

Marco Rossini

## Teodicea e Trinità in Bonaventura

### *Unde ergo habet zizania?*

Sicché nessuno può percepire la bellezza di un poema se non ne abbraccia con lo sguardo tutti i versi, così nessuno percepisce la bellezza dell'ordine che governa l'universo se non lo scruta nella sua totalità (Bonaventura da Bagnoregio)

Nella biblioteca c'erano tutti i libri possibili immaginabili. Ossia tutti quelli che erano stati scritti e anche tutti quelli che avrebbero potuto esserlo. Siccome si trattava evidentemente di una biblioteca dell'altro mondo, il bibliotecario, che nessuno disturbava mai, ebbe modo di leggersi l'intera collezione. Non solo, ma poté anche esprimere delle valutazioni in merito, procedere a opportune comparazioni e fare delle scelte. Addirittura giunse a indicare, fra tutti, il libro che meglio di qualsiasi altro raccontasse come stavano le cose. Quaggiù, naturalmente, in questo mondo (Sergio Givone)

*Universum est tanquam pulcherrimum carmen, quod decurrit secundum optimas consonantias, aliis partibus succedentibus aliis, quousque res perfecte ordinentur in finem. [1]*

Il tema dell'ordine rappresenta una delle costanti della riflessione bonaventuriana, e si ripropone sotto varie forme, così da poter svolgere il ruolo di concetto chiave nella ricostruzione dei vari momenti della filosofia del maestro francescano, pur assumendo volta per volta valenze e significati diversi in relazione al tipo di indagine che l'autore sta affrontando. Mi propongo di partire dall'analisi del

modo in cui il tema dell'ordine si presenta nel *Sermo de regno dei descripto in parabolis evangelicis*, per poi utilizzare alcuni elementi di questa analisi nell'individuazione delle fondamentali linee filosofico-teologiche attraverso le quali Bonaventura affronta e risolve il tema del male nella sua relazione con l'ordine stabilito da Dio.

## 1. Un trattato in forma di *sermo*

Nel 1256, dopo avere completato il proprio *Commento alle Sentenze*, ma prima di comporre il *Breviloquium*, Bonaventura redige, e probabilmente predica all'interno dell'Università parigina, il *Sermo de regno dei descripto in parabolis evangelicis*. Come è stato tuttavia autorevolmente dimostrato da Bougerol [2] la redazione definitiva che noi oggi leggiamo è frutto di un rimaneggiamento successivo, che ha trasformato il *sermo* in un *tractatus*. L'estrema complessità della struttura è certamente il risultato di un ampliamento dello schema iniziale, il cui aspetto più rilevante è l'aggiunta delle tre questioni sul male con cui il trattato si conclude.

Nella forma in cui oggi si presenta il *Sermo* costituisce a mio avviso una significativa riflessione, dalla chiara impostazione trinitaria [3], sull'ordine e sul suo rapporto con il male; come spesso avviene nell'opera di Bonaventura, la dimensione trinitaria non si limita alla macrostruttura del *sermo/tractatus*, ma si ripropone anche nelle varie sottosezioni in cui esso si divide, non ultima quella sul male, con un andamento che ricorda quello dei frattali [4], contribuendo a dare all'intero scritto quella caratteristica di dinamicità che è un elemento fondamentale della filosofia bonaventuriana.

Dal punto di vista macrostrutturale il *Sermo* si compone di tre parti, ciascuna delle quali affronta, da un particolare angolo prospettico, il tema del *regnum dei* e quindi dell'ordine: *regnum dei in se consideratum*; *regnum dei descriptum apte in duodecim parabolis evangelicis*; *tres quaestiones de malo*. L'impostazione trinitaria assume dunque un doppio valore: gnoseologico, in quanto rende possibile la

conoscenza del *regnum dei*, ontologico-temporale che si modella sulla parabola evangelica che fa da sfondo all'intero *Sermo*.

Per quel che riguarda il primo ambito le tre parti dello scritto si riferiscono al fondamento, all'illustrazione e al fine del *regnum dei*.

La considerazione del *regnum dei in se* rivolge la propria attenzione all'azione del Padre che fonda il regno e dunque l'ordine; è in questa parte infatti che Bonaventura pone tutte le questioni relative all'essenza del regno [5]; siamo sul livello del fondamento dell'oggetto in esame, livello logicamente preliminare a qualsiasi successiva azione conoscitiva.

L'esame delle dodici parabole evangeliche, che introduce un significativo elemento di novità rispetto allo stretto andamento trinitario, si riferisce all'azione del Figlio/Verbo che illustra e rende conoscibile in parabole, dunque in immagini figurate, le caratteristiche dell'ordine rappresentato dal *regnum dei*.

Il terzo momento, le questioni sul male, è indirizzato alla giustificazione dell'ordine, fondato e illustrato in precedenza, di fronte alla scandalosa presenza del male che pare minarne la solidità; è possibile leggere in questo passaggio l'azione dello Spirito Santo che volge in bene, e quindi in ordine, ciò che *apparentemente* è male e disordine.

Volendo riassumere i tre momenti ora esaminati in modo più sintetico si potrebbe parlare nella prima fase di *regno fondato*, nella seconda di *regno spiegato* e nella terza di *regno salvato*. Questa dialettica trinitaria, forse giustificata più a livello interpretativo che nella terminologia dell'autore, trova ulteriore conferma nel referente evangelico usato per l'intero *Sermo*: lo scritto infatti inizia con un riferimento esplicito alla parabola della zizzania presente nel *Vangelo di Matteo*, che attraverso la sua simbologia modella l'immagine della temporalità sottesa al *sermo* bonaventuriano: tempo della semina, tempo della crescita e tempo del raccolto [6], la cui relazione con la triade fondamento, spiegazione e salvezza o giudizio pare accettabile anche dal punto di vista interpretativo.

Questo sommario esame della struttura del *Sermo* ha evidenziato

come l'andamento trinitario, nervatura fondamentale dello scritto, conferisca all'immagine del *regnum dei* un dinamismo che sottolinea il suo completarsi e divenire, cioè il suo compiersi, piuttosto che accentuare le componenti di stabilità e sostanzialità, il suo essere dato una volta per tutte già nel fondamento.

La struttura trinitaria dell'intero *Sermo*, come si è detto, si ripropone anche all'interno delle singole parti raggiungendo livelli di complessità, e in alcuni casi di artificiosità, difficilmente analizzabili all'interno di un articolo; limiterò il mio esame a tre aspetti significativi per la prosecuzione dell'indagine:

- a) l'analisi delle prime tre parabole della seconda parte, in cui è chiaramente esplicitata la dimensione trinitaria dell'intero scritto;
- b) la suddivisione quaternaria, e non ternaria, delle dodici parabole della seconda parte, finalizzata a individuare l'elemento di perturbamento dell'ordine;
- c) la dimensione trinitaria dell'interrogazione sul male, indirizzata a sanare la rottura dell'ordine causata dall'elemento analizzato nel punto precedente.

## **2. Immagini del regno di Dio: temporalità e parabole**

Fra le dodici parabole esaminate nella seconda parte del *Sermo*, le prime tre *accipiuntur ex parte opificis* secondo l'espressione di Bonaventura [7], si riferiscono esplicitamente alla prima persona della Trinità. Tutte e tre provengono dal *Vangelo di Matteo* e sono, in successione: la parabola della zizzania (Mt 13, 24), la parabola degli operai (Mt 20, 1) e la parabola del re e dei servi (Mt 18, 23); ognuna di esse è utile per sottolineare la funzione di ciascuna delle persone della Trinità. In questo modo, come avverrà per i successivi due gruppi di parabole, all'interno della parte dedicata a ciascuna delle persone della Trinità si ripropone la dimensione trinitaria che chiama in causa anche le altre due persone, a testimoniare che la presenza

e l'esistenza stessa delle persone della Trinità è resa possibile dalla reciproca relazione e compresenza; diversamente il venir meno di questi due fattori non conserva le persone come enti separati, ma le fa scomparire per mancanza della loro caratteristica essenziale costituita appunto dalla relazione.

La parabola della zizzania evidenzia il carattere creativo della dimensione fattiva (*ex parte opificis*) della Trinità, e dunque il riferimento è alla persona del Padre; all'interno della parabola tuttavia a fianco dell'ordine, rappresentato dal buon seme piantato, compare la zizzania la cui origine è attribuita, non solo dal *Vangelo*, ma anche da Bonaventura, a un non meglio precisato nemico:

*Quomodo vero inimicus superseminavit zizania, id est malitiam et deordinationem in hoc mundo, patebit forte inferius. [8]*

Il termine che chiude la citazione è un evidente richiamo alla parte finale dello scritto nella quale la soluzione delle questioni sul male, in particolar modo della prima, mostrerà la vera origine del male, e dunque del disordine, in contrapposizione a qualsiasi visione manichea o neomanichea, presente in quegli stessi anni all'interno dell'università di Parigi. Richiamare fin dall'inizio il problema del male a fianco di quello dell'ordine, oltre a mostrare la forte strutturazione teorica che sorregge l'intero *Sermo*, ha un duplice obiettivo: in primo luogo chiarire che il male si dà solo all'interno dell'ordine, anche dal punto di vista lessicale esso è una *deordinatio*, quindi vive di una vita derivata e non riveste carattere di principio; in secondo luogo mostra che esso, proprio in ragione di questo suo carattere derivato, è comunque e sempre sotto il controllo del creatore e solo *apparentemente* è in grado di mettere in discussione l'ordine, che viene invece salvato dall'azione richiamata nella citazione ricordata in precedenza ed esaminata nella terza parte dello scritto.

La seconda parabola del *Vangelo di Matteo* dimostra, secondo Bonaventura:

*sollicitudo Dei, quam habuit circa populum suum a principio mundi, sicut paterfamilias circa familiam suam, [9]*

essa dunque sottolinea l'azione di governo (*opificis ut gubernantis*) svolta da Dio nei confronti del mondo. Questo *governo*, che ha il compito di *erudire* gli uomini, si fonda su una serie di leggi [10] nelle quali è possibile individuare l'azione del Verbo inteso come *ratio* sottesa al tempo presente.

La parabola del re e dei servi, infine, evidenzia il contemporaneo presentarsi di misericordia e giustizia all'interno dell'azione retributiva di Dio nel momento del giudizio (*opificis ut retribuētis*), e richiama quindi l'agire di quella bontà, al tempo stesso giusta e misericordiosa, che si presenta nella persona dello Spirito Santo.

A completamento di questa multiforme considerazione dell'*opifex* Bonaventura propone anche una immagine trinitaria della temporalità da collegare alle parabole ora esaminate:

*Prima autem istarum parabolarum accipitur in ratione praeteriti, secunda in ratione praesentis, tertia vero in ratione futuri. [11]*

Lo schema trinitario ora proposto è riutilizzato dal maestro francescano anche per i successivi gruppi di parabole; il secondo è riferito alla persona del Figlio:

*tres iterum parabolae accipiuntur ratione Redemptoris; [12]*

in questo caso i tre momenti in cui questo livello viene scandito sono relativi alle tre diverse azioni del redentore:

*inquam, descendentis in mundum, conscendentis in caelum et sedentis ad dexteram Patris et iterum revertentis ad iudicium; [13]*

a questa affermazione segue un riferimento temporale identico a quello proposto per il primo gruppo di parabole.

Le parabole del terzo gruppo, chiaramente riferibili all'azione dello Spirito Santo,

*sumuntur ex parte doni gratuiti, et hoc quantum ad gratiam  
praevientem in voluntate, concomitantem in iustificatione et  
subsequentem in consummatione;* [14]

in questo caso il riferimento temporale non è esplicito, come è avvenuto per i due livelli precedenti, ma risulta evidente dalla connotazione temporale dei tre aggettivi presenti nel passo citato.

### 3. Trinità e libertà

L'esame delle parabole evangeliche non si esaurisce con il gruppo riferito all'azione dello Spirito Santo, ma viene completato da un ultimo gruppo, anche in questo caso di tre parabole:

*Tres denique parabolae sumuntur ex parte liberi arbitrii, in  
quo debet esse simplicitas intentionis, studiositas sollicitudinis,  
strenuitas operationis iuxta tria, quae sunt in libero arbitrio.*  
[15]

Ci troviamo davanti a una rottura dell'impostazione strettamente trinitaria del *Sermo*, che richiede, almeno a livello interpretativo, una giustificazione. A mio avviso il riferimento al libero arbitrio ha la funzione di indicarne il ruolo di potenziale *deordinatore* e quindi di potenziale fonte del male, aprendo in questo modo la strada alle discussioni teoriche dell'ultima parte del *tractatus*.

Bonaventura è di fronte alla necessità di individuare ciò che mette in discussione, e minaccia di far franare, l'assoluto ordine

trinitario della realtà introducendovi il male; nella piena osservanza del dettato agostiniano il maestro francescano indica per questo compito di *deordinatore* il libero arbitrio dell'uomo, e tuttavia, non rinunciando così all'impostazione trinitaria dell'intero scritto, propone una lettura trinitaria di questa facoltà, che risulta parzialmente originale anche rispetto alla trattazione a essa dedicata nel *Commento alle Sentenze* [16].

Secondo quanto si ricava dalla precedente citazione, infatti, anche l'esame del libero arbitrio si snoda attraverso la rapida interpretazione di tre parabole evangeliche; la parabola del tesoro nascosto (Mt 13, 44), la parabola del mercante di perle (Mt 13,45) e la parabola del granello di senape (Mt 13, 31-32).

Nonostante il carattere a tratti artificioso della ricostruzione bonaventuriana, l'esegesi, breve e contratta, delle tre parabole evangeliche permette al maestro francescano di far emergere, per ognuno dei tre riferimenti scritturali, coppie di caratteristiche che potrebbero essere modellate, anche se l'autore esplicitamente non lo fa, sulla dialettica temporale indicata in precedenza. La *simplicitas intentionis*, che si manifesta attraverso la *vitatio periculi* e l'*appretiatio regni*, è riferibile al passato poiché indica ciò che fonda e precede qualsiasi azione del libero arbitrio; la *studiositas sollicitudinis*, costituita da *vigilantia in inquirendo* e *prudencia in emendo*, si colloca nel presente e si riferisce alla necessaria *cura* verso le cose della realtà; la *strenuitas operis*, di cui fanno parte l'*humilitas per modicitatem* e la *virilitas per virtutem*, è indirizzata al futuro se in essa si legge la corretta direzione dell'azione del libero arbitrio, che guarda alle cose come mezzi e non come fini del proprio agire che va correttamente indirizzato verso Dio. Bonaventura in quest'unico caso indica, con i termini *fraus* e *desidia*, le caratteristiche negative che si contrappongono agli elementi segnalati in precedenza, ricordando a proposito di essi l'analisi proposta da Gregorio Magno:

*Duo in bonis operibus timenda sunt, desidia et fraus. Desidiam facit minor amor Dei, fraudem proprius amor sui, dum pro bene*

*actis tacita humani cordis gratia, vel favoris aura, vel quaelibet res exterior desideratur. [17]*

Il breve esame del libero arbitrio presente nel *sermo* si chiude con le parole di Gregorio che, insieme al *Vangelo di Matteo*, rappresenta la vera *auctoritas* di questa parte dello scritto tesa a sottolineare l'assoluta incommensurabilità di ciò che è promesso nei cieli, e costituisce la corretta *directio* del libero arbitrio, rispetto a tutto ciò che è presente sulla terra e che, nel raffronto, svilisce fino a essere considerato *ut stercora* [18].

Il libero arbitrio si presenta dunque come il vero pungolo dell'ordine disegnato dalla Trinità, poiché è in grado di sommare il proprio dinamismo a quello generato dalla relazione fra le persone, questo dinamismo tuttavia, almeno in potenza, è in grado di scompaginare l'ordine se la *directio* non è quella indicata dalle caratteristiche individuate attraverso l'analisi delle ultime tre parabole evangeliche.

#### 4. Il male una discussione trinitaria

Le *quaestiones de malo*, aggiunte in un secondo momento, costituiscono il completamento del *sermo* e rappresentano una sintesi ideale di alcuni aspetti delle analisi fin qui condotte.

*Sequitur de tribus quaestionibus difficilibus, quae in hanc parabolam incidunt, videlicet unde malum oriatur, quare sustineatur et quomodo puniatur. [19]*

L'andamento trinitario è indiscutibile, e l'evidente riferimento alla parabola della zizzania, vera e propria impalcatura esegetica dell'intero *sermo*, suggerisce un'ipotesi di lettura delle tre *quaestiones*: la prima, con il suo riferimento all'origine del male, richiama l'azione del Padre che, fondando l'ordine e quindi l'essere, costituisce anche il principio

rispetto al quale il male si deve definire; la seconda, ponendosi il problema della sostenibilità del male all'interno dell'ordine, ne chiede ragione, riferendosi così al ruolo del Figlio/Verbo in cui sono racchiuse tutte le ragioni della realtà; e infine la terza, chiedendo di illustrare le modalità della punizione del male, si pone in relazione con l'azione dello Spirito Santo che riconduce a ordine e a bene tutto ciò che, all'apparenza, si presenta come *deordinato*. L'interpretazione trinitaria della discussione sul male può essere ulteriormente rafforzata qualora si consideri che quanto ora detto richiama necessariamente la dialettica temporale evidenziata dall'esame delle prime tre parabole: l'origine del male, almeno nel suo aspetto potenziale, è da riferire al passato; la sua sostenibilità al tempo presente, mentre la sua punizione al tempo futuro.

Bonaventura, tuttavia, è pienamente consapevole che qualsiasi ricerca sull'origine del male è orientata dalla preliminare definizione dell'essenza del male stesso, nessuno può infatti rispondere alla lacerante domanda sull'*unde malum* senza chiarire, o almeno dare per accettata, la soluzione del problema intorno al *quid sit malum*. La posizione del maestro francescano a questo proposito è tanto sintetica quanto chiara, e si colloca nel solco della tradizione agostiniana:

*Malum autem, secundum Augustinum, non est natura aliqua, sed privatio boni mali nomen accepit. Manichaeus non potest intelligere, malum esse privationem, sed ponit, naturam esse aliquam; ideo necesse habet ponere mali principium, et sic duo principia, cum mali non possit esse principium nisi malum in quantum tale; bonum vero est diffusivum sui. [20]*

Le parole di Bonaventura definiscono al tempo stesso il principio teorico e la tradizione di riferimento della sua ricerca intorno all'origine del male; la definizione del male come privazione è strettamente legata alla necessità di combattere qualsiasi posizione manichea, pertanto è nel cuore della critica alla teoria del doppio principio della realtà che si genera la definizione bonaventuriana del male. Il carattere puramente negativo del male rende indispensabile delineare con precisione, pur

nel limitato spazio di un *sermo*, le caratteristiche del bene in relazione al quale il male si definisce: il male è un relativo, poiché assoluto per Bonaventura è solamente il bene che non solo è, come dice in questo caso, *diffusivum sui*, ma anche causa del male stesso. Nel *Commento alle Sentenze* infatti il maestro francescano ricorda che l'errore di fondo della pericolosissima eresia manichea è rappresentato dall'affermazione secondo cui

*prima causa mali est malum, non bonum;* [21]

nel cuore stesso della bontà e del primo principio, che è unica origine delle creature, va dunque ricercata l'origine del male e del disordine che esso determina. D'altra parte l'esistenza di un principio del male è resa impossibile da un duplice motivo, di ordine ontologico da un lato e di ordine esistenziale e morale dall'altro.

Il male è privazione, tuttavia non può essere privazione assoluta poiché in questo caso si annullerebbe:

*Non est igitur aliquid nec esse potest, quod sit primum et summe malum, quia primum principium dicit summum complementum, et summum malum defectum dicit permaximum. Quoniam igitur primum principium, ut summe ens et completum, nec deficere potest in essendo nec in operando; nec summe malum est nec aliquod malum est nec aliquo modo malum principiare potest.*  
[22]

Un residuo di bene è dunque sempre presente, pertanto è impossibile che esista un qualche male che non porti al proprio interno qualcosa di buono; come affermato in precedenza il male non è un assoluto; diversamente si dovrebbe rinunciare ad attribuire un significato compiuto alla realtà che non risulterebbe più leggibile nei termini della razionalità che è a essa comunicata dal *Verbum dei*:

*ponere, malum aliquod esse, quod nihil habeat de bono, non solum est perversitatis haereticae, sed etiam manifestae caecitatis et stultitiae.* [23]

Stabilito dunque che il male sta dentro l'ordine, pur tentandone uno sconvolgimento, e non fuori di esso in posizione di essenza alternativa, è necessario individuare la fonte del male, che per ragioni evidenti non può certamente essere la stessa dell'ordine.

La ragione etico esistenziale che rende assurda l'ipotesi manichea è rappresentata dalla totale deresponsabilizzazione dell'uomo che da essa deriverebbe; se il male discendesse da un primo principio l'uomo sarebbe totalmente *agito* e dunque per lui sarebbe impossibile parlare di colpa relativamente al male commesso, tuttavia poiché il male in quanto privazione ricade nel campo dell'agire e non in quello dell'essere, l'azione malvagia si troverebbe in questo modo privata della propria origine e dunque della propria consistenza. Per capire questo passaggio è utile ricordare che Bonaventura nel *Sermo*, ribadendo la totale dipendenza di tutto il creato da Dio, sostiene:

*Deus autem omne, quod agit, agit a se, secundum se et propter se. Quia agit a se, dat modum; quia secundum se, dat speciem; quia propter se, dat ordinem; quia omne bonum habet modum, speciem et ordinem; horum autem privatio est malum.* [24]

Fra Dio e il male si apre una contraddizione assoluta, confermata nel momento in cui, discutendo della possibile divisione della realtà in relazione alla capacità di agire, Bonaventura, dopo aver stabilito che Dio è *causa tantum agens*, ribadisce che:

*horum (sc. modus species et ordo) privatio in causa tantum agente non potest esse.* [25]

È necessario allora individuare un altro agente al quale far risalire la causa della presenza del male all'interno dell'ordine, e poiché ciò non

può essere attribuito alle cose irrazionali (*irrationabilia*) che risultano esclusivamente *agite* e nelle quali dunque si può dare la privazione dell'ordine ma senza colpa, non resta che assegnare la causa del male alla creatura razionale *agens et acta*. La presenza della colpa nella creatura razionale ha dunque a che vedere con una possibilità che è invece assente dagli altri due agenti:

*si deficit, hoc est ex culpa sua, cum possit suam actionem ordinare et ab ordine pro sui libertate arbitrii deficere;* [26]

l'ordine dunque non lo può scompaginare né il creatore da cui esso dipende per intero sia per la propria esistenza sia per la propria stabilità, poiché ciò rappresenterebbe una evidente violazione del principio di non contraddizione, né le creature che si limitano a subirne le regole e che quindi non sono in grado di produrre alcuna azione frutto di deliberazione, ma solo quella realtà la cui esistenza è il frutto di un duplice principio compositivo:

*a Deo est et de nihilo est.* [27]

Davanti alla creatura razionale si apre dunque una duplice possibilità, o forse sarebbe più corretto dire la vera possibilità da un lato, quella cioè di imitare Dio, nel senso di corrispondere alla sua intenzione creatrice ponendolo come *principio, esemplare e fine* della propria azione che acquisisce così *modum, speciem et ordinem*; dall'altro la possibilità di deviare da questo retto percorso, ponendo sé e non Dio come *principio, esemplare e fine* della propria azione; in questo caso ciò che si determina è un sovvertimento dell'ordine e il male si manifesta come:

*defectus modis, speciei et ordinis.* [28]

A conclusione dell'esame della prima *quaestio* Bonaventura può dunque affermare di avere risolto tre problemi, che non erano stati pienamente esplicitati all'inizio della trattazione: che cosa sia il male (*defectus modi, speciei et ordinis*), da dove derivi (*a voluntate deficiente*) e per quale motivo esso si presenti esclusivamente nella creatura razionale (*utente libertate arbitrii, propter quam potest a recto ordine obliquari*).

La centralità dell'ordine nella riflessione bonaventuriana sul tema del male esce da questa prima parte dell'esame confermata ed esaltata, tuttavia tale concetto non ha ancora pienamente dispiegato la propria potenzialità all'interno della disamina del maestro francescano. Sostenere infatti che il male non è causato da Dio ma tuttavia esiste, significa anche spiegare quali ragioni lo rendano compatibile con l'ordine che deriva dal creatore, sta in questa difficoltà la motivazione della seconda *quaestio*: *quare sustineatur*. In questo caso Bonaventura propone una serie di motivazioni ciascuna delle quali assegna un significato al male riconducendolo all'interno del più vasto ordine delle cose:

*hoc facit ad complementum universi, ad maiorem gloriam generis humani et ampliorem laudem Dei. [29]*

L'universo infatti risulta completo se all'interno di esso sono presenti tutti i diversi enti che è possibile pensare secondo ragione; l'ordine non ammette asimmetrie né salti nella gerarchia degli esseri, pertanto accanto alle creature che persistono nel male e a quelle che perseverano nel bene si devono collocare le creature che, in virtù della propria libertà, possono *cadere et surgere*. A Bonaventura preme sottolineare che, nonostante l'uomo abbia una propria naturale destinazione, già ricordata in precedenza quando si è detto che la sua azione deve imitare Dio e porlo come proprio principio, esemplare e fine, l'inversione della direzione non comporta un mutamento di natura. Per illustrare questa considerazione il maestro francescano si serve di una metafora di tipo fisico: la condizione dell'uomo che usando male

la propria libertà non la indirizza verso Dio è paragonabile a quella di una pietra che non cada verso il basso ma venga spinta verso l'alto o di una fiamma che non si allontani dal centro della terra ma sia costretta verso di esso. Bonaventura riafferma così la naturalità del bene, come direzione dell'azione del libero arbitrio umano, così come la caduta verso il centro o il dirigersi verso l'altro sono naturali per la pietra e la fiamma, e non attribuisce quindi alla natura del libero arbitrio l'origine del male, ciò equivarrebbe ad affermare che esso trova la propria fonte in Dio; d'altro lato ribadisce che lo scorretto uso della volontà non determina una mutazione di natura del libero arbitrio la cui essenza è proprio quella di potersi esercitare come libera scelta, e quindi anche di potersi muovere in direzione opposta rispetto al proprio *luogo naturale*:

*sic nec debet vim inferre homini, quem liberum fecit, quin possit semper eligere quod voluerit. Igitur non solum rationabile, sed etiam necesse est ad complementum et regimen universi, quod mala fieri permittantur. [30]*

La libertà umana caratterizzata, diversamente da quella divina, dalla possibilità di compiere il male, risulta quindi essenziale all'ordine che proprio in ragione della sua presenza sembra ricevere quell'elemento di dinamicità che altrimenti verrebbe meno. Proprio questa possibilità di *deordinazione* risulta fondamentale per comprendere la seconda ragione che all'interno della riflessione bonaventuriana spiega la *sostenibilità* del male, funzionale, in questo caso, alla maggiore gloria del genere umano. A far da sfondo a questa visione vi è il recupero di considerazioni aristoteliche e agostiniane, che convergono nell'indicare come maggiormente degna di lode l'immagine che risulta dal contrasto di elementi contrapposti, allo stesso modo in cui è più gradevole una canzone nella quale il silenzio, *pura privatio*, si alterni al canto. La gloria dell'uomo, dunque, cresce là dove a suo fondamento si trovi la contrapposizione fra esercizio della virtù e del bene e possibilità di compiere il male. Bonaventura a questo proposito riferisce l'affermazione agostiniana, qui solo accennata, ma altrove ricordata per

intero, secondo cui:

*melius enim iudicavit de malis bene facere quam mala nulla esse  
permittere.* [31]

L'*ordine disordinato* della realtà creata, all'interno del quale si dà l'opposizione fra bene e male, rivela così il proprio carattere relativo, vale a dire mostra di essere spiegabile e comprensibile solo sullo sfondo dell'ordine assoluto, per il momento all'uomo non accessibile, né ontologicamente né gnoseologicamente, nel quale il male non esiste neppure nel senso di *pura privatio*. Bonaventura indica anche in modo esplicito, attraverso l'uso di un termine chiave, le caratteristiche del processo che permetterà all'uomo di passare dal primo al secondo ordine; esso ha a che vedere ancora una volta con la libertà, intesa però non tanto come caratteristica dell'ente razionale, ma come processo di trasformazione di questo ente:

*Magis enim gratus est Deo qui novit se a malis liberatum, quam  
qui non sciret, se ad mala fuisse dispositum; et ideo, si factus  
fuisset homo, qui peccare non posset, non tantas Deo gratias  
ageret.* [32]

La combinazione di grazia e libertà genera una trasformazione nel secondo concetto portandolo a identificarsi con un processo di liberazione attestato in questo caso dal participio passivo *liberatum*.

La considerazione dell'*ordine disordinato* proposta fino a questo momento si riferisce al punto di vista del soggetto creato, tuttavia può essere ripresa anche dal versante del creatore e la presenza del male si tramuta in elemento che consente una *amplioem laudem Dei*. L'analisi in questo caso si riferisce alla *potentia dei* che - sostiene il maestro francescano - si manifesta nella produzione delle cose, ma risulta migliore quando si mostra nei modi più diversi: il male rappresenta il territorio nel quale alla potenza è dato di dispiegare per intero la propria

forza, come avviene nell'*Esodo* quando la potenza divina può mostrarsi pienamente nell'azione contro il faraone. Un analogo ragionamento può essere condotto per la sapienza che risulta tanto più degna di lode quanto più è in grado di ricondurre *deordinata ad ordinem*, e per la funzione punitiva della giustizia che non potrebbe dispiegarsi *nisi essent mala*. L'*auctoritas* della riflessione bonaventuriana è rappresentata dal *De consolatione philosophiae* di Boezio; un passaggio di quest'opera, citato ancora una volta in modo estremamente contratto, riassume bene il senso complessivo di questa parte della trattazione bonaventuriana:

*Ordo enim quidam cuncta complectitur, ut quod adsignata ordinis ratione decesserit hoc licet in alium, tamen ordinem relabatur, ne quid in regno providentiae liceat temeritati.* [33]

Il vero principio di tutte le cose è dunque l'ordine, ancor prima di tutte le altre caratteristiche il loro essere coincide con l'*essere ordinate*, cosicché nulla può sfuggire all'ordine poiché in questo caso sfuggirebbe anche all'essere; ma, rifacendosi a Boezio, Bonaventura implicitamente afferma che non vi è un solo ordine (anche se vi è una sola direzione degli ordini), e proprio questa molteplicità permette al male di essere *privatio boni* e dunque *ordinis* senza precipitare nell'assoluto nulla che costringerebbe a negarne l'esistenza; ogni ordine infatti viene salvato, nella sua *deordinatio* dall'ordine a esso superiore che ne spiega la contraddizione, tramutandola al proprio livello in *apparente contraddizione*.

Chiudendo il *Sermo* con la risposta alla terza *quaestio - quomodo puniatur* - Bonaventura giustifica, attraverso cinque argomentazioni, il carattere eterno della punizione divina del peccatore. Ciò che è significativo per il discorso fino a ora condotto è che nel momento di portare a conclusione la propria riflessione trinitaria sul male, con il momento che si lega all'azione dello Spirito Santo, il maestro francescano si trova nella necessità di chiudere la catena degli ordini e dunque di individuare l'esistenza e ribadire la consistenza dell'ordine eterno all'interno del quale trovano spiegazione, ricomposizione, ma

anche giusta punizione, tutte le *deordinazioni* che hanno caratterizzato gli ordini precedenti; emblematica a questo proposito è la *quarta ratio*:

*quia peccator in quolibet actu peccati mortalis abutitur omnibus illis rebus, a quibus debet iuari et cum quibus habet ordinari. Sed ipse, cum sit pars universi, iuvementum recipit ab elementaribus, caelestibus, supercaelestibus, et ordinem habet ad praeterita, praesentia et futura; abutitur ergo omnibus supradictis: nihil est ergo in universo, quod non sibi adversetur et quantum ad consistentiam et quantum ad durationem. [34]*

Pur nella sua estrema sinteticità, l'esame del problema del male condotto nel *Sermo* ha evidenziato una precisa struttura di ragionamento che consiste nel costante rinvio a un ordine superiore rispetto a quello nel quale il male si presenta. Ciò da un lato salva la provvidenza divina dallo scandalo dell'esistenza del male che rischiando di coinvolgerla minerebbe le fondamenta stesse dell'ordine; dall'altro, ribadendo l'esistenza del male, quasi la sua ineliminabilità a livello della realtà creata, ne elimina però, su un altro piano, il carattere di *deordinazione* riconducendolo, agostinianamente, a un bene superiore. Tutto questo ha ricadute evidenti sullo stesso concetto di *ordo* che, modellato sulla dinamica trinitaria intradivina, acquisisce insieme alla propria onnipervasività, riaffermata con il sostegno di Boezio, caratteristiche di dinamicità, manifestate in questo caso nella coppia di termini *libertas/liberatus* prioritariamente riferiti all'ente razionale creato, quello che al tempo stesso agisce ed è agito, che non saranno prive di riflessi sulle considerazioni che Bonaventura sviluppa nel *Commento alle Sentenze* intorno alla divinità, in particolar modo in relazione alla potenza, alla sapienza e alla bontà.

## 5. La libertà divina a confronto con la necessità

Per chiarire su quali fondamenti teologici e metafisici si basi la discussione bonaventuriana del tema del male è necessario far interagire i due termini intorno a cui si è strutturata l'analisi condotta fino a ora: ordine e libertà. A questo scopo può essere utile servirsi, almeno come elemento introduttivo, delle *quaestiones* dedicate da Bonaventura al libero arbitrio umano, all'interno delle quali vengono proposti significativi elementi di confronto con la stessa facoltà presente in Dio.

Dopo essersi chiesto se la facoltà del libero arbitrio appartenga principalmente alla ragione o alla volontà, il maestro francescano afferma che essa inizia nella ragione e si consuma (*consummatur*) nella volontà, e conclude:

*Et quoniam penes illud principaliter residet, penes quod consummatur, ideo principaliter libertas arbitrii et dominium in voluntate consistit.* [35]

L'affermazione del primato della volontà appare utile per chiarire la distinzione fra libertà umana e libertà divina in relazione all'ordine. Nella libertà umana, infatti, la presenza della distinzione e della combinazione fra le due facoltà rende necessaria l'indicazione di una preminenza, in questo caso della volontà; nella libertà divina invece la perfetta identità fra le due facoltà, identità direzionale ovviamente, non rende necessaria, almeno formalmente, alcuna preminenza. Tutto ciò si può tradurre attraverso l'affermazione secondo cui l'uomo *sta nell'ordine* e questo rende possibile per lui la difformità rispetto all'ordine in cui è collocato, vale a dire la volontà può indirizzare l'azione in una direzione diversa rispetto a quella indicata dalla ragione; Dio invece è *l'ordine* e dunque non si dà per lui alcuna possibilità di sovvertire l'ordine, poiché qualsiasi mutamento ne produrrebbe comunque uno nuovo, e quindi per Dio è impossibile agire fuori dall'ordine.

Questa caratterizzazione della libertà divina ha evidenti riflessi sul rapporto che essa instaura con la necessità. Anche questo termine, come spesso capita in Bonaventura, prima di essere posto in rapporto con la libertà divina, viene sottoposto a una analisi che ha come risultato una precisa suddivisione in ambiti e livelli diversi. Secondo il maestro francescano è opportuno distinguere fra *necessitas coactionis* e *necessitas immutabilitatis*: nessun accordo è possibile fra la libertà e il primo tipo di necessità, poiché ciò violerebbe il principio di non contraddizione; l'essenza della libertà, in questo caso identica in Dio e nell'uomo, consiste infatti nell'assenza di qualsiasi coazione. Diverso è il rapporto che è possibile stabilire fra libertà, in questo particolare caso divina, e *necessitas immutabilitatis*, che non contrasta con il libero arbitrio che è tale non perché può volere una cosa e anche il suo contrario, ma perché:

*omne quod vult, appetit ad sui ipsius imperium, quia sic vult  
aliquid, ut velit, se velle illud. [36]*

Pertanto il libero arbitrio è detto *libero* anche se immutabilmente diretto verso una certa determinata cosa, poiché nello stesso atto del volere muove se stesso e si domina da sé; insomma siamo di fronte a una concezione della libertà come *autodeterminazione* che si costituisce intorno a due caratteristiche ben specificate nelle parole del maestro francescano: da un lato il dominio che il libero arbitrio ha sui propri atti, vale a dire la capacità di realizzare il fine che si è prefissato, dall'altro il suo realizzarsi non tanto nel volere una cosa oppure il suo contrario, ma nell'immutabilità della decisione e nel rigore dell'azione conseguente, insomma nel potere di conservare la rettitudine, piuttosto che nella scelta tra il bene e il male. Questa caratterizzazione in senso positivo del libero arbitrio trova adeguata e piena realizzazione esclusivamente in Dio, la cui libertà non è affatto in contrasto con l'ordine dell'universo creato, che è il frutto di una immutabile ma libera decisione, liberamente ma indefettibilmente indirizzata al bene:

*actus vero liberi arbitrii, ut liberum est, non solum potest esse circa necessarium, sed etiam necessarius in se.* [37]

Le coordinate della relazione fra libertà e necessità, così stabilite, sono indispensabili oltre che per ribadire il carattere immutabile, e dunque necessario, degli atti e dell'ordine derivante da Dio, anche per riconfermarne la piena e integrale razionalità, riferibile alla seconda persona della Trinità divina. In modo parallelo, rispondendo alla *quaestio* 3: "Se il libero arbitrio in quanto libero possa fare il male", Bonaventura tende a salvare l'assoluta bontà e giustizia dell'ordine divino, e per fare ciò non può che riaffermare:

*secundum communem rationem, secundum quam reperitur in Creatore et in creatura, obiectum eius est bonum et aequum.*  
[38]

Pertanto, se il libero arbitrio viene inteso nella sua caratteristica essenziale, in quanto libero appunto, non solo la *servitus* gli risulta opposta, ma anche il male, che di tale *servitus* è il prodotto e l'effetto, *respuat et detestatur*. La conferma del carattere assolutamente buono dell'ordine, posta in relazione con la riaffermazione dell'esistenza del libero arbitrio divino, è fondamentale per evitare un coinvolgimento di Dio nel male presente nel mondo, nello stesso tempo in cui si ribadisce la presenza in lui della libertà. Corollario di questa conclusione è il riconoscimento che la possibilità di fare il male rappresenta una corruzione della libertà piuttosto che una sua piena esplicazione:

*posse peccare plus dicit impotentiam quam potentiam, et plus dicit defectum quam complementum; sed "liberum arbitrium, secundum quod liberum, est sub Deo potentissimum": ergo liberum arbitrium, secundum quod liberum, non habet obiectum malum sive peccatum.* [39]

Questo è uno dei cardini della *teodicea* bonaventuriana, per comprenderlo pienamente è tuttavia necessario un ultimo passaggio. Anche la discussione sul libero arbitrio si serve di un modello caratterizzato da ordini che progressivamente rimandano a un livello superiore; Bonaventura infatti individua tre diversi livelli di esistenza o di considerazione del libero arbitrio: il libero arbitrio come assenza di coazione, l'essenza stessa del libero arbitrio, la sua definizione, l'elemento trascendentale che lo caratterizza in ogni situazione, presente in modo identico (*aequaliter*) in Dio e nell'uomo. L'uguaglianza assoluta fra creatore e creatura scompare subito se ci si riferisce alla *dignitas*, cioè alla definizione positiva del libero arbitrio, è infatti impossibile collocare sullo stesso piano Dio e l'uomo relativamente alla dignità di una facoltà. Tuttavia, neppure a questo livello è possibile collocare una strutturale presenza del male, e ciò è attestato dal fatto che la disuguaglianza fra creatore e creature, per quel che si riferisce alla *dignitas* del libero arbitrio, è affiancata dall'uguaglianza fra gli uomini; se infatti si introducesse qui una distinzione delle libertà riconducibile all'essenza dei diversi uomini, essa andrebbe fatta risalire alla creazione e quindi al creatore, che risulterebbe così la vera causa dell'indirizzarsi dell'uomo verso il peccato. Questa conclusione renderebbe però impossibile negare sostanzialità al male ed evitare la contemporanea deresponsabilizzazione dell'uomo, con la conseguenza finale che la responsabilità del male ricadrebbe per intero sulla divinità. È dunque nel terzo ordine relativo al libero arbitrio che si colloca in modo preciso la possibilità del male, e quindi la distinzione non solo fra il creatore e la creatura, ma fra le creature stesse che non sono identiche se considerate in relazione al libero arbitrio come potere o facoltà: infatti la *potestas servandi rectitudinem* è maggiormente ordinata verso il fine in coloro che compiono il bene. Significativamente il maestro francescano si serve delle parole di Bernardo di Chiaravalle per sostenere la propria posizione:

*Manet ergo libertas voluntatis, ubi etiam sit captivitas mentis,*

*tam plena quidem in malis quam et in bonis, sed in bonis ordinatior, tam integra quoque pro suo modo in creatura quam in Creatore, sed in illo potentior.* [40]

Il regno di Dio in qualche modo si compie, si perfeziona e trova il motore della propria perfezione nel dinamismo trinitario, che caratterizza oggetto e metodo della ricerca bonaventuriana. Il libero arbitrio, in quanto elemento che può rompere l'armonia, introduce la considerazione di successivi livelli nella gerarchia dell'ordine sui quali, di volta in volta, l'armonia si ricompone. La relazione dunque si conferma fondamentale anche nella teodicea bonaventuriana e porta a pensare l'assoluto solo come orizzonte limite delle analisi sviluppate. È in ultima analisi la teologia a porsi come livello superiore, garante di una possibile restaurazione dell'ordine talvolta messo in discussione dai problemi sollevati dalla vita e dalla filosofia degli uomini. Lungo questa strada si incontrerà certamente anche la riflessione bonaventuriana più generale sul rapporto fra Dio e il creato, così come il tema del valore da attribuire all'ordine voluto e stabilito da Dio e si potrà considerare la dialettica fra potenza divina ordinata e assoluta come un aspetto dell'essenziale dinamismo della struttura del mondo.

## Note

- [1] *Commentaria in quatuor libros sententiarum* I, dist. 44, art. 1, q. 3, conclusio.
- [2] Cfr J.G. Bougerol, *Le sermon de Saint Bonaventure sur le Royaume de Dieu*, in "Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age" 54 (1989), pp. 169-254.
- [3] Un'analisi dettagliata del *Sermo* (oltre a quella proposta da Bougerol) è presente in L. Sileo, *"Temporalia bona a tenebrarum principe creata". Tra metafisica e etica: il male e l'antimanicheismo bonaventuriano del "De regno Dei"* in "Doctor Seraphicus" 38 (1991), pp. 57-95, che tuttavia colloca sullo sfondo, e dunque in posizione sostanzialmente secondaria, la dimensione trinitaria del trattato.
- [4] Cfr. M. Parodi e M. Rossini, *Introduzione a Bonaventura da Bagnoregio, Itinerario della mente verso Dio*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1994.

- [5] *Primum est, quid sit regnum caelorum. Secundum, ubi sit. Tertium, quale sit. Quartum, quantum sit. Quintum, quorum sit (Sermo de regno Dei descripto in parabolis evangelicis 2).*
- [6] Cfr. L. Sileo, "Temporalia bona a tenebrarum principe creata". *Tra metafisica e etica: il male e l'antimancheismo bonaventuriano del "De regno Dei"*, cit., p. 66.
- [7] *Sermo de regno Dei descripto in parabolis evangelicis 37.*
- [8] *Ibidem.*
- [9] *Ibidem.*
- [10] Bonaventura fa corrispondere a ciascuna delle ore della parabola un tipo di legge: *Nam mane per legem naturae; hora tertia, per legem Scripturae; sexta, per Prophetas; nona, per Apostolos in lege gratiae; undecima, per Doctores sacros (Ibidem).*
- [11] *Ibidem.*
- [12] Ivi, 38.
- [13] *Ibidem.*
- [14] Ivi, 39.
- [15] Ivi, 40.
- [16] *Commentaria in quatuor libros sententiarum II, dist. 25.*
- [17] *Sermo de regno Dei descripto in parabolis evangelicis 42.*
- [18] Cfr. ivi, 40.
- [19] Ivi, 43.
- [20] *Ibidem.*
- [21] *Commentaria in quatuor libros sententiarum II, dist. 34, art. 1, q. 1, conclusio.*
- [22] *Breviloquium III.*
- [23] *Commentaria in quatuor libros sententiarum II, dist. 34, art. 2, q. 1, conclusio.*
- [24] *Sermo de regno Dei descripto in parabolis evangelicis 43.*

- [25] *Ibidem.*
- [26] *Ibidem.*
- [27] *Ibidem.*
- [28] *Ibidem.*
- [29] Ivi, 44.
- [30] *Ibidem.*
- [31] Agostino, *Enchiridion*, 8.27; Bonaventura riporta per intero, anche se in modo non del tutto preciso, il passo agostiniano: *Ad illud quod obiicitur, quod maioris sapientiae est praecavere malum etc.; dicendum, quod falsum est; immo multo maioris sapientiae est morbum bene curare, quam natura a morbo praeservare. Unde Augustinus in Enchiridio: "Melius iudicavit Deus de malis bona facere, quam mala nulla permittere". Et maiori etiam sapientiae attestatur, ut praedictum est, sic res ordinare, ut ex supervenienti etiam deordinatione non deturpentur, sed earum ordinatio decoretur (Commentaria in quatuor libros sententiarum II, dist. 23, art. 1, q. 1, conclusio, solutio oppositorum 3).*
- [32] *Sermo de regno Dei descripto in parabolis evangelicis* 45.
- [33] Boezio, *Philosophiae consolatio* IV, prosa 6; in realtà Bonaventura, all'interno del *Sermo*, cita solo le parole: *ordo divinae providentiae cuncta complectitur.*
- [34] *Sermo de regno Dei descripto in parabolis evangelicis* 47.
- [35] *Commentaria in quatuor libros sententiarum* II, dist. 25, pars 1, art. unicus, q. 6, conclusio.
- [36] Ivi, II, dist. 25, pars 2, art. unicus, q. 2, conclusio
- [37] *Ibidem.*
- [38] Ivi, II, dist. 25, pars 2, art. unicus, q. 3, conclusio.
- [39] Ivi, II, dist. 25, pars 2, art. unicus, q. 3, fundamentum 2.
- [40] Bernardo di Chiaravalle, *De gratia et libero arbitrio*, IV, 9.