

Indice

- p. 9 Introduzione
- 15 Capitolo 1
La reinterpretazione di Francesco da parte di Bonaventura da Bagnoregio
- 1.1. Introduzione, 15
 - 1.2. Dio Sommo Bene: *Ordo Charitatis*, 19
 - 1.3. I tratti propri della teologia bonaventuriana, 35
 - 1.4. Dio Trinità, *fontanalis plenitudo*, 57
 - 1.5. Bonaventura difensore della libertà quale cifra della grandezza umana, 71
 - 1.6. Implicazioni antropologiche, 93
 - 1.7. Conclusione, 119
- 123 Capitolo 2
Giovanni Duns Scoto. Teologo francescano
- 2.1. Introduzione, 123
 - 2.2. L'essenza divina: fonte infinita di amore, 128
 - 2.3. L'uomo assunto: dipendente dal Verbo, il *primum volitum*, 150
 - 2.4. Il primato della volontà e dell'amore: l'esercizio della libertà, 165
 - 2.5. L'uomo capace di volontà libera, per la salvezza dei fratelli, 185
 - 2.6. La gratuità è l'ottimismo francescano, 191
 - 2.7. Conclusione, 198
- 203 Conclusioni
- 207 Bibliografia

Introduzione

Francesco d'Assisi ha consegnato alla storia un cammino di fede e antropologico estremamente esperienziale: la sua è stata una ricerca – generata dalla sofferenza – della *pax cordis* (riduttivamente tradotta dall'uomo contemporaneo come una esclusiva realizzazione personale), della volontà del Dio di nostro Signore Gesù Cristo, della fraternità e concordia universali. Egli non fu autore di trattati teologici, opere letterarie: ha soltanto testimoniato una esistenza impregnata di oblazione, minorità, carità, comunione, dialogo, intersoggettività, operosità nel bene. Bonaventura da Bagnoregio e Giovanni Duns Scoto hanno riletto la sua vita (dimensione cristiana e umana) in chiave teologica, traducendola con le categorie dogmatiche. Nei due autori medievali vogliamo scorgere questi tratti propri sanfrancescani: la fraternità e la libertà cristiane. Ci chiediamo: su quali fondamenti teologici già esistenti si sono basati i Nostri francescani? Che peso ha avuto in Bonaventura la tradizione agostiniana? Come Scoto è riuscito a discostarsi dalla tradizione greca, dalla linea aristotelico-tomista e dalla piega teoretica?

Il primo capitolo, dopo aver introdotto i caratteri propri della teologia bonaventuriana, si muoverà nell'indagine a partire dal concetto di Dio Sommo Bene; la visione trinitaria di Bonaventura è «caratterizzata dal movimento di comunicazione del Sommo Bene, in sé diffusivo e perciò fecondo»¹. La Trinità è creatrice, per parteci-

1. Melone, *Circumincessio. Comunione intratrinitaria*, in *Dizionario Bonaventuriano*, p. 231.

pare della sua bontà – alla quale si accede per conoscenza e amore: secondo le capacità naturali e, soprattutto, attraverso la grazia.

Bonaventura contempla l'armonia creaturale (creazionale) raffrontandola immediatamente con l'ordine trinitario, l'*ordo charitatis*; il quale partorisce la comunicazione – movimento generato dalla *fontanalis plenitudo*. «La sintesi teologica del Dottore Serafico è dominata dalla sua concezione del Dio-Amore, cioè il Dio Sommo Bene che comunica la sua bontà tramite un atto eternamente generoso e fecondo»².

Il ruolo centrale di questo dinamismo è di Cristo – Verbo increato –, nel duplice orizzonte: trinitario e cosmico.

Il “cristocentrismo” bonaventuriano – se così si può chiamare, o non piuttosto “verbocentrismo”, in quanto segnato dall'interesse prevalente per il Verbo increato –, s'illumina attraverso la meditazione degli eventi cristologici, concentrati essenzialmente nella nascita, nella vita umile e povera dell'infanzia e, in modo particolare, nella morte di croce.³

Il Dio bonaventuriano è relazionalità, comunità; donazione, accoglienza, scambio, dialogo, coesistenza, armonia, unità e pluralità – di vita e di azione.

«Mi sembra che qui il concetto utopico di fraternità proclamato da Francesco di Assisi rappresenti come l'archeologia fondante e il *logos* tacito che condiziona Bonaventura nella propria elaborazione teologica della comunità trinitaria»⁴.

Nella prima parte del nostro lavoro ci chiederemo: in che modo possiamo leggere la Trinità contemplata da Bonaventura come la fonte di carità, liberalità, uguaglianza, fratellanza, unità; come comunità integrativa e integratrice; come paradigma comunitario anche delle relazioni umane⁵?

2. Cozzi 2013, p. 547.

3. Gronchi 2012, p. 629.

4. Merino 1997, p. 30.

5. Questo quesito nasce dal fatto che presso gli autori medievali non appaiono indagati – così come oggi li intendiamo – i concetti di: relazioni, fraternità, intersoggettività,

Il primo capitolo si soffermerà maggiormente su concetti-chiave della teologia bonaventuriana, quali la libertà – intesa come libero arbitrio – e la volontà⁶. Come Bonaventura intende la libertà? Quali sono le sue caratteristiche? La libertà è una *facultas* oppure un *habitus*? In che rapporto sta con la creaturalità e, maggiormente, con la grazia⁷? Quali sono i legami tra la volontà e la libertà?

Il Dottore Serafico prospetta la libertà «come declinazione al bene»⁸, inquadrata in un'armonia e integrazione psicofisiologica. Ci chiederemo: in che modo la ricerca teologica può avvalersi delle scienze umane e come queste si lasciano arricchire dagli orizzonti ampi della Rivelazione cristiana?

Quali conseguenze antropologiche porta la riflessione su queste pagine della teologia bonaventuriana?

Ecco tre chiavi di lettura che svilupperemo nel capitolo 1:

- indagine sul mistero dell'uomo, quale riflesso della vita interpersonale trinitaria. Egli è un essere deiforme – sviluppo della dottrina dell'esemplarismo;
- la chiamata all'intersoggettività, alla luce della metafisica dell'amore;
- la carità: legge intrinseca alla comunità cristiana.

Il secondo capitolo affronterà la teologia scotista, indagandone i tratti che maggiormente ci aiutano ad ampliare la ricerca in merito alla libertà e alla fraternità sanfrancescane e francescane.

Similmente al Dottore Serafico, anche Scoto vede nella Trinità quella fonte di amore, la *deitas* comunicabile che coinvolge l'uomo nel disegno rivelativo-soteriologico e lo rende un altro *condiligens* nel dialogo trinitario.

comunità. Il lavoro, a partire dalle dinamiche divino-trinitarie dagli autori affrontate, tenterà di sviluppare una proposta di ricerca.

6. L'*incipit* dello studio sarà dato dal chiarimento dei termini: perché l'autore parla più diffusamente di libero arbitrio e meno di libertà. Una tale scelta inficia il deposito della Rivelazione e della *Traditio*? Dimostreremo l'infondatezza della precedente ipotesi.

7. A riguardo risultano illuminanti gli studi: Bigi 1973, pp. 45-66; Bigi 2017, pp. 246-258; Rossi 1980, pp. 81-95.

8. De Filippis, Martinelli 2018, p. 80.

Questo movimento divino, chiarisce il teologo, non è dettato da necessità, non è motivato; è figlio della libertà creativa: «Voluntas Dei – quae vult hoc nunc et pro tunc – est immediata et prima causa, cuius non est aliqua alia causa quaerenda ... ita non est ratio quare hoc voluit nunc et non tunc esse, sed tantum quia voluit hoc esse»⁹.

Egli antepone alla motivazione la libertà, la volontà, l'amore. E lo fa fondando l'intera costruzione su una pietra d'angolo: il *primum volutum*, il Verbo incarnato, la «stella polare, la luce entro il cui ambito tutto il resto acquista profondità e direzione»¹⁰.

All'amore e alla volontà viene riconosciuto un indiscusso primato nell'agire divino. Questo genera il desiderio che le cose siano, liberamente chiamate all'esistenza; a partire da un cominciamento assoluto. Siamo perché amati.

La libertà in Scoto – così come abbiamo anticipato essere in Bonaventura – è creatrice; «È del tutto gratuita»¹¹. Non risponde a una razionalità di segno ciclico.

Essa chiama al trascendimento da sé, all'amore, al dono.

Vedremo come per Scoto, nell'indagine teologica, è importante soffermarsi sulla causa finale – prima che sul processo causale.

L'importanza che Duns Scoto dà, insieme ai suoi predecessori francescani, alla causa finale, per considerare tutta la realtà in relazione e alla luce della destinazione soprannaturale verso Dio, più che non alla causa efficiente – come fa l'aristotelismo – non è dettata dalla disistima per Aristotele, ma dalla sua ferma adesione all'insegnamento della rivelazione; al di sopra di Aristotele vi è un'autorità maggiore e più degna: la sacra Scrittura.¹²

Quale antropologia ereditiamo dalla teologia scotista? Quale visione di uomo? Quella di *homo solitarius*, *homo purus*, incomu-

9. G. Duns Scoto, *Ordinatio* II, d. 1, q. 2, n. 9.

10. Todisco 2016, p. 239.

11. Todisco 2018b, p. 317.

12. Basetti-Sani 1993, p. 48.

nicabile? Oppure ci accostiamo a un uomo *susceptus, assumptus*? Uomo assunto e dipendente dal Verbo; attualmente.

Il presente studio ci farà entrare in una dimensione ulteriore: l'umanità, scelta, benedetta, amata, è chiamata a una salvezza non fine a sé stessa, ma per collaborare con l'opera di Dio.

Duns Scoto ha messo bene in rilievo il fatto che la Redenzione è l'effetto della volontà salvifica di Dio cooperante con la volontà libera dell'Uomo assunto, il quale si offre spontaneamente a Dio per la salvezza dei suoi fratelli. Questo speciale aspetto merita un ulteriore e più ampio sviluppo teologico.

Le nostre pagine approfondiranno questa dimensione scotista, per sottolineare la dignità e grandezza – davanti a Dio – dell'uomo, redento per grazia, e chiamato a edificare il suo regno; nella libertà e fraternità.

Capitolo 1

La reinterpretazione di Francesco da parte di Bonaventura da Bagnoregio

1.1. Introduzione

Lo studio di una pagina teologica del secolo XIII risulta per molti versi un fatto estraneo alla nostra cultura (sociale, antropologica, teologica). Questa verità necessita di due diverse e complementari interpretazioni: occorre penetrare le categorie di studio utilizzate da un pensatore medievale (entrarci dentro, ricercarne le fonti, bere da quella linfa, prestare attenzione alle ricadute del pensiero) e, nello stesso tempo, non smarrire la certezza che occuparsi di temi antropoteologici quali la libertà e la fraternità significa prestare attenzione all'uomo – e tale ricerca (questa meditazione) non conoscerà tramonto, fino alla fine dei tempi – e, ancor prima, alla Rivelazione divina, che accompagna la storia mondana fino all'eternità.

In conseguenza di questa premessa, ci accostiamo alla teologia bonaventuriana con la certezza di trovare in essa quella traduzione in chiave sapienziale dell'esperienza, umana e cristiana, sanfrancescana; vita concreta tradotta, però, secondo un criterio rivelativo, teologico, redentivo.

Agli occhi di tutti i critici del pensiero del Dottore Serafico rimane indiscusso il fatto che egli indaghi il mistero di Dio a partire da una adesione di fede, maturata nella ricerca del volto di Dio e confermata giorno dopo giorno da una vita secondo il vangelo¹.

1. Questo dato è figlio del vissuto bonaventuriano all'interno del mondo minoritico: è l'esperienza sanfrancescana che apre le porte alla contemplazione e all'indagine del

Questo rimane un dato rilevante della biografia bonaventuriana, poiché la sua teologia nasce dalle Scritture e da esse non si allontana mai: in Bonaventura la parola teologia indica sia il contenuto rivelativo delle pagine scritturistiche, come anche il lavoro della fede che riflette su di esse. Il Dottore Serafico procede a una puntuale analisi della struttura e del metodo dei testi sacri, che gli consente di apprendere una serie di regole ermeneutiche che garantiscono la giusta comprensione delle pagine rivelate e l'insegnamento conforme alla Verità, che da esse può essere generato.

Le Scritture sono quindi, bonaventurariamente intese, la bussola che orienta il quotidiano agire umano; e non solo un grosso tesoro di conoscenze. Esse generano il concreto esistere, non una mera speculazione razionale.

La Bibbia è, per Bonaventura, il punto di partenza dell'intero lavoro teologico; anche della riflessione antropologica. E questo perché la meditazione che l'uomo può fare su Dio si fonda sulla Rivelazione che la Trinità ha offerto di Sé all'uomo.

Prima che divenire un oggetto di riflessione, ribadisce il Nostro teologo, il dato scritturistico deve essere creduto per fede.

Solo dall'adesione cristiana a Dio Trinità, rivelatosi nella storia e all'uomo, nasce il libero arbitrio – il quale traduce la fede trinitaria che custodisce l'uomo nella sua realtà totale e concreta, a discapito di un puro spiritualismo.

Un secondo aspetto fondativo della teologia bonaventuriana è dato dalla sua *archè* nella vita sanfrancescana: Francesco d'Assisi rimane per il Dottore Serafico un concreto modello globale di vita (nella ricerca di Dio, nell'accoglienza della fraternità, nell'ascesi verso la piena comunione trinitaria); il suo esempio di vita condurrà Bonaventura a quella *mystica sapientia* – sperimentata dall'Assisiato sul monte della Verna – che rimarrà il cuore della teologia bonaventuriana (dalla centralità della *stauologia* allo slancio d'amore dell'esperienza mistica), la sua *intelligenziazione*.

La *novitas* introdotta da Francesco nel contesto ecclesiale, quel genuino ritorno al vangelo in semplicità di vita, costituirà l'esempio-principio per una teologia vissuta e per un vissuto teologico.

L'Assisiense percepisce la piccolezza dell'uomo a confronto del Creatore, nella Cui grandezza Francesco si sente immerso. Maggiormente, egli si scopre pienamente coinvolto nell'opera divina: da qui esplodono la consolazione personale e la lode cosmica; poiché, nella bellezza finita delle creature, Francesco incontra la maestosità e bellezza trinitaria – fonte di tutto l'esistente.

Quello che l'Assisiense sperimenta e desidera che sia vissuto dai suoi fratelli, Bonaventura lo palesa e lo rende accessibile attraverso la propria riflessione e sistematizzazione teologica.

Dal Dottore Serafico apprendiamo l'aspetto dinamico della teologia, nella quale le possibilità della ragione e la ricerca della fede vengono illuminate dalla grazia, al fine di giungere a quell'*intellectus fidei*, che prepara – a sua volta – alla contemplazione divina².

Il suo studio ci fa entrare in quei dinamismi trinitari, i quali mostrano la *plenitudo fontanalis* di Dio Padre che si apre al mondo – nel Verbo increato, nel quale l'intera creazione viene esemplaristicamente concepita e –, nel Verbo incarnato, in cui Dio si è chinato fino all'uomo – assumendone la fragile condizione.

La duplice azione divina, creatrice e redentiva, ha l'unico vertice nell'uomo – che rimane l'espressione più alta dell'intera opera mondana; e, dunque, l'interlocutore privilegiato di Dio. In tal modo, la persona umana diventa, accanto alla Trinità, la protagonista principale della teologia bonaventuriana.

Quest'ultima, naturalmente, spinge la meditazione cristiana affinché essa prenda sempre più consapevolezza del bisogno di ascendere a Dio Trinità, in una unione con Lui sempre più piena.

Libertà e relazioni comunionali intessute di vangelo, che in Francesco d'Assisi sappiamo essere state centro di una profonda esperienza di fede cristiana, in san Bonaventura troveranno una

2. Il sistema teologico bonaventuriano si palesa in tutta la propria dinamicità; esso è un circolo vitale. Cfr. Woźniak 2007, pp. 75-78.

loro profonda analisi; essa affonda le sue radici nella Trinità divina, nell'opera di mediazione del Figlio di Dio e nella libera risposta che ogni uomo è chiamato a offrire alla Rivelazione divina.

Vedremo come il Nostro teologo ci farà rimanere in un cerchio teologico, quello della Trinità, in cui il mondo, la storia e l'uomo trovano la propria origine e verso il quale essi tendono, alla fine dei tempi; il tutto, in sintesi, ha il suo centro in Dio Trinità, *alfa* e *omega* della creazione.

In Lui hanno piena luce: l'indagine teologica, la gratuità dell'opera creata e della provvidenza che la governa, l'uomo (vertice della creazione, persona libera perché amata, essere capace di cercare Dio e accogliere la Rivelazione, creatura chiamata alla piena conformità divina, dono per se medesimo e per gli altri) e gli avvenimenti storici.

La libertà delle creature è generata dalla carità libera e gratuita di Dio; e interpella l'uomo, affinché la faccia propria – accogliendola nella razionalità – e la doni agli altri, imprimendo alla storia quella creatività di cui è capace.

La fraternità umana è immagine dei legami interpersonali trinitari: la Trinità genera la comunione e ne indirizza il cammino per la propria perseveranza cristiana. Solo alla luce dei legami divini si può cogliere la vocazione dell'uomo all'amore fraterno. Francesco d'Assisi fece della fraternità una delle principali sfide evangeliche e testimonianza al mondo a lui contemporaneo; Bonaventura arriva alla comunione interpersonale solo passando per la vita di Dio e l'amore che dalla Trinità si espande sulla storia umana.

Con il nostro lavoro non negheremo la presenza di elementi neoplatonici e agostiniani nel pensiero bonaventuriano: la teoria dell'ascesa e dell'autosuperamento, che si compie nell'unione; il concetto di Dio che è al di sopra e, nello stesso tempo, in tutto l'esistente; l'aver teorizzato l'esemplarità divina come modello creativo; le verità di Unità, Bontà ed Essere quali tratti fondamentali del Dio cristiano; la centralità della grazia e, da essa e per mezzo di essa, delle processioni divine così come del *regressus* verso l'origine;

il pensare a Dio come a un circolo intelligibile, nel quale e grazie al quale il tutto trova il suo senso e l'asse intorno a cui ruotare.

Noteremo che in Bonaventura emerge una circolarità tra Scrittura, esperienza divina e ricerca teologica; quest'ultima ha sempre Cristo al centro e fonda insieme il significato della teologia sia come scienza sia come esistenza *theo-logica*.

Il Dottore Serafico – guardando al Santo di Assisi e, soprattutto, all'esperienza della croce – si lasciò ammaliare dalla bellezza divina, la quale rifulge maggiormente nell'abbassamento *kenotico* del Padre in Cristo: essa porta con sé l'audacia del Figlio di Dio di rinunciare alla propria gloria e al proprio splendore divino (evento sia intradivino che intraumano); questa opzione fondamentale manifesta la bellezza di un Dio onnipotente che si umilia fino alla materialità terrena.

Cercheremo di indagare, facendoci aiutare dagli attuali contributi critici e teologici, il pensiero bonaventuriano – sulla fraternità e la libertà – per penetrarne le radici teologiche e i risvolti antropologici. Non dimenticando mai che ci troviamo di fronte a un seguace di Francesco d'Assisi, un pensatore medievale, un teologo.

1.2. Dio Sommo Bene: *Ordo Charitatis*

«Dio è amore» (1Gv 4,8b) è la Rivelazione cristiana che fa sintesi dell'intero messaggio neotestamentario, il quale ha il suo centro nella Pasqua di morte e di risurrezione di Gesù Cristo, che – a sua volta – testimonia la bontà, la magnanimità nell'amore e la misericordia divine verso l'umanità.

Dalla teologia bonaventuriana apprendiamo che l'amore costituisce il dinamismo stesso dell'anima, il primo e il più importante degli affetti dell'uomo e l'*archè* di tutti gli altri: «Non est perfecta cognitio sine dilectione, ergo nec perfectum verbum sine amore: ergo nec perfecta emanatio verbi sine emanatione amoris: ergo necesse est ponere emanationem per modum amoris»³.

3. Bonaventura da Bagnoregio, *I Sententiarum*, d. 10, a. 1, Q II, 1 (197a).

Il Dio esperito da Bonaventura è: l'essere (a) e il bene (b). I due caratteri divini stanno insieme: a discapito di una tranquillità stoica, nel pieno coinvolgimento di tutte le potenze umane (senza rinnegare le passioni); nello stesso tempo, questo avviene mettendo da parte il desiderio del bene che offusca il vero (svuotandolo di significato). Possiamo definire queste due strade come il deturpamento dell'umanità, legato al possesso concupiscenziale; esso porta ad amare il bene a discapito del vero e, viceversa, a difendere il primato della ragione al di sopra della stessa carità.

Lo sguardo inebriato dal Bene porta con sé come traccia incancellabile l'istinto al bene, quale guida nella ricerca della verità, in maniera che non si dia bene che nel vero e che non si dia vero che nel bene. La coniugazione di bene e di vero è l'intuizione che è all'origine della 'dimensione affettiva' del pensare francescano. [...] Se è vero che si cerca ciò che si desidera prima di conoscere perché una volta conosciuto lo si ri-conosca, vuol dire che proveniamo da tale fonte, ne portiamo il sigillo o la 'significazione', con il conseguente impegno a tener congiunti bene e vero.⁴

a) Scrive il Dottore Serafico nel piccolo trattato dedicato all'anima che ascende verso Dio: «Noi fissiamo il nostro sguardo sull'Essere stesso, dicendo che il nome proprio di Dio è Colui che è. Nel secondo modo, noi ci concentriamo sullo stesso Bene, dicendo che questo è il primo nome di Dio. Il primo si riferisce particolarmente all'Antico Testamento, il quale proclama principalmente l'unità dell'essenza divina»⁵.

L'esistenza divina è la verità – che diventa anche norma immutabile del conoscere –, la quale appartiene agli antecedenti della fede: ossia, è una delle basi – fondata sulla ragione – che predispongono a credere.

4. Todisco 2001, p. 3.

5. Bonaventura da Bagnoregio, *Itinerario della mente in Dio*, V, 2, p. 80.

Mentre la fede è meritoria in ordine alla salvezza, non c'è invece alcun merito nel credere nell'esistenza di Dio, a meno che non si includa in tale credenza anche la fede nella Trinità e nelle altre proprietà che solo per rivelazione si conoscono appartenere a Dio; ma se ci si riferisce al significato genuino della frase «Dio esiste», si deve ammettere che non si compie un atto di fede, e quindi neppure un atto meritorio, nell'asserirla come vera.⁶

La Rivelazione anticotestamentaria ha maggiormente sottolineato l'essenza divina, la sua unità: «Io sono colui che sono!» (*Es* 3,14); in forza della sua costituzione a immagine di Dio, la creatura umana è resa capace di Lui, è aperta all'Assoluto e conseguentemente alla totalità dell'essere.

Creando l'uomo a sua immagine, Dio ha stampato nella sua anima la capacità ontologica di conoscerlo quale Essere che esiste in forza della propria natura. Ora questa capacità è un potere radicale ma dinamico, che possiede dei dati intelligibili per cui è in grado, sotto la mozione divina, di passare all'atto della conoscenza di Dio. Il concetto di Dio si può dire *innato* in senso *virtuale*, in quanto si presenta come l'energia che mette in movimento il dinamismo dell'intelletto aperto alla totalità dell'essere.⁷

La predicazione gesuana presente nel vangelo di Matteo non si manifesta per distruggere la Legge e l'intera economia salvifica antica; né tende a consacrarla come intangibile. Le fornisce, invece, una forma nuova e definitiva: essa si realizza nella pienezza verso cui la stessa Legge era orientata. Gesù esordisce con l'espressione: «In verità io vi dico» (*Mt* 5,18), e sancisce l'avvento del regno con le parole: «Prima che Abramo fosse, Io Sono» (*Gv* 8,58).

Per Bonaventura Dio è il primo conosciuto, quale essere assoluto, e l'essere primo:

6. Corvino 2006, p. 395.

7. Iammarrone L., *Deus*, in *Dizionario Bonaventuriano*, pp. 300-301.

Chi vuole contemplare le perfezioni invisibili di Dio relative all'unità dell'essenza, deve fissare il suo sguardo sullo stesso essere, e si accorgerà che lo stesso essere è in sé così certo, che non è possibile pensare che non sia, poiché lo stesso essere purissimo non si presenta che mettendo in piena fuga il non-essere, come il nulla mette in piena fuga l'essere. Come dunque il nulla non ha alcunché dell'essere e delle sue condizioni, così l'essere non ha nulla in comune con il non-essere, né in atto né in potenza, né secondo la realtà né secondo il concetto che di esso ci formiamo. Essendo privazione dell'essere, il non-essere non può essere pensato se non per mezzo dell'essere.⁸

b) La designazione propria divina è, tuttavia e principalmente, il bene, attributo che qualifica Dio nel suo aspetto comunicativo e, dunque, personale; infatti l'Essere nella sua pienezza è la perfezione totale, che è il Bene assoluto, perché la perfezione è bene, che merita di essere amato, secondo il grado della stessa perfezione.

Già Francesco d'Assisi lo contemplava, esprimendo questa caratteristica di Dio nella preghiera: «Tu sei il bene, ogni bene, il sommo bene, il Signore Dio vivo e vero»⁹.

Il bene è ritenuto dal Nostro teologo la fonte e l'anima segreta dell'essere: «Substantia rationalis dicitur bona, quia ordinabilis in finem; caritas bona, quia ordinans»¹⁰; l'amore, dunque, è il fondamento dell'esistenza relazionale in Dio. «Lo storicismo bonaventuriano è inconfondibile, perché perviene alla concezione dell'essere come amore»¹¹.

L'essere divino, pienezza totale, è il bene assoluto.

Sulla scia della teologia dello Pseudo-Dionigi, Bonaventura afferma che il Bene è ciò che è estatico, diffusivo di Sé; la sovrabbondante pienezza – a differenza della terrena cupidigia incurvata su se medesima – si riversa, si offre.

8. Bonaventura da Bagnoregio, *Itinerario della mente in Dio*, V, 3, pp. 80-81.

9. Francesco d'Assisi, *Lodi di Dio Altissimo* 3, in *Fonti Francescane* 261.

10. Bonaventura da Bagnoregio, *I Sententiarum*, d. 17, p. 1, art. unic., ad 1, ad 1: Q I. (294b).

11. Corrado da Alatri 1964, p. 346.