

BONAVENTURA NELLA TEOLOGIA PROTESTANTE TEDESCA: SECOLI XIX-XX

ROBERTO OSCULATI

*Professore ordinario di storia del cristianesimo
nell'Università degli Studi - Catania*

1. LA CENTRALITÀ DEL CRISTO VIVENTE

«Bonaventura inter scholasticos doctores optimus est», così sentenziava Lutero nei suoi conversari tra amici(1). E aggiungeva: «Patres et doctores veteres Augustinus, Hieronymus, Hilarius, Ambrosius, Bonaventura et alii venerandi et in summo pretio habendi sunt, quia in ipsis videmus ecclesiam sui temporis credidisse in Iesum Christum»(2). E ancora: «Bernardus in sermonibus suis omnes alios doctores, etiam ipsum Augustinum excellit, quia Christum pulcherrime praedicat, sed in disputationibus suis plane sui est dissimilis et omnino contrarius sibi in sermonibus. Post Bernardum secundas habet Bonaventura»(3). A questi giudizi positivi si aggiungono tuttavia alcune osservazioni critiche sui pericoli della teologia speculativa, che potrebbe anteporre le proprie categorie intellettuali al Vangelo e al suo contenuto pratico. Anche l'ottimo Bonaventura deve cedere il passo a colui che è pur sempre al centro del suo pensiero senza sviare il lettore dal diretto insegnamento di Cristo(4).

In anni giovanili il riformatore tedesco aveva già espresso la sua stima per il Teologo francescano. Lo accomunava a Bernardo, Francesco, Domenico e «a molti altri uomini e donne santissimi», viventi ancora sotto il papato romano e «huc mihi Bonaventuram numero, incomparabilem virum, in quo multum fuit spiritus prae omnibus, qui ex Academiis servati sunt»(5). Alcuni anni più tardi, in una lezione su *Genesi* 26, 8, a proposito delle

(1) M. LUTHER, *Tischreden*, I, Weimar 1912 (Graz 1967), n. 683 (MARTIN LUTHERS *Werke*. Kritische Gesamtausgabe).

(2) *Ivi*, n. 871.

(3) *Ivi*, n. 872. Vedi anche III, nn. 3370 e 4295.

(4) Cfr. *ivi*, I, n. 644; II, n.1746; III, n. 644.

(5) *Ivi*, VII, 774.

espressioni amorose tra Isacco e Rebecca ricordava la sua meraviglia di monaco per la larghezza di idee del Francescano: «Ac valde mirabar Bonaventurae sententiam, qui fuit inter monachos sanctissimus, cum dicit: "Non est hoc peccatum, si quis ambiat aliquam uxorem"» (6).

Nella Germania tardomedievale, rinascimentale e moderna la mistica unione personale con l'umanità del Gesù evangelico è nutrita da molti opuscoli di origine francescana e spesso attribuiti a Bonaventura. Essi costituiscono per molti secoli un *humus* fecondo da cui si alimenta la vita spirituale di individui e comunità ben oltre le divisioni confessionali e le rigidità concettuali del XVI secolo. Il carattere organico, pratico, immaginoso ed affettivo della teologia francescana era soprattutto ben noto a coloro che esigevano una riforma morale che desse consistenza soggettiva a quella dottrinale, giuridica e morale. I temi francescani si accompagnano così molto spesso a quelli monastici, domenicani, carmelitani e pure, più tardi, gesuitici. Le opere ascetiche di Roberto Bellarmino e quelle esegetiche di Cornelio a Lapide, ad esempio, tengono vivo a lungo anche nella Germania luterana lo spirito di Francesco d'Assisi e dei suoi seguaci (7).

Gottfried Arnold, nella sua *Historia et descriptio theologiae mysticae* pubblicata nel 1702, indica la biblioteca ideale della vera riforma evangelica e pone Bonaventura accanto ad una lunga serie di testimoni del cristianesimo autentico, efficace e del tutto indipendente dalle opposizioni ufficiali. Esso infatti percorre tutta la storia cristiana, giunge fino al presente, non si cura dell'arroganza e dei litigi ecclesiastico-politici (8). Dal secolo XVI tra i cristiani era prevalsa quella che molti chiamavano la "teologia spinosa", dedita alle controversie, fondata sulla diffidenza e sull'ag-

(6) *Ivi*, XLIII, 453. Cfr. anche *ivi*, I, 568, 609, 611; VIII, 127.

(7) U. KÖPF, *Bonaventura*, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, I, Tübingen 1998, 1682-1683. «Il suo influsso fu più durevole di quanto si creda, come insegnano le molte traduzioni tedesche delle opere di Bonaventura e le opere pseudobonaventuriane del XV secolo»: così giudicava verso la metà del secolo scorso S. CLASEN, *Bonaventura*, in: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, I, Tübingen 1957³, 1352. Vedi, per il caso analogo di Taulero, H. OTTO, *Vor- und frühreformatorische Tauler-Rezeption*, Gütersloh 2003 e, in generale, W. NIGG, *Die heimliche Weisheit*, Olten und Freiburg i. B. 1977³; R. OSCULATI, *Vero cristianesimo*, Roma-Bari 1990, 11-112.

(8) G. ARNOLD, *Historia et descriptio theologiae mysticae*, Frankfurt 1702, 232-358.

gressività, irretita nei pregiudizi, avvolta nella retorica dell'autoesaltazione, connivente spesso con interessi nazionali e politici. Ma non pochi, nei diversi campi ecclesiastici, andavano alla ricerca della voce viva del Vangelo, come l'avevano fatta risuonare nei tempi più diversi i suoi testimoni più umili e sinceri. Bonaventura era sicuramente tra questi anche nella Germania protestante.

2. RAGIONE TEOLOGICA, MISTICA FRANCESCANO, PURO VANGELO

Acuto e fervido erede di questa corrente del pensiero evangelico tedesco fu **Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher** (1768-1834). Egli dedicò al Teologo medievale alcune osservazioni interessanti espresse sulla base degli opuscoli autentici *Breviloquium*, *De reductione artium ad theologiam* e *Itinerarium mentis in Deum*, mentre conosce pure le due opere spurie *Centiloquium* e *Pharetra*. Il corso di storia della filosofia, tenuto a Berlino per la prima volta nel 1812, sottolinea in Bonaventura l'unità di teoria e prassi per giungere alla vera sapienza. La conoscenza si basa sull'esperienza interiore del divino e tutta l'esistenza è penetrata dall'essere effusivo di Dio. L'unione dell'anima con l'assoluto procede per gradi ed ogni realtà finita deve essere ricondotta alla sua origine. Nella vita psicologica umana l'intelletto conduce alla verità, la memoria all'eternità, la volontà al bene supremo. Infine la vita in Dio è costituita dalla fede e dall'amore, mentre il sapere e l'agire si uniscono nella concretezza dell'affetto(9).

Secondo Schleiermacher, che si rifà ad esposizioni manualistiche della storia della filosofia, nel XV secolo la linea di Bonaventura sarebbe stata seguita da Raimondo di Sabunda. Anche Gersono è influenzato dal Maestro francescano, così come da Riccardo di S. Vittore nella teologia mistica, ma la contrapposizione tra procedimento scolastico ed esperienza mistica è per Schleiermacher un evidente segno di corruzione della teologia. In precedenza l'uno e l'altro metodo erano uniti, come ad esempio in Alano e Bonaventura(10). Questa tematica è di grande im-

(9) F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Geschichte der Philosophie*, hrsg. H. RITTER, Berlin 1839, 204-209.

(10) *Ivi*, 229. Sullo sviluppo della teologia protestante tedesca dall'inizio del XIX secolo cfr. H. STEPHAN-M. SCHMIDT, *Geschichte der evangelischen Theologie in Deutschland seit dem Idealismus*, Berlin-New York 1973³.

portanza per il teologo berlinese, sempre attento ad unire la teoresi filosofica, la conoscenza storica e l'esperienza viva della comunione spirituale con il Cristo evangelico. Proprio in questo suo centro esistenziale la teologia trova il suo contenuto più proprio, che prende coscienza intellettuale di se stesso nelle forme della dialettica e dell'etica.

Anche nel corso di storia ecclesiastica si insiste sull'unione in Bonaventura della mistica e della speculazione scolastica. Infatti «egli ha certo seguito ancora il metodo scolastico, ma pure assieme e allo stesso tempo è stato un teologo mistico. E' già stato mostrato sopra che l'una e l'altra cosa non sono in contrasto; l'aspetto scolastico è solo il metodo e quello mistico, come la direzione verso l'esperienza interiore, non si oppone alle controversie teoretiche. Solamente questo è ben sicuro: dove c'è un grande amore per questa direzione non c'è alcuna preclusione per questo metodo»(11).

Esposti gli argomenti del *Breviloquium*, si indicano i quattro gradi della coscienza caratteristici del *De reductione*: quella esterna e quella interna, l'inferiore e la superiore. Nella coscienza interiore di se stessi e in quella che trascende la soggettività umana si verificherebbe la rivelazione divina. Nella visione di Bonaventura «tutto è insufficiente senza l'ultima, tutto riceve il suo autentico significato ed ordine solo dall'ultima»(12). Seguono alcune osservazioni sulle corrispondenze numeriche di cui il Teologo medievale si compiace, sulla propensione subordinazionistica della sua teologia trinitaria, sul settenario sacramentale proposto dal Lombardo e giustificato da Bonaventura con la correlazione positiva con le sette virtù e con quella negativa delle sette malattie dell'umanità. A quest'ultimo proposito, visto che l'ordine è un sacramento contro l'ignoranza e il matrimonio contro la passione sessuale, si osserva ironicamente che in tal modo «i poveri laici non hanno un sacramento per l'ignoranza e i poveri ecclesiastici non hanno un sacramento per le passioni»(13). Nello stesso tempo il Teologo medievale avrebbe avuto «una buona intuizione sulla corruzione della Chiesa» e avrebbe sostenuto la necessità di un basso clero coniugato anche nella Chiesa occidentale.

(11) F. D. E. SCHLEIERMACHER, *Geschichte der christlichen Kirche*, hrsg. E. BONNELL, Berlin 1840, 538.

(12) *Ivi*, 540.

(13) *Ivi*, 541.

Pure interessante è la sua negazione del concepimento senza peccato originale di Maria.

Si tratta di appunti presi dalle lezioni del Maestro e rielaborati decenni più tardi dagli allievi, ma certamente il rapporto tra metodo razionale ed esperienza mistica, la sapienza come sintesi di teoria e prassi, l'illuminazione interiore, le gradazioni della coscienza, l'unità organica dello spirito religioso fanno parte del più costante bagaglio intellettuale di Schleiermacher. Egli lo ha ereditato dalla tradizione religiosa pietista ed herrnhuta, sviluppata poi sul piano filosofico da un orientamento platonico e trascendentale, su quello teologico dall'esigenza di costruire una visione universale del Vangelo quale somma sapienza. Soprattutto le collezioni di prediche illuminano il carattere personale, vivente ed universale della comunione con il Gesù evangelico: la sua voce e le sue azioni devono sempre essere poste al centro di ogni interesse dottrinale e morale cristiano(14).

Con **Adolf von Harnack** (1851-1930) la teologia evangelica tedesca trova il suo più celebre rappresentante nell'analisi storica del cristianesimo(15). L'essenza del Vangelo originario va ritrovata intellettualmente attraverso un lungo lavoro di ricostruzione critica che sappia liberarlo dai rivestimenti accumulatisi nel corso del tempo. La fede cristiana risulta sempre da una dialettica mai sopita tra il messaggio di Gesù e le forme culturali che l'hanno interpretato, rielaborato, sfigurato o rimosso. Infinite volte si è tentato di racchiuderne il sacro fuoco nelle devozioni, nei riti, nei canoni intellettuali o giuridici. La storia della teologia cristiana è sovente una galleria di contraffazioni, che devono essere misurate sulla semplicità, libertà e immediatezza degli inizi.

L'opera di Bonaventura non trova nell'ampia storia dei dogmi di Harnack una trattazione specifica. Forse il grande studioso

(14) ID., *La confessione di Augusta*, Padova 1986; R. OSCULATI, *Schleiermacher*, Brescia 1980, 174-192, 395-419; K. NOWAK, *Schleiermacher*, Göttingen 2002².

(15) F. W. KANTZENBACH, *Harnack*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, XIV, Berlin 1985, 450-458.

(16) A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III, Darmstadt 1964, 421-455. Negli ultimi anni del XX secolo la figura di Francesco d'Assisi suscita viva attenzione di fronte ai grandi rivolgimenti in cui le chiese cristiane sono coinvolte. Per il protestantesimo cfr. P. SABATIER, *Vita di San Francesco d'Assisi*, Milano 1994³. Il volume era uscito per la prima volta nel 1894.

dell'antichità cristiana non possedeva una sufficiente conoscenza delle fonti medievali e doveva rivolgersi ad una letteratura di seconda mano. Il Teologo francescano fa sovente la sua comparsa in maniera indiretta ed inizialmente nella storia della pietà del secolo XIII. La figura dominante ne è Francesco d'Assisi, cui lo storico luterano dedica pagine appassionate: il giullare di Dio aveva davvero capito il Vangelo e lo ha recitato con una fantasia ed una poesia che hanno saputo divenire una teologia vivente e comunicativa(16). L'altro aspetto fondamentale della devozione del XIII secolo è la mistica, che alimenta la vita spirituale dei maggiori teologi. Essa è contemplazione, accompagnata da una finalità riflessiva, sull'esempio di Agostino e dell'Areopagita, e dalla dedizione a Cristo caratteristica della scuola di Bernardo. Così «che questa teologia fosse congeniale alla sensibilità dei monaci mendicanti, appena si occupassero in generale di teologia, è palese. Bonaventura, Alberto e Tommaso d'Aquino sono stati i più grandi mistici, non nonostante, ma proprio perché erano teologi e monaci mendicanti»(17). Così anche i dogmi concettuali più difficili come la Trinità e l'incarnazione furono concepiti, ad esempio da Riccardo da S. Vittore e Bonaventura, come effusione dell'amore divino in se stesso e nell'universo. Da questa dogmatica nasce un'etica dell'amore del prossimo che trova nel francescanesimo accenti appassionati(18).

Nella trattazione sui sacramenti, quali erano concepiti dall'alta scolastica, la teologia di Bonaventura è citata più volte. Egli nega che i riti ecclesiastici contengano sostanzialmente la grazia e ne siano la causa, inoltre ritiene che alcune istituzioni veterotestamentarie abbiano avuto il valore effettivo di sacramenti a motivo della fede(19). Ha accettato la dottrina della transustanziazione ed ha ritenuto sufficiente l'attrizione per accedere al sacramento della penitenza(20). Per quanto riguarda la giustificazione e la grazia appartiene alla linea di pensiero che va da Alessandro di Hales a Duns Scoto e vuole eliminare le posizioni agostiniane, cui invece Tommaso rimane fedele. Per quanto concerne la predestinazione vi coinvolge il libero arbitrio. Così,

(17) A. VON HARNACK, *op. cit.*, 433.

(18) *Ivi*, 440-446.

(19) *Ivi*, 550-552.

(20) *Ivi*, 575-577.590.

da una parte la mistica francescana dà il primato alla fede e all'unione con Cristo, dall'altra l'elaborazione concettuale cerca di limitare l'opera divina della giustificazione attribuendo un valore determinante alle disposizioni soggettive dell'essere umano.

Bonaventura sembra apparire una figura ambigua che pretende di unire concezioni teologiche contrastanti. La grazia infatti non può che essere tale nella sua essenzialità e solo la fede può accoglierne il dono. Tutto ciò che la vincola ad operazioni umane o la riduce a manipolazioni ecclesiastiche corrompe il Vangelo e la teologia. Harnack sa porre nella sua massima evidenza la necessità di un principio teologico dominante e trascendente, in base al quale giudicare l'evoluzione storica del cristianesimo. Egli lo ritrova nella pura grazia divina annunciata da Gesù ed accolta con umile fiducia, mentre tutti i tentativi di fornire analogie e spiegazioni razionali o di organizzare un'amministrazione ecclesiastica finiscono per offuscare la purezza del Vangelo. Bonaventura, pur con il suo misticismo francescano, appare talvolta irretito nelle esigenze di un'amministrazione ecclesiastica timorosa di accogliere un principio che la travolga nel suo paradosso. Lo storico tuttavia non accetta, o non è in grado, di illustrare in modo autonomo la logica teologica del Francescano e si limita infine a citarne alcune teorie particolari desunte dal commentario alle *Sentenze* del Lombardo.

Un'analoga diffidenza nei confronti della teologia francescana, ed in particolare di Bonaventura, si coglie nella trattazione storico-dogmatica di **Friedrich Loofs** (1858-1928). Per quasi quaranta anni professore di storia ecclesiastica a Halle, fu autore di un manuale uscito nella sua prima edizione nel 1889 e rimasto a lungo presente nell'insegnamento universitario della teologia evangelica in Germania (21). Anche qui Bonaventura non gode di una trattazione autonoma che illustri l'organicità del suo pensiero e la sua vivida esperienza religiosa. Esponendo però la dottrina della grazia e del peccato in Tommaso e nella scolastica anteriore a Scoto, lo storico luterano ritiene di individuare nella scuola francescana di Alessandro e Bonaventura i tratti di un

(21) F. LOOFS, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, hrsg. K. ALAND, Tübingen 1968'. Cfr. S. BITTER, *Loofs*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, XXI, Berlin 1991, 464-466.

neosemipelagianesimo(22). L'accusa è assai grave, se fatta dal punto di vista della teologia agostiniana della grazia irresistibile e della predestinazione che Loofs usa quale criterio supremo di ogni ortodossia. La teologia francescana violerebbe questo principio essenziale e proporrebbe un itinerario senza paradossi dai doni della natura alla *gratia gratis data* fino a raggiungere la condizione della *gratia gratum faciens*. Così l'opera divina della giustificazione sembra dipendere dalla capacità umana di rivolgersi al divino in forza di una natura non totalmente corrotta. Il famigerato *meritum de congruo* francescano diviene l'imputato principale, anche se si tratta solo di una disposizione e non di un diritto o di una connaturalità nei confronti della grazia che giustifica e del *meritum de condigno*. Assieme alla giustizia per esclusivo arbitrio divino scomparirebbero così anche i reprobri ed apparirebbe una predestinazione stabilita dai meriti acquisiti tramite opere umane.

Negli ultimi anni del secolo XIX un'acuta e simpatica presentazione di Bonaventura fu preparata da **Friedrich August Berthold Nitzsch** (1832-1898) per una vasta opera enciclopedica che allora usciva nella sua terza edizione(23). Dopo una presentazione della vita del Teologo, condotta sotto il segno di un francescanesimo intelligente, appassionato e deciso, così viene riassunta l'importanza della sua figura: «Come scolastico Bonaventura rimane essenzialmente indietro rispetto alla fecondità e alla forza di pensiero di Tommaso d'Aquino e come mistico non possiede l'autonomia dei Vittorini. Ciò che lo caratterizza è la capacità comprensiva del suo spirito, in cui tutto il mondo religioso intellettuale ed emotivo della sua epoca ha trovato accoglienza e configurazione, il calore pieno di sentimento pur tuttavia sempre misurato dall'intelletto e la fantasiosa interiorità dei suoi scritti, l'equilibrio in cui seppe mantenere la componente scolastica, mistica ed ascetica del suo modo di pensare»(24). Quale visione organica della realtà è di grande interesse l'opuscolo *De reductione*, in cui si mostra come «la Scrittura dovunque offra punti di contatto per tutta la serie delle conoscenze

(22) F. LOOFS, *op. cit.*, 447-451.

(23) F. NITZSCH, *Bonaventura*, in: *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, III, Leipzig 1897³, 282-287.

(24) *Ivi*, 284.

meccaniche, sensibili, filosofiche e morali, che alla fine trovano il loro compimento nella meta della teologia» (25). Essa ha certamente un aspetto speculativo, ma la finalità di emendare l'essere umano corrotto dal peccato esige un orientamento pratico e affettivo. È fondata sulla rivelazione, ma opera in modo tale da accordarvi la scienza naturale e filosofica.

La presentazione scolastica del sapere teologico è fornita in modo semplice dal *Centiloquium* e in forma eccellente dal *Breviloquium*, dove segue generalmente le idee di Alessandro di Hales. Nelle questioni dottrinali Bonaventura insegna a non ricorrere troppo facilmente all'autorità della Chiesa, all'arbitrio divino o alla magia del soprannaturale. Caratteristiche del suo insegnamento sono il tentativo di provare razionalmente la non eternità del mondo, il rifiuto dell'immacolata concezione, la distinzione tra *meritum de congruo* e *de condigno*, la negazione di un'efficacia immediata e fisica dei sacramenti. La grazia rimane sempre un dono divino, dato in occasione del rito sacramentale. Alcuni sacramenti, come la confermazione, la penitenza, l'estrema unzione non sono stati istituiti direttamente da Cristo. L'attrizione è sufficiente per accedere alla penitenza.

La prospettiva fondamentale del Teologo francescano è la costruzione di un'immagine del mondo che conduca l'essere umano alla piena comunione con il divino. Nell'*Itinerarium* viene mostrata la via attraverso la quale si passa dal mondo sensibile alla vita spirituale soggettiva e alla razionalità suprema. Il *Soliloquium* indica il percorso dell'anima verso il divino. Il carattere organico ed universale del pensiero di Bonaventura mostra come tutta la realtà, considerata nelle sue origini e nel suo fine, faccia parte di un dinamismo che va dall'esterno all'interno e da qui all'assoluto. Le particolari convinzioni su antiche dispute di scuola non sembrano essere occasione per rinfocolarle. Il vero problema del cristianesimo, sia alla fine del XIII secolo sia a quella del XIX, è la sua capacità di fornire una visione complessiva della realtà e di collegare l'esperienza religiosa con tutte le altre forme di vita. La grazia non è un paradosso che piomba arbitrariamente su un mondo destinato alla corruzione e alla morte. È piuttosto un lungo processo di rigenerazione, riordinamento, conoscenza ed azione che conduce alla meta ultima

(25) *Ivi*.

della comunione con il divino creatore e redentore. Di fronte alle tensioni e alle contrapposizioni caratteristiche della vita umana Bonaventura sa mostrare le strade di un cammino universale verso la liberazione dalla colpa e dal male. La sua attualità nel mondo moderno è percepita come completezza del Vangelo, che raccoglie tutta la verità, la bontà e la bellezza diffuse nell'universo ed in attesa di essere condotte al loro compimento (26).

3. L'ORGANICITÀ DELLA TEOLOGIA

Tra la fine del secolo XIX e i primi decenni del XX si sviluppa in Germania una forma di pensiero teologico che vuole evitare di assumere come canone essenziale di ortodossia un unico principio astratto. La teologia cristiana e protestante non può essere racchiusa nell'appello alla Scrittura contro la tradizione, alla grazia contro le opere, alla fede contro il sistema ecclesiastico, alla predestinazione contro la libertà. Il Vangelo non può essere concepito come un tribunale, dotato di leggi assai rigide, davanti al quale fare passare tutta la storia pubblica dei cristiani per essere sottoposta ad un'implacabile selezione.

Ma non era solo un problema che riguardasse il passato. Anche il presente ed il futuro esigevano un'analisi attenta delle nuove condizioni umane che andavano costruendosi. La società europea sembrava essersi posta in un inarrestabile movimento intellettuale, economico e sociale. Era alla ricerca di nuove forme organizzative e stava plasmando se stessa secondo principi inediti. Il cristianesimo non poteva più essere presentato secondo canoni astratti, unilaterali e polemici. Non ci si poteva affidare soltanto agli esiti scolastici di secolari dispute, in cui poi alla parola evangelica potevano essersi aggiunti altri interessi. Tutto il mondo da cui era sorto e si era diffuso il messaggio biblico andava studiato nella sua complessità. Lo sviluppo dell'antico messaggio cristiano a sistema dogmatico ed ecclesiastico doveva essere considerato come un tentativo legittimo di affrontare nuovi problemi di individui e popoli. Ogni testimonianza della fede cristiana doveva essere studiata nel suo contesto, nella sua logica, nella sua organicità e vitalità.

(26) Nella trattazione enciclopedica le idee di Bonaventura sono pure presentate in molte voci su questioni specifiche. Cfr. *ivi*, XXII, Leipzig 1909, 60-61.

In questa visione della storia il medioevo poteva essere considerato anche dalla teologia evangelica con un'attenzione diversa da quella che era sembrata prevalere in tempi precedenti. Non era stato soltanto un periodo di oscuramento autoritario e legalistico, ma anche di grandi sforzi intellettuali per stabilire l'originalità della fede e collegarla con la complessità dell'esperienza umana, rappresentata dalla tradizione filosofica neoplatonica e dalla nuova conoscenza di Aristotele. Non si trattava forse di un compito che doveva essere ripreso davanti ai mutamenti epocali in corso? Non era necessaria ancora una fedeltà pratica al Vangelo accompagnata da un grande impegno di cultura ed intelligenza?

Ad un lavoro di lettura attenta delle opere sistematiche della teologia medievale si dedicò per decenni **Reinhold Seeberg** (1859-1935), assieme a Harnack e in opposizione a lui rappresentante della teologia storica berlinese(27). Al centro della sua attenzione egli aveva posto Duns Scoto, in cui vedeva sviluppata al meglio una forma di pensiero personalistica, dinamica e concreta(28). Ma, svolgendo con grande acribia tutto il percorso della teologia francescana, egli risaliva ad Alessandro e Bonaventura, di cui sapeva gustare lo spirito evangelico anche dietro il complesso lavoro concettuale dei commenti alle *Sentenze*. Nella lunga trattazione sulla scolastica della seconda metà del XIII secolo Bonaventura e Tommaso sono i protagonisti di un'evoluzione dottrinale che Seeberg apprezza e di cui espone con simpatia lo spirito più profondo. Ben lontano da secolari luoghi comuni o malintesi i vari sistemi teologici sono esposti secondo la loro logica interna ed i problemi caratteristici(29).

Il Teologo francescano «è il più grande pensatore che il medioevo abbia prodotto nel campo dell'agostinismo neoplatonico»(30). Natura irenica e mediatrice accentua l'aspetto affettivo della teologia e costruisce una visione organica dell'universo: la luce e la parola divine si effondono fino alle più umili espres-

(27) A. VON SCHLELIHA, *Seeberg*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, XXX, Berlin 1991, 729-733.

(28) Cfr. R. OSCULATI, *Duns Scoto nella teologia protestante moderna*, in: *Giovanni Duns Scoto: filosofia e teologia*, a cura di A. GHISALBERTI, Milano 1995, 55-66.

(29) R. SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III, Graz 1953⁵, 297-572.

(30) *Ivi*, 354.

sioni creaturali e da qui indicano la lunga via del ritorno all'uno ineffabile. La fede coinvolge e completa la ragione come partecipazione ad un universale movimento di purificazione e redenzione. Ma «quanto più i teologi francescani danno importanza all'esperienza interiore della fede, tanto più divenne difficile mettere al sicuro i dati della rivelazione storica e gli ordinamenti ecclesiastici» (31). Come per Agostino, l'esperienza interna e l'organismo esteriore della Chiesa devono rimanere strettamente collegati, nonostante la reciproca tensione tra strutture diverse. La coscienza viva di questo doppio volto della fede si manifesta in una sorta di positivismo ecclesiastico, in cui sono difesi i caratteri dogmatici, rituali e giuridici della cristianità. Ma insieme pulsano nell'animo del vero discepolo l'esempio travolgente dell'umanità di Cristo e il carisma dello Spirito. L'influsso vivo ed intimo della grazia tutto raccoglie e trasforma in sé.

A somiglianza della teologia agostiniana e monastica, è centrale l'interesse psicologico, etico e mistico in base al quale, come in tutta la teologia francescana, l'universo appare come una realtà dinamica non come un processo logico, la stessa materia è attiva, la natura è già affine alla grazia, il divino entra in comunione con l'umano, la volontà e l'affetto superano l'intelligenza astratta. L'esperienza particolare rappresenta sempre un gradino della scala infinita che conduce all'assoluto, la fede acquista un carattere empirico, emotivo e sollecito, mentre il soprannaturale ottiene la sua figura concreta attraverso il linguaggio poetico della Scrittura. Un Padre comunicativo e partecipe promuove la libertà e la dignità delle sue creature, le chiama alla comunione dell'amicizia (32). Questo tipo di pensiero teologico evita il pericolo di una ontologizzazione della grazia, come se fosse un'entità circoscritta in nozioni metafisiche e manipolabile dalle strutture ecclesiastiche. L'usuale diffidenza protestante verso le categorie dottrinali della scolastica non ha qui ragione di essere, qualora si capiscano effettivamente le istanze teoriche e pratiche del francescanesimo. Le dispute sul merito e sull'eventuale semi-pelagianesimo sono destituite di fondamento di fronte ad un pensiero che tutto considera quale frutto della grazia e dell'iniziativa redentrice divina, anche la coscienza che l'essere umano ha di sé stesso.

(31) *ivi*, 358.

(32) *Ivi*, 383-385.

Lo stesso Seeberg, nella sua attività di teologo sistematico e nel suo impegno sociale, ha cercato di rendere attuali queste antiche prospettive sistematiche con la formulazione di una teologia dell'amore effusivo e concreto. Non si dimentichi infine che egli fu uno dei maestri di Dietrich Bonhoeffer. Probabilmente gli istillò una viva coscienza della concretezza spirituale e pratica del Vangelo assieme alla coscienza della mobilità delle categorie razionali e alla necessità di considerarne l'attualità. L'allontanamento del giovane teologo dal vecchio maestro fu dovuto a ragioni politiche.

Nei difficili anni del nazismo e della seconda guerra mondiale anche **Werner Elert** (1885-1954), un teologo dalla prevalente disposizione dogmatica, dimostrò un grande interesse per Bonaventura(33). Nella sua trattazione sistematica dà grande importanza alla fede come esperienza viva di corruzione e di grazia, di continuo passaggio dalla similitudine con l'antico Adamo alla nuova vita del Vangelo. Qui l'annuncio della grazia deve trasformarsi nelle opere della gratitudine e della conformità, dove il dogma supera le formulazioni astratte e diviene principio di vita morale. Proprio di questo atteggiamento metodico Bonaventura è maestro. Infatti «l'autorità della Scrittura può essere sperimentata sempre soltanto nel valore del suo contenuto. Per citare un esempio, crediamo a Cristo non a causa della formale obbligatorietà della Scrittura, ma la Scrittura diviene per noi autorità poiché e in quanto ci testimonia Cristo. Già lo sapeva anche Bonaventura. In questo egli in ogni caso è più evangelico di molti promotori del principio protestante della Scrittura»(34). Lutero non ha usato alcun principio formale del sapere teologico, ma ha badato al contenuto effettivo del Vangelo e alla concretezza della verità religiosa, seguendo sotto questo aspetto Bernardo e Bonaventura(35). La dottrina del Francescano sull'illuminazione interiore è un aspetto importante della sistematica teologica, quando vuole esporre la dottrina della trasformazione spirituale del credente(36). Le opere cui Elert si riferisce molto

(33) Cfr. A. PETERS, *Elert*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, IX, Berlin 1982, 493-497; K. BEYSCHLAG, *Die Erlanger Theologie*, Erlangen 1993, 143-203.

(34) W. ELERT, *Der christliche Glaube*, Erlangen 1988⁶, 50. La prima edizione uscì nel 1940.

(35) *Ivi*, 170.292-293.

(36) *Ivi*, 464-465. Lo storico Seeberg ed il dogmatico Elert erano molto apprezzati anche da studiosi cattolici e romani che avevano preso le

spesso sono il commento alle *Sentenze*, il *Breviloquium*, il *Centiloquium*, l'*Itinerarium*. Il lettore della sintesi dogmatica viene pure avvertito affinché sui diversi temi trattati, oltre a Bonaventura, legga Pietro Lombardo, Alessandro, Alberto, Tommaso, Scoto e Ockham.

Dopo la seconda guerra mondiale usciva una vasta trattazione dogmatica dovuta a **Otto Weber** (1902-1966). In una breve storia della disciplina ci si riferisce ai commentatori delle *Sentenze* di indirizzo francescano. Tra questi Bonaventura ha lasciato «un commentario alle *Sentenze* fortemente accentuato in senso mistico (sta sotto un forte influsso dello Pseudo-Dionigi Areopagita) e il prezioso *Breviloquio*». Il Teologo francescano e biografo di Francesco «è relativamente poco interessato alla filosofia; la teologia è per lui scienza della via di salvezza concepita misticamente, infine poggiante su un'illuminazione. Non è il più grande, ma il più simpatico degli scolastici» (37). La sua teologia è interessante rispetto ad una concezione personalistica ed etica dei sacramenti. Infatti «il pensiero che la grazia, di cui i sacramenti sono uno strumento, sia per così dire racchiusa in questi si trova certo nel primo periodo [della scolastica], così in Ugo di S. Vittore; ma viene respinto all'apice della teologia medievale, nel modo più chiaro in Bonaventura, per il quale l'efficacia dei sacramenti non poggia su una grazia per così dire riversata in essi, ma su ciò che i sacramenti significano; la grazia ha pertanto il suo posto nell'anima, non nei segni visibili. Il personalismo (ed eticismo) occidentale conduce talvolta molto vicino al confine dello spiritualismo. La stessa cosa si mostra nella trattazione dell'antico problema se i sacramenti agiscano *ex opere operato*. La contrapposta tesi (donatista), respinta da molto tempo, che agiscano *ex opere operantis*, rimane naturalmente negata. Ma, con tutto ciò, Bonaventura come Tommaso dà importanza al fatto che, per l'accoglienza soggettivamente efficace della grazia sacramentale, viene presupposta la fede» (38).

mosse dalla teologia medievale della grazia. Cfr. M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Il vangelo della grazia*, Firenze 1964.

(37) O. WEBER, *Grundlagen der Dogmatik*, I, Berlin 1977³, 117.

(38) *Ivi*, II, 651. L'interesse protestante soprattutto per la teologia dei sacramenti di Bonaventura è testimoniato pure dalle citazioni di W. PANNENBERG, *Teologia sistematica*, I-III, Brescia 1990-1996.

4. UN PATRIMONIO COMUNE

Nella seconda metà del secolo XX caddero sempre più molte barriere tra la teologia evangelica tedesca ed il cattolicesimo più informato sullo sviluppo storico dei dogmi. Non si trattava più di rafforzare argini confessionali antiquati, ma di riesaminare a fondo le caratteristiche culturali ed ecclesiastiche delle diverse forme di cristianesimo. Il pluralismo e la fecondità della teologia neotestamentaria, antica e medievale si erano irrigiditi nella lotta che aveva opposto le diverse fazioni ecclesiastiche. Ma lo studio sincero del passato, la conoscenza diretta delle opere teologiche del periodo anteriore alla riforma, la loro collocazione nella vita concreta mostravano come in esse alitasse sempre, sia pure in modo diverso, lo spirito del Vangelo originario. Soprattutto la teologia monastica e quella scolastica dei secoli XII e XIII costituivano un grande patrimonio intellettuale che non poteva essere liquidato attraverso luoghi comuni e semplificazioni: era pur sempre lo sfondo su cui si stagliava anche la teologia di Lutero, che si alimentava alle stesse fonti della Scrittura e dell'agostinismo.

La ricerca storico-dogmatica del cattolicesimo dalla fine del XIX secolo aveva profuso un grande impegno nell'edizione dei testi e nella ricostruzione critica. In particolare, per quanto riguarda Bonaventura, l'edizione critica mostrava la sua figura nei suoi più netti contorni ed opere come quelle di Étienne Gilson, Romano Guardini e Joseph Ratzinger avevano trovato lettori attenti anche nella Germania luterana. Le istanze del Teologo medievale sembrava fossero vicine alle esigenze dello spirito moderno, sempre alla ricerca di una propria configurazione spirituale in un mondo percorso da tante tensioni e da tanti orrori. Il logicismo impersonale ed astratto rimproverato alla scolastica, il giuridismo autoritario e rituale attribuito alla Chiesa cattolica, la presunta cosificazione e manipolazione della grazia o il naturalismo neosemipelagiano delle vecchie dispute sembravano ben lontani dall'energica, vivida, multiforme e coerente dialettica teologica del Maestro francescano. Le dispute secolari sulla predestinazione, sul conflitto tra grazia divina e libertà umana, sul merito, sulla causalità e sul numero dei sacramenti erano fondate su aspetti marginali di un pensiero ricco ed organico, che andava apprezzato nelle sue dimensioni autentiche, nel suo vigore speculativo ed esistenziale, nella sua attualità. Bisognava soprattutto liberarsi da questioni settoriali, pur sempre caratteristiche di una visione religiosa dell'universo, per affrontare la nuova e grande

sfida cui la cultura moderna chiamava il cristianesimo nel suo complesso. Il pensiero racchiuso negli opuscoli di Bonaventura sapeva esprimersi in modo logico, coerente, energico. Perché non confrontarsi direttamente con le sue istanze? Perché non affrontare compiti analoghi nei confronti della cultura moderna? Perché non imparare di nuovo a mettere in evidenza le categorie razionali e la loro relazione con il contesto culturale del tempo? Perché non tentare ancora le vie della mistica esistenziale e della dialettica concettuale, del contenuto e del metodo, uniti in uno stesso compito?

In un'enciclopedia teologica che vuole sintetizzare l'autocoscienza cristiana europea della seconda metà del secolo XX la trattazione su Bonaventura fu affidata ad un rappresentante della cultura cattolica tedesca che a lungo si era impegnata nell'interpretazione della teologia francescana (39). L'autore sottolinea subito l'importanza della figura di Francesco assieme all'uso di categorie intellettuali agostiniane. Dall'esperienza viva della fede nasce l'esigenza del suo esame razionale, compiuto con forme di pensiero mutate dalla filosofia, ma da qui occorre tornare al carattere fontale, immediato ed esistenziale della fede. Pertanto «la teologia si mostra in Bonaventura come una visione complessiva dell'universo in un ordine gerarchico e in una visione storico-salvifica, nella quale Cristo è origine e centro come tema della Sacra Scrittura, come chiave per capirla e come redentore» (40). Il libro delle Scritture poi è il necessario compimento del libro della creazione, in un processo di redenzione e coordinamento dell'universo al cui centro è posto il Cristo mistico.

Negli stessi anni, in una nuova storia dei dogmi e della teologia, Bonaventura è accolto con una lunga trattazione dal tono appassionato (41). Vi si sottolinea che lo spirito francescano vede nella totalità dell'universo creato sia la possibilità di smarrirsi sia un'infinità di segni che accennano al creatore. La scienza teologica, che sovrappone metodicamente al linguaggio delle Scritture quello della ragione, è utile per la difesa, il rafforza-

(39) W. DETTLOF, *Bonaventura*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, VII, Berlin 1981, 48-55.

(40) *Ivi*, 51.

(41) *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, hrsg. C. ANDRESEN, I, Göttingen 1982, 630-637. La trattazione sulla scolastica medievale è dovuta a M. A. Schmidt.

mento e la compiutezza della fede. Ma si tratta soltanto di un metodo o di una forma della teologia. Il suo fine invece sorpassa le categorie razionali e consiste nella conformità con Cristo vissuta nella fede. Dio stesso è il presupposto e la meta di ogni conoscenza, per la quale ogni realtà, anche la più semplice, deve muoversi verso il suo compimento. La sapienza è l'esperienza viva di essere posti in relazione con Dio e di far parte di una realtà dinamica. Il Cristo è dottrina e maestro di tale processo, in cui la creazione e l'incarnazione sono sempre strettamente congiunte. La metafisica è superata e la ragione arriva al suo compimento, mentre la storia rivela il suo significato essenziale. Ogni pensiero e discorso su Dio, sul mondo e sull'uomo pone Cristo al suo centro e la stessa concezione trinitaria trova il suo compimento effusivo e concreto nell'incarnazione e nella grazia. Forte è l'influenza della mistica neoplatonica, ma in Bonaventura il nesso tra l'assoluto e l'esperienza concreta è molto più vivo e pratico di quanto non lo sia in Alberto Magno. Sia l'importanza della Scrittura come quella della scienza naturale troveranno un energico sviluppo in un altro maestro francescano, Ruggero Bacone(42).

Una valutazione molto positiva della teologia di Bonaventura è presentata pure dalla storia dei dogmi di **Alfred Adam** (1899-1975)(43). Il cuore illuminato dalla fede è il luogo delle affermazioni teologiche, come aveva insegnato Agostino. La fede è un'esperienza intima della condiscendenza divina, della teofania e del ritorno di ogni realtà creata alle sue origini. Così «Bonaventura ha in modo decisivo promosso la trasformazione della pietà francescana in una propria teologia [...]. Anche Lutero venne educato nella tradizione della teologia francescana ed ha provato per tutta la vita venerazione per Bonaventura»(44). Il riformatore ha letto Bernardo, Ugo di S. Vittore, Bonaventura e Gersone e apprezzò la mistica del francescano pur rifiutando il

(42) *Ivi*, 644-650. Lo svedese B. HÄGGLUND, nella sua opera *Geschichte der Theologie. Ein Abriss* (Monaco 1983, 138-159), riprende le accuse di semipelagianesimo, ma osserva giustamente il carattere dinamico del pensiero di Bonaventura. La verità vi appare come ombra, traccia e immagine nella lunga via che conduce alla meta. Egli sottolinea l'analogia tra il naturale e il soprannaturale come l'importanza della mistica per capire i grandi scolastici medievali.

(43) A. ADAM, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II, Gütersloh 1992⁶.

(44) *Ivi*, 97.

suo metodo di meditazione. Perfino nella teologia della predestinazione di Calvino possono essere rilevate le tracce di un'influenza di Bonaventura (45).

Un'ultima sintesi di questa recente evoluzione della coscienza storico-teologica del protestantesimo tedesco si trova, ad opera di **Ulrich Köpf**, nella quarta edizione di una diffusa enciclopedia teologica (46). Bonaventura unisce le tradizioni agostiniane e monastiche con le idee fondamentali del suo ordine e con la nuova concettualizzazione scolastica di origine aristotelica. Verso la filosofia che stava divenendo criterio di razionalità e scientificità nell'insegnamento universitario egli mantenne sempre un notevole distacco, che si espresse nel modo più esplicito nel suo commento tardivo all'opera dei sei giorni. In lui è molto elevato l'interesse verso il soggetto religioso e lo sviluppo della sua esperienza soprattutto dal punto di vista pratico. La teologia è scienza prevalentemente rivolta alla coscienza di sé e all'azione conforme agli ideali evangelici. Nell'evento della giustificazione viene sottolineata la preparazione umana assieme agli eventi sperimentabili. Questo interesse psicologico è sviluppato soprattutto negli opuscoli sulla mistica unione con il divino attraverso l'umanità di Cristo e sull'esempio di Francesco. La vivida attenzione alle Scritture ed in particolare ai Vangeli determina la sua sensibilità verso la creazione, l'incarnazione, la povertà, l'umiltà, la passione e la morte di Cristo. L'amore di Dio si manifesta nella croce e nella *sequela* sofferente a cui il discepolo è chiamato. L'immagine di Francesco dipinta da Bonaventura ne ha modellato i tratti per secoli, fino alle ricerche di Paul Sabatier.

La sua influenza accademica fu superata da quella di Duns Scoto, «tuttavia il suo pensiero volto all'esperienza e all'affettività e alla connessione con la prassi ha agito nei teologi riformatori del tardo medioevo (Jean Gerson), nella *devotio moderna*, nella teologia monastica del XV secolo (soprattutto tra i certosini e i

(45) Cfr. *ivi*, 347.

(46) U. KÖPF, *art. cit.*, 1680-1683. Già quasi trent'anni or sono l'attuale professore di Tübingen, per suggerimento di G. Ebeling, si era interessato della metodologia teologica medievale, mostrandosi al corrente delle ricerche di famosi storici cattolici come J. Beumer, M. D. Chenu, M. Grabmann, J. Leclercq, O. Lottin, F. Pelster. Cfr. *Id.*, *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert*, Tübingen 1974. Vedi ora *Theologen des Mittelalters*, Darmstadt 2002.

benedettini); Lutero lo stima tra gli autori medievali al massimo dopo Bernardo di Clairvaux. Bonaventura, molto al di là del suo ordine, ha influenzato la pietà del tardo medioevo ancora più fortemente che la teologia, soprattutto nelle traduzioni e rielaborazioni nelle lingue volgari [...]. Molti elementi dei suoi scritti sulla spiritualità e sulla mistica vivono ulteriormente nella letteratura spirituale. Soprattutto, nell'assunzione della teologia della croce di Bernardo e nell'approfondimento della devozione sofferente di Francesco, Bonaventura diventa l'antesignano di una diffusa devozione e meditazione della passione nel tardo medioevo»(47). Molto importanti furono le opere più tardi riconosciute come dubbie e spurie, in particolare le *Meditationes de passione Christi* e le *Meditationes de vita Christi*.

Dopo quasi quattro secoli di dispute ecclesiastiche spesso stizzose, arroganti e piene di paura, di ricerche storiche ed erudite, di esperienze culturali, politiche ed ecclesiastiche che hanno messo sossopra la vita del cristianesimo europeo, il cerchio sembra chiudersi. Al suo centro si pone la figura storica e mistica di Gesù, testimoniata dalla Scrittura, vissuta dai suoi. Tutto il resto va posto ai margini e non deve offuscare la verità più feconda del Vangelo. Bonaventura con la sua passione intellettuale, con la sua affettività raffinata, con la sua fantasia poetica, con la sua capacità comunicativa lo ricorda sempre di nuovo a tutte le Chiese cristiane e a tutti gli esseri umani.

Alcuni anni prima avevo ipotizzato con precisione i pensieri che avevo costruito assieme a Karl Neundörfer [...], cioè la dottrina dell'opposizione. Con riferimento ad essa, avevamo costruito una teoria dei tipi psicologici ai quali dovevano corrispondere le strutture fondamentali della vita culturale. Bonaventura era appropriato in modo particolare a questo esperimento per il fatto che la sua teologia riflette elementi distinti. Egli è un agostiniano che con una certa fatica si inserisce nella corrente aristotelica del suo tempo [...]. (5) - potrei effettivamente estrarre dai suoi scritti ciò che mi conveniva, cioè i due o tre tipi fondamentali di teoria della redenzione»(3).

(1) R. GUARDI, *Appunti per un'autobiografia*, Brescia 1981, 28 (tuoio orig.: *Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen*, Düsseldorf 1984).

(47) U. KÖPF, *art. cit.*, 1682-1683.

