolica dalla fine dell'epoca patristica ai tempi nostri*, tr. it. di G. Di Fabio, Vita e Pensiero, Milano 1937, pp. 306–389; pp. 474–486 (repertorio bibliografico).

6. Cfr. R. AUBERT, *Aspects divers du néothomisme sous le pontificat de Léon XIII*, in: G. ROSSINI (a cura di), *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII*, Edizioni 5 Lune, Roma 1961.

7. Non concordiamo con la dicotomia reperita da G. Penati tra la valutazione positiva della critica neoscolastica e quella negativa dei suoi avversari: la divisione in

torità contro il liberalismo e la reazione cattolica al pensiero moderno e all'idealismo romantico, e la sua dipendenza dalla politica culturale, in parte guidata da una spinta innovatrice, inaugurata da Pio IX e da Leone XIII<sup>8</sup>.

La Scolastica venne descritta come il più alto vertice di perfezione raggiunto dalla teologia e dalla filosofia cristiane e quale strumento dogmatico-apologetico generato dal sapiente connubio della Rivelazione cristiana con la filosofia aristotelica<sup>9</sup>.

I dieci tomi dell'edizione critica di Quaracchi<sup>10</sup> vennero preparati e dati alle stampe nel periodo compreso tra le due encicliche pontificie che segnarono lo sviluppo e l'organizzazione istituzionale della filosofia neoscolastica, la *Aeterni Patris* di Leone XIII (4 agosto 1879) e la *Pascendi dominici gregis* di Pio X (8 settembre 1907)<sup>11</sup>.

due schieramenti, dei quali il primo vedrebbe il sorgere autonomo del neotomismo ottocentesco, mentre il secondo sarebbe impegnato a rimarcare i fini apologetici dell'enciclica *Aeterni Patris* non ci sembra coerente con il dato storico. In realtà è ammissibile la tesi che sostiene una soluzione di continuità tra le due posizioni. Sull'argomento di veda: S. VANNI ROVIGHI, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Laterza, Roma-Bari 1981<sup>2</sup>, (I filosofi, 16), p. 147.

8. R. EUCKEN, *Thomas von Aquino und Kant. Ein Kampf zweier Welten*, « Kantstudien » 6 (1901) pp. 1-18.; G. GENTILE, *I neo-tomisti*, « La Critica » 10 (1911), pp. 424ss; ID., *Prefazione a G. SAITTA, Le origini del neotomismo nel secolo XIX*, Laterza, Bari 1912. G. Saitta svolge e documenta questa tesi, mostrando essere il tomismo ottocentesco compreso nella reazione cattolica al pensiero moderno e all'idealismo romantico: in tale linea interpretativa, che sottolinea il carattere dogmatico-apologetico del neotomismo ed il suo fondarsi sulla rivelazione, il pontefice Pio IX può essere considerato il vero ispiratore della parte formale estrinseca del tomismo nel secolo XIX con la costituzione *Dei Filius* del Concilio Vaticano I e, ancor prima, con l'enciclica *Qui pluribus* (9 novembre 1846). G. SAITTA, *Le origini del neotomismo*; cfr. anche: ID., *Il carattere della filosofia tomistica*, Sansoni, Firenze 1934, pp. 15-24. L'influenza di Pio IX nello sviluppo della teologia cattolica del XIX secolo è rilevata da: GRABMANN, *Storia della teologia cattolica dalla fine dell'epoca patristica ai tempi nostri*, pp. 309; 313.

9. EHRLE, *Die Scholastik und ihre Aufgaben in unserer Zeit*, pp. 19-34, in particolare p. 20.

10. PP. COLLEGII S. BONAVENTURAE AD CLARAS AQUAS (edd.), *Opera omnia*, I-X, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1882-1902.

11. Documenti da considerare fondamentali sono: il "motu proprio" *Doctoris angelici* di Pio X (29 giugno 1914), l'approvazione delle principali sezioni della metafisica tomistica da parte della Congregazione degli Studi vaticana (27 agosto 1914), le 24 tesi proposte dalla Congregazione degli studi (7 marzo 1916), il *Codex iuris canonici* (par. 589; 1366) e l'enciclica *Studiorum duces* di Pio XI (29 giugno 1923). Sulle prescrizioni della Santa Sede riguardo il dovere delle scuole ecclesiastiche di seguire S. Tommaso ed esigerne l'esposizione si veda: F. EHRLE, *Die Scholastik und*

La preferenza attribuita a Tommaso condizionò in senso concordista anche l'apparato critico dei Padri Editori, inducendoli a considerare la produzione bonaventuriana come una sorta di preparazione dello statuto teologico elaborato in seguito dall'Aquinate<sup>12</sup>: l'orizzonte storico-dottrinale in cui l'edizione critica di Quaracchi venne condotta<sup>13</sup> impedì di mettere in rilievo l'originalità dello statuto teologico bonaventuriano.

Possiamo ritenere che la linea concordista indirizzata a leggere l'*intellectus fidei* di Tommaso e Bonaventura in una comune prospettiva dogmatica debba a Fedele (Maddalena) da Fanna, sin dalla *Ratio novae collectionis operum omnium Seraphici Doctoris S. Bonaventurae* del 1874<sup>14</sup>, la prima consapevole teorizzazione: l'opera teologica

*ihre Aufgaben in unserer Zeit. Grundsätzliche Bemerkungen zu ihrer Charakteristik der neuen und neuesten Scholastik*, Herder, Freiburg i. Br., 1928<sup>1</sup>, (*Stimmen der Zeit*, 6); 1933<sup>2</sup>; tr. it. di G. Bruni (sulla 2<sup>a</sup> ed. ted. curata da F. Pelster), *La Scolastica e i suoi compiti odierni*, Società Editrice Internazionale, Torino 1935, pp. 71–80; pp. 99–101.

12. COLLEGII S. BONAVENTURAE AD CLARAS AQUAS (edd.), *Dissertationes de scriptis et vita S. Bonaventurae*, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1902, t. X, pp. 1–73; in particolare pp. 2–5; 30–34. Cfr. G.H. TAVARD, *La théologie d'après le Bréviologie de saint Bonaventure*, « L'Année Théologique » 10 (1949), pp. 201–202.

13. Una dettagliata analisi dell'attività di ricerca svolta da Fedele (Maddalena) Da Fanna nel decennio 1870–1881 e dei problemi critici sollevati dall'edizione di Quaracchi è sviluppata nella prefazione generale all'*opera omnia*. Cfr. P. COLLEGII S. BONAVENTURAE AD CLARAS AQUAS (edd.), *Praefatio generalis*, in *Opera omnia*, I, Firenze, 1882, pp. II–XXXVIII.1. Si vedano anche: F. A. FANNA, *Ratio novae collectionis operum omnium sive editorum sive anecdotorum Seraphici Ecl. S. Bonaventurae proxime in lucem edendae, manuscriptorum bibliothecis totius Europae perlustratis*, Typographia Pontificia et Archiepiscopali Eq. Petri Marietti, Taurini 1874, pp. XV–320, in particolare pp. 1–18; B. DISTELBRINK, *Bonaventurae scripta authentica, dubia vel spuria critice recensita*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1975, (*Subsidia scientifica franciscalia*, 5), pp. XV–XXI; M. GRABMANN, *Das Bonaventurakolleg zu Quaracchi in seiner Bedeutung für die Methode der Erforschung der mittelalterlichen Scholastik*, « Franziskanische Studien » (Festnummer zur Hundertjahrfeier des p. Ignatius Jailer. 1823–1923, hefts 1–2), 11 (1924), pp. 63–70. Opera di un certo pregio, pur essendo, in alcuni luoghi, intessuta di fioriture retoriche che, appesantendo la prosa, non impediscono tuttavia all'autore di fornire informazioni storiche di grande utilità concernenti il periodo ed i protagonisti della riscoperta della Scolastica francescana, è il volume di V. MENEGHIN, *Il Padre Fedele da Fanna dei Frati Minori. 1838–1881*, Editore Commissariato per il T. O. F., Vicenza 1940, pp. XXVI–477, in particolare le pp. 7–26; 63–195; 221–249. Di estremo interesse si rivela il repertorio documentario posposto al volume (lettere e documenti: pp. 253–434).

14. F. A. FANNA, *Ratio novae collectionis operum omnium*. Cfr. P. COLLEGII S. BONAVENTURAE AD CLARAS AQUAS (edd.), *Praefatio generalis*, p. X.; MENEGHIN, *Il Padre Fedele da Fanna dei Frati Minori. 1838–1881*, pp. 103–109.

del maestro francescano viene presentata come strumento mirato a trasmettere la tradizione ortodossa della dottrina cattolica.

L'apparato critico dell'opera omnia di Quaracchi, definita da F. Ehrle un capolavoro degno di particolare attenzione<sup>15</sup>, venne redatto negli *scholia* da Ignatius Jeleir da Havixbeck<sup>16</sup>, collaboratore per la sezione filosofica e dogmatica di Fedele da Fanna e prosecutore dell'edizione critica alla morte del primo direttore dell'iniziativa editoriale<sup>17</sup>.

L'intervento esegetico sviluppato dall'équipe dei Padri Editori, finalizzato ad illustrare la dottrina di Bonaventura e indicare le posizioni dei principali autori della Scolastica a lui contemporanea, manifesta con evidenza il tentativo di conciliare la dottrina teologica bonaventuriana con l'opera dell'Aquinate<sup>18</sup>, secondo l'indicazione di uniformarsi al modello rappresentato dalla dottrina del « princeps et magister inter Scholasticos Doctores » rivolta agli studiosi e ai docenti cattolici da Leone XIII nell'enciclica *Aeterni Patris*<sup>19</sup>.

15. F. EHRLE, *Brief von Kardinal Ehrle über P. Ignatius Jeleir an die Schriftleitung der Franziskanischen Studien*, « Franziskanische Studien » II (1924), pp. 29–32 (lettera spedita da Roma in data 14–17.XI. 1923).

16. Cfr. B. KRUITWAGEN–W. LAMPEN, *De Bonaventura–uitgave van Quaracchi (1882–1902)*, in *Collectanea Franciscana Neerlandica*, Teulings' Uitgevers–Maatschappij 1927, voll. I, pp. 419–423; L.J. BATAILLON, *Le edizioni di Opera omnia degli Scolastici e l'edizione leonina*, in R. IMBACH, A. MAIERÙ (a cura di), *Gli studi di filosofia medievale tra Otto e Novecento. Contributo a un bilancio storiografico*, (Storia e Letteratura. Raccolta di Studi e Testi, 179. Atti del Convegno Internazionale. Roma 21–23 Settembre 1989), Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1991, pp. 144–145; 147–150. Sulla redazione degli "scholia" si veda la lettera inviata da Fedele Da Fanna al Ministro Generale dell'Ordine francescano in data 15.7.1880, citata in: MENEGHIN, *Il Padre Fedele da Fanna dei Frati Minori. 1838–1881*, p. 399, n. 115; 195. Cfr. anche: EHRLE, *Brief von Kardinal Ehrle über P. Ignatius Jeleir*.

17. M. Grabmann li associa in un entusiasta elogio per il « lavoro importante dal punto di vista scientifico e librario » condotto a Quaracchi: GRABMANN, *Storia della teologia cattolica dalla fine dell'epoca patristica ai tempi nostri*, p. 314; cfr. anche: ID., *Das Bonaventurakolleg zu Quaracchi in seiner Bedeutung für die Methode der Erforschung der mittelalterlichen Scholastik*, « Franziskanische Studien » II (1924), pp. 62–78.

18. DISTELBRINK, *Bonaventurae scripta authentica, dubia vel spuria critice recensita*, p. 5.

19. Leo XIII, *Sanctissimi Domini Leonis divina providentia Papae XIII. Epistola encyclica Aeterni Patris*, in G. PENNACCHI – V. PIAZZESI (edd.), *Acta Sanctae Sedis in compendium opportune redacta et illustrata*, vol. XII, Typis Polyglottae Officinae, Roma 1879 (ristampa: Johnson Reprint Corporation–Johnson Reprint Company Ltd., 1968), pp. 107–109: « Iamvero inter Scholasticos Doctores, omnium princeps et magister longe eminent Thomas Aquinas [...] Illorum doctrinas, velut dispersa cuiusdam corporis membra, in unum Thomas collegit et coagmentavit, miro ordine digessit

Jeiler<sup>20</sup> si associò alla concezione dominante della Scolastica intesa come arma di difesa contro le eresie del panteismo, del determinismo e del materialismo<sup>21</sup> e alla linea concordista sostenuta dalla Curia vaticana<sup>22</sup>.

et magnis incrementis ita audauxit, ut catholicae Ecclesiae singulare praesidium et decus iure meritoque habebatur [...] neque fides a ratione fere possit plura aut validiora adiumenta praestolari, quam quae iam est per Thomam consecutus. . . ».

20. Per un'introduzione all'interpretazione jeileriana di Bonaventura si veda: I. JEILER, *Der Ursprung und die Entwicklung der Gotteserkenntnis im Menschen*. La considerazione della personalità intellettuale dello Jeiler e la ricostruzione storica dell'attività da lui svolta presso il Collegio S. Bonaventura di Quaracchi sono analizzate negli articoli di F. Doelle, C. Baeumker, L. Oliger, M. Grabmann, F. Imle, E. Auweiler, W. Meyer e P. Neyer apparsi sulla rivista « Franziskanische Studien » II (1924), pp. 1-155 nel numero commemorativo realizzato in occasione delle celebrazioni per il centenario della nascita (1823-1923) del religioso francescano. Cfr. anche: EHRLE, *Brief von Kardinal Ehrle über P. Ignatius Jeiler*, pp. 30-31.

21. I. JEILER, *S. Bonaventurae principia de concursu Dei generali ad actiones causarum secundarum collecta et S. Thomae doctrina confirmata*, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1897, pp. III-IV (praefatio): « Modo error inceptit a prima causa, distorquendo notionem Dei foedis erroribus pantheismi, manichaeismi, fatalismi, materialismi, ita ut nullus remaneret locus substantiae et efficientiae causarum secundarum. Quot haereses etiam inter Christianos circa memorata dogmata exortae sint et latissime propagatae, praesertim saec. XVI, nemo ignorat. Nostra demum aetate error determinismi infinitis libris late propagatur, et extra scholas catholicas fere ubique cathedrae philosophicae resonant sophisticis cavillationibus ad suffocandam in animis imperitate iuventutis notionem internae libertatis, ut sic excutiat validissimum frenum humanarum passionum. Mirum sane, quod vulgo hi, qui se nomine liberalium iactant, primi sunt ad despiciendam et impugnamdam pretiosissimam praeerogativam internae libertatis, quae consistit in iure domini super proprias actiones, atque vice eius umbratilem quandam politicae libertatis speciem concelebrant et viribus omnibus sectantur! ». Le relazioni tra Tommaso e Bonaventura sul tema della causalità divina e del libero arbitrio sono approfondite alle pp. 12-18; 86-91.

22. L'opera di teologia dogmatica del 1897 lo vede impegnato a « praecipuos locos S. Doctoris colligere [...] ut qui legit facilius ipse iudicare possit, quae sincera sit seraphici Doctoris doctrina et quam bene conveniat cum principis S. Thomae », ivi, p. VI. Cfr. anche lo *scholion* a in *In I Sent.*, d. III, p. 1, a. un. q. 1, I, pp. 70-71: defenditur doctrina Bonaventurae contra Ontologistas) e I, p. 362: contra pantheismum.

In particolare, la lettura jeileriana si uniforma al decreto *De fide* promulgato dal Concilio Vaticano I<sup>23</sup> e sottomette il dato storico all'orizzonte dogmatico delle definizioni conciliari: analizzando una serie di *scholia* prescelti per una verifica in riferimento alle tematiche elencate dallo stesso curatore<sup>24</sup>, è possibile notare che il Padre Editore, alla luce dell'*Handbuch der Katholischen Dogmatik* dello Scheeben<sup>25</sup>, intende la Scolastica come monolitica espressione di un orizzonte teoretico nel quale le diverse posizioni sostenute dai teologi e dalle scuole di appartenenza vengono ridotte a *differentia in modo loquendi*<sup>26</sup>.

È, soprattutto, la questione pratico-speculativa concernente lo statuto teologico<sup>27</sup> che induce Jeiler a fraintendere il commento al Lombardo nel tentativo di assimilare la posizione del baccelliere francescano alla definizione epistemologica (*habitus theologicae scientiae*)

23. *In I Sent.*, prooem., q. 2, I, p. 12b: « In solutione ipsius quaestionis omnes doctores satis consentiunt, et plurima hic dicta confirmantur Conc. Vaticano cap. IV de fide cath. »; *In III Sent.*, d. XXIII, a. 1, q. 1, III, p. 473a–b: « in hac et duabus seqq. distinctionibus S. Bonav. agit de fide, et quidem omnino ad mentem Concilii Vaticani (c. 3 de Fide)... Eadem Synodus quasi ultimum fundamentum fidei assignat his verbis... Confirmatur haec doctrina a Concilio Vat. can. 1 de Fide »; ivi, III, p. 474b: « ut fides sit rationabile obsequium, multiplex actus rationis praecedat fidem, quibus testimonium Dei cognoscitur credibile et credendum; de quibus motibus credibilitatis multa docet Concilium Vat. c. 2. 3. 4 »; ivi, a. 1, q. 5, III, p. 486b: « certum est, quod ratio obiectiva assensus fidei divinae est auctoritas Dei revelantis; quod expresse docet Concil. Vatican. (c. 3 de Fide), dicens, nos credere vera esse, quae divinitus revelantur propter auctoritatem Dei revelantis ». Cfr. ivi, p. 487b; ivi, a. 2, q. 1, III, p. 489a: « haec et duae seqq. quaestiones intime cohaerent; conclusiones confirmantur doctrina in Concilio Vatic. (c. 3 de Fide) exposita... Et in can. 5 (de Fide) anathemati subiiciunt qui dicunt... »; ivi, d. XXIV, a. 2, q. 1, III, p. 519a: « Tota haec doctrina confirmatur a Concilio Vat. (c. 4 de fide et ratione) ». Si veda: *Acta et Decreta sacrosanti oecumenici Concilii Vaticani in quattuor prioribus sessionibus*, Tip. Vaticana, Roma 1872.

24. Jeiler fornisce il catalogo dei principali *scholia* e note aggiunti ai quattro volumi del commentario bonaventuriano alle *Sententiae* nel t. X (1902), pp. 6–9.

25. M.J. SCHEEBEN, *Handbuch der Katholischen Dogmatik*, voll. 4, Herder, Freiburg i. B., 1873–1903. Si veda: M.J. Scheeben *teologo cattolico d'ispirazione tomista*, Libreria Editrice Vaticana–Pontificia Accademia di S. Tommaso e di religione cattolica, Città del Vaticano, 1988 (« Divinitas », 32 (1988), pp. 1–529).

26. La quasi totalità degli *scholia* è stata redatta sulla base di questa lettura sinottica. Cfr. in particolare: *In I Sent.*, prooem., q. 2, I, p. 9a; *In II Sent.*, d. XXIV, p. I, a. 2, q. 3, II, p. 565b; *In II Sent.*, d. XXIV, p. I, dubia, II, p. 571ab; *In III Sent.*, d. XXIII, a. 1, q. 5, III, p. 486a; *In III Sent.*, d. XXXI, a. 2, q. 2, III, p. 683ab.

27. *In I Sent.*, q. 3, I, pp. 12a–13b.

di Tommaso; la conclusione bonaventuriana, secondo cui la scienza teologica corrisponde ad un *habitus* affettivo intermedio tra quello speculativo e quello pratico, è ritenuta assimilabile alla definizione della *Summa* tommasiana che « *comprehendit sub se utrumque, magis vero est speculativa quam practica* »<sup>28</sup>, valutando tale soluzione poco differente dalla dottrina teologica del Serafico.

La questione considerata deve, inoltre, essere ulteriormente inserita nel più ampio orizzonte di carattere storico-teoretico, dallo stesso Jeiler evidenziato, desunto dalla codificazione del conflitto tra agostinismo e aristotelismo nella seconda metà del secolo XIII; dominante sin dal 1889<sup>29</sup>, questo schema interpretativo venne introdotto da Franz Ehrle<sup>30</sup> come proposta storiografica, allo scopo di dare risalto al contrasto tra le correnti di pensiero che caratterizzano le scuole teologiche dei Predicatori e dei Frati Minori: anche la dissertazione sulla dottrina teologica di Bonaventura sviluppata dai Padri Editori di Quaracchi non fa eccezione.

La particolarità della dottrina bonaventuriana viene precisata da Jeiler, in linea di continuità con la *Ratio novae collectionis* del 1874, nell'attributo "serafico" riservato alla tipologizzazione del maestro francescano, all'epoca comunemente accolta. Riprendendo gli studi preparatori di Fedele da Fanna<sup>31</sup>, sulla base di una serie di citazioni

28. Ivi, I, p. 13b.

29. B. NARDI, *L'Aristotelismo della Scolastica e i Francescani*, in *Scholastica ratio-ne historico-critica instauranda*, Acta Congressus Scholastici Internationalis Romae anno sancto MCML celebrati, Pontificium Athenaeum Antonianum, Roma 1951, (Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani, 7), pp. 607-626, cit. a p. 612. La relazione è stata in seguito ripubblicata in: Id., *Studi di filosofia medioevale*, Edizioni di "Storia e letteratura", Roma 1960 (rist. anast., Roma 1979), (Storia e letteratura, 78), pp. 193-207, in particolare p. 195.

30. Il gesuita tedesco sostenne, mediante lo studio diretto delle fonti, l'esistenza a Parigi, nel 1270, di due scuole rivali: una, diretta da Giovanni Peckham, si appellava ad Agostino e alla tradizione teologica; l'altra, raccolta attorno a Tommaso D'Aquino, si ispirava ad Aristotele. Il conflitto tra queste scuole sarebbe scoppiato verso il 1270, proseguendo fino alla fine del secolo, dapprima a Parigi, in seguito ad Oxford. Cfr. F. EHRLER, *John Peckham über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus in der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts*, « Zeitschrift für katholischen Theologie » 13 (1889), pp. 172-193; Id., *Der Augustinismus und Aristotelismus gegen Ende des dreizehnten Jahrhunderts*, « Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters », 5 (1889), pp. 603-635. I. JEILER cita il secondo articolo in merito allo studio dell'innovazione metodologica introdotta dall'Aquinate. Cfr. BONAVENTURA, *Opera omnia*, vol. X, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1902, p. 31.

31. F. a FANNA, *Ratio novae collectionis operum omnium*, p. 4 (note 2-3); MENEGHIN,

tratte prevalentemente dal *Commentarius in quatuor libros Sententiarum*<sup>32</sup>, Jeiler delinea il profilo del Bonaventura *pauper et tenuis compiler*<sup>33</sup>, sottolineandone l'indole conservatrice e aliena dal desiderio di qualunque novità<sup>34</sup>.

L'esegesi distribuita nei dieci tomi della monumentale edizione critica di Quaracchi vede emergere nel saggio *Der hl. Bonaventura Kardinal und Kirchenlehrer aus dem Franziskanerorden* (1221–1274), apparso nel 1909 ad opera di Leonhard Lemmens, la prima espressione di una sintesi unitaria<sup>35</sup>. Viene riproposta l'interpretazione di Jeiler che in Bonaventura leggeva il *doctor devotus*<sup>36</sup> fedele alla tradizione<sup>37</sup>.

La tendenza "concordista" dei Padri Editori di Quaracchi e della letteratura coeva all'edizione critica, tendente a descrivere la produzione bonaventuriana e, in particolare il tema dell'intelligibilità della fede, come una sorta di preparazione dello statuto teologico elaborato in seguito da Tommaso, entrò in crisi nel breve volgere di due decenni. Si sentì la necessità di iniziare a mettere in evidenza l'originalità dottrinale della teologia bonaventuriana<sup>38</sup> rispetto alla tradizione albertino-tomista: tra i rappresentanti più significativi di questa fase storiografica si segnalano Gilson, Chenu<sup>39</sup>, Bissen e Bonnefoy.

*Il Padre Fedele da Fanna dei Frati Minori. 1838–1881*, pp. 108–109.

32. Si veda: BONAVENTURA, *Opera omnia*, X, pp. 30–34.

33. *In II Sent.*, prooem.

34. Cfr. *In III Sent.*, III, p. 896. JEILER cita anche: *In II Sent.*, d. XXX, q. I, ad I.

35. L. LEMMENS, *Der hl. Bonaventura Kardinal und Kirchenlehrer aus dem Franziskanerorden (1221–1274)*, Verlag Jos. Kofel'schen Buchhandlung, Kempten–München, 1909, in particolare pp. 65–95; tr. it. e ampliamento di G. DI FABIO, *S. Bonaventura. Cardinale e Dottore della Chiesa*, Vita e Pensiero, Milano 1921, (Profili di santi, 4), in particolare pp. 53–86.

36. Ivi, pp. 75–80; tr. it., pp. 63–68; cfr. l'identica affermazione sostenuta da Jeiler in: *Ed. Quar.*, t. X (1902), p. 33. Lemmens, nelle pagine citate, ripropone quasi integralmente il testo jeileriano.

37. F. EHRLE, *Die päpstliche Enzyklika vom 4. August 1879 und die Restauration der christlichen Philosophie*, «Stimmen aus Maria-Laach» 18 (1880), p. 295: «Sein Verdienst hefteht vorzüglich in einer bundigern und fasslicheren Darstellung des von Alexander gehobenen Materials»; «auf dem Gebiete innig frommer und gedankentiefer Mystik»; cfr. L. LEMMENS, *Der hl. Bonaventura Kardinal und Kirchenlehrer aus dem Franziskanerorden (1221–1274)*, p. 79; tr. it., pp. 67–68; 70–71; tr. it., pp. 58–59.

38. TAVARD, *La théologie d'après le Bréviologie de saint Bonaventure*, pp. 201–202.

39. M.D. Chenu propone il metodo storico contro la "restaurazione" operata dalla Neoscolastica, della quale segnala il limite in una forma di conservatorismo negativo che indugiava nella difesa abitudinaria di posizioni non più sostenibili mediante

Negli anni che vanno dal 1928 al 1935, tra filosofi e storici della filosofia (E. Bréhier, É. Gilson, L. Brunschvicg, F. Van Steenberghe, M. Blondel) si svolse un ampio dibattito attorno alle possibili soluzioni del problema sollevato dalla possibilità di definire il concetto di "filosofia cristiana"<sup>40</sup>.

É. Gilson, in particolare, fu protagonista della questione relativa alla definizione della "filosofia bonaventuriana", discussa dalla critica per oltre un trentennio.

L'ampia monografia gilsoniana, preparata dalla trattazione di Ephrem Longpré dedicata alla teologia mistica del dottore francescano<sup>41</sup>, rispetto alla quale l'opera del medievista francese deve il proprio orizzonte categoriale<sup>42</sup>, pur mostrando ammirazione per lo sforzo compiuto nella realizzazione dell'edizione critica di Quaracchi, rifiuta con decisione l'interpretazione degli *scholia* jeileriani che accompagnano il testo, ai quali Gilson contesta di mascherare, piuttosto che spiegare, il senso della dottrina bonaventuriana<sup>43</sup>.

vani virtuosismi apologetici o concordismi atti a misconoscere l'ordine legittimo della ricerca: « il metodo di Le Saulchoir introduceva la storia nella teologia, come quarant'anni prima e contro le stesse opposizioni, padre Lagrange aveva introdotto il "metodo storico" nell'intelligenza della Scrittura ». CHENU, *Testimonianza di un vecchio tomista*, « La Scuola Cattolica » 102 (1974), p. 536-537 (tr. it. di C. Marabelli); ID., *Une école de théologie. Le Saulchoir, Kain-Lez-Tournai, 1937*; tr. it. di N.F. Reviglio, *Le Saulchoir. Una scuola di teologia*, Marietti, Casale Monferrato 1982, p. XXXIV.

40. Si veda a questo proposito: VAN STEENBERGHEN, *La filosofia del XIII secolo*, pp. 7; 182-183.

41. E. LONGPRÉ, *La théologie mystique de saint Bonaventure*, « Archivum Franciscanum Historicum » 14 (1921), pp. 36-108 (le nostre citazioni si riferiscono alla rivista francescana); estr.: Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi, 1921, pp. 75; ID., *Mélanges historiques de théologie franciscaine*, « La France Franciscaine » 5 (1922), pp. 426-440; ID., *Saint Augustin et la pensée franciscaine*, « La France Franciscaine » 15 (1932), pp. 6-76; ID., *Saint Bonaventure*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, IX, 1937, coll. 741-788; ID., *S. Bonaventure*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, I, 1937, pp. 1768-1843; ID., *Bonaventure*, in *Catholicisme*, II, 1950, coll. 122-138.

42. Gilson riprenderà quasi alla lettera le conclusioni di Longpré inerenti al condizionamento dell'esperienza francescana e il tema dell'intelligenza a servizio della devozione. É. GILSON, *La philosophie de Saint Bonaventure*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1943<sup>2</sup> (*Études de Philosophie médiévale*, 4), pp. 64; 70; 94-95; 97; 354; 355; 365-366; 369; si veda in particolare l'indagine del ruolo della grazia santificante: LONGPRÉ, *La théologie mystique de saint Bonaventure*, pp. 48-49; GILSON, *La philosophie de Saint Bonaventure*, p. 93.

43. GILSON, *La philosophie de Saint Bonaventure*.

A partire dal 1924 il medievista francese accentua fortemente l'irriducibilità di agostinismo ed aristotelismo già segnalata da Ehrle: ponendosi in polemica diretta con la tendenza "concordista" dei Padri Editori che, per non rimanere estranei al movimento di ritorno a S. Tommaso promosso dall'enciclica *Aeterni Patris*, avevano presentato il maestro francescano come un precursore della filosofia dell'Aquinate e la sua filosofia come una sorta di abbozzo preparatorio del maestro domenicano, sottolinea il parallelismo e l'irriducibilità dei due sistemi del pensiero cristiano.

Ne *La philosophie de Saint Bonaventure*<sup>44</sup>, Gilson stabilisce una netta separazione tra le filosofie di Bonaventura e Tommaso, non solo per quanto riguarda le differenti soluzioni proposte, ma anche perché impegnate a rappresentare due concezioni differenti della filosofia e del cristianesimo che, non potendo negarsi a vicenda e neppure coincidere, si dimostrano al tempo stesso complementari<sup>45</sup>. Gilson ritiene Bonaventura essenzialmente un mistico, allo stesso tempo consapevole di utilizzare una filosofia che consente di concepire un progetto di sistematizzazione del sapere e delle realtà esistenti in funzione della mistica, intesa come "disposizione del cuore": viene così disvelata una metodologia affine all'*esprit de finesse* di Pascal<sup>46</sup>, nella linea evolutiva dell'agostinismo altomedioevale ed in continuità con la mistica contemplativa di S. Bernardo<sup>47</sup>.

44. *Ibidem*. Le citazioni sono riportate dall'edizione del 1943, la quale riproduce, pur in presenza di limitate correzioni (cfr. addenda et corrigenda, pp. 406–414), il testo della prima edizione dalla quale si discosta solo nell'impostazione tipografica della spaziatura del testo.

45. Ivi, p. 396: «Les tentatives auxquelles se livrent parfois leurs interprètes pour transformer en une identité de contenu l'accord fondamental que nous avons marqué entre les deux systèmes, peuvent donc être considérées d'avance comme inutiles et vaines dès leur principe; car il est clair que si ces deux doctrines sont organisées selon deux préoccupations initiales différentes, elles n'envisageront jamais sous le même aspect les mêmes problèmes et que par conséquent l'une ne répondra jamais à la question précise que l'autre se sera posée. La philosophie de saint Thomas et celle de saint Bonaventure se complètent comme les deux interprétations les plus universelles du christianisme, et c'est parce qu'elles se complètent qu'elles ne peuvent ni s'exclure ni coïncider».

46. Ivi, p. 379. Gilson cita i *Pensées* nell'edizione di L. Brunschvicg; ed. min., p. 461. Nella presentazione dell'edizione italiana de *La philosophie au Moyen Âge*, La Nuova Italia, Firenze 1973, M. Dal Pra pone in evidenza l'impegno di delineare la tesi storica della continuità tra Medioevo ed Età moderna che caratterizza l'impegno critico gilsoniano, cfr. ivi, pp. VII; XIII–XIV.

47. *Id.*, *La philosophie de Saint Bonaventure*, pp. 390–395; cfr. p. 386.

Bonaventura sarebbe stato così protagonista della costruzione dell'edificio mistico che sintetizza l'agostinismo medioevale, in cui viene messo in evidenza il desiderio dell'estasi e definita la conoscenza della *scientia* all'interno di una vasta architettura comprendente la totalità dell'esistenza umana. In tale prospettiva, la filosofia bonaventuriana, considerata dal punto di vista del razionalismo che, per Gilson, caratterizza la filosofia moderna, nell'atto in cui si sforza di ridurre le scienze alla teologia, si propone come la più medioevale delle filosofie del Medioevo<sup>48</sup>.

Diversamente dal tomismo, Gilson nota come, essendo l'azione dell'*intellectus fidei* riservata all'iniziativa dell'atto di fede, la dottrina bonaventuriana si rifiuti di accettare il terreno comune della "pura ragione".

Ponendosi in contrapposizione ai rilievi critici sollevati da P. Mandonnet<sup>49</sup> che, rilevata l'assenza di una distinzione formale tra il campo della filosofia e quello della teologia, concludeva sostenendo l'assenza di una dottrina filosofica bonaventuriana, il critico francese osserva che la distinzione ed il conseguente riconoscimento dello statuto autonomo della filosofia, propri del tomismo<sup>50</sup>, sono del tutto improponibili in Bonaventura: la filosofia viene, infatti, considerata una disciplina eteronoma, integrata dall'organizzazione di nozioni e dall'influenza soprannaturale che la trasfigurano conducendola al suo fine proprio<sup>51</sup>.

Cristo, il centro dell'universo, rappresenta il centro unificatore della dottrina bonaventuriana: in tale direzione l'esemplarismo si situa nel cuore della metafisica del maestro francescano; la conoscenza diventa impossibile, se non in riferimento all'intelligenza di una regola immutabile che costituisce il "medium" storico della relazione tra Dio e l'uomo.

48. ID., *Études de philosophie médiévale*, pp. 44-49.

49. P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, Fribourg (Suisse) 1899, (Collectanea Friburgensia, 8); ripubblicato nella collana Les Philosophes Belges, 6-7, voll. 2, Louvain 1911. Gilson cita le seguenti asserzioni: « Absence d'une distinction formelle entre le domaine de la philosophie et de la théologie, c'est-à-dire entre l'ordre des vérités rationnelles et celui des vérités révélées » (I, p. 55). « L'absence de distinction dont j'ai parlé n'est pas une doctrine, mais une absence de doctrine » (ivi, nota 1).

50. GILSON, *Études de philosophie médiévale*, pp. 95-124.

51. ID., *La philosophie de Saint Bonaventure*, pp. 388-389, in particolare la nota 1 di p. 388.

Intesa come strumento di salvezza, la filosofia cristiana<sup>52</sup> ha il proprio fondamento in una conoscenza illuminata dalla fede ed una virtù conquistata con il soccorso della grazia: Dio è al centro del pensiero umano e l'anima cristiana non può attuare la propria attività di giudizio se non in funzione di Dio.

Nella concezione esemplarista di un universo analogico, la filosofia naturale, trasformata dall'illuminazione della grazia, trova il vero senso e significato nella funzione di manifestare Dio all'uomo e condurre l'uomo verso Dio nel cammino progressivo che pone come mèta finale la *beatitudo*, il contatto estatico con l'amore e la contemplazione intellettuale di Dio attraverso gli specchi esterni e interni che ne riflettono l'immagine, nei quali l'anima credente, ordinata a Dio mediante progressivi gradi gerarchici di perfezione, trova il coronamento della propria riunificazione interiore<sup>53</sup>.

Anticipando una prospettiva che sarebbe stata ripresa da W. Detloff, Gilson intravede la relazione intrinseca data tra l'agostinismo di Bonaventura e la vita interiore della spiritualità francescana<sup>54</sup>: impegno del dottore francescano fu quello di sostituire l'imitazione dell'ascesi eroica di S. Francesco con l'ascesi della vita studiosa. Da qui muove l'intenzione intellettuale nel tentativo di trasferire l'ideale francescano in una sistematizzazione accademica e scientifica.

Al fine di adattare la scienza a questo compito della vita spirituale, Bonaventura avrebbe inteso trasformare, come termine ultimo al

52. Cfr. *Id.*, *Introduction à la philosophie chrétienne*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1960, pp. 227; *Id.*, *Philosophie de la chrétienté*, Les Editions du Cerf, Paris 1949, p. 295.

53. *Id.*, *La philosophie de Saint Bonaventure*, pp. 380–385; cfr. p. 7.

54. *Ivi*, pp. 16; 37–75, in particolare pp. 55–75. Gilson osserva che Bonaventura « ne place rien au-dessus de la contemplation et de l'étude de la Sagesse; il maintiendra donc ce qu'il y avait de compatible dans l'idéal primitif de saint François avec les impérieuses exigences de la forme de vie qu'il considère comme la plus haute », *ivi*, p. 55. Più avanti esplicita ulteriormente tale rilievo: « 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 effusions intérieurs du Poverello allaient se développer en concepts; 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 y agir à la manière d'un principe de sélection, éliminant les unes, assimilant les autres, se nourrissant d'Aristote comme de saint Augustin, mais adaptant l'un et l'autre à son usage chaque fois qu'elle le jugerait nécessaire », p. 59. Cfr. *Id.*, *La philosophie franciscaine*, Saint François d'Assise, 1927, pp. 148–175 e l'articolo pubblicato postumo *San Buenaventura franciscano*, « Selecciones de franciscanismo », 14 (1985), pp. 252–276.

quale tende tutto il suo pensiero, la “filosofia naturale” razionalista e pagana in una “filosofia francescana” e in una metafisica della mistica cristiana<sup>55</sup>, ridefinendo, sull'esempio dell'Assisate, la conoscenza umana e l'intero universo in vista dell'amore consumato dal triplice desiderio di aderire interamente a Dio nella contemplazione, imitare totalmente Cristo nella pratica della virtù e guadagnare le anime a Dio per salvarle, così come fece Cristo stesso.

Il punto dal quale avrebbe avuto inizio la discussione sulla cosiddetta “questione bonaventuriana”<sup>56</sup> si determina nella concezione della Regola minoritica<sup>57</sup>.

Gilson ritiene che Bonaventura non abbia altro ideale che il Vangelo e S. Francesco<sup>58</sup>. La conoscenza nella condizione viatrice porrebbe, dunque, come termine ultimo la pace della contemplazione estatica, alla quale ogni gradino del cammino è orientato in vista del possesso della sapienza cristiana<sup>59</sup>.

La preghiera “francescana” indirizzata al desiderio di Dio è elevata al rango di una propedeutica filosofica: riprendendo l'icona agiografica dell'Assisate tratteggiata da Tommaso da Celano<sup>60</sup>, Gilson rappresenta la dimensione della conoscenza come una sorta di monastica *ruminatio* interiore che consente all'anima di rimanere interamente protesa in Dio, nella “degustazione del sapore” delle gioie spirituali elargite dall'amore di Dio. Proseguendo nella metafora dell'alimento nutritivo, vede nel desiderio che è proprio della fame<sup>61</sup> e della sete, la condizione atta a consentire l'acquisizione del *donum intellectus* e la stessa sapienza.

55. ID., *La philosophie de Saint Bonaventure*, pp. 74–75.

56. Gilson stabilisce una relazione simmetrica tra la figura di Cristo e quella di Francesco: approfondendo un « étude continuelle des vérités de la foi notre connaissance de la doctrine du salut que nous rendrons notre propre vie plus parfaitement conforme à celle du Christ », ivi, p. 58. Per quanto concerne la cosiddetta “questione bonaventuriana” si vedano le pp. 59–75 dell'opera citata.

57. Cfr. BOUGEROL, *Introduction à l'étude de saint Bonaventure*, pp. 35–47.

58. GILSON, *La philosophie de Saint Bonaventure*, p. 65.

59. Gilson giunge ad assolutizzare la problematica affermando che « saint Bonaventure n'en a jamais connu d'autre que la vie extatique menée sur terre par son maître saint François », p. 66; cfr. p. 67. Cita a questo proposito un brano di THOMAS DE CELANO, *Legenda*, IIa, LXI, 94, p. 240 (« Tota in Christum suum anima sitiebat, totum illi non solum cordis sed corporis dedicabat »); cfr. anche: ivi, 95, p. 241; ivi, LXIII, 97, p. 243.

60. Ivi, IIa, LXI, 95, p. 241.

61. BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron* (= *In Hexaëm.*), in *Opera omnia*, V, Firenze 1891, coll. III, I, p. 343. « Donum intellectus est solidus cibus, ut panis ».

L'analisi gilsoniana individua l'originalità di Bonaventura, posta nella perfezione della speculazione che utilizza la scienza del XIII secolo al fine di determinare un metodo rivolto a raggiungere un fine più profondo della stessa scienza, nella relazione tra *affectus* e *intellectus*. Legata all'agostinismo medievale, la scienza teologica si sostituisce all'ascesi di Francesco; anche la dottrina della conoscenza bonaventuriana si dimostra fedele alla tradizione agostiniana: il desiderio di Dio è, infatti, un sentimento naturale che, sull'esempio di Francesco, si compie nell'itinerario dell'anima verso Dio.

L'interpretazione di Gilson, pietra miliare degli studi bonaventuriani alla quale la storiografia successiva ha dovuto necessariamente fare riferimento sino all'epoca contemporanea, pone nell'individuazione della critica alla filosofia naturale<sup>62</sup> l'originalità più significativa della sintesi dottrinale riferita al maestro francescano.

Bonaventura conosce la distinzione formale ragione/fede e filosofia/teologia. Prendendo le mosse proprio da questo riconoscimento esplicito, si rende necessario chiarire in quali termini vengano determinate relazioni reciproche tra queste nozioni collegate ad un asse comune che oscilla tra il piano naturale e quello soprannaturale.

L'esegesi gilsoniana consente l'emergere del profilo di una autentica filosofia intesa come riflessione della ragione guidata dalla fede<sup>63</sup>. L'approccio alla filosofia considerata nel suo sviluppo storico consente al dottore francescano di presentare la relazione tra la "pura

62. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, pp. 76–100. F. Van Steenberghe nega si possa attribuire al termine *philosophia naturalis* il significato di filosofia soprannaturale, cristiana o cristocentrica, concetto del tutto estraneo al pensiero di Bonaventura. Egli nota, infatti, che il maestro francescano e tutti gli autori della Scolastica utilizzano il termine "filosofia naturale" designando la filosofia della natura, la fisica, opponendo alla scienza sacra e alla sapienza cristiana la *mundana sapientia*. I tre testi citati (*De donis*, *In I Sent.* e *In II Sent.*) da J. Ratzinger (*Der Wortgebrauch von natura und die beginnende Verselbständigung der Metaphysik bei Bonaventura*, in: P. WILPERT [hrsg. von], *Die Metaphysik im Mittelalter*, De Gruyter, Berlin, 1963, [Miscellanea Mediaevalia, 2], p. 486), nei quali il termine *naturalis* si opporrebbe a *supernaturalis*, vengono spiegati dal medievista di Lovanio nei seguenti termini: i due passi delle *Sententiae*, nella questione del miracolo (*In I Sent.*, d. XLII) e a proposito della corruzione della natura umana (*In II Sent.*, d. XXX), utilizzano *philosophia naturalis* conservando il senso di filosofia della natura. Rimarrebbe isolata la testimonianza del *De donis*: trattandosi di una *reportatio*, deve essere considerata con circospezione. VAN STEENBERGHE, *La filosofia del XIII secolo*, p. 191 (nota 45).

63. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 90.

filosofia", professata dai pagani Platone ed Aristotele<sup>64</sup>, e le successive filosofie influenzate dalla rivelazione: la filosofia, intesa come *veritatis ut scrutabilis notitia certa*<sup>65</sup>, non presenta altro fine che quello di ordinare, secondo un metodo proprio naturale<sup>66</sup>, la totalità delle conoscenze innate ed acquisite.

La metodologia della ragione e quella della fede si differenziano ed oppongono allo stesso modo in cui sono diversificati gli statuti della filosofia e della teologia: nel primo caso il punto di partenza della conoscenza è dato dalla luce naturale della ragione e dall'evidenza del procedimento dialettico, mentre nel caso della teologia, il contenuto della sacra Scrittura è accettato come vero per un atto di fede, fondato esclusivamente sull'adesione volontaria dell'anima credente in quanto privo di qualsiasi giustificazione razionale.

La teologia e la filosofia sono caratterizzate da un ordine inverso: la fede, nello stato ora descritto, cerca di rendere ragione di ciò in cui crede; mentre la filosofia bonaventuriana procede dalla ragione e dall'esperienza sensibile sino alla conoscenza di Dio come essere supremo, la teologia procede dalla rivelazione divina, scendendo dal primo principio e *causa essendi* del creato sino ai suoi effetti ultimi<sup>67</sup>.

Il principio della dimostrazione è, dunque, identico sia in teologia che in filosofia, pur essendo diversi, tuttavia, i principi ed i fini verso cui orientano i rispettivi sillogismi: la teologia cerca la premessa maggiore nelle asserzioni della sacra Scrittura, garantite nella loro veridicità dall'autorità divina, mettendo a servizio della fede (*ad promotionem fidei*) la totalità delle proprie dimostrazioni<sup>68</sup>.

L'identità della via percorsa nelle due opposte direzioni viene definita da Bonaventura « credibile prout transit in rationem intelligibilis et hoc per additionem rationis »<sup>69</sup>, l'atto della teologia di rendere

64. Ivi, pp. 78–90.

65. BONAVENTURA, *Collationes de septem donis Spiritus Sanctis* (= *De donis*), in *Opera omnia*, V, Firenze 1891, coll. IV, 5, p. 474. BONAVENTURA, *De reductione artium ad theologiam* (= *Red. art.*), in *Opera omnia*, V, n. 4, p. 320b–321a.

66. BONAVENTURA, *Breviloquium* (= *Brevil.*), in *Opera omnia*, V, prooem., 3, 2, p. 205: « Philosophia quidem agit de rebus ut sunt in natura seu in anima secundum notitiam naturaliter insitam vel etiam acquisitam »; cfr. *In Hexaëm.*, coll. III, 25, p. 347; *In III Sent.*, d. XXXV, un. 2, concl., III, p. 776. Gilson cita la pericope del *De Utilitate credendi*, XI, 25, presente nel testo bonaventuriano, a sostegno della propria tesi.

67. *Brevil.*, pars I, 3, pp. 211–212.

68. GILSON, *La philosophie de Saint Bonaventure*, pp. 79–80.

69. *In I Sent.*, I, prooem., q. I, concl., p. 7.

il credibile intelligibile mediante l'intervento della ragione che, pur distinguendosi dalla fede, giunge a "contemplare" intellettualmente ciò che crede per mezzo di una fede perfetta<sup>70</sup>.

Poiché la ragione fornisce conoscenze certe che, in quanto tali, non hanno nulla in comune con le certezze della fede, sorge la questione di come possa essere determinato un criterio di verità in riferimento ai contenuti della filosofia pura e della luce naturale della ragione che su di essa si fonda: la ragione naturale attiva nella filosofia pura che, in quanto tale, è già una luce di origine divina, produce una filosofia vera nella misura in cui l'intervento di una illuminazione infusa e soprannaturale divina, per opera della grazia, eleva la ragione naturale all'intelligenza della fede.

L'immutabilità delle conoscenze razionali richiede come principio l'intervento del soprannaturale, così come Bonaventura sostiene riguardo all'illuminazione per opera della grazia e dei doni dello Spirito santo.

A giudizio di Gilson tale asserto può essere verificato soprattutto da una considerazione di carattere storico-cronologico: la periodizzazione della storia dell'umanità viene distinta dal maestro francescano in un'era che precede Cristo, nella quale è possibile individuare la condizione di una ragione pura *in lege naturae*<sup>71</sup>, ed un'era che ha inizio dopo l'incarnazione e la rivelazione del Verbo: in tale condizione è impossibile considerare la ragione naturale nella sua condizione primigenia ed originaria, capace, per costituzione della propria attività razionale, di porsi alla ricerca di Dio come causa prima e primo principio, pur insufficiente e limitata in quanto soggetta alle incertezze ed agli errori della conoscenza metafisica e filosofica private del criterio di certezza che viene fornito dalla luce della rivelazione mediante la fede<sup>72</sup>.

Gilson individua nella triplice distinzione della scienza di Salomone<sup>73</sup> riconducibile ad una classificazione delle scienze ispirata ad

70. *In I Sent.*, prooem., q. 2, concl., I, p. II: « Miro enim modo anima delectatur in intelligendo quod perfecta fide credit ». Cfr. BERNARDUS, *De consideratione*, V, 3.

71. *In Hexaëm.*, coll. IV, I, p. 348: « Apud Aegyptios densissime tenebrae erant, sed Sanctis tuis maxima erat lux. Omnes qui fuerunt in lege naturae, ut Patriarchae, Prophetae, Philosophi, filii lucis fuerunt ».

72. GILSON, *La philosophie de Saint Bonaventure*, pp. 81; 90.

73. BONAVENTURA, *Commentarius in librum Sapientiae*, in *Opera omnia*, VI, Firenze 1893, c. 7, pp. 152-155.

Ugo di San Vittore<sup>74</sup>, tipologia classificatoria assai comune nel Medioevo e sviluppata da Bonaventura nelle collazioni *De septem donis Spiritus sancti*<sup>75</sup>, l'illuminazione della ragione che precede la fede: la filosofia si presenta con evidenza come un dono di Dio, anche se non ancora perfetto (*donum Spiritus sancti*). Ponendosi in relazione con i due sistemi della metafisica pagana espressa in due modelli intellettuali inconciliabili, l'universo di Aristotele e quello di Platone, al quale Gilson attribuisce caratteristiche proprie dell'evoluzione neoplatonica in ambito cristiano medioevale coniugata con l'autorità di Dionigi e Agostino, Bonaventura rifiuta la filosofia dello Stagirita, responsabile di un triplice errore: l'ignoranza dell'esemplarismo, della provvidenza divina e di una causa finale dell'universo, dalla quale segue l'affermazione dell'eternità del mondo e l'unità dell'intelletto agente.

La ragione, senza il soccorso della fede, cade in errori che fondano le categorie fondamentali della metafisica di un sistema filosofico, nel caso in questione quello di Aristotele. Per questo motivo Bonaventura rivaluta le filosofie platonica e neoplatonica di impianto esemplarista<sup>76</sup>, in quanto consentono di affermare le idee divine (*rationes aeternae*) ed il criterio dell'illuminazione intellettuale della grazia.

Anche queste filosofie, tuttavia, presentano una verità sfigurata e parziale, risultato di una conoscenza ottenuta mediante la sola ragione: le tenebre nelle quali brancolano possono essere dissipate solo dall'illuminazione intellettuale della fede<sup>77</sup>, per ottenere la quale è necessario purificare e trasformare l'anima mediante tre operazioni che la filosofia non è in grado di realizzare: ordinarla al proprio fine, rettificare le sue affezioni e guarire la sua malattia. Ignorando la fede, le *virtutes* sono impotenti: per questo Bonaventura, con un linguaggio metaforico che avvicina questa argomentazione dottrinale al lessico sapienziale monastico, afferma essere la grazia dello Spirito santo una medicina che sana la debolezza, l'ignoranza, la

74. In *Hexaëm.*, coll. IV, pp. 349–353.

75. *De donis*, coll. IV, II, p. 475; ivi, I, p. 473.

76. In *Hexaëm.*, coll. VII, 3, p. 365: « Alii philosophi illuminati posuerunt ideas; qui fuerunt cultores unius Dei, qui omnia bona posuerunt in optimo Deo [...] sicut posuit nobilissimus Plotinus de secta Platonis et Tullius sectae academicae. Et isti videbantur illuminati et per se posse habere felicitatem ». Cfr. Ivi, coll. VI, 6, p. 361.

77. Ivi, coll. VII, 3–4, p. 366; cfr. *De donis*, coll. IV, 12, p. 476.

malizia e la concupiscenza che hanno contaminato le facoltà della conoscenza<sup>78</sup>.

L'esistenza della luce naturale della ragione specificamente distinta dalla fede non significa autonomia necessaria della scienza filosofica: la vera filosofia coincide con una riflessione della ragione illuminata e guidata dalla fede.

L'opposizione tra fede e ragione riguardo la conoscenza di Dio, negata la possibilità di una intuizione intellettuale diretta, vive la dialettica della reciprocità: in Bonaventura nessuna conoscenza umana relativa a Dio può essere sufficientemente definita e fondata senza che l'atto d'intellezione sia completato da un atto di fede<sup>79</sup>. Gli errori dei filosofi, causati dalla mancanza di conoscenza della fede, e l'incompletezza e le falsità presenti nelle loro dottrine, confermano la necessità dell'illuminazione della fede riguardo l'oggetto trascendente studiato dalla scienza teologica<sup>80</sup>.

La discussione si inserisce nella questione cruciale che riguarda le prove dell'esistenza di Dio, accertata dalla teologia naturale mediante la pura ragione: poiché non può essere data una dimostrazione puramente razionale, essendo inaccessibili alla ragione umana le verità divine conosciute solo in seguito alla rivelazione, ad esempio la Trinità, l'incarnazione e l'immutabilità di Dio, Bonaventura sostiene l'esclusiva legittimità dell'atto di conoscenza nel quale vengono a coincidere la luce della fede e quella della ragione<sup>81</sup>; lungi dall'essere eliminata dalla dimostrazione aristotelica, la fede si applica a sostenere e dirigere le prove razionali della filosofia pagana che, capace di dimostrare l'esistenza di Dio per mezzo di *rationes necessariae*, pos-

78. In *Hexaëm.*, coll. VII, II, p. 367: « Haec ergo est medicina, scilicet gratia Spiritus sancti ».

79. Gilson cita In *III Sent.*, d. XXIV, 2, 3, III, p. 523 a sostegno della propria tesi: « si ex rationibus incipiat usum idem nosse, non propter hoc desinit fidem habere: vel si etiam prius nosset, fides superveniens talem cognitionem non expelleret, sicut per experientiam patet. Ratio autem quare talis scientia simul potest esse de eodem cum ipsa fide, ita quod una cognitio alteram non expellat est, quia scientia manuductione ratiocinationis, licet aliquam certitudinem faciat et evidentiam circa divina, illa tamen certitudo et evidentia non est omnino clara quamdiu sumus in via ».

80. *Ibidem*: « Unde illuminatio et certitudo talis scientiae non est tanta, quod habita illa, superfluat illuminatio fidei, immo valde est cum illa pernecessaria. Et huius signum est quia, licet aliqui philosophi de Deo scriverint multa vera, tamen, quia fide caruerunt, in multis erraverunt vel etiam defecerunt ».

81. VAN STEENBERGHEN, *La filosofia del XIII secolo*, p. 172, critica con puntuali argomenti l'espressione gilsoniana "métaphysique de la mystique".

siede la certezza dell'esistenza di Dio, ma è priva dell'ordine nuovo attribuito alla conoscenza umana dall'illuminazione della grazia.

La tesi gilsoniana determina a questo proposito un giudizio fondamentale, soprattutto se considerato in relazione alla parallela indagine condotta da Chenu, tra il 1927 ed il 1942, sull'epistemologia teologica bonaventuriana<sup>82</sup>: la filosofia e, di conseguenza, la conoscenza razionale trovano nella collaborazione teoretica con la luce divina infusa dalla fede il perfezionamento della loro stessa razionalità.

La conoscenza filosofica possiede solo una certezza apparente: la verità filosofica suppone un atto di umiltà e di sottomissione all'azione di irraggiamento di una luce trascendente, non essendo di per se stessa in grado di portare a termine il proprio compito.

Bonaventura recupera la filosofia e la conoscenza razionale nella dottrina teologica, in particolare nella dottrina della grazia e nella distinzione reale delle virtù e dei doni<sup>83</sup>. La grazia santificante si ramifica nell'anima secondo la triplice linea delle virtù teologali, dei doni dello Spirito santo e delle beatitudini<sup>84</sup>: le virtù teologali, quelle corrispondenti al *donum fidei*, restituiscono all'anima decaduta la *rectitudo* persa per il peccato e la capacità di volgersi in modo ordinato alla conoscenza di Dio<sup>85</sup>.

Arricchita dai doni, l'anima umana è in grado di ricevere le *beatitudines* che la conducono alla sua perfezione. I doni dello Spirito santo<sup>86</sup> prendono posto tra le virtù (fede senza intelligenza) e le *beatitudines* (intelligenza separata dalla fede), fornendo l'intelligibilità di ciò che viene creduto: la loro condizione intermedia, che consiste nell'assicurare il passaggio tra la fede pura e la visione mistica, corrisponde esattamente alla natura transitoria da Bonaventura attribuita alla teologia.

La teologia sorge, dunque, dalla gratuità sovrabbondante della grazia e dal dono speciale dello Spirito santo: il *donum intellectus* guida l'intelligenza umana ad esplorare il contenuto della fede.

82. CHENU, *La teologia come scienza nel XIII secolo*, pp. 21–27.

83. E. LONGPRÉ, *La théologie mystique de saint Bonaventure*, « Archivum Franciscanum Historicum » 14 (1921), pp. 48–49.

84. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, pp. 274–346.

85. Cfr. BONAVENTURA, *In III Sent.*, d. XXXIV, I, I, I, ad 5, III, p. 738; LONGPRÉ, *La théologie mystique de saint Bonaventure*, p. 49.

86. J.M. BISSE, *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1929 (Études de Philosophie médiévale, 9), p. 304; J.F. BONNEFOY, *Le Saint-Esprit et ses dons selon saint Bonaventure*, Librairie Philosophique J. Vrin Paris 1929, (Études de Philosophie médiévale, 10), pp. 237.

Il fondamento della *fides quaerens intellectum* è sostanzialmente trascendente: dopo la rivelazione del Cristo, Verbo di Dio, nella condizione successiva al peccato originale di Adamo, la luce della ragione naturale, distinta dalle luci infuse della grazia, non può impegnarsi in filosofia, con successo, qualora escluda la grazia.

La distinzione tra ragione e fede non impedisce al maestro francescano di affermare l'indagine filosofica come dottrina per essenza mediatrice e luogo di passaggio: posta tra la pura fede (*in via*) e la scienza teologica, prepara la successiva intermediazione della teologia che si pone tra la filosofia stessa ed il dono della scienza, a sua volta, luogo di passaggio tra la teologia e lo stato di gloria (*in patria*). Il modello scalare ascendente prevede che la filosofia altro non sia che una tappa ed un luogo di passaggio del pellegrinaggio dell'anima verso Dio, il sistema di una epistemologia teologica che, diversamente dalla metodologia del tomismo, viene inserita da Gilson nella grande intuizione metafisica della quale sono rappresentanti gli agostiniani del XIII secolo<sup>87</sup>.

Ponendosi dal punto prospettico del neotomismo lovaniese, Mandonnet e M. De Wulf<sup>88</sup> tendevano, all'opposto, a svalutare la filosofia bonaventuriana, pur difendendola da ogni infiltrazione di pensiero eterodosso di derivazione panteistica ed ontologistica, alla quale sarebbe stata, invece, apparentata da studiosi che si fossero posti sulla stessa linea interpretativa di Dal Monte<sup>89</sup>.

Mandonnet si dimostra consenziente con Gilson nel rilevare il concordismo faticoso nel quale erano caduti gli Editori di Quaracchi, rimarcando l'esistenza di differenze profonde tra Bonaventura e Tommaso<sup>90</sup>. Quanto alla tesi centrale del medievista francese, Man-

87. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, p. 99.

88. P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, Fribourg (Suisse) 1899, (Collectanea Friburgensia, 8); ripubblicato in: Id., *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, voll. 2, Louvain 1908, (Les Philosophes Belges, 6-7); 1911; Id., *L'augustinisme bonaventurien*, « Bulletin Thomiste » 1 (1926), pp. 48-54. M. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, voll. 2, Louvain 1924-1925<sup>5</sup>; voll. 3, Institut Supérieur de Philosophie-Librairie Philosophique J. Vrin, Louvain-Paris 1934-1936<sup>6</sup>, pp. VIII-319; 407, in particolare vol. II, pp. 112-127; tr. it. di A. Baldi, *Storia della filosofia medioevale*, (Biblioteca della « Rivista di Filosofia Neoscolastica ». Serie A, n. 3), voll. 2, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1913<sup>4</sup> in particolare pp. 88-124; 102-121 (esemplata sulla 4a ed. francese, Louvain-Paris, 1912); tr. it. di V. Miano, *Storia della filosofia medioevale*, voll. 3, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1944-1945; 1949<sup>5</sup>, in particolare vol. II, pp. 103-117 (esemplata sulla 6a ed. francese, 1934).

89. Cfr. DAL MONTE, *Filosofia e mistica in Bonaventura*.

90. P. MANDONNET, *L'augustinisme bonaventurien*, pp. 51-54, in particolare p. 51.

donnet ritiene che egli abbia presentato sotto il titolo di “filosofia bonaventuriana” una sintesi teologica e mistica. Dal momento che il medievista francese ha sostenuto nel maestro francescano la condanna della distinzione formale tra teologia e filosofia, non viene più data neppure la possibilità di definire un sistema filosofico: la sintesi realizzata da Bonaventura rappresenterebbe esclusivamente una sintesi teologica e solo prospettive teologiche permettono una giustificazione del ruolo e della natura degli elementi filosofici da essa incorporati<sup>91</sup>.

La produzione bonaventuriana viene suddivisa da De Wulf<sup>92</sup> in metafisica, psicologia e teologia dogmatico–mistica<sup>93</sup>: il maestro francescano si propone come personalità complessa di filosofo, teologo, dogmatico e mistico, in ognuno dei settori citati inteso solo come continuatore della tradizione altomedioevale. La filosofia del maestro francescano, della cui autenticità non si può dubitare, si ispira al passato ed è strettamente legata alle problematiche teologiche; su un fondo di idee peripatetiche risaltano le sovrastrutture di un agostinismo ripensato in modo personale<sup>94</sup>, il cui nucleo dottrinale è identificato in tre teorie prevalenti: la *doctrina christiana* che conside-

« Ils jugaient peu tenables certaines positions de saint Bonaventure: et ce que l'on gagne à rendre ce dernier plus personnel, on le perd à lui attribuer sans atténuation des doctrines qui ont rendu perplexes ses derniers et savants éditeurs ». Cfr. anche ID.: *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, vol. I, pp. 55–57.

91. Gilson ha replicato a queste critiche in: ID., *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Librairie Philosophique J. Vrin, 1929, (Études de Philosophie médiévale, 11), pp. 300–301; ID., *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Librairie Philosophique J. Vrin, 1932 (Études de Philosophie médiévale, 33), p. 320. A giudizio di Van Steenberghen la differenza di valutazione deve essere reperita nel distinto punto di osservazione: Mandonnet pone la questione secondo la relazione filosofia–teologia, Gilson si situa dal punto di vista dei rapporti tra ragione–fede. F. VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1931 (Les Philosophes Belges. Textes Etudes, 12–13), p. 461 (nota 1); cfr. MANDONNET, *L'augustinisme bonaventurien*, pp. 49–50.

92. F. EHRLE, *L'Agostinismo e l'Aristotelismo nella Scolastica del secolo XIII*, p. 530; DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, vol. I, 1934<sup>6</sup>, pp. V–VIII; tr. it. di V. Miano, *Storia della filosofia medioevale*, vol. I, pp. 3–5.

93. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, vol. II, 1935<sup>6</sup>, pp. 112–127; tr. it., vol. II, pp. 103–117.

94. Per “agostinismo” De Wulf intende l'indirizzo di pensiero dominante nei teologi–filosofi dall'inizio del secolo XIII sino a Tommaso D' Aquino, senza, tuttavia, identificare l'agostinismo con la filosofia francescana. Ivi, vol. II, 354–359; tr. it., pp. 325–330.

ra in stretta unione teologia e filosofia, posta in posizione ancillare, l'illuminazione divina che prevede l'intervento di Dio come causa degli atti del conoscere, pur con contaminazioni provenienti da Avicenna, ed, infine, l'ilemorfismo universale nelle movenze teoretiche stabilite da Avicbron.

Il Bonaventura metafisico sviluppa, in particolare, la forma fondamentale e più nobile nella metafisica della luce<sup>95</sup>, adattata alle esigenze dell'aristotelismo ed intesa come forma che non può esistere senza materia.

De Wulf ritiene che, completando Aristotele con Agostino, il dottore francescano, soprattutto nella q. 4 *De scientia Christi*, attribuisca alla *ratio superior* un'attività che non si riferisce all'intervento delle *species* astratte dai dati sensibili: anche questa posizione è riconducibile alle posizioni condivise dalla Scolastica, in quanto il testo bonaventuriano non può essere inteso in senso ontologico.

Nella trattazione delle questioni corrispondenti alle relazioni tra teologia e filosofia, Bonaventura sottoscrive le teorie comuni: senza misconoscere la distinzione tra le due scienze, pone la seconda a servizio della prima, non bastando la filosofia, elemento dell'unica sapienza, a se stessa.

Diversamente da Tommaso<sup>96</sup>, la teologia viene intesa come scienza pratica piuttosto che speculativa, nozione in cui si trova il primato agostiniano della volontà sul conoscere. Il connubio tra fede e ragione prende posto tra la fede e la ragione pura: Bonaventura rende affettiva la teologia speculativa e non separa il credere dal comprendere: in questo senso De Wulf ritiene che le conclusioni alle quali conduce la ragione vengano integrate con gli insegnamenti della fede.

In questo punto può essere reperita una continuità tra l'interpretazione del medievista di Lovanio e quella di Gilson<sup>97</sup>: la funzione teologica della filosofia coincide con la formula che intende, da una parte teologia e filosofia distinte, dall'altra i risultati della filosofia come insufficienti qualora si vogliano isolare le verità della teologia; la teologia speculativa, poi, si distingue dalla teologia mistica che

95. Cfr. V.C. BIGI, *La dottrina della luce in S. Bonaventura*, «Divus Thomas» 64 (1961), pp. 395-422; estr.: Collegio Alberoni, Piacenza 1961, pp. 28.

96. Cfr. K. ZIESCHÉ, *Verstand und Wille beim Glaubensakt. Eine spekulativ-historische Studie aus der Scholastik im Anschlusse an Bonaventura* (Jahrbuch für Philosophie und spekul. Theologie. Ergänzheft, 10), Paderborn 1909.

97. GILSON, *La philosophie de Saint Bonaventure*, p. 463 (nota 1). Cfr. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, vol. II; tr. it., p. 114, in particolare nota 17.

non elimina la filosofia, ma la domina trasferendo il procedimento teoretico in regioni nelle quali la filosofia è del tutto inoperante: Bonaventura eleva le barriere che separano la conoscenza e l'amore mistico di Dio dalla conoscenza e dall'amore ottenuti con la scienza umana.

Nel 1929 l'editore J. Vrin di Parigi mette a disposizione dei medievisti due saggi<sup>98</sup> nei quali, con un livello di approfondimento testuale già elaborato, vengono indagate due questioni fondamentali per lo studio della dottrina dell'*intellectus fidei*: la dottrina esemplarista e i doni dello Spirito santo.

Jean Marie Bissen<sup>99</sup> sottolinea la distinzione tra lo statuto teologico bonaventuriano e la dottrina di Tommaso: viene rilevata, in particolare, la differenza, all'interno del concorso divino negli atti dell'intellezione, tra "attingere" (Bonaventura) e *inhaerere* (Tommaso), in quanto l'Aquinate non riconosce la distinzione bonaventuriana tra similitudini innate, similitudini delle idee innate (*rationes aeternae*) e principi primi<sup>100</sup>.

Bissen pone in evidenza come Dio costituisca per l'intelligenza umana la *ratio intelligendi* suprema, la fonte creatrice dell'anima ed il centro illuminatore di tutte le sue operazioni<sup>101</sup>. L'atto dell'illuminazione divina, diversamente dall'atto creatore che si esaurisce in un solo momento, continua senza interruzione per tutto il tempo durante il quale l'intelligenza è in atto e si indirizza principalmente a ciò che è più nobile ed elevato (*acies mentis*) nella mente umana.

Oltre l'essere spirituale e corporeo, specchi della verità prima, si tratta di determinare in quale maniera Dio intervenga negli atti delle creature spirituali, sia angeli che uomini: per Bonaventura — Bissen sottolinea l'importanza di questa tesi — l'anima coglie la verità totale solo "dentro" ed "attraverso" la verità divina.

La dottrina dell'illuminazione<sup>102</sup>, studiata in linea di continuità con la monografia gilsoniana del 1924, svolge la funzione di tema conduttore, ritornando invariata con le identiche espressioni in tutta

98. BISSEN, *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure*; J.F. BONNEFOY, *Le Saint-Esprit et ses dons selon saint Bonaventure*.

99. BISSEN, *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure*, in particolare pp. 175-244.

100. Ivi, pp. 266-271.

101. Ivi, pp. 175-244.

102. Bissen cita *La philosophie de Saint Bonaventure* di É. GILSON, pp. 326ss, in particolare p. 327 (nota 1).

la produzione bonaventuriana: ogni singola opera teologica ne è compenetrata<sup>103</sup>.

Contro E. Lutz che aveva asserito l'assenza di una conoscenza sistematica in Bonaventura<sup>104</sup>, Bissen rileva l'originalità della dottrina dell'illuminazione nella riproposizione della formula agostiniana mediante la centralizzazione di tutte le scienze in Cristo, da cui segue che l'unica fonte della verità può essere ricercata in Dio: con ciò viene affermato, sebbene inserito in una mistica simbolista, il carattere scientifico della conoscenza bonaventuriana<sup>105</sup>. Come già Agostino, il maestro francescano non ha inteso presentare una teoria della conoscenza nel senso rigoroso del termine, quanto piuttosto l'ambito della Verità prima e l'influenza di Dio nella relazione con il *supremum mentis*<sup>106</sup>.

Decisivi sono due punti essenziali della teoria dell'illuminazione intellettuale<sup>107</sup>: in una posizione sovraordinata, Dio, il sole dell'intelligenza, e l'anima, che riceve, nella luce dell'illuminazione divina, la verità completa.

L'anima agisce come uno specchio e la facoltà conoscitiva corrisponde alla luce che si riflette in questo specchio. Riprendendo dall'Ipponate la nozione di *lux sui generis*, Bonaventura afferma l'esistenza di una luce incorporea, *creata sive increata*, spirituale come l'anima, che costituisce il complemento e il perfezionamento della *substantia intellectualis*<sup>108</sup>.

L'esegesi scritturistica del salmo 4 (« Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine »), consente di porre in relazione il *naturale iudicarium*, l'intelligenza pratica che regola le operazioni

103. Si vedano, a titolo esemplificativo: *In Hexaëm.*, coll. I, I p. 331a; *De donis*, coll. VIII, n. 12ss, p. 496; *In Hexaëm.*, coll. III, p. 336ss; BONAVENTURA, *Sermones de Tempore* (= *Serm. tem.*), in *Opera omnia*, IX, Firenze 1901, sermo 14 (*Dominica III adventus*), a. 5, p. 73a; *Sermones de Sanctis*, in *Opera omnia*, IX, sermo 4 (*De sancto Dominico*), p. 562ss.

104. Cfr. LUTZ, *Die Psychologie Bonaventuras*, p. 191.

105. Cfr. GILSON, *La philosophie de Saint Bonaventure*, 1924, p. 326 (nota 1).

106. B.A. LUYCKX, *Die Erkenntnislehre Bonaventuras*, Aschendorff, Münster i. W., 1923, (Beiträge Baeumker, XXIII, 3-4), pp. XXIV-306.

107. *In Hexaëm.*, coll. XII, 5, p. 585a. « Quia ipse (Deus) doctor est, docet infallibiliter et certificat sic, quod impossibile est, aliter se habere ». *In Hexaëm.*, coll. XII, 5, p. 585a-b).

108. Cfr. *In Hexaëm.*, coll. V, 25, p. 358a; *Questiones disputatae de scientia Christi*, vol. V, q. 4, ad 4, p. 24b; *In II Sent.*, d. XVII, a. 1, q. 1, ad 3, II, p. 412b; *In II Sent.*, d. XXIV, p. I, a. 2, q. 4, concl., II, p. 569b; *In Hexaëm.*, coll. V, I, p. 354a-b; Ivi, coll. IV, I, p. 349a.

dell'intelletto, data all'anima come una facoltà naturale, complemento necessario del suo essere e centro operativo delle operazioni naturali, con la verità eterna che supplisce alla povertà della luce naturale: il *naturale iudicatorium* comprende sia le facoltà di conoscere e giudicare della luce naturale impressa nella nostra anima che la luce increata; venendo così a contatto con la sostanza intellettuale stessa, si confonde con la grazia santificante, ossia con i doni dello Spirito santo.

La luce che Dio imprime nell'anima umana si identifica con la *laetitia spiritualis*. È, tuttavia, impossibile che l'anima giunga alla conoscenza perfetta della Verità senza il soccorso della Luce suprema e della Verità eterna<sup>109</sup>. La verità (*lux spiritualis*), fonte dell'intelligenza umana, non può trovarsi nella creatura, bensì in Cristo stesso, « triplex Verbum incarnatum, increatum et inspiratum », Verità presente nell'anima e origine di ogni illuminazione<sup>110</sup>. Cristo svolge, dunque, la funzione di *medium cognoscendi* e di *medium essendi*; con riferimento a Dionigi<sup>111</sup> è ragione superessenziale, pura emanazione della gloria di Dio.

Attraverso la similitudine del sole, ripresa dal compendio enciclopedico delle *Etymologiae* isidoriane<sup>112</sup>, Bonaventura trova nella seconda persona della Trinità il luogo nel quale l'illuminazione intellettuale *solus lucens* in modo affatto singolare.

La sintesi intellettuale trova in Cristo la luce di tutte le scienze e la luce che illumina tutti gli uomini. La stessa luce divina « est sicut speculum tersum, in quo anima rationalis videt et cognoscit se et alia a se », per cui l'esemplare divino porta con sé anche le specie intelligibili che fondano categorialmente la conoscenza del trascendente. La perfetta sapienza, ordinatrice del creato, è inscritta in forma eminente nel Verbo *tanquam in libro vitae* e possiede tutti i tesori della sapienza e della scienza, fornendo la chiarezza delle leggi eterne che irraggiano, infallibilmente, dalla luce della stessa

109. *De donis*, coll. VIII, 20, p. 496: « Nec potest iste intellectus (humanus) sufficienter illuminari sine adminiculo superioris et altioris lucis ».

110. Cfr. *In II Sent.*, d. XXIV, p. II, a. 1, q. 1, ad 1, II, p. 555b; *In I Sent.*, d. III, p. I, a. unic., q. 1, fund. 2, I, p. 68b; *In Hexaëm.*, coll. I, 14, p. 332a; *Serm. tem.*, Feria V in *Coena Domini*, sermo I, p. 249.

111. DIONYSIUS PS. AREOPAGITA, *De mystica theologia*, I, 1, 997B – III, 1032D; tr. it. di P. Scazzoso, *Tutte le opere*, Rusconi, Milano 1981, (I classici del pensiero), pp. 406–411.

112. ISIDORUS, *Etymologiae*, III, c. 71, n. 1 (PL 82, 178). « Sol appellatus, eo quod solus appareat obscuritatis fulgore suo cunctis sideribus ».

sapienza: è Cristo il libro della sapienza « in quo secundum profunda Dei mysteria omnia conscribuntur »<sup>113</sup>.

Quasi un'appendice di approfondimento a Bissen, il saggio *Le saint-Esprit et ses dons selon saint Bonaventure* di Jacques François Bonnefoy<sup>114</sup>, il primo di una feconda produzione che si sarebbe distribuita nell'arco di quindici anni a partire dal 1929, sviluppa la considerazione del dono di scienza<sup>115</sup>, la cui funzione principale consiste nel dirigere l'attività umana secondo le esigenze della fede, conformemente all'esempio di Cristo.

Bonnefoy distingue in Bonaventura quattro definizioni di scienza: la *speculatio*, fondata sui principi razionali e ricevuta senza il soccorso della grazia soprannaturale, ossia la filosofia in senso propriamente detto, che rappresenta uno strumento per arrivare alla superiore scienza teologica; la *scientia Scripturae*, puramente speculativa, ma atta a presupporre, per la sua acquisizione, conservazione ed accrescimento, una certa influenza della volontà che fa acconsentire l'intelligenza alle verità rivelate attribuibili al dono dello Spirito santo; la *prudentialia*, scienza fondata sui principi del diritto naturale e prodotta dall'incontro delle due precedenti, direttamente ordinata all'azione; la scienza che presuppone, in quanto teologica, l'influenza della volontà sollecitata dalla grazia che rende capaci di aderire alle verità di fede. Virtù di ordine pratico come la prudenza, poiché tende a regolare la vita morale, da essa si differenzia in quanto ispirata dai doni della rivelazione.

L'attività principale del dono di scienza suppone la conoscenza delle verità rivelate (scienza teologica), mentre il dono della pietà consente di amare la sacra Scrittura, una delle fonti della rivelazione

113. Cfr. BONAVENTURA, *Lignum vitae*, in *Opera omnia*, VIII, Firenze 1898: *fructus* XII, n. 46, 84b–85a. BISSEN, *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure*, pp. 184–185.

114. J.F. BONNEFOY, *Le Saint-Esprit et ses dons selon saint Bonaventure*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1929 (*Études de Philosophie médiévale*, 10), pp. 237; ID., *Une somme bonaventurienne de théologie mystique: le "De triplici via"*, Librairie S. François, Paris 1934, raccoglie gli articoli apparsi sulla rivista « La France Franciscaine » 15–16 (1932–1933), pp. 227–263; pp. 311–360 (1932); pp. 259–326 (1933); ID., *La théologie comme science et l'explication de la Foi selon saint Thomas d'Aquin*, « Ephemerides Theologicae Lovaniensis » 14–15 (1937–1938), pp. 421–446; pp. 600–631 (1937); pp. 491–516 (1938); ripubblicato con il titolo *La nature de la théologie selon saint Thomas d'Aquin*, Librairie Philosophique J. Vrin–Ch. Bejarert, Paris–Bruges, 1939, pp. 88; ID., *De synthesi operum Dei ad extra ad mentem Sancti Bonaventurae*, « Antonianum » 18 (1943), pp. 17–28 (prolusio recitata die 4 Novembris 1942 occasione inaugurationis novi anni scholastici 1942/43 in Pontificio Atheneo Antoniano).

115. ID., *Le Saint-Esprit et ses dons selon saint Bonaventure*, pp. 152–162.

divina, fortificando la volontà che viene sorretta dinnanzi all'oscurità apparente del testo biblico<sup>116</sup>.

La possibilità di spiegare le esortazioni morali, gli avvenimenti storici, le allegorie ed i misteri contenuti nella sacra Scrittura è consentita dall'intelligenza disposta da un *habitus* soprannaturale: l'interpretazione della Scrittura presuppone, insieme al dono di scienza, una certa cultura filosofica<sup>117</sup>.

La comprensione del dono di scienza richiede uno sviluppo naturale dell'anima, perché il suo scopo è far conoscere sotto l'influenza delle ragioni create che si acquistano con l'esercizio delle facoltà di astrazione e riflessione: tali doni si distinguono formalmente dai doni di intelligenza e sapienza, in quanto entrambi dispongono il soggetto cosciente a giudicare mediante le idee divine, sia in vista della conoscenza della verità che del possesso della *beatitudo Dei*<sup>118</sup>: dal momento in cui vengono lasciati gli oggetti sensibili per una elevazione verso le verità intelligibili, l'individuo umano fa appello ad una luce interiore che si esprime mediante gli innati principi delle scienze e della verità naturale.

La conoscenza intelligibile viene così esplicitata mediante un raggio indebolito della luce divina: le idee divine, dunque, non vengono attinte così come sono in Dio, bensì come luce riflessa, per quanto può conoscere una creatura *cum propria ratione creata*.

Questo duplice aspetto della conoscenza è giustificato dalla situazione intermedia in cui è posto l'individuo umano tra la parte superiore, Dio, e quella inferiore, le realtà create; mentre nel secondo caso riceve una certezza relativa, nel primo riceve una certezza assoluta.

Seguendo Gilson, Bonnefoy sostiene che il dono di scienza abilita l'intelligenza all'esercizio del primo modo di conoscenza; i doni di intelligenza e di sapienza la rendono atta a servirsi del secondo, uno in vista della conoscenza della verità, l'altro in vista del "sapore" della soavità divina.

I diversi doni differiscono quanto ai loro oggetti formali: il dono di scienza, che studia e giudica sotto le ragioni create, non si eleva al

116. L'interpretazione di Bonnefoy, limitatamente a questa singola questione, ricalca l'interpretazione gilsoniana; cfr. *ivi*, pp. 162–185, in particolare pp. 156–157.

117. *Ivi*, p. 155. « Nul ne peut entrer dans le sanctuaire des Écritures s'il lui manque soit la science philosophique qui permet de lire la "lettre" soit le don surnaturel de science, qui en séuèle les secrets ». Cfr. *De donis*, coll. 4, n. 13, 14, p. 476.

118. *In III Sent.*, d. XXXV, q. 2, ad 1, III, p. 778b.

di sopra delle creature, ma le comprende tutte nella propria attività; il dono di intelligenza considera le creature ricorrendo esclusivamente alle idee divine ed esemplari delle realtà create. Manifestazione secondaria del dono di scienza, la scienza teologica deve essere intesa come dottrina sacra impropriamente subalternata in quanto discorsiva e non intuitiva<sup>119</sup>.

Viene da questo interprete accentuato il ruolo svolto dalla ragione nella teologia bonaventuriana: applicando fedelmente la teoria aristotelica delle scienze subalterne, il maestro francescano avrebbe compiuto una radicale distinzione tra fede e teologia. È divenuta ormai celebre la definizione paradigmatica che contraddistingue la posizione sostenuta da Bonnefoy: « la raison est maîtresse en théologie »<sup>120</sup> ed i teologi non ricorrono all'autorità della Scrittura se non quando la ragione si dimostri del tutto impotente.

L'interprete francese addirittura ritiene che Bonaventura abbia avuto l'audacia di installare una scienza dotata di un apparato epistemico completo all'interno della fede, dimostrando una confidenza nella ragione superiore rispetto alla scuola albertino-tomista<sup>121</sup>.

Si tratta di affermazioni polemicamente indirizzate alle espressioni con cui Chenu<sup>122</sup>, nel 1927, aveva descritto Bonaventura come un agostiniano dominato da una riserva spontanea nei confronti della verità rivelata e della realtà divina.

119. BONNEFOY, *La nature de la théologie selon saint Thomas d'Aquin*, p. 57, nota 3, cita la prima edizione di CHENU, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, « Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge » 2 (1927), pp. 31-71, in particolare pp. 57, 70-71.

120. Ivi, pp. 57-59; cit. a p. 57; Id., *La théologie comme science et l'explication de la Foi selon saint Thomas d'Aquin*, p. 11.

121. Si veda, a titolo esemplificativo, la teoria metafisica della Trinità e la dottrina della contemplazione imperfetta, rispettivamente in: Id., *Le Saint-Esprit et ses dons selon saint Bonaventure*, pp. 22-25; Id., *Une somme bonaventurienne de théologie mystique: le "De triplici via"*, pp. 59-65; 93-102.

122. « Il (Bonaventura) y avait là une réserve spontanée, comme une timidité, en face de la vérité révélée et de la réalité divine: tout en étant entraînés à une hardie investigation spéculative de cet objet surnaturel, ils s'en tenaient, dans leurs principes, à la pure adoration de la foi, hors des prouesses de l'argumentation dialectique. Indice révélateur de cette pudeur intellectuelle dans ces esprits tout pénétrés de saint Augustin, ils ont recours, pour qualifier et définir leur amoureuse recherche, au concept augustinien de sapientia, qui, à leurs yeux, se chargeait d'affectivité et de dévotion, en même temps qu'il éliminait la dialectique intempérante et le goût terrestre qui sont l'apanage de la scientia ». CHENU, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, 1927, pp. 56-57 (sottolineatura nostra).

Bonnefoy si dichiara, invece, convinto della possibilità di evidenziare le profonde differenze sussistenti tra la concezione bonaventuriana e quella tomista riguardo la nozione di teologia: per l'Aquinate la ragione è una estranea nella dottrina sacra e non può conoscere se non per argomenti desunti dall'autorità divina. Insiste, inoltre, sul carattere innovativo della dottrina bonaventuriana. Pur definendo la teologia soggetta ad errore, in quanto opera della mente umana, ritiene che il *Breviloquium* rappresenti il formidabile avanzamento fatto compiere al metodo teologico nel cammino verso la sintesi della dottrina rivelata<sup>123</sup> mediante un'attività speculativa che si avvale del metodo deduttivo, secondo la definizione della scuola francescana che lo pose tra i principi assiomatici della ragione: se, infatti, nessun teologo ha potuto dimostrare l'esistenza della Trinità, è, tuttavia, lecito utilizzare la *via metaphysica* nel procedimento dimostrativo dell'argomentazione a priori<sup>124</sup>. Viene così espressa una significativa evoluzione rispetto ai predecessori: le verità del Simbolo apostolico, che contiene tutti gli articoli di fede, non appaiono come principi deduttivi della dimostrazione, bensì come verità che debbono essere dimostrate per mezzo dell'intelligenza naturale intesa come *opus rationis humanae*.

Durante gli anni Quaranta, periodo nel quale ha inizio la crisi dell'era gilsonianiana, si assiste ad una prima riorganizzazione attorno ad una fisionomia sistematica degli orientamenti emersi negli studi bonaventuriani. Le controversie sviluppatasi nel fecondo dibattito sulla nozione di *christiana philosophia*, particolarmente vivaci ed intense nella prima metà del nostro secolo, divengono occasione per una serie di studi ed approfondimenti.

F. Tinivella<sup>125</sup> analizza il valore della filosofia pagana per giungere alla sapienza: non discute, tuttavia, la relazione tra filosofia e teologia, limitandosi a valutare in termini negativi la questione dell'indipendenza della filosofia rispetto alla teologia: sotto il profilo formale, sostiene, invece, che la distinzione venga data solo nella teoria astratta dalla condizione pratica di applicazione.

123. BONNEFOY, *De synthesi operum Dei ad extra ad mentem sancti Bonaventurae*, p. 19 (« in solo intuitu synthetico requiescit intellectus humanus »).

124. Ivi, pp. 21-28; cfr. ID., *Une somme bonaventurienne de theologie mystique: le "De triplici via"*, pp. 6-8.

125. F. TINIVELLA, *De impossibili sapientiae adeptione in philosophia pagana iuxta "Collationes in Hexaëmeron" Sancti Bonaventurae*, « Antonianum » II (1936), pp. 27-50; 135-186; 277-318, in particolare p. 135.

Il profilo di Bonaventura *christianus philosophus* è delineato da I. Squadrani<sup>126</sup> che riassume l'insegnamento del dottore francescano sulle potenzialità della ragione in presenza ed assenza della fede, pur non distinguendo tra filosofia e teologia: diversamente da Tommaso, Bonaventura rimane nella fede anche quando filosofa.

La concezione della filosofia cristiana intesa come conoscenza puramente razionale, orientata dalla fede verso un fine ultimo soprannaturale e subordinato in condizione ancillare alla teologia, è proposta da L. Veuthey<sup>127</sup>, autore preceduto in questo orientamento da un lucido saggio di L. De Carvalho e Castro<sup>128</sup>.

A giudizio di Veuthey, non esiste intermediazione tra fede e teologia, né tra filosofia naturale e teologia. La filosofia cristiana di Bonaventura rappresenta il risultato dell'azione comune di due scienze distinte quanto al metodo ed ai rispettivi principi, anche se unite nella soluzione integrale: nei casi in cui la ragione naturale si dimostri impotente si impone la necessità di ricorrere alla teologia<sup>129</sup>: il maestro francescano rappresenta la maturità e la piena evoluzione della scuola agostiniana, della quale, così come già osservato da Bonafede, era stato in precedenza negato il valore filosofico-speculativo<sup>130</sup>.

126. I. SQUADRANI, *S. Bonaventura christianus philosophus*, « Antonianum » 16 (1941), pp. 103-130; 253-303, in particolare pp. 105; 288-290.

127. L.S. VEUTHEY, *Sancti Bonaventurae philosophia christiana*, Roma 1940, p. 171; Officium Libri Catholici, Roma 1943<sup>2</sup>; cfr. « Miscellanea Francescana » 42 (1942), pp. 1-38. Dello stesso autore si vedano: *Scientia et sapientia in doctrina S. Bonaventurae*, « Commentarium Ordinis Minorum S. Francisci Conventualium » 39 (1942), pp. 348-254, ripreso in: « Miscellanea Francescana » 43 (1943), pp. 1-13; ID., *Les différents courants de la philosophie augustinienne-franciscaine au Moyen Âge*, in *Scholastica ratione historico-critica instauranda*, Roma 1951, pp. 627-652.

128. L. DE CARVALHO e CASTRO, *Saint Bonaventure le Docteur franciscain: l'idéal de saint François et l'oeuvre de saint Bonaventure à l'égard de la science*, Beauchesne, Paris 1923.

129. P. MANDONNET in *La philosophie chrétienne: Juvisy, 11 septembre 1933*, Kain (Belgique); Juvisy: Société thomiste, 1933 (Journées d'études de la Société Thomiste 02), pp. 67-68.

130. La questione è posta nei seguenti termini: « etenim philosophia est a ratione, theologia vero ab auctoritate; si autem philosophia ab auctoritate revelante pandet, non est amplius philosophia sed theologia ». VEUTHEY, *Sancti Bonaventurae Philosophia christiana*, pp. 2-14; cfr. anche: ID., *Philosophia christiana*, « Miscellanea Francescana » 39 (1939), pp. 181-183; ID., *La philosophie chrétienne selon saint Bonaventure*, (Actes du Colloque S. Bonaventure. Orsay, 9-12 septembre 1968), « Études Franciscaines » 18 (1968), suppl. an., pp. 205-212.

Intenzione di Veuthey è illustrare il valore della filosofia bonaventuriana, chiarendo la contraddizione nei termini di un'attività razionale fondata sull'autorità della rivelazione<sup>131</sup>: può essere data un'attività razionale illuminata dall'autorità che, tuttavia, costruisca *propria virtute* una autonoma filosofia.

La distinzione tra filosofia e teologia avviene secondo l'oggetto formale. L'oggetto formale *quod* della teologia è il *revelatum-creditum*, mentre l'oggetto formale *quod* della filosofia è ciò che viene conosciuto razionalmente; l'oggetto formale *quo* della teologia corrisponde all'autorità rivelante di Dio, l'oggetto formale *quo* della filosofia alla ragione naturale.

Tale condizione, considerata in astratto, è universale e non riferita in modo specifico alla speculazione cristiana: la costituzione propria di una filosofia cristiana è consentita dalla concreta conoscenza della causa ultima efficiente, finale, formale e materiale che dimostra l'insufficienza della filosofia pura<sup>132</sup>.

Il possesso del valore reale e la riconduzione alla realtà esistente della filosofia sono subordinati alla teologia intesa come unica scienza in grado di trattare in modo completo le cause ultime, senza togliere valore alla filosofia, né la sua distinzione formale dalla teologia: la filosofia è riferita al proprio oggetto formale e, tuttavia, necessita di un'altra scienza per procedere nella conoscenza.

Veuthey ritiene di poter distinguere una filosofia bonaventuriana separata dalla teologia<sup>133</sup>, la prima fondata *supra principia rationis*, mentre la seconda *super principia fidei*; la stessa filosofia si presenta distinta in speculativa e pratica, ossia in metafisica ed etica, in quanto nel primo caso data nell'intelletto puramente speculativo, nel secondo in quanto inclinato verso l'*affectus* e l'azione.

La filosofia appartiene all'*habitus* dell'indagine razionale, mentre la teologia proviene dalla fede e dall'autorità: estrapolando alcune locuzioni dal *De septem donis Spiritus sancti* e dal *Commentarius in Sententias*<sup>134</sup>, Veuthey ritiene di poter attribuire al maestro francescano la teorizzazione di una distinzione tra filosofia e teologia rispettiva-

131. Ivi, p. 6; cfr. A.R. MOTTE in *La philosophie chrétienne: Juvisy, 11 septembre 1933*, p. 90.

132. VEUTHEY, *Sancti Bonaventurae Philosophia christiana*, pp. 148s.

133. In *III Sent.*, d. XXXV, a. un., q. 2, concl., III, p. 776a-b; *De donis*, coll. IV, 5 e 13, p. 474b e 476a.

134. In *III Sent.*, d. XXIII, a. I, q. 4, a. 2, III, p. 481a.

mente fondate sui principi della ragione e sugli articoli di fede. La conoscenza filosofica, illuminata da leggi eterne cui partecipa necessariamente ed in modo infallibile, possiede una *notitia certa* della verità che supera la certezza della stessa conoscenza per fede<sup>135</sup>.

Non si può, dunque, dubitare che Bonaventura conosca il valore certo ed infallibile della ragione considerata per se stessa, perché se della fede si potrebbe dubitare, non è altrettanto possibile mettere in dubbio l'evidenza della ragione: i principi della filosofia sono presenti nella natura umana e dirigono la totalità delle operazioni intellettuali partecipando con la loro stessa evidenza e necessità<sup>136</sup>.

Veuthey ritiene che nel sistema bonaventuriano la filosofia tragga la propria certezza dalla metafisica che attinge dalla ragione la verità immutabile<sup>137</sup>: la *metaphysica* non si conclude nell'astrazione, ma sempre tende a Dio come compimento del cammino iniziato nella filosofia e viene definita *christiana* proprio perché fondata in Cristo, fine di tutta la creazione in quanto origine ed esemplare, sia nell'ordine naturale che metafisico. La scienza corrisponde ad una *sursumactio* continua per riduzione alla causa divina e all'esemplare nel Verbo<sup>138</sup>; l'ascesa e la discesa avvengono nell'ordine naturale, consentendo al filosofo, sebbene riceva nuova chiarezza dalla rivelazione, di rimanere nello stato filosofico<sup>139</sup>.

Sviluppando i principali rilievi emersi quattro anni prima in uno studio di Boccuccia<sup>140</sup>, Veuthey caratterizza l'oggetto di fede, in quan-

135. *Red. art.*, 4, pp. 320b–321a.

136. *Ivi*, n. 4, V, p. 321a.

137. *In Hexaëm.*, coll. II, 28.

138. *Ivi*, I, 13, V, p. 331b; col. I, n. 18; BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum* (= *Itin.*), in *Opera omnia*, V, III, n. 6. p. 305b. *Ivi*, n. 7, p. 305b–306a.

139. « Ut enim recte intelligatur doctrina quae in ista distinctione traditur, sedulo prae oculis habendum est, quod S. Bonaventura, scholam augustinianam secutus, non distinguit, sicut thomistae, plura objecta scientiae; unde quando dicit quod “scientia simul potest esse de eodem cum ipsa fide” [...] clare apparet illum loqui de objecto materiali, cum in illo includat et ea quae ratione haberi queunt et ea quae fide et revelatione cognosci tantum possunt », G. BOCCUCCIA, *Quaestio “de scito et credito” apud scholam franciscanam saec. XIII*, « Miscellanea Franciscana » 38 (1938), pp. 22–34, cit. a p. 28; vd. in particolare le pp. 30–31.

140. *In III Sent.*, d. XXIV, a. 2, q. 1, concl., III, p. 518a–b. BOCCUCCIA, *Quaestio “de scito et credito” apud scholam franciscanam saec. XIII*, p. 31 precisa questo punto nei seguenti termini: « duplex vero objectum formale: primum est res in quantum cognita et percepta, et hoc excludit fidem; aliud autem est res in quantum non cognita et non percepta; unde de eadem re agitur (objectum materiale), sed secundum alium et

to nascosto, come distinto dall'oggetto di scienza: Cristo, oggetto materiale, è al tempo stesso oggetto della fede e oggetto della scienza, dato, non *formaliter*, secondo i due distinti oggetti<sup>141</sup>.

Se scienza e fede non posseggono in comune l'identico oggetto formale, tuttavia ragione e filosofia non vengono escluse dalla teologia. Si manifesterebbe, a questo proposito, secondo Veuthey, il concetto bonaventuriano di filosofia cristiana: la filosofia possiede un valore proprio e necessario che, non sufficiente nella relazione ad una realtà concreta, richiede il proprio compimento nella rivelazione<sup>142</sup>; emerge così il ruolo ancillare della filosofia che, possedendo evidenza propria e certezza assoluta quanto al proprio oggetto, non si confonde e trasforma nella teologia della quale è a servizio, essendo distinta sia riguardo al proprio oggetto che ai propri principi per mezzo della subalternazione<sup>143</sup>. La fede non sminuisce il ruolo della ragione filosofica, elevandola piuttosto al di sopra di se stessa a considerare e comprendere quelle realtà che la superano: Veuthey ritiene di poter concludere che

sic perficitur philosophia christiana omnino in harmonia cum philosophia pura, sed ea superior, eo quod, ducta a fide, ab errore hanc liberati illuminatque ad veritatem naturalem et supernaturalem desiderandam et conspiciendam usque ad plenam possessionem veritatis et plenam cognitionem entis in contemplatione mystica.<sup>144</sup>

Congar<sup>145</sup> si contrappone a questa lettura: pur in presenza di un rinnovamento della teologia in un secolo che vede come fattore essenziale l'entrata in scena dell'epistemologia aristotelica, la teologia bonaventuriana deve, tuttavia, essere principalmente intesa come

alium respectum, atqui respectus sub quo res consideratur et qui exprimitur per "in quantum" vel "sub tali et tali aspectu" dicit obiectum formale, non vero obiectum materiale ».

141. *In I Sent.*, prooem., q. 2, ad 4, I, p. 11b. cfr. BOCCUCCIA, *Quaestio "de scito et credito" apud scholam franciscanam saec. XIII*, pp. 32-34.

142. *Brevil.*, prooem., p. 18.

143. *In I Sent.*, prooem., q. 2, ad 5, I, p. 11b. VEUTHEY, *Sancti Bonaventurae Philosophia christiana*, pp. 25; 35. cfr. anche: pp. 34-38; ID., *Scientia et sapientia in doctrina S. Bonaventurae*, « *Miscellanea Franciscana* » 43 (1943), pp. 1-13; ID., *Filosofia e teologia nell'insegnamento di San Bonaventura*, « *Miscellanea Franciscana* » 67 (1967), pp. 237-245.

144. VEUTHEY, *Sancti Bonaventurae Philosophia christiana*, « *Miscellanea Franciscana* » 42 (1942), pp. 1-38.

145. Y. CONGAR, *Théologie, Dictionnaire de Théologie catholique*, 1946, XV / I, coll. 375-502.

promozione della grazia piuttosto che espressione della luce rivelata all'interno dell'intelletto umano.

Senza misconoscere la distinzione tra la natura ed il suo stato, Bonaventura si rifiuterebbe di teologizzare riguardo a pure forme sganciate dal loro stato concreto: si tratta di una reintegrazione progressiva dell'individuo intelligente e di tutto l'universo da lui conosciuto in unità con Dio, attraverso e per causa dell'amore.

Congar descrive il valore delle realtà esclusivamente in rapporto a Dio; le scienze non portano alla *sapientia* cristiana una conoscenza della natura delle cose comprese in se stesse, bensì esempi ed illustrazioni che posseggono un valore simbolico finalizzato alla piena intelligenza dell'autentica rivelazione. Non è, dunque, la conoscenza delle qualità che consente di comprendere qualcosa del mistero di Dio, quanto piuttosto la Scrittura ispirata da Dio che rivela l'autentico valore simbolico delle creature nella loro relazione con Dio<sup>146</sup>.

L'anno 1942 segna una tappa fondamentale nell'ermeneusi della teologia medioevale: Marie Dominique Chenu sottopone a revisione e rinnova nell'impianto critico l'articolo *La théologie comme science au XIIIe siècle* apparso negli *Archives d'Historire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*<sup>147</sup> alla luce delle discussioni sollevate a partire da nuovi elementi esaminati in contesti sino ad allora inediti, riservando particolare attenzione alla riscoperta della complessità e fecondità generata dall'incontro di temi agostiniani con le teorie aristoteliche.

In questa rinnovata considerazione dello statuto epistemico caratterizzante la teologia del XIII secolo, Chenu riconosce precedenti cedimenti attribuibili a formulazioni troppo rigide e ad un'interpretazione eccessiva della funzione deduttiva, in Tommaso ridefinita nel suo carattere scientifico, funzionale all'individuazione del collegamento tra verità–conclusioni e verità–principi<sup>148</sup>.

146. Ivi, coll. 375–397.

147. M.D. CHENU, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1942<sup>2</sup>, (Bibliothèque Thomiste, 33), in particolare pp. 54–59 (la seconda edizione fa seguito all'articolo del 1927 pubblicato in «Archives d'Historire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge» 2 [1927], pp. 31–71); 1957<sup>3</sup> in particolare pp. 53–57; tr. it. di M. Vigevani (capp. I–III) e M. Spranzi (capp. IV–VI), *La teologia come scienza nel XIII secolo*, Jaca Book, Milano 1985<sup>2</sup>, (Biblioteca di Cultura Medioevale. Di fronte e attraverso, 148), in particolare pp. 77–83.

148. Ivi, 1942<sup>2</sup>; pp. 10–11, 1957<sup>3</sup>; tr. it., pp. 22–23, 1985<sup>2</sup>. Cfr. M.Y. CONGAR, «Bulletin Thomiste» 5 (1938), p. 500.

Anche l'interpretazione della teologia bonaventuriana subisce una modificazione sostanziale<sup>149</sup>: la subalternazione delle scienze presentata nel prologo del *Commento alle Sentenze* costituirebbe, a livello incompiuto, il tentativo di risolvere l'antinomia nella quale si era sviluppato il dibattito tra i maestri precedenti riguardo l'attività razionale dell'*intellectus fidei* al fine di giustificare l'uso dell'apparato scientifico della filosofia aristotelica nella sacra dottrina, dall'Acquinate elaborato in forma definitiva negli articoli 2 ed 8 del prologo alla *Summa theologiae*<sup>150</sup>.

Chenu definisce il lavoro teologico bonaventuriano come elaborazione epistemologica razionale della fede, chiarendo espressamente la teoria dei modi letterari<sup>151</sup>. L'interprete domenicano, innanzitutto, rileva lo spostamento, anche materiale, dell'asse di lavoro: non è più la *Scriptura sacra* a fornire direttamente la materia di studio, bensì il libro delle *Sentenze*, il cui autore viene riconosciuto in Pier Lombardo<sup>152</sup>. Si assisterebbe, dunque, ad una presa di coscienza intenzionale e sistematica, all'interno di una definizione esplicita della teologia e delle sue strutture, della progressiva differenziazione dei compiti tecnici che comporta la comprensione della rivelazione, in linea di continuità con le *rationes necessariae* di Anselmo e la dialettica abelardiana<sup>153</sup>. I procedimenti letterari della pagina sacra vengono eliminati a vantaggio delle vie e dei mezzi di ricerca razionali: il *modus perscrutatorius et inquisitivus* sostituisce i moduli *revelativus*, *praeceptivus*, *orativus* e *symbolicus*<sup>154</sup>.

Il lavoro specifico del teologo viene descritto nella *doctrina sacra*,

149. « La mise au jour de pièces inédites, une plus sympathique lecture des maîtres antérieurs nous ont fait mieux apprécier l'acuité de certaines démarches préparatoires, Bonaventure surtout a grande intelligence du travail qu'il fait, et il en exprime la situation technique en d'heureuses formules », *ivi*; *tr. it.* p. 24, 1985<sup>2</sup>.

150. *Ivi*, 1942<sup>2</sup>; p. 12, 1957<sup>3</sup>; *tr. it.*, pp. 24–25, 1985<sup>2</sup>; cfr. M.D. CHENU, *Contribution à l'histoire du traité de la foi* (Comm. hist. de Il Ilae, qu. I, art. 2), in *Mélanges Thomistes*, Paris 1923, pp. 123–140; *Id.*, *La psychologie de la foi dans la théologie du XIIIe siècle*, in *Études d'Histoire Litteraire et Doctrinale du XIIIe siècle*, Paris–Ottawa 1932, pp. 163–191.

151. CHENU, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, pp. 54–59, 1942<sup>2</sup>; pp. 53–57, 1957<sup>3</sup>; *tr. it.*, pp. 77–83, 1985<sup>2</sup>.

152. Bonaventura, riprendendo lo schema delle quattro cause stabilito da Kilwardby per delimitare l'ambito del lavoro teologico, distingue esplicitamente *compilator*, *commentator* e *auctor*; cfr. *In I Sent.*, prooem., q. 4, I, pp. 14–15.

153. CHENU, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, pp. 54; 57–58, 1942<sup>2</sup>; p. 53; 55; 57, 1957<sup>3</sup>; *tr. it.*, pp. 77–78; 80; 82, 1985<sup>2</sup>.

154. *Ivi*, *tr. it.*, p. 78.

nutrita dalla sostanza scritturistica ed illuminata dalla luce della fede, organizza il proprio dato al di là del testo rielaborandolo mediante l'espressione di una intelligibilità razionale<sup>155</sup>: la nuova formula epistemologica è dotata di ferma lucidità metodologica che consente al maestro francescano di individuare precise differenze tra la fede, che ha per oggetto la Verità prima cui si assente per se stessa, la dottrina rivelata, che presenta questa verità sotto il suo aspetto di insegnamento dotato di autorità, e la scienza teologica, che considera questa verità rivelata nella propria capacità di giustificazione razionale della fede<sup>156</sup>.

Questa nuova consapevolezza teoretica riferita allo scrutamento razionale del testo biblico stabilisce una netta distinzione tra la parola di Dio espressa nella sacra Scrittura (*credibile ut credibile*) e la teologia posta sotto l'egida di Pier Lombardo (*credibile ut intelligibile*)<sup>157</sup>.

Chenu segnala la *determinatio distraens* affermata da Bonaventura nel prologo del *Commentarius in Sententias* e la *resolutio*<sup>158</sup> del *Breviloquium*, uno dei procedimenti più fecondi quanto ad intelligibilità tra quelli impiegati da Bonaventura nella *perscrutatio* delle ragioni, come luogo teoretico in cui l'oggetto di fede, senza perdere la propria natura, passa sotto un diverso ordinamento ove regna il *modus ratiocinativus*: il *credibile ut intelligibile* viene espresso dalla *subalternatio* in analogia con l'ottica subalternata alla geometria<sup>159</sup>; le ragioni dell'intelligibilità valgono, dunque, esclusivamente all'interno della fede, il cui merito non viene eliminato, bensì aumentato nell'appagamento che da essa deriva<sup>160</sup>.

155. CHENU, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, p. 56, 1942<sup>2</sup>; p. 55, 1957<sup>3</sup>; tr. it., p. 79, 1985<sup>2</sup>.

156. Cfr. *In I Sent.*, prooem., qq. 1-2.

157. CHENU, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, pp. 56-57, 1942<sup>2</sup>; pp. 55-56, 1957<sup>3</sup>; tr. it., p. 80, 1985<sup>2</sup>. Cfr. *In I Sent.*, prooem., q. 1, ad 5; q. 2, ad 2; ad 4.

158. *Brevil.*, prooem, par. 6, n. 6.

159. Cfr. *In I Sent.*, prooem., q. 2, ad 4.

160. Ivi, ad 6.



## G.H. Tavard e l'emergere di un nuovo orientamento critico

Trascurato negli interessi tematici anteriori agli anni Cinquanta<sup>1</sup>, lo studio condotto su base storica dello statuto epistemologico della teologia bonaventuriana assiste, nel decennio successivo, alla pubblicazione di una serie di ricerche che prestano maggiore attenzione al dato testuale.

Il padre agostiniano George H. Tavard<sup>2</sup> dedica le proprie ricerche all'analisi del procedimento discorsivo–metodologico che dalla fede conduce alla sapienza in riferimento alla nozione di intelligibilità della fede<sup>3</sup>, evidenziando un *intellectus fidei* posto in una situazione intermedia tra il temporale e l'intemporale; l'impegno razionale costituisce il punto di incontro a partire dalla stessa fede che dimora in una conoscenza oscura allorché fissi l'intenzionalità dello spirito verso Dio.

La teologia bonaventuriana, in possesso di uno statuto temporale in quanto contingente e relativa ad una immagine profetica dell'eternità, sorge come anticipazione affettiva ed intellettuale, per mezzo della quale il credente può partecipare, solo parzialmente, alla

1. TAVARD, *La théologie d'après le Bréviolque de saint Bonaventure*, p. 201.

2. G.H. TAVARD, *Transiency and Permanence. The Nature of Theology according to St. Bonaventure*, The Franciscan Institute St. Bonaventure, New York–Louvain–Paderborn, 1954, (Franciscan Institute Publications. Theology: series n. 4); ID., *Expérience & théologie. Essai sur la nature de la théologie d'après le Commentaire des Sentences de saint Bonaventure*, (thèse de théologie), Lyon, 1949; ID., *La théologie d'après le Bréviolque de saint Bonaventure*, pp. 201–214; ID., *The Light of God in the Theology of St. Bonaventure*, « Eastern Churches Quarterly » 8 (1950), pp. 407–417; ID., *Théologie et présence de Dieu: les voies de l'union mystique d'après un opuscule de saint Bonaventure (Itinerarium mentis)*, « L'Année Théologique » 12 (1951), pp. 233–238; 321–334; ID., *Le statut prospectif de la théologie bonaventurienne*, « Revue des Études Augustiniennes » 1 (1955), pp. 251–263.

3. TAVARD, *Transiency and Permanence. The Nature of Theology according to St. Bonaventure*, pp. 103–211.

conoscenza e al possesso della visione di Dio che si realizzeranno pienamente solo nella gloria della resurrezione<sup>4</sup>.

Strettamente connessa a tale enunciato è la riflessione sulle conseguenze attribuibili all'intelligibilità della fede: oggetto della teologia è il credibile in quanto diviene intelligibile, trasferimento che viene da Tavard ricostruito nei seguenti termini.

In una prima fase il soggetto credente conosce in seguito alla predicazione della Chiesa. Le proposizioni di ordine spirituale acquisite possono, di conseguenza, passare all'intelligibilità se l'intelligenza viene guidata da un principio regolatore dell'illuminazione innata.

L'argomentatività teologica si riduce alla questione se l'intelligenza sia in grado di pronunciare, a proposito degli articoli di fede, giudizi che, in riferimento alle verità ricevute a similitudine delle rispettive ragioni eterne, siano accettati come veri, pronunciando un giudizio di certezza che comporti l'utilizzo della stessa intelligibilità: l'anima si pone in relazione alle *rationes naturales* mediante una illuminazione naturale per cui l'intelligenza umana è unita a Dio nella misura in cui Dio stesso è luce creatrice, essendo la ricerca razionale strutturalmente incapace di produrre affermazioni che riguardino Dio e la creazione, così come vengono fatti conoscere dalla fede.

Il principale merito di Tavard sta nell'aver notato come l'oggetto universale della teologia non sia l'enunciabile divenuto di fatto intelligibile, ma solamente in quanto posto "in via", in vista di diventare intelligibile<sup>5</sup>.

La fede è destinata a realizzare completamente la propria intelligibilità solo nello stato di gloria, quando saranno realizzate le condizioni

4. TAVARD, *Transiency and Permanence. The Nature of Theology according to St. Bonaventure*, pp. 106–107: « Theology is therefore a transitory activity that takes places between faith and its intellection. The position of faith is received from the Church and its perfect intelligibility shall be garanted in the other world with the vision of God. Meanwhile there is room for two apprehensions of the object of faith: first, faith itself, as the infused certainty of the truth of that object; afterwards, a certain preparation of glory led according to the practise of the virtues and the development of spiritual experience. The originaly of St. Bonaventure's conception consist in making that preparation the proper scope of theology ». Riferendosi al "prout transit in rationem intelligibilis" del prologo al *Commentarius in Sententias* di Pier Lombardo (prooem.), Tavard afferma che « in writings this, he desplays a fine sense of the actual status of faith, which cannot claim perfect intelligibility here on hearth. Only in the light of glory shall the conditions of intelligibility be fuilled as regards the object of faith ».

5. Ivi, p. 26.

per una perfetta intellesione: si avrà allora una recezione dell'oggetto all'interno della luce della gloria e un giudizio di certezza che nello status temporale, all'interno del regime infuso ma oscuro della fede, l'intelligenza non può chiarire totalmente<sup>6</sup>. L'azione della luce della gloria permetterà di vedere Dio e l'intelligenza avrà la certezza del suo oggetto nell'apprensione diretta, ottenendo in questo stato una recezione perfetta ed un giudizio di certezza.

Il nucleo critico dell'analisi di Tavad si focalizza nella definizione dello stato transitorio della teologia bonaventuriana all'interno del semplice enunciato della fede e nel reperimento della sua intelligibilità come situata tra la fede (stato presente) e la gloria (visione diretta di Dio)<sup>7</sup>.

La definizione dello statuto teologico necessita di una adeguata preparazione dell'intelligibilità della fede come conoscenza, definita e precisata da Bonaventura attraverso la seconda definizione del *totum universale* contenuta nel prologo al *Commento delle Sentenze*.

In continuità con la definizione agostiniana di oggetto della teologia, ripresa da Pier Lombardo, il *totum universale* è considerato quale soggetto cui tutte le *res et signa* sono ricondotte come ad un centro polarizzatore.

Nella concezione esemplarista che Bonaventura eredita da una ben radicata tradizione teologica, ogni realtà rappresenta un simbolo che si riferisce a Dio, esse superiore datore di senso e stato ontologico. In due direzioni: la prima assume un movimento discensivo; attraverso la conoscenza, l'intelligenza opera come ragione inferiore, secondo una intenzionalità che la conduce ad abbassarsi verso il sensibile; la seconda, all'opposto, è caratterizzata dall'attraversamento del segno, in quanto ragione superiore finalizzata a conoscere la realtà da questo significata. La teologia verrebbe definita unicamente come

6. Cfr. R. LAZZARINI, *S. Bonaventura. Filosofo e mistico del cristianesimo*, Fratelli Brocca Editori, Milano 1946, pp. 567, in particolare pp. 8; 13-23; 200-209; 553-556; ID., *Originalità del messaggio bonaventuriano: lo status transnaturale*, « Doctor Seraphicus » 7 (1960), pp. 5-19; ID., « Status viae » e filosofia nella speculazione bonaventuriana, in *Contributi di spiritualità bonaventuriana*, III, pp. 123-138; ID., *Impegno escatologico e "status viae" oggi e nell'opera di San Bonaventura*, « Miscellanea Francescana » 75 - suppl. I (1975), pp. 305-317.

7. TAVARD, *Experience & théologie*, p. 26: « Lorsque Bonaventure fait de la théologie un état transitoire entre le simple énonçable de la foi et son entelligibilité, il situe donc la théologie entre la foi et la gloire ». ID., *Transiency and Permanence. The Nature of Theology according to St. Bonaventure*.

una scienza del segno della fede e dell'enunciabile, sussistendo entro i *signa* ed il loro esemplare.

Questi due momenti non sono distinti ed il loro nesso reciproco consente a Tavad di asserire che lo statuto della teologia bonaventuriana come essenzialmente dialettico: identico è il movimento che attua la scienza del segno rivelante la scienza dell'esemplare e la scienza dell'esemplare, il quale sussiste per essenza al fine di comprendere il segno.

Tutte le questioni studiate dalla teologia devono raggrupparsi in una realtà che ne costituisca la sintesi secondo la nozione-chiave di *reductio* che afferma la riconduzione di tutti gli oggetti di una scienza al loro *totum integrale*, Cristo, centro nel quale risiede la perfetta intelligibilità della fede, poiché a Cristo si riconducono tutti gli articoli della fede. Il Verbo di Dio, seconda persona della Trinità creatrice, assolve alla funzione di unificare i segni e le realtà da questi rappresentate, costituendo il luogo di passaggio e la condizione in cui si conclude l'intelligibilità della fede. Tutti gli articoli della fede si riducono a Cristo, perché tutto quello che essi rappresentano si trova in lui: il corpo mistico di Cristo unisce in sé la creazione, sintesi di tutto ciò che la teologia pone ad oggetto della propria conoscenza, senza però porre l'attività della *reductio* in una prospettiva univoca. Poiché tutte le categorie della teologia sono sintetizzate e sintetizzabili in Cristo, la teologia assume la definizione di "teologia di Cristo": il credibile in vista di divenire intelligibile rappresenta l'aspetto sotto il quale Cristo è colto dalla teologia, nei termini offerti dalla dialettica teologica che dipende dalla legge dell'incarnazione, per mezzo della quale Cristo si è fatto Dio.

È questa una posizione innovatrice, maturata da Bonaventura ben oltre gli ambiti di ricerca presenti nello *studium* francescano — Tavad cita esplicitamente Odo Rigaldi — e la visione teologica del *Commento delle Sentenze* tommasiano<sup>8</sup>.

All'interno del nuovo orizzonte interpretativo guadagnato dal saggio di Tavad, si segnala anche il contributo di J. Pedersen, impegnato a recuperare la prospettiva dell'evangelismo religioso del XIII secolo caratteristica, in particolare, dell'ideale francescano<sup>9</sup>.

8. Ivi, pp. 27–30.

9. J. PEDERSEN, *L'intellectus fidei et la notion de théologie chez saint Bonaventure*, « *Studia Theologica* » 2 (1951), pp. 1–36.

Quattro le fonti individuate da Pedersen per quanto concerne la definizione della conoscenza di Dio: la fonte agostiniana, la fonte scolastica, la posizione di Ugo di San Vittore che, considerando la Scrittura come *opera reparationis*, riserva alla conoscenza di Dio lo stato contemplativo<sup>10</sup> ed, infine, la riflessione più recente del pensiero scolastico che determina il sapere mediante principi finali e formali.

Viene opportunamente rilevato che, all'interno della tradizione teologica medioevale, opera l'eredità del realismo idealistico di matrice platonica<sup>11</sup> e della *sapientia* agostiniana, via all'apprendimento delle verità eterne e materiali<sup>12</sup> nel riferimento alla *scientia* terrena applicata alla conoscenza temporale: la verità cercata e descritta da Bonaventura è esemplata nel rapporto di generazione che sussiste tra il Creatore ed il creato, del quale Dio è *causa essendi, ratio intelligendi ed ordo vivendi*.

L'*intellectus fidei* e la *scientia fidei* vengono uniti dalla nozione di verità che giustifica il diverso utilizzo di ragione ed intelligenza<sup>13</sup>.

L'atto di fede esiste per il suo rapporto assoluto con la Verità e fonda la vera conoscenza, possedendo in sé la *notitia* di Cristo che nella sua persona riassume la condizione divina e quella umana<sup>14</sup>: solo in virtù della fede la teologia possiede la luce della verità universale. Suo oggetto sono la grazia e la gloria che mostrano la saggezza eterna; attraverso lo studio della teologia, che utilizza tutte le conoscenze di ordine filosofico, è possibile percorrere i diversi gradi che esistono tra la creatura e Dio<sup>15</sup>.

10. AUGUSTINUS, *De doctrina christiana*, I, cc. 288 (PL 34, 19); HUGO DE SANCTO VICTORE, *De sacramentis*, I, prooem., cap. 3 (PL 176).

11. PEDERSEN cita Plotino: trovare la verità significa reperire la causa per cui si identificano il Bene ed i valori supremi che non mutano. Ivi, p. 6.

12. L'incarnazione di Cristo conduce dalla *scientia* alla *sapientia*, che è partecipazione per approssimazione alle verità ultime. La conoscenza teologica definisce la propria opera come adesione alla verità trascendente e immutabile come *beatitudo*. La conoscenza che si completa nella beatitudine può essere confrontata con la saggezza filosofica oppure essere compresa come preambolo dell'esperienza mistica. Le nozioni generali di verità e fede inducono a considerare la verità in primo luogo non come logica e neppure ontologia, ma quale realtà puramente spirituale e intelligibile. Cfr. AUGUSTINUS, *De Trinitate*, XV, c. 27, (PL 42, 1096); XIII, c. 198 (PL 42, 1034). J. PEDERSEN, *L'intellectus fidei et la notion de théologie chez saint Bonaventure*, pp. 4-5.

13. *Brevil.*, prooem., c. 3, n. 2; cfr. *In Hexaëm.*, coll. VIII, IX, X, XI: il firmamento del cielo simboleggia la prefigurazione della visione di fede.

14. *In III Sent.*, d. XXIII, a. 1, q. 3; *ibid.*, q. 1; d. XXIV, a. 1, q. 2; *Itin.*, c. IV, n. 3, p. 306b.

15. PEDERSEN, *L'intellectus fidei et la notion de théologie chez saint Bonaventure*, p.

In tal senso Bonaventura ha ritenuto il *credo ut intellegam* di Agostino e Anselmo d'Aosta. Soggetta alla nozione di teologia troviamo l'espressione della filosofia naturale attraverso la metafisica dell'esemplarismo divino, mentre sotto la nozione di sapienza, ricondotta alla conoscenza affettiva delle idee trascendenti del Verbo eterno, si radunano gli elementi per una analisi della conoscenza naturale che, priva della fede, non ha accesso ad alcuna verità stabile e fondata nel suo aderire alla prima Verità.

La dottrina che dirige l'intelligenza verso il primo Principio non può essere di carattere esclusivamente speculativo: suppone, infatti, la ricerca di una verità salvifica e la sua universalità si attua per una esperienza originaria della realtà.

L'orientamento dell'anima verso l'intelligibilità della realtà divina si collega ad una rottura con l'immanenza del mondo: nella fede l'intelligenza è piegata alla volontà e sottomessa in obbedienza a Cristo<sup>16</sup>.

Pedersen avvisa che nel XIII secolo la metodologia teologica non possedeva ancora un senso "tecnico" inteso come insieme dello sforzo intellettuale e della ricerca metodica del contenuto che è stato dato nella rivelazione cristiana: la *sacra doctrina*<sup>17</sup> è identica alla verità della teologia e della sacra Scrittura, ai suoi punti principali messi in luce dalle opere dei *doctores* e degli *expositores* illuminati dallo Spirito santo, « praecipuus perscrutator secretorum et profundorum ».

Le verità fondamentali della dottrina teologica rivelata dallo Spirito santo<sup>18</sup> sono sviluppate attraverso due scienze, alle quali la condizione viatrice dell'uomo in cammino verso la salvezza deve accostarsi come a sorgenti: la Scrittura e le opere degli espositori, che Bonaventura definisce senza distinzione con il termine *theologia*.

Il guadagno della ricerca di Pedersen si esprime nell'attenzione prestata al valore sinonimico dei termini *sacra doctrina*, *theologia* e

II: « Les êtres et les esprits sont des représentations de la divinité et reçoivent son influence dans un ordre hiérarchique; le "hiérarque" unique en est le Christ, la "persona media" de la Trinité, qui, étant le "totum integrale" des natures humaine et divine, assure la descente de la grâce, la montrée de l'intelligence et la jouissance spirituelle de l'âme ».

16. *In III Sent.*, d. XXIII, q. 1, a. 1.

17. *Brevil.*, prooem., c. 6, nn. 4-5; ivi, p. I, c. 1, n. 1.

18. Ivi, prooem., par. 5, n. 2; ivi, par. 6, n. 2. PEDERSEN cita la definizione aristotelica degli *Analitica posteriora*, A, 2, 71 b 9-12; *Metaphysica*, I, 4, 1005 b 10.

*sacra Scriptura*, utilizzati indifferentemente, esplicandone il senso in riferimento alla prospettiva della conoscenza teologica.

Mantenendosi in una prospettiva agostiniana, Bonaventura qualifica la *scientia una* come *notitia veri*, conoscenza evidente della verità necessaria e causale<sup>19</sup>: solo la dottrina sacra è scienza in virtù dei principi universali che fornisce.

Bonaventura ricollega la scienza degli esegeti al fondamento scritturistico della teologia come *sacra doctrina*. Con la citazione di Giobbe 28, contenuta nell'esèrgo del *Commentarius in Sententias*, il baccelliere francescano dimostra di aver già stabilito il fine del suo impegno: « abscondita producere in lucem ». La grandezza della sostanza divina, il *Deus absconditus* di Is 45 che nessuno può contemplare « nisi ille cum quo sapientia Dei inhabitat », è la prima realtà che la teologia studia.

Nel rapporto tra la grandezza divina e la somiglianza impressa della sapienza del primo principio come via per accedere all'intellegione di Dio, viene individuata la dialettica immanente al pensiero teologico bonaventuriano: una nuova ispirazione religiosa della penetrazione speculativa si esprime nell'*intellectus fidei*, come già aveva rilevato C. Spicq<sup>20</sup>, in riferimento all'ordine della divina sapienza nel mondo creato, sviluppando un tema fecondo del pensiero agostiniano<sup>21</sup>.

Le difficoltà poste dall'interpretazione del testo biblico vengono risolte attraverso le argomentazioni delle *summae* dei teologi, i quali possono utilizzare la filosofia quale ausilio nella *perscrutatio* teologica. Tale scienza è considerata una funzione per condurre la fede verso il proprio ultimo fine, introducendola nella pienezza della scienza divina<sup>22</sup> e, al tempo stesso, dottrina degli esegeti e dei teologi che contribuisce a perfezionare l'intelligenza spirituale della Scrittura<sup>23</sup>.

Nel metodo della teologia bonaventuriana esiste una distinzione cooperante tra i modi della *theologia*, *doctrina* ed *intellectus*. Da una

19. PEDERSEN, *L'intellectus fidei et la notion de théologie chez saint Bonaventure*, p. 17; cfr. *Brevil.*, prooem., n. 2; *In Hexaëm.*, coll. IX e sermo *Unus est magister vester Christus*.

20. C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Âge*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1944 (Bibliothèque Thomiste, 26), p. 269. Cfr. *In Hexaëm.*, coll. XIX, 7.

21. PEDERSEN, *L'intellectus fidei et la notion de théologie chez saint Bonaventure*, pp. 18-20.

22. *In Hexaëm.*, coll. XX.

23. *Brevil.*, prooem., n. 2.

parte la teologia è considerata come diretta all'interpretazione della Scrittura, trattando direttamente ed esplicitamente le verità fondamentali della sacra dottrina rivelata nella Scrittura, alla quale conviene l'intelligenza spirituale<sup>24</sup>; dall'altra, la Scrittura, *scientia fontalis*, è verità *sub ratione auctoritatis* che guida la ragione, in sé incapace di conoscere il proprio fine.

Sussiste una differenza significativa, riguardo all'*intellectus fidei* bonaventuriano, tra la teologia della Scrittura e quella di Pier Lombardo (*scientia Magistri*).

La quarta questione del prologo *In I Sent.* mette in luce il rapporto sussistente tra la *doctrina* e lo sforzo di intellesione teologica che l'epistemologia aristotelica veniva progressivamente affermando. Bonaventura adotta, sul piano filosofico, la nozione dello *scire* aristotelico in disaccordo con quanti avevano costruito una metafisica al di fuori del quadro delle verità cattoliche<sup>25</sup>; come per i suoi predecessori "agostiniani", gli articoli di fede sono principi dello *scire* teologico<sup>26</sup>: ciò riguarda in primo luogo la teologia come scienza nella Bibbia.

Bonaventura, riferendosi alla tradizione teoretica maturata dalla scuola francescana, trasforma tali indicazioni di prospettiva in un aspetto universale centrato sul principio radicale per cui Dio è l'oggetto del pensiero, ma il soggetto della scienza teologica<sup>27</sup>: tutte le realtà che vengono trattate nella teologia trovano, quindi, la loro origine ed il loro fine in Dio, primo Principio.

Il credibile, in quanto oggetto immediato della fede, è considerato *ratione primae veritatis*: corrisponde alla dottrina sacra come oggetto della prima illuminazione della fede<sup>28</sup>. Si esprime in tre distinti piani nella nozione bonaventuriana: *habitus della verità di fede*, *Scriptura* e *theologia speculativa*, determinando il *processus* (metodo) e distinguendo la Scrittura dalla scienza.

24. Ivi, prooem., 4, n. 2; Ivi, 6, nn. 4-5.

25. Cfr. Ivi, prooem., 4, n. 5; *In Hexaëm.*, coll. XIX, 5. PEDERSEN, *L'intellectus fidei et la notion de théologie chez saint Bonaventure*, p. 22.

26. *In Hexaëm.*, coll. VII, 1; *In III Sent.*, d. XXXV, q. 2. Si veda a questo proposito: BOCCUCCIA, *Quaestio "De scito et credito" apud Scholam franciscanam saec. XIII*, pp. 22-34.

27. PEDERSEN, *L'intellectus fidei et la notion de théologie chez saint Bonaventure*, p. 26; cfr. *In I Sent.*, prooem., q. 1, ad 2: «subjectum ad quod omnia reducuntur ut ad principium est ipse Deus».

28. *Brevil.*, pars I, c. 1, n. 2; *In III Sent.*, d. XXV, a. 1, q. 1. Cfr. PEDERSEN, *L'intellectus fidei et la notion de théologie chez saint Bonaventure*, p. 27.

Diversamente da Alessandro di Hales e Odo Rigaldi, rimasti legati alla sapienza affettiva e al metodo letterario e disposti ad ammettere solo indirettamente il valore scientifico della teologia come conoscenza di evidenza razionale, Bonaventura trova nella Bibbia una scienza completa della verità divina, rifiutando, tuttavia, di introdurre i procedimenti delle scienze acquisite<sup>29</sup>.

La teologia tratta in primo luogo la salvezza dell'uomo: la certezza è data non dagli argomenti di ragione, quanto piuttosto dalla verità della rivelazione.

Il metodo letterario non deve essere confuso con le regole ermeneutiche dell'esegesi: il credibile, che nella dimensione dell'esegesi era considerato nel suo stato primitivo, viene trasferito in un ordine subalternato, quello dell'intelligibilità, pur rimanendo in armonia con il senso spirituale della Scrittura<sup>30</sup>.

L'argomentazione razionale non viene messa in azione come sottomissione della fede alla ragione e neppure della teologia alla filosofia: verità e autorità si trovano incluse nel credibile in quanto intelligibile<sup>31</sup>.

La fede si compiace di cercare *rationes* attraverso un metodo *perscrutatorius* e *inquisitivus*, confermando un punto decisivo dell'analisi dello *scire* aristotelico: tale nozione permise a Bonaventura, lungi dall'adottarne l'epistemologia e l'organizzazione concettuale, di emanciparsi rispetto all'elaborazione tradizionale della nozione di teologia, a giudizio di Pedersen, anche dai maestri che lo avevano preceduto sulla cattedra francescana di Parigi.

Gli errori delle definizioni, divisioni e ragionamenti nella esposizione della Scrittura non consentono di attribuire ad essa il carattere di *scientia* in senso proprio.

La *scientia theologiae* bonaventuriana, rivolgendosi alla considerazione della nozione di scienza nella Bibbia, ma anche alla scienza dei teologi, subalternata e convergente con la prima riguardo all'oggetto

29. CHENU, *La théologie comme science au XIII<sup>e</sup> siècle*, p. 41. Si vedano i testi editi da Pergamo che si riferiscono alla *Summa halensis* (n. 4, respondeo; ad 2 (I, 8)) in: PERGAMO, *De quaestionibus ineditis fr. Odonis Rigaldi, fr. Guilielmi de Melitona et codicis Vat. Lat. 782 circa naturam theologiae deque earum relatione ad Summam theologicam fr. Alexandri Halensis*.

30. Brevil., prooem., 5, n. I; PEDERSEN, *L'intellectus fidei et la notion de théologie chez saint Bonaventure*, p. 28. Pedersen cita la *determinatio distraens* in termini identici a quelli di CHENU, *La théologie comme science au XIII<sup>e</sup> siècle*, p. 57.

31. *In I Sent.*, prooem., q. I, ad 5-6.

di conoscenza, si distingue dalla totalità delle altre scienze che rappresentano solo il primo gradino, inferiore in rapporto alla conoscenza elevata e perfetta corrispondente alla sapienza: a causa dei loro metodi, rilevano l'insufficienza di una conoscenza puramente naturale.

Per questa ragione Bonaventura eviterebbe i metodi della definizione e della divisione mentre si accinge a riproporre il *credo ut intellegam* medioevale presente nelle questioni metafisiche del secolo XIII: la « *ratio autem intelligendi huius veritatis* » traduce il fine dell'impegno teologico<sup>32</sup>.

L'intelligenza, fondata sulla fede e sostenuta dall'illuminazione della grazia, interviene come perfezionamento della fede, luogo della ragione in ordine alla conoscenza che designa le tappe del pellegrinaggio dell'anima verso Dio.

È, dunque, possibile rendere ragione della fede attraverso argomentazioni che rivelino le ragioni presenti all'interno della stessa verità, argomenti probativi che sono per l'intelletto motivo di credere in quanto ragioni rese necessarie dalla fede.

Il carattere scientifico della teologia dipende dall'illuminazione della fede e dalla necessità del suo oggetto: su questa analisi si fonda il movimento di pensiero che determina l'elemento centrale del metodo bonaventuriano.

Verificando la frequenza del termine *resolutio*, che indica una relazione di conoscenza non solo per semplice apprensione dell'oggetto e della sua ragion d'essere, questa viene trovata in connessione con la nozione di *reductio*, alla quale si riferisce come al proprio principio<sup>33</sup>: la *reductio plena* conduce all'essere primo come principio dell'intelligibilità umana la *resolutio* come atto intellettuale<sup>34</sup>.

Nel movimento intellettuale della *resolutio*, definito da Chenu uno dei procedimenti più fecondi dell'intelligibilità e prediletto da Bonaventura nella *perscrutatio* delle ragioni<sup>35</sup>, il maestro francescano si accinge ad esporre la scienza biblica e, come *proprium* della teologia, ricerca la verità della Scrittura<sup>36</sup>.

Una considerazione a parte deve essere attribuita al tema dei doni intellettuali dello Spirito santo, fondamentale in tutte le elabo-

32. Ivi, q. 2.

33. *In I Sent.*, d. XXVIII, dub. 1.

34. PEDERSEN, *L'intellectus fidei et la notion de théologie chez saint Bonaventure*, p. 32.

35. CHENU, *La théologie comme science au XIII<sup>e</sup> siècle*, p. 58.

36. *Brevil.*, prooem., par. 6; cfr. *Itin.*, capp. III-IV.

razioni sistematiche del XIII secolo, poiché interviene nella teoria dell'*intellectus fidei* e della soprannaturalità della conoscenza teologica all'interno dell'esperienza di fede.

La teologia è conoscenza universale: non è, dunque, possibile distinguere la scienza totale della fede dall'illuminazione soprannaturale, essendo la prima fondamento e misura della sapienza divinamente data. In misura maggiore, nelle collazioni sui doni dello Spirito santo<sup>37</sup>, Bonaventura, riprendendo la concezione agostiniana del dono delle scienze, definisce la « *scientia philosophica et theologica* » come *donum Dei*, senza peraltro identificare le due nozioni<sup>38</sup>.

Il dono d'intelligenza è il dono teologico per eccellenza, finalizzato a far conoscere l'ordine morale e temporale che fortifica la fede ed introduce alla sapienza: è posto nel cuore dell'ispirazione centrale della teologia, che questi doni fanno tendere al proprio statuto finale.

Pedersen ricorda che, quando Bonaventura tratta della causa finale della teologia nella q. 3 del prologo del *Commentarius in Sententias*, si serve come modello del dono più elevato dello Spirito santo. Mentre l'atto intellettuale aspira alla visione, la fede è una virtù; conseguenza di tale impostazione è la determinazione della teologia come *habitus medium* tra la conoscenza speculativa e quella pratica: l'intelligenza si estende all'*affectus* ponendo una conoscenza conforme alla fede nella misura in cui è destinata a muovere la volontà e l'amore<sup>39</sup>. In rapporto all'attività della volontà, la conoscenza della teologia speculativa risponde alla richiesta ispirata dallo Spirito Santo *ut boni fiamus*: la sapienza introduce la ricerca alle conoscenze più alte e sublimi, in preparazione alla visione mistica, nella quale si confondono conoscenza e amore<sup>40</sup>.

È nel *Breviloquium* che Bonaventura giunge all'espressione integrale del suo pensiero e ad elevare alla loro totalità intenzionale la scienza e la sapienza teologiche: la teologia, *ipsa sola scientia perfecta*, le comprende entrambe nel loro stato perfetto<sup>41</sup>.

La comunanza con l'agostinismo altomedioevale viene ulteriormente sviluppata, avvalendosi degli studi sulla dottrina della scienza

37. *De donis*, coll. IV, n. 4; cfr. PEDERSEN, *L'intellectus fidei et la notion de théologie chez saint Bonaventure*, p. 32.

38. Cfr. Ivi, n. 19.

39. *In III Sent.*, d. XXIII, a. 1, q. 1.

40. Ivi, d. XXXV, q. 1; cfr. *Itin.*, c. I, n. 7, pp. 297b–298a.

41. PEDERSEN, *L'intellectus fidei et la notion de théologie chez saint Bonaventure*, p. 35.

teologica bonaventuriana apparsi nel ventennio precedente ad opera di E. Krebs, B. Rosenmöller, F. Imle, J. Kaup, Th. Soiron e J. Friedrichs<sup>42</sup>, dal prezioso contributo dedicato da Johannes Beumer al ruolo della ragione nella teologia del dottore francescano.

Bonaventura, come del resto il suo maestro Alessandro di Hales<sup>43</sup>, attribuisce grande valore alla descrizione del procedimento razionale in teologia, distinguendo un tipo molteplice di assenso nell'ambito soprannaturale: la funzione razionale è sempre messa in rilievo come *rationalis adminiculum*<sup>44</sup>. Lo stesso avviene quando la conoscenza teologica, così come è intesa nella *Summa halesiana*<sup>45</sup>, che a sua volta dipende da Guglielmo d'Auxerre e Prepositino, viene spiegata come tale e caratterizzata dal *modus ratiocinativus sive inquisitivus*. Vengono fornite definizioni concettuali della teologia come scienza

42. J. BEUMER, *Die Aufgabe der Vernunft in der Theologie des heiligen Bonaventura*, « Franziskanische Studien » 38 (1956), pp. 129–149; E. KREBS, *Zur spekulativ-theologischen Eigenart des heiligen Bonaventura*, « Franziskanische Studien » 8 (1921), pp. 136–144 (Festnummer zur siebenhundertjahrfeier der Geburt des hl. Kirchenlehrers Bonaventuras, 1221–1921); B. ROSENMÖLLER, *Religiöse Erkenntnis nach Bonaventura*, Aschendorff, Münster, 1925, (Beiträge Baeumker, XXV, 3–4); F. IMLE–J. KAUP, *Die Theologie des heiligen Bonaventura. Darstellung seinen dogmatischen Lehren*, Franziskus Druckerei, Werl im W., 1931. Cfr. anche: F. IMLE, *Franziskaner Ordensgeist und franziskanische Ordenstheologie*, « Franziskanische Studien » 7 (1919), p. 99; ID., *Die Gemeinschaftsidee in der Theologie des hl. Bonaventura*, « Franziskanische Studien » 17 (1930), pp. 325–341; ID., *Die Gabe des Weisheit*, « Franziskanische Studien » 20 (1933), pp. 286–297; ID., *Die Gabe des Intellekts nach dem heiligen Bonaventura*, « Franziskanische Studien » 20 (1933), pp. 34–50; ID., *Gott und Geist. Das Zusammenwirken des erschaffenen und des ungeschaffenen Geistes im höheren Erkenntnisakt nach Bonaventura*, Franziskus Druckerei, Werl im W., 1934; Th. SOIRON, *Vom Geist der Theologie Bonaventuras*, « Wissenschaft und Weisheit » 1 (1934), pp. 24–38. Cfr. anche: ID., *Die Aszese des Erkenntnis nach hl. Bonaventura*, « Wissenschaft und Weisheit » 1 (1934), pp. 310–316; ID., *Heilige Theologie. Grundsätzliche Darlegungen*, Pustet, Regensburg, 1935; ID., *Die Theologische das gottlichen Wortes: zur Frage der dogmatischen Verkündigungstheologie*, « Wissenschaft und Weisheit » 6 (1939), pp. 41–58; 95–111; 179–193; 223–244; ID., *Das Wort Gottes. Zur Theologie der Predigt*, « Wissenschaft und Weisheit » 9 (1942), pp. 23–40; J. FRIEDRICHS, *Die Theologie als spekulative und praktische Wissenschaft nach Bonaventura und Thomas von Aquin*, Ludwing, Bonn 1940, p. 64.

43. BEUMER, *Die Aufgabe der Vernunft in der Theologie des heiligen Bonaventura*, pp. 138–139.

44. *Brevil.*, pars V, c. 6, p. 260a; *Itin.*, c. I., n. 10, p. 298b; *In Hexaëm.*, coll. III, 24, p. 347a; *Serm. tem.*, sermo III: *Epiphania*, p. 159ab; *Commentarius in Evangelium Ioannis* (= *In Ioan.*), in *Opera Omnia*, VI, Firenze 1893, prooem. 10, p. 243ab; *In II Sent.*, d. XXIII, a. 2, q. 3, II, p. 545a.

45. ALEXANDER DE HALES, *Summa theologica*, I, tr. intr., q. 2, m. 3, c. 4, I, p. 34b.

teologica<sup>46</sup>, della quale viene distinto il significato secondo la triplice modalità simbolica, propria e mistica. Sotto la definizione di teologia simbolica, Bonaventura intende l'esposizione unitaria della fede, per quella mistica, ritiene qualcosa di identico, mentre la teologia in senso proprio si pone in una posizione intermedia alle due precedenti.

La teologia si connette alla fede e non può essere ad essa disgiunta: ma il riconoscimento di una consequenzialità teologica, la possibilità di giungere a conclusioni teologiche, mette in evidenza lo statuto dell'epistemologia bonaventuriana che limita l'intervento della ragione alla spiegazione degli articoli di fede e delle verità di fede; non emergono particolari difficoltà, dal momento che il maestro francescano non intende ancora i termini *intellectus* e *scientia* nel senso aristotelico.

Se da un lato manca una *quaestio* sul tema della teologia come scienza, tuttavia Bonaventura si esprime decisamente per la compatibilità di scienza e sapere nel medesimo soggetto.

Il testo bonaventuriano definisce la certezza che proviene dalla scienza come provvisoria e non del tutto chiara sino a quando permane lo stato terreno (*in via*) della conoscenza umana: non può essere, quindi, considerata superflua l'illuminazione della fede.

Dati questi presupposti è possibile analizzare la parte razionale della dottrina teologica e indagare l'*intelligentia fidei* da Bonaventura intesa come attività razionale dell'uomo nei confronti delle verità di fede, anche se è innegabile la chiara enunciazione della soprannaturalità della teologia, sempre presente anche in riferimento all'attività razionale.

Rispetto alla formulazione sistematica dell'Aquinate, i principi dottrinali e teologici bonaventuriani rappresentano la traduzione dell'agostinismo nel Medioevo.

Il maestro francescano fonda su Agostino, Anselmo e Ugo di S. Vittore: in questo Beumer conferma l'evidente conio agostiniano, nei contenuti e nei modi, della dottrina teologica del maestro francescano. Bonaventura ha preso da Agostino, attraverso la mediazione di Anselmo e dei Vittorini, la fiducia nella ragione illuminata dalla fede e la concezione e l'ideale della ricerca della verità.

46. *De donis*, coll. 4, n. 5, p. 474b.

Riferendosi agli studi di M. Grabmann<sup>47</sup>, a loro volta influenzati dal paradigma ermeneutico di Ehrle, divenuto, in quell'epoca ormai classico, Beumer trova la ragione di tale peculiarità della dottrina teologica bonaventuriana nel contesto storico del XIII secolo; mentre in Bonaventura è prevalente l'elemento agostiniano e, solo in alcuni dettagli, lascia spazio ad un certo influsso aristotelico, al contrario nella gnoseologia di Tommaso emerge lo sforzo di riproporre le nozioni riprese dalla tradizione nella forma aristotelica.

Come già Chenu e Pedersen, Beumer considera la centralità della dottrina della *subalternazione*<sup>48</sup> in riferimento al chiarimento del rapporto tra teologia e Scrittura, attribuendo alla *ratiocinatio* e, quindi, all'*adminiculum rationis*, maggiore spazio di Alessandro di Hales, con l'aggiunta della considerazione riferita al rapporto tra diritto ecclesiastico e teologia: l'innovazione di Tommaso si realizzerà nel passaggio dall'*intelligentia fidei* alla *scientia conclusionum*.

In epoca contemporanea allo sviluppo di queste ricerche, Werner Dettloff<sup>49</sup> formula una nuova configurazione del senso e della funzione della ricerca teologica bonaventuriana che, considerata alla luce della spiritualità di S. Francesco<sup>50</sup>, si incontra con l'orientamento teologico ricevuto da Alessandro di Hales e rafforzato attraverso l'autorità di Agostino.

In continuità con il simbolismo biblico di Origene e Dionigi ed in presenza dell'influsso del pensiero neoplatonico, Bonaventura intese la

47. BEUMER, *Die Aufgabe der Vernunft in der Theologie des heiligen Bonaventura*, p. 137. Cfr. M. GRABMANN, *Die Philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthaeus von Aquasparta*, Mayer, Wien 1916, (*Theologische Studien des Leo-Gesellschaft*, 14), p. 72.

48. *In I Sent.*, prooem., q. 2, ad 4, I, p. 11ab; *In IV Sent.*, d. XVIII, p. II, q. 3, IV, p. 488b.

49. W. DETTLOFF, "Christus tenens medium in omnibus". *Sinn und Funktion der Theologie bei Bonaventura*, « *Wissenschaft und Weisheit* » 20 (1957), pp. 28-42; 120-140; ID., *Die Geistigkeit des hl. Franziskus in der Theologie der Franziskaner*, « *Wissenschaft und Weisheit* » 19 (1956), pp. 197-211; ID., "Cur divus Thomas?", « *Wissenschaft und Weisheit* » 18 (1955), pp. 64-71; ID., *Die franziskanische Vorentscheidung im theologischen Denken des hl. Bonaventura*, « *Münchener Theologische Zeitschrift* » 13 (1962), pp. 107-115.

50. Dettloff ritiene che la preparazione alla predicazione e all'apostolato conseguita attraverso lo studio teologico sostituisca le mortificazioni corporali di Francesco. Mancando nell'Ordine il carisma eccezionale del fondatore, si assiste ad una compensazione mediante il trasferimento delle pratiche di pietà alla scienza. W. DETTLOFF, "Christus tenens medium in omnibus", p. 28.

teologia come la rappresentazione totale di un universo configurato in ordine gerarchico nella visione della storia della salvezza.

La creazione si presenta come il Libro in cui si specchia la Trinità creatrice: il simbolismo di carattere intuitivo bonaventuriano può essere ricondotto, in ultima analisi, al pensiero concreto per immagini di Francesco. Cristo è fine e *medium/exitus*, come tema della sacra Scrittura, chiave della sua comprensione e soluzione della visione *in aenigmate*; la creazione si presenta all'intelligenza credente come *vestigium, imago* e *similitudo*, posta in rapporto di dipendenza con il creatore e, quindi, tramite la categoria dell'*affectus*, condizione per una partecipazione dell'intelligenza alla conoscenza di Dio *per cognitionem et amorem*.

Dettloff posiziona, quindi, l'approccio all'*intellectus fidei* nell'ambito di una storia della salvezza, partendo dal presupposto, già trattato dalla predicazione di Francesco, della creatura caduta e dello stato di liberazione.

Ci troviamo di fronte ad un rilievo fondamentale, ripreso da Agostino e Anselmo: Bonaventura, anche in connessione con una serie di passi del *Breviloquium*, segnala l'incapacità dell'uomo di riconoscere immediatamente ogni riflesso della Trinità creatrice nella creazione. Prima della caduta del peccato originale l'uomo paradisiaco era in grado di riconoscere le tracce che Dio ha lasciato nel mondo leggendo il libro della creazione, levandosi alla visione della luce della divina sapienza a partire dalle immagini della creazione.

Il peccato ha offuscato il triplice occhio (*oculus carnis, rationis* e *contemplationis*), rispettivamente delegato a vedere ciò che è nel mondo, nell'anima e in Dio; tale privazione della visione nella luce della *beatitudo* necessita di una reintegrazione attraverso la fede e la conoscenza della sacra Scrittura: la teologia bonaventuriana si identifica con l'interpretazione e la comprensione della Scrittura di cui Dettloff afferma il primato conoscitivo sulla ricerca razionale.

L'unica fonte della teologia sarebbe, dunque, la Scrittura: ancor prima della Riforma, Bonaventura, avrebbe fondato la propria teologia sulla *sola Scriptura*, identificando l'impegno teologico con l'intelligenza della Scrittura<sup>51</sup>; Padri, teologi e filosofi portano all'elaborazione

51. Ivi, p. 34: «Bonaventura grundet seine Theologie ganz bewusst und in wohl einzigartiger Weise auf die Heilige Schrift. Ähnlich sind ihm hierin später in etwa die Reformatoren, und es dürfte nicht fehl am Platze sein, gerade ihnen gegenüber darauf hinzuweisen, dass auch die Theologie Bonaventuras geradezu eine Sola-Scriptura-

teologica solo un aiuto proporzionalmente graduato: come fonte della teologia, la filosofia non possiede alcun significato, sebbene il suo apporto nella sfera teologica non sia dato senza valore<sup>52</sup>.

La parabola degli anni Cinquanta si conclude con l'analisi della teologia della storia bonaventuriana proposta da Joseph Ratzinger nell'opera miliare *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*<sup>53</sup>: l'indirizzo della ricerca venne influenzato dal dibattito in corso nei circoli teologici cattolici di lingua tedesca, in particolare dietro sollecitazione della questione concernente la relazione tra storia della salvezza e metafisica, sorta dai contatti con la teologia protestante che, sin dai tempi di Lutero<sup>54</sup>, tendeva a considerare il pensiero metafisico come un allontanamento dall'istanza specifica della fede cristiana. Nel tentativo di considerare le relazioni tra rivelazione, storia e metafisica, Ratzinger concentrò la propria attenzione sulla teologia della storia bonaventuriana ponendo in primo piano l'influsso esercitato da Gioacchino da Fiore<sup>55</sup>.

Prima del 1267 l'opposizione di Bonaventura all'aristotelismo sarebbe stata parziale e fondata esclusivamente su motivi teologici. A partire da questa data, il maestro francescano descrive un bilancio sistematico degli errori presenti nell'Aristotele latino e sostenuti dai fautori dell'aristotelismo nella facoltà delle Arti di Parigi, con particolare riferimento alla dottrina dell'eternità del mondo che si pone in contraddizione diretta con la teologia cristiana della storia.

Tale antiaristotelismo, influenzato dalla figura spirituale di Francesco e dalle dottrine escatologiche predicate da Gioacchino da Fiore, coniugate con l'antiintellettualismo mistico di Dionigi, appare ormai orientato verso una prospettiva escatologica: nel 1267 si trasforma in antifilosofismo, rifiuto di una filosofia che si presenta con la pretesa di

Theologie ist, freilich in einem ganz und gar katholischen Sinne. Theologie ist letztlich für ihn nichts anderes als Schriftverständnis ».

52. Si veda a questo proposito: ID., *Die Geistigkeit der hl. Franziskus in der Theologie der Franziskaner*, p. 204.

53. J. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, Verlag Schnell Steiner, München-Zürig, 1959, in particolare pp. 121-161; tr. it. di M. Montelatici, *San Bonaventura. La teologia della storia*, Nardini Editore, Firenze 1991, (Biblioteca medievale, 12), p. 352.

54. MARTIN LUTHER, *Werke. Kritische Ausgabe*, Weimar, 1883ss; tr. it. di G. Panzeri Saija, *Scritti politici*, UTET, Torino 1959, (Classici politici, 5), pp. 206-207; cfr. A. DEMPFF, *Metaphysik des Mittelalters*, in *Handbuch der Philosophie*, R. Oldenburg, München-Berlin 1927, p. 112.

55. Si consulti la traduzione in lingua inglese curata da Z. HAYES.

essere dottrina di salvezza al di fuori della fede cristiana per evolversi successivamente, a partire dal 1273, in antiscolasticismo profetico ed escatologico caratterizzato da una profonda disaffezione di fronte alla teologia speculativa.

Il trionfo finale nell'*eschaton* è fondato esclusivamente sulla Scrittura: non si tratta di una alterazione del sistema teologico bonaventuriano — il Generale dei Minori continua a filosofare e teologizzare — ma di una diversa stima attribuita al valore finale della scienza speculativa: lo stile di Francesco, *simplex et idiota*, è destinato a trionfare sulla *scientia* delle scuole teologiche, quando la Chiesa alla fine dei tempi vivrà dello stesso spirito di Dio.

L'unità interna della teologia della storia<sup>56</sup> bonaventuriana è reperita da Ratzinger nella determinazione della sapienza come meta della dottrina cristiana e nei quattro gradi nei quali la sapienza si divide<sup>57</sup>.

Il livello della *sapientia multiformis* è fondato da Bonaventura sulla pagina del terzo capitolo della lettera agli Efesini<sup>58</sup> e consiste nella comprensione del linguaggio misterioso della sacra Scrittura, che si esprime attraverso immagini e parabole: nasce dalla rivelazione di Dio<sup>59</sup> e il suo possesso corrisponde alla *facies revelata* di cui parla l'Apostolo<sup>60</sup>.

Al vertice di questo movimento, scandito nella sua terza tappa dalla sapienza che in ogni cosa rivela il riflesso del Creatore (*sapientia omniformis*)<sup>61</sup>, si realizza il rovesciamento mistico della *sapientia mul-*

56. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, pp. 57–78; tr. it. pp. 121–158; 173–190. Cfr. A. GHISALBERTI, *La concezione della storia in san Bonaventura*, « Doctor Seraphicus » 30 (1983), pp. 81–94.

57. *In Hexaëm.*, coll. II, 8, p. 337b; RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, p. 61; tr. it., p. 128.

58. Ef 3, 8–10 (ed. Merk, p. 639). Cfr. *In Hexaëm.*, coll. II, II, p. 338a; 12, p. 338b; 19, p. 339a.

59. RATZINGER precisa che il termine *revelatio* in Bonaventura indica il singolo atto di rivelazione e non la rivelazione nella sua unità e globalità, per cui è possibile trattare le molte e singole rivelazioni verificatesi nel corso della storia della salvezza, non l'unica rivelazione presente in queste molteplici rivelazioni. L'autore trova conferma di questa tesi negli studi di J. DE GHELLINCK, *Pour l'histoire du mot "revelare"*, « Recherches de Sciences Religieuses », 6 (1916), pp. 149–157; B. DECKER, *Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung von Wilhelm von Auxerre bis zu Thomas von Aquin*, Breslau 1940. Cfr. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, pp. 58–61, in particolare la nota 1 di p. 59; tr. it. pp. 123–128, in particolare la nota 1 di p. 124.

60. 2 Cor 3,18 (ed. Merk, p. 598).

61. *In Hexaëm.*, coll. II, 21, p. 340a; 20, p. 339b-340a.

*tiformis* nella completa assenza di forma<sup>62</sup>. In questo luogo è espressa la tensione propria della teologia della storia.

La sapienza multiforme corrisponde alla rivelazione intesa come comprensione allegorica della Scrittura, quella multiforme sapienza divina che consiste nel cogliere il triplice senso spirituale della Scrittura, allegorico, anagogico e tropologico, triade intesa in analogia con le tre virtù divine.

Riferendosi allo studio condotto da P. Dempsey<sup>63</sup> sui principi esegetici di Bonaventura, Ratzinger conclude che Bonaventura condivide con Ruperto di Deutz e Agostino<sup>64</sup> la distinzione delle tre visioni *corporalis*, *spiritualis* e *intellectualis*: quest'ultima coincide con la comprensione della Scrittura operata nella teologia; il *quid credendum* viene dal senso allegorico e non letterale, perché prevede che l'ispirazione penetri attraverso il *mundus sensibilis* in direzione del *mundus intelligibilis*. In questa penetrazione consiste la particolare natura di rivelazione / disvelamento della lettera scritta ("fasce della parola scritta").

Il senso profondo della Sacra Scrittura, su cui riposano la "rivelazione" e il contenuto della fede, viene oggettivato, al di là della lettura del singolo individuo, nelle dottrine dei Padri e della teologia divenendo così accessibile, nelle sue linee di fondo, attraverso la semplice accettazione della fede cattolica. Ratzinger propone un'osservazione critica di estrema importanza ai fini dell'indagine che stiamo conducendo: la sintesi data nel Simbolo della fede cattolica è essa stessa principio di interpretazione della Scrittura.

Per questo motivo Bonaventura identificherebbe *sacra Scriptura* e *theologia*: solo la Scrittura che viene compresa nella fede è Scrittura sacra; in questo modo la Scrittura è teologia in senso pieno, contemporaneamente libro e comprensione del libro della fede della Chiesa; allo stesso modo, la teologia può chiamarsi Scrittura perché coincide con la comprensione della Scrittura che dona a quest'ultima una fecondità conforme alla rivelazione<sup>65</sup>.

62. Ivi, coll. II, 30, p. 341b; 28, p. 340ss.

63. P. DEMPSEY (A NENAGH), *De principiis exegeticis S. Bonaventurae*, Collegium S. Laurentii a Bundisio, Roma 1945, pp. 10-11.

64. RUPERTUS TUITIENSIS, *Commentarium in Apocalypsim Iohannis apostoli*, I, c. 1 (PL 169, 851ss); AUGUSTINUS, *Genesi ad litteram*, XII, 6-34 (PL 34, 458-480).

65. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, p. 69; tr. it. pp. 141-142; cfr. in particolare *De donis*, IV, 13ss. Sull'equazione fede / Simbolo si veda: *In III Sent.*, d. XXV, a. 1, q. 1 (III, 534).

La comprensione elevata dalla Scrittura alla "rivelazione" deve verificarsi come comprensione della Scrittura da parte della Chiesa, all'interno della quale il teologo, secondo la definizione bonaventuriana del prologo al primo libro del *Commentarius in Sententias*<sup>66</sup>, è impegnato a *revelare abscondita*. Da cui segue che la comprensione della Scrittura può avvenire solo mediante la fede, la quale costituisce il livello più basso dei gradi della penetrazione mistica (*revelatio*) della Scrittura<sup>67</sup>.

L'intelligenza spirituale della Scrittura viene concepita come "rivelazione". Si assiste ad una oscillazione tra un aspetto più scolastico ed uno più profetico: da un lato Bonaventura considera la *revelata facies* che è risultato di quella *speculatio* in cui il credibile si illumina sino a diventare intelligibile<sup>68</sup>, mentre d'altro lato, prendendo in considerazione la profonda insoddisfazione che nell'ultimo periodo della sua vita mostrò nei confronti della scienza, si comprende come attendesse una nuova e più pura *revelatio* che poteva avverarsi solo nell'*ordo* della fine dei tempi. La *revelatio* del tempo ultimo si conduce, oltre la *sapientia multiformis* del tempo presente, in direzione della sapienza *nulliformis* descritta da Dionigi<sup>69</sup>, come nuovo stato della rivelazione di cui Francesco personifica la rappresentazione esistenziale anticipata.

Determinare l'esatta posizione della Scrittura nella teologia di Bonaventura fu lo scopo programmaticamente enunciato da Jacques Guy Bougerol nella sezione centrale della sua *Introduction à l'étude de saint Bonaventure*<sup>70</sup>, rielaborazione della tesi di dottorato in teologia difesa nel 1960.

Muovendo dallo studio del prologo del *Breviloquium*, Bougerol sostiene che il maestro francescano intese la dottrina rivelata co-

66. *In I Sent.*, proem., q. I, I, pp. 4b e 5b: il teologo è definito *revelator absconditorum* e la teologia *revelatio absconditorum*.

67. *In Hexaëm.*, coll. III, 24, p. 347a.

68. *Ivi*, coll. X, 3-4, p. 377ss. Lo schema delle gerarchie è presente in: *ivi*, coll. XXII, 21-22, p. 440-441a; 27, p. 441b; coll. XXI, 20, p. 434b; 26, p. 435b; 23, p. 435a; 33 p. 436.

69. *Ivi*, coll. XXII, 22-23, p. 440ss. Cfr. *Ivi*, coll. XXI, 33, p. 436b; coll. XXIII, 30, p. 449b; coll. II, 30-31, p. 341a-4b; testo fondamentale per quanto attiene la *sapientia nulliformis*.

70. BOUGEROL, *Introduction à l'étude de saint Bonaventure*, in particolare le pp. 132-189; cfr. anche: *Id.*, *S. Bonaventure et la sagesse chrétienne*, Editions de Seuil, Paris 1963, (Maîtres spirituels, 30); *Id.*, *S. Bonaventure et la philosophie chrétienne*, « Culture » 27 (1966), pp. 290-312.

me completamente contenuta nella Scrittura: una considerazione separata richiede un lungo impegno interpretativo.

Poiché i giovani teologi, attirati dalle Sentenze e dalle questioni disputate, non si applicavano alla lettura della Sacra Scrittura, Bonaventura pose al centro della propria trattazione l'importanza primaria della *Scriptura* e la necessità di una iniziazione ai generi letterari e alla metodologia teologica.

L'insegnamento del teologo viene individuato nel leggere e commentare la Scrittura, rivelazione del Padre (« Sacra Scriptura, quae theologia dicitur »)<sup>71</sup>.

È l'«uomo interiore» — evidente l'influenza di una categoria di provenienza agostiniana — che, attraverso la luce dello Spirito portata da Cristo all'interno dell'anima, può comprendere la rivelazione del Padre e l'insegnamento degli altri autori.

Bougerol sottolinea l'impegno dei teologi, in primo luogo, orientato nella ricerca della sapienza: la teologia bonaventuriana viene descritta come pia conoscenza della verità appresa per fede<sup>72</sup>. Ciò spiegherebbe perché il maestro francescano attribuisca alla Scrittura indifferentemente i termini di *scriptura sacra* e *theologia* per designarne lo studio e l'insegnamento.

La *Scriptura sacra* corrisponde all'oggetto materiale della teologia, il testo stesso contenuto nella Bibbia al quale si applica il travaglio della fede che riflette su se stessa; la *theologia*, invece, viene intesa come scienza, tuttavia secondo canoni non identici a quelli di Tommaso.

Studiando la Scrittura, il teologo orienta la propria ricerca verso l'eterna beatitudine che rappresenta il compimento dell'azione intellettuale iniziata nella condizione terrena: Bonaventura considera, infatti, la teologia come una tappa dell'ascensione dell'anima verso la suprema sapienza, ultimo stadio prima della visione del cielo.

Con riferimento al prologo del *Commentarius in Evangelium Lucae*<sup>73</sup>, Bougerol sostiene che il teologo deve studiare per mezzo della luce della grazia; la Scrittura richiede di essere avvicinata ed esposta mediante lo Spirito santo attraverso il quale è stata rivelata la parola di Dio.

Con riferimento alla figura tipologica preannunciata in Mosè che riceve da Dio l'ordine di condurre i figli di Israele nella Terra

71. *Brevil.*, prooem., n. 1, p. 201.

72. *De donis*, coll. 4, n. 5, p. 474.

73. BONAVENTURA, *Commentarius in Evangelium Lucae*, in *Opera omnia*, VII, Firenze 1895, prooem., pp. 3-II.

Promessa, la Chiesa, maestra di verità, apre lo spirito del teologo alle illuminazioni delle quali ha necessità per adempiere alla propria missione. Questi non può e non deve confidare nelle proprie forze intellettuali; mentre insegna l'evangelo è al tempo stesso "dottore" e "apostolo", animato dallo zelo per la casa di Dio e da un amore fraterno per le anime, affrontando lo studio della Scrittura con grande spirito di sottomissione, così come richiesto ad un vero discepolo di Cristo, il cui cuore, purificato dalla grazia che ne illumina lo studio e reso umile, deve essere in condizione di poter donare all'insegnamento un assenso nutrito di fedeltà ed umiltà intellettuale.

Il *Commentarius in Sententias*, i cui *dubia* Bougerol pone in stretto legame letterario e dottrinale con la *Glossa* dell'Halense, mostrando così l'assimilazione del pensiero teologico bonaventuriano all'insegnamento del primo maestro francescano a Parigi<sup>74</sup>, costituisce una prima sintesi della figura del teologo.

Bougerol, per primo, definisce l'orientamento apologetico del procedimento dell'intelligenza teologica, quale promozione della fede che ricorre alla ricerca razionale<sup>75</sup>.

La certezza fondata sull'autorità della rivelazione divina trascende la certezza razionale della scienza che nella Scrittura è subalternata: la ricerca teologica si pone, dunque, all'interno di una fede che indaga essa stessa la propria intelligibilità, essendo la ragione elevata per mezzo dei doni di scienza e di intelligenza dati nell'esperienza di fede.

L'intelletto umano può essere perfezionato dalla scienza secondo tre diversi indirizzi: l'intelligenza speculativa, l'*intellectus* tende alla perfezione per mezzo dell'*habitus* che coincide con la grazia della contemplazione; l'azione, all'opposto l'intelligenza riceve l'aiuto di un *habitus* che diviene regola dell'azione (*ut boni fiamus*); l'affettività, riceve l'ausilio di un *habitus* che si mantiene in una posizione intermedia nei confronti delle determinazioni speculativa e pratica. Tre gli esiti conseguenti all'impegno intellettuale: nel primo caso esso tende ad edificare una teologia speculativa, nel secondo una teologia pratica e nel terzo una sapienza.

74. BOUGEROL, *Introduction à l'étude de saint Bonaventure*, pp. 52; 151-154.

75. Parafrasando il testo bonaventuriano, Bougerol (ivi, p. 156) scrive: «Nécessaire sur le plan apologetique, afin de confondre les adversaires sur leur propre terrain, utile sur le plan de l'épanouissement de la foi dans l'esprit des fidèle, la recherche rationnelle apporte à celui dont la foi est déjà parfaite, une jouissance unique». Ivi, p. 156.

Bougerol, tuttavia, corregge, ed in parte ridimensiona, questo quadro interpretativo, sostenendo che il maestro francescano non intenderebbe teorizzare la possibilità di una teologia puramente speculativa; poiché è data una distanza infinita tra la conoscenza di Cristo che è morto per la salvezza dell'uomo e l'evidenza di una nozione geometrica, si impegna come teologo per diventare santo, non intendendo insegnare la teologia come un particolare tipo di scienza, bensì la *sancta theologia*, ossia la teologia della santità<sup>76</sup>.

Citando lo studio dedicato da Th. Soiron alla figura del teologo<sup>77</sup>, il critico francese segnala il legame profondo che sussiste tra il dono rivelato e l'assenso credente, senza il quale la riflessione teologica parrebbe impossibile al maestro francescano. Bonaventura ha, dunque, perseguito il profondo ideale religioso di fondere insieme quanto consegnato dalla tradizione della Scrittura, dei Padri, dei maestri e dei filosofi stessi.

Il neoplatonismo di Agostino si incontra, in questo sforzo consapevole di unificazione, con la mistica dionisiana, la filosofia di Aristotele e la cosmologia di Avicenna, senza, tuttavia, cadere in formulazioni dottrinali eclettiche.

L'unità del sapere nella teologia<sup>78</sup>, della quale il dottore francescano definisce, uniformandosi al modello dell'*Eruditio didascalica* di Ugo di S. Vittore, le condizioni e il programma nel *De reductione artium ad theologiam*, consente di stabilire il fine della conoscenza teologica nell'unione con Dio per mezzo della carità, fine ultimo che è donato nella Parola rivelata come luce senza la quale la conoscenza è vana: la teologia si pone, dunque, come un gradino nell'ascensione verso la sapienza.

I grandi temi della trattazione bonaventuriana trovano la loro giustificazione: il cristocentrismo, l'esemplarismo, l'orientamento stesso della teologia spirituale, fanno risaltare il legame del maestro francescano con l'agostinismo.

Viene messo in evidenza il carattere pratico della teologia: la causa suprema di tutte le realtà illumina l'intelligenza dell'uomo affinché questi ritorni verso il suo principio facendo uso della ragione naturale e dell'illuminazione della fede<sup>79</sup>.

76. Ivi, pp. 156–157.

77. Th. SOIRON, *La condition du théologien*, Plon, Paris 1953, pp. 72–103.

78. BOUGEROL, *Introduction à l'étude de Saint Bonaventure*, pp. 227–235.

79. Ivi, p. 234.

L'ars, intesa nel senso dell'*Ethica Nicomachea* dello Stagirita come *habitus cum ratione factivum*<sup>80</sup>, comprende l'intera attività creatrice della ragione. Questo primo livello è, tuttavia, inseparabile dalla filosofia che, a sua volta, non rappresenta che una tappa nell'acquisizione della vera conoscenza, identificata dal maestro francescano con la sapienza.

A questo proposito assumono particolare importanza le nozioni categoriali di *reductio* e *rationes necessariae*, da Bougerol analizzate nel contesto della tecnica metodologica bonaventuriana<sup>81</sup>.

Il metodo adottato<sup>82</sup> utilizza i modi comuni della dialettica scolastica nell'impegno di mettere la ragione a servizio della fede e sviluppare l'analogia dell'essere nell'interiorità dell'analogia della fede.

Utilizzato già nella tradizione pagana da Calcidio ed Aristotele, il termine *reductio*<sup>83</sup>, ripreso da Boezio, indica la relazione che intercorre tra la sostanza ed i rispettivi attributi che da essa dipendono e per i quali essa rappresenta la ragione sufficiente<sup>84</sup>.

La *reductio* non è semplicemente una tecnica. Rappresenta il centro del ritorno a Dio: poiché tutta la conoscenza umana dipende dai principi che uniscono l'azione regolatrice e motrice delle idee divine, le certezze appaiono sufficienti a ricongiungersi necessariamente, per l'intermediazione dei principi primi, alle ragioni eterne ed al loro fondamento divino: ridurre la verità di un giudizio a qualcosa corrisponde, dunque, in ultima istanza, a ricondurre questo giudizio, di condizione in condizione, sino alle idee divine che lo fondano. All'interno di questo movimento dialettico, l'anima è condotta a constatare che il procedimento della *reductio* richiede la collaborazione immediata di Dio per l'enunciazione dei principi primi dai quali riceve la propria necessità<sup>85</sup>.

80. Ivi, p. 228; cfr. *In Hexaëm.*, coll. V, 13, p. 356.

81. Ivi, pp. 117-120; 228.

82. Cfr. J.G. BOUGEROL, *Introduction générale*, in: SAINT BONAVENTURE, *Breviloquium. Prologue*, Éditions franciscaines, 1966, (Bibliothèque bonaventurienne. Série "Textes"), pp. 36-48, in particolare pp. 39-40.

83. *Brevil.*, pars V, n. 6, p. 253.

84. Bougerol presenta le cinque tipologie della *reductio* bonaventuriana in: BOUGEROL, *Introduction à l'étude de Saint Bonaventure*, pp. 118-119; cfr. *In II Sent.*, d. XXIV, p. I, a. 2, q. 1, ad ad 8, II, pp. 562-563.

85. *In II Sent.*, d. IV, a. 2, q. 2, ad 2, 4, II, p. 123; *ibid.*, d. XXIII, a. 2, q. 3, concl., II, p. 544; *In I Sent.*, d. XXVIII, dub. 1, I, p. 504; *In II Sent.*, d. I, a. 2, dub. 2, II, p. 52. Cfr. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, pp. 319-321.

In accordo con Gilson, Bougerol nota come l'assenza della *reductio* non impedisca di provare l'impressione di una evidenza ed una certezza; ma altra cosa è apprendere una verità in sé, altra ricondurre la sua evidenza alle condizioni che la giustificano: nel primo caso, le verità particolari sono sufficienti a se stesse, mentre nel secondo caso esige che il pensiero che le formula sia capace di assegnare la serie intera dei loro antecedenti<sup>86</sup>.

La *reductio* bonaventuriana riflette, senza dubbio, la preoccupazione di situarsi nell'ordine del sapere, epistemologico e metafisico, e nell'ordine della vita; nel primo caso unifica la conoscenza, nel secondo l'individualità dell'uomo; nell'ordinamento della creazione che costituisce il punto di partenza della speculazione bonaventuriana, deve essere reperito il *medium metaphysicum reducens* dell'ordine ontologico nel Cristo-Verbo incarnato. Dio ha lasciato nella creazione un segno nella sua opera: nello stato di innocenza l'uomo era, dunque, in grado di leggere la presenza di Dio nelle realtà create e, attraverso i gradi della loro partecipazione esemplare, poteva giungere alla conoscenza del Creatore.

Poiché il peccato rese illeggibile il libro della creazione, Dio fornì all'uomo il libro della Scrittura per consentire di ritrovare la luce che fornisce senso alla creazione nell'esistenza e nell'esemplarità, ricevendo la luce del Verbo incarnato che permette di ritornare verso il principio supremo attraverso le realtà il cui significato può essere nuovamente decifrato. Riunificando i concetti che produce a partire dalle realtà create che portano il segno di Dio creatore, il soggetto credente edifica la scienza.

In continuità con l'insegnamento di Roberto Grossatesta ad Oxford<sup>87</sup>, il tema della luce diventa per Bonaventura la chiave dell'intelligibilità di tutta la realtà creata. Ai vari gradi della partecipazione alla Luce increata, gli enti rivelano un aspetto. La stessa vita è luce: l'opera della grazia è così opera della luce secondo quanto recita la parola evangelica in Gc I, 17.

86. Un tipico esempio è fornito dall'elevazione alla contemplazione dell'essenza divina per tramite dell'idea di ente di cui è possibile individuare la presenza nell'*Itinerarium mentis in Deum*. BOUGEROL, *Introduction à l'étude de Saint Bonaventure*, pp. 177-178.

87. Cfr. D.A. CALLUS, *Robert Grossetest's Place in the History of Philosophy*, in *Actes du XI<sup>e</sup> Congrès international de Philosophie*, XII, Amsterdam 1953, pp. 161-165.

In particolare, la luce della filosofia razionale, naturale e morale può essere ridotta alla luce della teologia. Nella filosofia razionale la parola è immagine del Verbo eterno che discende al livello creaturale dell'uomo facendosi mediatore dell'umanità nei confronti del ritorno al Padre. La filosofia naturale, in virtù della dialettica dell'analogia universale, può essere ridotta alla luce della teologia, avendo per oggetto la ricerca delle ragioni formali delle cose stesse, nell'anima che le conosce e nella sapienza divina nelle quali si trovano i loro esemplari. Sotto questo aspetto la filosofia naturale riconduce il soggetto conoscente al Verbo incarnato, nel quale la grazia permette all'uomo di ordinare la sua vita e la sua anima a Dio.

La filosofia morale si riduce alla luce della teologia perché finalizzata alla *rectitudo* che richiama l'unione della nostra anima con Dio, *rectitudo* della nostra perfezione. La teologia può usare le conclusioni ed i termini stessi delle scienze: per questo tutte le scienze concorrono all'edificazione della fede e alla decifrazione di quanto rivelato nella Scrittura<sup>88</sup>.

Parallelamente alle ricerche presentate, gli anni Sessanta sono caratterizzati dalla considerazione simbolica ed estetica della teologia del maestro francescano, condizione che sarà ripresa alla conclusione degli anni Settanta e nel primo lustro degli anni Ottanta dalla corrente simbolico-strutturalista della critica.

*Herrlichkeit* di Hans Urs Von Balthasar<sup>89</sup>, in alcuni suoi sviluppi già annunciato e preparato dagli studi di Gilson e Dettloff, esprime l'intuizione originale che consentì la riscoperta dell'opera bonaventuriana sotto un diverso profilo, maggiormente attento a recuperare l'istanza originale dell'ispirazione francescana.

La teologia di Bonaventura viene in questa direzione considerata come il punto privilegiato di convergenza e confluenza di tutte le correnti "ideologiche" — tra queste, quella agostiniana assume un rilievo principale — che influenzano la prima metà del XIII secolo<sup>90</sup>: Von Balthasar individua proprio nel carattere francescano il "centro di cristallizzazione" della teologia bonaventuriana. All'origine

88. BOUGEROL, *Introduction à l'étude de Saint Bonaventure*, pp. 232–235.

89. H.U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Aesthetik. Fäche der Stile: klerikale Stile*, vol. II, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1962; tr. it. di M. Fiorillo, *Gloria. Una estetica teologica. Stili ecclesiastici. Ireneo, Agostino, Dionigi, Anselmo, Bonaventura*, vol. II, Jaca Book, Milano 1978; 1985<sup>2</sup>, (Già e non ancora, 30), pp. 235–325.

90. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Gloria. Una estetica teologica*, pp. 238–240.

della riflessione teologica può essere reperita un'esperienza vissuta di *Überweltigung* di fronte alla rivelazione divina e all'infinità dei suoi significati; con espressioni vetero-testamentarie, Bonaventura definisce le *mirabiles elationes maris* che corrispondono alla parola di Dio.

L'investigazione delle Scritture è dischiusa dalla sapienza increata e, quindi, dalla resurrezione di Cristo: come gocce tratte dal mare, tutte le *theoriae* si accordano con quelle che potrebbero svilupparsi<sup>91</sup>; così, nel prologo del *Commentarius in Sententias*, l'oggetto della teologia viene stabilito in riferimento all'immagine dei quattro fiumi che escono dal Paradiso: accanto al flusso della carità, Bonaventura paragona la profondità del mare con la profondità delle eterne emanazioni delle persone divine<sup>92</sup>.

Allo stesso modo, Von Balthasar evidenzia come nel prologo del *Breviloquium* la teologia non prenda l'avvio dalla ricerca umana, bensì dalla rivelazione divina che emana dal Padre della luce. Il suo procedere non è limitato dalle regole umane del procedimento deduttivo, della definizione e della distinzione, ma abbraccia l'universo come in un compendio, il suo sbocco coincide con la pienezza della beatitudine eterna, per cui all'uomo è consentito giungere alla pienezza di Dio<sup>93</sup>.

A causa di questa sovrabbondanza della rivelazione scritturistica, che all'osservatore può apparire come una *silva opax*<sup>94</sup>, lo sforzo del teologo si orienta al dominio di una realtà non dominabile, nella quale è, tuttavia, presente un ordine divino che dà luogo a sempre nuove classificazioni rispetto alle quali il rapimento estatico (*excessus*) rimane l'ultima parola.

L'impossibilità del dominio totale non costituisce il fallimento di un'angosciante esperienza foriera di disperazione, bensì la perfetta beatitudine al cospetto dell'essere inesauribile di Dio: la sapienza incomprensibile, che si comunica per vie imperscrutabili, è, tuttavia, *sapientia amorosa*<sup>95</sup>.

91. In *Hexaëm.*, coll. XIII, 1–6, p. 388ab.

92. Sull'immagine dei quattro fiumi si vedano: *In I Sent.*, prooem., I, pp. 1–5; BONAVENTURA, *Commentarius in librum Ecclesiastes*, in *Opera omnia*, VI, Firenze 1893, c. I, p. 13b; *Serm. tem.*, *Dominica II post Pascha*, sermo 2, p. 299b; *De donis* coll. IV, 14, p. 476b. Nel *Soliloquium* e nel *Breviloquium* subentrano le quattro dimensioni della Lettera agli Efesini.

93. *Brevil.*, prooem., pp. 201–202.

94. Ivi, prooem., 6, pp. 201–202.

95. In *Hexaëm.*, coll. XIX, 2, p. 420a.

Quanto si apprende (*apprehenditur*), pur senza essere nello stato presente ancora compreso (*comprehenditur*), verrà portato a compimento dalla sapienza e bontà di Dio nell'estasi che attende i credenti: per tale ragione allo studio della teologia non è sufficiente la lettura priva di consacrazione, la speculazione priva di devozione, l'indagine priva di ammirazione, l'avvedutezza priva di giubilo, l'applicazione priva di pietà e l'intelligenza priva di umiltà<sup>96</sup>; l'anima purificata viene preparata dalla devozione, dall'ammirazione e dal giubilo agli entusiasmi spirituali che le fanno sperimentare Dio come bellezza suprema<sup>97</sup>.

La trascendenza dell'uomo verso Dio (*extaticus excessus*), il cui vertice è posto nell'*unitio amoris*, consente di definire come "mistica" la teologia, intesa come esperienza di soggiogamento dell'uomo da parte di Dio che si attua in un autotrascendimento colmo di meraviglia, nel quale si deve cogliere una grazia particolare di divina elargizione.

Tutta la tradizione, da Agostino, Dionigi e Bernardo sino ai Vittorini, ha inteso la gloria divina come bellezza della sapienza di Dio: « forma sapientiae est mirabilis, et nullus eam aspicit sine admiratione et ecstasi »<sup>98</sup>; tale bellezza della sapienza appare a Francesco sulla Verna in forma di Serafino crocefisso.

La *suspensio* mistica rappresenta la risposta alla sospensione del crocefisso tra cielo e terra. Così l'estasi esprime il passaggio della sospensione con la ripresa della dionisiana "via negativa" orientata verso la semplicità neoplatonica; si chiarisce ormai nel senso della povertà francescana espressa in termini nunziali<sup>99</sup>: la contemplazione può realizzarsi soltanto nella suprema semplicità e povertà cui aspira l'ordine religioso francescano<sup>100</sup>.

Il Serafino crocefisso non è solo oggetto di contemplazione nell'amore, ma rappresenta anche l'unica vera « christiana sapien-

96. *Itin.*, prooem., 4, p. 296a.

97. *Itin.*, cap. 4, a. 3, p. 306a.

98. In *Hexaëm.*, coll. II, 7, p. 337b. Cfr. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*, p. 246.

99. Si veda a questo riguardo il saggio di E. Auerbach sulle nozze mistiche di Francesco con la povertà nel canto XI del *Paradiso*: E. AUERBACH, *Neue Dantestudien*, Istanbul 1944 (Istanbul Schriften 5); tr. it. di M.L. De Pieri Bonino, *Studi su Dante*, (SC/10), Feltrinelli Editore, Milano 1980<sup>8</sup>, pp. 226-235.

100. In *Hexaëm.*, coll. XX, 30, p. 430b.

tia, vere divinitus expressa»<sup>101</sup>: l'apparizione del Serafino dinanzi a Francesco fu "espressiva" ed "impressa"<sup>102</sup>. La forza espressiva procede dal Crocefisso, ma il segno corporeo è impresso solo in quanto Francesco è divenuto egli stesso, nello spirito, espressione dell'amore del Crocefisso, in virtù della grazia e del proprio acceso amore.

Sulla croce si compiono le nozze tra Dio e la creatura: nessuno giunge a comprendere la rivelazione se non mediante la croce che «dobbiamo prendere su di noi come il libro della sapienza, per meditarlo»<sup>103</sup>.

Per la teologia estetica di Bonaventura rimane decisivo il fatto che le stigmate vengano impresse nel corpo proprio in rapporto proporzionale con l'eccesso estatico dell'anima nel quale si coglie la *pulchritudo* divina.

L'estasi assume così il significato di apertura del mondo a Dio: più precisamente, il farsi manifesto dell'antieriore possesso del mondo da parte di Dio<sup>104</sup>; non è, dunque, sufficiente la sapienza *scholastica sine monastica*<sup>105</sup>. Il passaggio dalla scienza alla sapienza è garantito dalla santità e si realizza mediante lo studio e l'esercizio<sup>106</sup>.

Von Balthasar osserva come la teoria bonaventuriana veda con crescente disagio l'iper-razionalismo scolastico di Tommaso d'Aquino: per questa ragione, il Generale dei Minori traccia, in termini più precisi di quanto non si fosse fatto sino ad allora, i confini tra fede e ragione, non per assicurare alla ragione i suoi diritti, bensì per ridurla entro gli effettivi confini<sup>107</sup>.

Da un lato, Bonaventura vede avvicinarsi la fine della teologia sapienziale e profetizza l'avvento di un'epoca escatologica, nella quale

101. BONAVENTURA, *Legenda maior S. Francisci*, in *Opera omnia*, VIII, Firenze 1898 c. 13, a. 10, p. 545b.

102. BONAVENTURA, *Legenda minor S. Francisci*, in *Opera omnia*, VIII, p. 576a.

103. *Serm. tem., Feria sexta in Parasceve*, sermo 2, p. 265b.

104. *Red. art.*, 6, p. 321b; *Itin.*, prooem., n. 3, p. 295b; Ivi, c. VI, n. 7, p. 312a; ivi, c. VII, n. 1, p. 312a-b; *In Hexaëm.*, coll. V, 25, p. 358a; coll. VIII, 12-17, p. 371; Cfr. BONAVENTURA, *De Perfectione vitae ad Sorores*, in *Opera omnia*, VIII, s. 6, p. 123b; BONAVENTURA, *De sex alis Seraphim*, in *Opera omnia*, VIII, p. 133b. Su questi due opuscoli si veda: DISTELBRINK, *Bonaventurae scripta authentica, dubia vel spuria critice recensita*, pp. 20; 22.

105. *In Hexaëm.*, coll. II, 3-6, p. 337a.

106. Ivi, coll. XIX, 3, p. 420b.

107. *Brevil.*, pars.I, n. 1, p. 210b.

viene superato l'uso apologetico della ragione e l'unica predicazione valida sarà rappresentata dal modo di vivere che fu proprio di Francesco<sup>108</sup>; dall'altro lato, la sfiducia verso la "ragione automatizzata" lo induce a guardare con preoccupazione alla nuova era, il "mundus hodie" caratterizzato da secolarizzazione e presunzione, per cui il maestro francescano rinvia allo studio fondamentale della sacra Scrittura e, con discrezione, agli *originalia Sanctorum*<sup>109</sup>.

La filosofia, non possedendo Cristo, non è in grado di compiere l'ultima *resolutio* nei primi principi<sup>110</sup> e, al più, lo può *semiplene*<sup>111</sup>: solo chi conosce il mistero trinitario è un "vero metafisico"<sup>112</sup> e solo chi conosce Cristo possiede la vera *ethica generalis*<sup>113</sup>, poiché i filosofi non possiedono alcuna scienza capace di rimettere i peccati, né la possiedono le *summae* dei maestri<sup>114</sup>: la filosofia, con un'immagine ripresa dalla lettura esameronale, è l'albero della conoscenza del bene e del male<sup>115</sup> e rimane ambivalente sino a che non venga polarizzata da una vera teologia esistenziale. Qualora gli uomini si limitassero alle loro ricerche, preferirebbero le tenebre alla luce. Non che la ragione sia del tutto impotente a conoscere, ma proprio la bellezza della sapienza è ciò che la corrompe (*luxuriata est metaphysica*): il pericolo delle scienze sta nel fatto che esse possono diffondersi nelle loro riflessioni a tal punto da non poter più trovare in seguito la strada che riporta alla Scrittura, finendo nel Dedalo da dove non trovano più la via per uscire<sup>116</sup>. Lo Spirito santo si è irradiato nei cuori dei profeti ed attesta la verità, generando la Scrittura e la certezza della fede cristiana<sup>117</sup>. Così il « Verbum inspiratum » può essere designato

108. In *Hexaëm.*, coll. XVII, 28, p. 414b; cfr. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, pp. 155–159.

109. In *Hexaëm.*, coll. V, 9, p. 355b; ivi, 19, 7–10, pp. 421a–422a.

110. *Red. art.*, n. 1788, pp. 323b–324a.

111. In *Hexaëm.*, coll. XI, 10, p. 381b.

112. Ivi, coll. I, 13, p. 331b.

113. *Serm. tem.*, In *Nativitate Domini*, sermo 2, p. 107b.

114. In *Hexaëm.*, coll. XIX, 17, p. 421a.

115. *Serm. tem.*, *Dominica III adventus*, sermo 14, a. 5, p. 63a; In *Hexaëm.*, coll. XVII, 27, p. 413b; RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, pp. 151ss.

116. In *Hexaëm.*, coll. VI, 10, p. 362ss; ivi, coll. VII, 15, p. 367b; coll. V, 14, p. 356; coll. V, 2, pp. 354a–355b; coll. XIX, 2, p. 420b; coll. II, 7, p. 337b; coll. XVII, 25, p. 413a–b; coll. XVIII, 3, p. 415a.

117. Ivi, coll. IX, 6–8, p. 373b.

come Spirito santo<sup>118</sup>, in tutta l'ampiezza della sua funzione rivelativa e testimoniale. Von Balthasar ritiene che la sua sfera d'azione sia, in posizione centrale, la teologia, intesa come comprensione della rivelazione oggettiva nella Chiesa e, di conseguenza, nei singoli teologi (« theologia tamquam scientia super fidem fundata et per Spiritum Sanctum revelata »)<sup>119</sup>.

La rivelazione cristiana, ossia la sacra Scrittura, è suprema certezza in quanto portata dalla luce sovrannaturale della fede, ispirazione divina che non può errare<sup>120</sup>: la fede, parola di Dio ispirata, irradiata e impressa, è un riflesso dell'eterna luce dello Spirito.

Necessaria per la conoscenza delle fede, è prodotta dalla luce della fede, che è presenza di Dio nell'anima e che all'anima comunica una certa conoscenza « non abstracta, sed impressa »<sup>121</sup>.

Pur nell'esattezza del rapporto tra espressione e impressione, tuttavia, quella di Bonaventura, a giudizio di Von Balthasar, rimane una teologia dell'*excessus* di fronte alla sempre maggiore pienezza di Dio: l'eccesso della prodigalità divina esige la completa povertà, come atteggiamento umano orientato alla rinuncia, esatta risposta speculare all'abnegazione totale di Dio sulla croce<sup>122</sup>.

Discepolo di Maurice De Wulf a Lovanio, Fernand Van Steenberghe ne proseguì l'indirizzo interpretativo, divenendo protagonista della pluriennale polemica con Étienne Gilson riguardo la cosiddetta « questione bonaventuriana »<sup>123</sup>.

Gli studi iniziati negli anni Quaranta su Sigieri di Brabante vedono apparire un loro primo bilancio consolidato ne *La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle*<sup>124</sup>: il medievista di Lovanio concorda con la prospettiva di Ratzinger, contestandogli, tuttavia, l'originalità dell'antifilosofismo e dell'antiaristotelismo bonaventuriani che ritiene essere patrimonio comune, negli elementi essenziali, a tutti i pensatori ortodossi

118. *De donis*, coll. I, 7, p. 458b.

119. *Brevil.*, prooem., 3, p. 205a; ivi, 5, p. 207a.; cfr. ivi, par. 5 p. 207a.

120. Von Balthasar cita, a questo riguardo, le questioni *De theologia*, 1 resp. (ed. Tavad, p. 212, 12–13); cfr. q. 3, resp.: « haec scientia est per divinam inspirationem » (ivi, p. 226, 35). Distelbrink ritiene non autentiche tali questioni.

121. *In I Sent.*, d. III, q. 1, ad 5, I, pp. 69–70.

122. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*, pp. 256–257.

123. VAN STEENBERGHE, *La filosofia del XIII secolo*, pp. 167–240; cfr. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, 1924; 1943<sup>2</sup>, pp. 482, in particolare pp. 59–75; 69–88.

124. VAN STEENBERGHE, *La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle*, tr. it. di A. Coccio, *La filosofia nel XIII secolo*, in particolare pp. 167–240.

contemporanei al maestro francescano: l'unico elemento originale consisterebbe in alcune visioni escatologiche e apocalittiche riprese da Dionigi e Gioacchino da Fiore<sup>125</sup>.

La discussione dello statuto teologico bonaventuriano è preceduta da una prolungata e polemica discussione contro le tesi gilsoniane.

Van Steenberghe, innanzitutto, oppone al medievista francese un argomento di carattere storico: lo statuto della scienza sacra era fissato, nei termini essenziali, da lungo tempo e Bonaventura stesso si era formato in seno alla scuola francescana sotto la guida dei maestri Alessandro di Hales e Odo Rigaldi.

Per questo motivo il problema bonaventuriano, così come era stato prospettato da Gilson, viene definito « inesistente »<sup>126</sup>: Bonaventura non volle, infatti, trasformare una “filosofia naturale” razionalista e pagana in una “filosofia francescana”, essendo l'idea di una filosofia francescana e di una “metafisica della mistica cristiana” totalmente estranea all'orizzonte categoriale del maestro francescano che intese, invece, esprimere una sintesi teologica, pur orientata ad accentuare l'organizzazione spirituale degli studi teologici quale apprendistato di vita contemplativa secondo lo spirito di Francesco d'Assisi<sup>127</sup>.

L'intuizione fondamentale, chiave di interpretazione dell'intera opera teologica, fu quella di mantenere l'ideale agostiniano del *De doctrina christiana*, pur considerando il progresso del sapere realizzato successivamente alla sintesi teologica dell'Ipponate<sup>128</sup>: il progresso portato da Bonaventura si concretizza soprattutto nella definizione della struttura interna della sapienza cristiana, compresa, oltre il profilo speculativo, anche come sapienza di vita, nella quale la dottrina viene sempre concepita quale stimolo all'azione e all'amore; l'intelligenza è a servizio della devozione: l'unità del sapere si realizza nella “sapienza” che corrisponde all'edificazione della scienza teologica.

L'organizzazione interna del sapere non mira soltanto a stabilire un ordine, bensì a promuovere la subordinazione delle scienze nel-

125. Ivi, pp. 240–241.

126. Ivi, p. 172.

127. Cfr. BOUGEROL, *Introduction à l'étude de saint Bonaventure*, pp. 35–47.

128. Cfr. AUGUSTINUS, *De doctrina christiana*: tutte le scienze profane possono e debbono essere messe a servizio della scienza sacra, altrimenti definita scienza della Scrittura. Si realizza in questa direzione l'ideale agostiniano di una sapienza cristiana imperniata sulla rivelazione, successivamente impostosi in tutta la Chiesa latina, cfr. VAN STEENBERGHE, *La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle*, pp. 174–175.

l'ordine dinamico di una ricerca personale tesa al possesso affettivo della verità e del Bene supremo: la sapienza francescana è, in sintesi, una teologia della vita spirituale.

Sapere razionale praticato dai pensatori pagani al di fuori del cristianesimo e dai pensatori cristiani a Parigi nella Facoltà delle Arti, la filosofia si distingue dalla teologia per il suo metodo: partendo dai dati naturali dell'esperienza umana (*per via sensum et experientiam*), mira a spiegare la natura delle cose secondo le possibilità della ragione, laddove la teologia, partendo dalla fede e sotto la sua guida, si sforza di comprendere la Scrittura e di penetrarne i misteri: la scienza filosofica è definita *notitia certa*, mentre la teologia *veritatis ut credibilis notitia pia*<sup>129</sup>.

La missione dottrinale di Bonaventura, a giudizio di Van Steenberghe, si è realizzata nel porre in evidenza l'unità organica del sapere cristiano, nel momento in cui la crescente emancipazione della Facoltà delle Arti iniziava a costituire una seria minaccia in vista della possibile rottura tra ragione e fede.

Le opinioni umane sono valutate alla luce della regola di fede ed accettate nella misura in cui concordano con la *veritas catholica* (eteronomia della ragione teologica): Bonaventura respinge talora concezioni giudicate incompatibili con la dottrina rivelata o con l'insegnamento teologico tradizionale sulle questioni che toccano la fede, mostrando una preferenza quasi esclusiva per le opinioni dei filosofi che meglio si accordano alla Scrittura e al pensiero dei Padri.

Van Steenberghe nota come il ruolo della ragione e della filosofia nell'elaborazione della scienza sacra non sia ancora perfettamente messo a punto<sup>130</sup>: esprime addirittura, contrariamente all'interpretazione comunemente accreditata dalla critica medievistica, l'impressione che il *Commentarius in Sententias* segni piuttosto un regresso rispetto al metodo speculativo ed una tendenza a tornare agli antichi metodi, più specificatamente teologici, della teologia scritturistica e patristica<sup>131</sup>.

Esplicitando la prospettiva della divisione radicale tra teologia agostiniana e filosofia aristotelica neoplatonizzante, Van Steenberghe sostiene che il "Bonaventura teologo" appartiene all'agostinismo

129. *In III Sent.*, d. XXX, a. 3, q. 1, ad 1, III, p. 727. Cfr. VAN STEENBERGHE, *La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle*, p. 185.

130. VAN STEENBERGHE, *La filosofia del XIII secolo*, p. 237.

131. Ivi, p. 237 (nota 164).

teologico per quanto concerne lo spirito e le dottrine principali della sua teologia<sup>132</sup>.

Per questo motivo manca una rigorosa elaborazione del sistema filosofico. Questo atteggiamento intellettuale del maestro francese si manifesta soprattutto in due casi: il problema teorico dei rapporti tra filosofia e fede e la querelle intentata contro l'aristotelismo eterodosso. Per quanto riguarda il primo punto, Bonaventura si preoccupò di sottomettere il filosofo cristiano alla fede senza garantire uno sviluppo autonomo alla ricerca filosofica, impedendole così di acquisire un'autonomia che consentisse di meglio adempiere alla sua funzione di scienza ausiliaria della teologia. Allo stesso modo, polemizzerà con l'aristotelismo eterodosso senza curarsi di affrontare gli avversari sul terreno della filosofia, diversamente dalla prospettiva teologica di Tommaso, giungendo, tuttavia, a distinguere la filosofia, opera di pura ragione, e l'uso della filosofia che il teologo compie nell'elaborazione scientifica della scienza sacra, intesa come cristiana sapienza teologica<sup>133</sup>.

Una caratterizzazione particolare del pensiero bonaventuriano è svolta da Van Steenberghen riguardo il presunto « aristotelismo neoplatonizzante assai eclettico » o « aristotelismo neoplatonizzante imperfettamente unificato »<sup>134</sup> al servizio di una teologia ago-

132. Cfr. LONGPRÉ, *Saint Augustin et la pensée franciscaine*, pp. 15-35.

133. VAN STEENBERGHEN, *La filosofia del XIII secolo*, pp. 239-240. Si vedano anche: ID., *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, voll. 2, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1931 (Les Philosophes Belges. Textes Études, 12-13); 1942, in particolare II, pp. 446-464 (379-384); ID., *Aristote en Occident. Les origines de l'aristotélisme parisien*, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1946, (Essais philosophiques, 1); tr. ingl. di L. Johnston, *Aristotle in the West. The origins of latin Aristotelianism*, E. Nauwlaerts, Louvain 1955, pp. 147-162, in particolare pp. 26-34; ID., *L'organisation des études au moyen âge et ses répercussions sur le mouvement philosophique*, « Revue Philosophique Louvainiennes » 52 (1954), pp. 572-592; ID., *Le mouvement doctrinal du IX<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle*, in A. FLICHE, E. JARRY (éd. par), *Histoire de l'Eglise*, Paris 1951, XIII, pp. 192-348; tr. it., *Le grandi sintesi dottrinali dal 1250 al 1275*, in *Storia della Chiesa dalle origini fino ai nostri giorni. Il movimento dottrinale nei secoli IX-XIV*, S.A.I.E., Torino 1965, XIII, pp. 301-309; ID., *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, Publications Universitaires - Béatrice-Nauwelaerts, Louvain-Paris 1974, (Philosophes médiévaux, 18), in particolare pp. 333-389; 404-420; ID., *Maître Siger de Brabant*, Publications Universitaires - Béatrice-Nauwelaerts, Louvain-Paris 1977, (Philosophes médiévaux, 21), in particolare pp. 33-46.

134. VAN STEENBERGHEN, *La filosofia del XIII secolo*, p. 221: « Aristotelismo neoplatonizzante. Questa formula mi sembra esatta e felice per qualificare la filosofia di san Bonaventura, ma a condizione d'intenderla correttamente. Aristotelismo: questo so-

stiniana che costituisce il fulcro e la nozione originale della sua interpretazione.

Van Steenberghen respinge la formula « agostinismo » e « agostinismo aristotelizzante », mentre ritiene accettabile — anche se presenta l'inconveniente di trascurare altre influenze neoplatoniche considerevoli, ad esempio quella di Avicbron — la formula « aristotelismo agostinizzante » proposta da E. Smeets<sup>135</sup> per contraddistinguere l'orientamento intellettuale di Bonaventura verso la sintesi agostiniana rispetto ad altre forme di neoplatonismo.

In continuità con i contributi portati da M. Grabmann<sup>136</sup>, Van Steenberghen ritiene che il maestro francescano non avrebbe potuto approfondire la conoscenza della filosofia pagana: Bonaventura si dichiara, infatti, incapace di risolvere questioni controverse in materia di esegesi aristotelica e si pronuncia di sovente con riserva sulle opinioni che sono attribuite ai filosofi.

Il maestro francescano è un docente di teologia che possiede un'alta concezione della scienza sacra, della sua trascendenza e dei metodi specifici che la caratterizzano. I principi del sapere teologico sono, dunque, verità rivelate e la teologia considera tutte le opinioni umane alla luce della regola della fede e le accetta nella misura in cui concordano con la *veritas catholica*: in virtù di questo metodo, Bonaventura, come tutti i teologi ortodossi, rifiuta, in riferimento alle questioni che interessano la fede, le concezioni filosofiche che ritiene incompatibili con l'insegnamento teologico tradizionale<sup>137</sup>.

stantivo indica il costitutivo fondamentale o l'elemento base di questa filosofia (come della maggioranza delle filosofie del XIII secolo). Neoplatonizzante: questo participio presente segna l'orientamento nuovo che prende questa filosofia fondamentalmente aristotelica, i prolungamenti e i correttivi dell'aristotelismo, che conferiscono alla sintesi finale il suo colore proprio, la sua forma specifica ed i suoi tratti più caratteristici ». Cfr. ID., *Le grandi sintesi dottrinali dal 1250 al 1275*, pp. 320–322.

135. E. SMEETS, *Bonaventure*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris 1910, II, col. 979: « Son système philosophique, comme celui qui, de son temps, était accrédité dans les écoles, peut être appelé à bon droit péripatétisme nuancé d'augustinisme »; cfr. VAN STEENBERGHEN, *The Philosophical Movement in the Thirteenth Century*, pp. 56–74.

136. Cfr. M. GRABMANN, *Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des XIII Jahrhunderts*, Münster, 1916, (Beiträge Baeumker, 5–6).

137. VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, vol. II, p. 457: « Saint Bonaventure est convaincu de la faiblesse de la raison humaine abandonnée à ses propres luminès et il ne s'étonne pas des erreurs qui entachent la philosophie payenne: elles étaient inévitables sans le secours de la Révélation »; cfr. M.D. CHE-

L'opera teologica di Bonaventura segna una tappa decisiva nell'evoluzione della scienza sacra: in accordo con i rilievi di Chenu<sup>138</sup>, Bonaventura ha lasciato da parte la teoria dei modi letterari ed ha definito il lavoro specifico del teologo come elaborazione razionale della fede.

L'eteronomia della ragione teologica appare di frequente nell'opera bonaventuriana, in particolare nel *Commentarius in Sententias*: le opinioni umane sono sempre valutate alla luce della regola di fede e accettate soltanto nella misura in cui concordano con la *veritas catholica*. Non solo l'autore respinge le concezioni filosofiche che ritiene incompatibili con la dottrina rivelata e l'insegnamento teologico tradizionale nei problemi riguardanti la fede, ma attribuisce di frequente preferenza ad opinioni filosofiche che possano essere considerate in armonia con le Scritture ed il pensiero dei Padri e dei dottori della fede.

Da ciò Van Steenberghe deduce che la funzione della ragione e della filosofia nell'elaborazione della scienza sacra non sia ancora perfettamente focalizzata<sup>139</sup>: Bonaventura non è riuscito ad elaborare un sistema filosofico personale, riprendendo, tuttavia, da Aristotele, Avicenna e Agostino i fondamenti della propria dottrina filosofica, fonti non perfettamente ricondotte ad uno statuto unitario.

La scienza teologica si costruisce mediante metodi razionali partendo dagli articoli di fede che ad essa servono come principi che elaborano una sintesi razionale fondata su verità rivelate, una sapienza teologica in cui le scienze profane sono pienamente assoggettate alla scienza divina grazie alla mediazione dell'intelligenza illuminata dalla fede.

Questo atteggiamento intellettuale è particolarmente palese nella soluzione del problema dei rapporti tra filosofia e fede: Bonaventura si dimostra maggiormente desideroso di assicurare la subordinazione della filosofia alla fede, piuttosto che mostrare in quale modo la filosofia possa restare fedele ai propri principi e al proprio metodo; sebbene accetti un certo controllo della ragione da parte della rivelazione, il maestro francescano manca di garantire uno sviluppo autonomo della ricerca filosofica<sup>140</sup>.

NU, *Les "philosophes" dans la philosophie chrétienne médiévale*, « Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques » 26 (1937), pp. 27-40.

138. CHENU, *La théologie comme science au XIII<sup>e</sup> siècle*, 1942<sup>2</sup>, p. 54.

139. F. VAN STEENBERGHE, *Le grandi sintesi dottrinali dal 1250 al 1275*, p. 327; ID., *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, vol. II, pp. 461ss; ID., *Aristotle in the West*, pp. 157-159.

140. ID., *La filosofia del XIII secolo*, pp. 239-240; ID., *Le grandi sintesi dottrinali dal 1250 al 1275*, pp. 322-323.

Una svolta epocale nella considerazione del valore e della funzione della filosofia nell'opera teologica bonaventuriana venne espressa, agli inizi degli anni Settanta, da H. Mercker<sup>141</sup>.

Il motivo del rifiuto bonaventuriano della filosofia, in particolare aristotelica, non è determinato da un attaccamento al pensiero tradizionale, a causa di una sfiducia verso il nuovo, bensì possibile da un profondo significato teologico: il male fondamentale di ogni filosofia è l'orgoglio che deriva dal non aver compreso, o potuto capire, la situazione umana in seguito al peccato originale. Riconducendo ogni filosofia al peccato originale, si ha la prova dell'inutilità di principio della filosofia ed, anche, dell'origine di ogni filosofia.

« Apud philosophos non est scientia ad dandam remissionem peccatorum »<sup>142</sup>. In questo passo delle collazioni *In Hexaëmeron*, la filosofia viene considerata come espressione di curiosità e superbia: si nega alla filosofia la possibilità di poter contribuire in modo autonomo alla salvezza.

Dimostra di prestare attenzione a quelle sezioni del prologo *In II Sent.*<sup>143</sup> interamente dedicate alla considerazione del pensiero razionale della natura decaduta abbandonato a se stesso: il baccelliere francescano rende comprensibile la filosofia nella sua origine e dimostra, sebbene anche la filosofia cooperi alla salvezza dell'uomo, la sua inutilità<sup>144</sup>.

Il passo biblico di Qo 7, 30 (*Vulgata*), in base al quale Bonaventura sviluppa il prologo e, di conseguenza, la tematica della *lectio* del secondo libro del commento al Lombardo, intende l'essenza della *sophia* condizionato dal peccato originale; il progredire del cammino della filosofia conduce ad una speranza ancora minore<sup>145</sup>.

141. MERCKER, *Schriftauslegung als Weltauslegung*, in particolare pp. 161–204.

142. *In Hexaëm.*, coll. XIX, 7, p. 421a.

143. *In II Sent.*, prooem., II, pp. 3-6.

144. *In II Sent.*, prooem. (II, 5b). « Potest etiam notari status, in quem cecidit. Sic enim cecidit a rectitudine, ut perderet ipsam rectitudinem, non rectitudinis aptitudinem, perderet habitum, non appetitum: quia sic amisit similitudinem, ut tamen pertranseat in imagine. Quoniam igitur remansit appetitus sine habitu, ideo factus est homo quaerendo sollicitus. Et quia nihil creatum recompensare potest bonum amissum, cum sit infinitum, ideo appetit, quaerit et numquam quiescit; et ideo declinando a rectitudine infinitis quaestionibus se immiscuit ».

145. *Ibidem*: « Unde intelligentia, avertendo se a summa veritate ignara effecta, infinitis quaestionibus se immiscuit per curiositatem, Ecclesiasticis octavo: Est homo, qui diebus et noctibus somnum non capit oculis, et intellexi, quod omnium

In questo punto Mercker si avvicina alle indagini di J. Ratzinger<sup>146</sup>: presupponendo una consapevolezza escatologica, considera una forte opposizione verso la filosofia a partire dal 1267.

Bisogna, tuttavia, tenere presente con W. Dettloff<sup>147</sup> che questa consapevolezza degli ultimi tempi non è la causa, quanto piuttosto il motivo dell'opposizione di Bonaventura alla filosofia sin dall'inizio della sua produzione dovuto alla particolare spiritualità del francescanesimo che, a giudizio di Söhngen<sup>148</sup>, trasforma la vita evangelica in una espressione evangelica del sapere.

Le valutazioni sulla filosofia, sapienza del mondo, si inseriscono nell'atmosfera spirituale in cui il maestro francescano si trovò ad insegnare: è dato in Bonaventura non solo un oggettivo antiaristotelismo, ma anche un antifilosofismo che nelle opere tardive diviene sempre più evidente sotto l'aspetto storico-teologico, espressione dell'atmosfera spirituale che per Francesco si era determinata dalla lettura sine glossa dalla Bibbia, dimensione presente anche in Bonaventura sulla base del suo legame interiore con lo stesso Francesco<sup>149</sup>.

Il prologo *In II Sent.* si conclude con queste espressioni: l'uomo, animato dall'orgoglio del sapere, si è azzardato in infinite domande cadendo nel non sapere. Tale ignoranza lo ha introdotto in un processo di continua decadenza, una lunga linea di fatalità da parte dell'uomo che, nel *Breviloquium*, si dilata in una visione storico-spirituale di salvezza. Per svelare all'uomo il suo orgoglioso sapere come una forma di non-sapere, Dio ha inviato dapprima il diritto naturale, poi la legge mosaica, affinché l'uomo cercasse rifugio nella misericordia che costituisce, nell'incarnazione del Verbo, la terza parte della storia della salvezza<sup>150</sup>.

operum Dei nullam possit homo invenire rationem, supple, quae finiat appetitum sive inquisitionem; immo generat aliam quaestionem, et parit novam contentionem, et immiscet inextricabilem dubitationem ».

146. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, pp. 121-159.

147. W. DETTLOFF, *Heilswahrheit und Weltweisheit. Zur Stellung der Philosophie bei den Franziskanertheologen der Hochscholastik*, in *Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag*, München-Paderborn-Wien, 1967, pp. 619-634.

148. Cfr. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, tr. it., pp. 280-281.

149. DETTLOFF, *Heilswahrheit und Weltweisheit*, pp. 630-631.

150. *Brevil.*, pars 4 n. 4, pp. 244a-245a.

Ogni eventuale insinuarsi dell'avidità di sapere a motivo di accontentare la curiosità viene rifiutato come inutile: la curiosità non porta frutto per la salvezza<sup>151</sup>.

Vi sono teologi che credono di dover spiegare molte realtà che si possono anche lasciare perché non hanno alcuna attinenza con la salvezza: Bonaventura ritiene che porre domande senza relazione con la salvezza sia sintomo di una curiosità che è conseguenza della *superbia*, che, insieme alla *curiositas*, dilata il peccato originale e con ciò tutti i peccati successivi<sup>152</sup>. In continuità con Bernardo, Bonaventura scrive nell'*Hexaëmeron*:

per scientiam enim est tentatio facilis ad ruinam. [...] Beatus Bernardus dicit de gradibus superbiae, quod primum vitium est curiositas, per quod lucifer cecidit. Per hoc etiam Adam cecidit. Appetitus scientiae modificandus est, et praeferenda est ei sapientia et sanctitas.<sup>153</sup>

La vera *modificatio* di questa *scientia curiosa*, corrispondente alla *superbia*, avviene attraverso la *humiliatio*, la *exinanitio* che Cristo ha compiuto in modo perfetto per mezzo della croce<sup>154</sup>; come immagine opposta a tale *humiliatio* della croce si può considerare l'albero della conoscenza del bene e del male, che in *Hexaëmeron* è definito da Bonaventura l'"albero della scienza della curiosità"<sup>155</sup>. Poiché non partecipano all'esperienza di fede, i filosofi non possono immaginare i loro bisogni di redenzione e, a motivo di questa orgogliosa autoconcezione, si escludono dalla visione di Dio<sup>156</sup>.

151. *In II Sent.*, epilogus, II, p. 1016b: « Quidquid enim sit de verbis, quae foliis comparantur, hoc summopere attendendo in inquisitione qualibet observandum, ne quis adeo laetetur in sententia oris sui et sic ei inhaereat, ut verba oris alieni despiciat, aspiciens ea oculo minus sano, et sic per tumorem et livorem adiutum sibi veritatis praecludat et de numero illorum sit, de quibus dicit Apostolus (II Tim 3, 7), quod semper sunt discentes et numquam ad viam veritatis pervenientes; quod avertat Deus ab omnibus inquisitoribus veritatis. — Hanc autem veritatem infatigabiliter quaerere, infallibiliter invenire, inamissibiliter apprehendere et tenere concedat nobis ille, qui est via, veritas et vita ».

152. *Brevil.*, pars. 3, n. 3, pp. 232b–233a.

153. *In Hexaëm.*, coll. XIX, 4, p. 420b.

154. W. DETTLOFF, *Heilswahrheit und Weltweisheit*, p. 628.

155. *In Hexaem.*, coll. III, 27. « Caveat tamen quisque a ligno curiositatis scientiae ».

156. *In III Sent.*, d. XXV, a. 1, q. 2, resp., III, 541a. « Nullus post lapsum salvari potuit absque fide Mediatoris; qua quia philosophi caruerunt, suis meritis et virtutibus

Universo, mondo ed uomo hanno avuto interpretazioni anche da parte della filosofia. Mercker rileva come questo inizio del cammino della conoscenza dal basso, secondo le stesse modalità dei filosofi che sono rimproverati di offrire una scienza non salvifica<sup>157</sup>, costituisce uno di quei luoghi in cui appare con evidenza ciò che R. Guardini e W. Dettloff definiscono « franziskanische Vorentscheidung/Vorverständnis »<sup>158</sup>, particolarmente evidente, se confrontata con la mistica contemplativa di Bernardo di Clairvaux, da Gilson considerato un mistico senza alcuna traccia di filosofia<sup>159</sup>.

Il modo in cui nell'*Itinerarium* la Scrittura diventa efficace dimostra la sua particolare funzione già nominata nella storia della teologia, rendendo evidente l'insuccesso cui i tentativi della filosofia sono destinati; questa, intesa nel senso più ampio, e la teologia coincidono quanto all'oggetto materiale, ma si distinguono in termini fondamentali per quanto concerne l'oggetto formale; mentre i filosofi rimangono privi di forze e si perdono talvolta in profondi errori, la teologia considera tutto con gli occhi della fede. La Scrittura è *Gesichtspunkt* e *Formalobjekt* che rende la natura capace di rivelazione<sup>160</sup>. Per questa ragione Bonaventura non manca di mettere in evidenza il cammino che passa per i sei gradini dell'illuminazione: non esiste altra via, se non quella che passa attraverso l'appassionato amore per Cristo crocefisso<sup>161</sup>: il senso maggiore della Scrittura consiste nel fatto che le verità della fede diventano principio di interpretazione di ciò che fino a quel momento, la rivelazione del Cristo, era ritenuto come profano, la cui importanza teologica può essere concepita chiaramente solo con l'illuminazione proveniente dalla Scrittura. Come esempio di una tale passione Bonaventura considera l'apostolo Paolo

inhaerentes, ideo tanquam superbi et a Christi membris et meritis separati, exclusi sunt a gaudis paradisi ». Cfr. AUGUSTINUS, *Epist.* 164, n. 2 (PL 33, 710).

157. In *Hexaëm.*, coll. XIX, 7, p. 421a.

158. Cfr. R. GUARDINI, *Systembildende Elemente in der Theologie Bonaventuras. Die Lehren vom Lumen mentis, von der Gradatio entium und der Influentia sensus et motus*, a cura di W. Dettloff, E.J. Brill, Leiden, 1964, (Studia et documenta franciscana, 3), pp. XXV–225; W. DETTLOFF, *Die Geistigkeit des hl. Franziskus in der Theologie der Franziskaner*, « Wissenschaft und Weisheit » 19 (1956), pp. 197–211; ID., *Die franziskanische Vorentscheidung im theologischen Denken des hl. Bonaventura*, « Münchener Theologische Zeitschrift » 13 (1962), pp. 107–115.

159. GILSON, *La philosophie de Saint Bonaventure*, pp. 517ss.

160. MERCKER, *Schriftauslegung als Weltauslegung*, p. 168.

161. *Itin.*, prooem., pp. 295–296.

e, soprattutto, il fondatore dell'Ordine<sup>162</sup>: nelle stigmate di Francesco e, ancora, nell'immagine delle sei ali del Serafino vengono indicati i sei gradi dell'illuminazione che hanno inizio con le realtà create e conducono fino a Dio, al quale nessuno arriva se non attraverso il Crocifisso<sup>163</sup>.

Quanti intendono passare per la via dell'illuminazione, devono collocare il metodo su un altro piano, affrontato a partire da un nuovo punto di vista<sup>164</sup>. Le strutture del pensiero sono state chiaramente riprese; ma il nuovo consiste nell'aver integrato uno dei punti di vista della fede conforme alla capacità dell'intelletto; il punto che non solo dilata i diversi metodi del pensiero, ma che li innalza su un nuovo piano e li colloca in un nuovo ambito, inserendo nella formulazione della domanda teologica i metodi filosofici trasformati in teologia<sup>165</sup>.

La problematica del cammino offerto dall'*Itinerarium* e della connessa questione della filosofia è concepita da Bonaventura nel rifiuto della filosofia del punto di vista della fede: il filosofo, lasciato a se stesso, precipita ancora più profondamente nel baratro dell'oscurità<sup>166</sup>.

Sebbene non si parli esplicitamente di filosofia, tuttavia appare chiaro che, facendo presente l'infruttuosità e la maggiore oscurità di prima, Bonaventura intende indicare coloro che non intendono

162. Ivi, p. 295b.

163. *Ibidem*. « Effigies igitur sex alarum seraphicarum insinuat sex illuminationes scalares, quae a creaturis incipiunt et perducunt usque ad Deum, ad quem nemo intrat recte nisi per Crucifixum ».

164. Ivi, p. 296a: « Igitur ad gemitum orationis per Christum crucifixum per cuius sanguinem purgamur a sordibus vitiorum, primum quidem lectorem invito, ne forte credat, quod sibi sufficiat lectio sine unctione, speculatio sine devotione, investigatio sine admiratione, circumspectio sine exultatione, industria sine pietate, scientia sine caritate, intelligentia sine humilitate, studium absque divina gratia, speculum absque scientia divinitus inspirata ».

165. MERCKER, *Schriftauslegung als Weltauslegung*, p. 169. « Hier sieht man ganz deutlich, dass die Strukturen des natürlichen Denkens aufgenommen werden. Das Neue aber besteht in der Hinzufügung, besser: in der Hineinintegrierung eines der jeweiligen Verstandestätigkeit entsprechnenden Gesichtspunktes des Glaubens, der die einzelnen Denkmethode nicht bloss erweitert und ergänzt, sondern in einen neuen Bereich hebt. Die philosophischen Methoden werden durch Hineingehobenwerden in die theologische Fragestellung selber in Theologie verwandelt ».

166. Ivi, p. 296b: « Exerce igitur te, homo Dei, prius ad stimulum conscientiae remordentem, antequam oculos eleves ad radios sapientiae in eius speculis relucetes, ne forte ex ipsa radiorum speculatione in graviorem in cidis foveam tenebrarum ».

percorrere la via del Crocefisso. Viene esclusa l'autonomia del procedimento filosofico: la logica e l'argomentazione del cristiano sono date nell'apertura del libro con i sette sigilli, immagine del Cristo, un centro sette volte ripetuto<sup>167</sup>.

Il critico tedesco non ignora l'affermazione bonaventuriana secondo cui la filosofia è necessaria per comprendere e spiegare i testi dei Padri: tuttavia, in teologia deve essere usata solo con estrema moderazione, come *ratio probabilitatis* che non è assolutamente destinata a chiarire la verità della fede nel senso proprio. In relazione a questa incapacità della filosofia nei riguardi della salvezza, a giudizio di Dettloff<sup>168</sup> si determina una opposizione uniforme dell'antifilosofismo bonaventuriano dietro tutti i gradi, mentre Ratzinger intende, dietro di queste, reazioni differenti sorte in seguito a cause diverse, ma fondate in una prospettiva escatologica<sup>169</sup>. Pur avendo l'identica intenzione della teologia, la filosofia, priva della fede, naufraga nel proprio intento: i pagani, e quanti ad essi si assimilano, hanno filosofato senza l'uomo-Cristo, il Mediatore<sup>170</sup>.

Il radicale rifiuto della filosofia si pone, dunque, come conseguenza necessaria; non solo le asserzioni filosofiche non servono a nulla nell'ambito soteriologico, ma le pretese cui tende la filosofia la vedono soccombere nella totale incapacità di cercare un chiarimento riguardo il senso della vita umana, al tempo stesso incapace di seguire l'unica via possibile che passa per Cristo. Una volta affermato il cammino dell'illuminazione della fede, filosofia e fede non possono più esistere l'una vicina all'altra; concorrenti sin dall'inizio, divengono inconciliabili.

Riprendendo un argomento al quale Gilson dedicò particolare attenzione<sup>171</sup>, il modo del filosofare anteriore viene a concludersi con la rivelazione di Cristo. Una volta che Cristo è posto al centro della storia, così come egli si trova al centro della storia del mondo, il pensare di un cristiano è diverso da quello del non credente: voler continuare a filosofare dopo Cristo come se non fosse mai entrato

167. In *Hexaëm.*, coll. I, 17, p. 334b. H. MERCKER, *Schriftauslegung als Weltauslegung*, p. 171.

168. DETTLOFF, *Heilswahrheit und Weltweisheit*, pp. 619–634.

169. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, pp. 148–159.

170. In *Hexaëm.*, coll. VII, 9, p. 367a. «... quia sine Mediatore, id est sine homine Christo, philosophati sunt... veritatem detinuerunt in iniquitate».

171. Cfr. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*.

nella storia costituisce un accecamento inconcepibile che non ha comprensione nemmeno per se stesso<sup>172</sup>.

La filosofia non è, tuttavia, eliminata: viene piuttosto assimilata dalla teologia che le dà nuova forma. Nasce così una filosofia che in questo modo inizia a passare nella teologia, nella scienza della fede: il reciproco rapporto diventa unità al punto che la filosofia viene assorbita dalla scienza della fede, secondo una duplice direzione; il ruolo tenuto dalla filosofia pagana, che aveva fallito nel proposito di dare un senso alla vita umana, viene rilevato dalla filosofia che proviene dalla scienza di fede.

La teoria dell'esegesi bonaventuriana venne fatta oggetto di una attenta analisi da parte di H.J. Klauck<sup>173</sup>, breve saggio in forma di articolo scritto sotto la preponderante influenza di Mercker, dal quale dipende, soprattutto nella trattazione dell'esegesi esameronale: l'attenzione per l'attualizzazione della problematica considerata sacrificata, tuttavia, l'analisi dello statuto storico, per cui la metodologia adottata, soprattutto nell'impostazione e nelle conclusioni, si trova riportata ad un confronto, neppure approfondito, con i procedimenti dell'esegesi che agli inizi degli anni Settanta proponevano una nuova scienza letteraria fondata sull'apporto determinante della linguistica del testo, dello strutturalismo, della semeiotica, della filosofia semantica analitica e della teoria scientifica<sup>174</sup>.

Klauck si collega direttamente alla riscoperta della componente categoriale francescana presupposta dalla teologia di Bonaventura, in continuità con la produzione dei principali critici di lingua tedesca in precedenza considerati.

Rilevando con Ratzinger che Bonaventura utilizza sostanzialmente un modello esegetico desunto da Gioacchino da Fiore, fa riferimento ad una forma di "precomprensione francescana" dell'esegesi<sup>175</sup>. Anche Klauck mette in atto una consapevole ripresa dei principali punti stabiliti da Dettloff il contrasto fra sapienza del mondo e sapienza della Scrittura, la posizione di priorità assunta dalla Scrittura nei confronti della filosofia, il linguaggio biblico concepito come

172. Cfr. AUGUSTINUS, *De Trinitate*, XIII, 19, 24 (PL 42, 1034); Rm I, 20 (ed. Merk, p. 511).

173. H.J. KLAUCK, *Theorie der Exegese bei Bonaventura*, in *S. Bonaventura 1274–1974*, vol. IV, 1974, pp. 71–128.

174. Ivi, pp. 72–73; 126–128.

175. Ivi, in particolare pp. 115–128.

pensiero storico-salvifico, la creazione considerata come libro di Dio, l'unità tra conoscenza e azione ed il cristocentrismo inquadrato nella teologia della creazione.

La teoria esegetica bonaventuriana ha ripreso molti elementi della tradizione, sottoponendoli ad alcuni concetti-guida, indicati da Klauck nell'esegesi biblica come esegesi del mondo, interpretazione del tempo, imitazione della povertà di Cristo<sup>176</sup>. La concentrazione di temi diversi su questo progetto unitario costituisce l'opera più originale di Bonaventura, nella quale egli mostra autonomia, forza sistematica ma anche un appassionato interesse per la connessione tra teoria e pratica della vita cristiana: la precomprensione francescana presenterebbe così una teoria dell'esegesi che affida alla Scrittura una interpretazione pressoché assoluta.

Se la Scrittura interpreta la storia ed il mondo, occorre, tuttavia, anche che la stessa Scrittura venga interpretata; si evidenzia in Bonaventura una soluzione fondata sulla fede. Diversamente dalla metodologia aristotelica, per la quale gli elementi storici non hanno forza di prova, la problematica fondamentale scientifico-teorica dell'esegesi è risolta con l'indicazione dell'autorità di Dio data nella Scrittura e la formazione povera della Bibbia come imitazione della povertà di Cristo.

Il reale orizzonte intellettuale bonaventuriano è vicino al pensiero biblico. La sua esegesi si adegua al soggetto: i punti di sostegno fondamentali indicano una forma di teologia biblica, traendo il suo significato dall'intenzione centrale dell'esegesi medioevale, la domanda che fornisce la legittimazione teorica riguardo l'applicazione dei sensi spirituali della Scrittura.

Una variazione determinante per la considerazione della teologia bonaventuriana, interpretata in funzione dello sviluppo cronologico della produzione del maestro francescano<sup>177</sup>, viene proposta nel 1970 da Camille Bérubé, in un brillante saggio<sup>178</sup> divenuto, nel ventennio

176. H. SCHALÜCK, *Armut und Heil. Untersuchung über den Armutsgedanken in der Theologie Bonaventuras*, München-Paderborn-Wien 1971, (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, 14), p. 128; MERCKER, *Schriftauslegung als Weltauslegung*, p. 50.

177. BÉRUBÉ, *De la théologie à l'Écriture chez saint Bonaventure*, p. 6. « Cette différence se traduit-elle par une variation dans la conception de la nature et de la fonction de la théologie ».

178. Ivi, pp. 5-70; ripubblicato in Id., *De la philosophie à la sagesse chez saint Bonaventure et Roger Bacon*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1976 (Bibliotheca Seraphico-Cappuccina, 26).

successivo, punto di riferimento imprescindibile nell'ambito degli studi bonaventuriani.

Il principio ermeneutico dal quale muove l'indagine del critico canadese pone a fondamento della propria interpretazione un'analisi paziente e sistematica dei testi nella loro successione cronologica al fine di verificare l'ipotesi di una oggettiva ed evidente evoluzione dottrinale. In tale metodica si compie una prima differenziazione rispetto ai critici che avevano cercato di considerare i testi bonaventuriani nell'unità psicologica del loro autore, attribuendo le differenze riscontrabili alla maturazione della personalità spirituale bonaventuriana, influenzata da circostanze esterne caratteristiche del secolo XIII.

Avendo riconosciuto in Bonaventura il primo teorizzatore di una concezione della teologia concepita come promozione della fede verso l'intelligibilità per opera della ragione<sup>179</sup>, Bérubé espone sinteticamente l'esegesi precedentemente condotta<sup>180</sup>: viene sostenuta una dottrina teologica intesa allo stesso tempo come ragione discorsiva e meditazione della Scrittura, segnata dal passaggio dalla prima alla seconda posizione nello sviluppo della produzione teologica.

Questa evoluzione da una teologia anselmiana e speculativa verso una teologia dionisiana e scritturistica viene dedotta considerando le tappe di una precisa evoluzione nel modo di concepire ed intendere la teologia: tra la ricerca razionale del prologo al *Commentarius in Sententias* e la definizione di teologia come scienza della Scrittura prospettata nelle collazioni *In Hexaëmeron*, il *Breviloquium* associa i due metodi e le due concezioni in una visione più ampia dell'oggetto della teologia, da una parte come *credibile ut credibile* contenuto nella Sacra Scrittura, dall'altra come *credibile ut intelligibile* contenuto nelle *summae* dei teologi, espositori della Scrittura<sup>181</sup>; ponendo in relazione il *Breviloquium* con le collazioni esameronali e sui doni di scienza, alla filosofia viene richiesto di fare spazio alla teologia, rivendicando la centralità della scienza dei Padri. Il programma complessivo espresso dalla trilogia delle collazioni parigine designa proprio il passaggio dalla scienza profana alla fede e alla scienza della Scrittura e, di qui, alla santità che è la disposizione attraverso cui poter giungere alla sapienza.

179. Ivi, p. 64.

180. Ivi, pp. 16–64.

181. Ivi, p. 65.

L'indagine condotta da Bérubé in riferimento alle opere teologiche citate consente di sostenere che il soggetto credente acquista la conoscenza di Dio attraverso la Scrittura: a questo livello esiste un primato dell'*affectus* sull'*intellectus*.

La santità viene così intesa come preparazione alla "sapienza" e la fede come un valore soggettivo.

Ai rilievi già considerati si aggiunge un fattore complementare: il primato assoluto della Scrittura nella scienza di Dio con l'esclusione di tutte le altre fonti (si veda, a titolo esemplificativo, il *De divinis nominibus* di Dionigi). È criticamente sostenibile l'effetto di una evidente evoluzione e maturazione spirituale di Bonaventura, posta sotto l'influenza di Dionigi, senza negare, tuttavia, la correlativa evoluzione della teologia<sup>182</sup>.

Bérubé<sup>183</sup> individua nella sapienza increata e nell'illuminazione prodotta dalle idee divine la luce che garantisce la certezza di una scienza data in relazione alla realtà che è conosciuta così come prevista nell'intelligenza divina, recuperando l'argomento portante del sermone universitario *Christus unus omnium magister*.

L'*excursus* nell'opera teologica più significativa<sup>184</sup> stabilisce una connessione tra teologia e sapienza che trova in Cristo la fonte illuminatrice di ogni scienza. Sotto l'influenza della terminologia aristotelica, la scienza si duplica in speculativa e pratica: la teologia non può essere solo una scienza speculativa che termini nella conoscenza del vero, ma anche una scienza pratica con il compito di ordinare verso il bene l'individuo umano.

La condizione della sapienza, fondamento dell'unitarietà e della tensione verso la trascendenza del sistema bonaventuriano, rappresenta il punto di arrivo della gerarchia degli *habitus* intellettuali.

182. Ivi, pp. 67–68; cit. a p. 68. « C'est donc un texte que Bonaventure a souvent médité et dont il a tiré graduellement des conséquences plus étendues, et qui l'ont amené tout d'abord à associer une notion anselmienne de la théologie à une notion dionysienne, puis à donner la primauté à cette dernière, et enfin à restreindre la part de la première, et, à plus forte raison, le recours aux sciences purement profanes des philosophes. Qu'on y voie aussi l'effet d'une évolution ou maturation spirituelle sous l'influence de Denys, c'est plus que vraisemblable, mais ne supprime pas l'évolution théologique corrélative ».

183. BÉRUBÉ, *De la philosophie à la sagesse dans l'itinéraire bonaventurien*, « Collectanea Franciscana » 39 (1969), pp. 50–103; ripubblicato in Id., *De la philosophie à la sagesse chez saint Bonaventure et Roger Bacon*.

184. BÉRUBÉ, *De la philosophie à la sagesse chez saint Bonaventure et Roger Bacon*, pp. 275–283.

L'intera produzione, tanto le grandi opere quanto i trattati specifici, presenta una precisa classificazione che pone la filosofia al primo gradino come punto di partenza dell'attività conoscitiva: l'unità della riduzione è compiuta dalla teologia mediante l'utilizzo della filosofia come un mezzo per raggiungere il fine della fede, presentata come primo principio della sapienza cristiana: i *dona intellectus et sapientiae* sono risultato della fede e principi sia della teologia che della contemplazione.

La cosiddetta *philosophia christiana* bonaventuriana trae beneficio dall'illuminazione della fede e dal soccorso della grazia: in Bonaventura le virtù teologali, la grazia e i doni dello Spirito santo pongono l'intelligibilità del credente in condizione di usare con successo la ragione naturale: è proprio, infatti, della teologia elaborare argomenti alla luce della fede e dei doni dello Spirito santo.

La fede è la virtù teologale che Bonaventura intende come prima modalità per l'acquisizione della sapienza cristiana, con una duplice funzione: purificare l'intelligenza e unire l'uomo a Cristo, fonte della vita spirituale, che dona all'intelligenza la sua *rectitudo*, ossia la capacità di sottomettere la volontà e l'intelligenza alla Verità suprema per se stessa.

Nel momento stesso in cui si realizza l'illuminazione dell'intelligenza, la fede rettifica anche il libero arbitrio dell'individuo umano affinché cooperi con l'assenso dell'intelligenza, dal momento che l'intelletto speculativo non può con le sue sole forze aderire alla Verità prima.

L'esemplarismo bonaventuriano pone così su un piano di assoluta priorità la teologia trinitaria e l'anima come vestigio della Trinità<sup>185</sup>: esiste una connaturalità ontica ed una corrispondenza speculare tra l'anima dell'uomo e la Trinità; l'anima diviene un caso privilegiato della struttura trinitaria. Riemerge la teoria neoplatonica dell'anima immagine di Dio, adottata tramite Agostino e le traduzioni dei filosofi arabi e diffusa nel mondo culturale occidentale nel periodo in cui Bonaventura scrisse il proprio commentario alle *Sententiae*.

185. Ivi, pp. 305–307. Sull'importanza della dottrina trinitaria e sul ruolo di Dio come Padre — “plenitudo fontalis” nel sistema teologico bonaventuriano, si veda: A. DE VILLALMONTE, *El Padre plenitud fontal de la Deidad*, in *S. Bonaventura 1274–1974*, vol. IV, 1974, pp. 238–242.

R.W. Mulligan<sup>186</sup> sottolinea che, in modo particolarmente significativo, la q. 4 *De scientia Christi* sviluppa questa teoria bonaventuriana, fornendo il meccanismo richiesto per inserire il dinamismo dell'illuminazione divina nell'attività razionale: la dottrina esemplarista comprende sia la scienza di Cristo, della quale partecipano i beati, che la scienza dell'intelletto creato.

Bonaventura riappropria compiutamente alla ricerca teologica il paradigma filosofico neoplatonico. Le idee divine si irraggiano da Dio e la fede consente di conoscerle, il dono dell'intelligenza di scoprirle nei molteplici passi della Scrittura e nei testi dei Padri, mentre il dono della sapienza fornisce una anticipazione della beatitudine celeste.

L'importanza della teologia trinitaria per la comprensione della categoria della *reductio*, già indagata da Tavad e Bougerol, viene ulteriormente approfondita negli studi di A. De Villalmonte<sup>187</sup> che sottolineano il significativo ed imprescindibile orientamento occupato dalla dottrina trinitaria e cristocentrica nella teologia bonaventuriana.

L'intera produzione del maestro francescano risente della diretta dipendenza dalla patristica greca e da Agostino per quanto concerne l'analogia del sapere che trova nel Padre la pienezza fontale della vita divina. Per il credente che cerchi ragioni necessarie nel tentativo di comprendere il mistero divino, seguendo il *modus perscrutatorius* proprio della scienza teologica, Dio non è conoscibile se non a partire dal concetto del sapere divino come *pelagus substantiae infinitus*<sup>188</sup>.

De Villalmonte intende mettere in luce l'orientamento cristocentrico della teologia bonaventuriana: la realtà divina soprannaturale viene studiata riguardo a Cristo secondo il duplice orientamento della *ratio Deitatis* e delle sue comunicazioni *ad extra*<sup>189</sup>.

186. R.W. MULLIGAN, "Portio Superior" and "Portio Inferior Rationis" in the Writings of St. Bonaventure, « Franciscan Studies » 15 (1965), pp. 332-349, in particolare p. 344; ID., *Ratio Superior and Ratio Inferior. The Historical Background*, « The New Scholasticism » 29 (1955), pp. 1-32.

187. A. DE VILLALMONTE, *Orientación cristocéntrica en la teología de San Buenaventura*, « Estudios Franciscanos » 59 (1958), pp. 321-372; ID., *Problemas en torno al Cristocentrismo teológico*, « Verdad y Vida » 19 (1961), pp. 113-129; ID., *El argumento de "razones necesarias" en san Buenaventura*, « Estudios Franciscanos » 53 (1952), pp. 5-44; ID., *El argumento "ex caritate" en la doctrina trinitaria de san Buenaventura*, « Revista Española de Teología » 53 (1953), pp. 521-547.

188. Cfr. C. BÉRUBÉ, *De la philosophie à la sagesse*.

189. A. DE VILLALMONTE, *Orientación cristocéntrica en la teología de San Buenaventura*, p. 321; ID., *Problemas en torno al Cristocentrismo teológico*, p. 113.

Le opere di teologia sistematica, il *Commentarius in Sententias* ed il *Breviloquium*, pongono formule fondamentali alle quali fanno riferimento formule complementari nelle opere minori.

L'identificazione del soggetto della teologia<sup>190</sup> si riferisce ad una divisione attuata secondo lo schema trinitario dionisiano che ritrova, in tutte le *res et signa* e in tutte le scienze, vestigia della Trinità.

Accogliendo l'autenticità della questione *De theologia*, sostenuta da Tavard contro la critica più accreditata<sup>191</sup>, De Villalmonte segnala il triplice aspetto della scienza sacra (Dio, Cristo "totus" e bene salvifico), notando come la scienza teologica riceva da Dio la sua unità e si distingua, per questo, da tutte le altre scienze<sup>192</sup>: è il *Cristus-totum* integrale la persona della Trinità nelle quale si uniscono e pongono in relazione tutte le realtà di cui tratta la teologia<sup>193</sup>.

L'ingresso nella visione dell'essenza delle realtà è l'*intellectus Verbi increati*: la teologia si presenta come una scienza che fornisce una notizia sufficiente sul primo principio delle cose e proporzionata allo stato viatore della conoscenza umana<sup>194</sup> che necessita della salvezza. In quanto soggetto della teologia, Cristo appare come medio che unisce la realtà umana e la luce soprannaturale derivata da Dio come principio fontale della *scientia Deitatis*. Le stesse realtà teologiche che

190. *In I Sent.*, prooem., q. I (I, 7b); *Brevil.*, prooem., 4, p. 205b.

191. Nel 1950 TAVARD curò l'edizione delle questioni *De Theologia* contenute nel ms. Todi, Bibl. Comunale, 39, ff. 2r-3v, 144-145ra, attribuendole a Bonaventura. DISTELBRINK ritiene, sulla scorta delle valide critiche rivolte da H.F. DONDAINE a tale paternità, che l'autenticità bonaventuriana sia da respingere: le questioni sono state redatte da un compilatore anonimo, forse discepolo di Giovanni Peckham, che tra gli anni 1270-1280 riprese la trattazione del prologo *In I Sent.* di Bonaventura e Giovanni Peckham. G.H. TAVARD, *St. Bonaventure's Disputed Questions "De Theologia"*, « Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale » 17 (1950), pp. 210-236; H.F. DONDAINE, *L'auteur de la question "De Theologia" du manuscrit "Todi 39"*, « Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale » 19 (1952), pp. 244-270; DISTELBRINK, *Bonaventurae scripta authentica, dubia vel spuria critice recensita*, pp. 174-175.

192. DE VILLALMONTE, *Orientación cristocéntrica en la teología de San Buenaventura*, p. 325.

193. De Villalmonte segnala a questo proposito l'influsso della spiritualità francescana nell'elaborazione del concetto di teologia. Due sono le idee-guida riprese da Francesco d'Assisi: la posizione centrale di Cristo e il significato della croce. La *sequela Christi* è diretta al riconoscimento che la chiave della sapienza è posta nel Verbo incarnato. Cfr. DE VILLALMONTE, *Problemas en torno al Cristocentrismo teológico*, pp. 121 ss.

194. ID., *Orientación cristocéntrica en la teología de San Buenaventura*, p. 327; ID., *Problemas en torno al Cristocentrismo teológico*, p. 114. Cfr. *Brevil.*, pars I., c. 5, p. 213b.

hanno il loro ultimo riferimento in Dio come principio, entrano in relazione con Cristo quale medio attraverso il quale si comunicano.

La creatura è descritta in relazione alla corrispettiva causa creatrice mediante l'*unitas analogiae* che consente il loro concorrere ad una identica unità di soggetto nella scienza teologica, per cui accanto all'unità di univocazione si determina una unità di analogia, ordine e proporzione; se tutta la teologia non tratta direttamente di Cristo, ogni argomento studiato dalla teologia si pone in relazione con l'ordinamento prodotto da Cristo; questa relazione è sufficiente per fondare l'unità necessaria della scienza sacra (*credibile ut intelligibile*)<sup>195</sup>.

Il fecondo dibattito critico del trentennio 1940-70 si conclude con una prospettiva ermeneutica di impianto strutturalista, originale e, per alcuni aspetti, desueta nell'ambito degli studi medievalistici: segna l'inizio di una linea interpretativa tesa a sviluppare prevalentemente la dimensione simbolica e l'analisi dell'impianto linguistico.

Il nuovo indirizzo ermeneutico viene formulato ne *La "Coincidentia Oppositorum" dans la théologie de Bonaventure* di Ewert H. Cousins<sup>196</sup>, saggio pubblicato in occasione del primo colloquio organizzato da J.G. Bougerol a partire dal 1968<sup>197</sup>, il cui esito più evidente è rappresentato dai cinque volumi pubblicati in occasione del settimo centenario della morte del maestro francescano: Cousins si riferisce, in particolare, alla tipologia del simbolo religioso sostenuto dalle

195. *In I Sent.*, prooem., q. 1, resp., I, p. 7b; la spiegazione è negli argomenti contrari 3-6, I, p. 8ab; cfr. la questione *De theologia* (ed. Tavad, pp. 216; 221-222).

196. E.H. COUSINS, *La "Coincidentia Oppositorum" dans la théologie de Bonaventure*, (Actes du Colloque S. Bonaventure. Orsay, 9-12 septembre 1968), « Études Franciscaines » 18 (1968), suppl. an., pp. 15-31 (traduzione delle Clarisse di Parigi); cfr. anche: Id., *The Coincidence of Opposites in the Christology of St. Bonaventure*, « Franciscan Studies » 28 (1968), pp. 27-46; Id., *Bonaventure and the Coincidence of Opposites*, Franciscan Herald Press, Chicago 1978; Id., *The Two Poles of Bonaventure's Theology*, in *S. Bonaventura 1274-1974*, vol. IV, 1974, pp. 153-176. Cousins ha risposto alle critiche sollevate dalla sua interpretazione, in particolare alle perplessità di J. Mc Evoy sulla possibilità di interpretare un sistema di pensiero, la logica della *coincidentia oppositorum* applicata all'ordine naturale in quanto vestigio della Trinità, alla luce di un principio la cui formulazione risale a due secoli dopo, in Id., *Bonaventure and the Coincidence of Opposites. A Response to Critics*, « Theological Studies » 42 (1981), pp. 277-290.

197. Si tratta degli *Actes du Colloque Saint Bonaventure*, tenuto ad Orsay rispettivamente il 9-12 settembre 1968 ed il 12-15 settembre 1971, pubblicati nel supplemento della rivista « Études Franciscaines » delle rispettive annate. Cfr. J.G. BOUGEROL, *Introduzione generale*, (Opere di San Bonaventura. Nuova Collana Bonaventuriana), Città Nuova Editrice, Roma 1990, p. 15 (nota 2).

ricerche delle religioni comparate di Eliade<sup>198</sup> e della psicologia delle religioni di Jung<sup>199</sup>.

Parallelamente agli studi di Paul Vignaux, che intesero riportare l'interpretazione gilsoniana della "filosofia cristocentrica" all'ambito più generale della filosofia delle religioni, Cousins riduce la produzione bonaventuriana all'ambito delle religioni comparate seguendo i canoni interpretativi che il *Traité d'Historie des Religions* di Mircea Eliade<sup>200</sup> stava da un ventennio divulgando nel mondo accademico europeo.<sup>201</sup>

L'analisi del dato religioso identifica come espressione fondamentale la "ierofania", ossia la manifestazione del sacro. Lo studio dell'opera bonaventuriana viene così sottratto alla metodologia storica, per essere sottoposto al vaglio di un nuovo paradigma interpretativo che trova nella coincidenza degli opposti, una categoria che, in realtà, sarebbe stata elaborata da Nicola di Cusa solo due secoli più tardi<sup>202</sup>, la sua cifra di riferimento: è la ierofania stessa che comporta l'unione dei contrari sacro e profano, infinito e finito, eterno e intemporale<sup>203</sup>.

Cousins ritiene che la maggior parte delle incomprensioni e critiche sollevate riguardo alcuni punti della dottrina bonaventuriana siano stati determinati dalla incomprensione di punti fondamentali quali l'illuminazione, l'esemplarismo ed il cristocentrismo, aspetti studiati dalla critica precedente mediante l'utilizzo di schemi inesatti.

Una nuova via interpretativa da percorrere verrebbe offerta dalla *coincidentia oppositorum*: l'incarnazione è considerata come la su-

198. M. ELIADE, *Le Sacré et le Profane*, Paris 1965; ID., *Le Mythe de l'Eternel Retour*, Paris 1967.

199. Cfr. C.G. JUNG, *Über Mandalasymbolik*, in *Gestaltungen des Unbewussten*, «Psychologische Abhandlungen», vol. 7, Zürich 1950; ripubblicato in: *Die Archetypen und das kollektive Unbewusste*, Walter-Verlag, Olten, 1976; tr. it. di L. Baruffi, *Simbolismo del mandala*, in *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, (Opere di C.G. Jung, IX/1), Boringhieri, Torino 1988<sup>3</sup>, pp. 345-383. Cousins cita di preferenza: C.G. JUNG, *Psychology and Alchemy*, in *The Collected Works of C.G. Jung*, vol. XII, tr. ingl. di R.F.C. Hull, Pantheon Books, New York 1953, pp. 91-213.

200. M. ELIADE, *Traité d'Historie des Religions*, Payot, Paris 1949; 1968 (ed. riv. e cor.), pp. 405.

201. SHAFIQUE KESHAVJEE, *Mircea Eliade et la coincidence des opposés ou L'existence en duel*, P. Lang, Berne-Berlin 1993, pp. 21-477.

202. E.H. COUSINS, *Bonaventure, the Coincidence of Opposites and Nicolas of Cusa*, in R.S. ALMAGNO - C.L. HARKINS (ed. by), *Studies honoring Ignatius Charles Brady Friar Minor*, New York 1976, (Franciscan Institute Publications. Theology, 6), pp. 177-198.

203. COUSINS, *La "Coincidentia Oppositorum" dans la théologie de Bonaventure*, p. 16.

prema ierofania, nella quale tutte le altre ierofanie trovano il loro significato e il punto centrale verso il quale tendono.

La generazione eterna del Verbo esprime il fondamento teologico sul quale Bonaventura, nell'interpretazione di Cousins, articola la visione teofanica dell'universo: la percezione dell'immagine di Dio in tutte le realtà<sup>204</sup>.

La coincidenza è data rispetto all'essere divino che è l'Alpha e l'Omega, l'eterno e il sempre presente, semplice e infinito, atto puro e immutabile, uno e al tempo stesso molteplice<sup>205</sup>; anche in seno alla Trinità il Verbo unisce i due aspetti opposti del Padre, « fontalis plenitudo et principium originans », e dello Spirito santo, *spiratio passiva*<sup>206</sup> in un aspetto dinamico del suo pensiero; i contrari sono mantenuti in tensione assoluta ed eterna, eternamente liberi nella loro autonomia, sostenuti dalla loro stessa differenza.

*Emanatio* e *reditus* si trovano riuniti nella *persona media Trinitatis*: mediante l'emanazione del Verbo che è l'esemplare eterno, tutta la creazione partecipa al dinamismo di interpretazione dei contrari nell'archetipo trinitario, in quanto unica fonte da cui scaturisce la realtà oggettiva del mondo e la realtà soggettiva dello spirito umano. Il Verbo/Cristo rappresenta il medio di un sillogismo cosmico che unisce il microcosmo dell'anima dell'individuo umano con il macrocosmo del mondo.

In tale prospettiva ermeneutica, più di ogni altra dottrina bonaventuriana, l'epistemologia dell'illuminazione avrebbe sofferto per essere stata studiata seguendo uno schema inadeguato, analizzato di sovente in modo classificatorio e atomistico, mentre la *coincidentia oppositorum* fonda una metafisica di tipo esemplarista in possesso di una notevole consistenza logica<sup>207</sup>.

204. Ivi, p. 22: « Dans la génération éternelle, dans laquelle les rationes necessariae sont produites dans le Verbe, l'absolu et le relatif coincident du côté de l'absolu. Dans la création temporelle, cependant, où les rationes aeternae sont incorporées à l'espace et au temps, le relatif et l'absolu coincident du côté du relatif ».

205. ID., *The Coincidence of Opposites in the Christology of Saint Bonaventure*, « Franciscan Studies » 28 (1968), pp. 27-46 (comunicazione tenuta in occasione del convegno di Studi Medioevali organizzato dall'Istituto Medioevale della Western University (Michigan). 13-15 marzo 1968). *Itin.*, c. V, n. 7, p. 309; Ivi, c. VI, n. 3, p. 311; cfr. c. VI, n. 3, p. 311b.

206. Cfr. *Itin.*, c. VI, n. 2, p. 310; *In I Sent.*, d. XXVII, I, pp. 464-492; ivi, d. XXXI, I, pp. 538-552.

207. BONAVENTURA, *Christus unus omnium magister*, in *Opera omnia*, V, Firenze 1891,

La visione di Cristo fornisce la chiave che permette di accedere a due piani di lettura del pensiero bonaventuriano: il piano teologico-filosofico ed il piano dei simboli religiosi.

Per la prima volta, Cousins introduce un canone interpretativo attento alla profondità espressiva della simbologia bonaventuriana che riproduce in una struttura elaborata e coerente l'edificio teologico-filosofico. Il simbolo riconferma la duplice coincidenza dei contrari, completando la funzione della teofania di manifestare il divino nella materia: il simbolo religioso diventa il microcosmo nel quale studiare, nella sua totalità, la struttura teologico-filosofica del pensiero boneventuriano. Cristo medio metafisico, matematico e logico corrisponde al concetto di *axis mundi* di Eliade<sup>208</sup> e descrive, centro dell'universo e sole del macrocosmo/microcosmo, il simbolo religioso fondamentale che si incontra a livello ecumenico, sia presso i popoli primitivi che le civiltà avanzate. L'immagine del cerchio e della croce in Bonaventura implicano anche il simbolo *mandala* considerato dalla psicologia simbolica di Jung, un simbolo di integrazione totale<sup>209</sup>. Cristo *axis mundi* restituisce armonia all'universo e fornisce un "mandala" per la reintegrazione dell'universo che ciascuna anima deve ripercorrere nel processo cosmico di ritorno al Padre<sup>210</sup>.

Nell'universo ierofanico di Bonaventura, Cristo rappresenta la suprema *coincidentia oppositorum* alla quale tutti i simboli religiosi si pongono in relazione come al loro archetipo<sup>211</sup>.

n. 9, p. 569.

208. ELIADE, *Le Sacré et le Profane*, p. 34: « La communication est parfois exprimée par l'image d'une colonne universelle, Axis mundi, qui relie et à la fois contient le Ciel et la terre, et dont la base se trouve enforcée dans le monde d'en-bas (ce qu'on appelle "Enfers"); autour de cet axe cosmique s'étend le "Monde" ("Notre Monde"), par conséquent l'axe se trouve "au milieu", dans le nombril de la Terre, il est le Centre du Monde ».

209. Cfr. J. JACOBI, *The Psychology of C.G. Jung*, Yale University, New Haven 1962, pp. 131-132.

210. *Itin.*, proem., n. 2, p. 295; ivi, cap. VI, n. 4, p. 311; Ivi, cap. VII, n. 1, p. 312. Uno studio dei simboli presenti nell'*Itinerarium mentis in Deum* a partire dall'interpretazione di M. Eliade è stato compiuto da: L. TURNEY, *The Symbolism of the Temple in St. Bonaventure's "Itinerarium mentis in Deum"*, « Miscellanea Francescana » 75 – suppl. II (1975), pp. 427-437 (riproposizione della tesi di dottorato in teologia difesa presso la Fordham University di New York nel 1968).

211. La conclusione dell'articolo offre al lettore una prospettiva di ricerca che rimette in discussione, a prescindere dai contenuti, la validità degli asserti sostenuti, soprattutto nella misura in cui getta luce sulle categorie esegetiche che soggiacciono

Identificando lo schema ierofanico con il problema religioso fondamentale, considerato mediante la lettura più generale di Eliade<sup>212</sup> e nel dettaglio del testo bonaventuriano attraverso gli studi di E.H. Cousins e di L. Prunieres<sup>213</sup>, André Ménard<sup>214</sup> sostiene, attraverso un'analisi completa del prologo del *Commentarius in Sententias*, la perfetta messa a punto di un metodo teologico: la lezione inaugurale della *lectio* sentenziaria, una sorta di discorso sul metodo bonaventuriano, viene spostata dalla prospettiva interpretativa aristotelica allo schema teofanico di Eliade<sup>215</sup>.

La considerazione del processo dinamico dell'*egressio/reditus*, riprodotto in nove schemi ermeneutici successivi, e del movimento circolare espresso dall'incarnazione del Verbo determina un *mandala* nel quale si dà coincidenza dei due poli opposti *supremum/imo* e *primum/postremo*<sup>216</sup>. All'interno di questo movimento dinamico, inteso come approfondimento della fede, si cela la scienza come via d'accesso<sup>217</sup>; Bonaventura, tuttavia, non ammette che il cammino possa arrestarsi alla scienza teologica, indirizzandolo alla fruizione contemplativa della sapienza, anticipazione della beatitudine eterna.

alla lettura di COUSINS, *La "Coincidentia Oppositorum" dans la théologie de Bonaventure*, p. 30: « Bonaventura fut un génie religieux dont les puissances créatrices étaient étroitement dépendantes des archétypes des symboles religieux, qui sont l'héritage des hommes à travers l'univers. Dans ce contexte, nous pouvons saisir la valeur universelle de la pensée de Bonaventure et son actualité à notre époque. Non seulement, il fait largement appel aux symboles religieux universels, mais il offre un parfait exemple d'une conscience humaine pleinement développée et absolument fidèle à sa vérité, ce qui devrait être humain. Ce n'est pas par hasard que des symboles mandalas apparaissent dans son oeuvre, car il reconferme dans sa propre personnalité, et à un degré très élevé, des contraires extrêmement différenciés et qui s'intègrent cependant dans une unité multidimensionnelle ».

212. M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris 1968, pp. 38; 351-352; A. MÉNARD, *Une leçon inaugurale de Bonaventure. Le Proemium du Livre des Sentences*, « Études Franciscaines » 21 (1971), pp. 274; 278; 283; 298.

213. L. PRUNIERES, *La problématique de saint Bonaventure ou la coincidentia oppositorum*, « Études Franciscaines » 21 (1971), pp. 263-272.

214. MÉNARD, *Une leçon inaugurale de Bonaventure*, pp. 273-298.

215. COUSINS, *La "Coincidentia Oppositorum" dans la théologie de Bonaventure*, pp. 16-17; MÉNARD, *Une leçon inaugurale de Bonaventure*, pp. 274-275.

216. MÉNARD, *Une leçon inaugurale de Bonaventure*, p. 277, in particolare nota 1.

217. Ivi, pp. 294-298.

Si trova la testimonianza di un simbolismo cosmico: la teologia esplicita il significato per mezzo del significante<sup>218</sup>, inteso come *transitus* che conduce dall'intelligibilità della Scrittura alla visione.

Bérubé prenderà posizione nei confronti di questa suggestiva interpretazione notando, accanto ad una serrata critica a quello che definisce un “metodo a-storico” che sovrappone una teoria preconstituita e mai trattata esplicitamente dal maestro francescano al dato testuale<sup>219</sup>, la contrapposizione verbale delle nozioni di essere / non essere, termini in realtà diversi e non opposti, dal momento che la *plenitudo fontalis ad omnem emanationem*<sup>220</sup> ha come proprietà positiva la deduzione in nome di una logica che non può essere riportata alla coincidenza dei contrari<sup>221</sup>.

Bérubé sosterrà che il merito principale dell'opera di Cousins deve essere ritenuto nell'impulso dato al dialogo ecumenico del quale lo studioso americano fu eminente promotore: in particolare, la monografia edita a Chicago nel 1978 per i tipi della Franciscan Herald Press<sup>222</sup>, offrirebbe, mediante la logica unificatrice della coincidenza dei contrari, la possibilità di un dialogo con le religioni non cristiane sulla base della stessa aura di razionalità reperibile nell'opera bonaventuriana<sup>223</sup>.

218. Ivi, p. 295.

219. BÉRUBÉ, *Symbolisme, image et coïncidence des contraires chez saint Bonaventure*, « Collectanea Franciscana » 50 (1980), pp. 235–251, in particolare 242–243.

220. *In I Sent.*, d. II, q. 2

221. C. BÉRUBÉ, *Symbolisme, image et coïncidence des contraires chez saint Bonaventure*, pp. 245–247.

222. E.H. COUSINS, *Bonaventure and the Coincidence of Opposites*, Franciscan Herald Press, Chicago 1978, pp. XX–316.

223. BÉRUBÉ, *Symbolisme, image et coïncidence des contraires chez saint Bonaventure*, pp. 250–251.

## Il VII centenario bonaventuriano (1974) e gli sviluppi critici di fine Novecento

Le celebrazioni organizzate per il settimo centenario della morte di Bonaventura e Tommaso d'Aquino (1974) offrirono l'occasione per una serie di approfondimenti critici<sup>1</sup> nei quali, accanto all'esplorazione disorganica delle principali tematiche concernenti l'opera teologica bonaventuriana, si assiste al tentativo di un primo bilancio sintetico dell'impegno critico profuso nel corso del trentennio precedente.

Il risultato delle iniziative editoriali di cui furono promotori il Collegio S. Bonaventura di Grottaferrata<sup>2</sup> e la Pontificia Facoltà Teologica

1. G.F. MACLEAN (ed. by), *Thomas and Bonaventure. A Septicentenary Commemoration*, Catholic University of America Press, Washington 1974, (Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, 48); M. DE CASTRO, A. HUERGA, M.A. MARTIN (a cura di), *San Buenaventura*, Madrid 1974, (Publicaciones de la Fundación universitaria española. Conferencias, 36); P.F. FOLEY (ed. by), *Proceedings of the seventh Centenary Celebration of the Death of Saint Bonaventure*, (St. Bonaventure University, July, 12–15 1974), The Franciscan Institute, St. Bonaventure (New York) 1975; I. VANDERHIJDEN (hrsg. von), *Bonaventura. Studien zu seiner Wirkungsgeschichte* (Referate des Bonaventura-Kongresses. Münster, 10–12 september 1974), D. Coelde Verga, Werl (Westfalen), 1976; R.W. SHAHAN, F.J. KOVACK (ed. by), *Bonaventure and Aquinas: enduring philosophers*, The University of Oklahoma Press, Oklahoma, 1976; H. BORAK (éd. par), *Révélation et théologie*, (Atti del Congresso in onore di S. Bonaventura), Biblioteka Centra "Krcnska Sadasniot", Zagreb 1977 (in croato); *Bonaventura–Thomas von Aquin*, « Theologie und Philosophie » 49 (1974), Herder, Freiburg–Basel–Wien, 1974; S. Tomas e S. Boaventura, « Revista Portuguesa de Filosofia » 30 (1974), Faculdade de Filosofia, Braga 1974; 1274, *année charnière. Mutations et continuités*, (Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, 558. Lyon – Paris 30 Septembre–5 Octobre 1974), Éditions du C.N.R.S., Paris 1977.

2. *S. Bonaventura 1274–1974. Volumen commemorativum anni septies centenarii a morte S. Bonaventurae Doctoris*, a cura della Commissione internazionale bonaventuriana, voll. 5, Collegio San Bonaventura, Grottaferrata (Roma) 1973–1974, pp. XVI–276; 702; 735; 815; 703.

*San Bonaventura*<sup>3</sup>, portò un indubbio arricchimento alle indagini dedicate al maestro francescano; la frammentarietà dei singoli apporti e la dispersione tematica impedirono, tuttavia, un approccio sintetico all'opera bonaventuriana.

Tenteremo di redigere un bilancio relativo agli studi comparsi, anche se non pare realistico, né obiettivo, individuare in questa molteplicità di ricerche letture precostituite di ordine storico-critico; ogni articolo manifesta ovvi legami con le scuole di formazione ed i centri scientifici da cui provengono i rispettivi autori: la ricognizione effettuata intende contribuire alla predisposizione di un quadro organico in cui si è mossa la ricerca storico-filosofica in riferimento al tema dell'*intellectus fidei*.

Un contributo significativo è offerto dal saggio di Paul Vignaux<sup>4</sup> sulle condizioni storiche del pensiero di Bonaventura. Il discepolo di Gilson si ricollega alla definizione "metafisica della mistica cristiana" dell'accademico parigino, recuperandone il significato più profondo nella trattazione della teologia bonaventuriana all'interno della filosofia della religione<sup>5</sup>; Vignaux ritiene di poter fornire una soluzione

3. A. POMPEI (a cura di), *S. Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*, (Atti del Congresso internazionale per il VII centenario di San Bonaventura da Bagnoregio. Roma 19-26 settembre 1974), voll. 3, Pontificia Facoltà Teologica San Bonaventura, Roma 1976, pp. IV-996; II-625; II-600; ristampa anastatica del volume 75 (1975) della rivista « *Miscellanea Francescana* » con l'aggiunta dei due relativi supplementi. Per una conoscenza sintetica, anche se parziale, dello svolgimento dei lavori si veda: A. MARCHESI, *Il recente congresso internazionale bonaventuriano* (Roma, 19-26 settembre 1974), « *Rivista di Filosofia Neoscolastica* » 66 (1974), pp. 566-581.

4. P. VIGNAUX, *De saint Anselme à Luther*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1976, (Études de philosophie médiévale. Hors série); ID., *Condition historique de la pensée de Saint Bonaventure. Christocentrisme, eschatologie et situation de la culture philosophique*, « *Miscellanea Francescana* » 75 (1975), pp. 409-427; ID., *Le christocentrisme de saint Bonaventure et le problème d'une philosophie de la religion*, « *Laurentianum* » 19 (1978), pp. 391-412; ID., *Valeur durable de l'approche philosophique de saint Bonaventure*, in A. CHAVERO BLANCO (a cura di), *Bonaventuriana. Miscellanea in onore di Jacques Guy Bougerol OFM*, Pontificio Ateneo Antoniano, Roma 1988, (Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani, 27-28), pp. 535-564; cfr. anche: ID., *La Pensée au Moyen Âge*, A. Colin, Paris (Section Philosophie, 207), pp. 99-111; *Philosophie au Moyen Âge*, Armand Colin, Paris 1958<sup>2</sup>, (Section Philosophie, 323), pp. 105-117; tr. it. di C. Giacon, *Il pensiero nel Medioevo*, La Scuola, Brescia 1947.

5. VIGNAUX, *De saint Anselme à Luther*, p. 409: « Nous observons simplement que, du point de vue d'une philosophie de la religion, l'expression contestée "métaphysique de la mystique chrétienne" ne fait plus difficulté de principe ». Cfr. anche: ID.,

alle difficoltà sollevate dall'interpretazione gilsoniana, focalizzando l'intervento critico sulla considerazione del cominciamento della filosofia a partire da Cristo, in quanto oggetto e fine della conoscenza<sup>6</sup>: la tematica cristocentrica fornisce il settore di studio nel quale operare lo sviluppo di questo aggiornamento.

Essendo la storia umana divisa in due periodi, prima e dopo Cristo, si assiste ad una duplice condizione dell'esplicarsi della conoscenza filosofica, separata cronologicamente dall'incarnazione di Cristo. I teologi appartengono al secondo periodo: ai *philosophi*, altri-menti chiamati *philosophantes*, appartiene il primo, caratterizzato da una filosofia senza fede.

La vera sapienza equivale alla *sapientia christiana*, la teologia, la Scrittura sacra rivelante il senso delle cose compreso nella fede. Questa condizione, che precede il momento illuminativo, rende possibile evidenziare anche lo sforzo dei filosofi (*philosophi illuminati*) nella comprensione della suprema conoscenza; si tratta di una posizione conoscitiva identica a quella del credente, priva però dei doni della fede e fondata esclusivamente su una ricerca razionale: nel primo caso si esprime *ut philosophus*, diversamente dalla definizione teologica (*ut theologus*), secondo la distinzione che Vignaux attribuisce allo stesso Bonaventura.

La verità del cristianesimo, accettata per fede, diviene intelligibile mediante l'uso di concetti filosofici: in tale operazione verrebbe messa in atto una vera e propria filosofia della religione, termine che, già utilizzato da G. Van Riet<sup>7</sup> per alcuni aspetti della teologia di Tommaso, Vignaux ritiene possa essere utilizzato altrettanto legittimamente per la teologia bonaventuriana.

L'orizzonte del pensiero medioevale<sup>8</sup> è segnato da un escatologismo che ordina la storia all'incarnazione: il tempo e la storia costituiscono il periodo posto tra l'incarnazione del Verbo e la Paru-

*Le christocentrisme de saint Bonaventure et le problème d'une philosophie de la religion*, p. 391. Vignaux discute, consentendovi, le tesi gilsoniane in *Id. Philosophie chrétienne et théologie de l'histoire*, in *De saint Anselme à Luther*, Paris 1976, pp. 55-67; cfr. anche: *Id., Sur la place du Moyen Âge en histoire de la philosophie*, in *ibid.*, pp. 53-54. Una critica rigorosa delle tesi sostenute dall'accademico francese è svolta da A. POPPI, *Classicità del pensiero medioevale. Anselmo, Bonaventura, Tommaso, Duns Scoto*, Vita e Pensiero, Milano 1988, (Scienze filosofiche, 39), pp. 11; 19-21.

6. *Ivi*, pp. 422-425. Cfr. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, 1924, p. 440.

7. G. VAN RIET, *Philosophie et religion*, Louvain - Paris 1970, pp. 65-105.

8. Cfr. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 1948<sup>2</sup>, pp. 366-367.

sia. Emerge, a questo proposito, la condizione viatrice già studiata da Ratzinger, Stövesandt e Gerken<sup>9</sup>.

Per inserire Bonaventura nella cultura del suo tempo, l'interprete francese ritiene necessario un riferimento alla collazione XIX *In Hexaëmeron*, nel passaggio in cui il Generale dei Minori stabilisce l'ordine gerarchico della conoscenza. La tradizione filosofica (« libri Sanctorum et summae magistrorum ») è subordinata alla tradizione religiosa che ha origine nella Bibbia (« qui vult discere quaerat scientiam in fonte, scilicet in sacra Scriptura »).

Vignaux determina, partendo dal testo esameronale, due ordini di scienza<sup>10</sup>: la *scientia philosophica* e la *scientia theologica*. In questa nuova prospettiva la nozione di filosofia, così come era stata definita da Gilson, viene riletta alla luce di una nuova posizione. Il fondamento scritturistico della metafisica esemplarista, in particolare la pagina neotestamentaria giovannea, consente, per l'unione realizzatasi nel Verbo tra la natura divina e quella umana, il tentativo di unire il finito all'infinito. In Cristo è trovato il fine della filosofia non cristiana, l'esito di ogni ricerca razionale, anche quella che parta da un versante privo della fede: Cristo costituisce il medesimo oggetto della teologia e della filosofia della religione.

Riferendosi agli studi condotti da Gerken<sup>11</sup>, Vignaux osserva come la tematica cristocentrica costituisca un luogo di orientamento costante per l'esplorazione della teologia del Verbo. Se la filosofia è intesa prevalentemente come ricerca della sapienza, la condizione che in Cristo garantisce il reperimento del fine di ogni filosofia, compresa come "microcosmo" che unisce l'infinito al finito e l'increato al creato, consente le condizioni di possibilità per ricomprendere la terminologia usata da Bonaventura e, di conseguenza, l'interpretazione gilsoniana, considerata all'interno di una filosofia della religione, disciplina che possiede il proprio oggetto in comune con la teologia. È possibile una determinazione del "Christus-totum integrale" iden-

9. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*; H. STÖVESANDT, *Die Letzen Dinge in der Theologie Bonaventuras*, Zürich 1969, (Basler Stud. zur histor. und systematische Theologie, 8); A. GERKEN, *Theologie des Wortes. Das Verhältnis von Schöpfung und Inkarnation bei Bonaventura*, Patmos Verlag, Düsseldorf, 1963; tr. fr. di J. Gréal, *La Théologie du Verbe. La relation entre l'incarnation et la création selon S. Bonaventure*, Editions Franciscaines, Paris 1970. VIGNAUX cita dall'edizione francese.

10. VIGNAUX, *Condition historique de la pensée de Saint Bonaventure*, p. 419.

11. GERKEN, *Theologie des Wortes. Das Verhältnis von Schöpfung und Inkarnation bei Bonaventura*.

tificando la modalità della comprensione filosofica di Cristo: l'analisi si orienta a comprendere la posizione del teologo che impiega un apparato concettuale ereditato dalla tradizione filosofica e ne verifica il procedimento razionale (*regula rationis*)<sup>12</sup>.

Esemplarismo e metafisica<sup>13</sup>, intesi nel significato proprio del vocabolario filosofico medioevale, costituiscono il luogo teoretico che consente a Vignaux di individuare una filosofia delle Idee divine specificamente distinta dalla teologia del Verbo che ha il suo fondamento nella rivelazione scritturistica. La *nostra metaphisica* della prima collazione *In Hexaëmeron*, intesa come metafisica cristiana, esprime con chiarezza la distinzione specifica tra il punto di vista del filosofo e quello del teologo riguardo la medesima considerazione del Verbo e delle Idee divine.

Tale rilievo, ripreso da Bérubé<sup>14</sup>, ripropone il problema della natura della filosofia bonaventuriana come questione interpretativa di fondamentale importanza; dalla medesima luce della fede emergono due abiti specificamente differenti: la conoscenza teologica del Verbo e la conoscenza filosofica delle Idee divine.

La filosofia delle Idee, sulla quale si fonda la dottrina dell'illuminazione proposta dal *De scientia Christi* e già presente nell'opera dei *philosophi illuminati* pagani, trova una formulazione identica nei pensatori cristiani quando ragionano *ut philosophi*<sup>15</sup>; la definizione metafisica dell'Essere primo, sotto la condizione della *ratio principii*, circoscrive il proprio oggetto come fine primo ed ultimo, non però nella considerazione della Trinità: il filosofo si distingue a livello di operatività razionale dal teologo poiché la considerazione dell'esse come principio ha comunanza di metodo *cum physico* e si differenzia dalla metodologia usata dal teologo. In quanto *ratio*

12. *In Hexaëm.*, coll. VI, 19. Cfr. VIGNAUX, *Condition historique de la pensée de Saint Bonaventure*, p. 423.

13. VIGNAUX, *Condition historique de la pensée de Saint Bonaventure*, p. 424; cfr. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, pp. 115 (nota 1); 143 (nota 2); 145; 149 (nota 1); 157; 453; GERKEN, *La Théologie du Verbe*, p. 384 (nota 12).

14. C. BÉRUBÉ, *De la philosophie à la sagesse dans l'Itinéraire bonaventurien*, « *Collectanea Franciscana* » 38 (1968), pp. 264; 269; 284; ID., *De la théologie de l'Image à la philosophie de l'objet de l'intelligence chez saint Bonaventure*, in *S. Bonaventura 1274-1974*, vol. III, 1973, pp. 165; 167; 169; 171; 178; 192; 195; 200.

15. P. VIGNAUX, *Condition historique de la pensée de Saint Bonaventure*, p. 425; ID., *Le christocentrisme de saint Bonaventure et le problème d'une philosophie de la religion*, pp. 395-398.

*exemplantis*, la *ratio medii* del filosofo è identica alla *ratio Filii* del teologo, identità che il filosofo ignora: è il teologo a considerare il Verbo per il tramite di quella esemplarità che si sviluppa all'interno della stessa Trinità.

Vignaux può allora concludere che Bonaventura è un filosofo della religione quando, mediante l'esemplarismo, considera Cristo come « centro di riferimento » (Gilson) e « centro di significato » (Gerken).

La coscienza dell'eredità filosofica (*scripta philosophorum*) della coll. XIX, 15 *In Hexaëmeron* impedisce di affermare la filosofia come diversa da una disciplina eteronoma, ma al tempo stesso nega come illegittima la distinzione tra filosofia e teologia: la teologia è, infatti, definita da Bonaventura come scienza unica delle *res et signa*, introducendo nel sistema di pensiero la grande intuizione metafisica che si compie nell'esclusione di un procedimento che colga il punto unificante della conoscenza razionale nella sola ragione.

L'esperienza dei filosofi, sebbene nella condizione della ragione illuminata dalla fede, manifesta l'eco di una disciplina autonoma rispetto alla fede.

Vignaux trova nella coll. IV *De donis* la definizione di filosofia come via *ad alias scientias*, condizione immediatamente intelligibile a partire dalla coscienza che un teologo scolastico possiede dell'eredità filosofica utilizzabile per lo studio della sacra Scrittura: in questa direzione Vignaux ritiene di poter aggiornare lo studio di Gilson come scoperta, nella storia generale della filosofia, di una trasmutazione di valori filosofici.

Il clima culturale nel quale viene affrontata la discussione sull'epistemologia teologica bonaventuriana risente dell'intento apologetico degli autori di orientamento spiritualista, impegnati in un confronto serrato contro la ragione storicistica e l'ideologia marxista.

Confermano questa tesi l'intervento di Pietro Prini sul filosofare nella fede bonaventuriano<sup>16</sup> e la sezione introduttiva fatta precedere da Tina Manfredini<sup>17</sup> al breve saggio dedicato alla ragione teologica del maestro francescano.

16. P. PRINI, *Il filosofare nella fede secondo san Bonaventura*, « Miscellanea Francescana » 75 (1975), pp. 399-407.

17. T. MANFARDINI, *La ragione teologica in san Bonaventura*, « Miscellanea Francescana » 75 (1975), pp. 535-552. L'articolo è stato ripreso ed ampliato dall'autrice, sulla base del medesimo impianto, in: Id., *La problematica della ragione nel pensiero di S. Bonaventura*, « Doctor Seraphicus » 27 (1980), pp. 21-49.

Prini, riprendendo il tema medioevale della stoltezza dell'ateo, presenta la condizione del filosofare bonaventuriano come presupposto irrinunciabile dell'esigenza della viva luce del maestro interiore, l'illuminazione della Scrittura e, con riferimento a Gilson, la collocazione del filosofo nell'itinerario che conduce alla sapienza divina. All'interno del pensiero medioevale, la trattazione del maestro francescano offre uno degli esempi più suggestivi e coerenti di una procedura filosofica che rifiuta di stabilire i *preambula fidei* ed utilizza un metodo di ricerca dell'intelligibilità della fede che non può essere confuso con la condotta sistematica delle filosofie cristiane moderne<sup>18</sup>.

Ben più articolata e approfondita la trattazione di Tina Manferdini. Identico si presenta il punto di partenza, inserito nella prospettiva che intende a livello programmatico salvaguardare le condizioni di possibilità del sapere teologico e, posta sotto la diretta influenza dalla *Systematic Theology* di Paul Tillich<sup>19</sup>, rilevare la crisi della ragione separata dal suo intrinseco collegamento ontologico.

L'apporto critico della Manferdini è originale e rilevante quanto alla definizione del concetto di « ragione teologica », in particolare rispetto all'identificazione della razionalità con i modi raziocinativi propri della scienza aristotelica. In Bonaventura non è possibile sostenere l'arbitraria riduzione della ragione all'esclusiva capacità strumentale del raziocinio.

Riferendosi al prologo *In I Sent.*, Manferdini precisa la posizione di Bonaventura in riferimento al metodo teologico inteso come procedimento *perscrutatorius, ratiocinativus* e *inquisitivus*: la ragione teologica deve articolarsi in definizioni, divisioni e ragionamenti, condizioni metodologiche che concorrono a formare la struttura della *quaestio* teologica.

Il contributo innovativo del maestro francescano coincide proprio con l'elaborazione di un « concetto più ampio e pluridimensionale » della ragione<sup>20</sup>, tale che la dimensione della *ratio superior*, distin-

18. PRINI, *Il filosofare nella fede secondo san Bonaventura*, pp. 399; 406–407.

19. P. TILlich, *Systematic Theology*, voll. 3, Chicago 1951–1963, in particolare, vol. I, p. 72. Cfr. T. MANFERDINI, *La ragione teologica in san Bonaventura*, p. 356; nella rielaborazione del 1980 l'autrice approfondisce la posizione di Tillich mettendo in evidenza la sua dipendenza da *L'eclissi della ragione* di Horkheimer. La Manferdini considera Tillich un profondo conoscitore del pensiero di Bonaventura, come dimostra la postuma *Storia del pensiero cristiano*, al cui sistema categoriale si ispira con piena evidenza. Ivi, pp. 22–23.

20. Il metodo teologico di Bonaventura è stato studiato in rapporto alla tradizio-

ta anche se non separata dalla *ratio inferior*, è ritenuta congeniale alla sostanza della verità di fede e capace di esplicarne la ragionevolezza. Viene così mosso un acuto rilievo a Chenu riguardo all'uso bonaventuriano della ragione nella costruzione del sapere teologico: non è aderente alla lettera, né allo spirito del pensiero del maestro francescano limitarsi a considerare la ragione come organo di esplicazione delle *rationes probantes fidem nostram*, senza precisare che la dimostrazione della ragionevolezza della fede compete ad una dimensione di razionalità che trascende il modo della razionalità astratta ed impersonale propria della scienza naturale<sup>21</sup>.

I rapporti tra fede e sapere sono considerati da Manuel Barbosa da Costa Freitas<sup>22</sup> in un'analisi fedele alla lettera, quasi una traduzione, della d. XXIV, a. 2, q. 3 del terzo libro del *Commentarius in Sententias*: in continuità con il proposito anselmiano della *fides quaerens intellectum*, l'intelligenza umana, condizione intermedia della speculazione filosofico-teologica, è posta tra la fede pura e la visione beatifica, impegnata, mediante l'utilizzo di una conoscitività razionale (*rationes necessariae*) nella chiarificazione più elevata delle verità rivelate delle quali è possibile mostrare una comprensione ed evidenza interiore. Bonaventura determina la nozione di "cognitio scientialis" a partire dalla suddivisione precisata in questa distinzione tra la conoscenza intuitiva e totale (*aperta comprehensio*) e la conoscenza discorsiva (*manuductio rationis*).

ne teologica da A.A. Scala: l'indagine testuale delle quattro *questiones proemii* del *Commentarius in Sententias* dimostra che il baccelliere francescano, pur inserendosi nella tradizione del *Monologion* anselmiano e del *De Trinitate* di Riccardo di S. Vittore, porta un contributo personale ed originale, soprattutto per quanto riguarda la possibilità e i limiti della scienza intesa come attività puramente speculativa. Bonaventura ha ridotto l'estensione dell'ambito delle *rationes necessariae*, da Anselmo utilizzate per dimostrare la Trinità e la necessità dell'Incarnazione, cfr. A.A. SCALA, *Il passaggio dal credibile all'intelligibile nel Commento alle Sentenze di San Bonaventura*, « Miscellanea Francescana » pp. 553-562, in particolare pp. 557-558; 562.

21. MANFARDINI, *La ragione teologica in san Bonaventura*, p. 540; ID., *La problematica della ragione nel pensiero di S. Bonaventura*, pp. 26-27. Cfr. CHENU, *La théologie comme science au XIII<sup>e</sup> siècle*, 1957<sup>3</sup>, pp. 38-40.

22. M. BARBOSA DA COSTA FREITAS, *S. Boaventura e a coexistência da fê e do saber*, in *S. Bonaventura 1274-1974*, vol. IV, 1974, pp. 147-151; ID., *A doutrina bonaventuriana do homem-imagem e a coexistência da fê e do saber*, « Miscellanea Francescana » 75 - suppl. I (1975), pp. 441-453; cfr. anche: ID., *S. Boaventura e o simbolismo metafísico-religioso do mundo sensível*, « Didaskalia » 6 (1976), pp. 21-63; ID., *Fundamentação e valor ontológico do simbolismo bonaventuriano*, in *Bonaventura*, pp. 277-296.

Le relazioni ragione/fede e filosofia/teologia, termini che mutuamente si richiamano e completano in riferimento ad un comune oggetto, sono fondati nella coesistenza della fede con il sapere nello stato dell'oscurità propria della condizione terrena, incapace di possedere piena certezza ed evidenza; la dimostrazione razionale e scientifica è di ausilio alla fede concorrendo a consolidarla e perfezionarla con argomenti probabili.

Bonaventura si riferisce ad un accrescimento intensivo della fede che, per mezzo di una più chiara illuminazione, produce una maggiore certezza ed una adesione del soggetto: la luce della ragione e quella della fede, quando si indirizzano alla considerazione di un medesimo oggetto, lungi dall'escludersi, si completano a vicenda per la sommatoria "amorosa" delle rispettive energie cooperanti nel medesimo atto di conoscenza<sup>23</sup>.

Nuova luce sui rapporti tra filosofia e teologia e sul significato della *reductio* bonaventuriana, già indagata da Bougerol nel decennio precedente<sup>24</sup>, proiettano gli articoli di J. Châtillon<sup>25</sup> e G.H. Allard<sup>26</sup>.

Il primo sottolinea come l'attenzione della più recente generazione di medievisti si sia impegnata a recuperare il precipuo ruolo teologico dei maestri universitari. Il ricorso ai metodi ed alle argomentazioni della filosofia erano, in genere, integrati dai teologi della prima Scolastica con le esposizioni dottrinali che si fondano sull'autorità della Scrittura, ponendole così a servizio dell'argomentazione teologica dalla quale è ben difficile reperire una loro separazione<sup>27</sup>. Fede e ragione, teologia e filosofia sono intrinsecamente associati e vivono in simbiosi a tal punto che tentare di isolare l'una dall'altra può condurre a correre il rischio di rendere incomprensibile la dottrina dei teologi medioevali.

23. Id., *S. Boaventura e a coexistência da fê e do saber*, p. 151; cfr. O. GONZALEZ, *Misterio trinitario y existencia humana. Estudio histórico teológico en torno a san Buenaventura*, Madrid 1966, pp. 6ss.

24. BOUGEROL, *Introduction à l'étude de Saint Bonaventure*, pp. 117-120.

25. J. CHÂTILLON, *Saint Bonaventure et la philosophie*, « Miscellanea Francescana » 75 (1975), pp. 429-446.

26. G.H. ALLARD, *La technique de la "reductio" chez Bonaventure*, in *S. Bonaventura 1274-1974*, vol. II, 1973, pp. 395-416.

27. « Mais les historiens de la pensée médiévale, ou des moins la plupart d'entre eux, ont maintenant liquidé leurs complexes [...] ils ne croient obligés de déguiser à tout prix leurs théologiens en philosophes », cfr. CHÂTILLON, *Saint Bonaventure et la philosophie*, pp. 430-431.

Châtillon si propone di studiare il ruolo assegnato dal maestro francescano alla filosofia nell'elaborazione della teologia. È certo che la filosofia ricopre un ruolo importante nell'elaborazione della scienza sacra, sebbene eserciti una funzione subalterna e sia posta in una condizione ancillare: gli insegnamenti dei filosofi possono aiutare i teologi a pervenire ad una migliore intelligenza della verità e a rifiutare gli errori che ad essa si oppongono.

Bonaventura non distoglie la propria attenzione dal sapere, dalla ricerca teologica e filosofica, proclamandone di frequente la necessità. La via che consente l'accesso alla Verità è, tuttavia, solo Cristo/Verbo di Dio<sup>28</sup>: per questa ragione Châtillon sostiene impossibile considerare i *praeambula fidei* delle *Sententiae* bonaventuriane allo stesso modo di Tommaso d'Aquino.

Troppo di frequente la ricerca bonaventuriana ha trascurato la nozione di *reductio*: una significativa ed originale ripresa di questo tema è stata proposta da Guy H. Allard, il quale osserva che questo lemma non viene neppure citato nel *Lexique Saint Bonaventure* (1969) e che l'indice generale del *Commentarius in Sententias* dell'edizione quaracchiana rinvia solo ad una quindicina di occorrenze, contro le 125 citazioni reperite dallo studioso canadese, nella proporzione di 30 citazioni del termine *resolutio* e 95 del termine *reductio*.

Più di una semplice tecnica, la *reductio* costituisce il punto focale del ritorno a Dio: in questa nozione il maestro francescano esprime il modello paradigmatico per pensare le realtà teologiche, metafisiche, mistiche, morali, fisiche ed epistemologiche.

Ancor prima di precisare l'utilizzo di questo modello rispetto alle sue molteplici applicazioni, non deve essere persa di vista la natura del procedimento, che è prima di tutto logico, riferito alle leggi operative ed ai limiti imposti da questo strumento<sup>29</sup>; svolge la funzione di attività discorsiva che viene circoscritta in una area scientifica. Allard si impegna a liberare il sottosuolo logico sul quale riposa l'edificio del pensiero bonaventuriano per considerare i limiti formali all'interno dei quali si evolve.

28. Ivi, pp. 445-446.

29. ALLARD, *La technique de la "reductio" chez Bonaventure*, p. 396: paragona la metodologia della *reductio* alla maieutica socratica, al dubbio cartesiano, alla dialettica hegeliana, al movimento circolare dionisiano, alla *quaestio* scolastica e alla dimostrazione aristotelica.

I testi pervengono alla completa consapevolezza di senso quando sono situati nel loro contesto formale: in questa direzione i dati metafisici, teologici e mistici del pensiero bonaventuriano ricevono nuovo rilievo e, in termini più sorprendenti, è possibile osservare il quadro dei rispettivi meccanismi logici<sup>30</sup>.

Al termine *reductio*, di origine platonica<sup>31</sup>, è riservata una funzione specificamente epistemologica, possedendo un legame incontestabile con la metafisica e la teologia<sup>32</sup>, anche al di là della esclusiva identificazione con il movimento circolare dell'*exitus/reditus* dionisiano<sup>33</sup>.

Uno studio particolarmente illuminante per quanto riguarda una nuova sensibilità critica indirizzata a recuperare l'importanza dello sviluppo dogmatico della teologia bonaventuriana è condotto da V. Marcolino<sup>34</sup>.

I teologi medioevali, pur considerando il loro lavoro come un contributo portato al progresso della dottrina cristiana<sup>35</sup>, sentirono di dipendere dalla tradizione che li aveva preceduti. Lo sviluppo dogmatico si mostra negli enunciati della fede che non si identificano con gli articoli del simbolo degli Apostoli, né si incontrano nella Scrittura. La teologia medioevale si incarica di portare questo progresso ad una conoscenza più ampia e profonda: prevale la concezione dello sviluppo dogmatico come aumento di chiarificazione rispetto alla conoscenza dell'oggetto di fede<sup>36</sup>.

30. Sulle aree di applicazione della *reductio* in Bonaventura (metafisica/teologia, problemi etici, questioni fisiche e classificazione delle scienze) si veda: ivi, pp. 405–413.

31. Cfr. A. ZIGROSSI, *Saggio sul neoplatonismo di S. Bonaventura. Il concetto di unità e la struttura del reale come problema teologico*, Edizioni Studi Francescani, Firenze 1954, (Biblioteca di Studi francescani, 4), pp. 39 ss.

32. Cfr. A. EPPING, *Zu Bonaventuras Schrift "De reductione artium ad theologiam"*, «Wissenschaft und Weisheit» 27 (1964), pp. 100–116.

33. ALLARD, *La technique de la "reductio" chez Bonaventure*.

34. V. MARCOLINO, *Elementos do desenvolvimento dogmático segundo Sao Boaventura*, in *S. Bonaventura 1274–1974*, vol. IV, 1974, pp. 177–219.

35. J. DE GHELLINCK, *Patristique et argument de tradition au bas Moyen Âge*, in *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, Münster 1935, pp. 403–426; CHENU, *La théologie au douzième siècle*, Paris 1957, pp. 351–365; 386–398; Id., *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1950, pp. 106–125; BOUGEROL, *Introduction à l'étude de Saint Bonaventure*, pp. 58–61.

36. «Aber es kann auch nicht bestritten werden, dass eine bestimmtere Fassung des Problems und eine genauere Ausdrucksweise in der Sprache noch zu vermissen», cfr. BEUMER, *Der theoretische Beitrag der Frühscholastik zu dem Problem*

Bonaventura analizza la nozione di *articulus fidei*, a partire dal XII secolo usata in sostituzione a quella di dogma<sup>37</sup>, secondo definizioni all'epoca comunemente sostenute<sup>38</sup>: negli articoli di fede si trova la *resolutio* degli articoli di tutto ciò che deve essere creduto, svolgendo, al tempo stesso, la funzione di elementi direttivi: l'articolo è verità indivisibile, termine di risoluzione dotato di carattere vincolante e principio direttivo.

L'unità formale di tutti gli articoli risiede nella unicità ed indivisibilità della verità divina, contrapposta alla molteplicità e mutabilità che sono caratteristiche del carattere frammentario della conoscenza umana nella storicità della sua formulazione.

L'articolo di fede « est perceptio divinae Veritatis tendens in ipsam »<sup>39</sup>, fonte della conoscenza e dell'amore che consente una tensione verso Dio in quanto muove a conoscere la verità divina. Il baccelliere francescano segnala il carattere speciale della verità di fede che illumina le facoltà interiori dell'uomo obbligando, in quanto grandezza indivisibile della dottrina cristiana, il fedele ad accettare l'insegnamento della verità divina che è al di sopra della ragione, in funzione della virtù della fede.

Gli articoli del Simbolo degli Apostoli corrispondono al fondamento stabile e ai principi direttivi di ogni oggetto di fede<sup>40</sup>: rimane, tuttavia, aperta la possibilità di determinare enunciati di fede che divergano dagli articoli del Simbolo e si relazionino agli stessi come verità annesse, antecedenti o successive<sup>41</sup>.

*des Dogmenfortschrittes*, « Zeitschrift für katholische Theologie » 74 (1952), pp. 205; 225–226, cit. a p. 225.

37. Sulla nozione di “dogma” nel XIII secolo si vedano: J.M. PARENT, *La notion de dogme au XIII<sup>e</sup> siècle*, in *Études d'Histoire Littéraire et Doctrinale du XIII<sup>e</sup> siècle*, vol. I, Paris 1932, pp. 141–163; A. LANG, *Die Gliederung und die Reichweite des Glaubens nach Thomas von Aquin und den Thomisten. Ein Beitrag zur Klärung der scholastischen Begriffe: fides, haeresis und conclusio theologica*, « Divus Thomas » 20–21 (1942–1943), pp. 207–236 e 335–346; pp. 79–97; Id., *Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik*, Freiburg, 1964, pp. 112–138; L. HÖDL, *Articulus fidei. Eine begriffsgeschichtliche Arbeit*, in: *Einsicht und Glaube*, (Festschrift G. Söhngen), a cura di J. Ratzinger, H. Fries, Freiburg, 1962, pp. 358–376.

38. *In III Sent.*, d. XXIV, a. 3, qq. 1–2, III, pp. 524a–529b.

39. *Ivi*, q. 1, III, pp. 524a–529b.

40. *Ivi*, d. XXV, a. 1, q. 1, ad 2, III, p. 537a.

41. *Ivi*, d. XXV, a. 1, q. 1, concl., III, 535a; *ivi*, q. 1, ad 3, III, 537a; *ivi*, d. XXIV, a. 3, q. 1, concl., III, 526a; *Brevil.*, pars. V, c. 7, p. 260b.

I teologi del XIII secolo considerano questo problema quando trattano la questione se possa aumentare il numero degli articoli di fede<sup>42</sup>. Bonaventura si pone nella linea dei maestri precedenti: la fede può aumentare il numero degli articoli<sup>43</sup>, consentendo alla fede di accrescere la propria conoscenza, distinguendo in termini espliciti ciò che in precedenza era nascosto<sup>44</sup>.

La definizione di nuovi dogmi è possibile per una esplicitazione progressiva che distingue, apprende ed enuncia nuovi aspetti dell'immutabile verità divina. Il progresso estensivo della fede è ritenuto dal maestro francescano nella moltiplicazione degli articoli, distinti gli uni dagli altri; intensivi, si relazionano ad un certo aumento di chiarezza e profondità nella conoscenza; radicati, esprimono l'aumento della certezza di adesione nella virtù di una maggiore conoscenza e devozione<sup>45</sup>: al progresso estensivo corrisponde la realtà dello sviluppo dogmatico e l'esplicitazione del credo apostolico<sup>46</sup>, condizione intellettuale legata alla visione della storia della salvezza: nella sesta età del mondo, l'illuminazione della fede attinge alla pienezza.

Il tema della certezza nella conoscenza costituisce il principale problema bonaventuriano, l'unico la cui soluzione apra veramente l'accesso alla comprensione della teologia del dottore francescano:

42. Cfr. HÖDL, *Articulus fidei*, pp. 362 ss. Pietro Lombardo considera un duplice progresso della fede: l'accrescimento, quanto all'intensità, dell'atto e un aumento della quantità degli articoli. Tale distinzione consente uno sviluppo dogmatico: il progresso nel tempo della rivelazione biblica viene considerato come un caso tipico di evoluzione dogmatica. Cfr. M. GRABMANN, *Geschichte der scholastischen Methode*, vol. II, Darmstadt, 1956 (rist.), pp. 276 ss; HÖDL, *Articulus fidei*, pp. 362 ss., 371 ss. e 375 ss.; DE GHELLINCK, *Patristique et argument de tradition*, pp. 413 ss.; 418 ss.; Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions*, vol. I, Paris 1960, pp. 123-134.

43. *In III Sent.*, d. XXV, a. 2, q. 1, III, 545a-547b.

44. « Fides processus temporis profecit, non quidem novorum articulorum additione, sed explicatione ». *In III Sent.*, d. XXV, a. 2, q. 1, concl., III, 546a. Cfr. *In I Sent.*, d. XI, a. un., q. 1, ad 6, I, 213b; *In III Sent.*, d. XXV, a. 2, q. 1, ad 1, III, 546b; *ibid.*, a. 1, q. 1, ad 5, III, 538a, *In Hexaëm.*, coll. XXII, 8, p. 438b.

45. *In III Sent.*, d. XXV, a. 2, q. 3 concl., III, 550b.

46. « Na perspectiva bonaventuriana o número dos dogmas pode aumentar, mas apenas por explicitação do credo apostólico e em virtude de um melhor conhecimento do conteúdo da Escritura. A fé permanece substancialmente a mesma e o novo dogma introduz, portanto, apenas uma simples mudança aciden tal ». V. MARCOLINO, *Elementos do desenvolvimento dogmático segundo São Boaventura*, p. 185. Cfr. *In III Sent.*, d. XXV, a. 1, q. 1, concl., III, 535a; q. 1, ad 2-3, III, 537a; d. XXIV, a. 3, q. 1, ad 1, III, 526a; d. XXV, a. 2, q. 1, concl., III, 546a-b.

Th. Crowley<sup>47</sup> si è occupato, in particolare, dei rapporti tra certezza della conoscenza e natura dell'illuminazione<sup>48</sup>, da Bonaventura postulata in ordine ad essa.

L'indirizzo interpretativo seguito concorda con la *dissertatio* dei Padri Editori di Quaracchi<sup>49</sup> che aveva sostenuto una posizione comune nella Scolastica: ogni verità e certezza dell'intelletto creato deve essere ricondotta (*reductio*) al suo esemplare eterno nella mente divina, identico all'essenza divina; non esisterebbero così tra Bonaventura e Tommaso differenze sostanziali su tale questione<sup>50</sup>, ritenuta dal critico irlandese appartenente all'ambito metafisico<sup>51</sup>: l'originalità di Bonaventura risiederebbe nell'intuito mistico e nella *Weltanschauung* serafica.

Nell'ordine ontologico il contatto tra l'intelletto umano e Dio è immediato: come tutte le cose create, l'intelletto dipende direttamente da Dio: nell'ordine psicologico, Dio è il termine ontico del dinamismo intellettuale come causa efficiente e finale<sup>52</sup>.

Poiché «*hae (regulae) radicantur in luce aeterna et ducunt in eam*»<sup>53</sup>, il significato dei termini *radicatur* e *ducunt* deve essere sta-

47. Th. CROWLEY, *Illumination and Certitude*, in *S. Bonaventura 1274-1974*, vol. III, 1973, pp. 431-448.

48. Cfr. J. ANDREW, *The Theory of Divine Illumination in St. Bonaventure*, «*New Scholasticism*» 6 (1932), pp. 32-50; G.H. TAVARD, *The Light of God in the Theology of St. Bonaventure*, «*Eastern Churches Quarterly*» 8 (1950), pp. 407-417.

49. *De humanae cognitionis anecdota quaedam Seraphici Doctoris Sancti Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum*, Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1883, pp. 49-70. Il testo è preceduto da una *dissertatio* (pp. 1-47). Cfr. DISTELBRINK, *Bonaventurae scripta authentica, dubia vel spuria critice recensita*, p. 13 (nota 2); CROWLEY, *Illumination and Certitude*, pp. 433-435.

50. Ivi, p. 448: «*In comparing the teaching of St. Bonaventure with that of St. Thomas [...] on this present question their teaching is, in my opinion, substantially the same. The lines followed by St. Bonaventure are his own very personal statement of principles common to the great majority of christian scholastics. There are differences of emphasis, of tone, of style, of vocabulary. Bonaventure is neither Augustine nor Anselm nor Thomas. There is no mistaking his originality, his freshness of style and religious sentiment, his mystical flair and his truly seraphic Weltanschauung. Nothing of his teaching on illumination would have made him the enemy of St. Thomas*».

51. Ivi, p. 432: «*All being is light and, in Bonaventure's case, the metaphysics of light is metaphysics purely and simply*».

52. *In II Sent.*, d. III, p. II, a. 2, q. 2, ad 6. Cfr. BISSEN, *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure*, pp. 188ss.

53. *In Hexaëm.*, coll. II, io, p. 338a; *Itin.*, c. III, n. 6, p. 305b.

bilito in riferimento all'illuminazione divina e alle idee eterne che, fondamento della certezza, non sono, tuttavia, visibili in se stesse.

Crowley rivaluta le osservazioni di R. Sciamannini sulla contuizione bonaventuriana<sup>54</sup>: le idee divine, senza essere a loro volta conosciute, agiscono finalisticamente nelle operazioni intellettuali. Bonaventura utilizza, a questo proposito, l'espressiva metafora della fontana. Dio e le idee divine sono, in relazione alla conoscenza umana, l'*obiectum fontanum*, fonte dell'essere e della conoscenza, non costituendo l'*obiectum quod*, ossia l'oggetto conosciuto, bensì esclusivamente l'*obiectum quo*, dalla cui influenza vengono ricevute la conoscenza e la certezza assoluta.

Il platonismo assimilato da Agostino rimane nella determinazione bonaventuriana dei due pilastri dell'immutabilità e dell'infallibilità: immutabilità per la parte dell'oggetto conosciuto, infallibilità per il soggetto conoscente.

La parte superiore dell'anima, rivolta verso le realtà spirituali, si pone in relazione necessaria con la causa prima di tutte le cose<sup>55</sup>: per mezzo del ragionamento, in questo caso del ragionamento che conduce dall'effetto alla causa, l'intelletto comprende le idee divine: nella parte superiore dell'anima è presente l'*imago Dei* che contiene sia l'intelletto che la volontà.

L'intelletto è luce naturale che partecipa della luce divina e riflette la luce increata, prodotta da Dio senza alcun intermediario; considerando la relazione necessaria, nel caso dei principi primi, unisce e separa i due termini nell'attività della ragione: la parte più elevata dell'anima, capace di relazionarsi alle regole eterne, definisce e giudica con certezza. Da questa condizione il soggetto credente attinge *regulae eternae* e *leges aeternae*<sup>56</sup>: Crowley, diversamente da Bissen<sup>57</sup>, stabilisce la sinonimia dei termini *inhaesit* e *attingit* che legge nella pagina bonaventuriana.

La sapienza appare immutabile nelle regole e leggi che si impongono alla conoscenza umana. Tali regole sono infallibili, indubitabili, non soggette a giudizio; sono anche invariabili e indeterminate, a

54. R. SCIAMANNINI, *La contuizione bonaventuriana*, Firenze 1957, pp. 73-75.

55. In *Hexaëm.*, coll. V, 28, p. 358b.

56. In *Hexaëm.*, coll. VIII, a. 13, p. 371b; BONAVENTURA, *Quaestiones disputatae de scientia Christi* (=Sc. Chr.), in *Opera omnia*, V, q. 4, p. 24ab.

57. BISSEN, *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure*, pp. 266-271; 326 ss.

tal punto che, come sostiene Aristotele negli *Analitici secondi*<sup>58</sup>, non possono essere contraddette.

I verbi *radico* e *duco* esprimono il processo dialettico di inferenza<sup>59</sup>: poiché le leggi con le quali gli oggetti sensibili vengono giudicati sono poste sotto la considerazione umana in quanto certe, infallibili ed indubitabili per l'intelletto che le apprende, e dal momento che non è possibile cancellarle dalla memoria che le richiama, come essere presente, poiché non possono essere rifiutate dall'intelletto nel momento del giudizio, segue che queste leggi devono essere necessarie, in quanto immutabili e incorruttibili, senza restrizioni in quanto non circoscrivibili, indeterminate in quanto eterne, indivisibili in quanto sono intellettuali e corporali, eterne in quanto esistenti nell'*ars aeterna* dalla quale, per mezzo della quale e in accordo con la quale sono formate tutte le cose create. Possono essere dati giudizi di certezza solo per mezzo di quella *ars divina* che non solo dona la forma, ma anche la conserva; l'*ars* regolatrice che conduce il giudizio umano a considerare tutti gli oggetti che rientrano sotto la condizione della sensibilità. Le scienze possiedono regole certe e infallibili che emanano come raggi di luce dalla legge eterna ed entrano nella mente umana: quando conosciamo con certezza che una proposizione è vera, questa non può non essere vera, poiché il suo contraddittorio è necessariamente falso.

La connessione tra le leggi del pensiero ed i rispettivi esemplari eterni è percepita indistintamente per la luce che fonda la necessità, l'immutabilità, l'eternità e l'infalibilità delle regole supreme del pensiero dal quale dipende la verità di tutta la scienza e la conoscenza, mediatamente e per via immediata.

La nozione di "attingere" corrisponde a quella di *contuitio*, inferenza immediata quando l'anima è aperta al *liber lucis aeternae*<sup>60</sup>. L'"attingere" non comporta alcun contatto che riguardi la percezione dell'essenza o della luce divina: questo è un privilegio riservato allo stato futuro della beatitudine; le idee divine non sono conosciute in

58. ARISTOTELES, *Analytica posteriora*, A 2, 71 b 9–25.

59. CROWLEY, *Illumination and Certitude*, p. 445.

60. *Sc. Chr.*, vol. V, q. 4, concl., p. 24a: « Quoniam igitur certitudinalis cognitio competit spiritui rationali, in quantum est imago Dei, ideo in hac cognitione aeternas rationes attingit. Sed quia in statu viae non est adhuc plene Deiformis ideo non attingit eas clare et plene et distincte sed secundum quod magis vel minus ad deiformitatem accedit, secundum hoc magis vel minus eas attingit, semper tamen aliquo uno modo quia numquam potest ab eo ratio imaginis separari ».

sé, « sed prout relucet in suis principiis et in sua generalitate »<sup>61</sup>; in altri luoghi Bonaventura afferma che ricorre ad essa come fonte di ogni certezza e ricorre alla scienza (*ars*) suprema come luce e verità<sup>62</sup>.

I termini *recurritur* e *recursus* implicano un ulteriore ampliamento del processo dialettico in precedenza evidenziato, un processo di inferenza, quantunque immediata.

Deve essere notato l'uso del vocabolo *plena*: il ricorso alla luce divina viene attuato quando si cerchi una spiegazione completa e la causa ultima. Proprio per l'influenza della causa prima le leggi del pensiero sono impresse nella mente: usando le leggi della causalità, la mente umana è abilitata alla *contuitio*, nelle creature, della causa del creato e del fondamento ultimativo della certezza.

Un pregevole sviluppo di tali considerazioni, applicato prevalentemente alla suddivisione delle scienze e la loro unità nella sapienza, è portato da B. Hinwood<sup>63</sup>: la fondamentale attitudine della *reductio* presente nella riconduzione delle scienze alla teologia risente del principio neoplatonico del movimento verso l'unità<sup>64</sup>.

La d. XXXV del terzo libro del *Commentarius in Sententias*<sup>65</sup> illustra il fine verso cui il processo della conoscenza è diretto: ottenere la sapienza compresa come conoscenza delle realtà umane e divine che indica l'adorazione filiale dovuta a Dio attraverso la fede, la speranza e l'amore. In questa forma pura, la *sapientia* corrisponde all'esperienza della divina dolcezza, così che, mentre si considera un elemento noetico, emerge il rilievo primario della relazione affettiva<sup>66</sup>.

La vera conoscenza, impossibile senza l'iniziativa della grazia, non può essere attinta esclusivamente con la disciplina accademica, che deve essere congiunta ed integrata mediante l'autocontrollo morale, condizione richiesta per entrare nella grazia.

Mentre riconosce che la distinzione tra modalità razionali e teologiche del conoscere è legittima, perché corrisponde ai doni di Dio,

61. Ivi, ad 16, p. 25b. Cfr. BISSEN, *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure*, pp. 198; 215 ss.

62. *Sc. Chr.*, vol. V, q. 4, concl., p. 23a ss.

63. B. HINWOOD, *The Principless underlying Saint Bonaventure's Division of Human Knowledge*, in *S. Bonaventura 1274-1974*, vol. III, 1973, pp. 471-504.

64. A. ZIGROSSI, *Saggio sul neoplatonismo di S. Bonaventura. Il concetto di unità e la struttura del reale come problema teologico*, Edizioni « Studi Francescani » Firenze 1954, (Biblioteca di Studi francescani, 4).

65. *In III Sent.*, d. XXXV, a. 1, q. 1, concl.

66. Cfr. *Red. art.*, n. 14, pp. 323a-b.

Bonaventura rifiuta, tuttavia, come illegittima, una sorta di separazione tra i medesimi due termini: l'approccio cristiano alla totalità dell'esperienza mediante la pienezza del potere cognitivo e affettivo rigenerato dalla grazia è in grado di riportare il significato di tutte le realtà e dell'intera conoscenza a Cristo loro centro e punto di unità.

Solo la luce oggettiva della rivelazione, accettata in modo soggettivo nella fede, fornisce la vera prospettiva nella quale considerare tutta la creazione: l'intero processo è finalizzato a guidare l'uomo verso la propria realizzazione e la pace nella comunione divina, bisogno fondamentale comune a tutti gli uomini.

Hinwood, dopo aver fondato la propria analisi sulla considerazione del cristocentrismo<sup>67</sup> ed esemplarismo<sup>68</sup> bonaventuriani, riappropriandosi dei rilievi condotti da W. Rauch sulla Scrittura<sup>69</sup>, e delle relazioni stabilite dal maestro francescano tra l'uomo e Dio<sup>70</sup>, affronta il tema prefissato analizzando la nozione di *reductio*, alla cui considerazione costringe il processo della metafisica dell'emanazione e del cristocentrismo che consente al creato il ritorno verso Dio nel completamento del cerchio intelligibile<sup>71</sup>.

Il ritorno al Creatore non prevede un solo livello conoscitivo. Bonaventura individua due forme complementari: la prima corrisponde alla riflessione concernente le cose esistenti incontrate nell'esperienza, mentre la seconda è riferita al ritorno precisato nella riflessione sui vari campi della conoscenza umana, nei quali questa esperienza si è organizzata<sup>72</sup>.

67. HINWOOD, *Principless underlying Saint Bonaventure's Division of Human Knowledge*, pp. 477-481; in particolare p. 477: « The crucial place which Christ has in the whole process of knowledge is only one aspect of a more total vision of Christ, whom St. Bonaventure sees as absolutely central in the whole structure of reality, divine and human, and in all phases, emanation or creation, exemplarism, and reduction or consummation, for He is the One by whom, in whom, and for whom all things exist ».

68. Ivi, pp. 481-488.

69. W. RAUCH, *Das Buch Gottes. Eine systematische Untersuchung des Buchbegriffs bei Bonaventura*, Hüber, München, 1961, (Münchener theologische Studien, II. Systematische Abteilung, 20), pp. 12-15; 118-119; 142; 185-187.

70. HINWOOD, *The Principless underlying Saint Bonaventure's Division of Human Knowledge*, pp. 488-495.

71. Ivi, pp. 495ss. Cfr. F. GNEO, *La "Reductio artium ad theologiam" secondo S. Bonaventura*, (Congres international de philosophie médiévale, 4. Montréal, 1967), Institut d'Études Médiévales, Montréal, 1969, p. 635.

72. *Itin.*, I, 2-3, p. 297a.

All'interno di tale prospettiva, la *reductio/resolutio* costituisce il processo nel quale i settori della conoscenza naturale, sottoposti alle tre illuminazioni (*lumen exterius, inferius e interius*), sono collegati alla luce superiore della rivelazione. È questo il processo per il quale gli altri campi della conoscenza, dopo essere stati convenientemente perfezionati dall'illuminazione dalla luce della fede e dai doni dello Spirito santo, vengono reintegrati nella luce della rivelazione.

La Scrittura diventa così il "vocabolario" che consente all'uomo di conoscere il significato dell'universo e delle realtà create da esso contenute. Hinwood rimarca il suo inizio, quanto ad intelligibilità, nel linguaggio estraneo della condizione del *signum*: è questa la via che conduce dall'inadeguatezza della conoscenza sperimentale alla pienezza della sapienza.

La struttura cognitiva dell'uomo viene adattata per essere sottoposta ai tre principali livelli di esistenza nel processo della *reductio*. Le distinzioni, tuttavia, indicano una diversità di funzioni in riferimento ad una diversità di potenziali. In particolare, è importante sottolineare la distinzione tra la *ratio superior* e la *ratio inferior*, la prima rivolta a considerare le realtà create sotto l'aspetto della loro relazione spazio/temporale, la seconda in riferimento alla causa creatrice come segni. Ogni settore della conoscenza, in virtù di questo punto di partenza nella realtà creata, contiene una scintilla della luce nella quale è presente la totalità della conoscenza; di conseguenza, la orienta verso la teologia come luce più elevata, nella quale sono dati la *ratio essendi* ed i principi orientativi<sup>73</sup>.

Non è, tuttavia, possibile comprendere la Scrittura se si ignorano gli altri settori della conoscenza. Bonaventura usa il termine *philosophia* per coprire l'intero campo semantico della conoscenza non-teologica, mentre utilizza il termine *theologia* per coprire il settore della conoscenza rivelata, sebbene restringa l'ambito che potremmo chiamare della teologia sistematica. In quest'ultimo senso, la conoscenza teologica si differenzia dalla semplice apprensione della fede, i cui materiali, offerti perché creduti, sono oggetto della riflessione razionale del credente: la fede che va alla ricerca della comprensione tenta di rendere esplicite le conclusioni teologiche che sono implicite nella Scrittura, impegnandosi a confutare gli attacchi alle verità di fede e a provvedere alla ragione argomenti appropriati di queste verità<sup>74</sup>.

73. In *Hexaëm.*, coll. XVII, 20-24.

74. Cfr. *I Sent.*, prooem., dub. 2, concl.; *In II Sent.*, d. XXV, a. 2, q. 2, fund. 4.

Emerge anche nell'analisi di Hinwood la lettura speculare dei due libri già indagata da Tvard<sup>75</sup>: poiché il libro della natura è stato oscurato dal peccato, Dio ha dotato l'uomo di un nuovo libro per mezzo della quale il credente può essere illuminato ed il libro della natura tornare ad essere intelligibile. Si tratta di una nuova comunicazione del Verbo nella Scrittura, che svolge il compito di testimoniare la rivelazione finale in Cristo / *medium* di tutti i campi della conoscenza umana: il libro della Scrittura, in quanto conduce l'uomo a conoscere, pregare e amare Dio, rappresenta la più importante condizione del ritorno della creazione a Dio<sup>76</sup>.

Una particolare attenzione deve essere prestata alla produzione critica italiana, in particolare al contributo portato dall'Università Cattolica del Sacro Cuore. Senza alcun dubbio, Efrem Bettoni fu uno dei principali esponenti della trattazione epistemologica degli anni Settanta. Stretto collaboratore di Gemelli<sup>77</sup> e ricercatore di Amato Manno<sup>78</sup> presso l'ateneo milanese, Bettoni scrisse una serie di saggi ed

75. Sulla relazione stabilita da Bonaventura tra il libro della creazione ed il libro della Scrittura si vedano: TAVARD, *Transiency and Permanence*, pp. 31–79; cfr. LAZZARINI, *S. Bonaventura. Filosofo e mistico del cristianesimo*, pp. 553–556.

76. In *Hexaëm.*, coll. XIII, 12.

77. Nella ingente produzione del fondatore dell'Università Cattolica (cfr. E. PRETO, *Bibliografia di padre Agostino Gemelli*, Vita e Pensiero, Milano 1981, pp. XVI–467) è dato reperire solo due riscontri bibliografici significativi riferiti all'opera di Bonaventura: A. GEMELLI, *Il Francescanesimo*, Vita e Pensiero, Milano 1932, pp. 56–58; 429–435; ID., *La dottrina ascetica di S. Bonaventura da Bagnoregio*, « Rivista di Filosofia Neoscolastica » 17 (1925), pp. 270–292. La prima pubblicazione è citata da E. BETTONI, *S. Bonaventura*, (Maestri del pensiero e dell'educazione. Profili), La Scuola Editrice, Brescia 1944, p. 89. Riguardo al Gemelli "filosofo" si vedano: G. BONTADINI, *Padre Gemelli e la filosofia*, Vita e Pensiero, 34 (1959), fasc. commemorativo; F. OLGATI, *L'eredità filosofica di Agostino Gemelli*, in *Temi e problemi di filosofia classica*, Vita e Pensiero, Milano 1960, pp. 1–18. E. BETTONI fa riferimento ai suoi rapporti accademici con Gemelli in: ID., (in collaborazione con E. Viola), *Commento all'“Itinerario dell'anima a Dio” di S. Bonaventura*, in *L'uomo in cammino verso Dio*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1978, p. X (prefazione).

78. Il "manifesto" della prima fase della Neoscolastica italiana, impegnata, in dipendenza da Lovanio, a riaffermare la validità della filosofia realistica cristiana e il rapporto positivo tra fede e ragione in campo filosofico-culturale, è redatto in forma programmatica da A. GEMELLI, *Il nostro programma*, « Rivista di Filosofia Neoscolastica » 1 (1909), pp. 3–23; cfr. anche: *Medioevalismo*, Vita e Pensiero, 1 (1914), pp. 1–24; ripubblicato in: ID., *Idee e battaglie per la cultura cattolica*, Vita e Pensiero, Milano 1933, pp. 1–33; cfr. anche: ivi, pp. 131–152 ("IV: San Tommaso maestro di cultura cattolica: 1. Il significato di San Tommaso nel programma della neoscolastica italiana"); ID., *Polemiche in tema di Medioevalismo*, Vita e Pensiero, 1 (1914), pp. 135–138.

articoli<sup>79</sup> rivolti ad approfondire le trattazioni più generali sulla teologia bonaventuriana già pubblicate a partire dagli anni Quaranta<sup>80</sup>. I rapporti tra ragione e fede<sup>81</sup> vengono considerati con riferimento alla condizione storica del XIII secolo, in particolare nel confronto diretto con Tommaso<sup>82</sup>.

Si veda anche: A. MASNOVO, *Filosofia cristiana*, Vita e Pensiero, Milano 1934; estr. del supplemento al vol. 26 della « Rivista di Filosofia Neoscolastica » del 1934; ID., *La filosofia scolastica e la sua storia*, Vita e Pensiero, Milano 1922; ID., *La filosofia verso la religione*, Vita e Pensiero, Milano 1941; ID., *Il significato storico di S. Tommaso d'Aquino*, in *Acta Pontif. Acad. S. Thomae*, vol. I, Roma 1934; ripubblicato in ID., *S. Agostino e S. Tommaso. Coincidenze e sviluppi*, Vita e Pensiero, Milano 1950, pp. 1–2. Cfr. POPPI, *La valutazione del pensiero di S. Bonaventura nella storiografia filosofica moderna*, pp. 453–454.

79. E. BETTONI, *S. Bonaventura e il valore del sapere*, « Studi Francescani » 67 (1970), pp. 129–140; ID., *Il cristianesimo di fronte all'aristotelismo nei secoli XIII e XIV*, in R. CANTALAMESSA (a cura di), *Il cristianesimo e le filosofie*, Vita e Pensiero, Milano 1971, pp. 5–73; ID., *San Bonaventura da Bagnoregio. Gli aspetti filosofici del suo pensiero*, Edizioni Biblioteca Franciscana Provinciale, Milano 1973, pp. 233; ID., *I rapporti tra ragione e fede nel secolo XIII e nel secolo XIV* « Rivista di Filosofia Neoscolastica » 66 (1974), pp. 38; ID., *Il neoplatonismo cristiano di S. Bonaventura*, « Cultura e Scuola » 49–50 (1974), con pp. 776–812; ID., *La legge fondamentale della psicologia bonaventuriana: la "colligantia naturalis"*, « Miscellanea Franciscana » 75 (1975), pp. 483–491; ID., *L'aspirazione all'infinito secondo S. Bonaventura e Duns Scoto*, in: C. BÉRUBÉ (a cura di), *Regnum Hominis et Regnum Dei*, (Studia Scholastico-Scotistica, 6. Acta Quarti Congressus Scotistici Internationalis), vol. I, Societas Internationalis Scotistica, Roma 1978, pp. 113–124; ID. (in collaborazione con E. Viola), « Commento all'«Itinerario dell'anima a Dio» di S. Bonaventura, in *L'uomo in cammino verso Dio*, Edizioni Biblioteca Franciscana, Milano 1978, pp. XV–226; ID., *Due interpreti del pensiero cristiano: S. Bonaventura e S. Tommaso*, « Studi Francescani » 76 (1979), pp. 9–50.

80. BETTONI, *S. Bonaventura*, pp. 165; ID., *La dottrina bonaventuriana dell'illuminazione intellettuale*, « Rivista di Filosofia Neoscolastica » 36 (1944), pp. 139–158 (cfr. « Revista de Filosofia, Ciencias y Letras de Sao Bento » 1944, pp. 139–158); ID., *L'uomo secondo San Bonaventura*, « Studi Francescani » 19 (1947), pp. 5–11; ID., *Il problema della conoscibilità di Dio nella scuola francescana (Alessandro di Hales, Bonaventura, Duns Scoto)*, Cedam, Padova 1950, (Il pensiero medioevale. Collana di storia della filosofia. I, 1), in particolare pp. 107–250; ID., *Natura e soprannaturale nella scuola francescana*, « Sophia » 19 (1950), pp. 52–59; ID., *Punti di contatto fra la dottrina bonaventuriana dell'illuminazione e la dottrina scotista dell'univocità*, in *Scholastica ratione historico-critica instauranda*, Acta Congressus Scholastici Internationalis Romae anno sancto MCML celebrati, Pontificium Athenaeum Antonianum, Roma 1951, pp. 517–532 ID., *Lo spirito della filosofia francescana*, « Studi Francescani » 54 (1957), pp. 165–173.

81. ID., *San Bonaventura da Bagnoregio. Gli aspetti filosofici del suo pensiero*, pp. 41–53; ID., *I rapporti tra ragione e fede nel secolo XIII e nel secolo XIV*, pp. 20–29.

82. ID., *San Bonaventura da Bagnoregio. Gli aspetti filosofici del suo pensiero*, pp. 15–24; 43–45; 52; ID., *I rapporti tra ragione e fede nel secolo XIII e nel secolo XIV*, p. 20; cfr. anche:

Bettoni prepara l'analisi dei due termini chiarendo preliminarmente la prospettiva speculativa propria di Bonaventura nella relazione con l'aristotelismo, verso il quale segnala una progressiva e sempre maggiore opposizione<sup>83</sup>.

Bettoni ritiene impossibile una intesa profonda tra aristotelismo e cristianesimo. Lo Stagirita è stato avversario irriducibile della dottrina platonica delle Idee: negare la plausibilità di tale teoria significa insegnare che tra Dio e la creazione non è data mediazione di sorta; in tal modo l'assoluta estraneità di questi due mondi risultava teorizzata con estremo rigore.

Bonaventura si schiera decisamente con l'antica metafisica neoplatonica<sup>84</sup>, incentrata sull'Uno, sull'*exitus* delle realtà dall'Uno e sul *reditus* delle realtà all'Uno: di fronte al programma comune della teologia medioevale di aprire la via verso l'intelligenza della fede per mezzo dell'indagine razionale, l'esperienza speculativa bonaventuriana si presenta come una interpretazione personale delle categorie filosofiche di un neoplatonismo cristiano che si rifiuta di allinearsi su posizioni aristoteliche<sup>85</sup>.

Diverso, rispetto a quello bonaventuriano, è il metodo tomista di conciliare fede e ragione: mentre il maestro domenicano considera il problema da un punto di vista astratto, definendo la ragione perfetta nel suo genere, Bonaventura lo prospetta, invece, dal punto di vista della storia, sostenendo una corrispondenza tra l'essere perfettibile e diveniente dell'uomo e la sua ragione, altrettanto diveniente e perfettibile<sup>86</sup>. Mentre per l'Aquinata è impossibile che sorga contrasto tra ragione e fede, entrambe fonti di verità ugualmente valide che, nel

Id., *L'aspirazione all'infinito secondo S. Bonaventura e Duns Scoto*, p. 113.

83. Id., *Il cristianesimo di fronte all'aristotelismo nei secoli XIII e XIV*, pp. 67–69; Id., *San Bonaventura da Bagnoregio. Gli aspetti filosofici del suo pensiero*, p. 16.

84. Id., *Il neoplatonismo cristiano di S. Bonaventura*, p. 162.

85. Id., *Il cristianesimo di fronte all'aristotelismo nei secoli XIII e XIV*, pp. 67–69; Id., *San Bonaventura da Bagnoregio. Gli aspetti filosofici del suo pensiero*, p. 25. E. BETTONI, *La legge fondamentale della psicologia bonaventuriana: la "colligantia naturalis"*, in particolare pp. 487–491. Cfr. J.P. MÜLLER, *Colligantia Naturalis. La psychophysique humaine d'après s. Bonaventure et son école*, in: *L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Âge*, Louvain 1966, pp. 495–505.

86. BETTONI, *La legge fondamentale della psicologia bonaventuriana: la "colligantia naturalis"*, p. 53: « Il vantaggio della soluzione proposta da S. Bonaventura consiste nell'aver sottolineato molto bene gli aspetti storici del problema e, quindi, di aver ridimensionata, anzi soppressa del tutto, l'importanza della distinzione fra uomo ideale e uomo storico ». Cfr. Id., *I rapporti tra ragione e fede nel secolo XIII e nel secolo XIV*, p. 20.

caso insorgessero contrasti insanabili, rendono necessario attenersi alla fede<sup>87</sup>, il discorso bonaventuriano determina la ragione come fonte di verità cui non si accede astrattamente, ma in concreto, verificando sino a che punto la ragione umana, proprietà per cui *ens et verum convertuntur*, sia fonte di verità.

Non ha, dunque, senso considerare la ragione in astratto, in quanto può muoversi solo nei limiti fissati dalla stessa condizione umana quale risulta dalle possibilità conoscitive dell'uomo storico cui vanno aggiunte le possibilità della fede. Affermare l'esistenza di due fonti di verità, la ragione e la fede, implica una distinzione fondamentale: mentre in Dio la proprietà di rivelare l'essere si realizza solo in misura perfetta ed infinita, nell'uomo questo avviene solo in misura graduale; per Bonaventura è relativa l'importanza della distinzione fra ciò che la ragione umana può conoscere in linea di diritto e in linea di fatto.

L'elogio bonaventuriano del sapere razionale scientifico-filosofico si traduce in un invito a riconoscere non solo come legittima, ma addirittura come necessaria e intrascendibile, la ricerca filosofica; tale asserto viene, tuttavia, ridimensionato dall'attenzione richiesta di evitare due inconvenienti: confondere il sapere razionale con il sapere assoluto e non riconoscere che il sapere scientifico-filosofico è soggetto al sapere, diverso e superiore, della teologia.

L'esito conclusivo delle indagini di Bettoni approda alla sovraordinazione della *sapientia* (Platone) che si occupa delle realtà ultime e supreme rispetto alla *scientia* (Aristotele)<sup>88</sup> secondo gli indirizzi più caratteristici percorsi dalla scuola francescana.

Bonaventura invera l'Agostino delle *Confessiones*: fine dell'itinerario del cammino ideale, mosso dalla nostalgia di Dio<sup>89</sup>, è la pace che supera ogni comprensione, riconoscendo che la soluzione del

87. Bettoni attribuisce alla definizione tomistica della *Summa contra Gentiles*, I, 4-7 il rischio della contraddizione: « il rischio di contraddirsi [...] lo vedo nel fatto che S. Tommaso, dopo aver solennemente affermato che la ragione è *ipso facto* fonte di verità, sarà poi costretto ad ammettere che non è mai possibile assicurarsi fino in fondo, se la ragione si comporta veramente come fonte di verità, e questo per la semplice ragione che S. Tommaso ha sentito il bisogno di affermare che di fronte ad una verità di fede, la ragione deve sempre cedere il passo. Ora non è contraddirsi insegnare che il valore veritativo della ragione è, insieme, uguale e non-uguale al valore veritativo della fede? », *ivi*, p. 45; cfr. *Id.*, *I rapporti tra ragione e fede nel secolo XIII e nel secolo XIV*, pp. 21-22.

88. BETTONI, *L'aspirazione all'infinito secondo S. Bonaventura e Duns Scoto*, p. 114.

89. *Id.*, *San Bonaventura da Bagnoregio. Gli aspetti filosofici del suo pensiero*, pp. 59-79.

problema esistenziale è posta nella superiorità del sapere sapienziale rispetto a quello scientifico. Il concetto di Dio come *primum cognitum* consente a Bonaventura di fondare due movimenti della conoscenza umana: un movimento ascendivo (dall'ente verso l'essere) e discensivo (dall'essere verso l'ente); entrambi, anche se opposti, sono indicati con l'immagine della scala di Giacobbe<sup>90</sup>.

Sofia Vanni Rovighi<sup>91</sup>, muovendo dall'attenzione attribuita da Bougerol alla *reductio*<sup>92</sup>, intende lo studio della teologia bonaventuriana in continuità con lo *studium sapientiae* che caratterizza la ricerca filosofica di Agostino e la storia del pensiero cristiano sviluppatosi come *christiana philosophia* negli ambienti intellettuali monastici<sup>93</sup>.

Il concetto di teologia<sup>94</sup>, dal 1257 considerato come sinonimo di *sacra Scriptura*, si accorda con la lezione inaugurale del corso universitario sulle *Sententiae* di Pier Lombardo. Vanni Rovighi ritiene a torto che nelle questioni del proemio non appaia il termine *theologia*: alla studiosa è, tuttavia, sufficiente l'indicazione del soggetto indicato con l'espressione *liber iste*, per giustificare l'uso del termine teologia che compare negli apparati critici stilati dai Padri Editori.

In quanto la teologia cerca di renderle intelligibili, le verità di fede sono materia della teologia. Vanni Rovighi indaga il metodo argomentativo bonaventuriano, finalizzato a mettere in luce le ragioni nascoste della fede, segnalando la distinzione tra il profilo studioso e l'indagine curiosa. L'assenso della teologia è motivato dall'amore per la verità, per cui la fede desidera avere ragioni di ciò che crede per

90. ID., *L'aspirazione all'infinito secondo S. Bonaventura e Duns Scoto*, p. 117.

91. S. VANNI ROVIGHI, *S. Bonaventura*, Vita e Pensiero, Milano 1974, (Filosofia e scienze umane, 2). Si vedano anche: ID., *L'immortalità dell'anima nei maestri francescani del secolo XIII*, Vita e Pensiero, Milano 1936, (Scienze filosofiche, 23), pp. 33–56; ID., *Il secolo XIII: Bonaventura da Bagnoregio e Tommaso d'Aquino*, in ID., *Studi di Filosofia medioevale. Secoli XIII e XIV*, II, Vita e Pensiero, Milano 1978 (Scienze filosofiche, 20), pp. 53–71 (ristampa di un articolo già pubblicato in *Atti del XXV Congresso nazionale di Filosofia*, Pavia, 19–23 settembre 1975, Società Filosofica Italiana, Roma 1976, pp. 111–132); ID., *La vision du monde chez S. Thomas et chez S. Bonaventure*, in: 1274, *Année charnière. Mutations et continuités*, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1977, pp. 679–685.

92. BOUGEROL, *Introduction à l'étude de saint Bonaventure*, p. 119.

93. Cfr. H.I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, De Boccard, Paris 1938, p. 161 ss; 561–569; J. LECLERCQ, *Études sur le vocabulaire monastique du Moyen Âge*, Roma 1961 (Studia Anselmiana, 48), pp. 39–79, in particolare pp. 46; 77.

94. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle*, p. 223; tr. it., p. 197.

amore delle verità cui assente. Si esprime così la funzione ancillare della filosofia nei riguardi della teologia: Vanni Rovighi, in questo senso, si dimostra, al pari di Ratzinger, consenziente con la tesi di Van Steenberghe secondo la quale la diffidenza verso la filosofia dimostrata da Bonaventura si manifesta solo a partire dagli anni 1265–70<sup>95</sup>, come reazione all'aristotelismo radicale eterodosso.

Il “vero metafisico” considera Dio, diversamente dal fisico e dal moralista, come causa esemplare<sup>96</sup>: la teoria della conoscenza intellettuale, espressa dalle questioni *De mysterio Trinitatis* e dall'*Itinerarium mentis in Deum* e fondata sulla *ratio motiva* come principio del processo conoscitivo dell'intelletto credente, trova nel Verbo il medio metafisico che riconduce a Dio, mediante l'emanazione, l'esemplarità che consiste nell'illuminazione dall'irraggiamento spirituale e riconduzione al sommo essere<sup>97</sup>.

La dottrina esemplarista evita la possibilità di cadere nell'errore di cui furono protagonisti i filosofi Avicenna e Averroè<sup>98</sup>: coincidendo il Verbo eterno con la verità, quest'ultima corrisponde all'adeguazione dell'intelletto e della realtà creata mediante le Idee divine che producono una immediata presenza di Dio nel nostro intelletto. La conoscenza umana viene influenzata da cause efficienti che non possono presentarsi come conoscenza della totalità nel Verbo divino, posizione che annullerebbe la differenza sussistente tra conoscenza nella vita terrena e contemplazione nella beatitudine eterna, nonché la differenziazione epistemologica tra scienza e sapienza, fondante il vertice dell'*intellectus fidei* bonaventuriano.

Nell'*iter* della storiografia italiana degli anni Settanta, particolare attenzione alla teologia è stata rivolta da Inos Biffi<sup>99</sup>; esplicitamente

95. L'indagine sull'esemplarismo bonaventuriano è condotta da VANNI ROVIGHI, *S. Bonaventura*, pp. 45–58; cfr. anche pp. 34–35.

96. Ivi, pp. 24–58.

97. In *Hexaëm.*, coll. I, 17, p. 332. Cfr. VANNI ROVIGHI, *S. Bonaventura*, p. 57.

98. Ivi, p. 33.

99. I. BIFFI, *Figure medioevali della teologia: la teologia come esperienza, sapienza e logica della storia della salvezza*, « Teologia » 2 (1977), pp. 191–231; ID., *Figure medioevali della teologia: la teologia come “distrazione” della fede in san Bonaventura*, « Teologia » 3 (1978), pp. 13–32; ID., *Figure medioevali della teologia: la teologia come estetica cruciale e graduale in san Bonaventura: desiderio e precarietà della sapienza cristiana*, « Teologia » 4 (1979), pp. 223–265; i tre articoli sono stati ripubblicati in: ID., *Figure medioevali della teologia*, (Di fronte e attraverso, 305), Jaca Book, Milano 1992, pp. 25–151. Biffi assume il termine “figura” come entità astratta considerata, in senso antitetico, rispetto a

intenzionato a costruire una figura astratta e formalmente speculativa da quanto è possibile discernere nei testi del dottore francescano<sup>100</sup>, si rivolge ad indagare la “distrazione” della fede sottolineando il rapporto diretto con la *Summa* halesiana, Odo Rigaldi e Guglielmo di Melitona<sup>101</sup> ed il configurarsi, nella scuola francescana, di una teologia radicalmente eterotopica rispetto alla scienza, intesa come pratica via alla sapienza.

Con riferimento agli studi di Congar e della Vanni Rovighi<sup>102</sup>, Biffi nota, innanzitutto, la mancanza di una evoluzione interna nell'opera del maestro francescano e, di conseguenza, la sostanziale identità del progetto teologico bonaventuriano<sup>103</sup>.

Pur accogliendo dalla Vanni Rovighi il rilievo che mette in luce un movimento terminologico–semantico orientato verso la polisemia e l'uso equivalente, nel *Breviloquium*, dei termini *sacra Scriptura* e *theologia*, ritiene che elemento di novità portato da Bonaventura non possa essere ritenuto l'assimilazione, quanto piuttosto la differenziazione dei due termini: la teologia, pur essendo istituzionalmente connessa con la sacra Scrittura, si viene configurando nella distinzione dal testo biblico, giacché la sua collocazione semantica ed il suo sviluppo non sono ancora stabilizzati nella configurazione lessicale.

Secondo i rilievi già emersi in Chenu<sup>104</sup>, Biffi rileva l'equivocità tecnica che il termine *sacra doctrina* conserva fino a Tommaso. Bonaventura riprende dall'Halense la sovrapposizione tra *doctrina*

“medioevale”, entità di carattere storico. La sua ricerca non intende ripercorrere la storia della concezione della teologia medioevale, bensì descrivere e valutare, attraverso campionature, “figure” emergenti della teologia: «le connessioni storiche tra gli autori scelti interessano relativamente di fronte all'“assoluto” che queste figure astratte sono chiamate a rappresentare», BIFFI, *Figure medioevali della teologia: la teologia come esperienza, sapienza e logica della storia della salvezza*, p. 191.

100. ID., *Figure medioevali della teologia: la teologia come “distrazione” della fede in san Bonaventura*, p. 14 (nota 6).

101. Ivi, p. 13; ID., *Figure medioevali della teologia: la teologia come esperienza, sapienza e logica della storia della salvezza*, pp. 203–206; 221–224.

102. Y. CONGAR, *Théologie*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. XV, p. 394; S. VANNI ROVIGHI, *San Bonaventura*, pp. 29; 33. Cfr. anche: H. G. TAVARD, *Transiency and Permanence*, p. 112; J.G. BOUGEROL, *Introduction à l'étude de saint Bonaventure*, p. 162.

103. ID., *Figure medioevali della teologia: la teologia come “distrazione” della fede in san Bonaventura*, p. 14 (nota 7).

104. CHENU, *La théologie au XII<sup>e</sup> siècle*, p. 204; ID., *La théologie comme science au XIII<sup>e</sup> siècle*, p. 38; cfr. BIFFI, *Figure medioevali della teologia: la teologia come “distrazione” della fede in san Bonaventura*, p. 15 (nota 13).

*theologiae* e *sacra Scriptura*: quest'ultima designa insieme l'oggetto materiale della teologia, il testo stesso contenuto nella Bibbia ed anche il lavoro della fede che riflette su se stessa: trattandosi di un complesso di conoscenze organizzate, in questo secondo senso la teologia viene considerata come scienza.

Soprattutto nel prologo del primo libro del *Commentarius in Sententias*, mediante l'utilizzazione dei quattro generi di causalità, il baccelliere francescano offre, in forma sintetica, i caratteri della teologia, la circoscrizione dei suoi confini, la specificazione formale, il principio generativo e la finalità<sup>105</sup>.

Il soggetto della teologia (*totius libri materia*) viene espresso con due figure: i *fluvii* dell'ergo alle *Sententiae* e la *crux intelligibilis*<sup>106</sup> già indagata da Von Balthasar, nella quale vengono ad incontrarsi la coordinata spaziale e quella temporale-storica.

I termini presenti nel vocabolario teologico bonaventuriano (*per-scrutari*, *scrutari*, *perscrutatio* e *probatio*) non sono generici e le questioni successive ne puntualizzeranno la formalità. La *perscrutatio profunditatis* esprime la causa formale della teologia che nelle questioni del proemio coincide con l'intelligibilità del credibile, intelligibile della totalità ontologico-storica che è di pertinenza della fede accogliere. Anche la successione dei diversi *abscondita* prodotta dalla *revelatio* si associa con la figura "cruciale" della teologia: il terzo *absconditum* è il *Christus pendens in cruce*, in cui opera e si manifesta la *fortitudo divinae potentiae*.

La finalità della teologia si identifica, tuttavia, con la *dulcedo* della misericordia divina, un'esperienza che si realizza nella provvisorietà dinamica delle inquisizioni, concordemente alla dottrina dei maestri dello *studium* francescano che precedono Bonaventura, per i quali il piano della teologia non coincide con la pura speculazione<sup>107</sup>.

Il livello originale in cui la teologia formalmente *perscrutatoria* si organizza è la *gratia Spiritus sancti*, ossia l'illuminazione dello Spirito santo, in cui viene elaborata, e consiste, l'intelligibilità della fede<sup>108</sup>.

105. BIFFI, *Figure medioevali della teologia: la teologia come "distrazione" della fede in san Bonaventura*, p. 16.

106. *Brevil.*, proem., par. 6.

107. BIFFI, *Figure medioevali della teologia: la teologia come esperienza, sapienza e logica della storia della salvezza*, pp. 203-206.

108. *Ivi*, pp. 213-215.

La ricerca del soggetto della scienza teologica appare come conclusione del processo di una *reductio*<sup>109</sup> che conduce al *principium radicale, totum integrale e totum universale*.

Lo sforzo di superare la pura fattualità e la giustapposizione degli elementi dell'ambito teologico porta l'intelligenza a fissare rigorosamente la considerazione del "totum universale": l'universalità coincide con la formalità e l'unità di profilo. Le *res et signa* entrano a formare, come oggetti ed elementi considerati « per circumlocutionem sive sub distinctione », il complesso dell'area teologica; nella dimensione iniziale il credibile viene qualificato da Bonaventura, in quanto specifico della teologia, « prout tamen transit in rationem intelligibilis et hoc per additionem rationis », riprendendo il « subjectum secundum rationem completam » dell'Halense<sup>110</sup>.

Il rilievo specifico della scienza teologica emerge nell'unità di fronte alle resistenze dell'eterogeneità e molteplicità richiamate dalle *res et signa* che, prese singolarmente e come risultato del loro complesso (*in sua generalitate*) non sostengono una *scientia specialis* e identica, tanto più per la loro contemporaneità nella zona teologica, dove indifferentemente e in sovrapposizione confluiscono la *scientia de rebus e alia de signis*, quella *sermocinalis* e quella *naturalis*<sup>111</sup>.

Biffi reperisce una comune prospettiva capace di giustificare l'"omogeneità scientifica": la *ratio* del credibile è in grado di generare la teologia come *una scientia specialis de omnibus*. Bonaventura usa ripetutamente il termine *scientia* e tratta del credibile come oggetto della *scientia*, caratterizzato, quindi, dalla compresenza della ragione; pur non essendovi una formalizzazione della questione della scientificità della teologia, come avviene nei suoi maestri, le implicazioni del problema sono comunque presenti<sup>112</sup>.

Il credibile che si trova in una situazione particolare non è quello della fede: la modalità caratterizzante del credibile in teologia è quello di essere investito della *ratio probabilitatis*. La teologia rientra nel

109. Cfr. BOUGEROL, *Introduction à l'étude de saint Bonaventure*, pp. 117-120; ALLARD, *La technique de la "reductio" chez Bonaventure*, pp. 395-416.

110. BIFFI, *Figure medioevali della teologia: la teologia come "distrazione" della fede in san Bonaventura*, p. 20 (nota 23); BOUGEROL, *Introduction à l'étude de saint Bonaventure*, p. 155.

111. BIFFI, *Figure medioevali della teologia: la teologia come esperienza, sapienza e logica della storia della salvezza*, p. 216.

112. Id., *Figure medioevali della teologia: la teologia come "distrazione" della fede in san Bonaventura*, pp. 21, in particolare nota 28; 22.

credibile «secundum quod supra rationem veritatis et auctoritatis addit rationem probabilitatis», in cui «ponuntur rationes probantes fidem nostram»: diversa è la condizione del credibile che collude con il circolo della *ratio*.

Lo statuto epistemologico della teologia bonaventuriana è segnato dalla mancata corrispondenza con la pura adesione di fede, avendo, tuttavia, in comune con essa la “materia”, il credibile al di fuori del quale non è data la possibilità di precedere alla determinazione della teologia *scientia specialis*.

L’enumerazione di una serie di citazioni che riguardano la *perscrutatio* nella q. 2 del prologo *In I Sent.* consente di chiarire la natura del termine considerato individuando la motivazione ed il movimento in cui si inserisce. La definizione della natura avviene come determinazione e risposta alla difficoltà di una teologia eterogenea rispetto alla *sacra Scriptura*, in quanto contrassegnata da un linguaggio incoerente rispetto ad essa; è anche tematizzata la difficoltà dello sviluppo generativo di un linguaggio non conforme alla fonte del credibile sul quale si estende il soggetto stesso della teologia.

Il problema può essere ricondotto ad uno dei temi prevalenti della scuola francescana, immediatamente relativo al procedimento non scientifico della Scrittura e al linguaggio non scientifico della teologia<sup>113</sup>.

La soluzione di Bonaventura si fonda sulla distinzione tra i due metodi propri della teologia e della Scrittura che giustifica la differenza di due linguaggi: la teologia, pur non rientrando nella Scrittura «est de credibili ut facto intelligibili»: l’intelligibilità portata dalla teologia alla Scrittura viene espressa dalla subalternazione che non si muove nell’orientamento dell’identificazione, ma è in una certa maniera “distraente” o indotta; alla scienza teologica subalternata competono una legge di procedimento e un linguaggio omogeneo diversi dalla dottrina subalternante.

Riferendosi allo spostamento dell’asse primitivo rispetto l’oggetto studiato nella *determinatio distrahens* già considerato da Chenu<sup>114</sup>, Biffi approfondisce il valore dell’oggetto della fede che, senza perdere nulla della sua natura, passa sotto un nuovo regime ove domina il *modus ratiocinativus*.

113. BIFFI, *Figure medioevali della teologia: la teologia come esperienza, sapienza e logica della storia della salvezza*, pp. 219–221.

114. CHENU, *La théologie comme science au XIII<sup>e</sup> siècle*, p. 56.

Nasce da questa determinazione epistemologica, che dispone la Scrittura sull'asse di altri principi, la metodologia propria del teologo, diversa da quella dell'esegeta e del credente: la scienza subalternata non gode di una certezza superiore rispetto alla scienza subalternante, perché la certezza di un tale sapere non ha più la forza della fede pura.

Trattando della finalità e giustificazione della "distrazione" del credibile, Biffi deduce due rilievi che si sono segnalati all'attenzione della critica: il permanere di una reciproca eterogeneità formale tra fede e teologia; la finalità della teologia è orientata alla *promotio fidei*, sotto tre aspetti particolari: la logicità negativa e remotiva, la logicità positiva in funzione di sostegno della fede, una logica positiva compiuta dalla teologia in cui è data la collocazione della *ratio*, più intrinseca rispetto alla destinazione apologetica prima segnalata, laddove esiste la perfezione della fede e la compresenza di *intelligentia* e *delectatio*.

La dialettica distraente non si fonda sulla pura ragione, ma su una ragione che è già stata assunta ed elevata nell'ordine della fede: Bonaventura risponde alla distonia emersa tra la materia della teologia ("credibile supra rationem") e l'intelligibile che è sintonizzato sulla ragione, asserendo che l'intelligibilità non corrisponde al punto di approdo di un processo razionale identico a quello della scienza; la ragione opera, infatti, in un contesto in cui sono in atto la fede e i doni di scienza e dell'intelletto. Poiché l'intelligibilità della fede non le è estranea, la ragione, soggetto e facoltà della teologia, opera entro l'orizzonte esplicito e operativo della fede e dei doni dello Spirito santo, mettendo in collegamento il dono dell'intelletto con la teologia<sup>115</sup>.

Biffi ritiene che ne consegua la pregiudiziale delimitazione nel perimetro della fede per intervento della stessa teologia: da un lato tende ad allargarsi, per eterotopia, la distinzione fede/ragione e teologia/ragione, mentre dall'altro lato, per il fondamento di omogeneità prodotto dalla fede e dai doni della scienza e dell'intelletto, tende a ridursi e a coincidere la distanza tra fede, ragione elevata *ad intelligentium*, e fede/teologia.

In questa direzione la distrazione dell'intelligibilità teologica nei confronti del credibile, da cui viene assialmente spostata, si trova riavviata nella logica della dottrina, specialmente sul dono dell'intelletto:

115. BIFFI, *Figure medioevali della teologia: la teologia come "distrazione" della fede in san Bonaventura*, p. 27 (nota 39).

la teologia si presenta come un grado e un'esperienza che promuove la fede.

La distanza tra fede e teologia tende a ridursi per assunzione ed elevazione della *ratio* nel suo spazio e sotto la sua azione: le *rationes* vengono considerate come ragioni seconde: l'epistemologia teologica bonaventuriana viene così ad emergere come un ulteriore rispetto all'operatività intellettuale nella condizione privata della fede, oltre le esigenze di una ragione che pretenda di porsi come assoluto.

Bonaventura rifiuta, dunque, di identificare la propria teologia con il dominio della *violentia rationis*: tale categoria equivale al dominio della scienza acquisita; la fede, ossia il credibile al di là dell'intelligibilità (*credibile ut credibile*), per accogliere un terzo esito possibile, quello di un credibile considerato nella sua intelligibilità da parte di una *ratio* che sia con essa in sintonia (*credibile ut intelligibile*).

Se funzione della teologia è promuovere la fede e svilupparla, è, tuttavia, vero anche il contrario: la fede e i doni dello Spirito santo accompagnano e promuovono la teologia; tale processo operativo non si conclude nell'*intellectus*, protendendosi verso una estensione affettiva. « Hic est contemplationis gratia »: la teologia possiede un carattere speculativo/contemplativo, assoluto e gratuito; nello stesso tempo si dirige al comportamento etico-salvifico (*ut boni fiamus*).

Tale concezione dell'esito affettivo/pratico, con linguaggio e toni non dissimili da Alessandro di Hales e dalla scuola francescana<sup>116</sup>, esplicita l'accenno del progetto proemiale di Bonaventura: la *dulcedo divinae misericordiae* viene manifestata dalla *perscrutatio* teologica<sup>117</sup>.

La caratterizzazione *fidelis* dell'intelletto credente è indagata, con impianto argomentativo originale ed orientato verso una categorialità che si ispira allo spiritualismo, in opposizione alle tesi in precedenza considerate, da Teodorico Moretti-Costanzi<sup>118</sup>: il dato prevalente di

116. ID., *Figure medioevali della teologia: la teologia come esperienza, sapienza e logica della storia della salvezza*, pp. 222-223.

117. ID., *Figure medioevali della teologia: la teologia come "distrazione" della fede in san Bonaventura*, p. 30.

118. T. MORETTI-COSTANZI, *L'attualità della filosofia mistica di S. Bonaventura*, Sala Franciscana di Cultura di San Damiano, Assisi, 1956, pp. 36; ID., *Al di là delle scissioni filosofia-teologia, ragione-fede: l'"intellectus fidelis" di S. Bonaventura*, « Sophia » 15 (1972), pp. 21-31; ID., *L'attualità di San Bonaventura nel "Cristianesimo filosofia": l'intellectus fidelis*, in *S. Bonaventura 1274-1974*, vol. III, 1973, pp. 57-82 (conferenza tenuta il 19 ottobre 1971 nel corso del convegno francescano svoltosi ad Assisi in S. Maria degli Angeli; nelle pp. 70-82 il testo riprende alla lettera l'articolo del 1972).

questa interpretazione, per la verità in numerosi luoghi distraente rispetto al testo bonaventuriano, si orienta a superare le presunte scissioni tra ragione / fede e filosofia / teologia.

Moretti–Costanzi non considera il dottore francescano un filosofo, bensì un teologo cristiano e, più precisamente, teologo di stampo mistico<sup>119</sup>. Introducendo la considerazione dell'*intellectus fidelis* in rapporto al Dio dei filosofi di Pascal, cita un passo tratto dalla d. XXIII *In III Sent.*<sup>120</sup>: un Dio dei filosofi è inattendibile.

Moretti–Costanzi ritiene sussistere nell'opera bonaventuriana una dipendenza e riattualizzazione dell'apologeta cristiano Giustino<sup>121</sup>. Il sapere cristologico coincide con la filosofia di Bonaventura, in assenza della quale non vi può essere vera filosofia intesa come itinerario verso la sapienza, cui si giunge senza esaurire la pienezza del giorno in cui, nella visione beatifica, verrà meno il *quaerere*.

Bonaventura riconosce un duplice *intellectus*, l'*humanus* ed il *fidelis*<sup>122</sup>, avvertendo che il secondo è capace di elevare l'uomo *extra animalitatem*; nella sensatezza di un linguaggio significativo al di sopra di quello scientifico, il maestro francescano è un asceta nell'innalzamento che la visione dell'*oculus clarus* compie del mondo stesso.

Gli articoli di fede, considerati *supra intellectum et contra intellectum*, richiedono la determinazione di una pluridimensionalità della ragione (*modus cognoscendi*); togliendo il sostegno dell'*intellectus* scientifico–gnoseologico, che rende identici il *supra* ed il *contra*, il maestro francescano precisa che « si autem loquamur de intellectu, secundum quod est fidelis, sic dicendum quod assentit secundum dictamen fidei et secundum regulam veritatis aeternae »<sup>123</sup>.

119. ID., *L'attualità di San Bonaventura nel "Cristianesimo filosofia": l'intellectus fidelis*, pp. 59; 73; ID., *Al di là delle scissioni filosofia–teologia, ragione–fede: l'"intellectus fidelis" di S. Bonaventura*, pp. 23–24.

120. *In III Sent.*, d. XXIII, a. 1, q. 4, concl. « Si aliquis philosophorum cognovit aliquem articulorum ratiocinando, utpote Deum esse creatorem vel Deum esse remuneratorem, nunquam ita certitudinaliter cognovit per suam scientiam sicut cognoscit verus fidelis per suam fidem ».

121. MORETTI–COSTANZI, *L'attualità di San Bonaventura nel "Cristianesimo filosofia": l'intellectus fidelis*, p. 62.

122. *In IV Sent.*, d. X, p. II, a. 2, q. 1, concl. 3.

123. MORETTI–COSTANZI, *Al di là delle scissioni filosofia–teologia, ragione–fede: l'"intellectus fidelis" di S. Bonaventura*, p. 25; ID., *L'attualità di San Bonaventura nel "Cristianesimo filosofia": l'intellectus fidelis*, pp. 74–75.

L'intelligenza della fede non può avvalersi, neppure regionalmente, dell'azione dell'intelletto, qualora questo non sia inserito nell'orbita unitaria di un sapere che si relaziona in una gerarchia.

La fede pertanto, nell'atto dell'*intellectus fidei*, deve essere esplicativa di se stessa: il moto del circolo apparente dell'*intellectus quaerens fidem* che « invenit fidem quae quaerit intellectum » deve indicare l'autotrasparenza consapevole del vero filosofo che è il *verus fidelis*, ossia il cristiano.

L'intuizione risoltrice rinvenuta da Moretti–Costanzi coincide con la scoperta della definizione di intelletto nel quale ad *intelligere* è la fede nelle sue *rationes* fondative che sono manifestamente le stesse della filosofia<sup>124</sup>.

La ragione non è unidimensionale: l'*intellectus fidei* è organo della filosofia criteriata dal *sapio* della fede intelligente che ragiona: appare unificatore, estensivo e comprensivo di tutta l'*anima rationalis*.

La filosofia non possiede l'*ubi consistam* senza la *veritas* incarnata in Cristo *summus doctor*: la filosofia, qualificandosi in essa, dovrà mostrarsi compenetrata nella fede. Riferendosi alla d. XXIII *In III Sent.*<sup>125</sup>, Moretti–Costanzi enuclea una serie di rilievi di estremo interesse: la fede è una certezza che, nella misura in cui rimane tale per l'*animus*, caratterizza anche l'intelligenza che opina e conosce. Fondamentale a questo proposito è la ripresa dell'autorità di Ugo di San Vittore: la fede « est certitudo quaedam animi supra opinionem et infra scientiam constituta »; in questo luogo della riflessione bonaventuriana, la scienza, in relazione alla quale la fede medesima è posta in una condizione subordinata, non ha connessione con la scienza del *scio* conoscitivo.

Quando tratta del sapere autentico che si ottiene nell'*aperta et certa visio* ottenuta nella condizione terrena, Bonaventura distingue con chiarezza la differenza tra scienza e scienza che culmina nella sapienza, lo stato in cui l'individuo umano è riconsegnato a se stesso<sup>126</sup>.

La conoscenza veritativa, intesa come *adaequatio*, richiede l'adesione di tutta l'anima che, essendo triforme nella razionalità sostan-

124. Ivi, p. 23; ivi, p. 72.

125. *In III Sent.*, d. XXIII, a. 1, q. 4.

126. Moretti–Costanzi segnala la definizione bonaventuriana « intellectus est infra sapientiam et supra scientiam »: l'intelletto che valica il livello della scienza sottostando alla sapienza da cui prende norma è l'intelligenza filosofica. Bonaventura, tuttavia, distingue tra intelligenza filosofica e fede intelligente. Cfr. *In III Sent.*, d. XXXV, a. un., q. 3, concl.

ziale dell'*esse, nosse e velle*, comporta la condizione dell'*affectus*: la *reductio* bonaventuriana reintegra la volontà umana; con chiarezza il maestro francescano sostiene essere la fede più certa della scienza filosofica<sup>127</sup>.

In continuità con l'indirizzo interpretativo tracciato da Von Balthasar<sup>128</sup> e dagli interpreti che sottolineano la vocazione escatologica di Francesco nella teologia bonaventuriana, Cornelio Del Zotto<sup>129</sup> indaga la metafisica dell'immagine<sup>130</sup>, sottolineando la componente teologico-sapienziale del metodo bonaventuriano che procede più per affinità intuitiva che per logica intellettuale, guidata dall'*affectus* che solo può penetrare la realtà originale e ideale di tutto l'essere<sup>131</sup>.

Citando Javelet, Del Zotto ritiene la teologia del maestro francescano una ontologia che esige un esemplarismo esistenziale/essenziale e si nega per trascendersi, affermandosi tra due nulla, quello del tempo e quello di Dio.

La visione teologica del mondo si illumina della luce della fede, fondamento e perfezione di ogni conoscenza destinata alla salvezza. Per questo non esistono realtà a sé, né scienze separate dalla teologia, ma solo un filone di conoscenza attinto dall'amore e dalla vita che è dono e presenza trinitaria, luogo e tempo di grazia<sup>132</sup>.

Il centro emeneutico della teologia bonaventuriana viene indicato nella resurrezione di Cristo<sup>133</sup>: la rivelazione della grazia consente l'intelligibilità dell'universo; il vertice della visione teologica è rappresentato dalla visione giovannea della verità divenuta visibile<sup>134</sup>. Solo

127. Ivi, d. XXIII, a. I, q. 4, concl. 3. Cfr. MORETTI-COSTANZI, *L'attualità di San Bonaventura nel "Cristianesimo filosofia": l'intellectus fidelis*, pp. 64-69.

128. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Aestetik*, vol. II, p. 269; si veda anche: LONGPRÉ, *La théologie mystique de saint Bonaventure*, p. 36.

129. C. DEL ZOTTO, *La teologia dell'immagine in San Bonaventura*, L.I.E.F., Vicenza, 1977, (Presenza culturale, 1); ID., *La sapienza come amore nel Dottore Serafico*, « Doctor Seraphicus » 33 (1986), pp. 29-58. Il primo volume è stato recensito da C. BÉRUBÉ, *Symbolisme, image et coïncidence des contraires chez saint Bonaventure*, « Collectanea Franciscana » 50 (1980), pp. 236-237. Sulla dottrina dell'immagine bonaventuriana si veda: A. BLACK, *The Doctrine of the Image and Similitude in Saint Bonaventure*, « The Cord » 12 (1962), pp. 269-275.

130. DEL ZOTTO, *La teologia dell'immagine in San Bonaventura*, pp. 23-140.

131. Ivi, pp. 17-19.

132. Ivi, p. 24.

133. *In Hexaëm.*, coll. II, 27, p. 340b; *In Ioan.*, prooem., 5, p. 241a-b.

134. Ivi, 24, 251b-252a.

quando Cristo risplende in ogni immagine, si può cogliere la presenza salvifica. Giovanni penetra *divinitatem et vitam contemplativam*, in quanto esistenti vivono la loro realtà esemplare in Cristo<sup>135</sup>.

Poiché le creature sono caratterizzate da una triplice esistenza in se stesse, nell'intelletto e nell'*ars* eterna, si rivelano pienamente solo nella verità di Dio primo artefice, che le ha plasmate secondo l'ordine mirabile della sapienza divina.

Seguendo la figura tipologica dello sposo e della sposa trasmessa dal commento di Bernardo al Cantico dei Cantici<sup>136</sup>, Bonaventura considera l'immagine come libertà e dono, mediazione nel segno di un irrompere nella storia e di un'immissione della storia nella vita definitiva del Risorto<sup>137</sup>.

L'immagine persegue l'itinerario dell'incarnazione della salvezza nella storia che sta in dialogo continuo con l'Invisibile di cui è rappresentazione<sup>138</sup>.

Bonaventura rimarrebbe più fedele di Bernardo all'aspetto cristologico della visione dell'immagine: l'incarnazione e l'umanità di Cristo sono entrambe il luogo teologico ove si rivela e insieme si cela il mistero ineffabile della presenza di Dio<sup>139</sup>.

135. Ivi, c. I, n. II, p. 249a.

136. Dissentiamo da un rilievo di Bougerol riguardo alla considerazione bonaventuriana dell'amore sponsale, centro della teologia mistica di S. Bernardo: anche se l'argomento è affrontato da Bonaventura in modo indiretto e in forma non organica, in realtà la relazione sposo/sposa dei *Sermones super Cantica* è presente in luoghi significativi della produzione teologica magistrale. De Lubac ritiene che si tratti dell'immagine privilegiata utilizzata da Bonaventura per indicare il compimento dell'itinerario umano verso Dio. BOUGEROL, *Introduzione generale*, p. 47; H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, vol. II, 2, Aubier Montaigne, Paris 1964, p. 265.

137. Cfr. R. JAVELET, *Réflexions sur l'exemplarisme bonaventurien*, in *S. Bonaventura 1274-1974*, vol. IV, 1974, p. 350; cfr. anche: J.G. BOUGEROL, *Saint Bonaventure et Saint Bernard*, « Antonianum » 46 (1971), pp. 73; 78-79; ID., *Saint Bonaventure et Guillaume de Saint-Thierry*, in « Antonianum » 46 (1971) pp. 298-321; ID., *L'influence de saint Bernard sur la pensée franciscaine*, (Saint Bernard. Nuovi centenario 1090-1990. Hommage à D. Jean Leclercq. Forges, Abbaye de Scourmont, 1990), « Collectanea Cistercensia » 52 (1990), pp. 284-298. Sulla dottrina dell'immagine in Bernardo si veda: M. STANDAERT, *La doctrine de l'image chez saint Bernard*, « Ephemerides Theologicae Lovanienses » 23 (1947), pp. 70-129.

138. *Serm. tem., Sermone Feria II post Pascha*, sermo 2, p. 299b.

139. *In Ioan.*, c. 8, v. 12, p. 358a.

In linea di continuità con Del Zotto deve essere considerato il contributo di Leonardo Piazza<sup>140</sup>, valida introduzione al simbolismo bonaventuriano, ripreso in seguito da Todisco nelle relazioni con la categoria dell'analogia.

Del tutto originale, la posizione sostenuta da Antonino Poppi<sup>141</sup>, impegnato a porre in luce la classicità del pensiero medioevale valorizzata nella tensione metafisica che caratterizza i suoi maggiori esponenti. La dimostrazione del principio primo e trascendente mediante una rigorosa struttura dialettica, di cui Poppi ritiene non si debba smarrire la nozione più essenziale, rivaluta il discorso elencatamente fondato che, dalla problematicità dell'esperienza, sale al principio con la sola forza necessitante della ragione umana<sup>142</sup>.

Nella premessa dedicata al chiarimento metodologico con cui intendere la storia della filosofia medioevale<sup>143</sup>, viene posta in rilievo l'eredità della storiografia positivista e storicistico-idealista dell'Ottocento, per rivendicare la dignità ed il ruolo della filosofia scolastica contro l'accusa di un presupposto dogmatismo rivolte da una critica che solleva l'accusa di assenza di rigore e teoreticità speculativa<sup>144</sup>.

140. L. PIAZZA, *Mediazione simbolica in san Bonaventura*, L.I.E.F., Vicenza, 1978, (Presenza culturale, 2). Il volume è stato recensito da: C. BÉRUBÉ, *Symbolisme, image et coïncidence des contraires chez saint Bonaventure*, pp. 235-236.

141. A. POPPI, *Se e come è possibile la filosofia in san Bonaventura*, in A. GAMBOSO (a cura di), *Teologia e filosofia nel pensiero di S. Bonaventura. Contributi per una nuova interpretazione*, Morcelliana, Brescia 1974, pp. 177-198; ripubblicato in Id., *Classicità del pensiero medioevale. Anselmo, Bonaventura, Tommaso, Duns Scoto alla prova dell'èlenchos*, Vita e Pensiero, Milano 1988, (Scienze filosofiche, 39), pp. 33-55 (le citazioni sono tratte da questa edizione); cfr. anche: Id., *Eredità classica e innovazione cristiana nel concetto di sapientia in S. Bonaventura e Tommaso d'Aquino*, in *Il concetto di sapientia in San Bonaventura e San Tommaso*, pp. 15-33; ripubblicato in Id., *Classicità del pensiero medioevale. Anselmo, Bonaventura, Tommaso, Duns Scoto alla prova dell'èlenchos*, pp. 150-177.

142. Ivi, pp. 7; 21.

143. Ivi, pp. 9-22; cfr. « Verifiche », 7 (1978), pp. 59-70.

144. Ivi, p. 10: « Se si vuole restituire credibilità e dignità allo storico attuale della filosofia medioevale occorre, dunque, affrontare decisamente questo compito più urgente e di rilevanza massima, mostrare cioè, attraverso un'analisi rinnovata e una lettura più meditata, che la filosofia è presente e viva anche nei teologi del medioevo; che nei migliori di questi, pur nel contesto della loro fede di credenti, si fa luce una inquietudine problematica, un'ansia di chiarezza e di unitarietà tali da sospingere continuamente la ragione verso una comprensione sempre più aperta e sistematicamente coerente dell'esperienza nella sua totalità, verso un'esigenza critica

Non risiede in ricerche “regionalistiche”, in particolare di logica ed epistemologia, l’aspetto più importante della filosofia medioevale: torna a porsi come essenziale il problema metafisico, l’impegno di verificare se e come gli autori della Scolastica siano riusciti a stabilire la necessità del principio primo e che cosa abbiano pensato su Dio quale fondamento e principio supremo dell’essere, riuscendo a porlo con la radicale criticità e necessità propria della condizione incontrovertibile del principio primo stesso.

Poppi entra in polemica con le interpretazioni riassumibili nella definizione di filosofia cristiana e metafisica della mistica cristiana di Gilson e nella fenomenologia della religione di Vignaux<sup>145</sup>: entrambe sarebbero collocate su strade impercorribili e che conducono alla perdita della filosoficità intesa come specifico del pensiero medioevale, non riducibile, nel primo caso, “ad un battesimo cristiano”, nel secondo, a dissolversi in una vaga filosofia della religione. È evidente, in questo caso, il dirottamento interpretativo dalla teoresi filosofica alla generica storia della spiritualità e della teologia. Lo stesso Vignaux assertore di una metafisica cristocentrica in Bonaventura, a giudizio di Poppi, avrebbe tentato di risolvere la posizione equivoca ed aporetica inclusa nell’interpretazione gilsoniana riducendo il pensiero medioevale ad una “filosofia della religione”, il cui strumento di ricerca è una ragione applicata all’intelligenza della fede<sup>146</sup>.

Poppi rileva come proprie della dialetticità del movimento filosofico-teologico bonaventuriano la necessità e l’assolutezza del vero e dell’essere, fondati elencticamente nel massimo rigore con l’ostensione dell’impossibilità della negazione secondo la lezione del *Proslogion* anselmiano<sup>147</sup>, al di là della teoria agostiniana dell’illuminazione, fon-

che si apre alla fine nell’intelligenza del principio»; cfr. anche: ID., *Hegel interprete del pensiero e della civiltà medioevale*, p. 179, dove POPPI asserisce l’esistenza di « nuclei radicalmente ed innegabilmente speculativi » nel pensiero teologico medioevale.

145. ID., *Classicità del pensiero medioevale. Anselmo, Bonaventura, Tommaso, Duns Scoto alla prova dell’*élenchos**, pp. 11; 18–21.

146. Poppi ritiene che Vignaux, rimasto prigioniero degli equivoci interpretativi di Gilson, non abbia avuto la forza critica di superare la posizione del suo maestro, « reintroducendo la possibilità di una storia della filosofia medioevale mediante la nozione di “filosofia della religione”. Sennonché, dalla sobria illustrazione che egli ne fornisce, tale filosofia della religione non è che una teologia, mutato nomine », cfr. *ivi*, p. 21.

147. ID., *Se e come è possibile la filosofia in San Bonaventura*, pp. 48–55.

damento ultimo e motivo regolativo della conoscenza umana<sup>148</sup>, la cui acquisizione entusiasta ed acritica segnerebbe, unitamente allo sviluppo delle *rationes aeternae*, un momento di grande fragilità del sistema bonaventuriano.

Anche Bonaventura deve essere posto nel novero dei grandi speculativi. Sulla scorta degli studi di A.C. Pegis e C. Bérubé<sup>149</sup>, dal quale tuttavia dissente quanto alle conclusioni che non coglierebbero l'andamento e la struttura più profonda della metafisica del maestro francescano<sup>150</sup>, Poppi intende rimettere in questione l'identificazione dell'*a priori* ultimo costruttivo del sapere umano nella mente di Dio, caratteristico della dottrina dell'illuminazione.

Le dottrine della illuminazione, delle *rationes aeternae* e dell'anima immagine della Trinità appartengono ad una dottrina che non rivela la scienza, bensì la sapienza cui si accede per il tramite della fede e che si appoggia sull'autorità della rivelazione.

Bonaventura acquisisce e valorizza la necessità e l'evidenza dei primi principi, secondo le indicazioni del IV libro della *Metaphysica* aristotelica, già applicate da Anselmo d'Aosta all'impossibilità di negare l'esistenza di Dio nei capitoli II–IV del *Proslogion*<sup>151</sup>, nella quale è implicito un essenziale riferimento all'essere, al vero e al bene sommo che rende superflua l'inferenza sillogistica dall'esperienza sensibile<sup>152</sup>.

148. In termini del tutto inaccettabili e sorprendenti per la comprensione storica del pensiero bonaventuriano, Poppi afferma che l'illuminazione agostiniana sarà « spazzata via presto dalla più sicura gnoseologia tomista d'impianto aristotelico, perché essa viene a fondare in ultima istanza la incontrovertibilità degli asserti sulla garanzia di una luce esterna e trascendente la forza innata del logo umano. Il riconoscimento che ogni nostra verità è attinta nella verità suprema mediante il magistero di Cristo, *unus omnium magister*, non può essere compiuto che in forza di un atto di intelligenza guidato dalla fede, non come sviluppo di una ragione naturalmente operante ». Ivi, pp. 48–49.

149. Cfr. BÉRUBÉ, *De la philosophie à la sagesse dans l'itinéraire bonaventurien*, pp. 300 ss.; A.C. PEGIS, *St. Bonaventure Revisited*, in *S. Bonaventura 1274–1974*, vol. II, 1973, pp. 32–40.

150. POPPI, *Se e come è possibile la filosofia in San Bonaventura*, p. 50.

151. Cfr. J. CHÂTILLON, *De Guillaume d'Auxerre à saint Thomas d'Aquin: l'argument de saint Anselme chez les premiers scolastiques du XIII<sup>e</sup> siècle*, « *Spicilegium Beccense* » 1 (1959), pp. 221–230; J.G. BOUGEROL, *Saint Bonaventure et saint Anselme*, « *Antonianum* » 47 (1972), pp. 333–361; J.R. POUCHET, *Le "Proslogion" de saint Anselme et l'esprit de saint Bonaventure*, in *S. Bonaventura 1274–1974*, vol. II, 1973, pp. 103–124.

152. È questa, a titolo esemplificativo, la posizione di A. BLASUCCI, *La conoscibilità di Dio in San Bonaventura*, « *Incontri Bonaventuriani* » 5 (1969), pp. 39–58.

Simili asserzioni hanno una parte di verità nel contesto globale della “sapienza” bonaventuriana, ma sono fuorvianti qualora intendessero verificare la posizione speculativa del maestro francescano intorno al primo principio.

Perfettamente evidente in sé, l'esistenza di Dio è oggettivamente un *verum indubitabile*; tuttavia, dal punto di vista del soggetto (*quoad nos*) richiede un'attenzione noetica che immediatamente rilevi la forza inconcussa della verità del principio e l'identità predicativa di soggetto e predicato nell'asserto dell'esistenza di Dio<sup>153</sup>. Ogni volta che deve trattare questo argomento, Bonaventura ricorre ad uno schema fisso di argomentazioni e prove che procedono per *via rationis, experientiae* e « *simplicis intelligentiae sive puro intuitu et aspectu* »<sup>154</sup>.

Con Anselmo, il maestro francescano aspira all'*unum argumentum* in cui la dialetticità della ragione attinge il suo culmine nell'intuizione immediata della verità dell'essere divino, ove ogni tentativo di negazione viene a ritorcersi contro il negante stesso, poiché la verità di Dio è identificata esplicitamente con la verità stessa dei primi principi<sup>155</sup>: l'evidenza dell'esistenza di Dio è strettamente collegata con l'evidenza stessa del principio di non contraddizione; posta l'immediata verità dell'essere del *primum et summum ens*, le corrisponde il *summe esse* come equivalente al *nullo modo esse*<sup>156</sup>.

Poppi ritiene che Bonaventura abbia rigorizzato il problema dell'esistenza di Dio sino al limite supremo delle forze della ragione. Il maestro francescano qualifica, infatti, le sue argomentazioni come *exercitationes intellectus*, ritenendo, come lo stesso Aristotele<sup>157</sup>, che i principi primi siano di per sé evidenti e indimostrabili secondo il modello dell'*apòdeixis* degli *Analitici*: tale evidenza pone la necessità di essere tematizzata perché ne sia colta la genesi e confutati i vani tentativi di negazione<sup>158</sup>.

153. Cfr. *In Hexaëm.*, coll. 6.

154. Cfr. BONAVENTURA, *De mysterio Trinitatis* (= *M. Trin.*), in *Opera omnia*, V, q. I, a. I, resp.

155. POPPI, *Se e come è possibile la filosofia in San Bonaventura*, p. 52. cfr. *M. Trin.*, n. 27.

156. Cfr. Ivi, resp.

157. A proposito dell'indimostrabilità dei primi principi in Aristotele si veda: E. BERTI, *L'unità del sapere in Aristotele*, Padova 1965, pp. 18–31; ID., *La dialettica in Aristotele*, in *L'attualità della problematica aristotelica*, (Atti del convegno franco-italiano su Aristotele), Padova 1970, pp. 33–80; P. FAGGIOTTO, *Saggio sulla struttura della metafisica*, Padova 1965, pp. 57–70.

158. *M. Trin.*, ad 12.

La terza tappa della meditazione metafisica di Bonaventura è debitrice, oltre che al già citato *Proslogion*, anche al *De veritate* di Anselmo.

Procedendo in accordo con la tesi sostenuta da Poppi, Letterio Mauro<sup>159</sup> potrà sostenere, fondando la propria argomentazione su un breve *excursus* dedicato al problema delle relazioni tra filosofia e fede che ha la propria giustificazione nel confronto tra le posizioni di Gilson e Van Steenberghe, la distinzione tra uso “teologico” ed uso “filosofico” della ragione<sup>160</sup>, in una prospettiva che lo avvicina alle considerazioni già svolte da Veuthey e Boccuccia riguardo al problema della *philosophia christiana*.

A partire dalla questione della colpa di origine *In II Sent.*<sup>161</sup>, Mauro rileva come Bonaventura ritenga la *corruptio* che caratterizza la natura umana: una conseguenza della colpa di Adamo piuttosto che una condizione connaturale alla condizione creaturale dell'uomo.

Il baccelliere francescano trova conferma alla propria soluzione non solo dalla verità di fede e nell'autorità della Scrittura, ma anche dalla *ratio probabilitatis*, ammettendo un duplice procedimento argomentativo: la ragione può avanzare nella ricerca sostenuta dal lume della fede, fissando la propria attenzione sulla verità rivelata secondo quanto hanno fatto i *doctores catholici*, oppure, affidandosi alle sole forze razionali, parte dai dati naturali dell'esperienza, indirizzata a spiegare esclusivamente la natura delle cose, secondo il metodo seguito dai *philosophi*.

Mauro ritiene possibile reperire nel *Commentarius in Sententias* la distinzione metodologica dalla ragione secondo i due casi: nel primo procede dal dato rivelato, cercando alla luce della fede, di penetrare i misteri divini; nel secondo, muove *per via sensus et experientiae*, limitandosi a considerare la realtà naturale.

Questa posizione sarebbe ribadita nel *Breviloquium*, dove Bonaventura rileva come la teologia incominci dove termina la conoscenza filosofica<sup>162</sup>, assumendo i propri dati dalla rivelazione che procede da

159. L. MAURO, *Bonaventura da Bagnoregio. Dalla “philosophia” alla “contemplatio”*, Accademia Ligure di Scienze e Lettere, Genova, 1976, (Accademia Ligure di Scienze e Lettere. Collana di monografie, 2), pp. 235, in particolare pp. 33–64; ID., “*Meditatio*” e cultura come preparazione all'ascesa a Dio in S. Bonaventura, « Miscellanea Francescana » 75 – suppl. II (1975), pp. 51–62.

160. Ivi, pp. 38–39.

161. *In II Sent.*, d. XXX, a. 1, q. 1.

162. *Brevil.*, pars I, c. 1, 3.

Dio alle creature, mentre la filosofia segue il cammino inverso dalle creature sino a giungere a Dio come loro causa.

La distinzione del metodo teologico da quello filosofico induce a dedurre anche una distinzione formale delle due discipline. Il fatto che la filosofia abbia la possibilità di pervenire, nel settore di indagine che le è proprio, a verità, sebbene parziali ed incomplete, significa che anche dopo la colpa originale la ragione umana ha mantenuto intatta la capacità di accostarsi alla verità e, almeno parzialmente, di coglierla.

Mauro deve, tuttavia, ammettere che l'attività intellettuale attende di essere illuminata da una conoscenza più alta. Riprendendo un rilievo di P. Robert<sup>163</sup>, afferma che mai Bonaventura ha accennato ad una insufficienza della ragione nel campo che le è proprio o ad una filosofia che sia, per sua natura, insufficiente a se stessa e tale da richiedere l'illuminazione della più alta luce della fede per compiere le operazioni che le appartengano.

Come già sostenuta da Bettoni<sup>164</sup>, Bonaventura, come Agostino, si sarebbe rivolto alla considerazione dell'"uomo storico": pur riconoscendo una distinzione tra il piano naturale ed il piano soprannaturale (filosofia/teologia, ragione/fede), non è portato a sostenere una soluzione astratta: per questo motivo tende a confondere motivi filosofici e teologici, piuttosto che soffermarsi sulla teorizzazione di una loro distinzione. Il maestro francescano preferisce stabilire i rapporti tra fede e ragione senza soffermarsi sulla distinzione tra ciò che la ragione umana in linea di diritto e di fatto conosce, analizzando, invece, le condizioni storiche e concrete nelle quali si esercita, determinando i limiti che queste condizioni pongono al suo operare.

Mauro osserva che la ragione umana perviene alla conoscenza della verità solo attraverso il superamento di tappe successive progressivamente ascendenti<sup>165</sup>. L'itinerario verso la verità inizia sempre

163. ROBERT, *Le problème de la philosophie bonaventurienne*, p. 56.

164. MAURO, *Bonaventura da Bagnoregio. Dalla "philosophia" alla "contemplatio"*, pp. 42-45. La soluzione dei rapporti tra fede e ragione dal punto di vista storico riecheggia il lessico e la distinzione operata da BETTONI, *I rapporti tra ragione e fede nel secolo XIII e nel secolo XIV*, pp. 794-795. Bettoni espresse in una recensione una valutazione sostanzialmente positiva della monografia di Mauro, con l'eccezione di due rilievi: la mancata considerazione della *colligantia naturalis* a livello filosofico-teologico e le incertezze dimostrate nel delineare le differenze tra la sintesi bonaventuriana e quella tomista (pp. 43-45); cfr. « Rivista di Filosofia Neoscolastica » 1978, pp. 333-335.

165. *De donis*, coll. IV, 3, p. 474.

a partire dalla ragione naturale; è al tempo stesso vero che non può essere confuso con il sapere assoluto: proprio perché il sapere scientifico e filosofico, posto al primo gradino dell'ascesa dell'uomo verso la verità, non costituisce tutto il sapere, è per sua natura finalizzato ad un ordine conoscitivo più elevato che coincide con il livello occupato dalla teologia.

La filosofia appare uno strumento utile e prezioso, a condizione che non si arresti in se stessa, identificandosi con il sapere assoluto<sup>166</sup>.

La preoccupazione principale di Bonaventura dovrebbe, dunque, consistere nell'invito a non richiedere alla filosofia più di quanto possa dare; ciò non toglie nulla al valore e all'utilità specifica della filosofia che rimane *veritatis ut scrutabilis notitia certa*<sup>167</sup>, ossia una conoscenza della verità raggiungibile da parte della ragione umana mediante il suo esercizio: sotto questo aspetto abbraccia nella sua prospettiva tutte le realtà che la nostra intelligenza può investigare per mezzo delle sue risorse naturali<sup>168</sup>.

Nel decennio posto a cavaliere tra la metà degli anni Settanta e Ottanta, il simbolismo cristiano espresso dal Medioevo teologico suscita grande interesse tra gli studiosi per il ruolo antagonista che riesce ad assumere nei confronti della filosofia e della scienza contemporanee, in particolare contro la dottrina positivista<sup>169</sup>.

La valutazione simbolica dell'interpretazione ierofanica elaborata da E.H. Cousins consentì a Bérubé di indicare il trapasso dal paradigma della prima generazione successiva al concordismo neoscolastico della critica bonaventuriana, dominata dal topos della filosofia cristiana e francescana, alla seconda generazione, che in Zachary Hayes<sup>170</sup>

166. Ivi, coll. IV, a. 12, p. 476: « Philosophica scientia est ad alias scientias; sed qui ubi vult stare cadit in tenebras ».

167. Ivi, coll. IV, a. 6, p. 474.

168. ROBERT, *Le problème de la philosophie bonaventurienne*, p. 31.

169. Cfr. l'intervento di C. Bérubé dedicato a recensire criticamente le pubblicazioni di L. Piazza, C. B. Del Zotto e E.H. Cousins: Id., *Symbolisme, image et coïncidences des contraires chez Saint Bonaventure*, pp. 235–251, in particolare p. 235.

170. Z. HAYES, *Christology and Metaphysics in the Thought of Bonaventure*, in *Celebrating the Medieval Heritage. A Colloquy on the Thought of Aquinas and Bonaventure*, pp. 82–96; Id., *The Life and Christological Thought of St. Bonaventure*, in *Franciscan Christology*, pp. 59–88; cfr. anche il più recente: Id., *The Hidden Center. Spirituality and Speculative Christology in St. Bonaventure*, (Theological Inquireis. Studies in Contemporary Biblical and Theological Problems), Paulist Press, New York–Toronto 1981, pp. X–225.

ebbe a trovare la nuova formulazione di una « metafisica teologica »<sup>171</sup>, nel tentativo di sostituire l'ambigua espressione utilizzata a partire dagli anni Venti da É. Gilson per definire l'orizzonte globale del pensiero bonaventuriano e, al tempo stesso, sviluppare gli indirizzi gilsoniani sperimentati anche da Vignaux.

Definire una metafisica teologica in opposizione ad una metafisica filosofica è, a giudizio di Bérubé, il segno di una novità non solo nominale: la « metafisica teologica » bonaventuriana, secondo un aspetto evidenziato anche da Cousins<sup>172</sup>, viene scoperta nella rivelazione biblico-cristiana e tematizzata, soprattutto nella speculazione trinitaria e cristologica.

Lo stesso Gilson ammise, nel suo ultimo significativo intervento su Bonaventura<sup>173</sup>, che, nel periodo della stesura della monografia dedicata al maestro francescano, si era lasciato influenzare dal clima culturale degli anni 1920-1930, quando le sue ricerche avevano come scopo di mostrare l'immeritato ostracismo comminato alla produzione bonaventuriana dagli storici che, prendendo Aristotele e Tommaso come modelli, rifiutavano al dottore francescano il titolo di filosofo<sup>174</sup>.

Bérubé giunge alla conclusione secondo cui Bonaventura deve essere considerato un teologo che utilizza la filosofia nella misura in cui è utile all'elaborazione teologica, intendendo in tal senso l'identico significato che Gilson diede alla celebre definizione che fu all'origine della querelle sulla "questione bonaventuriana", ossia l'elaborazione personale dei filosofi, l'esperienza del mondo ed i dati della rivelazione, alla luce della ragione illuminata dalla virtù infusa della fede.

Per Cousins, persuaso dalla trattazione di J. Quinn, la nozione gilsoniana di "filosofia cristiana" si rivela erronea: per questo motivo è necessario distinguere nettamente tra filosofia, praticata alla luce dell'intelligenza naturale, e teologia, trattata a partire dalla rivelazione, tramite la ragione illuminata dalla fede. Anch'egli adotta la definizio-

171. BÉRUBÉ, *Symbolisme, image et coïncidence des contraires chez saint Bonaventure*, pp. 238-241.

172. COUSINS, *Bonaventure and the Coincidence of Opposites*, pp. XIII-XX.

173. GILSON, *Avant-propos*, in *S. Bonaventura 1274-1974*, vol. I, 1973, pp. IX-XVI.

174. Sull'argomento si vedano: *Uno scritto inedito di Ét. Gilson. Autoritratto di un filosofo cristiano*, « Studi Cattolici » 125 (1971), pp. 483-487; BÉRUBÉ, *Première moisson du centenaire de saint Bonaventure*, « Collectanea Franciscana » 45 (1975), pp. 105-127.

ne di « metafisica teologica » veicolata da Hayes, esplicandola come livello superiore della filosofia: il livello inferiore è rappresentato dai filosofi pagani che disponevano solo della ragione naturale, mentre il livello teologico coincide con la metafisica considerata mediante la ragione aiutata dai doni oggettivi della rivelazione.

Nell'opera bonaventuriana vengono considerati, come sostiene Hayes, in particolare nei trattati sulla Trinità, la creazione, l'incarnazione e la redenzione, principi identici a quelli indagati dai filosofi, ma è data in questa condizione una comprensione più completa, dal momento che Bonaventura, filosofo e teologo, possiede una serie di dati sulla natura umana e divina, nonché sul mondo, in generale e compreso nella sua relazione con Dio, che i filosofi pagani non possedevano.

La relazione tra analogia e simbolismo offre ad Orlando Todisco<sup>175</sup> una configurazione atta a confrontarsi con gli sviluppi della linguistica e dell'analitica che negli anni Settanta avevano rappresentato il prevalente orizzonte critico. Si tratta del tentativo di compendiare, in un duplice movimento, l'esperienza filosofica e teologica di Bonaventura per contribuire al superamento del silenzio metafisico e dell'oblio del divino all'interno della manipolazione dei segni vuoti e della costruzione di linguaggi formalizzati che proliferano nel pensiero contemporaneo.

L'interpretazione simbolica è dotata di una trama persuasiva e non dimostrativa, carattere non facilmente riconducibile al fine dell'univocità perseguito dalla filosofia del linguaggio, in particolare dall'epistemologia che si ispira all'adeguazione dei fatti, essendo la logica simbolica moderna risultato del rifiuto programmatico di ogni ambiguità ed equivocità del linguaggio ordinario<sup>176</sup>: Todisco si

175. O. TODISCO, *Dall'analogia al simbolo e dal simbolo all'analogia in San Bonaventura*, « Doctor Seraphicus » 27 (1980), pp. 5–19; ID., *Lettura epistemologica di S. Bonaventura*, in *Lettura critica di S. Bonaventura*, pp. 113–149; ID., *Lettura epistemologica dell'esistenzialismo di S. Bonaventura*, « Miscellanea Francescana » 75 – suppl. II (1975), pp. 63–89.

176. TODISCO, considerando un ampio contesto teoretico che comprende Carnap, Schlick, Neurath, Reichenbach, Morris, Quine, Wittgenstein, Warnock e Austin, pone in evidenza il senso di intolleranza della filosofia del linguaggio verso l'ermeneutica ed una sorta di opposizione di una parte dell'epistemologia nei confronti della metafisica e della religione. A questo orientamento teso a superare l'equivocità delle parole per giungere all'univocità espressiva ed argomentativa è possibile opporre un linguaggio carico a livello simbolico e un orientamento teso a trasmettere una sovrabbondanza di senso che solleciti l'intelligenza all'interpretazione. Todisco, *Dall'analogia al simbolo e dal simbolo all'analogia in San Bonaventura*, pp. 15–19.

impegna ad opporre al vuoto simbolismo logico il simbolismo bonaventuriano, intendendo così rendere manifesta la polivalenza della realtà linguistica. La traiettoria teologica dal simbolo all'analogia è caratterizzata dalla gratuità del dato teologico e dall'arbitrarietà della sua eventuale eliminazione, dal momento che lascia impregiudicata la struttura empirica del mondo, al tempo stesso esaltandola.

La tematica dell'analogia e del simbolo viene considerata nel quadro di una distinzione tra l'orientamento filosofico e quello teologico che, pur collegati da un'ispirazione sostanzialmente unitaria, sono fondati, il primo sull'esperienza empirica e la ragione, il secondo sull'esperienza di fede cristiana.

Il percorso dall'analogia al simbolo richiede lo sviluppo di una logica del reale che, nel suo essere e divenire, si scopre come prima allusione del Creatore, sia perché rinvia ad un esemplare divino come sua spiegazione, sia perché è colto unitamente agli archetipi eterni di cui è concretizzazione analogica.

Nella seconda movenza, il reale viene accostato attraverso la luce rivelata cui la prima prospettiva sospinge, senza alcuna tematizzazione, perché essenzialmente gratuita: questo indirizzo consente di scoprire un plusvalore, notificato dai testi sacri ed esplicitato dalla ragione.

Todisco individua due movimenti che confluiscono nell'identica sorgente divina. Il primo, centrifugo, che disarticola la configurazione metafisica del reale aperto a Dio: al passaggio dalle creature al Creatore fa seguito un movimento centripeto verso le creature, diventate, attraverso l'incarnazione del Verbo, forma espressiva, tabernacolo e sacramento di Dio.

La teologia, il cui oggetto è il credibile in quanto intelligibile, è chiamata ad esplicitare questa sovradeterminazione e sovrabbondanza di senso; poiché Dio si rivela in forma analogica, in proporzione alle capacità del finito di esprimere l'infinito, l'analogia si carica di una gravidanza simbolica essenzialmente teologica.

Nella fase teologica, diversamente da quella filosofica caratterizzata da un finito che appare simbolo dell'infinito nel quale trova spiegazione e fondamento, la realtà umana si offre come realtà dell'Altro, nel senso che Dio ha assunto la forma dell'espressività umana; la parola umana resta finita in quanto umana, infinita in quanto di Dio. Se il *surplus* di senso, la sovradeterminazione che dà luogo alla teologia come interpretazione, può essere causa ed occasione di un atteggiamento idolatrico, la coscienza che il finito è solo espressione

analogica dell'infinito, proporzionata quindi al grado di essere degli enti, rappresenta la forza distruttrice degli idoli e l'alimento alla preghiera.

Il processo di oggettivizzazione del sacro, di una metafisica oggettivistica che fa di Dio un essere tra gli esseri e che dà luogo ad una religione che tratta il sacro come una nuova sfera di oggetti, matura su una linea di trasgressione del carattere analogico del simbolo teologico.

Todisco determina così lo statuto della teologia bonaventuriana come esplicazione di un movimento dal simbolo all'analogia: è questo il tracciato di un cammino rigoroso che, inserendo il soggetto credente in un mondo popolato di simboli, a sua volta rifrazione del grande simbolo, Cristo, libera l'uomo dalla tentazione di sottrarsi a Dio, e di sentirsi Dio, trasformandolo in umile interprete della Parola nella trasfigurazione del tempo<sup>177</sup>.

Il bilancio dell'itinerario storiografico sin qui percorso trova il suo esito conclusivo nella completa monografia dedicata da Francesco Corvino<sup>178</sup> a Bonaventura francescano e pensatore, del quale definisce la relazione tra filosofia e religione secondo i criteri già esposti da Nardi<sup>179</sup>, aderendovi senza preclusioni.

La teologia bonaventuriana non si limita ad illustrare la dottrina rivelata, ma affronta anche, in via pregiudiziale, due problemi: la definizione della fede, intesa sia come attività intellettuale che atteggiamento pratico, in rapporto alla ragione, e la possibilità di dimostrare le verità rivelate in base ad argomentazioni scientifiche e procedimenti logici.

Corvino ha il merito di aver evidenziato come il pensiero moderno e contemporaneo sostenga, considerando i rapporti tra ragione

177. Ivi, pp. 12–15; cfr. Id., *Ermeneutica storiografica*, Ed. Paoline, Alba, 1977, pp. 211–250.

178. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, pp. 552; Id., *Qualche annotazione sulla concezione di "sapientia" in Bonaventura da Bagnoregio*, in A. MUSCO (a cura di), *Il concetto di sapienza in San Bonaventura e S. Tommaso*, (Biblioteca dell'Enchiridion, 1. Testi della I settimana residenziale di Studi Medievali. Carini, Villa Belvedere, ottobre 1981), Enchiridion, Palermo 1983, pp. 69–90; cfr. anche: Id., *La teoria della verità di Bonaventura da Bagnoregio*, (Convegno del Centro di Studi sulla Spiritualità Medioevale, XIV. 14–17 ottobre 1973), Todi, 1974, pp. 279–304; Id., *Studi di filosofia medioevale*, Adriatica Editrice, Bari 1974, pp. 256; Id., *Il libero arbitrio come fondamento della dignità dell'uomo e dell'unità del sapere in San Bonaventura*, « Miscellanea Franciscana » 75 – suppl. I (1975), pp. 549–561.

179. NARDI, *Studi di filosofia medioevale*, p. 126.

e fede negli autori medioevali, in particolare in Bonaventura, una prospettiva anacronistica influenzata dalla netta presa di posizione luterana (*De servo arbitrio*, 1525) nei riguardi della fede e del libero arbitrio, ritenendo la fede accettazione passiva di un dato costituito dalla verità rivelata e, all'opposto, la ragione quale attività autonoma rispetto a qualsiasi condizionamento estraneo<sup>180</sup>.

Sostenendo l'inesistenza di una contrapposizione tra fede e ragione scientifica, Corvino è convinto che, per comprendere Bonaventura, sia necessario liberare la prospettiva critica da un simile preconetto, profondamente radicato nella mentalità del pensiero moderno<sup>181</sup>. La fede sussume la ragione scientifica *per reductionem*: nel maestro francescano lo stesso vocabolo definisce il procedimento dialettico (*reductio*) e la riconduzione, sia di ogni facoltà dell'uomo all'unità dell'anima, che di ogni disciplina elaborata dalla ragione all'unità della sapienza teologica<sup>182</sup>, essendo lo stesso principio, la libertà dell'uomo, a costituire l'unità dell'anima umana e quella del sapere; il procedimento della ragione, considerata in se stessa, è inteso come puramente naturale, necessariamente determinato a svolgersi secondo le leggi rigorose che si riscontrano nel mondo naturale, dal momento che l'attività dell'intelletto è *pure speculativus*.

L'originalità dei teologi parigini viene valutata principalmente nello sforzo sistematico di operare una sintesi tra scienza e religione, sapere profano e teologia: la condizione del teologo, e quindi l'interesse per una giustificazione razionale della fede religiosa, fu influenzata, soprattutto, dalla promozione di un rinnovamento della problematica filosofica.

Il punto di vista di Corvino, come lo stesso autore rileva, non corrisponde a quello condiviso dalla maggior parte della critica medievistica influenzata dai canoni interpretativi di Lovanio (Van Steenberghe), prevalentemente impegnata a separare dalla rispettiva matrice teologica le dottrine appartenenti "in senso tecnico" alla filosofia<sup>183</sup>.

180. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, pp. 291-347.

181. J. CHÂTILLON, *Saint Bonaventure et la philosophie*, « Miscellanea Francescana » 75 (1975), pp. 430-431.

182. *Red. art.*, n. 8-26, pp. 322-325.

183. Cfr. VAN STEENBERGHE, *La filosofia del XIII secolo*, pp. 267-268. Corvino indaga le ragioni storiche che hanno condizionato tale atteggiamento, notando come la ripresa degli studi sul pensiero medioevale, iniziata negli ultimi decenni del secolo XIX, faccia seguito alla posizione critica del pensiero illuminista e romantico, che aveva negato la possibilità di una filosofia medioevale per tre motivazioni prevalenti: la

Con estrema lucidità, evidenzia l'operazione artificiosa condotta dagli studiosi della filosofia medioevale che, all'inizio dell'Ottocento, avevano tentato di isolare dal contesto teologico temi ai quali gli autori medioevali avevano riconosciuto un carattere strettamente filosofico, provando a ricostruire con questo materiale la sintesi filosofica degli autori considerati.

Oltre a misconoscere il carattere specifico e l'originalità autentica del pensiero medioevale, questo procedimento determinò due prospettive erranee: innanzitutto, la separazione dell'attività filosofica dei pensatori medioevali dal complesso culturale nel quale era inserita. Si considerarono gli sviluppi solo in rapporto alla diversa utilizzazione delle fonti classiche, senza tenere conto delle situazioni storiche reali che ne avevano condizionato le soluzioni; in secondo luogo, si procedette ad un capovolgimento del rapporto tra teologia e filosofia.

La linea interpretativa in precedenza descritta parte, a giudizio di Corvino, dal falso presupposto che gli autori medioevali si impegnassero ad elaborare dottrine logiche, epistemologiche e metafisiche sulla base dei testi classici che avevano a disposizione, per poi applicare alla soluzione dei problemi teologici i risultati ottenuti. Fu, invece, l'esigenza di dare un fondamento razionale alla sapienza cristiana a motivare l'interesse per determinati studi filosofici e la scelta delle letture dei testi classici.

Il contributo recato dal Medioevo alla filosofia può essere esemplificato con il metodo della trattazione metalogica e l'accentuazione del formalismo assunti dalla nuova forma della logica medioevale rispetto a quella aristotelica: Giulio Preti<sup>184</sup> rileva come queste innovazioni, in particolare l'accentuazione metafisica che l'interpretazione scolastica aveva attribuito all'*Organon*, in realtà accuratamente evitata dallo Stagirita, furono determinate dal proposito di dare uno statuto

manca di autonomia dell'indagine razionale, l'essere sinonimo di irrazionalismo radicale e confusione di teologia e filosofia (Hegel): In questa prospettiva, il ricorso ai metodi ed alle argomentazioni filosofiche veniva inteso come uno strumento per integrare una dottrina fondata sull'autorità della Scrittura e sul magistero della Chiesa. Si veda a questo proposito: W.K. FERGUSON, *The Renaissance in Historical Thought*, 1948, tr. it., pp. 474-475.

184. G. PRETI, *Studi sulla logica formale nel medioevo. I. Lo svolgimento della logica terministica medievale*, « Rivista Critica di Storia della filosofia » 8 (1953), pp. 346-373, in particolare pp. 371-372. Cfr. VIGNAUX, *La Pensée au Moyen Âge*, tr. it., pp. 91 ss.; 104; E. MOODY, *The Logic of William of Occam*, London, 1935, p. 15.

scientifico alla teologia e stabilire le condizioni di possibilità per una scienza teologica.

Intesa come rapporto instaurato tra una scienza “superiore” ed una “inferiore”, la teoria della *subalternazione* bonaventuriana viene inserita da Corvino in questo processo di costruzione della teologia come sistema di proposizioni dedotte da assiomi che non vengono considerati veri per la loro immediata evidenza, bensì accettati come dati: la validità dei procedimenti dipende esclusivamente dalla corretta applicazione delle regole di inferenza, mentre la validità degli assiomi viene garantita dal riferimento ad una scienza anteriore di cui si è preventivamente stabilita la certezza.

Il chiarimento ermeneutico dell’opera teologica bonaventuriana dovrebbe così muovere dalla definizione della fede. Corvino afferma che la relazione tra *ratio* e *fides* data da Bonaventura, analisi preliminare quasi sempre trascurata dalla critica nonostante l’argomento sia stato trattato con ampiezza dal maestro francescano in numerosi passi delle sue opere, presenta un profilo originale rispetto alle posizioni dei pensatori precedenti e presenta un significativo rilievo per la comprensione del sistema dottrinale bonaventuriano.

In analogia ai procedimenti della logica, per cui le conclusioni seguono di necessità le premesse, Corvino rileva la funzione coartativa della ragione instaurando una corrispondenza tra la ragione dell’uomo e la razionalità delle cose; ciò è dovuto alla connotazione della conoscenza come processo di adeguazione della mente alla realtà strutturata secondo leggi necessarie e della stessa ragione umana nell’esplicazione della sua attività secondo procedimenti rigorosi.

I risultati del processo conoscitivo, dotati del più alto grado di certezza, sono, tuttavia, del tutto indifferenti in ordine alla condotta dell’uomo: Bonaventura riguardo alla certezza della fede e della scienza asserisce che è necessario distinguere tra la certezza oggettiva (*certitudo rationis*) e la certezza soggettiva (*certitudo adhaesionis*).

La certezza della fede è maggiore se si considera la forza con cui il credente aderisce alla verità creduta, anche se la certezza scientifica possiede una maggiore certezza oggettiva: la fede è definita da opinioni, intendendo Corvino, con questo termine, argomenti persuasivi e probabili, anche se non rigorosamente dimostrativi.

Nelle collazioni *In Hexaëmeron* viene individuata la distinzione tra fede che si fonda sulle risorse umane e rivelazione concessa da Dio e consegnata nella sacra Scrittura.

La trattazione separata dei diversi gradi del sapere che l'uomo deve percorrere per arrivare al fine ultimo, scanditi dalle tre visioni dell'*intelligentia per naturam indita, per fidem sublimata e per Scripturam erudita*, induce Corvino ad affermare che il maestro francescano ammette, in linea di diritto, la possibilità di considerare separatamente un grado di sapere corrispondente alla fede intesa come capacità propria dell'uomo, senza il ricorso alla rivelazione, riconducendo tale posizione alla distinzione kantiana tra giudizio determinante e giudizio teleologico<sup>185</sup>. La lettura del libro della natura consiste proprio nel riportare le creature alla lode di Dio e considerare il mondo in ordine alla *sapientia*<sup>186</sup>.

Nel *Breviloquium* la conoscenza filosofica viene condotta sino al riconoscimento della causa somma come principio di tutte le altre cause: a questo punto ha inizio la *sapientia perfecta*<sup>187</sup>. La forma più alta del sapere permette all'uomo di superare i condizionamenti naturali della ragione per attingere una razionalità più aperta: si tratta del passaggio da una ragione che considera la natura come sistema ordinato secondo leggi necessarie ad una ragione che considera la natura opera della libertà creatrice di Dio. Il libro della natura va, allora, letto *intus e foris*: mentre gli esseri sono vestigia di Dio, la nostra anima ne è l'immagine più viva. La natura divina diventa conoscibile in virtù della ragione e della fede, non essendo gli argomenti di fede in contrasto con la ragione.

Bonaventura ne distingue l'aspetto materiale da quello formale: il primo consiste nel contenuto della rivelazione, nell'insieme delle nozioni che definiscono gli articoli di fede, mentre il secondo significa l'aspetto soggettivo della fede, che spinge l'individuo umano a dare il proprio assenso alle verità rivelate.

Corvino ha modo di ribadire che la fede si fonda sulle risorse naturali dell'uomo, concludendo che se si intendesse con quella parte della critica guidata da Gilson<sup>188</sup> la fede come un dono speciale della grazia soprannaturale, si tacerebbe il maestro francescano di scetticismo e fideismo, non comprendendo lo sforzo costante operato per mostrare la ragionevolezza della fede; preferisce rientrare

185. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, p. 295.

186. ID., *Qualche annotazione sulla concezione di "sapientia" in Bonaventura da Bagnoregio*.

187. *Brevil.*, pars I, c. 1, p. 210.

188. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, pp. 89-93.

in una seconda schiera di critici che, a partire dalla lettura di Veuthey<sup>189</sup>, ammettono la coesistenza di scienza e fede riguardo al medesimo oggetto, non considerato in astratto, bensì nella sua concreta complessità.

La considerazione della scienza si distingue da quella della fede, pur essendo identico il soggetto, poiché, pur potendo la scienza dimostrare con ragioni necessarie l'unità di Dio, non è, tuttavia, abilitata a dare ragioni del suo assenso, in quanto le teorie scientifiche elaborate dalla ragione lasciano del tutto indifferente lo spirito umano inteso nella sua integralità.

Successiva a questa delucidazione critica è la definizione della teologia come scienza e la precisazione del suo oggetto e metodo. Anche in questo caso Corvino afferma l'esigenza bonaventuriana di motivare l'accettazione della religione cristiana in base ad un'intima convinzione personale e non per consuetudine desunta dalla tradizione, né per influenza di una imposizione dall'alto, bensì causata da condizioni storiche di "razionalizzazione" della teologia<sup>190</sup>.

Corvino fonda la propria analisi sulle posizioni sostenute da Chenu: gli si deve, tuttavia, rimproverare la grave inadempienza di non prendere in considerazione teorie alternative comprese nella copiosa letteratura critica successiva al saggio del padre domenicano, in particolare la produzione pubblicata in occasione del settimo centenario<sup>191</sup>.

Il problema critico principale rimane la determinazione dei rapporti tra scienza e rivelazione: mentre le altre scienze vengono costruite su principi evidenti alla ragione umana, la teologia si fonda su principi non evidenti e noti soltanto attraverso la rivelazione, ponendo il problema se la teologia possa andare oltre la delucidazione del testo sacro in cui è depositata la rivelazione.

Un'altra questione riguarda gli articoli di fede ricavati dal testo sacro e la possibilità di considerarli come principi primi su cui costruire la scienza teologica, in analogia agli assiomi postulati dalla geometria euclidea. Corvino non manca di segnalare le oscillazioni ed i ripensamenti nei confronti delle definizioni presenti nel prologo

189. VEUTHEY, *La filosofia cristiana di S. Bonaventura*, pp. 10–13.

190. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, p. 324. Dissentiamo con forza da tali asserzioni, a nostro avviso infondate sotto il profilo dell'indagine storica e formulate all'interno di un orizzonte interpretativo ideologico.

191. Ivi, pp. 324–337. Cfr. CHENU, *La théologie comme science au XIII<sup>e</sup> siècle*, 1957<sup>3</sup>, tr. it., pp. 37–60.

del *Commentarius in Sententias*: è possibile riscontrare una duplice definizione della teologia, una più conciliante rispetto alle opposte tendenze del momento, un'altra — a giudizio del nostro critico — più personale, quasi d'avanguardia.

Riferendosi alla d. XXXV *In III Sent.*<sup>192</sup>, ritiene, infatti, che Bonaventura si ponga in una posizione di compromesso tra le divergenti posizioni di Guglielmo d'Auxerre e Roberto Grossatesta<sup>193</sup>. Anche se nel *Breviloquium* i termini teologia e sacra Scrittura vengono considerati come sinonimi, mai, di fatto, il dottore francescano riterrebbe che la teologia possa essere identificata con la semplice esegesi biblica.

Nella lettura di Corvino, la teologia è una *scientia acquisita*, elaborata dall'uomo mediante risorse naturali e non deriva da un particolare dono della grazia divina; non un prodotto dell'intelletto puramente speculativo, bensì dell'intelletto *inclinatu ab affectu*: lo stesso concetto sarebbe ribadito da Bonaventura quando afferma che per la scienza teologica occorre una fede informale che è espressione del libero arbitrio, sintesi di ragione e volontà.

Il metodo della teologia richiede una netta distinzione dall'esegesi biblica, posizione nella quale è possibile ravvisare un sottofondo polemico nei confronti della scuola francescana di Oxford (Roberto Grossatesta e Ruggero Bacone); poiché la Bibbia ha come suo contenuto il *credibile ut credibile*, il metodo da seguire nella scienza della sacra Scrittura è quello espositivo fondato sui testi, secondo la prospettiva gioachimita, e quello storico; la teologia, invece, deve fondarsi sul metodo argomentativo.

Un arretramento rispetto ad Anselmo viene, tuttavia, segnalato da Albina A. Scala: non tutte le argomentazioni teologiche possono avere carattere dimostrativo in senso pieno; per questo la teologia si assimilerebbe in parte ad una scienza rigorosamente dimostrativa che segue procedimenti logici necessari ed in parte alla retorica che fa uso di argomentazioni persuasive.

Corvino si impegna a dimostrare che il maestro francescano intende i principi della teologia (*fundamenta, antecedentia, substramentum*) come dati dalla metafisica oppure come principi del diritto naturale: il riferimento alla sacra Scrittura è necessario solo in caso di dubbio e ambiguità; in questi termini, quando una proposizione non

192. *In III Sent.*, d. XXXV, a. un., q. 2, concl., III, 776.

193. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, pp. 325-326.

può essere definita all'interno della teologia razionale, è necessario fare ricorso alla scienza superiore della sacra Scrittura.

La definizione di *articulus fidei*, indicante una rimozione dell'ambiguità, diviene principio e regola direttiva della fede: il teologo, sull'esempio di Pier Lombardo, è *auctor*, con una sottolineatura del lavoro personale indirizzato ad esporre idee proprie in prima persona, delle quali assume interamente la responsabilità.

L'originalità dell'opera bonaventuriana viene rinvenuta nel presentarsi come il tentativo più organico, sino ad allora compiuto, di utilizzare la scienza del tempo (logica, matematica, fisica ed etica) per la costruzione di un sistema teologico completo, per mostrare, in ciascuna sua parte, quel che poteva essere affermato in base a procedimenti razionali, scientifici e filosofici distinti dal dato rivelato.

Animato da un interesse personale per l'antropologia teologica e la teologia fondamentale, e tuttavia foriero di un contributo orientato ad analizzare l'attualità teologica di Bonaventura in rapporto alle condizioni di possibilità e di credibilità della rivelazione di Cristo, è il saggio che Renato Tononi<sup>194</sup> ha dedicato alla comprensione delle relazioni tra attesa umana e salvezza.

Viene stabilito come orizzonte precomprensivo il legame tra esperienza umana e fede cristiana: la concezione bonaventuriana della teologia affonda le proprie radici nella spiritualità francescana ed è segnata da un carattere pastorale-pratico che, orientato alla speculazione agostiniana e al magistero spirituale di Francesco, rende la teologia di Bonaventura una continua ricerca della *sapientia*, ove il sapere è impregnato di amore, perché aperto continuamente al rivelarsi di Dio e finalizzato all'incontro con lui. Questo scopo è ribadito a più riprese nelle sue opere. Così, nel prologo del *Commentarius in Sententias*, il fine del commento al Lombardo è identificato con la promozione della fede, poiché l'anima del credente si allieti nel comprendere ciò che già crede con una fede perfetta.

La teologia bonaventuriana è segnata da una continua « tensione escatologica »<sup>195</sup>: la concezione sapienziale della ricerca teologica

194. R. TONONI, *Attesa umana e salvezza di Cristo. Una rilettura dell'opera bonaventuriana*, Morcelliana, Brescia 1983, (Pubblicazioni del Pontificio Seminario Lombardo in Roma. Ricerche in Scienze Teologiche, 21), pp. 287, in particolare pp. 27-51; 95-158.

195. L. MAURO, "Meditatio" e cultura come preparazione all'ascesa a Dio in S. Bonaventura, « Miscellanea Francescana » 75 - suppl. II (1975), p. 56; cfr. R. TONONI, *Attesa umana e salvezza di Cristo*, p. 29. Lo stesso F. Van Steenberghe riconosce alla teologia

porta con sé il rapporto indissociabile tra teologia e santità<sup>196</sup>; la scienza teologica viene intesa come *veritatis ut credibilis notitia pia*<sup>197</sup>: deve, quindi, essere riportata alla vita impegnata della dimensione delle virtù teologali. Senza la santità, il teologo si pone al livello della mera speculazione, correndo il rischio di cadere nella *vana curiositas* che impedisce di giungere al livello della sapienza; dal puro sapere alla sapienza il salto è troppo lungo e non si può effettuare se non passando attraverso la santità<sup>198</sup>.

Nelle questioni aperte ed opinabili, lo spirito perscrutatorio diventa uno dei criteri ermeneutici per la scelta di un'opinione rispetto ad un'altra. Nella prospettiva del maestro francescano, a giudizio di Tononi, è la stessa teologia ad esigere un metodo di ricerca e di insegnamento animato da uno spirito pastorale-pratico. Avendo come scopo di dare all'uomo la conoscenza di Dio e di Cristo, è preoccupata *ut detur parvulis intellectus*, ma ancor più *ut eis excitetur affectus*<sup>199</sup>.

Nella conoscenza di Dio, l'uomo deve essere impegnato con la globalità della sua persona, poiché intelligenza, amore ed esperienza vitale si compenetrano a tal punto che « *optimus modus cognoscendi Deum est per experimentum dulcedinis; multo etiam excellentior et nobilior et delectabilior quam per argumentum inquisitionis* »<sup>200</sup>. In quanto Dio è essenzialmente amore, ad un certo punto il teologo dovrà andare più lontano della stessa ragione<sup>201</sup>.

Riprendendo le indagini compiute da Romano Guardini<sup>202</sup>, Tononi considera il rilievo assunto dalla « teologia affettiva », nella quale il

bonaventuriana un accentuato "orientamento spirituale", cfr. ID., *La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle*, p. 195.

196. Si veda a questo proposito H.U. VON BALTHASAR, *Verbum Caro*, in: *Saggi teologici*, vol. I, Brescia 1970<sup>2</sup>, pp. 200–229, in particolare p. 206.

197. *De donis*, coll. IV, 5, p. 474b.

198. *Hexaëm.*, coll. XIX, 3, p. 420; ivi, coll. II, 6, p. 337. « Non est securus transitus a scientia ad sapientiam; oportet ergo medium ponere, scilicet sanctitatem ».

199. Cfr. *In III Sent.*, d. I, a. 2, q. 2, concl., III, p. 25; BONAVENTURA, *Tractatus de Plantatione Paradisi*, in *Opera omnia*, V, c. 8, p. 576.

200. *In III Sent.*, d. XXXV, a. un., q. 1, ad 5, III, p. 775.

201. *In Hexaëm.*, coll. II, 32, p. 342. La stessa nozione è già presente in Riccardo di San Vittore. Si veda a questo proposito: G. DUMEIGE, *Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour*, Paris 1952, p. 157.

202. R. GUARDINI, *Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung. Ein Beitrag zur Geschichte und zum System der Erlösungslehre*, Düsseldorf, 1921, p. 192.

sapere teologico è ottenuto non solo dal puro pensiero, ma anche da un'esperienza di preghiera e dall'esercizio delle virtù, fondata contemporaneamente sull'apporto intellettuale: il fine che si propone non è la esclusiva e pura conoscenza teorica, bensì una sapida scienza.

La natura della salvezza bonaventuriana non si allontana dalla concezione del suo tempo<sup>203</sup>: poiché assume rilevanza a livello concreto ed esistenziale, la sapienza è, per questo motivo, ricercata non per soddisfare la curiosità umana, ma al fine di giungere alla salvezza eterna<sup>204</sup>.

Tra i registri toccati, il primo evidenzia l'aspetto personale ed esistenziale della salvezza: perché l'uomo possa non solo riconoscere a livello intellettuale un valore, ma anche aderirvi, è indispensabile che ne rilevi l'aspetto personale. Bonaventura ripete, di frequente, il sussistere del rapporto inscindibile e del dinamismo vitale tra l'evento della salvezza e l'esistenza dell'uomo, la cui vocazione è sin dall'origine soprannaturale: solo in funzione di questa predestinazione alla trascendenza, il maestro francescano può guardare con realismo, mediante l'ausilio di categorie platonico-agostiniane, alla vita storica dell'uomo sulla linea del *De Civitate Dei*: la sua antropologia assume spessore in riferimento all'uomo pellegrino (*viator*)<sup>205</sup>.

Bonaventura fissa una precisa distinzione tra il modo di procedere della ragione e quello della fede: « philosophia agit de rebus, ut sunt in natura, seu in anima secundum notitiam naturaliter insitam vel etiam acquisitam », mentre la « theologia, tanquam scientia supra fidem fundata et per Spiritum sanctum revelata, agit et de eis quae spectant ad gratiam et gloriam et Sapientiam aeternam »<sup>206</sup>, sebbene per Tononi, *in actu exercito*, unisca in sé il filosofo, il teologo ed il mistico, trascurando di precisare se parli da teologo o da filosofo.

La teologia presuppone ed implica la filosofia, non come assunzione di un preciso sistema filosofico, bensì come riflessione che inevitabil-

203. Cfr. G. CARDAROPOLI, *L'annuncio della salvezza nel Commento bonaventuriano al vangelo di San Luca*, « Miscellanea Francescana » 75 – suppl. I (1975), pp. 319–331, in particolare p. 235.

204. BONAVENTURA, *Commentarius in librum Ecclesiastae*, in *Opera omnia*, VI, c. 2, q. 2, p. 26; *Brevil.*, pars V, c. 10, p. 263: « donum perfectum non dat nisi desideranti ».

205. Cfr. R. LAZZARINI, *Originalità del messaggio bonaventuriano: lo Status trasnaturale*, « Doctor Seraphicus » 7 (1960), p. 12.

206. *Brevil.*, prooem., par 3, 2, p. 205; cfr. anche: *De donis*, coll. IV, 2-5, p. 474; *Red. art.*, n. 4, pp. 320–321; *In III Sent.*, d. XXIII, a. 1, q. 1, pp. 470–472; ivi, d. XXIV, dub. 3, p. 530; *In Ioan.*, prooem., 10, q. 2, p. 243.

mente l'uomo, in quanto essere razionale, conduce riguardo a se stesso, intendendo la filosofia come fedeltà alla ricerca della verità. « Credere sine ratione est vituperabile »<sup>207</sup>: la ragione umana è luce che fonda e rende possibile anche tutto il resto, poiché « sine isto lumine indito nihil habet homo, nec fidem nec gratiam nec lumen sapientiae »<sup>208</sup>.

Nella distinzione tra *credere* ed *intelligere*, Bonaventura sostiene che « illud intelligere semper praecedit assensum fidei, nec aliquid creditur quin isto modo prius intelligatur »<sup>209</sup>; per questo motivo il maestro francescano più volte sottolinea l'utilità della conoscenza scientifica e filosofica, vista come *maximum speculum* e dono di Dio, da cui la teologia può ricevere un aiuto prezioso<sup>210</sup>.

Se la filosofia, così intesa in senso lato, costituisce il necessario ed inevitabile condizionamento dell'uomo che si avvicina alla rivelazione, e se le categorie filosofiche concorrono a formare uno schema logico, anche se inadeguato, di interpretazione per comprendere la verità della fede, non per questo il teologo può assumerle come il *primum theologicum* nel senso di determinanti dei contenuti stessi della rivelazione. La rivelazione di Cristo deve mantenere nella teologia il primato e l'originalità assoluti, di fronte ai quali tutto il resto esige di essere colto, poiché la teologia è *fides quaerens intellectum* nel momento in cui cerca la comprensione di se stessa, in una funzione subalterna<sup>211</sup>.

La prospettiva dalla quale Bonaventura muove è, dunque, prioritariamente teologica<sup>212</sup>: la filosofia non ha, infatti, conosciuto né la vocazione soprannaturale dell'uomo, né la caduta nel peccato, né il Salvatore; non ha perciò il diritto di pronunciare l'ultima parola sull'uomo storicamente esistente. Sufficiente nel dominio che le è proprio, perde questa attribuzione quando si pone in funzione del soprannaturale destino umano<sup>213</sup>.

207. *In III Sent.*, d. XXIII, a. 1, q. 1, ad 3, p. 472.

208. *In Hexaëm.*, coll. III, 25, p. 347.

209. *In III Sent.*, d. XXIV, dub. 3, p. 530.

210. *De donis*, coll. IV, 11, p. 475; *ivi*, coll. IV, 1, p. 473; *Red. art.*, n. 26, p. 325; BONAVENTURA, *Epistola de Tribus Quaestionibus*, in *Opera omnia*, VIII, q. 12, p. 335.

211. *Brevil.*, prooem., par. 3, 2, p. 205.

212. Cfr. K. HEMMERLE, *Bonaventura und der Ansatz theologischen Denkens*, « *Wissenschaft und Weisheit* » 37 (1974), pp. 88–97; *Brevil.*, prooem., 2, p. 201.

213. *De donis*, coll. IV, 12, p. 476. « *Philosophica scientia via est ad alias scientias; sed qui ibi vult stare cadit in tenebras* ».

Tononi, riprendendo considerazioni già sostenute da Moretti-Costanzi, sottolinea la convinzione fondamentale del dottore francescano: la ricerca speculativa del teologo non si identifica con l'investigazione del filosofo. L'intelletto del teologo non è più semplicemente *humanus*; è un *intellectus fidelis*; e il teologo finisce esattamente *ubi terminatur cognitio philosophica*<sup>214</sup>.

Non solo nei sermoni, ma quasi in tutte le opere, Bonaventura inizia la propria trattazione con una citazione biblica, seguita generalmente da una invocazione. La citazione biblica è il segno evidente che intende incominciare dalla parola di Dio, che si è costituita « *secundum influentiam Trinitatis* »<sup>215</sup>, di fronte alla quale il teologo, come anche il predicatore, sono nella condizione di chiedere l'assistenza dello Spirito santo. Partire da Dio e dal suo progetto salvifico, significa procedere da una visione globale e omnicomprensiva della realtà che abbraccia tutto l'universo degli esseri, in quanto lo ingloba in un unico sguardo<sup>216</sup>.

Il duplice ruolo espressivo che abbraccia insieme la Trinità e la creazione viene significata nel Verbo archetipo distinto come *similitudo rerum exemplativa* e *similitudo operativa*<sup>217</sup>. La creatura umana risulta, in quanto dotata di memoria, intelligenza e volontà, l'*imago* privilegiata del Verbo: per queste sue facoltà, l'uomo trascende tutto il resto del creato ed è destinato a possedere Dio nella conoscenza e nell'amore, in un cammino di assimilazione sempre più perfetta al suo Esemplare<sup>218</sup>.

214. *In IV Sent.*, d. X, p. II, a. 2, q. I, concl. (IV, 325), *Brevil.*, pars I, c. 1-4, p. 210; cfr. R. TONONI, *Attesa umana e salvezza di Cristo*, p. 42; MORETTI-COSTANZI, *L'attualità di S. Bonaventura nel "cristianesimo-filosofia"*: *l'intellectus fidelis*, pp. 57-82.

215. *Brevil.*, prooem., I, p. 201. Bonaventura prende, di frequente, l'avvio « a Patre Domini nostri Iesu Christi », oppure « a Patre luminum, a quo est omne datum optimum et omne donum perfectum ». Cfr. Ef 3, 14-19 (questa pericope neotestamentaria è citata nel prologo del *Soliloquium* e del *Breviloquium: Soliloquium*, in *Opera omnia*, VIII, Firenze 1898, prooem. I, p. 28; *Brevil.*, prooem., I, p. 201).

216. Cfr. O. TODISCO, *Ermeneutica storiografica*, Edizioni Paoline, Alba, 1977, pp. 146-148.

217. Cfr. A. GERKEN, *La théologie du Verbe*, tr. fr., pp. 102-103; G. PANTEGHINI, *Teologia del Verbo o teologia dell'incarnazione? Fondamenti e limiti del cristocentrismo bonaventuriano*, in: *Teologia e filosofia nel pensiero di S. Bonaventura*, pp. 14-18. *Itin.*, c. XII, n. 7, pp. 385-386. Bonaventura privilegia l'inno al Verbo del prologo giovanneo (Gv I, 3). Cfr. *Brevil.*, prooem., 4,2, p. 205; *In Hexaëm.*, coll. I, 10, p. 330; coll. IX, 3, p. 372.

218. *Brevil.*, pars II, c. 12, 2, p. 230; cfr. *In I Sent.*, d. III, p. I, a. un., q. I, p. 68; *In Luc.*, c. 12, IIII, p. 313.

Nella concezione esemplarista dell'universo è implicita una particolare concezione dell'essere delle cose: a questo proposito Armando Rigobello ritiene che in Bonaventura lo spessore ontologico della realtà possa precisarsi come spessore semantico<sup>219</sup>. Conoscere la realtà esistente significa compiere una ermeneutica sacra, una lettura di simboli ed una interpretazione di segni, orme e spettacoli in riferimento alla densità allusiva delle *res et signa*<sup>220</sup>.

Al realismo classico sembra sostituirsi una ontologia del significato: la realtà delle cose non si esaurisce nella loro materiale configurazione empirica, ma, secondo l'interpretazione emersa dagli studi di L. Piazza sulla mediazione simbolica<sup>221</sup>, nella carica semantica di cui sono dotate; per questo motivo ogni creatura è definita come un libro che deve essere interpretato<sup>222</sup>.

Il cristiano è l'ermeneuta specializzato di questo libro e «vero metafisico»<sup>223</sup>: grazie alla fede che rende più facile la lettura, coglie la duplice dimensione di ogni realtà e scopre come, all'interno di ognuna di esse, si nasconda lo stesso Dio<sup>224</sup>.

Stando a tale dimensione ontologica, non è possibile conoscere in profondità l'essere del mondo, senza coglierlo anche come ombra, risonanza, pittura, vestigio, icona, rappresentazione e segno<sup>225</sup>, poiché l'essere segno di Dio costituisce l'essenza stessa del mondo: «intuire» un oggetto creato, nel senso di penetrare direttamente nel suo profondo (*intus-ire*), non è scisso dal «co-intuire» in esso l'esemplare divino<sup>226</sup>.

L'essere dell'uomo è, dunque, segnato, tra le altre creature, da una vocazione che lo caratterizza secondo un dinamismo ed una

219. A. RIGOBELLO, *Prospettive di ontologia semantica in San Bonaventura*, «Doctor Seraphicus» 26 (1979), pp. 7-13.

220. *In I Sent.*, d. III, a. un., q. 3, ad 2, I, p. 75. Sulla duplice fonte agostiniana e dionisiana di questa mentalità simbolica, già presente nel XII secolo si veda: CHENU, *La teologia nel XII secolo*, pp. 193-200.

221. Cfr. L. PIAZZA, *Mediazione simbolica in san Bonaventura*, L.I.E.F., Vicenza, 1978, (Presenza culturale, 2), pp. 141.

222. *Brevil.*, pars II, c. 12, I, p. 230; cfr. *M. Trin.*, q. I, a. 2, concl. p. 54; *In Hexaëm.*, coll. XII, 15, p. 386.

223. *Ivi*, I, 17, p. 349.

224. *Red. art.*, n. 26, p. 325; *In Hexaëm.*, coll. IV, 5, p. 349.

225. *Itin.*, c. II, n. 2, p. 302.

226. Sul retroterra francescano della mentalità simbolica di Bonaventura si veda: V. CILENTO, *Simbolismo e analogia in S. Bonaventura*, «Doctor Seraphicus» 13 (1966), pp. 49-81.

tensione originari, riconducibili all'essere l'uomo *imago Dei*, secondo la definizione di Del Zotto, non come semplice impressione, ma vocazione esistenziale impressa nella struttura dell'essere<sup>227</sup>.

L'orientamento prevalente della critica negli anni Ottanta si dirige a sviluppare la considerazione della teologia bonaventuriana nella prospettiva del simbolismo che aveva caratterizzato la conclusione del decennio precedente, tentando di leggere il modulo categoriale che caratterizza la produzione del dottore francescano alla luce dell'impegno speculativo della moderna ermeneutica ontologica<sup>228</sup>.

Un approccio significativo in questa direzione è rappresentato dagli studi di U. Galimberti<sup>229</sup> e A. Pieretti<sup>230</sup>.

Galimberti legge in sinossi Jaspers e Bonaventura, evidenziando, con riferimento alla d. XXIII *In III Sent.*<sup>231</sup>, la differenza che sussiste tra verità oggettiva, sapere inteso come esattezza e il cui valore non è incondizionato, e verità esistenziale.

Le definizioni di « misticismo » (Bonaventura) e « naufragio » (Jaspers)<sup>232</sup>, con cui la storia della filosofia ha rubricato le posizioni dei due autori, costituiscono, a giudizio di Galimberti — la cui lettura teoretica si rivolge a dimostrare che il futuro della filosofia è da ricercare in itinerari che non si consegnino alla strenua difesa del pensiero logico in una pura retorica elogiativa della ragione scientifica —, la prospettiva ove viene messo in questione il questionante, dischiudendo un sapere che non è oggettivo, né universalmente valido e incondizionato, *unbedingt* secondo la definizione di Jaspers.

Espressioni quali *imago*, *similitudo*, *speculum*, *aenigma* sono cifra e simbolo delle modalità alogiche e non oggettive del darsi del dato: poiché la coscienza umana è conoscenza situata che può aprirsi al

227. DEL ZOTTO, *La teologia dell'immagine in S. Bonaventura*, p. 95; TONONI, *Attesa umana e salvezza di Cristo*, pp. 100–101; cfr. *In II Sent.*, d. XXIX, a. 2, q. 2, ad I I, II, p. 704; ivi, d. XVI, dub. 3, II, p. 470.

228. Cfr. A. RIGOBELLO, *Prospettive di ontologia semantica in San Bonaventura*, « Doctor Seraphicus » 26 (1979), pp. 7–13, in particolare p. 5.

229. U. GALIMBERTI, *Il linguaggio simbolico in Bonaventura e in Jaspers*, « Doctor Seraphicus » 31 (1984), pp. 47–57.

230. A. PIERETTI, *L'“Itinerarium” di S. Bonaventura come ermeneutica ontologica*, « Doctor Seraphicus » 32 (1985), pp. 23–33; cfr. « Rivista di Filosofia Neoscolastica » 79 (1987), pp. 313–320.

231. *In III Sent.*, d. XXIII, a. 1, q. 4.

232. GALIMBERTI, *Il linguaggio simbolico in Bonaventura e in Jaspers*, pp. 56–57.

mondo solo in prospettiva, la coscienza simbolica coglie, di fronte al dato, il rinvio a cui il dato nel suo darsi rimanda<sup>233</sup>.

L'azione dell'anima diviene produzione di senso<sup>234</sup>, assumendo ad un tempo il valore di significato e rinvio: con un trapasso nel vocabolario jaspersiano, l'esperienza dell'essere, nell'esperienza metafisica, sperimenta una presenza, e insieme una assenza, che trapassano nella presenza percepita. Nel maestro francescano, il rinvio all'essere è ciò che rende ogni realtà *vestigium*, *imago* e *similitudo* che l'*itinerarium* deve percorrere<sup>235</sup> per raggiungere la verità che porta il nome di Dio<sup>236</sup>.

Ogni oggetto presente nel creato custodisce una duplicità: leggere il mondo come scrittura cifrata significa decidersi per un rinvio in vista di una determinazione ulteriore, verso un senso più radicale.

In Bonaventura l'amore consente di parlare dell'unità in riferimento al termine di una conoscenza che trascende le distinzioni operate dall'intelletto<sup>237</sup>. Il segreto della cifra si realizza nel dire l'unità da remote distanze, tensione verso una origine (*Ursprung*) che si presenta ritraendosi: nei resti, nelle tracce, custodite dalla funzione simbolica della cifra, si raccoglie l'annuncio che l'essere fa di sé all'uomo che si desita dalla mera oggettività, per sporgere, come esistenza, oltre la presenza che rinvia.

Le "vestigia" bonaventuriane, emergenti quando l'uomo legge negli enti il rinvio all'essere<sup>238</sup>, oltrepassano la mera datità di questi enti (*illi post se relictis*) a cui è limitata la visione intellettuale delle cose. La funzione simbolica della cifra esprime un rapporto effettivo e reale tra la presenza e l'assenza, tra ciò che è l'essere è e ciò che l'essere lascia nella presenza come sua traccia.

Galimberti ritiene che, come Jaspers, anche Bonaventura approdi ad una forma di trascendenza immanente: alla via che conduce a Dio *per creaturas* si affianca l'itinerario *in creaturis* superiore al precedente<sup>239</sup>.

233. Ivi, p. 49.

234. *In IV Sent.*, d. XLIV, a. 3, q. 2; *In II Sent.*, d. XXXIII, a. 2, q. 1.

235. *Itin.*, c. I, n. 2, p. 297a.

236. *In Hexaëm.*, coll. II, a. 3; cfr. GALIMBERTI, *Il linguaggio simbolico in Bonaventura e in Jaspers*, p. 51.

237. *In III Sent.*, d. XXXV, a. 5, q. 1.

238. *In I Sent.*, d. III, a. 1, q. 3.

239. *Itin.*, c. II, n. 1, pp. 299b-300a.

Nella duplicità di presenza e di assenza si ritrova espresso il senso ultimo della cifra in quanto custode della differenza ontologica tra l'ente e l'essere, per cui la verità coincide con la via dell'individuo umano (*Weg* per Jaspers, *Itinerarium* in Bonaventura).

In linea di diretta continuità con Rigobello<sup>240</sup>, Pieretti applica la considerazione dell'ermeneutica ontologica alla filosofia bonaventuriana.

La ricerca della verità coinvolge la totalità della persona umana<sup>241</sup>, sia nell'aspetto intellettuale (*investigatio, speculatio, scientia, sapientia*) e morale (*pietas, caritas, humilitas*) che in quello emotivo (*devotio, admiratio, exsultatio*) e comportamentale (*circumspectio, industria, studium*).

L'*itinerarium mentis*<sup>242</sup> non rappresenta un cammino che l'uomo possa compiere con le sue sole forze<sup>243</sup>: pur essendo un procedere comune tra Dio e l'uomo, presuppone la differenza ontologica tra l'uomo che cerca la verità e Dio che la possiede, perché in essa si identifica; essendone il fondamento, ne costituisce, inoltre, lo sfondo ontologico e teoretico entro cui l'*itinerarium* prende forma.

La ricerca della verità è, dunque, successiva ad una forma di *epochè* che presuppone la verità stessa: al soggetto conoscente viene richiesta la coscienza della propria finitudine e il dovere di disporsi in una condizione di *devotio, admiratio, caritas* e, soprattutto, *humilitas* nei confronti dell'ordine cosmico e della verità; per essere intrapreso, l'*itinerarium* richiede la purificazione dello spirito, la sua liberazione da qualsiasi forma di falsa credenza e la reintegrazione nel proprio statuto<sup>244</sup>.

La ricerca della verità viene iscritta da Bonaventura in una situazione ermeneutica: l'*itinerarium*, più che un cammino, è un ritorno

240. PIERETTI, *L'“Itinerarium” di S. Bonaventura come ermeneutica ontologica*, p. 23. « Nel pensiero contemporaneo [l'autore si riferisce alla teoresi di Heidegger, Gadamer e Ricoeur] si è ormai fatta strada la convinzione che un'ermeneutica ontologica non solo è auspicabile, ma è anche realizzabile, per cui l'ipotesi di delinearne la struttura logico-concettuale merita di essere presa in esame ».

241. Sull'argomento si vedano: CROWLEY, *Illumination and Certitude*, pp. 431–448; MC GINN, *Ascension and Introversion in the “Itinerarium mentis in Deum”*, in *S. Bonaventura 1274–1974*, pp. 535–552.

242. *Itin.*, prooem., I.

243. *Ivi*, c. I, n. I, p. 295a.

244. Pieretti osserva come le realtà create siano « gli effetti reali e tangibili di una sapienza che si esprime creando, di una verità che si manifesta facendo essere », cfr. PIERETTI, *L'“Itinerarium” di S. Bonaventura come ermeneutica ontologica*, p. 28.

alla verità, un porsi in condizione per cui essa si manifesta e si rivela nella sua identità. L'invocazione iniziale del prologo mette in evidenza il coinvolgimento totale dell'uomo sullo sfondo della differenza ontologica che lo separa e lo distingue da Dio, assunzione consapevole del proprio stato di essere finito che aspira a ricongiungersi all'Infinito al quale appartiene<sup>245</sup>.

Il linguaggio usato da Bonaventura<sup>246</sup>, oltre a precisare la condizione creaturale come effetto della creazione divina — ombre, risonanze e pitture del primo principio sommamente potente sapiente e buono —, le denomina *signa* e, riprendendo una distinzione di Agostino<sup>247</sup>, *verba*, per cui in ciascuna di esse vede presente una *vox articulata* dotata di significato<sup>248</sup>. Nel *verbum*, l'uomo rivela una propria capacità creativa, essendo per il soggetto conoscente il primo luogo espressivo della capacità intellettuale: si dispiega, perciò, come apertura alla verità nell'atto di manifestarsi, rivelativo della *similitudo* che lo accomuna, come creatura, al Creatore.

*In I Sent.*, il baccelliere francescano identifica la *vox inarticulata* con il *signum verbi*<sup>249</sup>: ciò induce a supporre che il *signum* espliciti tale funzione solo nel *verbum*, ossia nella parola in atto, ciò che emana dalla mente per *modum conceptionis*, per cui di se stesso dice di essere concepito. Si può di conseguenza dedurre che, nella visione bonaventuriana del mondo, le realtà create sono *signa* di *verba*, ossia rinviano ad altro da sé in quanto connesse ad una intenzionalità che, oltre al riferimento speculare, in esse coglie un significato.

Lo strumento dell'espressione e della comunicazione viene considerato alla luce della verità: solo in questa prospettiva il linguaggio

245. P. PRINI, *La scelta di essere. Il "senso" del messaggio francescano*, Roma 1982, p. 53. Cfr. *In I Sent.*, d. XXXV, art. un., q. 3; *Sc. Chr.*, q. 3. « L'esemplarismo di Bonaventura è l'affermazione della natura essenzialmente espressiva della verità ».

246. Cfr. T. MANFARDINI, *S. Bonaventura filosofo del linguaggio*, in *S. Bonaventura 1274-1974*, pp. 505-534.

247. La Manfredini, anche in considerazione di una indicazione dei Padri Editori di Quaracchi, sostiene che il maestro francescano « mutua le nozioni elementari della linguistica da Aristotele, tramite Boezio ». Nell'ambito di questo ampio articolo trova spazio anche il riconoscimento dell'importanza fondamentale dell'influenza agostiniana.

248. PIERETTI, *L'«Itinerarium» di S. Bonaventura come ermeneutica ontologica*, pp. 30-32.

249. *In I Sent.*, d. IX, a. un., dub. 4; *In II Sent.*, d. XXIII, a. 2, q. 1. Viene segnalata, sotto questo profilo, « l'esistenza del discorso interiore e inespresso », T. MANFARDINI, *S. Bonaventura filosofo del linguaggio*, p. 514 (nota 14).

può rivelarsi capace di esprimere la realtà e presentarsi non dato in un sistema di segni, bensì come un sistema di parole in atto (*verba*)<sup>250</sup>.

Riprendendo l'analisi di Rigobello sullo spessore semantico che la realtà creata possiede in riferimento alla prospettiva simbolica che, differenziandosi dal realismo classico, sostituisce una ontologia del significato<sup>251</sup>, Pieretti conclude alla definizione del creato come esperienza mediante la quale l'uomo coglie il senso dell'esistenza e trova nel mondo i segni di un rinvio a Dio, la perfezione di un messaggio che è cammino da percorrere e anticipazione di una mèta da raggiungere: l'uomo è messo in condizione di vedere nel mondo l'espressione di Dio e cogliere nelle realtà gli effetti della Parola creatrice.

Accanto all'ermeneutica ontologica che rende ragione della natura degli enti riguardandoli nel loro rapporto di dipendenza da Dio/Essere sommo, Bonaventura sviluppa un'ermeneutica della condizione esistenziale: oltre che alla propria origine, l'uomo si rende conto del proprio fine, la mèta del suo essere nel mondo che è rappresentata dall'ascesa graduale a Dio: l'*itinerarium* si pone come un cammino di vita che, illuminato dalla luce della verità rivelata, dà senso all'esistenza umana e risponde al destino di trascendenza ed eternità cui il progetto della creazione chiama ogni individuo<sup>252</sup>.

La più recente tematizzazione delle relazioni tra scienza e sapienza date nel "filosofare nella fede" è svolta da R. Zavalloni<sup>253</sup>.

250. *Commentarius in librum Ecclesiastae*, c. I, q. I, par. 9.

251. RIGOBELLO, *Teologia e preghiera in S. Bonaventura, confronto tra due esperienze*, «Miscellanea Francescana» 75 – suppl. II, (1975), p. 49. «Lo spessore ontologico della realtà in Bonaventura si può precisare come spessore semantico. Al realismo classico sembra così sostituirsi una ontologia del significato: la realtà delle cose non si esaurisce nella loro materiale configurazione empirica, ma nella carica semantica di cui sono dotate; conoscere diviene lettura di simboli, interpretazione di orme, di immagini, di spettacoli. Il mondo si popola di segni e di risonanze. La conoscenza intuitiva traduce in immagini l'universalità del concetto. L'azione morale, anzi l'espressione stessa della spiritualità, è testimonianza di ciò a cui si allude, assunzione del significato ultimo della realtà. È in questa prospettiva simbolica che ricerca e preghiera intrecciano i loro metodi e confluiscono nell'unità intenzionale della mèta».

252. PIERETTI, *L'"Itinerarium" di S. Bonaventura come ermeneutica ontologica*, p. 33.

253. A. ZAVALLONI, *Il problema del «filosofare nella fede»*. *Linee emergenti nel dibattito*, «Antonianum» 64 (1989), pp. 431–469, in particolare pp. 452–459. Cfr. P. PRINI, *Il filosofare nella fede secondo S. Bonaventura*, pp. 399–407, esplicitamente citato da ZAVALLONI alle pp. 457–458.

L'itinerario della mente verso Dio è il problema bonaventuriano per antonomasia, quello che illumina e giustifica tutti gli altri e rende ragione non solo della produzione scientifica, ma anche della sua attività di predicatore, scrittore ascetico, apologeta e superiore di un ordine religioso; l'applicazione al lavoro intellettuale permetteva di soddisfare le esigenze della fede, senza voler, tuttavia, creare un nuovo sistema e non attendendo alla ricerca scientifica al fine di pervenire ad una costruzione teologica.

Bonaventura avrebbe intenzionalmente attinto, a giudizio di Zavalloni, dalla tradizione platonico-agostiniana contro quella aristotelica perché, mentre nella prima la filosofia offre elementi di chiarimento rispetto alle implicazioni essenziali della fede, la seconda si configura come riflessione autonoma, per molti aspetti chiusa in se stessa e deviante: la filosofia di ispirazione aristotelica non poteva sorreggere lo sforzo bonaventuriano di connettere strettamente le componenti filosofiche con quelle teologiche, e neppure l'elemento rivelato con quello razionale<sup>254</sup>.

Pur non escludendo un uso della ragione indipendente dalla rivelazione, il maestro francescano ritiene essere autentica filosofia quella che riconosce la necessità di un superamento della *ratio inferior* della scienza nella *ratio superior* della sapienza<sup>255</sup>. Non è ignorata la distinzione tra far teologia e far filosofia<sup>256</sup>, asserita, anzi, di frequente: al di là di una chiara coscienza epistemologica, Bonaventura ha, tuttavia, preferito pensare all'interno di un orizzonte unitario<sup>257</sup>.

Consapevole della distinzione tra fede (*creditum*) e ragione (*visum, scrutabile, scitum*), la formula "filosofare nella fede" può venire intesa, secondo gli apporti critici forniti dalle ricerche di Veuthey<sup>258</sup>, come

254. ID., *Il problema del "filosofare nella fede"*, p. 454. Cfr. BETTONI, *I rapporti tra ragione e fede nel secolo XIII e nel secolo XIV*, pp. 776–812.

255. *De donis*, coll. IV, 12-13, p. 476.

256. « Philosophia quidem agit de rebus, ut sunt in natura seu in anima secundum notitiam naturaliter insitam vel etiam acquisitam », *Brevil.*, prooem., 3, 2, p. 205; « scientia philosophica nihil aliud est quam veritatis ut scrutabilis notitia certa. Scientia theologica est veritatis ut credibilis notitia pia », *De donis*, coll. IV, 5, p. 474b. Cfr. G. DI NAPOLI, *La visione dell'uomo in Bonaventura*, « Doctor Seraphicus » 23 (1976), pp. 7–54, in particolare p. 41.

257. Cfr. L. IAMMARRONE, *L'antropologia bonaventuriana*, in: *L'anima*, Ed. Dehoniane, Napoli, 1979, pp. 199–239; in part. p. 201.

258. VEUTHEY, *Filosofia e teologia nell'insegnamento di San Bonaventura*, « Miscellanea Francescana » 67 (1967), pp. 237–245; ID. *La filosofia cristiana di San Bonaventura*, Roma

progetto rivolto a cercare e cogliere una sapienza unitaria che muove dalla fede, nella fede e alla fede tende.

Nella misura in cui l'uomo è posto nella natura<sup>259</sup>, il suo sapere possiede una conoscenza che guarda all'esperienza e penetra i significati orientandoli in un plesso organizzato: si tratta, in questo caso, di una forma di conoscenza intesa come *scientia*, insieme esercizio ed esito del sapere quale *scire*; nella misura in cui, invece, l'uomo trascende la mera naturalità del mondo, pur rimanendo nello *status viae*, il suo sapere è un sapere iperfisico e ipermondano nella forma della sua presenza: si tratta, in questo secondo caso, della sapienza come esercizio ed esito di un sapere che è "sapere".

Dalla scienza si passa al grado più elevato e alla condizione indefettibile della sapienza, mèta ultima della ricerca e del riposo dello spirito. Zavalloni ritiene che questo modo di teologizzare non travalichi in forme di fideismo acritico e neppure di antiintellettualismo, bensì rappresenti l'espressione di una forma di intelligenza rigenerata nella coscienza cristiana dell'uomo e riempita di amore: non *sofia*, ma *filo-sofia*, intellettualismo esistenziale, quindi, costruito su una concezione antropologica<sup>260</sup>. Quanto nel maestro francescano può essere considerato come "filosofico" è, di fatto, il risultato di una analisi razionale, tuttavia "portato" dall'orizzonte di fede che guida e ispira il movimento della ragione.

1971<sup>2</sup>, pp. XIII-133; Id., *La filosofia di un teologo*, « Incontri Bonaventuriani » 8 (1973), pp. 67-75.

259. Cfr. DI NAPOLI, *La visione dell'uomo in Bonaventura*, p. 10, citato da ZAVALLONI, *Il problema del "filosofare nella fede"*, p. 456. Sulla questione si veda anche: A. BLASUCCI, *Problematica dei rapporti tra la conoscenza naturale e soprannaturale*, « Miscellanea Francescana » 63 (1963), pp. 137-182.

260. Cfr. E. MARIANI, *Scienza e sapienza in San Bonaventura*, « Doctor Seraphicus » 20 (1973), pp. 41-53.



## Conclusioni

La ricerche condotte hanno consentito di evidenziare l'estrema frammentarietà dei contributi, di frequente limitati, con l'eccezione degli studi monografici di Gilson, Bougerol, Tavard, Mercker e Corvino, a brevi articoli e considerazioni settoriali in opere generali. La ricorrenza di atteggiamenti precomprensivi nei confronti del dato testuale ha impedito che lo studio del nostro Autore si compisse a partire da interessi esclusivamente sottoposti alla verifica del metodo storico-critico.

È emersa l'estrema diversificazione delle interpretazioni fornite riguardo lo statuto della teologia bonaventuriana, con una evidente e, per certi aspetti, sorprendente diversità, a volte opposizione, delle linee interpretative: quanto emerso risulta sorprendente, proprio perché riferito al nucleo centrale della "questione" bonaventuriana e non ad aspetti periferici del sistema teologico del maestro francescano: è, dunque, lecito avanzare una considerazione conclusiva per cui si debba muovere, quanto meno a parte della critica bonaventuriana, il rimprovero di mancare di attenzione all'approccio scientifico e al metodo storico-critico nei confronti della pagina teologica del maestro francescano, sacrificato, di frequente, alle incursioni operate da autori non specialisti e, per quanto riguarda gli studiosi bonaventuriani, dalla determinazione di posizioni aprioristiche che, mentre da alcuni autori sono consapevolmente dichiarate (Tononi, Pieretti), vengono da altri ignorate (Jeiler, Van Steenberghen, Vignaux, Poppi).

Bonaventura è stato così letto, nel corso dell'ultimo secolo, come antesignano di Tommaso (Jeiler, Chenu) e suo acerrimo rivale (D'Albì), artefice di una "filosofia cristocentrica e cristiana" (Gilson, Lazzarini) e aristotelico eclettico neoplatonizzante (Van Steenberghen, Robert), teologo della mistica (Longpré, Piazza) ed esponente di un radicale razionalismo teologico (Bonnefoy, Veuthey e Corvino), innovatore (Chenu, Corvino e Poppi) e fedele interprete della tradizione agostiniana (Ehrle, Van Steenberghen).

I testi vengono citati, di frequente, senza rispettare la loro particolare posizione nel contesto della singola opera e nel contesto

storico–teoretico del quale sono risultato, sacrificati ad una tesi predefinita.

Manca nella critica bonaventuriana, con l'eccezione del tentativo, seppur parziale, tentato da Bérubé<sup>1</sup>, la dovuta attenzione preliminare alla divisione cronologica in periodi produttivi omogenei (*Commento alle Sentenze*, reggenza della cattedra francescana e *collationes* del periodo del generalato), funzionale alla tematizzazione del quadro storico all'interno del quale svolgere l'analisi critica dei testi bonaventuriani; una analisi "stratigrafica" in tal modo strutturata consentirebbe maggiore aderenza al contesto storico e attenzione al pubblico al quale Bonaventura si rivolge, venendo incontro all'esigenza di contestualizzare l'indagine teologica in riferimento alla condizione particolare dell'ambito di composizione, alla quale viene preferita dalla critica la presentazione di una lettura diacronica della produzione bonaventuriana. A nostro avviso, tale impostazione ha indotto a formulare linee interpretative fondate su erronei pregiudizi, in quanto, come ha dimostrato in termini paradigmatici Ratzinger, le circostanze storiche che caratterizzano la vita di Bonaventura furono determinanti per l'orientamento della teologia del maestro francescano<sup>2</sup>.

Per questo motivo si sarebbe dovuto evitare l'accostamento aprioristico di testi redatti in periodi cronologici differenti, nel tentativo di non incorrere in pregiudizi a cui induce una sommatoria più o meno corretta di brani simili sulla base di contiguità tematiche affini e di pericopi analoghe.

Si è evidenziata l'esigenza di un recupero dell'icona bonaventuriana definitivamente liberata dall'incrostazione dei paradigmi che si sono succeduti nel volgere di un secolo a partire dalla falsificazione del "concordismo" neoscolastico jeileriano: influenzato dalla prevalenza attribuita a Tommaso, ne ha deformato e, in qualche modo, pregiudicato, lo statuto, gravando per oltre mezzo secolo sulla critica bonaventuriana e sulla reazione che, a partire da Gilson e Tavad, ad essa si oppose.

1. BÉRUBÉ, *De la théologie a l'Écriture chez saint Bonaventure*, p. 6 (ripubblicato in: ID., *De la philosophie a la sagesse chez saint Bonaventure et Roger Bacon*, p. 98): « Nous avons pensé, pour notre part, qu'à la base de toute interprétation devait se trouver une analyse patiente et systématique des textes dans leur ordre chronologique, pour voir s'ils révèlent une évolution objective, doctrinale ».

2. Non intendiamo un riferimento ad interpretazioni psicologistiche e, tantomeno, ad una indeterminata *Weltanschauung* bonaventuriana, in totale concordanza di intenti con Bérubé.

Si prospetta, quindi, l'esigenza di una radicale riconsiderazione dell'intera produzione del maestro francescano, alla luce delle fonti, un settore quasi per nulla studiato in profondità nonostante i contributi portati da Bougerol<sup>3</sup>, e del contesto storico di riferimento.

L'assenza di uno studio lessicografico completo ed esaustivo rende impossibile la comprensione dei riferimenti alla tradizione che precede Bonaventura e, al tempo stesso, aprioristico qualsiasi tentativo di interpretare l'epistemologia teologica espressa dalla produzione bonaventuriana.

3. J.G. BOUGEROL, *Saint Bonaventure. Études sur les sources de sa pensée*, (Collected Studies Series, 306), Variorum Reprints, Northampton 1989, pp. VIII-302.



# Bibliografia

## Fonti

- BONAVENTURA, *Christus unus omnium magister*, in *Opera omnia*, V, Firenze 1891, pp. 567-574.
- , *Collationes de septem donis Spiritus Sanctis* (= *De donis*), in *Opera omnia*, V, Firenze 1891, pp. 457-503.
- , *Collationes in Hexaëmeron* (= *In Hexaëm.*), in *Opera omnia*, V, Firenze 1891, pp. 329-449.
- , *Commentaria in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, in *Opera omnia*, I-IV, Firenze 1882-1889 (*In I Sent.*, 1882-1883; *In II Sent.*, 1885; *In III Sent.*, 1887; *In IV Sent.*, 1889)
- , *Commentarius in Evangelium Ioannis* (= *In Ioan.*), in *Opera Omnia*, VI, Firenze 1893, pp. 239-530.
- , *Commentarius in Evangelium Lucae*, in *Opera omnia*, VII, Firenze 1895, pp. 1-604.
- , *Commentarius in librum Ecclesiastae*, in *Opera omnia*, VI, Firenze 1893, pp. 3-103
- , *Commentarius in librum Sapientiae*, in *Opera omnia*, VI, Firenze 1893, pp. 107-235
- , *De perfectione vitae ad sorores*, in *Opera omnia*, VIII, Firenze 1898, pp. 107-127.
- , *De reductione artium ad theologiam* (= *Red. art.*), in *Opera omnia*, V, Firenze 1891, pp. 319-325.
- , *De sex alis Seraphim*, in *Opera omnia*, VIII, Firenze 1898, pp. 131-151.
- , *Epistola de Tribus Questionibus*, in *Opera omnia*, VIII, Firenze 1899, pp. 330-336
- , *Itinerarium mentis in Deum* (= *Itin.*), in *Opera omnia*, V, Firenze 1891, pp. 296-313
- , *Legenda maior S. Francisci*, in *Opera omnia*, VIII, Firenze 1898, pp. 504-549.
- , *Legenda minor S. Francisci*, in *Opera omnia*, VIII, Firenze 1898, pp. 565-579.
- , *Lignum vitae*, in *Opera omnia*, VIII, Firenze 1898, pp. 68-86.

- , *Quaestiones disputatae de Mysterio Trinitatis* (= *M. Trin.*), in *Opera omnia*, V, Firenze 1891, pp. 45-115.
- , *Quaestiones disputatae de scientia Christi* (= *Sc. Chr.*), in *Opera omnia*, V, Firenze 1891, pp. 3-43.
- , *Sermones de Tempore* (= *Serm. tem.*), in *Opera omnia*, IX, Firenze 1901, pp. 23-461.
- , *Soliloquium*, in *Opera omnia*, VIII, Firenze 1898, pp. 28-67.
- P. COLLEGI S. BONAVENTURAE AD CLARAS AQUAS (edd.), *Opera omnia*, I-X, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1882-1902
- P. COLLEGI S. BONAVENTURAE AD CLARAS AQUAS (edd.), *Dissertationes de scriptis et vita S. Bonaventurae*, in *Opera omnia*, X, Firenze 1902, pp. 1-73

## Studi

- 1274, *année charnière. Mutations et continuités*, (Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, 558. Lyon-Paris 30 Septembre-5 Octobre 1974), Éditions du C.N.R.S., Paris 1977.
- A FANNA, F. [Fedele da Fanna], *Ratio novae collectionis operum omnium sive editorum sive anecdotorum Seraphici Ecl. S. Bonaventurae proxime in lucem edendae, manuscriptorum bibliothecis totius Europae perlustratis*, Typographia Pontificia et Archiepiscopali Eq. Petri Marietti, Taurini, 1874.
- ALLARD, G.H., *La technique de la "reductio" chez Bonaventure*, in *S. Bonaventura 1274-1974*, vol. II, 1973, pp. 395-416.
- AMOROS, L., *La teología como ciencia practica en la Escuela franciscana en los tiempos que preceden a Escoto: edición de textos*, « Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge » 9 (1934), pp. 261-303.
- ANDREW, J., *The Theory of Divine Illumination in St. Bonaventure*, « New Scholasticism » 6 (1932), pp. 32-50.
- AROSIO, M., *Aristotelismo e teologia. Da Alessandro di Hales a San Bonaventura*, Ed. Liamar, Monaco 2012.
- AUBERT, R., *Aspects divers du néothomisme sous le pontificat de Léon XIII*, in G. ROSINI (a cura di), *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII*, Edizioni 5 Lune, Roma 1961.
- AUERBACH, E., *Neue Dantestudien*, Istanbul 1944 (Istanbul Schriften 5); tr. it. di M.L. De Pieri Bonino, *Studi su Dante*, Feltrinelli Editore, Milano 1980<sup>8</sup>.
- BALTHASAR, H.U. VON, *Herrlichkeit. Eine theologische Aestetik. Fäche der Stile: klerikale Stile*, vol. II, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1962; tr. it. di M. Fiorillo, *Glo-*

- ria. *Una estetica teologica. Stili ecclesiastici: Ireneo, Agostino, Dionigi, Anselmo, Bonaventura*, (*Già e non ancora*, 30), vol. II, Jaca Book, Milano 1978.
- BARBOSA DA COSTA FREITAS, M., *Fundamentação e valor ontológico do simbolismo bonaventuriano*, in *Bonaventura*, pp. 277–296.
- , *S. Boaventura e a coexistência da fé e do saber*, in *S. Bonaventura 1274–1974*, vol. IV, 1974, pp. 147–151.
- , *A doutrina bonaventuriana do homem–imagem e a coexistência da fé e do saber*, « *Miscellanea Francescana* » 75 – suppl. I (1975), pp. 441–453.
- , *S. Boaventura e o simbolismo metafísico–religioso do mundo sensível*, « *Diskalia* » 6 (1976), pp. 21–63.
- BATAILLON, L.J., *Le edizioni di Opera omnia degli Scolastici e l'edizione leonina*, in R. IMBACH, A. MAIERÙ (a cura di), *Gli studi di filosofia medievale tra Otto e Novecento. Contributo a un bilancio storiografico*, (Storia e Letteratura. Raccolta di Studi e Testi, 179. Atti del Convegno Internazionale. Roma 21–23 Settembre 1989), Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1991.
- BERTI, E., *L'unità del sapere in Aristotele*, Padova 1965.
- , *La dialettica in Aristotele*, in *L'attualità della problematica aristotelica (Atti del convegno franco-italiano su Aristotele)*, Padova, 1970, pp. 33–80.
- BÉRUBÉ, C., *De la théologie de l'image à la philosophie de l'objet de l'intelligence chez saint Bonaventure*, in *S. Bonaventura 1274–1974*, vol. III, 1973 pp. 161–200.
- , *De la philosophie à la sagesse dans l'itinéraire bonaventurien*, « *Collectanea Franciscana* » 38 (1968), pp. 257–307.
- , *De la philosophie à la sagesse chez saint Bonaventure et Roger Bacon*, (Bibliotheca Seraphico–Cappuccina, 26), Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1976.
- , *De la théologie à l'Écriture chez saint Bonaventure*, « *Collectanea Franciscana* » 40 (1970), pp. 5–70; ripubblicato in: *De la philosophie a la sagesse chez saint Bonaventure et Roger Bacon*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1976, (Bibliotheca seraphico–cappuccina, 26).
- , *De la théologie de l'image à la philosophie de l'intelligence chez saint Bonaventure*, in *S. Bonaventura 1274–1974*, vol. III, 1973, pp. 161–200.
- , *Première moisson du centenaire de saint Bonaventure*, « *Collectanea Franciscana* » 45 (1975), pp. 105–127.
- , *Symbolisme, image et coïncidence des contraires chez saint Bonaventure*, « *Collectanea Franciscana* » 50 (1980), pp. 236–237.
- BETTONI, E., *Il cristianesimo di fronte all'aristotelismo nei secoli XIII e XIV*, in R. CANTALAMESSA (a cura di), *Il cristianesimo e le filosofie*, Vita e Pensiero, Milano 1971.

- , *L'aspirazione all'infinito secondo S. Bonaventura e Duns Scoto*, in C. Bérubé (a cura di), *Regnum Hominis et Regnum Dei*, (Studia Scholastico-Scotistica, 6. Acta Quarti Congressus Scotistici Internationalis), a cura di C. Bérubé, vol. I, Societas Internationalis Scotistica, Roma 1978, pp. 113–124.
- , *L'uomo secondo San Bonaventura*, « Studi Francescani », 19 (1947), pp. 5–11.
- , *Punti di contatto fra la dottrina bonaventuriana dell'illuminazione e la dottrina scotista dell'univocità*, estr. da: *Scholastica razione historico-critica instauranda*, Acta Congressus Scholastici Internationalis Romae anno sancto MCML celebrati, Pontificium Athenaeum Antonianum, Roma 1951, pp. 517–532.
- , (in collaborazione con E. Viola), *Commento all'“Itinerario dell'anima a Dio” di S. Bonaventura*, in: *L'uomo in cammino verso Dio*, Edizioni Biblioteca Franciscana, Milano 1978.
- , *Due interpreti del pensiero cristiano: S. Bonaventura e S. Tommaso*, « Studi Francescani » 76 (1979), pp. 9–50.
- , *I rapporti tra ragione e fede nel secolo XIII e nel secolo XIV*, « Rivista di Filosofia Neoscolastica » 66 (1974), p. 38.
- , *Il neoplatonismo cristiano di S. Bonaventura*, « Cultura e Scuola » 49–50 (1974), pp. 161–167.
- , *Il problema della conoscibilità di Dio nella scuola francescana (Alessandro di Hales, S. Bonaventura, Duns Scoto)*, Cedam, Padova 1950, (Il pensiero medioevale. Collana di storia della filosofia. I, 1).
- , *La dottrina bonaventuriana dell'illuminazione intellettuale*, « Rivista di Filosofia Neoscolastica » 36 (1944), pp. 139–158.
- , *La legge fondamentale della psicologia bonaventuriana: la “colligantia naturalis”*, « Miscellanea Franciscana » 75 (1975), pp. 483–491.
- , *Lo spirito della filosofia francescana*, « Studi Francescani » 54 (1957), pp. 165–173.
- , *Natura e soprannaturale nella scuola francescana*, « Sophia » 19 (1950), pp. 52–59.
- , *S. Bonaventura e il valore del sapere*, « Studi Francescani » 67 (1970), pp. 129–140.
- , *San Bonaventura da Bagnoregio. Gli aspetti filosofici del suo pensiero*, Edizioni Biblioteca Franciscana Provinciale, Milano 1973.
- BEUMER, J., *Der theoretische Beitrag der Frühscholastik zu dem Problem des Dogmenfortschrittes*, « Zeitschrift für katholische Theologie » 74 (1952), pp. 205–226.
- , *Die Aufgabe der Vernunft in der Theologie des heiligen Bonaventura*, « Franziskanische Studien » 38 (1956), pp. 129–149.

- BIFFI, I., *Figure medioevali della teologia*, (Di fronte e attraverso, 305), Jaca Book, Milano 1992.
- , *Figure medioevali della teologia: la teologia come esperienza, sapienza e logica della storia della salvezza (nella Somma Halense, Oddone Rigaldo e Guglielmo di Meliton)*, « Teologia » 2 (1977), pp. 191–231.
- , *Figure medioevali della teologia: la teologia come estetica cruciale e graduale in san Bonaventura: desiderio e precarietà della sapienza cristiana*, « Teologia » 4 (1979), pp. 223–265.
- BIGI, V.C., *La dottrina della luce in S. Bonaventura*, « Divus Thomas » 64 (1961), pp. 395–422; estr.: Collegio Alberoni, Piacenza 1961, pp. 28.
- BISSEN, J.M., *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1929 (Études de Philosophie médiévale, 9).
- BLACK, A., *The Doctrine of the Image and Similitude in Saint Bonaventure*, « The Cord » 12 (1962), pp. 269–275.
- BLASUCCI, A., *La conoscibilità di Dio in San Bonaventura*, « Incontri Bonaventuriani » 5 (1969), pp. 39–58.
- BOBBA, R., *Storia della filosofia rispetto alla conoscenza di Dio da Talete fino ai giorni nostri*, voll. 2, Lecce 1873.
- BOCCUCCIA, G., *Quaestio “de scito et credito” apud scholam franciscanam saec. XIII*, « Miscellanea Francescana » 38 (1938), pp. 22–34.
- BONAFEDE, G., *Il pensiero francescano nel secolo XIII*, G. Mori & Figli, Palermo 1952.
- , *San Bonaventura e l'ontologismo del primo Ottocento in Italia*, « Miscellanea Francescana » 75 – suppl. I (1975), pp. 153–166.
- Bonaventura–Thomas von Aquin*, « Theologie und Philosophie » 49 (1974), Herder, Freiburg–Basel–Wien 1974.
- BONNEFOY, J.F., *De synthesi operum Dei ad extra ad mentem Sancti Bonaventurae*, « Antonianum » 18 (1943), pp. 17–28.
- , *La théologie comme science et l'explication de la Foi selon saint Thomas d'Aquin*, « Ephemerides Theologicae Lovaniensis » 14–15 (1937–1938), pp. 421–446; ripubblicato con il titolo *La nature de la théologie selon saint Thomas d'Aquin*, Librairie Philosophique J. Vrin–Ch. Bejarert, Paris–Bruges, 1939.
- , *Le Saint-Esprit et ses dons selon saint Bonaventure*, Librairie Philosophique J. Vrin Paris 1929, (Études de Philosophie médiévale, 10).
- , *Une somme bonaventurienne de théologie mystique: le “De triplici via”*, Librairie S. François, Paris 1934.
- BONTADINI, G., *Padre Gemelli e la filosofia*, Vita e Pensiero, 34 (1959), fasc. commemorativo.

- BORAK, H (éd. par), *Révélation et théologie*, (*Atti del Congresso in onore di S. Bonaventura*), Biblioteka Centra "Krcnska Sadasniot", Zagreb 1977.
- BORGOGNONI, D., *S. Bonaventura e il suo metodo*, *Scienza italiana*, 1882; *De humanae cognitionis ratione Anecdota quaedam seraphici doctoris S. Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum*, Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1883.
- BOUGEROL, J.G., *Introduction générale*, in SAINT BONAVENTURE, *Breviloquium. Prologue*, Éditions franciscaines, 1966, (Bibliothèque bonaventurienne. Série "Textes").
- , *Introduzione generale*, Città Nuova Editrice, Roma 1990, (Opere di San Bonaventura. Nuova Collana Bonaventuriana).
- , *Introduction à l'étude de Saint Bonaventure*, Desclée & Cie, Tournai (Belgium)–Paris–New York–Roma, 1961, (Bibliothèque de Théologie. Série I: Théologie dogmatique, vol. 2); Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1988<sup>2</sup> (nuova edizione interamente riveduta); tr. it. di A. Calufetti, *Introduzione a S. Bonaventura*, L.I.E.F., Vicenza, 1988 (esemplata sulla 2a edizione francese), (Collana di testi bonaventuriani, 6).
- , *L'influence de saint Bernard sur la pensée franciscaine*, (Saint Bernard. Novecentième centenaire 1090–1990. Hommage à D. Jean Leclercq. Forges, Abbaye de Scourmont, 1990), « *Collectanea Cistercensia* » 52 (1990), pp. 284–298.
- , *Saint Bonaventure. Études sur les sources de sa pensée*, Variorum Reprints, Northampton, 1989, (Collected Studies Series, 306).
- , *Saint Bonaventure et Guillaume de Saint-Thierry*, in « *Antonianum* » 46 (1971), pp. 298–321.
- , *S. Bonaventura et la philosophie chrétienne*, « *Culture* » 27 (1966), pp. 290–312.
- , *S. Bonaventura et la sagesse chrétienne*, Editions de Seuil, Paris 1963, (Maîtres spirituels, 30).
- , *Saint Bonaventura et saint Anselme*, « *Antonianum* » 47 (1972), pp. 333–361.
- , *Saint Bonaventura et Saint Bernard*, « *Antonianum* » 46 (1971), pp. 73–79.
- CALLUS, D.A., *Robert Grossetest's Place in the History of Philosophy*, in *Actes du XI<sup>e</sup> Congrès international de Philosophie*, XII, Amsterdam, 1953.
- CARDAROPOLI, G., *L'annuncio della salvezza nel Commento bonaventuriano al vangelo di San Luca*, « *Miscellanea Francescana* » 75 – suppl. I (1975), pp. 319–331.
- CARVALHO E CASTRO, L. DE, *Saint Bonaventura le Docteur franciscain: l'idéal de saint François et l'oeuvre de saint Bonaventura à l'égard de la science*, Beauchesne, Paris 1923.
- CASTRO, M. DE; HUERGA, A.; MARTIN, M.A., *San Buenaventura* (Publicaciones de la Fundación universitaria española. Conferencias, 36), Madrid 1974.

- CHÂTILLON, J., *De Guillaume d'Auxerre à saint Thomas d'Aquin: l'argument de saint Anselme chez les premiers scolastiques du XIII<sup>e</sup> siècle*, « Spicilegium Beccense » 1 (1959), pp. 221–230.
- , *La Bibbia nelle scuole del XII secolo*, in Riché–Châtillon–Verger, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo latino*, pp. 39–89.
- , *Saint Bonaventure et la philosophie*, « Miscellanea Francescana » 75 (1975), pp. 429–446.
- CHENU, M.D., *Contribution à l'histoire du traité de la foi (Comm. hist. de II Ilae, qu. I, art. 2)*, in *Mélanges Thomistes*, Paris 1923, pp. 123–140.
- , *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Paris.
- , *La psychologie de la foi dans la théologie du XIII<sup>e</sup> siècle*, in *Études d'Histoire Litteraire et Doctrinale du XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris–Ottawa, 1932, pp. 163–191.
- , *La théologie au douzième siècle*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1957, (Études de Philosophie médiévale, 45); tr. it. di P. Vian, *La teologia nel XII secolo*, Jaca Book, Milano 1986, (Biblioteca di Cultura Medioevale. Di fronte e attraverso, 169).
- , *La théologie comme science au XIII<sup>e</sup> siècle*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1942, (Bibliothèque Thomiste, 33); tr. it. di M. Vigevani (capp. I–III) e M. Spranzi (capp. IV–VI), *La teologia come scienza nel XIII secolo*, Jaca Book, Milano 1985, (Biblioteca di Cultura Medioevale. Di fronte e attraverso, 148).
- , *Les “philosophes” dans la philosophie chrétienne médiévale*, « Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques » 26 (1937), pp. 27–40.
- , *Testimonianza di un vecchio tomista*, « La Scuola Cattolica » 102 (1974), p. 536–537 (tr. it. di C. Marabelli).
- , *Une école de théologie. Le Saulchoir, Étiolles (S. et O.)*, Le Saulchoir, Kain–Lez–Tournai, 1937; tr. it. di N.F. Reviglio, *Le Saulchoir. Una scuola di teologia*, Marietti, Casale Monferrato, 1982.
- CILENTO, V., *Simbolismo e analogia in S. Bonaventura*, « Doctor Seraphicus » 13 (1966), pp. 49–81.
- CONGAR, Y., *Théologie*, in *Dictionnaire de Théologie catholique*, 1946, XV/1, coll. 375–502.
- CONTI, A., *Lezioni di Storia della filosofia*, voll. 2, Firenze 1889, pp. 128–140.
- CORVINO, F., *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, Dedalo Libri, Bari 1980 (Saggi, 53).
- , *Il libero arbitrio come fondamento della dignità dell'uomo e dell'unità del sapere in San Bonaventura*, « Miscellanea Francescana » 75 – suppl. I (1975), pp. 549–561.

- , *Qualche annotazione sulla concezione di "sapientia" in Bonaventura da Bagnoregio*, in *Il concetto di sapienza in San Bonaventura e S. Tommaso* (Biblioteca dell'Enchiridion, 1. Testi della I settimana residenziale di Studi Medievali. Carini, Villa Belvedere, ottobre 1981), a cura di A. Musco, Enchiridion, Palermo, 1983, pp. 69–90.
- , *La teoria della verità di Bonaventura da Bagnoregio* (Convegno del Centro di Studi sulla Spiritualità Medioevale, XIV. 14–17 ottobre 1973), Todi, 1974, pp. 279–304.
- , *Studi di filosofia medioevale*, Adriatica Editrice, Bari 1974.
- COUSINS, E.H., *Bonaventure, the Coincidence of Opposites and Nicolas of Cusa*, in *Studies honoring Ignatius Charles Brady Friar Minor*, ed. by R. S. Almagno–C. L. Harkins, New York 1976 (Franciscan Institute Publications. Theology, 6).
- , *The Two Poles of Bonaventure's Theology*, in *S. Bonaventura 1274–1974*, vol. IV, 1974, pp. 153–176.
- , *Bonaventure and the Coincidence of Opposites. A Response to Critics*, « Theological Studies » 42 (1981), pp. 277–290.
- , *La "Coincidentia Oppositorum" dans la théologie de Bonaventure*, (Actes du Colloque S. Bonaventure. Orsay, 9–12 septembre 1968), « Études Franciscaines » 18 (1968), suppl. an., pp. 15–31 (traduzione delle Clarisse di Parigi).
- , *The Coincidence of Opposites in the Christology of Saint Bonaventure*, « Franciscan Studies » 28 (1968), pp. 27–46.
- CROWLEY, Th., *Illumination and Certitude*, in *S. Bonaventura 1274–1974*, vol. III, 1973, pp. 431–448.
- DECKER, B., *Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung von Wilhelm von Auxerre bis zu Thomas von Aquin*, Breslau 1940.
- DEL ZOTTO, C., *La sapienza come amore nel Dottore Serafico*, « Doctor Seraphicus » 33 (1986), pp. 29–58.
- , *La teologia dell'immagine in San Bonaventura*, L.I.E.F., Vicenza, 1977, (Presenza culturale, 1).
- DELEAU, C., *Doctrine de saint Bonaventure sur la connaissance de Dieu et sur l'ontologie*, « Revue des Sciences ecclésiastiques » 2 (1870), pp. 251–295.
- DEMPF, A., *Metaphysik des Mittelalters*, in *Handbuch der Philosophie*, R. Oldenburg, München–Berlin, 1927.
- DEMPSEY (A NENAGH), P., *De principiis exegeticis S. Bonaventurae*, Collegium S. Laurentii a Bundisio, Roma 1945.
- DESBUTS, B., *De saint Bonaventure à Duns Scot*, « Annales de philosophie chrétienne » nov.–dec. (1910), pp. 130–150; 225–248.

- DETTLOFF, W., "Christus tenens medium in omnibus". *Sinn und Funktion der Theologie bei Bonaventura*, « Wissenschaft und Weisheit » 20 (1957), pp. 28–42; 120–140.
- , "Cur divus Thomas?", « Wissenschaft und Weisheit » 18 (1955), pp. 64–71.
- , *Heilswahrheit und Weltweisheit. Zur Stellung der Philosophie bei den Franziskanertheologen der Hochscholastik*, in *Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag*, München–Paderborn–Wien, 1967.
- , *Die franziskanische Vorentscheidung im theologischen Denken des hl. Bonaventura*, « Münchener Theologische Zeitschrift » 13 (1962), pp. 107–115.
- , *Die Geistigkeit des hl. Franziskus in der Theologie der Franziskaner*, « Wissenschaft und Weisheit » 19 (1956), pp. 197–211.
- , *Franziskanerschule*, « Lexicon für Theologie und Kirche » 1960<sup>2</sup>, pp. 285–288.
- , *Franziskanertheologie*, in H. Fries (ed.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, München 1962, vol. 1, pp. 387–392.
- DI NAPOLI, G., *La visione dell'uomo in Bonaventura*, « Doctor Seraphicus » 23 (1976), p. 41.
- DIONIGI AREOPAGITA, *De mystica theologia*; tr. it. di P. Scazzoso, *Tutte le opere*, Rusconi, Milano 1981, (I classici del pensiero).
- DISTELBRINK, B., *Bonaventurae scripta authentica, dubia vel spuria critice recensita*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1975, (Subsidia scientifica franciscana, 5).
- DONDAINE, H.F., *L'auteur de la question "De Theologia" du manuscrit "Todi 39"*, « Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale » 19 (1952), pp. 244–270.
- DOUCET, V., *Prolegomena ad Summam theologicam Alexandri de Hales*, t. IV, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1948, pp. CCXI–CCCXI.
- DUMEIGE, G., *Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour*, Paris 1952.
- EBERLE, J., *Die Ideenlehre Bonaventuras*, Freiburg i. B., 1911.
- EHRLE, F., *Brief von Kardinal Ehrle über P. Ignatius Jailer an die Schriftleitung der Franziskanischen Studien*, « Franziskanische Studien » 11 (1924), pp. 29–32.
- , *Der Augustinismus und Aristotelismus gegen Ende des dreizehnten Jahrhunderts*, « Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters », 5 (1889), pp. 603–635.
- , *Die päpstliche Enzyklika vom 4. August 1879 und die Restauration der christlichen Philosophie*, « Stimmen aus Maria-Laach » 18 (1880), p. 295.
- , *Die Scholastik und ihre Aufgaben in unserer Zeit. Grundsätzliche Bemerkungen zu ihrer Charakteristik der neuen und neuesten Scholastik*, Herder, Freiburg

- i. Br., 1928<sup>1</sup>, (Stimmen der Zeit, 6); 1933<sup>2</sup>; tr. it. di G. Bruni (sulla 2a ed. td curata da F. Pelster), *La Scolastica e i suoi compiti odierni*, Società Editrice Internazionale, Torino 1935.
- , *John Peckham über den Kampf des Augustinismus und Aristotelismus in der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts*, «Zeitschrift für katholischen Theologie» 13 (1889), pp. 172–193.
- ELIADE, M., *Le Mythe de l'Éternel Retour*, Paris 1967.
- , *Le Sacré et le Profane*, Paris 1965.
- , *Traité d'Histoire des Religions*, Payot, Paris 1949; 1968 (ed. riv. e cor.).
- EPPING, A., *Zu Bonaventuras Schrift "De reductione artium ad theologiam"*, «Wissenschaft und Weisheit» 27 (1964), pp. 100–116.
- EUCKEN, R., *Thomas von Aquino und Kant. Ein Kampf zweier Welten*, «Kant-Studien» 6 (1901), pp. 1–18.
- FAGGIOTTO, P., *Saggio sulla struttura della metafisica*, Padova 1965.
- FELDER, H., *Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13. Jahrhunderts*, Freiburg i. Br., 1904; tr. it. di I. da Seggiano, *Storia degli Studi scientifici nell'Ordine francescano dalla sua fondazione fino a circa la metà del sec. XIII*, Tip. Pontificia S. Bernardino, Siena, 1911.
- FOLEY, P.F. (ed. by), *Proceedings of the seventh Centenary Celebration of the Death of Saint Bonaventure* (St. Bonaventure University, July, 12–15 1974), The Franciscan Institute, St. Bonaventure (New York) 1975.
- FRIEDRICHS, J., *Die Theologie als spekulative und praktische Wissenschaft nach Bonaventura und Thomas von Aquin*, Ludwing, Bonn, 1940.
- GALIMBERTI, U., *Il linguaggio simbolico in Bonaventura e in Jaspers*, «Doctor Seraphicus» 31 (1984), pp. 47–57.
- GEMELLI, A., *Idee e battaglie per la cultura cattolica*, Vita e Pensiero, Milano 1933.
- , *Il Francescanesimo*, Vita e Pensiero, Milano 1932.
- , *Il nostro programma*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica» 1 (1909), pp. 3–23.
- , *La dottrina ascetica di S. Bonaventura da Bagnoregio*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica» 17 (1925), pp. 270–292.
- , *Polemiche in tema di Medioevalismo*, Vita e Pensiero, 1 (1914), pp. 135–138.
- GENTILE, G., *I neo-tomisti*, «La Critica» 10 (1911), pp. 424ss.
- , *Prefazione a G. Saitta, Le origini del neotomismo nel secolo XIX*, Laterza, Bari 1912.
- GERKEN, A., *Theologie des Wortes. Das Verhältnis von Schöpfung und Inkarnation bei Bonaventura*, Patmos Verlag, Düsseldorf, 1963; tr. fr. di J. Gréal, *La Théolo-*

- logie du Verbe. *La relation entre l'incarnation et la création selon S. Bonaventure*, Editions Franciscaines, Paris 1970.
- GHELLINCK, J. DE, *Le mouvement théologique du XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris 1948, (Museum Lessianum. Section historique, 10).
- , *Patristique et argument de tradition au bas Moyen Âge*, in *Aus der Geisteswelt des Mittelalters*, Münster 1935, pp. 403–426.
- , *Pour l'histoire du mot "revelare"*, « *Recherches de Sciences Religieuses* » 6 (1916), pp. 149–157.
- GHISALBERTI, A., *La concezione della storia in san Bonaventura*, « *Doctor Seraphicus* » 30 (1983), pp. 81–94.
- , *Medioevo teologico. Categorie della teologia razionale nel Medioevo*, Laterza, Roma–Bari 1990, (Biblioteca di Cultura Moderna, 978).
- GILSON, É.H., *Introduction à la philosophie chrétienne*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1960.
- , *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Librairie Philosophique J. Vrin, 1929, (Études de Philosophie médiévale, 11).
- , *La philosophie de Saint Bonaventure*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1924, (Études de Philosophie médiévale, 4), tr. it. di C. Marabelli, *La filosofia di san Bonaventura*, Jaca Book, Milano 1994.
- , *L'esprit de la philosophie médiévale*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1948.
- , *Philosophie de la chrétienté*, Les Editions du Cerf, Paris 1949.
- GNEO, F., *La "Reductio artium ad theologiam" secondo S. Bonaventura*, (Congres international de philosophie médiévale, 4. Montréal, 1967), Institut d'Études Médiévales, Montréal, 1969.
- GONZALEZ, O., *Misterio trinitario y existencia humana. Estudio histórico teológico en torno a san Buenaventura*, Madrid 1966.
- GRABMANN, M., *Das Bonaventurakolleg zu Quaracchi in seiner Bedeutung für die Methode der Erforschung der mittelalterlichen Scholastik*, « *Franziskanische Studien* » 11 (1924), pp. 62–78.
- , *Die Philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthaeus von Aquasparta*, Mayer, Wien 1916, (Theologische Studien des Leo–Gesellschaft, 14).
- , *Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des XIII Jahrhunderts*, Münster 1916 (Beiträge Baeumker, 5–6).
- , *Geschichte der scholastischen Methode*, vol. II, Darmstadt, 1956 (rist).
- , *Storia della teologia cattolica dalla fine dell'epoca patristica ai tempi nostri*, tr. it. di G. Di Fabio, Vita e Pensiero, Milano 1937.

- , *Zur Erkenntnislehre der alteren Franziskanerschule*, « Franziskanische Studien » 4 (1917), pp. 105–126.
- GONZALEZ, O., *Misterio trinitario y existencia humana. Estudio histórico teológico en torno a san Buenaventura*, Madrid 1966.
- GUARDINI, R., *Systembildende Elemente in der Theologie Bonaventuras. Die Lehren vom Lumen mentis, von der Gradatio entium und der Influentia sensus et motus*, a cura di W. Dettloff, E. J. Brill, Leiden 1964, (Studia et documenta franciscana, 3).
- , *Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung. Ein Beitrag zur Geschichte und zum System der Erlösungslehre*, Düsseldorf 1921.
- HAYES, Z., *Christology and Metaphysics in the Thought of Bonaventure*, in *Celebrating the Medieval Heritage. A Colloquy on the Thought of Aquinas and Bonaventure*, pp. 82–96.
- , *The Life and Christological Thought of St. Bonaventure*, in *Franciscan Christology*, pp. 59–88.
- , *The Hidden Center. Spirituality and Speculative Christology in St. Bonaventure*, (Theological Inquiries. Studies in Contemporary Biblical and Theological Problems), Paulist Press, New York – Toronto 1981.
- HEGEL, G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 1833–1836.
- HEMMERLE, K., *Bonaventura und der Ansatz theologischen Denkens*, « Wissenschaft und Weisheit » 37 (1974), pp. 88–97.
- HESSEN, J., *Bonaventuras Verhältnis zum Ontologismus*, « Philosophisches Jahrbuch » 34 (1921), pp. 370–378.
- HINWOOD, B., *The Principles underlying Saint Bonaventure's Division of Human Knowledge*, in *S. Bonaventura 1274–1974*, vol. III, 1973, pp. 471–504.
- HÖDL, L., *Articulus fidei. Eine begriffsgeschichtliche Arbeit*, in: *Einsicht und Glaube*, (Festschrift G. Söhngen), a cura di J. Ratzinger – H. Fries, Freiburg, 1962.
- IAMMARRONE, L., *L'antropologia bonaventuriana*, in *L'anima*, Ed. Dehoniane, Napoli, 1979, pp. 199–239.
- IMLE F.; KAUP, J., *Die Theologie des heiligen Bonaventura. Darstellung seinen dogmatischen Lehren*, Franziskus Druckerei, Werl im W., 1931.
- IMLE, F., *Die Gabe des Weisheit*, « Franziskanische Studien » 20 (1933), pp. 286–297.
- , *Die Gabe des Intellekts nach dem heiligen Bonaventura*, « Franziskanische Studien » 20 (1933), pp. 34–50.
- , *Die Gemeinschaftsidee in der Theologie des hl. Bonaventura*, « Franziskanische Studien » 17 (1930), pp. 325–341.
- , *Franziskaner Ordensgeist und franziskanische Ordenstheologie*, « Franziskanische Studien » 7 (1919), p. 99.

- , *Gott und Geist. Das Zusammenwirken des erschaffenen und des ungeschaffenen Geistes im höheren Erkenntnisakt nach Bonaventura*, Franziskus Druckerei, Werl im W., 1934.
- JACOBI, J., *The Psychology of C.G. Jung*, Yale University, New Haven 1962.
- JEILER, I., *Der Ursprung und die Entwicklung der Gotteserkenntnis im Menschen. Eine dogmatische Studie über die betreffende Lehre des hl. Bonaventura und anderer Meister des 13. Jahrhunderts*, « Der Katholik » 57 (1897), pp. 113–353.
- , *S. Bonaventurae principia de concursu Dei generali ad actiones causarum secundarum collecta et S. Thomae doctrina confirmata*, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1897.
- JUNG, C.G., *Psychology and Alchemy*, in *The Collected Works of C.G. Jung*, vol. XII, tr. ingl. di R.F.C. Hull, Pantheon Books, New York 1953.
- , *Über Mandalasymbolik*, in *Gestaltungen des Unbewussten*, “Psychologische Abhandlungen”, vol. 7, Zürich 1950; ripubblicato in *Die Archetypen und das kollektive Unbewusste*, Walter-Verlag, Olten, 1976; tr. it. di L. Baruffi, *Simbolismo del mandala*, in *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, (Opere di C.G. Jung, IX/1), Boringhieri, Torino 1988<sup>3</sup>.
- KESHAVJEE, S., *Mircea Eliade et la coïncidence des opposés ou L'existence en duel*, P. Lang, Berne – Berlin 1993.
- KLAUCK, H.J., *Theorie der Exegese bei Bonaventura*, in *S. Bonaventura 1274–1974*, vol. IV, pp. 71–128.
- KRAUSE, J., *Bonaventurae de origine et via cognitionis intellectualis doctrina ab ontologismi nota defensa*, Monasterii 1868.
- KREBS, E., *Zur spekulativ-theologischen Eigenart des heiligen Bonaventura*, « Franziskanische Studien » 8 (1921), pp. 136–144.
- KRUITWAGEN, B.; LAMPEN, W., *De Bonaventura-uitgave van Quaracchi (1882–1902)*, in *Collectanea Franciscana Neerlandica, 1226–1926*, vol. I, Teulings' Uitgevers-Maatschappij 1927, pp. 419–423.
- La Neoscolastica italiana. Linee direttrici e personalità eminenti*, « Rivista di Filosofia Neoscolastica » 82 (1990), pp. 351–505.
- LANDRY, B., *La notion d'analogie chez saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin*, Louvain 1922.
- LANG, A., *Die Gliederung und die Reichweite des Glaubens nach Thomas von Aquin und den Thomisten. Ein Beitrag zur Klärung der scholastischen Begriffe: fides, haeresis und conclusio theologica*, « Divus Thomas » 20–21 (1942–1943), pp. 207–346.
- , *Die theologische Prinzipienlehre der mittelalterlichen Scholastik*, Freiburg, 1964.

- LAZZARINI, R., "Status viae" e filosofia nella speculazione bonaventuriana, in *Contributi di spiritualità bonaventuriana*, III, pp. 123–138.
- , *Impegno escatologico e "status viae" oggi e nell'opera di San Bonaventura*, « *Miscellanea Francescana* » 75 – suppl. I (1975), pp. 305–317.
- , *Originalità del messaggio bonaventuriano: lo status transnaturale*, « *Doctor Seraphicus* » 7 (1960), pp. 5–19.
- , *S. Bonaventura. Filosofo e mistico del cristianesimo*, Fratelli Brocca Editori, Milano 1946.
- LECLERCQ, J., *Études sur le vocabulaire monastique du Moyen Âge*, Roma 1961, (Studia Anselmiana, 48).
- LEMMENS, L., *Der hl. Bonaventura Kardinal und Kirchenlehrer aus dem Franziskanerorden (1221–1274)*, Verlag Jos. Kofel'schen Buchhandlung, Kempten–München, 1909; tr. it. e ampliamento di G. Di Fabio, *S. Bonaventura. Cardinale e Dottore della Chiesa*, Vita e Pensiero, Milano 1921 (Profili di santi, 4).
- LEO XIII, *Sanctissimi Domini nostri Leonis divina providentia Papae XIII. Epistola encyclica Aeterni Patris*, in G. PENNACCHI–V. PIAZZESI (edd.), *Acta Sanctae Sedis in compendium opportune redacta et illustrata*, vol. XII, Typis Polyglotae Officinae, Roma 1879 (ristampa: Johnson Reprint Corporation–Johnson Reprint Company Ltd., 1968).
- LONGPRÉ, E., *Bonaventure*, in *Catholicisme*, II, 1950, coll. 122–138.
- , *La théologie mystique de saint Bonaventure*, « *Archivum Franciscanum Historicum* » 14 (1921), pp. 36–108.
- , *Mélanges historiques de théologie franciscaine*, « *La France Franciscaine* » 5 (1922), pp. 426–440.
- , *S. Bonaventure*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, I, 1937, pp. 1768–1843.
- , *Saint Augustin et la pensée franciscaine*, « *La France Franciscaine* » 15 (1932), pp. 6–76.
- , *Saint Bonaventure*, in: *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, IX, 1937, coll. 741–788.
- LUBAC, H. DE, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, vol. II, 2, Aubier Montaigne, Paris 1964.
- LUTHER M., *Werke. Kritische Ausgabe*, Weimar, 1883ss; tr. it. di G. Panzeri Saija, *Scritti politici*, UTET, Torino 1959, (Classici politici, 5).
- LUTZ, E., *Die Psychologie Bonaventuras. Anhang: Bonaventuras Stellung zum Ontologismus*, Achendorff, Münster 1909 (Beiträge Baeumker, VI, 4–5).
- LUYCKX, B.A., *Die Erkenntnislehre Bonaventuras*, Aschendorff, Münster i. W., 1923 (Beiträge Baeumker, XXIII, 3–4).

- MACLEAN, G.F. (ed. by), *Thomas and Bonaventure. A Septicentenary Commemoration*, Catholic University of America Press, Washington 1974 (Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, 48).
- MANDONNET, P., *L'augustinisme bonaventurien*, « Bulletin Thomiste » 1 (1926), pp. 48–54.
- , *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, Fribourg (Suisse) 1899, (Collectanea Friburgensia, 8).
- , *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, voll. 2, Louvain 1908, (Les Philosophes Belges, 6–7).
- MANFARDINI, T., *S. Bonaventura filosofo del linguaggio*, in *S. Bonaventura 1274–1974*, pp. 505–534.
- , *La ragione teologica in san Bonaventura*, « Miscellanea Francescana » 75 (1975), pp. 535–552.
- , *La problematica della ragione nel pensiero di S. Bonaventura*, « Doctor Seraphicus » 27 (1980), pp. 21–49.
- MARCHESI, A., *Il recente congresso internazionale bonaventuriano* (Roma, 19–26 settembre 1974), « Rivista di Filosofia Neoscolastica » 66 (1974), pp. 566–581.
- MARCOLINO, V., *Elementos do desenvolvimento dogmático segundo Sao Boaventura*, in *S. Bonaventura 1274-1974*, vol. IV, 1974, pp. 177–219.
- MARIANI, E., *Scienza e sapienza in San Bonaventura*, « Doctor Seraphicus » 20 (1973), pp. 41–53.
- MARROU, H.I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, De Boccard, Paris 1938.
- MASNOVO, A., *Il significato storico di S. Tommaso d'Aquino*, in *Acta Pontif. Acad. S. Thomae*, vol. I, Roma 1934.
- , *Filosofia cristiana*, Vita e Pensiero, Milano 1934, pp. 9; estr. del supplemento al vol. 26 della « Rivista di Filosofia Neoscolastica » del 1934.
- , *La filosofia scolastica e la sua storia*, Vita e Pensiero, Milano 1922.
- , *La filosofia verso la religione*, Vita e Pensiero, Milano 1941.
- MAURO, L., « *Meditatio* » e cultura come preparazione all'ascesa a Dio in *S. Bonaventura*, « Miscellanea Francescana » 75 – suppl. II (1975), pp. 51–62.
- , *Bonaventura da Bagnoregio. Dalla "philosophia" alla "contemplatio"*, Accademia Ligure di Scienze e Lettere, Genova, 1976, (Accademia Ligure di Scienze e Lettere. Collana di monografie, 2).
- MÉNARD, A., *Une leçon inaugurale de Bonaventure. Le Proemium du Livre des Sentences*, « Études Franciscaines » 21 (1971), pp. 274–298.
- MENEGHIN, V., *Il Padre Fedele da Fanna dei Frati Minori. 1838–1881*, Editore Commissariato per il T. O. F., Vicenza, 1940

- MENNESSON, G., *La connaissance de Dieu chez saint Bonaventure*, « Revue de philosophie » août (1910), pp. 5–19, 113–125.
- MERCKER, H., *Schriftauslegung als Weltauslegung. Untersuchungen zur Stellung der Schrift in der Theologie Bonaventuras*, Ferdinand Schöningh Verlag, München–Paderborn–Wien, 1971 (Münchener Universitäts – Schriften. Kath. Theologische Fakultät. Veröffentlichungen der Grabmann–Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie, 15).
- MOODY, E., *The Logic of William of Occam*, London 1935.
- MORETTI–COSTANZI, T., *L'attualità di San Bonaventura nel "Cristianesimo filosofico": l'intellectus fidelis*, in *S. Bonaventura 1274–1974*, vol. III, 1973, pp. 57–82.
- , *Al di là delle scissioni filosofia–teologia, ragione–fede: l' "intellectus fidelis" di S. Bonaventura*, « Sophia » 15 (1972), pp. 21–31.
- , *L'attualità della filosofia mistica di S. Bonaventura*, Sala Francescana di Cultura di San Damiano, Assisi 1956.
- MÜLLER, J.P., *Colligantia Naturalis. La psychophysique humaine d'après s. Bonaventure et son école*, in *L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Âge*, Louvain 1966, pp. 495–505.
- MULLIGAN, R.W., "Portio Superior" and "Portio Inferior Rationis" in the Writings of St. Bonaventure, « Franciscan Studies » 15 (1965), pp. 332–349.
- , *Ratio Superior and Ratio Inferior. The Historical Background*, « The New Scholasticism » 29 (1955), pp. 1–32.
- NARDI, B., *L'Aristotelismo della Scolastica e i Francescani*, in *Scholastica ratione historico–critica instauranda*, Acta Congressus Scholastici Internationalis Romae anno sancto MCML celebrati, Pontificium Athenaeum Antonianum, Roma 1951, (Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani, 7), pp. 607–626.
- , *Studi di filosofia medioevale*, Edizioni di "Storia e letteratura", Roma 1960 (rist. anast., Roma 1979), (Storia e letteratura, 78), pp. 193–207.
- OLGIATI, F., *L'eredità filosofica di Agostino Gemelli*, in *Temi e problemi di filosofia classica*, Vita e Pensiero, Milano 1960.
- PANTEGHINI, G., *Teologia del Verbo o teologia dell'incarnazione? Fondamenti e limiti del cristocentrismo bonaventuriano*, in *Teologia e filosofia nel pensiero di S. Bonaventura*, pp. 14–18.
- PARÉ, G.; BRUNET, A.; TREMBLAY, P., *La renaissance du XIIe siècle. Les écoles et l'enseignement*, Paris–Ottawa, 1933.
- PARENT, J.M., *La notion de dogme au XIII<sup>e</sup> siècle*, in *Études d'Histoire Littéraire et Doctrinale du XIII<sup>e</sup> siècle*, vol. I, Paris 1932, pp. 141–163.
- PAVAN, A., *Maritain*, in A. BAUSOLA (a cura di), *Questioni di storiografia filosofica. La storia della filosofia attraverso i suoi interpreti. Il pensiero contemporaneo*, vol. V, La Scuola, Brescia 1978, pp. 225–278.

- PEDERSEN, J., *L'intellectus fidei et la notion de théologie chez saint Bonaventure*, « *Studia Theologica* » 2 (1951), pp. 1–36.
- PEGIS, A.C., *St. Bonaventure Revisited*, in *S. Bonaventura 1274–1974*, vol. II, 1973, pp. 32–40.
- PELSTER, F., *Literaturgeschichtliches zur Pariser theologischen Schule*, « *Scholastik* » 5 (1930), pp. 46–78.
- PENATI, G., *La Neoscholastica*, in A. BAUSOLA (a cura di), *Questioni di storiografia filosofica. La storia della filosofia attraverso i suoi interpreti. Il pensiero contemporaneo*, vol. V, La Scuola, Brescia 1978, pp. 167–192.
- PERGAMO, B., *De quaestionibus ineditis fr. Odonis Rigaldi, fr. Guilielmi de Melitona et codicis Vat. lat. 782 circa naturam theologiae deque earum relatione ad Summam theologicam fr. Alexandri Halensis*, « *Archivum Franciscanum Historicum* » 29 (1936), pp. 3–54; 308–364.
- PIAZZA, L., *Mediazione simbolica in san Bonaventura*, L.I.E.F., Vicenza 1978 (Presenza culturale, 2).
- PIERETTI, A., *L'“Itinerarium” di S. Bonaventura come ermeneutica ontologica*, « *Doctor Seraphicus* » 32 (1985), pp. 23–33.
- POMPEI, A., (a cura di), *S. Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*, (Atti del Congresso internazionale per il VII centenario di San Bonaventura da Bagnoregio. Roma, 19–26 settembre 1974), voll. 3, Pontificia Facoltà Teologica San Bonaventura, Roma 1976.
- POPPI, A., *Eredità classica e innovazione cristiana nel concetto di “sapiencia” in S. Bonaventura e Tommaso d'Aquino*, in *Il concetto di “sapiencia” in San Bonaventura e San Tommaso*, pp. 15–33.
- , *Se e come è possibile la filosofia in san Bonaventura*, in A. GAMBOSO (a cura di), *Teologia e filosofia nel pensiero di S. Bonaventura. Contributi per una nuova interpretazione*, Morcelliana, Brescia 1974, pp. 177–198.
- , *Classicità del pensiero medioevale. Anselmo, Bonaventura, Tommaso, Duns Scoto*, Vita e Pensiero, Milano 1988, (Scienze filosofiche, 39).
- , *Hegel interprete del pensiero e della civiltà medioevale*, in *Actas del V Congreso internacional de filosofía medieval*, (Madrid–Cordoba–Granada. 5–12 settembre 1972), vol. II, Editora Nacional, Madrid 1979, pp. 1121–1126; ripubblicato in: ID., *Classicità del pensiero medioevale. Anselmo, Bonaventura, Tommaso, Duns Scoto alla prova dell'èlenchos*, pp. 178–185.
- , *La valutazione del pensiero di S. Bonaventura nella storiografia filosofica moderna*, « *Miscellanea Francescana* » 75 (1975), pp. 447–453.
- POUCHET, J.R., *Le “Proslogion” de saint Anselme et l'esprit de saint Bonaventure*, in *S. Bonaventura 1274–1974*, vol. II, 1973, pp. 103–124.

- PREDA, P., *L'epistemologia teologica in Alessandro d'Hales*, « Rivista di Filosofia Neoscolastica » 74 (1982), pp. 47–67.
- PRETI, G., *Studi sulla logica formale nel medioevo. I. Lo svolgimento della logica terministica medievale*, « Rivista Critica di Storia della filosofia » 8 (1953), pp. 346–373.
- PRINI, P., *Il filosofare nella fede secondo san Bonaventura*, « Miscellanea Francescana » 75 (1975), pp. 399–407.
- , *La scelta di essere. Il “senso” del messaggio francescano*, Roma 1982.
- PRUNIERES, L., *La problématique de saint Bonaventure ou la coïncidentia oppositorum*, « Études Franciscaines » 21 (1971), pp. 263–272.
- PUTALLAZ, F.X., *Figure francescane alla fine del XIII secolo*, Jaca Book, Milano 1996.
- QUINN, J.F., *The Historical Constitution of St. Bonaventure's Philosophy*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto (Canada) 1973 (Studies and Texts, 23).
- RATZINGER, J., *Der Wortgebrauch von natura und die beginnende Verselbständigung der Metaphysik bei Bonaventura*, in P. WILPERT (hrsg. von), *Die Metaphysik im Mittelalter*, Miscellanea Mediaevalia, II, De Gruyter, Berlin 1963.
- , *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, Verlag Schnell und Steiner, München–Zürich, 1959; tr. it. di M. Montelatici, *San Bonaventura. La teologia della storia*, Nardini Editore, Firenze 1991 (Biblioteca medievale, 12).
- RAUCH, W., *Das Buch Gottes. Eine systematische Untersuchung des Buchbegriffs bei Bonaventura*, Hüber, München 1961 (Münchener theologische Studien, II. Systematische Abteilung, 20).
- RICHÉ, P.; CHÂTILLON, J.; VERGER, J., *Bible de tous les temps. Le Moyen Âge et la Bible*, vol. IV, Éditions Beauchesne, Paris 1984; tr. it. di C. Rigo, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo latino*, Paideia Editrice, Brescia 1989.
- RIET, G. VAN, *Philosophie et religion*, Louvain – Paris 1970.
- RIGOBELLO, A., *Prospettive di ontologia semantica in San Bonaventura*, « Doctor Seraphicus » 26 (1979), pp. 7–13.
- ROBERT, P., *Le problème de la philosophie bonaventurienne. Aristotélisme néoplatonisant ou augustinisme?*, « Laval Théologique et Philosophique » 6–7 (1950–1951), pp. 145–163; 9–58.
- , *St. Bonaventure, Defender of Christian Wisdom*, « Franciscan Studies », 3 (1943), pp. 159–179.
- ROSENMÖLLER, B., *Religiöse Erkenntnis nach Bonaventura*, Aschendorff, Münster 1925 (Beiträge Baeumker, XXV, 3–4).
- ROSSI, F., *La Neoscolastica italiana dalle sue prime manifestazioni all'enciclica “Aeterni Patris”*, in *La Neoscolastica italiana. Linee direttrici e personalità eminenti*,

- « Rivista di Filo-sofia Neoscolastica », 82 (1990), pp. 365-411.
- RUSO, R., *La metodologia del sapere nel Sermone di S. Bonaventura "Unus est magister vester Christus"*, Collegio San Bonaventura, Grottaferrata (Roma) 1982 (Spicilegium Bonaventurianum, 22).
- S. *Bonaventura 1274-1974. Volumen commemorativum anni septies centenarii a morte S. Bonaventurae Doctoris*, a cura della Commissione internazionale bonaventuriana, voll. 5, Collegio San Bonaventura, Grottaferrata (Roma) 1973-1974.
- S. *Tomas e S. Boaventura*, « Revista Portuguesa de Filosofia » 30 (1974), Faculdade de Filosofia, Braga 1974.
- SAITTA, G., *Il carattere della filosofia tomistica*, Sansoni, Firenze 1934.
- , *Le origini del neotomismo nel secolo XIX*, Laterza, Bari 1912.
- SCALA, A.A., *Il passaggio dal credibile all'intelligibile nel Commento alle Sentenze di San Bonaventura*, « Miscellanea Francescana » pp. 553-562.
- SCHALÜCK, H., *Armut und Heil. Untersuchung über den Armutsgedanken in der Theologie Bonaventuras* (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, 14), München - Paderborn - Wien 1971.
- SCHEEBEN, M.J., *Handbuch der Katholischen Dogmatik*, voll. 4, Herder, Freiburg i. B. 1873-1903.
- SCIAMANNINI, R., *La contuizione bonaventuriana*, Firenze 1957.
- SHAHAN, R.W.; KOVACK, F.J. (ed. by), *Bonaventure and Aquinas: enduring philosophers*, The University of Oklahoma Press, Oklahoma 1976.
- SIGNORIELLO, N., *Dell'ideologia di S. Bonaventura*, « La scienza e la fede » 28 (1874), pp. 473-486.
- SILEO, L., *Teoria della scienza teologica. "Quaestio de scientia theologiae" di Odo Rigaldi e altri testi inediti (1230-1250)*, voll. 2, Pontificium Athenaeum Antonianum, Roma 1984 (Studia Antoniana, 27).
- SMEETS, E., *Bonaventure*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. II, Paris 1910, pp. 962-986.
- SOIRON, Th., *Das Wort Gottes. Zur Theologie der Predigt*, « Wissenschaft und Weisheit » 9 (1942), pp. 23-40.
- , *Die Ascese des Erkenntnis nach hl. Bonaventura*, « Wissenschaft und Weisheit » 1 (1934), pp. 310-316.
- , *Die Theologische das gottlichen Wortes: zur Frage der dogmanten Verkündigungstheologie*, « Wissenschaft und Weisheit » 6 (1939).
- , *Heilige Theologie. Grundsätzliche Darlegungen*, Pustet, Regensburg, 1935.
- , *La condition du théologien*, Plon, Paris 1953.

- , *Vom Geist der Theologie Bonaventuras*, « Wissenschaft und Weisheit » 1 (1934), pp. 24–38.
- SPICQ, C., *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Âge*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1944 (Bibliothèque Thomiste, 26).
- SQUADRANI, I., *S. Bonaventura christianus philosophus*, « Antonianum » 16 (1941), pp. 103–130.
- STEENBERGHEM, F. VAN, *Aristote en Occident. Les origines de l'aristotélisme parisien*, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1946, (Essais philosophiques, 1); tr. ingl. di L. Johnston, *Aristotle in the West. The origins of latin Aristotelianism*, E. Nauwlaerts, Louvain 1955.
- , *La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle*, Publications Universitaires–Béatrice Nauwlaerts, Louvain–Paris, 1966, (Philosophes médiévaux, 9); tr. it. di A. Coccio, *La filosofia nel XIII secolo*, Vita e Pensiero, Milano 1972, (Cultura e storia, 9).
- , *Le mouvement doctrinal du IX<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle*, in A. Fliche, E. Jarry (éd. par), *Histoire de l'Église. Le mouvement doctrinale du IX<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle*, vol. XIII, pp. 192–348; tr. it. *Le grandi sintesi dottrinali dal 1250 al 1275*, in *Storia della Chiesa dalle origini fino ai nostri giorni. Il movimento dottrinale nei secoli IX–XIV*, vol. XIII, S.A.I.E., Torino, 1965, pp. 301–309.
- , *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, voll. 2, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1931, (Les Philosophes Belges. Textes Études, 12–13).
- , *The Philosophical Movement in the Thirteenth Century*, Nelson, Edinburg, 1955; Cape Town–Toronto, 1956<sup>2</sup>.
- STÖVESANDT, H., *Die Letzen Dinge in der Theologie Bonaventuras*, Zürich 1969, (Basler Stud. zur histor. und sistematische Theologie, 8).
- TAVARD, G.H., *Experience & théologie. Essai sur la nature de la théologie d'après le Commentaire des Sentences de saint Bonaventure*, (thèse de théologie), Lyon, 1949.
- , *La théologie d'après le Bréviologie de saint Bonaventure*, « L'Année Théologique » 10 (1949), pp. 201–202.
- , *Le statut prospectif de la théologie bonaventurienne*, « Revue des Études Augustiniennes » 1 (1955), pp. 251–263.
- , *St. Bonaventure's Disputed Questions "De Theologia"*, « Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale » 17 (1950), pp. 210–236.
- , *The Light of God in the Theology of St. Bonaventure*, « Eastern Churches Quarterly » 8 (1950), pp. 407–417.
- , *Théologie et présence de Dieu: les voies de l'union mystique d'après un opuscule de saint Bonaventure (Itinerarium mentis)*, « L'Année Théologique » 12 (1951), pp. 233–238; 321–334.

- , *Transiency and Permanence. The Nature of Theology according to St. Bonaventure*, The Franciscan Institute St. Bonaventure, New York–Louvain–Paderborn, 1954, (Franciscan Institute Publications. Theology: series n. 4).
- TILlich, P., *Systematic Theology*, voll. 3, Chicago 1951–1963.
- TINIVELLA, F., *De impossibili sapientiae adeptione in philosophia pagana iuxta “Collationes in Hexaëmeron” Sancti Bonaventurae*, « Antonianum » 11 (1936), pp. 27–50, 135–186; 277–318.
- TODISCO, O., *Lettura epistemologica di S. Bonaventura*, in *Lettura critica di S. Bonaventura*, pp. 113–149.
- , *Dall’analogia al simbolo e dal simbolo all’analogia in San Bonaventura*, « Doctor Seraphicus » 27 (1980), pp. 5–19.
- , *Ermeneutica storiografica*, Edizioni Paoline, Alba, 1977.
- , *Lettura epistemologica dell’esistenzialismo di S. Bonaventura*, « Miscellanea Francescana » 75 – suppl. II (1975), pp. 63–89.
- TONONI, R., *Attesa umana e salvezza di Cristo. Una rilettura dell’opera bonaventuriana*, Morcelliana, Brescia 1983, (Pubblicazioni del Pontificio Seminario Lombardo in Roma. Ricerche in Scienze Teologiche, 21).
- TURNER, L., *The Symbolism of the Temple in St. Bonaventure’s “Itinerarium mentis in Deum”*, « Miscellanea Francescana » 75 – suppl. II (1975), pp. 427–437.
- UBAGHS, C., *De mente Sancti Bonaventurae circa modum quo Deus ab homine cognoscitur*, Louvain 1860.
- VANDERHIJDEN, I., *Bonaventura. Studien zu seiner Wirkungsgeschichte* (Referate des Bonaventura-Kongresses. Münster, 10-12 september 1974), D. Coelde Verlag, Werl (Westfalen), 1976.
- VANNI ROVIGHI, S., *Il secolo XIII: Bonaventura da Bagnoregio e Tommaso d’Aquino*, in EAD., *Studi di Filosofia medioevale. Secoli XIII e XIV*, II, Milano Vita e Pensiero, 1978 (Scienze filosofiche, 20), pp. 53–71.
- , *Introduzione a Tommaso d’Aquino*, Laterza, Roma–Bari 1981<sup>2</sup>, (I filosofi, 16).
- , *La vision du monde chez S. Thomas et chez S. Bonaventure, in 1274, Année charnière. Mutations et continuités*, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1977.
- , *L’immortalità dell’anima nei maestri francescani del secolo XIII*, Vita e Pensiero, Milano 1936 (Scienze filosofiche, 23).
- , *S. Bonaventura*, Vita e Pensiero, Milano 1974 (Filosofia e scienze umane, 2).
- VERGER, J., *L’esegesi dell’università*, in Riché–Châtillon–Verger, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo latino*, pp. 91–98.

- VEUTHEY, L., *Filosofia e teologia nell'insegnamento di San Bonaventura*, « *Miscellanea Francescana* » 67 (1967), pp. 237–245.
- , *La philosophie chrétienne selon saint Bonaventure*, (Actes du Colloque S. Bonaventure. Orsay, 9–12 septembre 1968), « *Études Franciscaines* » 18 (1968), suppl. an., pp. 205–212.
- , *Les différents courants de la philosophie augustinienne–franciscaine au Moyen Âge*, in *Scholastica ratione historico–critica instauranda*, Roma 1951, pp. 627–652.
- , *Sancti Bonaventurae philosophia christiana*, Roma 1940.
- , *Scientia et sapientia in doctrina S. Bonaventurae*, « *Commentarium Ordinis Minorum S. Francisci Conventualium* » 39 (1942), pp. 348–254.
- VIGNAUX, P., *Condition historique de la pensée de Saint Bonaventure. Christocentrisme, eschatologie et situation de la culture philosophique*, « *Miscellanea Francescana* » 75 (1975), pp. 409–427.
- , *De saint Anselme à Luther*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1976, (Études de philosophie médiévale. Hors série).
- , *La Pensée au Moyen Âge*, A. Colin, Paris 1938 (Section Philosophie, 207).
- , *Le christocentrisme de saint Bonaventure et le problème d'une philosophie de la religion*, « *Laurentianum* » 19 (1978), pp. 391–412.
- , *Philosophie au Moyen Âge*, Armand Colin, Paris, 1958<sup>2</sup>; tr. it. di C. Giacon, *Il pensiero nel Medioevo*, La Scuola, Brescia, 1947, pp. 149.
- , *Valeur durable de l'approche philosophique de saint Bonaventure*, in A. Chavero Blanco (éd. par), *Bonaventuriana. Miscellanea in onore di Jacques Guy Bougerol OFM*, Pontificio Ateneo Antoniano, Roma 1988 (Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani, 27–28).
- VILLALMONTE, A. DE, *El Padre plenitud fontal de la Deidad*, in *S. Bonaventura 1274–1974*, vol. IV, 1974, pp. 238–242.
- , *El argumento “ex caritate” en la doctrina trinitaria de san Buenaventura*, « *Revista Española de Teología* » 53 (1953), pp. 521–547.
- , *El argumento de “razones necesarias” en san Buenaventura*, « *Estudios Franciscanos* » 53 (1952), pp. 5–44.
- , *Orientación cristocéntrica en la teología de San Buenaventura*, « *Estudios Franciscanos* » 59 (1958), pp. 321–372.
- , *Problemas en torno al Cristocentrismo teológico*, « *Verdad y Vida* » 19 (1961), pp. 113–129.
- VOGI, B., *The Origin and Development of the Franciscan School*, « *Franciscan Studies* » 3 (1925), pp. 5–23.

- WENIN, C., *La conception de la philosophie d'après saint Bonaventure*, « Revue Philosophique de Louvain » 2a serie, 53 (1955), pp. 662–664.
- , *La connaissance philosophique d'après saint Bonaventure*, in: *L'Homme et son destin d'après les penseurs de moyen âge*, (Actes du premier Congrès de philosophie médiévale. Louvain–Bruxelles. 28 aout–4 septembre 1958), Louvain–Paris, 1960, pp. 485–494.
- , *Les classifications bonaventuriennes des sciences philosophiques*, in *Scritti in onore di C. Giacon*, Antenore, Padova 1972, pp. 189–216.
- WERNER, K., *Die Psychologie und Erkenntnislehre des hl. Bonaventura*, Wien 1876, (Sitzungenberichte der Akademie der Wissenschaften, 82,3).
- WULF, M. DE, *Histoire de la philosophie médiévale*, voll. 2, Louvain 1924–1925.
- ZAVALLONI, A., *Il problema del "filosofare nella fede". Linee emergenti nel dibattito*, « Antonianum » 64 (1989), pp. 431–469.
- ZIESCHÉ, K., *Verstand und Wille beim Glaubensakt. Eine spekulativ–historische Studie aus der Scholastik im Anschlusse an Bonaventura*, Paderborn, 1909, (Jahrbuch für Philosophie und spekul. Theologie. Ergänz. 10).
- ZIGLIARA, T.M., *Della luce intellettuale e dell'ontologismo secondo la dottrina de' Santi Agostino, Bonaventura e Tommaso di Aquino*, voll. 2, F. Chiapperini, Roma 1874.
- , *Summa philosophica in usum scholarum*, voll. 3, Delhomme–Briguet, Lyon–Paris, 1891<sup>8</sup>, v. II (Cosmologia, Psychologia et Theologia Naturalis), pp. 367–381.
- ZIGROSSI, A., *Saggio sul neoplatonismo di S. Bonaventura. Il concetto di unità e la struttura del reale come problema teologico*, (Biblioteca di Studi francescani, 4), Edizioni « Studi Francescani », Firenze 1954.
- ZORZOLI, E., *La questione di San Bonaventura "De cognitione humanae suprema ratione" commentata e difesa contro la rosminiana interpretazione di S. Cesara*, Tip. Salesiana, Torino 1890.



## APPENDICE



# Studi sul pensiero etico di Bonaventura da Bagnoregio

## Felicità e virtù

IRENE ZAVATTERO\*

Nel sistema delle scienze di Bonaventura, l'etica o *monastica* è una branca della *philosophia moralis*<sup>1</sup>, come previsto dallo schema platonico-stoico della divisione delle scienze<sup>2</sup>. Nel trattato *De reductione artium ad theologiam*, la filosofia morale concerne la verità dei costumi (*veritas morum*) e il suo fine principale è la rettitudine<sup>3</sup>; essa non riguarda soltanto la morale individuale (*monastica*), ma anche quella familiare (*oeconomica*) e sociale o politica (*politica*)<sup>4</sup>. Nelle *Collationes in Hexaëmeron* Bonaventura dedica un ampio spazio alla filosofia mo-

\* Università degli Studi di Trento.

1. BONAVENTURA, *De reductione artium ad theologiam* (= *Red. art.*), in PP. COLLEGI S. BONAVENTURAE AD CLARAS AQUAS (edd.), *Opera omnia*, V, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1891, p. 321a-b: «moralis philosophia triplicatur, scilicet in monasticam, oeconomicam et politicam». Cfr. C. WENIN, *Les classifications bonaventuriennes des sciences philosophiques*, in *Scritti in onore di Carlo Giacon*, Antenore, Padova 1972, pp. 189-216.

2. Sull'origine dello schema platonico-stoico, che divide la filosofia in *naturalis*, *rationalis* e *moralis*, contrariamente da quello aristotelico, che divide la filosofia in scienze teoriche o speculative (*theorica*) e scienze pratiche (*practica*), cfr. P. HADOT, *Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité*, «Museum Helveticum» 36,4 (1979), pp. 201-223, in particolare 206, 211-212. Per alcune precisazioni sulla storia dei termini delle tre branche, in particolare su *ethica*, chiamata spesso *monastica* ma anche *monastica*, *solitaria* et *moralis*, cfr. O. WEIJERS, *L'appellation des disciplines dans les classifications des sciences aux XIIe et XIIIe siècles*, «Archivum Latinitatis Medii Aevi», 46-47 (1986-1987), pp. 39-64, in particolare 48-49.

3. *Red. art.*, 23, p. 325a: «intentio moralis philosophiae principaliter versatur circa rectitudinem».

4. Cfr. *ivi*, 4, pp. 320-321; *Itinerarium mentis in Deum* (= *Itin.*), 3, 6, in *Opera omnia*, V, p. 305; *Collationes de septem donis Spiritus sancti (De donis)*, in *Opera omnia*, V, coll. IV, 6-II, pp. 474-475; P.B. TRIMOLÉ, *Deutung und Bedeutung der Schrift De reductione artium ad Theologiam des hl. Bonaventura*, «Franziskanische Studien», 8 (1921), pp. 172-188, in particolare 173-174.

rale e adotta una partizione diversa, non più « respectu vitae propriae, respectu familiae et respectu multitudinis subiectae », bensì secondo la classificazione delle virtù: virtù etiche (*virtutes consuetudinales*), virtù dianoetiche (*speculationes intellectuales*) e virtù connesse con la giustizia e la vita politica (*virtutes iustitiales*)<sup>5</sup>. Per quanto l'oggetto di tale scienza sia ancora la *veritas morum*, consistente nella *rectitudo vivendi*, la filosofia morale sembra occuparsi principalmente dell'etica del singolo individuo e delle sue attività relazionali.

Nonostante proponga queste suddivisioni, Bonaventura si occupa della dimensione morale della vita umana nel suo insieme, mostrando una « comprensione della morale non soltanto come scienza ma anche come azione »<sup>6</sup>. Queste istanze pratiche si riscontrano soprattutto nelle *Collationes in Hexaëmeron* dove Bonaventura « si confronta con la concezione delle virtù etiche propria di Aristotele »<sup>7</sup>. Il *De reductione*, o riconduzione di tutte le scienze all'unica scienza divina, « tratta in ultima analisi dell'elevazione dell'uomo a Dio »<sup>8</sup> così come l'*ascensus* descritto nell'*Itinerarium mentis in Deum* implica anch'esso un « processo di elevazione morale riferito alla stessa individualità spirituale »<sup>9</sup>. L'etica è presente nell'intera opera di Bonaventura so-

5. Cfr. BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron* (= *In Hexaëm.*), in *Opera omnia*, V, coll. V, p. 357: « Veritas morum tripliciter: quantum ad modestias, industrias, iustitias: modestias, quantum ad exercitaciones consuetudinales; industrias, quantum ad speculationes intellectuales; iustitias, quantum ad leges politicas. Prima virtus consuetudinalis, secunda virtus intellectualis, tertia virtus iustitialis ».

6. L. MAURO, *Philosophia*, in E. CAROLI (a cura di), *Dizionario bonaventuriano*, Edizioni Francescane, Padova 2008, pp. 603–606, qui p. 606. L'apprezzamento per la componente pratica della filosofia morale emerge dall'analisi che Bonaventura offre degli errori commessi dai cultori delle scienze filosofiche nella *Collatio V*, 21 (cfr. *In Hexaëm.*, p. 357: « Ars moralis non ita luxuriata est, quia non in sola speculatione stat »), dove, come dice F. Corvino, « Bonaventura non ha nulla da rimproverare ai moralisti, che per il carattere stesso della loro disciplina non si perdono in elucubrazioni astratte, ma hanno di mira l'attività pratica e morale », cfr. F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, Città nuova, Roma 2006 (ristampa, ed. or. Dedalo, Bari 1980), p. 318. Interessante per questa attenzione alla filosofia pratica è la voce di A. DI MAIO, *Politica*, in CAROLI (a cura di), *Dizionario bonaventuriano*, pp. 618–628, pubblicato anche in ID., *Piccolo glossario bonaventuriano. Prima introduzione al pensiero e al lessico di Bonaventura da Bagnoregio*, Aracne, Roma 2008, pp. 125–135.

7. E. CUTTINI, *Ritorno a Dio. Filosofia, teologia, etica della mens nel pensiero di Bonaventura da Bagnoregio*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002, p. 6.

8. *Ibidem*; sulla plurivocità del concetto di *reductio*, cfr. *ivi*, pp. 61–65 e E. CUTTINI., *Reductio*, in CAROLI (a cura di), *Dizionario bonaventuriano*, pp. 672–679.

9. CUTTINI, *Ritorno a Dio*, p. 6; p. 186: « l'elevazione contemplativa descritta

prattutto sotto forma di quella rettitudine morale che è necessaria all'uomo per compiere la *reductio in Deum* e che viene continuamente evocata nella prospettiva del *querere Deum*, ovvero della ricerca di Dio di cui è pervasa tutta l'opera del Serafico. Tuttavia, le indicazioni etiche sono spesso richiamate indirettamente oppure sono soltanto accennate, come nel caso del *De reductione* e dell'*Itinerarium*. In effetti, per quanto l'etica rivesta un ruolo importante nel disegno complessivo bonaventuriano, il suo apporto è armonizzato ai contenuti filosofici e teologici, senza ricevere una trattazione specifica. Bonaventura non redige trattati di filosofia morale<sup>10</sup>; il suo approccio è piuttosto quello di una 'guida spirituale' con l'attenzione sempre volta al comportamento e all'attività pratica per suggerire uno stile di vita<sup>11</sup>.

Parimenti nella storiografia bonaventuriana si fatica a trovare studi dedicati esclusivamente alla dottrina etica del Serafico, ne è un esempio il recente *A Companion to Bonaventura* che non riserva nessun capitolo alla filosofia morale<sup>12</sup>. Del resto, non vi fa cenno nemmeno la datata, ma per molti aspetti imprescindibile, *Introduction à Saint Bonaventure* di Jacques Guy Bougerol che espone la vita, il metodo e l'opera del francescano, ma non presenta tematicamente la sua opera<sup>13</sup>. Al contrario, il poderoso volume

nell'*Itinerarium* è allo stesso tempo un'elevazione morale, in quanto implica il dominio della *mens* sulle pulsioni carnali ».

10. Cfr. L. MAURO, *Bonaventura da Bagnoregio. Dalla philosophia alla contemplatio*, Accademia Ligure di Scienze e Lettere, Genova 1976, p. 43: « Bonaventura non ci ha lasciato nessuna opera specificamente filosofica [...] suggerisce la massima prudenza e misura nell'uso della filosofia ».

11. Cfr. L. MAURO, *La felicità dell'itinerante*, « Doctor Seraphicus » 61 (2009), pp. 47–62, in part. p. 52.

12. Cf. *A Companion to Bonaventure*, edited by J.M. Hammond, J.A. Wayne Hellmann, Jared Goff (Brill's Companions to the Christian Tradition, 48). Condivido il parere espresso da A. HOROWSKI, Rec. a: *A Companion to Bonaventure*, « Collectanea franciscana » 86, 1–2 (2016), pp. 376–379, qui 379: « la bibliografia è scarsa e troppo spesso tralascia gli studi estranei al mondo anglosassone. A mio parere, un *vademecum* — proprio per il suo carattere introduttivo — dovrebbe invece proporre un fondamentale orientamento bibliografico per ogni settore tematico e non solo la rilettura dei testi d'autore ».

13. J.G. BOUGEROL, *Introduction à Saint Bonaventure*, Vrin, Paris 1988 (tr. it. *Introduzione a san Bonaventura*, a cura di A. Caluffetti, Edizioni LIEF, Vicenza 1988 e in seguito inglobato in *Opere di san Bonaventura. Introduzione generale*, Roma, Città Nuova 1990).

di Étienne Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, dedica un capitolo importante all'illuminazione morale, argomento sotto cui Gilson vede organizzarsi tutta la morale di Bonaventura: l'infusione della grazia trasforma e completa le capacità naturali dell'uomo di volere il bene e di fare le virtù<sup>14</sup>. Un capitolo dedicato alla « moral philosophy » si trova nel volume di Christopher M. Cullen, *Bonaventure*<sup>15</sup>, così come nella *Historia de la Filosofia Franciscana* di José Antonio Merino, che, pur essendo un testo introduttivo al pensiero francescano, presenta un capitolo sull'etica all'interno della sezione dedicata a Bonaventura<sup>16</sup>. I volumi di Letterio Mauro (*Bonaventura da Bagnoregio. Dalla philosophia alla contemplatio*) e di Francesco Corvino (*Bonaventura da Bagnoregio, francescano e pensatore*), eccellenti presentazioni generali del pensiero bonaventuriano, riservano un congruo spazio al libero arbitrio nella sezione dedicata all'antropologia<sup>17</sup>. Sullo stesso tema, degno di nota è il recentissimo *Libero arbitrio e libertà in San Bonaventura* di Gianfranco Miglio, che potrebbe rappresentare il preludio a una nuova stagione di studi sull'etica<sup>18</sup>. Fra le recenti monografie, *La voie de la ressemblance* di Laure Salignac, trattando delle varie forme di *similitudo* — a cominciare da quella dell'uomo, la cui struttura ontologica lo rende *imago Dei*, somiglianza di Dio istituita da Dio stesso (*expressa similitudo*) — mette anch'essa in luce il ruolo "etico" della *reductio* e il fatto che l'imitazione di Cristo sia il fondamento della morale bonaventuriana<sup>19</sup>.

Il volume che maggiormente sottolinea la presenza diffusa e pervasiva dell'etica nell'intera opera del francescano è *Ritorno a Dio*.

14. É. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure*, Vrin, Paris 1943<sup>2</sup>, pp. 325–346 (tr. it. *La filosofia di san Bonaventura*, Jaca Book, Milano 1995, pp. 377–401).

15. C.M. CULLEN, *Bonaventure*, Oxford University Press, Oxford 2006, pp. 91–110.

16. J.A. MERINO, *Historia de la Filosofia Franciscana*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1993 (tr. it. *Storia della filosofia francescana*, Edizioni Biblioteca Franciscana, Milano 1993, pp. 128–140).

17. Cfr. MAURO, *Bonaventura da Bagnoregio*, pp. 165–172; CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio*, pp. 283–289.

18. Cfr. G. MIGLIO, *Libero arbitrio e libertà in San Bonaventura*, Milanofiori Assago, CEDAM 2016 (Biblioteca di *Lex Naturalis* 21).

19. Cfr. L. SOLIGNAC, *La voie de la ressemblance. Itinéraire dans la pensée de saint Bonaventure*, Hermann, Paris 2014. Il ruolo di Cristo è sottolineato anche da F. CIAMPANELLI, *Hominem reducere ad Deum. La funzione mediatrice del Verbo incarnato nella teologia di san Bonaventura*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2010.

*Filosofia, teologia e etica della mens nel pensiero di Bonaventura da Bagnoregio* di Elisa Cuttini, che offre un'analisi dei temi etici nel *De reductione* e nell'*Itinerarium*, oltre che nelle *Collationes*<sup>20</sup>. Analizzando il *De reductione*, e confrontandolo con l'*Itinerarium*, Cuttini mette in luce il diverso tipo di coinvolgimento del soggetto. Nel primo trattato «le indicazioni etiche sono considerate in modo indiretto»: l'uomo è in qualche modo spettatore perché, pur ricevendo le indicazioni per agire rettamente, «ai fini della *reductio*, non è direttamente rilevante il fatto che egli lo metta in pratica o meno»<sup>21</sup>; il soggetto che compie la *reductio* non è coinvolto da un punto di vista etico, bensì teorico visto che Bonaventura esamina le scienze, non l'uomo. Al contrario, l'*Itinerarium*, per quanto non sia dedicato alla trattazione dell'etica, illustra un cammino che spinge l'uomo a rientrare in se stesso per compiere l'*ascensus* e che quindi «comporta delle imprescindibili implicazioni etiche per chi lo intraprende»<sup>22</sup>. Nelle *Collationes in Hexaëmeron*, precisamente nella quinta *collatio*, spiegando che la *mens* è la parte più importante dell'uomo, Bonaventura elabora un'esposizione dettagliata dell'etica.

Cuttini insiste molto sul fatto che per il nostro francescano il soggetto morale è «identificabile non con l'uomo nel suo insieme, ma essenzialmente con la sua *mens*», in questo modo i valori indicati all'uomo sono validi anche per la vita futura, inducono ad un comportamento virtuoso in questa vita che viene premiato nella dimensione ultraterrena<sup>23</sup>.

Esaminando il movimento ascensivo-scalare del *De reductione*, anche Marco Arosio, nel volume *Aristotelismo e teologia. Da Alessandro di Hales a san Bonaventura* (Monaco 2012), sottolinea il ruolo della rettitudine (*rectitudo vivendi*) quale finalità della filosofia morale. L'analisi condotta nel libro, pubblicato postumo, del fondamento epistemologico della teologia bonaventuriana si conclude con la constatazione dell'assenza di un'influenza diretta dell'epistemologia aristotelica introdotta dalle nuove traduzioni. Tale analisi è oggetto anche del presente volume, *Sull'intelligenza della fede in Bonaventura da Bagnoregio*, dove il problema viene affrontato nel contesto della storiografia del secolo scorso e dove si evidenzia, fra vari altri aspetti, quanto

20. CUTTINI, *Ritorno a Dio*.

21. *Ivi*, p. 116.

22. *Ibidem*.

23. *Ivi*, p. 155.

il rapporto di Bonaventura con l'aristotelismo, e la filosofia più in generale, sia stato oggetto di molte indagini<sup>24</sup>.

Un modo efficace per avvicinarsi al pensiero di Bonaventura e, nella fattispecie, all'etica consiste nello studiare il significato e l'uso di alcuni termini chiave dell'opera del Serafico. Questo approccio è reso possibile dai vari lessici bonaventuriani esistenti, quali il pionieristico *Lexique Saint Bonaventure* curato da Jacques-Guy Bourgerol e il più recente *Dizionario Bonaventuriano* coordinato da Ernesto Caroli, nonché il *Piccolo glossario bonaventuriano* di Andrea Di Maio<sup>25</sup>.

A tali lessici si farà spesso riferimento in questa breve appendice dedicata a due grandi temi dell'etica — la felicità e le virtù — in merito ai quali si esamineranno gli studi prodotti dalla storiografia, nel tentativo di dare conto, sebbene in modo parziale, del pensiero etico bonaventuriano e di tracciare un bilancio delle ricerche compiute in questo ambito<sup>26</sup>.

24. Si vedano ad esempio i seguenti lavori: J.F. QUINN, *The Historical Constitution of St. Bonaventure's Philosophy*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto (Canada) 1973 (Studies and Texts, 23); A. SPEER, *Triplex Veritas: Wahrheitsverständnis und philosophische Denkform Bonaventuras*, Dietrich-Coelde-Verlag, Werl/Westfalen 1987 (Franziskanische Forschungen 32); Id., *Veritas morum. Practical Truth and Practical Science according to Bonaventure*, in B.C. Bazán, E. Andujar, L.G. Sbrocchi (éd. par), *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge. Actes du IXe Congrès international de Philosophie Médiévale, Ottawa, du 17 au 22 aout 1992*, Legas, New York, Ottawa, Toronto 1995, vol. I, pp. 581–590, Id. *Bonaventure and the Question of a Medieval Philosophy*, « *Medieval Philosophy and Theology* » 6 (1997), pp. 25–46.

25. Cfr. J.G. BOUGEROL (éd. par), *Lexique Saint Bonaventure*, Éditions Franciscaines, Paris 1969; CAROLI (a cura di), *Dizionario bonaventuriano*, aggiunge molti nuovi lemmi rispetto al precedente lessico, quali ad es. *Politica* a cura di Di Maio, citata alla nota 6; DI MAIO, *Piccolo glossario bonaventuriano*. Si segnala anche Cf C. WENIN, *Thesaurus bonaventurianus*, concordance, indices réalisés par J. Hamesse, I: *Itinerarium mentis in Deum. De reductione artium ad theologiam*, Louvain 1972; II: *Breviloquium*, Louvain 1975; III: *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, Louvain 1979.

26. Per completezza questa appendice avrebbe dovuto dedicare spazio anche alla trattazione del libero arbitrio, che costituisce per Bonaventura il fondamento della dignità dell'uomo, perché in virtù di esso l'anima umana è immagine di Dio (*II Sent.* d. 25 pars I dub. 1), nonché dei temi correlati della libertà e della volontà. Su questi temi, oltre ai testi citati alle note 17 e 18, si veda anche: F. PORZIA, *Liberum arbitrium*, in CAROLI (a cura di), *Dizionario bonaventuriano*, pp. 521–525; Id., *Voluntas*, in CAROLI (a cura di), *Dizionario bonaventuriano*, pp. 890–894; A. SCHAFFER, *The position and function of Man in the created World according to Saint Bonaventure*, « *Franciscan Studies* » 20 (1960), pp. 261–316; F. DA POPPI, *Essenza e potestà analogica del libero arbitrio in san Bonaventura*, « *Laurentianum* » 6 (1965), pp. 137–156; V. RISTORI, *La libertà in San Bonaventura*, Roma 1974; V.C. BIGI, *La dottrina della libertà in san Bonaventura*, in S.

## Beatitudo

La definizione di *beatitudo* con cui si apre l'*Itinerarium* trasmette chiaramente l'idea che si tratta di una felicità piena e indefettibile, il cui conseguimento si pone fuori dalla portata del *viator*: essa consiste nella fruizione del sommo bene («*beatitudo nihil aliud sit, quam summi boni fruitio*<sup>27</sup>»), ma tale sommo bene è trascendente rispetto a noi («*supra nos*»), quindi è necessario cercare di elevarsi, con uno slancio del cuore, al di sopra di noi stessi («*non ascensu corporali, sed cordiali*»). La tensione verso il sommo Bene, il desiderio di raggiungerlo per fruirne e conseguire così la felicità, sono i motivi che innescano il percorso di ascesa dell'uomo verso Dio. Tuttavia, tale *ascensus* è possibile soltanto se Dio, che è il sommo Bene, ci viene in soccorso («*nisi divinum auxilium comitetur*»<sup>28</sup>), illuminando la nostra *mens*, l'interiorità dell'uomo<sup>29</sup>. Le ragioni dell'impossibilità per l'uomo di raggiungere da solo l'oggetto del suo desiderio, e quindi di conseguire la propria felicità, sono spiegate da Bonaventura già nel prologo al secondo libro del *Commento alle Sentenze*: in origine l'uomo è stato creato capace di conseguire il sommo Bene e rettamente orientato ad esso, ma in seguito alla colpa di Adamo ha perduto sia il possesso (*habitus*) del bene autentico ed infinito sia l'*originaria rectitudo*<sup>30</sup>. Dunque, siccome la somma felicità consiste

*Bonaventura 1274–1974*, III: *Philosophica*, Collegio San Bonaventura, Grottaferrata 1975, pp. 599–621 (rist. in ID., *Scritti francescani*, Edizioni Biblioteca Franciscana, Milano 2017, pp. 246–258); F. CORVINO, *La dignità dell'uomo e la sua libertà secondo Bonaventura da Bagnoregio*, in *La libertà*, Edizioni Dehoniane, Napoli 1980, pp. 63–80; O. TODISCO, *La libertà creativa. La modernità del pensare francescano*, Edizioni Messaggero, Padova 2010, pp. 114–172; 251–310; E. CUTTINI, *La volontà dell'uomo tra ragione e corporeità in Agostino d'Ippona e Bonaventura da Bagnoregio*, «*Doctor Seraphicus*», 60 (2012), pp. 27–37.

27. *Itin.*, I, I, p. 296b.

28. *Ivi*, p. 296b–297a: «*Sed supra nos levare non possumus nisi per virtutem superiorem nos elevantem. Quantumcumque enim gradus interiores disponantur, nihil fit, nisi divinum auxilium comitetur*».

29. Cfr. *ivi*, *prol.*, I, p. 295a: «*'det illuminatos oculos' (Ef. 1,17–18) mentis nostrae*». Come fa notare CUTTINI, *Ritorno a Dio*, p. 108: «È fondamentale sottolineare che l'illuminazione non riguarda l'uomo in generale, ma specificamente gli occhi della nostra mente».

30. BONAVENTURA, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, in *Opera omnia*, I–IV, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1882–1889; *In II Sent.*, prooem., pp. 3–6.

nel ritorno (*reductio*) e nel ricongiungimento con Dio, in questa vita non è possibile raggiungere la vera felicità; per questo Aristotele ha sbagliato, secondo Bonaventura, a collocare la felicità in questa vita<sup>31</sup>.

Nella voce *Beatitudo* del *Dizionario bonaventuriano*, Antonino Poppi, oltre a dedicare ampio spazio alla vera felicità e alla sua essenza, tratta anche della *delectatio* ovvero del piacere corporeo dell'appagamento dei sensi, forma effimera di felicità, tendente alla conservazione del proprio essere fisico, in cui Bonaventura riesce comunque a trovare un aspetto positivo, in quanto anch'essa è un *vestigium*<sup>32</sup>. Nell'*Itinerarium*, infatti, il francescano sottolinea come ogni *delectatio* sia un segno della proporzione divina, fonte di ogni bellezza e soavità<sup>33</sup>, in quanto « solo Dio è la fonte del vero diletto » e « da ogni altro diletto siamo condotti per mano a ricercarlo »<sup>34</sup>. Il piacere dei sensi costituisce quindi il punto di avvio dell'ascesa dell'anima a Dio, nel quale invece risiede la vera felicità della vita futura.

Sulla possibilità di una felicità del *viator* discute Letterio Mauro nel saggio *La felicità dell'itinerante*, dove si domanda: « se la *beatitudo*, meta ultima del desiderio umano, è *gaudium de bonis*, i molteplici beni finiti, tra i quali il *viator* si muove, tutti a lui generosamente donati da Dio, possono anch'essi costituire occasione di *gaudium*? »<sup>35</sup>. In base al percorso descritto da Bonaventura nell'*Itinerarium*, Mauro ritiene che si possa rispondere affermativamente a questi interrogativi: nello stile di vita proprio dell'itinerante, fatto di 'esercizi spirituali'

31. Cfr. *In Hexaëm.*, coll. VI, 3, p. 361a: « nec Aristoteles unquam posuit daemone nec beatitudinem post hanc vitam »; ivi, 4, p. 361b: « post hanc vitam non est felicitas nec poena ». Si vedano le osservazioni di A. SPEER, *Veritas morum*, 587–588.

32. Cfr. A. POPPI, *Beatitudo*, in CAROLI (a cura di), *Dizionario bonaventuriano*, pp. 212–220, in particolare 213. Si veda anche ID., *Razionalità e felicità nel pensiero di s. Bonaventura*, « Doctor Seraphicus » 38 (1981), pp. 7–27 (ristampato in ID., *Studi sull'etica della prima scuola francescana*, Padova 1996, pp. 21–40).

33. Cfr. *Itin.*, II, 5–8, pp. 300b–301b.

34. BONAVENTURA, *Itinerario dell'anima a Dio*, trad. a cura di L. Mauro, Bompiani, Milano 2002, p. 85; ivi, 8, p. 301b: « Si ergo delectatio est coniunctio convenientis cum conveniente; et solius Dei similitudo tenet rationem summe speciosi, suavis et salubris; et unitur secundum veritatem et secundum intimitatem et secundum plenitudinem replentem omnem capacitatem: manifeste videri potest, quod in solo Deo est fontalis et vera delectatio, et quod ad ipsam ex omnibus delectationibus manuducimur requirendam ».

35. L. MAURO, *La felicità dell'itinerante*, « Doctor Seraphicus » 61 (2009), pp. 47–62, qui p. 49. Per la definizione di *beatitudo* come *gaudium de bonis* cfr. *IV Sent.*, d. 49, p. 1, a. un., q. 3, p. 1005b.

è possibile individuare una specie di anticipazione della felicità futura. In effetti, il riconoscere, da parte del *viator*, la propria indigenza spirituale e il capire che per conseguire la beatitudine bisogna assumere un atteggiamento di apertura per accogliere i doni della grazia, senza i quali l'itinerario non avrebbe inizio, non significa che Bonaventura suggerisca all'uomo « un atteggiamento di interiore passività dinanzi alla sovrabbondante liberalità divina »<sup>36</sup>. Nelle pagine dell'*Itinerarium* si rileva anzi un certo dinamismo del *viator* che, per poter ascendere a Dio, deve prendersi cura delle proprie potenzialità, quali il *sensus*, l'*imaginatio*, la *ratio*, l'*intellectus*, l'*intelligentia*, l'*apex mentis seu synderesis scintilla*, ovvero esercitarle per mezzo della *scientia*, perfezionarle per mezzo della *sapientia* e purificarle grazie alla *iustitia*<sup>37</sup>. Nell'esercizio di questo impegno si concretizza la felicità del *viator* costituita di ogni atto che nella dimensione terrena gli consente di scoprire Dio — ad esempio il saper leggere nella bellezza sensibile l'impronta di Dio, nelle tre *potentiae* di memoria, intelletto e volontà l'immagine di Dio —, fino a culminare nel raggiungimento della *pax* o *beatitudo*<sup>38</sup>. Questi 'esercizi spirituali' occupano i primi sei capitoli dell'*Itinerarium*, dove vengono descritti i sei gradi dell'ascesa della *mens* a Dio: il percorso di ascesa porta l'attenzione dell'uomo dal mondo esterno, alla propria interiorità e alla scoperta della nozione di divino posseduta dentro di sé<sup>39</sup>. Il *viator* compie la *speculatio* ovvero « la conoscenza di Dio attraverso lo specchio di lui costituito dalla realtà tutta »<sup>40</sup>.

La *pax* o *beatitudo*, culmine dell'ascesa — quel *contemplationis excessus* impossibile a descrivere perché è uno stato mistico e segreto

36. Ivi, p. 51.

37. Cfr. *Itin.* I, 6 e 8, pp. 297–298. Circa il concetto di *sapientia* in Bonaventura, cfr. L. SILEO, *Il concetto di sapientia e la Filosofia prima. Le ragioni del dibattito e l'opzione di Bonaventura*, « Quaestio » 5 (2005), pp. 429–476.

38. Circa l'identificazione di *pax* e *beatitudo* si veda *infra*, nota 42 il saggio di Marco Rossini.

39. Per l'analisi di alcuni 'esercizi spirituali' — espressione che Mauro desume da Pierre Hadot, ma che trova corrispondenza nell'*Itin.* dove è usato *exerceo* (prol. 4, p. 296, I, 8, p. 298), il verbo *exercito* (VII, I, p. 312), *exercitium contemplationis* (IV, 3, p. 306) e *exercitium mentis* (VII, I, p. 312) — si veda l'approfondimento in MAURO, *La felicità dell'itinerante*, pp. 55–60.

40. MAURO, *La felicità dell'itinerante*, p. 54. Bonaventura ha descritto il percorso di ascesa a Dio anche nelle *Quaestiones de mysterio Trinitatis*, in *Opera omnia*, V, q. 1, a. 1 concl., p. 49.

— viene ritenuto da Bonaventura come un intervallo fra le varie preoccupazioni (*sollicitudines*) che caratterizzano l'esistenza umana. Il francescano sembra voler avvertire che la felicità dell'itinerante consiste in primo luogo, come ben evidenzia Mauro, nell'« operosità della *mens*, nel continuo lavoro di approfondimento delle tante illuminazioni circa la felicità vera che le sono proposte durante il suo cammino », non tanto nella possibilità di accedere alla *quies contemplationis*<sup>41</sup>.

Basandosi in prima istanza sul *Commento alle Sentenze*, Marco Rossini, nel saggio *Una felicità differita? La beatitudo bonaventuriana tra soggetto e trascendenza*, sottolinea che la beatitudine « mostra un carattere che non è pienamente empirico e tuttavia non è neppure completamente trascendente »<sup>42</sup>. Ne è la prova il fatto che la *beatitudo* sia al tempo stesso un bene creato (in quanto elemento informante) e un bene increato (in quanto oggetto beatificante)<sup>43</sup>. Inoltre distingue anche fra una *beatitudo simulata* e una *beatitudo vera*, quest'ultima frutto della collaborazione fra volontà umana e grazia divina, così da configurarsi come un « *donum* (gratuitamente donato dallo spirito santo) piuttosto che come un *datum* (ciò che fa parte della natura) »<sup>44</sup>. Passando ad analizzare l'*Itinerarium*, anche Rossini si sofferma sul significato di *delectatio* e di *desiderium*, per concludere sottolineando il « carattere generico » del concetto di *beatitudo*: avendo bisogno del concorso della volontà umana, espressa in forma di desiderio, la beatitudine non è del tutto trascendente, ma al contempo non ha carattere empirico altrimenti lo *status viae* si identificherebbe con

41. Ivi, p. 61.

42. M. ROSSINI, *Una felicità differita? La beatitudo bonaventuriana tra soggetto e trascendenza*, in M. BETTETINI, F.D. PAPARELLA (a cura di), *Le felicità nel Medioevo*, FIDEM, Louvain-la-Neuve 2005, pp. 241–253, qui 243.

43. *IV Sent.*, d. 49, p. 1, a. un., q. 1, p. 1001: « Secundum hoc nomen beatitudinis commune est secundum prius et posterius ad beatitudinem increatam, quae est finis satians ut obiectum, et ad creatam, quae est satians ut informans; et per prius dicitur de beatitudine increata, per posterius de creata, quia non satiat influentia obiecti nisi propter obiectum ». Come fa notare POPPI, *Beatitudo*, p. 215, nella distinzione 49 Bonaventura afferma che la beatitudine è in primo luogo un bene increato, « perché solo la Trinità è in grado di saziare la tendenza dell'anima umana », e in secondo luogo denota un bene creato, cioè « l'influsso divino che rende una persona deiforme colmandola di gioia ». Cfr. L. PRUNIERES, *Beatitudo*, in BOUGEROL (éd. par), *Lexique Saint Bonaventure*, pp. 25–28 parla di una « béatitude objective » (increata) e di una « béatitude subjective ».

44. ROSSINI, *Una felicità differita?*, p. 244.

lo *status beatitudinis*<sup>45</sup>. Si può tuttavia dire che *beatitudo* si colloca « primariamente nell'ambito del trascendentale, laddove empirico e formale si congiungono inestricabilmente »<sup>46</sup>.

Dell'aspetto conclusivo e trascendente si occupa in particolare Alessandro Ghisalberti nel saggio *La pienezza della felicità. Desiderio e compimento in S. Bonaventura*<sup>47</sup>, che discute dell'unione dell'anima con Dio, dell'unione mistica che produce la beatitudine. Tale momento conclusivo è caratterizzato da un duplice aspetto, affettivo e speculativo, che viene indicato con la nozione di "contuizione", ovvero come quell'« apprensione simultanea (*cum-tuitio*) » che ha per « oggetto immediato la relazione di essenziale dipendenza del finito dall'infinito »<sup>48</sup>. Come spiega Ghisalberti, la « contuizione è percezione dell'essere infinito in e attraverso l'essere finito, percezione che si fonda sulla partecipazione a tale infinità »<sup>49</sup>. All'anima che contempla, quindi, si disvela una realtà che le è già presente, che, a differenza degli altri gradini dell'ascesa, non deve inferire dalla conoscenza delle cose<sup>50</sup>. Del resto, a questo gradino ultimo l'anima non arriva grazie ai propri strumenti conoscitivi, che non sono adeguati all'unione con Dio nella visione beatifica. Quest'ultima si realizza nella sfera affettiva della volontà-amore: « se è con l'intelletto che l'anima partecipa alla conoscenza di Dio, è con la volontà che essa fruisce dell'eterno amore divino nel quale raggiunge l'unione perfetta »<sup>51</sup>. La pienezza della felicità consiste dunque nella visione dell'essenza di Dio da parte dell'anima che è immagine della Trinità e che quindi potrà vedere Dio con la ragione, amarlo con la volontà e possederlo eternamente con la memoria.

45. Circa il concetto di *desiderium*, di fondamentale importanza per la spiritualità ma anche per l'etica bonaventuriana, cfr. F.M. TEDOLDI, *Desiderium*, in CAROLI (a cura di), *Dizionario bonaventuriano*, pp. 291-299; BOUGEROL, *Desiderium*, in Id. (éd. par), *Lexique Saint Bonaventure*, p. 52.

46. ROSSINI, *Una felicità differita?*, p. 253.

47. A. GHISALBERTI, *La pienezza della felicità. Desiderio e compimento in S. Bonaventura*, « Doctor Seraphicus » 56 (2009), pp. 31-46, qui 37.

48. O. TODISCO, *Contuitio*, in CAROLI (a cura di), *Dizionario bonaventuriano*, pp. 272-279, qui 272. Questa voce è assente nel *Lexique Saint Bonaventure*.

49. GHISALBERTI, *La pienezza della felicità*, p. 41, n. II.

50. *Ibidem*: « non si tratta tuttavia di un'intuizione diretta di Dio, bensì di una co-percezione propria dell'itinerario contemplativo », come fa notare Ghisalberti rinviando a A. BERNARD, *Teologia affettiva*, Cinisello Balsamo 1985, p. 407.

51. *Ivi*, p. 44.

Sottolineando che l'unione con Dio si verifica, dopo il superamento della dimensione intellettuale, nella sfera affettiva, Bonaventura assegna un ruolo superiore alla volontà rispetto all'intelletto. Per questo motivo Christopher M. Cullen afferma che la beatitudine consiste più nell'attività della volontà che dell'intelletto, più nell'atto volontario dell'amore che nell'atto intellettuale del conoscere<sup>52</sup>. In linea con il pensiero agostiniano, Bonaventura ritiene che sia l'amore a perfezionare l'uomo, in quanto « amor est pondus mentis et origo omnis affectionis mentalis » come dice nel *Breviloquium* riprendendo una celebre affermazione delle *Confessiones*<sup>53</sup>.

Nella sua presentazione del pensiero di Bonaventura, Cullen sottolinea con insistenza il debito del francescano verso l'Ipponate, e questo modo di procedere caratterizza anche l'analisi della felicità, dove Cullen porta in evidenza la critica mossa da Bonaventura all'eudemonismo di Aristotele servendosi dell'argomentazione sviluppata da Agostino nel *De Trinitate*, ovvero sostenendo che la vita non può essere felice se non è immortale, perché una beatitudine a termine sarebbe contraddittoria<sup>54</sup>. La negazione dell'esistenza di una felicità dopo questa vita costituisce uno degli *errores* attribuiti, nella sesta *collatio In Hexaëmeron*, ad Aristotele, colpevole di sostenere che la ricerca della felicità si esaurisce nell'ambito dell'esistenza attuale<sup>55</sup>. A questa posizione, che implica, dal punto di vista etico, la mancanza di una prospettiva ultraterrena, Bonaventura contrappone la visione agostiniana secondo cui l'uomo, in quanto *forma beatificabilis*, è *capax Dei* grazie all'*imago* impressa nella sua mente che è specchio della Trinità<sup>56</sup>.

Come giustamente fa notare Elisa Cuttini, la felicità perfetta può essere raggiunta soltanto dall'interiorità dell'uomo, infatti l'*Itinerarium* non prevede l'ascesa dell'uomo considerato nel suo complesso, bensì

52. Cfr. CULLEN, *Bonaventure*, p. 94.

53. *Breviloquium* (= *Brevil.*), in *Opera omnia*, V, 5, 8, 4, p. 262a; cfr. AUGUSTINUS, *Confessiones*, XIII, 9, 10: « Pondus meum, amor meus ».

54. Cfr. CULLEN, *Bonaventure*, p. 93; *Brevil.* II, 9, p. 227a; AUGUSTINUS, *De Trinitate*, XIII, 6–II.

55. *In Hexaëm.*, coll. VI, 3, p. 361a: « nihil ponitur de inferno, nec quod sit daemon; nec Aristoteles unquam posuit daemonem nec beatitudinem post hanc vitam »

56. *Brevil.* II, 9, p. 227a: « forma beatificabilis est capax Dei per memoriam, intelligentiam et voluntatem »; VII, 1, p. 281: « creatura quae est ad imaginem quia dei capax est beatificabilis creatura »; cfr. AUGUSTINUS, *De Trinitate*, XIV, iv, 23.

soltanto della sua *mens*<sup>57</sup>. Per questa ragione, l'uomo deve distaccarsi dal mondo sensibile, deve vincere e superare gli appetiti della carne che tendono a compiacere l'uomo e a rifiutare Dio. Il modo migliore per compiere questo distacco risiede nell'esercizio delle virtù.

## Virtus

Fra i vari contenuti etici dell'opera bonaventuriana, il tema delle virtù è uno dei meno studiati e discussi dagli specialisti, nonostante venga sviluppato a più riprese da Bonaventura. Nel commento al III libro delle *Sentenze* del Lombardo, in particolare nella *distinctio* 33, l'analisi delle virtù viene affrontata in maniera sistematica e riformulata più sinteticamente nel *Breviloquium*, ma costituisce anche un tema centrale delle *Collationes in Hexaëmeron*, in particolare della *collatio* V e VI<sup>58</sup>. La voce *Virtus* del *Lexique Saint Bonaventure*, redatta da Jean Pierre Rezette, presenta in modo sintetico tutte le tipologie di virtù previste dal francescano<sup>59</sup>: le virtù gratuite, che sono informate dalla grazia e rendono l'uomo adatto a compiere opere meritorie<sup>60</sup>, le virtù teologali che hanno Dio per oggetto e la parte superiore dell'anima per soggetto<sup>61</sup>, le virtù cardinali, che rendono retta la parte inferiore dell'anima e hanno per oggetto il bene creato, finito e limitato<sup>62</sup>, dette anche consuetudinali, perché acquisite mediante l'abitudine, o politiche, perché regolano la vita dell'uomo nella società, o cardinali e gratuite perché la grazia le porta a perfezione. La forma delle virtù è talvolta la grazia, talvolta la carità, che è detta *forma virtutum* in quanto è la virtù più vicina alla grazia ed è rivolta al

57. Cfr. CUTTINI, *Ritorno a Dio*, p. 108, quindi l'etica deve tenere conto principalmente della dimensione spirituale dell'uomo. Circa l'importanza della « *synthèse spiritualiste* », cfr. L. PRUNIERES, *Beatitudo*, in BOUGEROL (éd. par), *Lexique Saint Bonaventure*, pp. 25–28, in part. 27.

58. Cfr. *Brevil.* 5,4; *In Hexaëm.* coll. V–VI.

59. Cfr. J.P. REZETTE, *Virtus*, in BOUGEROL (éd. par), *Lexique Saint Bonaventure*, pp. 134–136.

60. Cfr. *In III Sent.*, d. 33, a. un., q. 5, concl., pp. 722–723; *Brevil.*, 5, 4, 1, 3, p. 256; *In III Sent.*, d. 36, a. 1, q. 1, concl., p. 792.

61. Cfr. *In III Sent.*, d. 26, a. 1, q. 3, concl., p. 562; d. 33, a. un., q. 3, concl., p. 717; *Brevil.*, 5, 4, p. 256.

62. Cfr. *Brevil.* 5, 4, p. 256; *In III Sent.*, d. 33, a. un., q. 1, concl., p. 712; q. 4, concl., pp. 719–720.

fine ultimo<sup>63</sup>. Senza la grazia e la carità, le virtù sono informi, cioè mancanti della forma che viene loro dalla grazia, e quindi incapaci di raggiungere il loro scopo e di compiere opere meritorie.

A differenza di Rezette, che limita la sua indagine al *Commento alle Sentenze* e al *Breviloquium*, Silvana Vecchio, autrice della voce *Virtutes cardinales* nel *Dizionario bonaventuriano*, prende in considerazione anche le *Collationes in Hexaëmeron* e sottolinea un cambiamento di prospettiva nella teoria etica di Bonaventura, anche relativamente alle virtù<sup>64</sup>. In generale, nel *Commento alle Sentenze* il francescano mostra una buona conoscenza della psicologia e dell'etica aristotelica, da cui attinge la terminologia e l'impianto concettuale, mentre nelle *Collationes* è molto critico nei confronti di Aristotele.

Della dottrina delle virtù formulata nel *Commento alle Sentenze*, la presentazione di Vecchio offre una descrizione più precisa aggiungendo importanti dettagli: le virtù teologali e le virtù cardinali, che entrambe rettificano le potenze dell'anima e le rafforzano contro le difficoltà, sono *habitus gratuiti* perché sono gli strumenti attraverso cui la grazia divina, consentendo all'uomo di agire rettamente, lo conduce verso il suo fine ultimo, cioè la beatitudine<sup>65</sup>. La gratuità delle virtù cardinali non è una novità introdotta da Bonaventura, in quanto questa concezione sembra abbastanza diffusa, ancorché non ben precisata, alla fine del XII secolo

63. Per l'attività informante della grazia cfr. *Brevil.* 5, 4, p. 256; *In III Sent.*, d. 36, a. 1, q. 1, concl., p. 793; d. 33, a. un., q. 2, concl., p. 714; *In II Sent.*, d. 27, a. 1, q. 2, concl., p. 657; talvolta è la carità ad informare: *Brevil.*, 5, 4, p. 257; *In III Sent.*, d. 27, dub. 1, sol, p. 617; a. 2, q. 1, concl., p. 604; *In II Sent.*, d. 38, a. 1, q. 2, fund. 4, p. 883. La carità è *forma virtutum*, cfr. *In III Sent.*, d. 36, a. un., q. 6, concl., pp. 806-807; d. 33, a. un., q. 2, concl., p. 714.

64. Cfr. S. VECCHIO, *Virtutes cardinales*, in CAROLI (a cura di), *Dizionario bonaventuriano*, pp. 872-877.

65. *In III Sent.*, d. 33, cap. 1, p. 710: « Pars ista, in qua Magister determinat de habitibus gratuitis, prout ab invicem distinguuntur, divisa fuit in tres partes. In quarum prima determinat de habitibus virtutum theologiarum; in secunda de habitibus virtutum cardinalium; in tertia de habitibus donorum »; ivi, a. un., q. 1, concl., p. 712: « Dicendum, quod generalis necessitas virtutis est ad rectificandum potentias animae contra obliquitatem et ad vigorandum contra difficultatem. Virtus enim facit potentiam rectam et vigorosam ». Sul ruolo della grazia si veda DI MAIO, *Piccolo glossario bonaventuriano*, p. 62-66; sulle virtù quali origine dell'edificazione morale cfr. A. DI MAIO, *Vita spirituale e riflessione filosofico-teologica: Bonaventura e il paradigma francescano e antoniano della riedificazione mediante le virtù*, « Revista Portuguesa de Filosofia » 64 (2008), pp. 73-103. Per un'analisi di questa "illuminazione morale", cfr. Gilson, *La filosofia di san Bonaventura*, pp. 393-401.

e presso i teologi della prima metà del XIII secolo<sup>66</sup>. Sebbene alcuni testi di Bonaventura appaiano un po' ambigui, tuttavia egli ammette che le virtù cardinali possono essere gratuite perché infuse da Dio, senza con questo negare che possano essere acquisite dall'uomo. Questa precisazione emerge nel contesto della spiegazione delle varie denominazioni delle virtù cardinali: il fatto che si chiamino anche "politiche" e "consuetudinali" solleva, in effetti, il problema della loro genesi — si formano per natura, per abitudine o per grazia? —, problema che viene affrontato nella *quaestio* 5 della *distinctio* 33 del commento al III libro delle *Sentenze* (« Utrum virtutes cardinales sint a Dei dono vel ab assuefactione »). Innanzitutto Bonaventura precisa che le virtù cardinali sono tali per due motivi, perché rendono capaci di moralità (*elevant ad opera meritoria*) e perché consentono di realizzare opere meritorie (*habilitant ad opera moralia*)<sup>67</sup>. Nel primo caso migliorano le facoltà dell'uomo, quindi « non nascono dall'abitudine, ma dal dono divino, non dalla natura ma dalla grazia »<sup>68</sup>. Siccome perfezionano la facoltà elevandola sopra di sé, le virtù cardinali sono al di sopra della natura; è perciò necessario che traggano origine da qualche cosa di superiore, cioè da Dio, e in questo senso le virtù cardinali sono gratuite.

Nel secondo caso, invece, le virtù cardinali ci rendono capaci di agire moralmente e si dicono politiche; affondano le loro radici nella natura (*radicaliter sunt a natura*) ma si formano in maniera completa mediante la frequenza e la perseveranza delle azioni, o mediante l'influenza e il governo della grazia, oppure per entrambe le ragioni<sup>69</sup>.

66. Cf. G. BULLET, *Vertus morales infuses et vertus morales acquises selon Saint Thomas*, Éditions universitaires, Fribourg 1958, pp. 46–53; Tommaso d'Aquino sembra essere stato il primo ad aver organizzato e chiarito la teoria delle virtù morali infuse, ivi, pp. 58–162. Cf. anche O. LOTTIN, *Les premières définitions et classifications des vertus au Moyen Âge*, in Id., *Psychologie et morale au XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, Louvain – Gembloux 1949, III, 1 pp. 99–150; Id., *Les vertues cardinales et leurs ramifications chez les théologiens de 1230 à 1250*, in Id., *Psychologie et morale*, III, 1, pp. 153–194.

67. In *III Sent.*, d. 33., q. 5, p. 722: « virtutes cardinales uno modo dicuntur virtutes, quia habitant ad opera moralia; alio modo dicuntur virtutes non solum, quia habitant ad huiusmodi opera, sed etiam, quia elevant ad opera meritoria ».

68. Ivi, p. 722–723: « virtutes cardinales dicuntur virtutes, quia potentiam elevant; sic non habent ortum ab assuefactione, sed a divino munere; non a natura, sed a gratia. Quia enim elevant potentiam supra se, sunt supra naturam et actum ipsius potentiae, qui inest ei per se; et ideo necesse est, quod ab aliquo superiori et potentia et actu ipsius potentiae trahant originem. Et hoc modo cardinales virtutes sunt virtutes gratuita ».

69. Ivi, p. 723: « Alio modo est loqui de cardinalibus virtutibus, secundum quod habitant ad opera moralia; et sic huiusmodi virtutes cardinales sunt virtutes poli-

Provengono dalla natura perché dentro di noi è innestata la rettitudine, grazie alla quale siamo adatti, sebbene in modo imperfetto, ad agire virtuosamente e onestamente<sup>70</sup>. Fatta questa precisazione circa la radice ultima delle virtù cardinali-politiche, Bonaventura precisa che esse si possono formare in tre modi: mediante la ripetizione di azioni, per intervento della grazia, o per un misto di queste due modalità. Nel primo modo, l'abitudine a ripetere le azioni buone a poco a poco fa diventare più facile ciò che prima era difficile. Tuttavia, non soltanto l'abitudine, ma anche l'aiuto della grazia, porta a compimento quell'abilità incompleta (*habilitas semiplena*) che ci è data per natura. Infatti poiché la grazia rettifica l'anima, tale rettitudine amplifica qualsiasi preesistente rettitudine di natura ed amplificandola la conferma<sup>71</sup>. Infine entrambi i fattori possono collaborare per portare a compimento la virtù politica: quando la grazia divina viene in aiuto e quando la buona consuetudine viene esercitata, la virtù cardinale radicata nella natura arriva a compimento perfetto<sup>72</sup>. C'è quindi una gradualità di perfezione in queste tre modalità che raggiunge il culmine nella collaborazione fra impegno dell'uomo e intervento della grazia<sup>73</sup>.

Fatte queste precisazioni, Bonaventura può ora distinguere fra virtù cardinali politiche o acquisite e virtù cardinali gratuite: in quanto politiche, le virtù cardinali traggono la loro origine dalla natura

ticae et radicaliter sunt a natura, sed complete sunt vel ab operum frequentia et perseverantia, vel a gratiae influentia et praesidentia, vel ex utraque causa ».

70. *Ibidem*: « A natura, inquam, sunt radicaliter, quia plantatam habemus in nostra natura rectitudinem, per quam apti sumus, licet imperfecte, ad opera virtutis et honestatis; sed dum assuescimus, paulatim efficitur nobis facile quod prius erat difficile, secundum quod dicit Bernardus ad Eugenium, quod nihil est adeo difficile, quod consuetudo non reddat facile ».

71. *Ibidem*: « Nec solum ex assuefactione ducitur illaabilitas semiplena ad complementum, sed etiam per gratiae adiutorium. Nam cum ipsa gratia sit animae rectificativa, rectitudo superveniens naturae rectitudinem qualemcumque prius existentem amplificat et amplificando confirmat ».

72. *Ibidem*: « Ex utraque etiam causa virtus politica potest suscipere complementum, videlicet quando concurrunt divinae gratiae adiutorium et bonae consuetudinis exercitium, per quae duo virtus cardinalis radicata in natura ducitur ad complementum perfectum ».

73. *Ibidem*: « Et sic virtus cardinalis, in quantum est politica, ortum habens a natura, ducitur ad quoddam complementum ex assuefactione subsequente, ad maius complementum ducitur ex gratia superveniente, sed ad perfectum complementum ducitur ex utraque causa concurrente, videlicet gratia et assuefactione ».

e dall'abitudine, come dice Aristotele; in quanto gratuite, esse provengono dal dono divino<sup>74</sup>. Queste due posizioni sono l'espressione di due approcci differenti alla stessa materia, ovvero del punto di vista filosofico (*secundum quod est intentionis philosophicae*) e teologico (*secundum quod de eis intendit theologus*).

Nel *Commento alle Sentenze*, Bonaventura mostra quindi di conoscere la dottrina aristotelica delle virtù contenuta nel II libro dell'*Ethica Nicomachea*, dalla quale, tuttavia, come evidenzia Silvana Vecchio, talvolta si allontana, come nel caso della definizione delle singole virtù cardinali: « forza e temperanza non sono relegate, come vorrebbe Aristotele, nell'ambito del sensibile, ma, come tutte le altre virtù, si riferiscono alla parte razionale in senso pieno e hanno la medesima dignità delle altre »<sup>75</sup>.

Le critiche alla dottrina di Aristotele si acutizzano nelle *Collationes in Hexaëmeron*, dove la trattazione delle virtù si inserisce in una polemica a più livelli contro lo Stagirita. Ad esempio, nella *collatio* V, dove Bonaventura riporta fedelmente la tavola aristotelica delle dodici virtù particolari<sup>76</sup>, soffermandosi sulle sei che egli ritiene principali<sup>77</sup>, si può rintracciare un esempio di come il nostro autore prenda le distanze dalla posizione aristotelica. Anche in questo contesto Bonaventura continua ad usare la nozione di giusto mezzo (*medium*)<sup>78</sup>,

74. *Ibidem*: « Sic igitur patet, quod loquendo de virtute cardinali, secundum quod est politica, et secundum quod est intentionis philosophicae determinare de ipsa, concedi potest, quod a natura et assuefactione trahit originem, secundum quod ipse Philosophus dicit, et rationes ostendunt ad primam partem inductae. Si autem loquamur de virtutibus cardinalibus, secundum quod sunt gratuitae, et secundum quod de eis intendit theologus, sic sunt a divino munere. — Sed contra hoc non sunt rationes, quae ad primam partem inducuntur, quia solum procedunt de virtute, secundum quod dicit quendam habitum facilitantem potentiam animae. Et ideo rationes illae sunt concedendae ».

75. VECCHIO, *Virtutes cardinales*, p. 875.

76. Cf. *In Hexaëm*, coll. V, p. 354: « Unde Philosophus (*Ethica Nicomachea* II, 7, 1107a33–1108b10) ponit duodecim medietates: fortitudinem circa timores et audacias; temperantiam circa delectationes et tristitias; liberalitatem circa dona mediocria; magnificentiam circa dona magna; magnanimitatem, circa honorem magnorum appetitum; philotimiam circa mediocrium; mansuetudinem circa iras; veritatem circa locutiones; eutrapeliam circa ludi delectationem; amicitiam et duo media passionum, scilicet verecundiam et nemesin, quae est nulli obesse et alicui prodesse ».

77. *In Hexaëm*, coll. V, p. 354: « De his autem eligamus sex praecipuas, scilicet primo temperantiam, secundo munificentiam, tertio fortitudinem, quarto mansuetudinem, quinto benignitatem, sexto magnanimitatem ».

78. Cf. J.G. BOUGEROL, *Dossier pour l'étude des rapports entre saint Bonaventure et*

quale utile supporto alle verità della fede, ma la considera corrispondente alla nozione agostiniana di misura (*modum*), in rapporto alla quale si precisa il ruolo delle quattro virtù cardinali: la prudenza, che è *auriga virtutum*, trova il *modum*, la temperanza lo custodisce, la giustizia lo distribuisce e il coraggio lo difende affinché non vada perduto<sup>79</sup>. Grazie al *modum*, che ricopre il ruolo di elemento unificante, Bonaventura sostiene nelle *Collationes* che le quattro virtù sono strettamente connesse fra loro, a differenza di quanto aveva affermato nel *Commento alle Sentenze*<sup>80</sup>. Come fa notare Silvana Vecchio, « in realtà la sostituzione della nozione di *modum* a quella di *medium* è il segno di una presa di distanza dalla posizione aristotelica che appare ormai a Bonaventura, anche sul piano filosofico, inadeguata e incompleta »<sup>81</sup>.

Dello stesso parere è Elisa Cuttini che mette in guardia, rispetto al giudizio di alcuni studiosi come Efram Bettoni, Jacques G. Bougerol e Angelo Marchesi, dal considerare la ripresa, ancorché spesso testuale, di brani dell'*Ethica Nicomachea* come il segnale di un sostanziale accordo di Bonaventura con la concezione etica di Aristotele<sup>82</sup>. In

*Aristote*, « Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge » 48 (1973), pp. 135–222, in particolare 205 sottolinea che *medium* non è sempre usato da Bonaventura nell'accezione aristotelica, ma spesso in riferimento a Cristo, definito *medium ethicum*. Per la nozione di Verbo come *medium*, cfr. L. MAURO, *Prospettive filosofiche e cristologiche nell'età medievale: Bonaventura e la cristologia filosofica*, « Rosmini Studies » 2 (2015), pp. 105–117.

79. In *Hexaëm*, coll. V, p. 362: « Philosophus dicit, quod “virtus est medium duarum extremitatum, secundum quod sapiens determinat” (*Ethica Nicomachea* II, 6); est enim in medietate consistens. Virtus enim secundum Augustinum, in libro *de Moribus* (*De Moribus Ecclesiae Catholicae* XIX, 35), non est aliud quam modus. Hunc modum prudentia invenit, ut in omnibus non excedas, sed circa centrum consistas. Unde prudentia auriga est virtutum. Unde dicit prudentia: ego inveni modum; et temperantia custodit et dicit: et hoc volebam ego; iustitia distribuit, ut non tantum velit sibi, sed et alteri; et quia postmodum multiplices adversitates eveniunt, fortitudo defendit, ne perdat modus ».

80. In *III Sent.*, d. 36, q. 3, pp. 796–799: *Utrum connexio sit in virtutibus politicis, ut necesse sit, una habita, omnes haberi*; p. 798: « Respondendum est igitur ad quaestionem propositam, quod simpliciter loquendo, videlicet quantum ad omne tempus et quantum ad ipsos habitus virtutum, non est connexio inter virtutes politicas, licet aliqua inter eas possit connexio reperiri ratione status alicuius determinati et quarundam conditionum communium ».

81. VECCHIO, *Virtutes cardinales*, p. 875.

82. CUTTINI, *Ritorno a Dio*, p. 122, 145–148; E. BETTONI, *S. Bonaventura da Bagnoregio. Gli aspetti filosofici del suo pensiero*, Milano 1973, p. 221; BOUGEROL, *Dossier pour l'étude*, p. 205; A. MARCHESI, *L'atteggiamento di san Bonaventura di fronte al pensiero di Aristotele*, in A. POMPEI (a cura di), *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*,

particolare, rispetto all'uso della nozione aristotelica di giusto mezzo, Cuttini osserva che «essendo diversa la concezione dell'uomo in rapporto alla quale Aristotele e Bonaventura stabiliscono la medietà, è diverso anche il risultato a cui essi giungono»<sup>83</sup>. Più precisamente, secondo Cuttini, bisogna tenere conto della «priorità dell'«uomo spirituale» rispetto all'«uomo carnale» in Bonaventura»: il giusto mezzo è definito non in funzione dell'uomo considerato complessivamente, come accade in Aristotele, bensì in riferimento alla *mens*, alla dimensione spirituale che costituisce il soggetto morale per il nostro autore. Per questa ragione Cuttini conia l'efficace definizione di «etica della *mens*» per illustrare il pensiero etico bonaventuriano visto che per Bonaventura «l'unica condotta di vita in cui l'uomo realizza le sue potenzialità più elevate è quella in cui, poste in secondo piano le pulsioni carnali, egli privilegia la dimensione spirituale»<sup>84</sup>.

Nonostante si debba sottolineare che la prospettiva etica del Serafico «non si identifica concettualmente con quella aristotelica», nella *Collatio V* non c'è una condanna esplicita della dottrina delle virtù di Aristotele<sup>85</sup>, ma nella *Collatio VI* Bonaventura sferra le critiche più dure contro lo Stagirita, elencandone gli «errori»<sup>86</sup>. L'errore più grave consiste nell'aver negato l'esemplarismo divino (*occultatio exemplaritatis*), rifiutando la dottrina delle idee di Platone<sup>87</sup>. Tale errore ha delle conseguenze in ambito etico, in quanto l'assenza di ogni riferimento «agli esemplari eterni finisce per travisare la natura delle virtù»<sup>88</sup>. Infatti, mancando di un modello oggettivo a cui

Roma 1976, I, pp. 843–859, in particolare 856. Per una panoramica critica della storiografia sull'aristotelismo di Bonaventura cfr. QUINN, *The Historical Constitution of St. Bonaventure's Philosophy*.

83. CUTTINI, *Ritorno a Dio*, p. 145.

84. Ivi, p. 148.

85. Ivi, p. 123.

86. Sugli errori dei filosofi e di Aristotele discussi da Bonaventura non solo nelle *Collationes in Hexaëmeron*, ma anche precedentemente nel *De decem praeceptis* e nel *De septem donis Spiritus sancti*, si veda CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio*, pp. 472–487.

87. In *Hexaëm*, coll. VI, 2, p. 360b: «... aliqui negaverunt, in ipsa [prima causa] esse exemplaria rerum; quorum princeps videtur fuisse Aristoteles, qui et in principio *Metaphysicae* (I, 9, 990b, 1–16 e XII, 4–6, 1078b, 10–1080b, 38) et in fine et in multis aliis locis exsecratur ideas Platonis».

88. VECCHIO, *Virtutes cardinales*, p. 875. Si veda anche K. EMERY JR., *Reading The World Rightly And Squarely: Bonaventure's Doctrine Of The Cardinal Virtues*, «Traditio», 39 (1983), pp. 183–218, in particolare 206.

fare riferimento, per Aristotele le virtù sono intese come il “giusto mezzo” che ciascuno è in grado di trovare in modo autonomo grazie alle proprie capacità razionali. Al contrario, per Bonaventura le virtù si definiscono in base ai modelli immutabili che sono le idee esemplari presenti nella mente di Dio, quindi le virtù hanno un fondamento oggettivo, non sono diverse a seconda dei soggetti, bensì sono « universalmente valide »<sup>89</sup>. Anche il secondo errore ha ripercussioni sul pensiero etico, perché affermando, come fa Aristotele, che « Dio conosce solo se stesso e non ha bisogno della conoscenza di nessun'altra cosa particolare »<sup>90</sup>, lo Stagirita nega la prescienza e ogni forma di intervento provvidenziale<sup>91</sup>, posizione inaccettabile per Bonaventura che assegna, come si è visto, alla grazia divina un ruolo di capitale importanza nel conseguimento delle virtù.

Questi errori e gli altri elencati da Bonaventura nella sesta collocazione costituiscono una critica al fondamento metafisico stesso dell'etica aristotelica, come opportunamente sottolinea Cuttini<sup>92</sup>, riconoscendo nel contempo ad altri filosofi dell'Antichità di essere stati “illuminati”<sup>93</sup> perché hanno saputo porre le idee esemplari in Dio, dal quale proviene l'illuminazione che imprime le idee nella *mens* di ciascuno di noi. Dagli esemplari delle virtù, dalle *virtutes exemplares*, fluiscono le quattro virtù cardinali, non le dodici virtù del secondo libro dell'*Ethica Nicomachea*, perché Aristotele *nihil de his sensit*, a differenza di “antichi e nobili filosofi”, come Cicerone e Macrobio<sup>94</sup>, che invece descrissero le virtù cardinali il primo « secondo la regola della sola ragione »<sup>95</sup> eppure del tutto in linea con la definizione teo-

89. CUTTINI, *Ritorno a Dio*, p. 151.

90. Cfr. *In Hexaëm*, coll. VI, 2, p. 361a: « Deus solum novit se et non indiget notitia alicuius alterius rei »; cf. Aristoteles, *Metaphysica*, XII, 9, 1074b, 34–35.

91. Cfr. *In Hexaëm*, coll. VI, 3, p. 361a: « Deus non habet praescientiam nec providentiam ... ».

92. CUTTINI, *Ritorno a Dio*, p. 149; per l'elenco degli *errores* di Aristotele, cfr. *In Hexaëm*, coll. VI, p. 361a–b.

93. Cfr. *In Hexaëm*, coll. VII, 3, p. 365b: « alii philosophi illuminati posuerunt ideas; qui fuerunt cultores unius Dei, quia omnia bona posuerunt in optimo Deo, qui posuerunt virtutes exemplares, a quibus fluunt virtutes cardinales ».

94. *In Hexaëm*, coll. VII, 3, p. 365b: « nobilissimus Plotinus de secta Platonis et Tullius sectae academicae. Et ita isti videbantur illuminati et per se posse habere felicitatem ».

95. Cfr. *In Hexaëm*, coll. VI, 10, p. 362a: « Hae sunt quatuor virtutes exemplares, de quibus tota sacra Scriptura agit; et Aristoteles nihil de his sensit, sed antiqui et nobiles

logica corrente, e il secondo sottolineando l'esistenza di esemplari divini anche delle virtù cardinali dando loro validità universale<sup>96</sup>. In realtà, nel secondo caso Bonaventura si serve della dottrina delle virtù che Macrobio formula nel *Commentarius in somnium Scipionis*, dove si trova una lunga citazione del trattato di Plotino sulle virtù (*Enneades* 1,2) che Macrobio ricava dalle *Sententiae ad intelligibilia* di Porfirio<sup>97</sup>. Nel quadro neoplatonico di Macrobio le virtù cardinali vengono considerate secondo quattro diversi livelli e si presentano, in un ordine di perfezione crescente, come virtù politiche, virtù purgatorie, virtù dell'animo purificato e virtù esemplari: « al primo livello le virtù riguardano l'uomo come animale sociale, al secondo l'uomo capace di liberarsi del corpo e di innalzarsi al divino, al terzo esprimono le prerogative dell'animo ormai purificato, al quarto si collocano direttamente nella mente di Dio come esemplare dal quale defluiscono tutte le cose »<sup>98</sup>.

Risulta chiaro che, attraverso Cicerone, Plotino e Macrobio, Bonaventura costruisce una riflessione filosofica di impianto neoplatonico da contrapporre all'etica aristotelica. Tuttavia, questi filosofi, anche se illuminati dalla sapienza, sono rimasti privi del lume della fede e quindi anche la loro riflessione risulta incompleta: le virtù dei filosofi sono "informi e nude", mentre quelle cristiane sono "vestite" (« hae ergo virtutes informes et nudaе sunt philosophorum, vestitae

philosophi »; *In Hexaëm*, coll. VI; 6, p. 361b: « illa lux aeterna est exemplar omnium, et quod mens elevata, ut mens aliorum nobilium philosophorum antiquorum, ad hoc pervenit ». Si veda il commento di CUTTINI, *Ritorno a Dio*, pp. 157–159 e le osservazioni sulla critica di Bonaventura allo "scientismo filosofico" di Aristotele formulate da T. MORETTI-COSTANZI, *San Bonaventura da Bagnoregio*, in ID., *Opere*, a cura di E. Mirri, M. Moschini, Bompiani, Milano 2009, pp. 2615–2695, in particolare 2631–2632.

96. Cfr. *In Hexaëm*, coll. VI, 6, p. 361b: « Absurdum enim est, ut dicit Plotinus, quod exemplaria aliarum rerum sint in Deo, et non exemplaria virtutum ».

97. Cfr. MACROBE, *Commentaire au songe de Scipion*. Livre I, texte établi, traduit et commenté par Mireille ARMISEN-MARCHETTI, Paris 2001, in particolare pp. 50–54 (per il testo) e pp. 157–159 per le importanti note di commento; A. DI MAIO, "Secundum dictamen legum politicarum . . . , sicut philosophus loquendo". *Ermeneutica dei testi e del lessico di Bonaventura da Bagnoregio sulla comprensione della dimensione politica fra eredità classica, innovazione cristiana e peculiarità francescana*, in A. Musco, *I Francescani e la politica*. Atti del Convegno internazionale di studio, Palermo 3–7 dicembre 2002, Officina di Studi Medievali, Palermo 2007, pp. 307–342, in particolare 333.

98. VECCHIO, *Virtutes cardinales*, p. 876. Cfr. *In Hexaëm*, coll. VI, 27–32, p. 364. Si veda anche CUTTINI, *Ritorno a Dio*, pp. 165–170.

autem sunt nostrae »), cioè trasformate dall'intervento delle tre virtù teologali, fede, speranza, carità. Per Bonaventura la fede è superiore alla filosofia perché i filosofi dell'Antichità si sono occupati soltanto del fine terreno dell'uomo mentre la fede si occupa della beatitudine eterna; per questa ragione è necessario "rivestire", cioè ridefinire e plasmare, le virtù dei filosofi nel quadro della dimensione cristiana. Tuttavia, come fa notare Francesco Corvino, « nel campo della morale, i risultati conseguiti dalla filosofia non sono contraddetti o annullati dalla dottrina rivelata, purché si riconosca che i primi valgono solo in ordine alla vita terrena, mentre la dottrina rivelata ci guida al conseguimento della salvezza »<sup>99</sup>.

Da questa breve disamina dei testi e degli studi inerenti alla dottrina della felicità e della virtù di Bonaventura emerge come sia imprescindibile l'intervento divino sia per il conseguimento della felicità, sia per l'acquisizione delle virtù: solo Dio, illuminando la nostra *mens*, può rendere efficace qualsiasi nostro sforzo di ascesa a lui, solo l'intervento della grazia può rendere retta ogni nostra azione.

99. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio*, p. 483.

## Indice dei nomi\*

- Agostino d'Ipbona 38n, 48, 53, 55, 73, 74, 81–83, 86, 90, 95, 99n, 103, 107n, 110, 115, 137, 145, 146, 163, 184, 230, 236n
- Alessandro di Hales 22, 77, 80, 82, 89, 99, 148, 150, 153
- Allard, G.H. 131–133n, 150n, 194
- Almagno, R.S. 118n, 200
- Amoros, L. 23n, 194
- Andrew, J. 136n, 194
- Andujar, E. 224n
- Anselmo d'Aosta 66, 74, 81, 83, 130n, 160, 161
- Aristotele 10, 12, 38n, 46, 48, 53, 84, 90, 91, 103, 138, 145, 161, 165, 220, 226, 230, 232, 235–239n
- Armisen–Maerchetti, M. 239n
- Arosio, M. 9, 10, 12–16, 194, 223
- Aubert, R. 32, 194
- Auerbach, E. 95n, 194
- Austin, J.L. 166n
- Auweiler, E. 36n
- Averroè 147
- Avicebron 10, 53, 102, 103
- Avicenna 53, 90, 147
- Baeumker, C. 25, 31, 36n
- Balthasar, H.U. von 26, 27, 93, 94, 96, 98, 149, 156, 176n, 194
- Barbosa Da Costa Freitas, M. 130, 195
- Baruffi, L. 205
- Bataillon, L.J. 35n, 195
- Bausola, A. 32n, 209
- Bazàn, B.C. 224
- Bernard, A. 229n
- Bernardo Di Chiaravalle 41, 95, 106, 107, 157n
- Berti, E. 161n, 195
- Bérubé, C. 21, 24, 27, 111–113, 115n, 122, 127, 156n, 158n, 160, 164, 165, 190n, 196
- Bettetini, M. 228n
- Bettoni, E. 23n, 28, 142, 145, 163, 186n, 195, 196, 236
- Beumer, J. 26, 80–82, 133n, 196
- Biffi, I. 23n, 28n, 147–152, 197
- Bigi, V.C. 53n, 197, 224n
- Bissen, J.M. 39, 50n, 54, 55, 57, 136n, 137, 138n, 197
- Black, A. 156n, 197
- Blasucci, A. 160n, 187, 197
- Blondel, M. 14, 40
- Bobba, R. 31n, 197

\* Escluso Bonaventura da Bagnoregio, diffusamente citato nel libro.

- Boccuccia, G. 63, 64n, 162, 197
- Boezio, Anicio Manlio Severino 9, 184n
- Bonafede, G. 23n, 25n,
- Bonnefoy, J.F. 39, 50n, 57–60, 189, 197
- Bontadini, G. 142n, 197
- Borak, H. 123n, 198
- Borgognoni, D. 198
- Bougerol, J.G. 20n, 27, 28, 44n, 87–93n, 115, 117, 131, 146n, 148n, 150n, 157n, 160n, 189, 191, 198, 221n, 224, 228n, 229n, 231n, 235n, 236
- Bréhier, E. 40
- Bullet, G. 233n
- Brunet, A. 19n, 208
- Bruni, G. 34n, 202
- Brunschvicg, L. 40
- Calcidio 91
- Callus, D.A. 92, 198
- Calufetti, A. 20, 198, 221n
- Cantalamessa, R. 143n, 195
- Cardaropoli, G. 177n, 198
- Caroli, E. 220n, 224, 229n, 232n
- Carnap, R. 28, 166n
- Carvalho E Castro, L. de 61, 198
- Cassirer, E. 28
- Castro, M. de 123n, 198
- Châtillon, J. 19n, 20n, 21n, 131, 132, 160n, 169n, 199, 210
- Chavero Blanco, A. 124n, 214
- Chenu, M.D. 14, 19n, 20, 25, 26, 28, 39, 50, 59, 65–67, 78, 82, 103, 130, 148, 151, 173, 180n, 189, 199
- Ciampanelli, F. 222
- Cicerone 238
- Cilento, V. 180n, 199
- Coccio, A. 10n, 19n, 98n, 213
- Congar, Y. 64, 65, 148, 199
- Conti, A. 32, 199
- Corvino, F. 19n, 29, 168–174, 175, 189, 199, 220n, 222, 225n, 237n, 240
- Cousin, V. 31
- Cousins, E.H. 28, 117, 118, 120–122, 164, 165, 199
- Crowley, Th. 136n–138n, 183, 200
- Cullen, C.M. 222n, 230
- Cuttini, E. 220n, 223, 225n, 230, 236–239n
- Dal Monte, F. 51
- Dal Pra, M., 41n
- Decker, B. 85n, 200
- Del Zotto, C. 156, 157, 164n, 181, 200
- Deleau, C. 24n, 200
- Dempf, A. 84n, 200
- Dempsey, P. 86, 200
- Desbuts, B. 24n, 200
- Dettloff, W. 23n, 26, 27, 43, 82, 83, 93, 105–107, 109, 110, 201
- Di Napoli, G. 186n, 187, 201
- Di Maio, A. 220, 224, 232n, 239n
- Dionigi l'Areopagita, Ps. 48, 56n, 82, 84, 87, 95, 99, 113, 201
- Distelbrink, B. 34n, 35n, 96n, 98n, 116, 136n, 201
- Doelle, F. 36n
- Dondaine, H.F. 116, 201

- Doucet, V. 22, 201
- Dumeige, G. 176n, 201
- Eberle, J. 24n, 120n, 201
- Ehrle, F. 25, 33n, 35n, 36n, 38, 39, 41, 52n, 82, 189, 202
- Eliade, M. 28, 118, 120, 121, 202
- Emery, K jr. 237n
- Epping, A. 133n, 202
- Eucken, R. 33n, 202
- Fabio, G. di 32n, 39, 203, 206
- Faggiotto, P. 161n, 202
- Fanna, F. da (Fedele a Fanna) 34, 35, 38, 39, 193
- Felder, H. 22, 202
- Ferguson, W.K 170n
- Fiorillo, M. 26n, 93n, 193
- Fliche, A. 101n, 212
- Foley, P.F. 123n, 202
- Francesco d'Assisi 27, 43-45, 82, 83, 87, 95, 96, 99, 105, 108, 156, 175
- Friedrichs, J. 80, 202
- Fries, H. 23n, 134n, 201, 204
- Gadamer, H.G. 28
- Galimberti, U. 29, 181, 182, 202
- Gamboso, A. 209
- Gemelli, A. 142, 202
- Gentile, G. 33n, 202
- Gerken, A. 27, 126-128, 179n, 202, 203
- Ghelinck, J. de 20n, 85n, 133n, 135n, 203
- Ghisalberti, A. 9, 19n, 22n, 23n, 85n, 203, 229
- Giacon, C. 124n, 214
- Gilson, É. 9-11, 14, 15, 25-27, 39-45, 46n, 47, 49n-53, 58, 92, 93, 98, 99, 107, 109, 125n, 126, 128, 129, 159, 162, 165, 172, 189, 190, 203, 221n, 222, 232n
- Gioacchino da Fiore 84, 99, 110
- Giovanni Peckham 38n, 116n
- Gneo, F. 140n, 203
- Goff, J. 221n
- Gonzales, O. 131n, 203
- Grabmann, M. 22n, 32n-36n, 82n, 102, 135n, 203, 204
- Gréal, J. 126n, 203
- Gregorio IX (papa) 20
- Guardini, R. 27, 107, 176, 204
- Guglielmo di Auxerre 80, 174
- Guglielmo di Melitona 148
- Hadot, P. 219, 227n
- Hamesse, J. 224n
- Hammond, J.M. 221n
- Harkins, C.L. 118, 200
- Hauréau, B. 31
- Hayes, Z. 84n, 164, 166, 204
- Hegel, G.W.F. 32, 204
- Heidegger, M. 28, 183n
- Hemmerle, K. 178n, 204
- Hessen, J. 24n, 204
- Hinwood, B. 139-142, 204
- Hödl, L. 135n, 204
- Horowski, A. 221n
- Huerga, A. 123n, 198

- Iammarrone, L. 186n, 204  
 Imbach, R. 35n, 194  
 Imle F. 36n, 80, 204  
 Innocenzo III (papa) 20  
 Isidoro di Siviglia 56  
 Jacobi, J. 120n, 205  
 Jarry, E. 101n, 212  
 Jaspers, K. 181, 183  
 Javelet, R. 157  
 Jeiler, I. 24n, 26, 31n, 34n–37n, 38, 39, 189, 205  
 Johnston, L. 101n, 213  
 Jung, C.G. 118, 205  
 Kaup, J. 80, 204  
 Keshavjee, S. 118n, 205  
 Kilwardby, R. 66n  
 Klauck, H.J. 110, 111, 205  
 Kovack, F.J. 123n  
 Krause, J. 24n, 205  
 Krebs, E. 80, 205  
 Kruitwagen, B. 35n, 205  
 Lampen, W. 35n, 205  
 Landry, B. 25n, 205  
 Lang, A. 134n, 205  
 Lazzarini, R. 71, 142n, 177n, 189, 206  
 Leclercq, J. 146n, 157n, 198, 206  
 Lemmens, L. 39, 206  
 Leone XIII (papa) 33, 35n, 206  
 Longpré, E. 40n, 50n, 101n, 189, 206  
 Lottin, O. 233n  
 Lubac, H. de 157n, 206  
 Lutz, E. 24n, 55, 206  
 Luyckx, B. A. 25n, 55, 206  
 MacLean, G.F. 123n, 207  
 Macrobio 238, 239  
 Maierù, A. 35n, 194  
 Malebranche, N. 31n  
 Mandonnet, P. 25, 42n, 51, 61, 207  
 Manferdini, T. 128, 129, 184n, 207  
 Marabelli, C. 10n, 40n, 199, 203  
 Marchesi, A. 124n, 207, 236  
 Marcolino, V. 133n, 135n, 207  
 Mariani, E. 187n, 207  
 Marrou, H.I. 146n, 207  
 Martin Luther 84  
 Martin, M.A. 123n, 198  
 Masново, A. 143n, 207  
 Mauro, L. 162, 163, 175n, 207, 220n–222, 226–228, 236n  
 McEvoy, J. 117  
 Ménard, A. 121, 207  
 Meneghin, V. 34n, 35n, 207  
 Mennesson, G. 24n, 208  
 Mercker, H. 23, 27, 104, 105, 107n, 108, 109, 110, 111, 189, 208  
 Merino, J. A. 222  
 Meyer, W. 36n  
 Miglio, G. 222  
 Mirri, E. 239n  
 Montelatici, M. 23n, 84n, 210  
 Moody, E. 170n, 208  
 Moretti–Costanzi, T. 153–156n, 179, 208, 239n

- Moschini, M. 239n  
 Morris, C.W. 166n  
 Motte, A.R. 62n  
 Müller, J.P. 144n, 208  
 Mulligan, R.W. 115, 208  
 Musco, A. 168n, 199, 239n  
 Nardi, B. 38, 168, 208  
 Neurath, O. 166n  
 Neyer, P. 36n  
 Odo Rigaldi, 72, 77, 99, 148  
 Olgiati, F. 142n, 208  
 Oliger, L. 36n  
 Onorio III (papa) 20  
 Origene 82  
 Panteghini, G. 179n, 208  
 Panzeri Saija, G. 84n  
 Paparella, F.D. 228  
 Paré, G. 19n, 208  
 Parent, J.M. 134, 208  
 Pascal, B. 41, 154  
 Pavan, A. 32n, 208  
 Pedersen, J. 26, 72–79, 82, 209  
 Pegis, A.C. 160, 209  
 Pelster, F. 23n, 34n, 201, 209  
 Penati, G. 32, 209  
 Pennacchi, G. 35n, 206  
 Pergamo, B. 22, 77n, 209  
 Piazza, L. 158, 164n, 180, 189, 209  
 Piazzesi, V. 35n, 206  
 Pieretti, A. 29, 181, 183–185n, 189, 209  
 Pieri Bonino, M.L. de 95n  
 Pietro Lombardo 21n, 37, 66, 67, 70n, 71, 76, 104, 135n, 146, 175, 231  
 Pio IX (papa) 33  
 Platone 46, 48, 145, 237  
 Plotino 73, 239  
 Pompei, A. 28n, 124n, 236n  
 Poppi, A. 31n, 32n, 143n, 158–162, 189, 209, 226, 228n  
 Poppi, F. da 224n  
 Porfirio 239  
 Porzia, F. 224n  
 Pouchet, J.R. 160n, 209  
 Preda, P. 23n, 210  
 Prepositino 80  
 Preti, G. 170, 210  
 Preto, E. 142n  
 Prini, P. 128, 129n, 184n, 185n, 210  
 Prunieres, L. 121, 210, 228n, 231n  
 Putallaz, F.X. 11, 210  
 Quine, W.V.O. 166n  
 Quinn, J.F. 23, 165, 210, 224n, 237n  
 Ratzinger, J. 23, 26, 27n, 45n, 84–86, 97n, 98, 105, 109, 110, 126, 134n, 147, 190, 204, 210  
 Rauch, W. 140, 210  
 Reichembach, H. 166n  
 Reviglio, N.F. 40n, 199  
 Rezette, J.P. 231, 232  
 Riché, P. 19n, 20n, 199, 213  
 Riet, G. van 125n, 210  
 Rigo, C. 19n, 210

- Rigobello, A. 180n, 181n, 183, 185n, 210
- Ristori, V. 224n
- Ritter, H. 31
- Robert, P. 25, 163, 164n, 189, 210
- Roberto Grossatesta 92, 174
- Rosenmöller, B. 80, 210
- Rossi, G.F. 32n
- Rossini, G. 193, 229n
- Rossini, M. 227n, 228
- Ruggero Bacone 174
- Ruperto di Deutz 86
- Russo, R. 23, 211
- Saitta, G. 33n, 211
- Sbrocchi, L.G. 224n
- Scala, A.A. 130n, 211
- Schalück, H. 11, 211
- Scheeben, M.J. 33–34, 36, 37, 38–39, 211
- Schlick, M. 166n
- Schaffer, A. 224n
- Sciamannini, R. 137, 211
- Seggiano, I. da 22, 222
- Shahan, R.W. 123n, 211
- Sigieri di Brabante 11, 98
- Signoriello, N. 24n, 211
- Sileo, L. 23n, 211, 227n
- Smeets, E. 102, 211
- Söhngen, G. 105
- Soiron, Th. 80, 90, 211, 212
- Solignac, L. 222
- Speer, A. 224, 226n
- Spicq, C. 75, 212
- Spranzi, M. 19n, 65, 199
- Squadrani, I. 61, 212
- Standaert, M. 157n
- Steenberghen, F., van 9–11, 19n, 20, 23, 25–27, 40, 45n, 49n, 52n, 98–103, 146n, 162, 169n, 175n, 189, 212
- Stövesandt, H. 126, 212
- Tavard, G.H., 15, 26, 34, 39n, 69–72, 115, 116, 136n, 142, 148n, 189, 190, 212
- Tedoldi, F.M. 229n
- Tennemann, W.G. 31
- Tillich, P. 129, 213
- Tinivella, F. 60, 213
- Todisco, O. 158, 166–168, 179n, 213, 225n, 229n
- Tommaso d'Aquino 10–14, 27n, 31, 33–34, 36, 38, 41, 51, 52n, 53, 54, 60, 82, 88, 96, 101, 123, 132, 136, 142n, 143, 145n, 148, 165, 189, 190, 233
- Tommaso da Celano 44
- Tononi, R. 175–177, 179, 189, 213
- Tremblay, P. 19n, 208
- Trimolé, P.B. 219
- Turney, L. 120n, 213
- Ubaghs, C. 24n, 213
- Ugo di San Vittore 48, 73, 81, 90, 155
- Vanderhijden, I. 123n, 213
- Vanni Rovighi, S. 33n, 146–148, 213
- Vecchio, S. 232, 235, 236, 239n

- Verger, J. 19n, 20n, 199, 210, 213  
 Vettorello, L. 13  
 Veuthey, L.S. 61–64, 162, 173, 186, 189, 214  
 Vian, P. 19n, 199  
 Vigevani, M. 19n, 65, 199  
 Vignaux, P. 28, 118, 124–128, 159, 165, 170n, 189, 214  
 Villalmonete, A. de 114, 116, 214  
 Viola, E. 142n, 143n  
 Vogt, B. 22, 214  
 Warnock, G. 166n  
 Wayne Hellmann, J.A. 221n  
 Weijers, O. 219  
 Wenin, C. 25n, 215, 219, 224n  
 Werner, K. 24n, 215  
 Wilpert, P. 45, 210  
 Wittgenstein, L. 28, 166n  
 Wulf, M. de 25, 51–53, 98, 215  
 Zavalloni, A. 185–186, 215  
 Zavattoni, I. 219  
 Ziesché, K. 53, 215  
 Zigliara, T.M. 31, 215  
 Ziggrossi, A. 133n, 139n, 215  
 Zorzoli, E. 24n, 215







# FLUMEN SAPIENTIAE

## STUDI SUL PENSIERO MEDIEVALE

1. Riccardo Saccenti

*Un nuovo lessico morale medievale*

*Il contributo di Burgundio da Pisa*

ISBN 978-88-548-9808-0, formato 14 × 21 cm, 188 pagine, 14 euro

2. Marco Arosio

*Sull'intelligenza della fede in Bonaventura da Bagnoregio. Un secolo di studi*

A cura di Luca Vettorello

ISBN 978-88-548-9976-6, formato 14 × 21 cm, 252 pagine, 15 euro

Finito di stampare nel mese di dicembre del 2016  
dalla tipografia «System Graphic S.r.l.»  
00134 Roma – via di Torre Sant'Anastasia, 61  
per conto della «Gioacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale» di Canterano  
(RM)