Il pensiero come forma della *sapientia nulliformis* secondo Bonaventura

di Eduard Prenga

The modalities, which express the meaning of thinking according to Bonaventure are the approach of the thought to the res that has to be considered, it means the mèthodos and the act of thinking as forma nulliformis of the sapientia also nulliformis of the Revelation. How is this reciprocity between thought and wisdom, both nulliformis, articulated by Bonaventure? The following reflection focuses on this question.

Keywords: Form, Representation, Nothingness, Exitus, Correspondence

0. La domanda da porsi

Per una riflessione sistematica, e allo stesso tempo sintetica, che almeno in modo provvisorio possa rendere ragione di ciò che Bonaventura intende con il concetto di *pensiero* e di attività intellettuale del *pensare*, risulta necessario partire da ciò che sembra essere al centro di questa tematica, cioè dalle due modalità d'espressione del pensare. La prima di queste modalità è quella dell'*approccio* del pensiero alla *res* da pensare, quindi il *méthodo*, nel senso letterale del termine, in quanto via (*hodòs*), che porta la *mens* al di là di sé (*metà*) «per ecstaticos excessus sapientiae christianae»[1]. Questa prima modalità è stata già approfondita da Klaus Hemmerle in un saggio, nel quale viene appena toccata anche la seconda modalità, cioè quella del *pensare* come *forma*, aspetto che l'autore, per ragioni anche biografiche, non ha avuto la possibilità di approfondire ulteriormente[2]. Questa seconda modalità consiste nel pensiero considerato come *forma nulliformis* della *sapientia*, altrettanto *nulliformis,* della rivelazione di Dio cristocentricamente trinitario. Queste due modalità mettono in chiaro il fatto che in Bonaventura non si trova una trattazione sistematica circa la *cogitatio* in sé, ma solo della sua *forma* e del suo *essere* forma.

In quale modo, allora, viene articolata da Bonaventura la reciprocità tra pensiero e sapienza, entrambi *nulliformis*? Questo è l'interrogativo a cui in questo scritto cerchiamo di dare una risposta, che si propone di essere un modesto sforzo di continuazione di quanto Hemmerle, già una cinquantina d'anni fa, aveva intuitivamente percepito e iniziato ad approfondire con la sua forza speculativa e argomentativa.

1. La forma della sapienza

Già nella *II Sent.* Bonaventura aveva messo in chiaro che cosa egli intendesse con il concetto di forma, affermando che essa possiede un carattere rappresentativo, in cui il significato della "repraesentatio" è esclusivamente rivelativo. Alla forma, poi, vengono attribuite due dimensioni: una antropologica e una cristologi-

1 - Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum* (= Itinerarium), Prol., 3.

2 - Cfr. K. Hemmerle, *Bonaventura und der Ansatz theologischen Denkens*, in «Wissenschaft und Weisheit», 37 (1974), pp. 89-97, soprattutto le pp. 92 e 96. L'articolo era apparso nel contesto delle celebrazioni del 700° anno della morte di Bonaventura. L'anno successivo fu pubblicata una lezione che Hemmerle aveva tenuto poco prima a Friburgo in Brisgovia su Bonaventura, edita dalla Herder nel volume con il titolo *Theologie als Nachfolge. Bonaventura – ein Weg für heute*. Questo è anche l'anno della sua nomina a vescovo di Aquisgrana.

ca. Quella antropologica le appartiene, in quanto rappresentazione dell'essere umano immagine del Dio trinitario. In questo caso si tratta dell'aspetto naturale della forma, del suo essere "forma naturale". Quella cristologica, invece, riguarda l'essere connaturale del Figlio, la cui "repraesentatio" accade appunto "per formam connaturalem". Essa è unica, perché il Figlio è l'unico ad essere connaturale in modo bidimensionale, in quanto Verbo incarnato, tanto a Dio che all'uomo. Tale forma rappresentativa dell'immagine connaturale, infatti, «non convenit homini, sed soli Filio Dei»[3]. Da questa riflessione bonaventuriana risultano con chiarezza due aspetti. Innanzitutto, il fatto che il concetto di forma possiede una forte connotazione ontologica. Il che viene confermato dal secondo aspetto, cioè che la forma nella sua seconda dimensione è rappresentativa dell'essere connaturale del Figlio e, come tale, essa corrisponde al Figlio nella sua unicità di due nature. Perciò, non solo la forma è intesa ontologicamente, ma anche trinitariamente. Infatti, l'uso dell'espressione "Filius Dei" ha in Bonaventura esclusivamente carattere relazionale, quindi trinitario. In questo senso la forma non può essere altro, se non quella realtà che contiene l'incontenibile e rappresenta l'invisibile e l'inafferrabile: il Dio unitrino. La forma rappresentativa, in altre parole la forma della Rivelazione, è, quindi, il Figlio stesso, l'unico a cui si addice la "pulcritudo sapientiae", posizione, questa, onnipresente nel pensiero di Bonaventura. Il concetto è da lui stesso esplicitato con maggiore chiarezza trattando delle proprietà divine nel *De regno Dei*. In quel contesto, ad un tempo teologico e di annuncio, visto che si tratta di sermoni teologici, Bonaventura afferma: «Al Padre si addice (*appropriatur*) l'altezza della gloria, al Figlio la bellezza della sapienza (*pulcritudo sapientiae*) e allo Spirito Santo la dolcezza della benevolenza»[4].

Il concetto relazionale (in quanto riferito al "Figlio") della "pulcritudo sapientiae" rappresenta, dunque, una continuità sistematica nella riflessione teologica bonaventuriana. La qualifica di relazionale va intesa tanto in riferimento alla Trinità, quanto cristologicamente in riferimento al Figlio nella Rivelazione o, più precisamente, nell'Incarnazione. Infatti, come "pulcritudo sapientiae" egli attrae l'uomo a sé, per il fatto stesso che questa "pulcritudo" altro non è se non la forma connaturale, di cui Bonaventura ha trattato nella *II Sent*. Perciò, nel momento in cui si parla del Figlio come di "forma connaturale" e come di "pulcritudo sapientiae", equivale a trattare del *conoscere* e del *pensare*.

Come ha precisato a suo tempo Marianne Schlosser, la "pulcritudo" che attrae rappresenta per Bonaventura un momento eminentemente cognitivo. Esso, infatti,

3 - *II Sent.*, d. 16, a. 1, q. 2, Conclusio (Quaracchi II, p. 397).

4 - *De regno Dei*, 13.

è inseparabile dalla "forma" e dalla "conformitas", categorie ugualmente usate da Bonaventura per concettualizzare la conoscenza attraverso l'amore. Spiega infatti Schlosser:

> «La conoscenza non solo prepara l'atto del desiderio e con ciò l'unio amoris, ma essa unisce in certo qual modo già di per sé con l'oggetto. La conoscenza opera il contatto nell'ambito intellettivo. L'oggetto si ha [perché viene dato *ndr*] e il suo "possesso" cambia il conoscente»[5].

Questo è quanto Bonaventura aveva sostenuto anche nella *I Sent.*, quando affermava che «l'amato attrae, non facendo cambiare luogo (*non localiter mutando*), ma conformando a sé, perché l'amante venga trasformato nell'amato e il conoscente conformato al conosciuto»[6]. Il conformato è reso tale in quanto viene assunto nella "forma" attraente della "pulcritudo sapientiae", quindi, nella "forma sapientiae", che è il Figlio nella sua relazione intradivina e intraumana resa possibile dalla sua connaturalità. In questa unione, autentica "unio amoris", accade l'atto cognitivo. Tale "unio amoris", poi, è resa possibile solo dal Figlio in quanto *Lógos* fatto carne (cfr. Gv 1,14). Dunque, è proprio in questa carne che si rende visibile e percepibile la "forma sapientiae", cioè il Figlio come persona trinitaria, dischiudente la Trinità. È sempre nella carne che egli, come sapienza, si fa incontro all'uomo. A questo proposito, proprio nell'ultima opera di Bonaventura, l'*In Hexaëmeron,* troviamo una posizione perfettamente corrispondente a quella esposta nella *I Sent.* L'amore, rivelato e reso accessibile dal e nel Figlio "forma sapientiae", è simultaneamente «la via per la quale la sapienza viene in me e io entro nella sapienza, e la sapienza entra in me in un modo simile all'amore. Infatti, Dio è amore»[7]. Questa reciprocità dell'amore e nell'amore rende indispensabile che, la trattazione del tema del pensare in Bonaventura, prenda le mosse da dove inizia il processo del pensare stesso, vale a dire dalla forma della sapienza che è il Figlio *Lógos* diventato carne. Il significato del "pensare", processo inseparabile dalla conoscenza contemplativa e dalla «mystica sapientia»[8], può essere compreso solo partendo dall'in-

---

5 - M. Schlosser, *Cognitio et amor. Zum kognitiven und voluntativen Grund der Gotteserfahrung nach Bonaventura*, Ferdinand Schöningh, Paderborn – München – Wien – Zürich 1990, p. 53. Tr. it. è mia. La parte tra parentesi è una traduzione interpretativa, visto che in italiano non è possibile rendere il passivo tedesco del verbo avere. Tale passivo in tedesco attenua il significato possessivo del verbo avere, evidenziando, così, la reciproca appartenenza tra Dio e uomo, mai, però, nel senso che Dio sia posseduto dall'uomo. Infatti, "avere" Dio è possibile soltanto perché è egli stesso a darsi.

6 - *I Sent.*, d. 15, dub. 5 (Quaracchi I, p. 275). Tutte le citazioni da *Commentaria in quatuor libros Sententiarum* [*I, II, III, IV Sent.*] sono di mia traduzione.

7 - *In Hex.*, II, 2.

8 - *Itinerarium.*, VII, 4.

tima interiorità dell'*agápe* intesa nel senso giovanneo (1Gv 4, 8. 16), cioè dalla reciprocità del darsi trinitario: tra l'*exitus* del Figlio nell'incarnazione e l'*exitus* della *mens* da sé verso la Trinità e – sempre reciprocamente – dalla Trinità verso l'altro. È questa concezione che fa di Bonaventura «un pensatore dell'*exitus* (*ein[en] Denker des Ausgangs*)»[9], come ha genialmente sintetizzato Klaus Hemmerle, il quale, tuttavia, si premura di evidenziare la differenza tra l'impostazione del nostro autore e quella di Tommaso. Inoltre, proprio grazie a questa articolazione del sapere, del conoscere e del pensare, l'esperienza mistica e – nell'Amato – *nulliformis* di Francesco d'Assisi trova in Bonaventura la sua vera e propria intelligenza teologica. Infatti, come testimonia Tommaso da Celano, Francesco

> «formato dalla sapienza che discende da Dio e, irradiato dai fulgori della luce eterna, aveva una comprensione altissima delle Scritture. La sua intelligenza, pura da ogni macchia, penetrava le oscurità dei misteri, e ciò che rimane inaccessibile alla scienza dei maestri era aperta all'affetto dell'amante»[10].

Bonaventura sottolinea continuamente come il punto di partenza del pensare sia sempre l'intimità agapica resa accessibile dal Verbo. Questo fatto rende il pensare, innanzitutto, un processo di "exitus" da questo punto profondo verso l'esterno, verso l'altro, per poi ritornare attraverso la cognizione assolutamente empirica, quindi vitale e intellettuale, alla stessa profondità abissale trinitaria. Ecco perché un tale movimento si rende possibile soltanto attraverso l'"unio amoris" con il Figlio nella sua forma connaturale, unitamente al suo essere forma della sapienza. Solo il Figlio esce dalla profondità (*kólpos*) del Padre ed è l'esposizione (*exegésato*) di questa profondità (cfr. Gv 1,18) davanti e per l'uomo, grazie al suo accadere (*egéneto*) nella carne (cfr. Gv 1,14). Perciò, nel quadro della teologia trinitaria di Bonaventura, cristicamente centrata, per la quale egli prende, *metodologicamente*, come archetipica l'esperienza di Francesco su La Verna, il Figlio è il "liber scriptus intus et foris": «poiché in Cristo l'eterna Sapienza e la sua opera sono compresenti in una persona, egli è chiamato *libro scritto dentro e fuori* (*liber scriptus intus et foris*)»[11].

---

9 - K. Hemmerle, *Bonaventura*, cit., p. 91.

10 - 2Cel., LXVIII, 102 (Fontes Franciscani 689). Cfr. a proposito anche: A. Drago, «Parola di Dio», in *Dizionario francescano di spiritualità*, a cura di E. Caroli, Ed. Messaggero, Padova 1983, pp. 1199-1216, qui soprattutto p. 1204.

11 - *Brevil.*, II, 11. Corsivo nel testo e indica il riferimento a Ez 2,9 e Ap 5,1.

2. Il *Verbum crucifixum et nulliformis*: forma intelligibile del pensare

Il processo cognitivo, secondo Bonaventura, è un co-movimento dal di dentro, dalla profondità, all'*exitus* del Figlio-*Lógos*. Per questo motivo il co-movimento riguardo al Figlio-*Lógos* connota il conoscere come corrispondenza empirica, resa possibile, appunto, dallo scaturire e dal (con)procedere dalla profondità trinitaria. Perciò, la centralità del *Lógos*, ovvero del *Verbum*, è la condizione di possibilità del pensare stesso, come processo intellettivo del conoscere. Quindi, l'intelligibilità del mistero – e si tratta sempre ed esclusivamente del mistero agapico – è resa possibile dall'articolazione e dalla corrispondenza al e nel co-movimento tra *empiría* e pensiero. Tale intelligibilità è intrinsecamente, e per ciò stesso costitutivamente, *Lógos*-centrica. Ora, per capire meglio cosa significhi per Bonaventura questa *Lógos*-centricità è necessario premettere un rapidissimo sguardo alla sua teologia simbolica.

Come i quattro punti cardinali, secondo il nostro autore, sono rappresentati e inclusi nelle quattro estremità della croce, così anche il Verbo, essendo divino e umano, eterno e vivente nel tempo, quindi "connaturale", si rivela nella sua triplicità (*triplex Verbum*) come "Verbo increato", "Verbo inspirato" e "Verbo incarnato", rappresentando così in modo completo la «multiformis sapientia Dei»[12]. Ognuna delle "forme" del Verbo è concepita come relazionalità che rende possibile l'accesso empirico, e insieme cognitivo, alla profondità della vita trinitaria. Innanzitutto, Bonaventura mette in chiaro l'identificazione cristologica del Verbo con la «sapientia scripta […] in Christo Iesu tanquam in libro vitae, in quo *omnes thesauros sapientiae et scientiae* (Col 2,3) recondidit Deus Pater»[13]. Il Verbo è soprattutto, in senso relazionale, "l'Unigenito di Dio". Dio Padre, perciò, non solo "ha nascosto in lui i tesori della sapienza e della scienza", bensì proprio in quanto Figlio e «*Verbum increatum*» egli è «sapientiae liber et lux in mente summi Artificis», cioè nella mente del Padre stesso. Così avviene che «ut *Verbum inspiratum* in intellectibus angelicis et beatis; ut *Verbum incarnatum* in mentibus rationalibus carni unitis»[14]. Ne discende che il Verbo multiforme è esso stesso la forma intelligibile del pensare. Senza questa forma – dirà Bonaventura nell'*In Hexaëmeron* – «intelligentiam habere non potest»[15].

---

12 - *Lignum vitae* [LV], 46 (citazione biblica di Ef 3,10).

13 - *Idem*.

14 - *Idem*. Il corsivo è mio. Vedi anche: *Brevil*., V, 6. Sulle tre forme del Verbo l'eccellente e sempre attuale ricerca di: P. Maranesi, *Verbum inspiratum. Chiave ermeneutica dell'Hexaëmeron di san Bonaventura*, Ed. Collegio San Lorenzo da Brindisi, Roma 1996, soprattutto pp. 75ss.

15 - *In Hex.*, III, 2.

Nel suo essere multiforme appare l'universalità del Verbo, come realtà universalmente inclusiva. Infatti, allo stesso modo in cui le quattro estremità della croce e i quattro punti cardinali, così anche il Verbo ha una quarta forma, attraverso la quale soltanto, secondo il *Doctor seraphicus*, ha potuto scendere ed essere trasmessa all'uomo la grazia della conoscenza e, di conseguenza, quella dell'accesso alla profondità della vita trinitaria. Questa quarta forma è il "Verbum crucifixum":

> «[…] la grazia scende in noi per il Verbo crocifisso (*per Verbum crucifixum*). Non solo eravamo inidonei a ricevere la grazia per l'ignoranza dei divini precetti, ma ancor più per la nostra infermità […]. Per sanare le nostre infermità [il Signore stesso] discese in noi (*descendit in nos*) tramite il Verbo crocifisso (*per Verbum crucifixum*) […]: quindi, la grazia è immessa in noi per il Verbo incarnato e per il Verbo crocifisso (*per Verbum incarnatum et per Verbum crucifixum*)»[16].

Nella teologia bonaventuriana il concetto di "Verbum crucifixum" ha un particolare significato. Infatti, esso è concepito non come una semplice sintesi della Rivelazione e dell'immagine di Dio da essa trasmessa, ma come forma inclusiva e corrispondente delle alterità (divina/umana, eterna/temporale, ecc.). Il "Verbum crucifixum", per la sua discesa nella profondità della terra, paradossalmente rappresenta nell'intimo della creazione la corrispondenza della profondità della vita trinitaria. In questo modo, come il Figlio "Verbum increatum" esce (*exitus*) dalla profondità della mente del Padre (*summi Artificis*), comunicandosi come "Verbum inspiratum" ai beati, per poi *uscire* verso il ed *entrare* nel totalmente altro della carne (*carni unitis*) in quanto "Verbum incarnatum", così lo stesso Figlio deve entrare nelle profondità della terra in quanto "Verbum crucifixum" per compiere da lì – con il *novum* della crocifissione/resurrezione – l'*exitus* anche dalle profondità della terra. In questo senso il *kólpos* (nel doppio significato classico di *profondità* e di *seno*) del Padre trova – paradossalmente – il suo corrispondente nel *kólpos* della terra, dopo essere passato, però, attraverso un altro *kólpos*, quello della Vergine, la quale «suscepit istud Verbum [incarnatum et crucifixum] plenum gratia»[17].

Il significato del "Verbum crucifixum" emerge più chiaramente dal seguente passo della *I Sent.*:

> «La profondità dell'eterna emanazione è la sublimità dell'essere divino […]. La profondità della creazione è la nullità (*vanitas*) dell'essere creato. Più la creatura si dissolve (*evanescit*), più essa tende verso il profondo; o si dissolve a causa della colpa, o della condanna. Proprio questo viene detto dal profeta nel Salmo

16 - *Collationes de septem donis Spiritus Sancti* [De don. Sp. S.], I, 6. Sul rapporto tra questo tema bonaventuriano e l'impressione delle stimmate a Francesco d'Assisi cfr. N. Muscat, *The Life of Saint Francis in the Light of Saint Bonaventure's Theology on the "Verbum Crucifixum"*, Ed. Tau, Valletta 1989.

17 - *De don. Sp. S.*, I, 6.

> sulla persona umana che si dissolve a causa della colpa: *affondo nel fango e non ho sostegno* (69, 3) […]. La profondità dell'incarnazione è merito di Cristo, che fu così grande, da poter veramente essere chiamata profondità, quasi senza fine e senza fondo. Di qui si può capire Giona: *mi hai gettato nell'abisso, nel cuore del mare e le correnti mi hanno circondato* (2, 4). Questo può essere detto di Cristo, il quale fu tanto umiliato da essere chiamato scartato e respinto (*proiectus et abiectus*) […]. Il soavissimo cuore di Gesù Cristo batté per noi in tanta tenerezza d'amore (*teneritudine amoris*), che non gli parse pesante di sopportare per noi (*pro nobis*) l'estremo e durissimo genere di morte»[18].

La centralità della forma del "Verbum crucifixum" rispetto alle altre tre forme è dovuta sia al contesto storico in cui l'Ordine dei Frati Minori si trova, sia al *méthodos* scelto da Bonaventura per la sua teologia, tutto incentrato su Francesco, soprattutto sul Francesco de La Verna. Nella forma del "Verbum crucifixum" convergono, infatti, diversi elementi teologici ed esistenziali. Innanzitutto, come già abbiamo visto, e il passo dalla *I Sent.* ne è un'ulteriore conferma, essa è la forma in cui corrispondono le due "profondità": quella trinitaria e quella della terra e, di conseguenza, gli *exitus* del Figlio. La forma del "Verbum crucifixum", inoltre, risulta essere la *forma del pensare* e teologico e trinitario di Bonaventura, dal momento che essa è la *forma del pensare francescano*. Grazie a Francesco, che trova la sua intelligenza teologica per la prima volta in Bonaventura, tale forma del pensare deve essere definita non solo *trinitariamente cristocentrica*, ma, e soprattutto, *trinitariamente staurocentrica*. Solo in questa prospettiva, infatti, è possibile cogliere in tutta la sua serietà il «sint minores et subditi omnibus»[19] della fraternità evangelica di Francesco d'Assisi. Dunque, l'accadere dell'altro e definitivo *exitus* del "Verbum crucifixum" è comprensibile unicamente a partire dal *kólpos* della "nullità" dell'*Agápe* nella sua paradossale, e paradossalmente oppositiva, corrispondenza al *kólpos* della "nullità" della terra. In altre parole: il *pensare* consiste nel processo cognitivo staurocentrico *della* Trinità *dalla* Trinità. Il «lógos […] toû stauroû» (*1Cor 1,18*) costituisce l'inabitazione del pensare e ne è la sua stessa forma. Perciò Bonaventura, e con lui tutta la ricca tradizione teologica francescana, si distingue nell'ambito storico-teologico del suo tempo principalmente a motivo del *méthodos* assunto e che, in sostanza, è "l'itinerario" di Francesco. Il fatto appare subito di enorme portata, se si considera la vastità della produzione teologica del *Doctor seraphicus*. Il *méthodos* definisce anche il contenuto, perché diventa chiave ermeneutica del dato della Rivelazione stessa. Ecco perché destituiti di senso i tentativi d'incasellamento che si sforzano di circoscrivere la teologia francescana all'inter-

18 - *I Sent., Prooem.* (Quaracchi I, 3-4).

19 - Francesco d'Assisi, *Regula non bullata* [RegNB], VII, 2.

no di definizioni e attributi poggianti su vari "pro" e "contra" di memoria platonico-agostiniana, aristotelica, ecc. Bonaventura sta al di là di tutte queste definizioni. Per esempio la filosofia, che egli riconosce come autonoma dalla teologia, non viene da lui considerata né in rapporto ancillare con quest'ultima, né esclusivamente ancorata tra Platone e Aristotele, rilievi, questi, già evidenziati dal Mauro[20]. Anche riguardo al carattere "apofatico" dell'esposizione bonaventuriana, se da un lato non possiamo ignorare il riferimento a Dionigi, dall'altro, se consideriamo il contenuto e la sua impostazione teologica, da solo esso non è affatto sufficiente a renderne ragione. Infatti, diversamente da quella di Dionigi, l'apofaticità nella riflessione di Bonaventura è, contemporaneamente e inseparabilmente, *teleologica* e *archetipica*. Nel VII Capitolo dell'*Itinerarium* la "mens" giunge a riposare nel silenzio e nella pace del *kólpos* trinitario, ma – e qui definitivamente lontano da concezioni apofatiche – soltanto per poi ripartire da lì, da quella profondità, dando forma verbale al vissuto. Ecco perché, ci permettiamo di ripeterlo, la formulazione di Hemmerle, "pensatore dell'*exitus"* (*Denker des Ausgangs*)", esprime con sbalorditiva precisione il nucleo originale della teologia di Bonaventura e con lui di tutta la tradizione teologica francescana.

Quanto detto ci aiuta a far luce anche su uno dei pochi passaggi, nei quali Bonaventura si sofferma a riflettere esplicitamente sulla *cogitatio,* ponendo attenzione sull'articolazione tra parlare/parola, pensiero/forma e interiorità. Si tratta della *II Sent*. in cui asserisce:

> «È da notare che 'parlare' si dice in due modi: il primo modo 'parlare' dice l'atto in sé ovvero intrinseco; l'altro modo dice l'atto verso un altro, ovvero un atto in qualche modo estrinseco. Nel primo modo il parlare è il formare o il generare la parola (*verbum formare sive gignere*); nel secondo modo il parlare è il trarre fuori ovvero l'esprimere la parola formata. Nel primo modo il parlare sia in Dio, sia nell'uomo, sia nell'angelo non è altro che il pensiero. Nel secondo modo c'è qualcosa di più che il pensiero, ma in maniera differente nei diversi [soggetti]»[21].

Quindi l'intrinsecità (la profondità) è il luogo in cui accade la forma del pensiero per mezzo della parola. Di conseguenza la sua espressione, cioè la forma espressiva della parola, rappresenta due modi d'azione. Il primo consiste nel suo essere espressivo, quindi rivelativo, mentre il secondo consiste, come abbiamo già visto sopra, nel condurre per attrazione ed eccesso alla tras-formazione. Il momento archetipico consiste evidentemente nella "nulliformità" della simultaneità (coeterni-

20 - Cfr.: L. Mauro, «Philosophia», in *Dizionario Bonaventuriano. Filosofia, teologia, spiritualità*, a cura di E. Caroli, Editrici Francescane, Padova 2008, pp. 603-606, qui p. 604.

21 - *II Sent.*, d. 10, a. 3, q. 1, Conclusio (Quaracchi I, p. 482).

tà in Dio) tra pensiero e parola. Ne sarà sua massima espressione nella Rivelazione il "Verbum crucifixum", che, come tale, è il vero "liber sapientiae". Il "Verbum crucifixum", cioè la sapienza, che, in quanto sapienza della croce, è kenoticamente "nulliformis". In questa "nulliformità" della croce, però, consiste la sua propria pienezza, che a sua volta, come dice Paolo, non può "essere svuotata" (*mè kenothê ho stauròs toû Christoû* [1Cor 1,17]). È quanto Bonaventura vede realizzato in Francesco, autentica testimonianza visibile della forma invisibile della *cogitatio*. Così scrive: «Cristo Gesù crocifisso dimorava stabilmente nell'intimo del suo [di Francesco, *ndr*] spirito [...]; in Lui bramava trasformarsi totalmente, per eccesso ed incendio d'amore (*per excessivi amoris incendium totaliter transformari*)»[22].

Il punto di partenza rimane sempre lo stesso: la liquefazione "nulliformis", espressa da Bonaventura a volte attraverso l'immagine del fuoco, a volte del fango che se da un lato indica l'intimità dell'agape trinitaria, contemporaneamente dall'altro segna con esattezza il punto più distante dell'agape, cioè il "Verbum crucifixum", il quale comprende anche l'intimità della terra. Questa "distanza" esprime per Bonaventura la vera *forma d'essere* medio di Cristo e la chiama «medium distantiae»[23], aggiungendo che

> «il Figlio di Dio infimo, povero, semplice, assumendo il nostro fango e fatto di fango (*de humo factus*), non solo venne sulla superfice della terra, ma giunse nella profondità del suo centro, cioè ha operato la salvezza nel centro della terra, poiché dopo la crocifissione la sua anima discese nell'inferno (*in infernum descendit*) e restaurò le sedi celesti»[24].

Nella "nulliformità" della sapienza accade la coincidenza tra il punto di partenza e la meta del pensare, della "mens", perché «ista forma sapientiae [...] apparet nulliformis in suspendiis divinorum excessuum»[25].

3. Tre spunti per continuare

1. La liquefazione. Una delle espressioni simboliche più importanti di Bonaventura per esprimere la "nulliformitas" è quella della *liquefatio*. In primo luogo in essa egli vede rappresentata la fiamma ardente (*cfr. Es 3,2*) e informe della vita trinitaria, la quale ardendo tras-forma. In secondo luogo in essa vede il liquefarsi e tras-formarsi del "Verbum crucifixum" nell'"homo nulliformis" in mezzo alla terra, anzi nell'inferno (*in infernum descendit*). Infine, in essa, egli vede la liquefazione di

22 - *Leg. Mai.*, IX, 2.
23 - *In Hex.*, I, 21.
24 - *Ibidem*, I, 22.
25 - *Ibidem*, II, 8.

Francesco al modo della "ceralacca" per l'impressione della forma del Crocifisso, «in virtù di una forza deiforme ed infuocante (*deiformi et ignea*)»[26], così da essere tras-formato in "nulliformis". Si tratta di quella forza liquefatrice, che

> «all'amico di Cristo [...] interiormente gli infiammò l'anima di ardore serafico, ed esteriormente segnò (*insignivit*) la sua carne con l'immagine con-forme al Crocifisso (*Crucifixo conformi*), come se alla potenza di liquefare del fuoco (*ad ignis liquefactivam virtutem*) si facesse seguire l'impressione del sigillo (*sigillativa impressio*)»[27].

Quello che Bonaventura sottolinea con forza è la liquefazione, cioè la "nulliformitas" come il profondo abisso della reciprocità sia nella Trinità, che nella Rivelazione. L'*im*-pressione nella carne di Francesco dei segni del Crocifisso è innanzitutto la corrispondenza dell'*es*-pressione della "forma ignea" di quest'ultimo. Nella e dalla "forma ignea", che corrisponde di per sé all'essere "nulliformis" del fuoco, avviene la "transformatio": «per incendium mentis totum in Christi Iesu crucifixi exspressam similitudinem transformandum»[28]. Il punto di partenza è sempre la reciprocità, ovvero – detto con Hemmerle – è «l'*exitus* di Dio»[29].

2. L'ontologia personale, quindi trinitaria, del pensare. Tenendo presente quanto si è andato analizzando sopra, si deve dire che la "nulliformitas" del pensare trova la sua massima espressione personale-ontologica nella reciprocità, contenuta e dimostrata nel concetto/nella realtà della "forma connaturalis" del *Lógos*, in cui "personale" va inteso come aggettivo di "persona". Questa reciprocità tra il divino e la carne, a cui Dio si unisce (*carni unitis*), non solo è realizzata nel *Lógos* dallo Spirito Santo, ma, ugualmente è il suo stesso Spirito a realizzarla "in mezzo" al mondo. Infatti, secondo Bonaventura, la profondità dell'essere "connaturalis" del Cristo-*Lógos* consiste nel suo essere "medium distantiae". Proprio in "mezzo" alle estremità di distanza tra il divino e il mondano, tra l'unitrino e l'umano, tra l'abisso dell'*Agápe* e l'abisso dell'inferno accade il suo *lasciarsi essere* connaturale. In questo modo «Christus tenens medium in omnibus»[30]. D'altra parte questa *krísis* dell'"in mezzo" rivela che il suo non è solo un *lasciarsi*, ma anche un "totaliter datur", cioè un venir talmente e totalmente dato, al punto da essere "gettato nel fango e fatto fango". È un *ab*bandonarsi al "medio terrae", perché tutta la Creazione in lui nasca a vita nuova nello Spirito per il Padre.

---

26 - *Legenda minor* [Leg. Min.], VI, Lectio [Lect.] 2

27 - *Idem.*

28 - *Idem.*

29 - K. Hemmerle, *Bonaventura,* cit., p. 93.

30 - *In Hex.*, I, 10.

3. L'attualità di Bonaventura ancora da scoprire e valorizzare. La proposta teologica di Bonaventura manifesta un'unità di tre elementi: serrata argomentazione, coraggio speculativo e incidenza esistenziale. Nella proposta teologica di Bonaventura – a meno che non si voglia continuare a rimanere incagliati nella noiosa questione testuale, rinunciando a tuffarsi nelle profondità del significato del testo stesso – nulla si riduce a sola idea e nulla si serra nel carcere dell'attivismo. Per il *Doctor Seraphicus* tutto avviene in totale *contemporaneità di corrispondenza* tra fede e pensare, tra contemplazione e vita. Questa *contemporaneità di corrispondenza* costituisce, in effetti, il centro della sua riflessione teologica. Come ha ben messo in evidenza Hemmerle, per Bonaventura «il lasciarsi di Dio non avviene in altro modo se non nel fatto che [anche] l'uomo si lascia a lui»[31], dove il "lasciarsi" ha il significato di "abbandonarsi" grazie a una fede che solo ama. All'«*exitus* di Dio verso di noi» deve corrispondere «l'andar via (*Weggang*) dell'uomo da sé»[32]. È proprio questa caratteristica di contemporaneità e simultaneità a rendere la teologia bonaventuriana sempre attuale. La sua "sapientia nulliformis" è un urgente appello anche per l'umanità di oggi nella sua drammatica necessità di avere «la "mente" di Cristo (*noûn Christoû*)» (*1Cor 2,16*). L'appello teo-logico di Bonaventura è sempre espressione di transtemporalità, perché egli, diversamente dalle aspettative a lui contemporanee, con la sua visione teologica era già in grado di oltrepassare gli orizzonti del suo secolo. Quell'appello, formulato in espressioni teologiche particolarmente coraggiose, invitava, allora come oggi, a «credere Deum primum, Deum trinum et unum […] – Deum carni unitum, Deum crucifixum»[33].

EDUARD PRENGA
Privatdozent e docente incaricato (Facoltà Teologica dell'Università di Graz) e PostDoc *Research Fellow* presso il centro di ricerca *Religion and Transformation in Contemporary Society* (Facoltà Teologica dell'Università di Vienna)
eduard.prenga@gmx.at

31 - K. Hemmerle, *Bonaventura*, cit., p. 93.
32 - *Idem*.
33 - *In Hex.*, X, 3.