

DALLA STORIA DELL'ORDINE ALLA TEOLOGIA DELLA STORIA IN BONAVENTURA

di PIETRO MARANESI

Istituto Superiore di Scienze Religiose, Assisi

Quando dei fatti vengono narrati, nel tentativo di raccontarne il senso, il processo si chiama «storia», e quando in tutto ciò si cerca la presenza di Dio e la sua opera, si giunge alla «teologia della storia». Nel primo caso al centro vi è il passato, nella volontà di poterlo capire nella sua logica, mentre nel secondo la storia non solo viene giudicata come buona o cattiva, ma anche diventa principio «logico» per anticipare e prevedere il futuro che Dio sta preparando attraverso gli avvenimenti passati.

I due livelli di lettura, la storia e la teologia della storia, costituirono i due parametri applicati costantemente agli eventi legati alla vicenda personale di Francesco d'Assisi e soprattutto a quelli connessi all'Ordine nato da lui e divenuto quasi subito una presenza di enorme importanza per l'intera Chiesa d'Occidente. Le valutazioni date, però, ai fatti e agli sviluppi connessi a queste vicende furono alquanto diverse e contrastanti. In particolare verso la metà del XIII secolo, di fronte al processo di ampliamento del potere culturale e pastorale dell'Ordine minoritico, si svilupparono delle letture non solo diverse ma anche opposte, e tutte a partire dall'interpretazione della presenza di Dio in quelle vicende.

In via preliminare sarà allora necessario tratteggiare gli aspetti principali di queste disparate interpretazioni teologiche della storia dell'Ordine. È all'interno, infatti, di questo scontro che si immetterà Bonaventura. Senza entrare in specifico nel serrato e acceso dibattito che si scatenò a partire dagli anni '50 del XIII secolo e che durò per tutto il secolo, ricordiamo solo le grandi idee del confronto.

Per alcuni settori della fraternità minoritica Francesco d'Assisi con la sua proposta, legata alla povertà e all'annuncio del vangelo, costituiva un evento escatologico voluto da Dio a vantaggio di tutta la sua Chiesa. L'Ordine nato dal Santo di Assisi non solo era il frutto di questa novità ma anche lo strumento per prolungare nella storia la grazia che Dio aveva voluto donare con Francesco. Un momento importante, che ha favorito questo processo interpretativo del ruolo assegnato da Dio al Santo e al suo Ordine per la Chiesa, è stato l'incontro del minoritismo con il pensiero di Gioacchino da Fiore e le sue teorie di teologia della storia. Alla metà del XIII secolo, all'interno della fraternità minoritica, si affermò una certa corrente che attribuiva alla vicenda di Francesco e dei suoi frati una funzione strategi-

ca nel preparare e favorire l'imminente passaggio alla terza età, quando si sarebbe superato il tempo del Figlio per entrare in quello dello Spirito santo. Con esso sarebbe stato rivelato il «vangelo eterno» e sarebbe sorta una Chiesa perfettamente spirituale. E secondo le profezie di Gioacchino, questa novità sarebbe stata preparata e favorita dall'uomo evangelico e dall'ordine di uomini spirituali, figure profetiche gioachimite che dai frati furono subito identificate con Francesco e il suo Ordine. La fedeltà alla povertà, quale nucleo evangelico che rendeva Francesco l'uomo escatologico iniziatore dell'ordine evangelico, rappresentava il presupposto assoluto da parte dei frati per mantenere il loro Ordine strumento decisivo del processo escatologico. L'Ordine, fondato nella perfezione evangelica della povertà, era stato voluto da Dio per adempiere un mandato profetico ed escatologico a vantaggio di tutta la Chiesa.

A soluzioni interpretative perfettamente contrarie giungevano invece altri settori esterni ai Minori che vedevano nella loro esperienza un pericolo mortale per l'intera Chiesa. Tra i maestri secolari impegnati nell'insegnamento teologico a Parigi si sviluppò una profonda avversione agli Ordini mendicanti e in particolare ai Minori, giudicati una minaccia che doveva essere affrontata ed eliminata dalla Chiesa istituzionale. Le argomentazioni apportate erano connesse ad aspetti essenzialmente ecclesiologici. Ricordiamo, in forma schematica, le accuse principali mosse agli Ordini mendicanti e specialmente contro i frati minori: i nuovi Ordini non appartenevano alla struttura della Chiesa, lo dimostrava il fatto che non erano presenti nella Chiesa fin dall'inizio, ma erano sorti solo negli ultimi decenni; inoltre si immettevano indebitamente dentro la struttura della Chiesa, interrompendo la sua composizione triadica di monaci, chierici e laici. Con la loro autonomia giuridica dai vescovi, per dipendere invece direttamente da Roma, essi non solo non si integravano con la Chiesa locale, ma con la loro forte attività di tipo pastorale e culturale invadevano campi di altri, ponendosi in concorrenza con il clero secolare. Inoltre, proclamando la povertà evangelica come lo stato più perfetto della vita cristiana essi rifiutavano, di fatto, di riconoscere ai prelati, voluti direttamente da Cristo come pastori della sua Chiesa, il vero stato di perfezione. Infine, affermando che la loro povertà era un ritorno alla povertà della primitiva Chiesa (mediante un circolo per il quale l'inizio e la fine combaciano) e che era stata suscitata dallo Spirito santo, essi non solo utilizzavano un pericoloso linguaggio gioachimite per esaltare il proprio Ordine, ma anche condannavano la Chiesa presente come imperfetta perché ricca e potente. Insomma, per i maestri secolari l'Ordine minoritico non era stato suscitato da Dio, perché in esso vi erano segni plurimi della sua pericolosità per la Chiesa, in esso emergevano i segni escatologici degli ultimi tempi che preparavano l'Anticristo; contro di essi dunque la Chiesa doveva intervenire con fermezza e risolutezza.

Lo scontro violento tra le due posizioni costituisce il contesto con il quale si pone in dialogo il generale dell'Ordine, per cercare una posizione me-

dia tra i due estremi¹. Lo stesso Bonaventura ci offre un testo di estremo interesse nel quale traspaiono i lineamenti generali della sua teologia della storia dell'Ordine all'interno della storia della Chiesa. Il testo è posto a conclusione dell'ampia risposta da lui inviata verso il 1254 a un suo collega di insegnamento, rimasto per noi anonimo, per aiutarlo a superare i dubbi che lo ostacolavano a entrare nell'Ordine minoritico. Dopo aver affrontato le tre questioni che l'anonimo maestro gli aveva sottoposto, il maestro francescano conclude la sua lettera con l'argomento a suo avviso decisivo, quello che egli stesso aveva utilizzato per superare le proprie perplessità quando nel 1243, ancora studente di teologia, aveva deciso di entrare nell'Ordine.

E non ti turbi il fatto che all'inizio i frati furono uomini semplici e illetterati; anzi, ciò dovrebbe confermare la tua fede nell'Ordine. Confesso davanti a Dio che è questo che mi fece amare sopra ogni cosa la vita del beato Francesco: il fatto che corrisponde all'inizio e alla perfezione della Chiesa, che cominciò da semplici pescatori e poi crebbe fino a dottori chiarissimi ed espertissimi; così vedrai nella Religione del beato Francesco affinché Dio mostri che essa non fu inventata dalla prudenza degli uomini, ma da Cristo; e poiché le opere di Cristo non diminuiscono, ma crescono, si dimostra che questa fu un'impresa divina, al punto che neppure i sapienti hanno disdegnato di scendere a far parte del consorzio di uomini semplici².

Il processo evolutivo dell'Ordine costituiva per Bonaventura la garanzia della sua bontà, cioè della sua natura teologica. Ciò che era avvenuto in Francesco e poi nel suo Ordine era un'opera di Dio. I grandi sviluppi vissuti da questo gruppo, e le sue apparenti diversificazioni rispetto all'esperienza iniziale di Francesco, invece di essere motivo di dubbio, andavano colti, per Bonaventura, come la prova sicura che in esso si stava compiendo un mistero voluto e guidato da Dio stesso. Insomma la storia dell'Ordine rinvia a una teologia della storia.

Tale interpretazione positiva data da Bonaventura al processo storico che aveva segnato lo sviluppo dell'Ordine si contrapponeva alle due precedenti posizioni. Da una parte, affermando la positività della crescita dell'Ordine con il suo potere pastorale e culturale posto a servizio dei bisogni della Chiesa, il frate minore maestro a Parigi si opponeva decisamente al giudizio di illegittimità dato dai secolari nei confronti dell'Ordine; dall'altra però, paragonando lo sviluppo dell'Ordine a quello della Chiesa, egli rifiutava anche l'interpretazione escatologica proposta dal gioachimsimo minoritico che legava la povertà minoritica alla futura e imminente apparizione della Chiesa spirituale, quella che avrebbe fatto superare la Chiesa carnale del tempo presente.

¹ Per una visione generale di queste tensioni interne e la posizione media del generale rinviamo al nostro saggio: *Bonaventura ministro generale di fronte all'Ordine francescano e alla Chiesa*, «Doctor Seraphicus», LV (2008), pp. 17-65.

² *Trib. qu.*, n. 13 (OSB XIV/1, p. 107).

La verifica della presa di distanza di Bonaventura dai due opposti giudizi dati all'evoluzione dell'Ordine sarà da noi effettuata mediante la lettura di due serie di testi bonaventuriani. Ambedue sono risposte polemiche date dal ministro generale dei Minori alle accuse che venivano dall'esterno, quelle più pericolose, perché mettevano in forse la stessa sopravvivenza dell'Ordine. In questi testi, tuttavia, Bonaventura prendeva posizione indirettamente anche nei confronti degli estremismi serpeggianti tra i suoi frati; indubbiamente era più facile gestire le tensioni interne che quelle esterne, la sua autorità di generale, infatti, era sufficiente per tenere sotto controllo i rischi gioachimiti e pauperistici che agitavano alcuni settori minoritici, senza bisogno di scrivere trattati polemici inviati ai suoi frati. Insomma, nelle argomentazioni inviate agli avversari esterni Bonaventura rispondeva anche alle frange estreme che animavano la discussione all'interno dell'Ordine.

1. *La «novitas» minoritica al servizio pastorale della Chiesa: «Quare fratres praedicent et confessiones audiant» (1259).*

Si potrebbe dire che l'aspra polemica che durava già da qualche anno, suscitata dai maestri secolari contro gli Ordini mendicanti, costituì uno dei motivi dell'elezione a generale di Bonaventura. Il maestro parigino Guglielmo de Saint-Amour, con due scritti polemici composti contro i nuovi Ordini, il primo pubblicato nel 1254 e il secondo due anni dopo, intitolato molto significativamente *De periculis novissimorum temporum*, accusava i frati non solo di essere nella Chiesa una *novitas* illegittima che, come si è già ricordato, stava invadendo spazi pastorali riservati invece per ufficio solo ai preti secolari, ma anche di avere legami pericolosi con il gioachimismo. Essi, infatti, attribuivano al loro Ordine un ruolo escatologico che, realizzando (come essi dicevano) le profezie di Gioacchino, mettevano in forse l'utilità e il valore della Chiesa istituzionale, per favorire una Chiesa spirituale prossima a rivelarsi. Con la scelta di Bonaventura in sostituzione del generale Giovanni da Parma, accusato di gioachimismo e successivamente condannato al carcere perpetuo, l'Ordine tentava di effettuare una doppia operazione: da una parte si distanziava da ogni legame con tendenze gioachimite, dall'altra riaffermava la sua linea di fedeltà alla Chiesa offrendo a essa il suo contributo pastorale attraverso una fedeltà alla sua propria vocazione minoritica.

Tre anni dopo l'apparizione del testo polemico di Guglielmo e due anni dopo la sua elezione a generale, nel 1259 Bonaventura compone un breve trattato intitolato *Quare fratres minores praedicent et confessiones audiant*. Proprio all'inizio del suo testo l'Autore tiene a precisare quali fossero le problematiche che avrebbe affrontato in risposta alle accuse ecclesiologiche e pastorali rivolte all'Ordine:

Plerique dubitant et quaerunt cum non habeamus curam animarum ordinarie nobis commissam, qua ratione, vel qua auctoritate, vel qua forma praedicemus vel confessiones audiamus in populo³.

L'attività pastorale dei frati solleva tre gravi interrogativi: per quale ragione, con quale autorità e con quale forma essi potevano predicare e confessare sebbene non avessero il mandato canonico della cura di anime. Delle tre questioni affrontate da Bonaventura ci occuperemo in particolare solo della prima, cioè *qua ratione*, e dell'ultima, *qua forma*, mentre della seconda *qua auctoritate* accenneremo subito qualcosa.

Riguardo all'autorità dalla quale essi ottenevano il diritto di predicare e di confessare Bonaventura si appella alla sede apostolica⁴. La questione riguardava il problema ecclesiologico del rapporto tra Chiesa locale e Chiesa universale; la presenza degli Ordini mendicanti immetteva di fatto nel tessuto ecclesiale delle enormi novità (insieme a chiari vantaggi pastorali), che evidenziavano ulteriormente le nascenti tensioni tra la sede apostolica e le Chiese diocesane. Gli Ordini mendicanti erano stati ampiamente favoriti dalla politica papale, non solo per l'apporto che essi stavano dando al tentativo di riforma lanciato nel Lateranense IV, ma anche per l'appoggio alla politica religiosa voluta da Innocenzo III e portata avanti poi da Gregorio IX a favore del centralismo di Roma. Negli Ordini mendicanti dei Predicatori e dei Minori la sede apostolica trovava uno strumento di estrema efficacia a favore dei due obiettivi. E Bonaventura nel suo testo ricorda che era stata proprio la massima autorità del papa ad aver conferito loro non solo il diritto ma anche il dovere di predicare e confessare.

Il tema però più direttamente connesso con l'interpretazione della storia dell'Ordine in rapporto alla sua presenza all'interno della Chiesa è quello sollevato dalla prima questione, cioè *qua ratione* essi si arrogavano il diritto di svolgere una attività da sempre, invece, svolta dai parroci. I maestri secolari individuavano, come si è già accennato, nella *novitas* degli Ordini mendicanti una chiara prova di illegittimità: se, infatti, l'Ordine minoritico fosse stato voluto da Dio esso sarebbe stato suscitato fin dall'inizio della fondazione della Chiesa, come era avvenuto per le altre componenti ecclesiastiche. La risposta data da Bonaventura fa leva sulla lettura del processo storico che stava vivendo la Chiesa e l'intervento di Dio a favore dei bisogni della cristianità. Due sono i punti posti a base della argomentazione da lui proposta:

Providit Sedes apostolica ad obiandum praefatis periculis aliquod remedium subventionis animabus pereuntibus, quod divina ordinatione quosdam religio-

³ *Quare fratres minores praedicent*, n. 1 (VIII, p. 375a).

⁴ Di tutta la questione mi sono occupato nel saggio: *La sede apostolica e i frati minori nel dibattito ecclesiologico tra Chiesa universale e Chiesa locale nel XIII secolo*, «Convivium assisiense», 17 (2015), pp. 65-131, in particolare la terza parte dedicata al dibattito tra maestri secolari e Bonaventura (pp. 105-129).

orum ordines instituit, qui officio praedicationis et confessionis sibi commisso subveniant indigentiae populorum et insufficientiae clericorum et obsistant versutiis haeticorum et hoc in solatium et sublevamen oneris, non in praeiudicium plebanorum⁵.

Il primo argomento verte sulla grave situazione in cui si trovava la Chiesa; caduta in una malattia pericolosa, essa necessitava con urgenza di aiuti che le facessero ritrovare la salute spirituale. Il clero secolare era incapace di provvedere. Infatti, non solo esso era parte di quella malattia, ma in qualche modo ne era anche causa. La descrizione fatta da Bonaventura della situazione morale del clero e della sua impreparazione culturale e teologica è impietosa:

Clerici plures malo exemplo infirmant laicos tam in moribus quam in fide; item quod pauci sunt inter eos periti, qui sciant, vel quibus confidatur, quod doceant, ut deberent; item, quod negligenter praesunt animabus commissis, quia terrenis negotiis nimis instant⁶.

E dunque, fino a quando la malattia non era stata così grave, non c'era stato bisogno dei nuovi Ordini; ora invece che la situazione si era fatta più grave e pericolosa, Dio, attraverso la sede apostolica, aveva suscitato questa nuova presenza, così da soccorrere la sua Chiesa per difenderla e liberarla dai gravi pericoli che la minacciavano:

Cum igitur iam sit ecclesia quasi navis tempestate concussa, in qua remigantibus, pavore tremantibus procellae tumentes pene operiunt navem, missi sunt Fratres a summo gubernatore, fulciti auctoritate sedis apostolicae, ut, in naviculis suis discurrerent per mundum, quos ex naufragio peccati periclitantes invenerint rapiant ex undis et ad littus salutis reportent⁷.

Il secondo argomento proposto da Bonaventura riguarda l'atteggiamento con cui frati vivevano questo mandato. Con la loro attività essi non volevano essere in concorrenza con il clero o tanto meno sostituirlo ma

⁵ *Quare fratres minores praedicent*, n. 9 (VIII, p. 377a).

⁶ Ivi, n. 13 (p. 378b). E nel testo Bonaventura continua con questa requisitoria: «Item quod multi eorum sunt suspensi, excommunicati et in officio suo diversimode impediti; item quod rari sunt pastores in ecclesiis, sed per leves vicarios animarum cura venalis exponitur; item, quod episcopi temporalibus curis dediti, ista dissimulant, ita quod spes correctionis vix habetur; item quod si qui aliquando vellent ista corrigere et inutiles remove, non habent quos loco illorum substituant meliores».

⁷ *Ibid.* (pp. 378b-379a). Con parole meno diplomatiche Salimbene de Adam giustifica l'attività pastorale dei Minori con questi argomenti: «Ma il clero ci obietta ancora che abbiamo usurpato l'ufficio della predicazione, spettando a essi di predicare, o perché in obbligo verso i sudditi e perché costituiti prelati. Rispondendo diciamo che erano tenuti a farlo quando non c'erano altri migliori di loro che predicassero. Ma poiché se ne resero indegni per la loro pessima vita e perché non posseggono la scienza necessaria, il Signore ha introdotto al loro posto altri migliori di loro» (*Cron.*, 37: FF 2634).

desideravano solo offrire aiuto e supplenza alle deficienze dei sacerdoti parroci. La precisazione è di fondamentale importanza per determinare la funzione che l'Ordine sente di avere all'interno della Chiesa. Vale la pena leggere il testo di arrivo di questa impostazione:

Missi sunt Fratres a Sede apostolica per mundum, muniti eius testimonio; qui praedictos defectus clericorum, ubi necesse fuerit, suppleant et indigentiae fidelium subveniant et non tantum laicos sed et ipsos clericos et Religiosos praedicationibus instruant, exhortationibus a malo retrahant et in bono confortent et in confessionibus poenitentes absolvant et ad vitam gratiae trahant, insuper exemplis aedificent et orationibus gratiam eis et veniam impetrent apud Deum⁸.

Insomma, Dio aveva suscitato la presenza dei frati minori per aiutare la Chiesa nel suo tentativo di rinnovamento, offrendo a essa uomini esperti nel predicare e confessare; in tal modo i vescovi potevano oltre tutto assolvere al mandato imposto a essi dal Lateranense IV di avere in ogni diocesi alcuni uomini competenti e capaci di coadiuvarli nelle due fondamentali attività pastorali⁹. Dunque, per Bonaventura era chiaro: lo Spirito di Dio tramite il papa aveva voluto suscitare questa forza nuova a sostegno di coloro che non avrebbero potuto da soli né guarirsi dalla grave malattia in cui erano caduti, né tanto meno aiutare debitamente i fedeli a un rinnovamento della vita cristiana.

⁸ *Quare fratres minores praedicent*, n. 17 (VIII, p. 380a).

⁹ Nel concilio era stato ordinato ai vescovi infatti che in ogni diocesi essi scegliessero «uomini adatti per esercitare il salutare ministero della santa predicazione, potenti nella parola e nelle opere, i quali visitino sollecitamente, in loro vece, quando i vescovi non lo possono fare, le popolazioni loro affidate, le edificino con la parola e con l'esempio» (*Concilio Lateranense IV*, can. 10, in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, cur. J. Alberigo, G.L. Dossetti, P.P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi, Bologna, EDB 1991, p. 239). Di queste figure i vescovi potevano servirsi anche per un'azione pastorale più ampia e articolata, e cioè «non solo per la predicazione, ma anche per ascoltare le confessioni e imporre le penitenze, e per gli altri problemi che riguardano la *salvezza delle anime*» (ivi, p. 240). L'urgenza e la obbligatorietà di tali richieste fatte ai vescovi è evidente dalla chiusura del canone: «Chiunque manchi di assolvere a questo dovere, sarà punito severamente» (*ibid.*). Tommaso d'Aquino si appella direttamente a questi testi conciliari per dimostrare quanto siano stati preziosi gli Ordini mendicanti nell'assolvere a queste richieste. Senza paura di peccare di superbia il grande maestro domenicano nel suo testo polemico contro i maestri secolari, attribuisce ai nuovi religiosi il merito di aver assolto a quanto richiesto dal Concilio, cosa altrimenti impossibile per il semplice clero: «Item, eis qui procurant salutem animarum, necessarium est, ut vita et scientia clareant; ex quibus non de facili possent tot inveniri, quod singulis parochiis per universum mundum proficerentur, cum etiam propter litteratorum inopiam, nec adhuc per saeculares potuerit observari statutum Lateranensis Concilii, ut in singulis ecclesiis metropolitans essent aliqui, qui theologiam docerent: quod tamen per religiosos Dei gratia cernimus multo latius impletum, quam etiam fuerit statutum, adeo ut impletum videatur illud Is., XI: *Repleta est terra scientia Domini*. Ergo saluberrime religio aliqua instituitur, in qua sint homines litterati et studio vacantes ad juvandum sacerdotes, qui ad hoc minus sufficient» (THOMAS DE AQUINO, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, pars II, cap. 3 co).

Riguardo alla successiva questione, cioè *qua forma*, si trattava di stabilire le modalità giuste della loro attività di predicazione e di ascolto delle confessioni. Contro le accuse di invasione pastorale e di prepotenza nei confronti dei preti locali, Bonaventura ricorda una serie di atteggiamenti pastorali assunti dai frati con i quali essi dimostravano chiaramente la loro volontà di essere semplicemente di supplenza e di aiuto. Che la loro predicazione non fosse contro l'attività propria dei parroci, lo dimostravano diverse scelte operative dei frati: innanzitutto nei loro conventi si evitava accuratamente di predicare in contemporanea con i parroci, inoltre la predicazione era sempre a vantaggio della fede dei cristiani e dunque la loro attività era da considerare un aiuto ai parroci; oltre tutto i frati stimolavano costantemente gli ascoltatori a essere obbedienti e rispettosi dei loro sacerdoti¹⁰. Altrettanto valeva per l'ascolto delle confessioni: i frati, non solo non obbligavano alcuno dei parrocchiani a confessarsi da loro, ma anche invitavano sempre i penitenti ad andare dai loro parroci per la confessione annuale secondo quanto stabilito dal concilio Lateranense IV¹¹. In ogni caso, osserva Bonaventura, non si può impedire a un malato, per la sua serenità, di consultare un altro medico dopo aver sentito il suo medico abituale¹².

Tuttavia la sintesi migliore con la quale Bonaventura descrive la natura di supplenza dell'attività pastorale minoritica svolta a vantaggio della Chiesa è offerta verso la fine del suo testo. Il generale dell'Ordine, appoggiandosi a un testo del *Deuteronomio* (24,19-20), paragona i suoi frati ai poveri che, dopo la mietitura, raccolgono solo quello che hanno lasciato sul campo i mietitori¹³. I frati dunque non vogliono sostituirsi ai parroci, i quali sono obbligati per il loro ufficio a prendersi cura delle anime; i Minori

¹⁰ «Ex praedicatione ergo non fit eis praeiudicium, quia non praedicamus illa hora, qua in eorum ecclesiis ipsi solent in festis solemnibus divina solemniter celebrare seu praedicare nisi ipsorum permissu; alia hora, si populus nos audire desiderat, nihil deperit eis exinde, sed accrescit, et hoc in *tribus*, videlicet, quia populus eis commissus proficit in scientia veritatis et bonis moribus. Item cum ipsi eadem docent, quae et nos, testimonio nostro confirmamus, doctrinam eorum esse veram [...]. Item, quia docemus populum pastoribus suis obedire et eos revereri et non recalcitrare et reddere eis usa. Super his potius debent, si sapiunt, gaudere et gratias agere quam dolere. Aliter enim cito vilescerent apud populum propter malam vitam multorum ex ipsis» (*Quare fratres minores praedicent*, n. 12: VIII, p. 378a).

¹¹ «Ogni fedele dell'uno e dell'altro sesso, giunto all'età di ragione, confessi lealmente, da solo, tutti i suoi peccati al proprio parroco almeno una volta l'anno» (*Concilio Lateranense IV*, can. 21, in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, cit., p. 245).

¹² «Ex confessione similiter non praeiudicamus eis, quia nullum cogimus nobis confiteri de subditis suis, sed confessos remittimus ad plebanos suos, ut illis iterum se ostendant tempore suo secundum Ecclesiae mandatum, si ante non sunt eis eo anno confessi. Nam, si aegrotus vult et aliis medicis pro uberiori consilio sanitatis patefacere infirmitatem suam praeter suum medicum specialem, non fit praeiudicium in hoc illi medico, nisi forte infletur invidia vel cupiditate vel pudore turbetur» (*Quare fratres minores praedicent*, n. 12: VIII, p. 378ab).

¹³ Cfr. *ivi*, n. 17 (p. 380a).

non fanno che completare la raccolta, prendendosi cura di quanto resta fuori del lavoro dei parroci¹⁴.

Le argomentazioni offerte da Bonaventura per giustificare la legittimità e l'utilità della predicazione e dell'ascolto delle confessioni da parte dei frati mostrano dunque chiaramente una visione dell'Ordine profondamente integrato all'interno della Chiesa. Non vi è nessuna tensione di tipo escatologico nell'attività minoritica e nessun obbiettivo di predicazione apocalittica di contrapposizione o rivalità con la Chiesa locale. Con la loro attività apostolica i frati non volevano che aiutare la Chiesa a progredire nella fede e nella vita cristiana. Liberi da ogni intenzione di contrasto o di concorrenza con il clero, i frati erano mossi solo dal desiderio di porsi al servizio della Chiesa per supplire alle debolezze e alle insufficienze del clero. Lo sviluppo dell'Ordine con la sua forza pastorale non voleva preparare qualcosa di nuovo o essere strumento apocalittico contro o a fianco della Chiesa istituzionale, ma essere un aiuto di supplenza al cammino di perfezione e di crescita dei cristiani e del clero.

2. La perfezione della povertà minoritica all'interno degli stati della vita cristiana.

L'altro grande tema che si poneva al centro dell'identità dell'Ordine e della sua autocoscienza in rapporto alla teologia della storia era la questione della povertà. Come abbiamo già ricordato, questa scelta, voluta da Francesco e consegnata ai suoi frati quale tema centrale della loro vocazione, aveva acquistato una valenza escatologica in diretto rapporto al processo rivelativo dell'ultima epoca, quella che era prossima a rivelarsi ed era connessa con il tempo dello Spirito santo. Lo stesso tema era invece motivo di condanna da parte dei maestri secolari. Dopo essere stati battuti sulla questione pastorale, essi avevano spostato la loro polemica anti-minoritica sul tema identitario della povertà. Nel 1269 Gerardo di Abbeville, discepolo di Guglielmo de Saint-Amour, scriverà un testo dal titolo *Contra adversarium perfectionis christianae* per rifiutare la teoria minoritica, avanzata in un testo intitolato *Manus quae contra Omnipotentem tenditur* e attribuito al frate minore Tommaso di York, secondo cui la perfezione cristiana risiedeva nella scelta della povertà¹⁵. Per Gerardo, invece, la perfezione cristiana non solo non si raggiungeva con la povertà ma solo con la carità, senza un legame diretto e necessario con la povertà, ed era posseduta dal clero al quale Cristo aveva conferito il governo della Chiesa.

¹⁴ «Illas reliquias, quas plebani, qui habent officium in plebe sua docendi et corrigendi, relinquunt, ut eas ex area Ecclesiae ad horreum caelestis patriae referamus» (*ibid.*).

¹⁵ L'opera del maestro secolare è stata pubblicata da C. CLASEN, *Tractatus Gerardi de Abbatisvilla contra adversarium perfectionis christianae*, «Archivum Franciscanum Historicum», 31 (1938), pp. 276-329; 32 (1939), pp. 89-200.

Insomma, la povertà veniva interpretata da due punti di vista opposti: per certi settori minoritici essa era la garanzia della perfezione dell'Ordine chiamato a un mandato escatologico a vantaggio della Chiesa spirituale, per i maestri secolari invece essa costituiva la prova di un'arroganza e orgoglio che smentiva radicalmente la pretesa di perfezione di cui si vantavano i Minori.

Sulla grave questione del rapporto tra esperienza minoritica fondata sulla povertà e stati di vita di perfezione all'interno della Chiesa, Bonaventura ritornerà in due importanti testi: il primo, composto in risposta al trattato polemico di Gerardo, costituisce una precisa trattazione della natura della perfezione cristiana, per stabilire il posto specifico occupato in essa dai frati minori; nel secondo, di quattro anni successivo, la questione invece è sviluppata all'interno di una proposta sistematica di ecclesiologia per determinare i rapporti che legano e differenziano i vari stati di vita cristiana nella loro comune tensione verso la perfezione.

2.1 *La Apologia pauperum contra calumniatorem* (1269).

Nello stesso anno nel quale Gerardo aveva pubblicato il suo testo polemico contro gli Ordini mendicanti, Bonaventura risponde con il trattato *Apologia pauperum contra calumniatorem*, per difendere la perfezione cristiana posseduta dalla scelta di povertà dei frati minori¹⁶. Tuttavia, anche in questo caso il generale dell'Ordine si pone tra i due estremi: sebbene egli rifiuti ogni forma di enfaticizzazione escatologica della scelta pauperistica, tuttavia conferma la specificità evangelica della scelta minoritica, integrata però all'interno degli altri stati di vita cristiana. Se la scelta della povertà fa dell'esperienza minoritica una storia speciale all'interno della Chiesa, essa però non si trasforma per Bonaventura in una teologia della storia che contrapponga l'Ordine al resto della Chiesa.

Dopo aver ricordato, nei primi due capitoli della *Apologia pauperum*, le accuse rivolte agli Ordini mendicanti da parte di Gerardo, l'apologista francescano nel terzo capitolo tenta di determinare, in via preliminare, cosa sia la perfezione cristiana¹⁷. Per il Serafico la risposta a questa centrale questione è semplice e sicura:

Occorre sapere che la carità è la radice, la forma, il fine, il compimento e il vincolo della perfezione, quella carità alla quale Cristo, il maestro di tutti riconduce la legge i profeti e di conseguenza tutto l'insegnamento divino¹⁸.

¹⁶ Dell'abbondante bibliografia su questo argomento si veda soltanto A. POMPEI, *La Apologia pauperum e lo scontro tra maestri secolari e mendicanti in seno all'Università di Parigi* (1987), ora in Id., *Bonaventura da Bagnoregio. Il pensare francescano*, Roma, Edizioni Miscellanea Francescana 1994, pp. 194-222.

¹⁷ Cfr. *Apol. paup.*, cap. III (OSB XIV/2, pp. 119-145).

¹⁸ Ivi, n. 2 (p. 119). Sulla posizione di Tommaso d'Aquino riguardo alla natura di perfezione posseduta dalla vita religiosa cfr. P. MARANESI, *La «perfezione» della vita religiosa e la vocazione comune alla santità*, «Convivium assisiense», 16 (2014), pp. 138-141.

La carità, però, si compie in tre gradi, quali sviluppi di un cammino progressivo di perfezione: il primo è «l'obbedienza ai comandamenti della legge», cioè la via dei precetti obbliganti ogni cristiano per raggiungere la gloria del paradiso; il secondo «consiste nell'adempimento dei consigli spirituali» che alcuni scelgono liberamente mediante la vita religiosa, il terzo, infine è il più alto e corrisponde al «godimento dalla gioia eterna» quando si contemplerà Dio a faccia a faccia e pieno sarà l'amore di Lui¹⁹. Mentre il terzo è dopo la storia, i due primi sono, invece, della condizione itinerante del cristiano. Essi però si differenziano per intensità di carità, in quanto nel secondo l'uomo sceglie di vivere il primo con quella perfezione che «consente la possibilità della condizione umana». Da ciò è possibile stabilire una chiara e precisa distinzione di grado tra i due momenti: «Il secondo, unito al primo, è detto perfetto, mentre il primo senza il secondo ha sì una qualche sua perfezione, tuttavia rispetto al secondo è imperfetto»²⁰.

Quando dunque si parla di «perfezione evangelica» si intende il secondo stato, nel quale, mediante una speciale conformazione a Cristo, si portano a compimento in modo più perfetto possibile le tre richieste fondamentali rivolte a ogni vita cristiana:

La perfezione evangelica è la conformità dell'uomo, nella condizione di pellegrino, a Cristo, grazie a quella disposizione abituale della virtù per cui in modo supererogatorio si sfugge il male, si fa il bene e si sopportano le avversità²¹.

Esempio compiuto di questa via di conformità a Cristo, in cui l'uomo ha vissuto in modo supererogatorio i tre atteggiamenti della vita cristiana, è trovato nel «beato Francesco, il padre dei poveri», il quale, dopo aver vissuto e insegnato la perfezione evangelica, «meritò che Cristo, nell'apparizione del Serafino, imprimesse in lui le sue stimmate come sigillo di approvazione, per mostrarci nel cammino della perfezione: un segno chiaro contro la pericolosa tenebra di questi nostri giorni»²².

Stabilita questa prima fondamentale distinzione nel processo della vita cristiana, riservando la perfezione evangelica solo al secondo gruppo di cristiani, Bonaventura compie una seconda specificazione. Il compimento dell'esercizio delle tre virtù supererogatorie può avvenire sia per pura libertà, cioè per scelta personale, o mediante l'aggiunta di un obbligo ecclesiale contratto in due possibili modi: per emissione di un voto o per l'assunzione di un ufficio ecclesiastico, due situazioni che corrispondono rispettivamente ai religiosi e ai prelati. In ambedue i casi si abbraccia una condizione oggettiva di perfezione in quanto in essi l'uomo, per scelta, appartiene completamente a Dio, «dal momento che una persona dedi-

¹⁹ Cfr. *Apol. paup.*, cap. III, n. 2 (*OSB XIV/2*, p. 119).

²⁰ *Ivi*, n. 4 (p. 121).

²¹ *Ibid.*

²² *Ivi*, n. 10 (p. 125).

cando a Dio non solo l'atto, ma anche la volontà, a lui offre tutto, e tutto riconduce sotto la sua legge»²³.

La questione che san Bonaventura, a questo punto, deve affrontare è quella, scottante, posta al centro della polemica, cioè determinare quale sia il rapporto di perfezione che esiste tra i religiosi e i prelati, per stabilire quali uguaglianze e quali differenze si riscontrano nella loro comune chiamata alla perfezione evangelica abbracciata dai primi per il voto, dai secondi per l'ufficio.

Non è qui il caso di seguire i ragionamenti di Bonaventura nel mostrare le distinzioni e le differenze tra i due stati. Andiamo subito alla soluzione offerta dal Dottore francescano, il quale propone una forma di mutua superiorità, un'alternanza dipendente dal punto di vista da cui si osservano le due scelte. La sintesi della sua soluzione è espressa in modo chiaro ed efficace in questo passaggio:

Dunque, anche se uno stato è più eccellente di un altro per quanto riguarda i voti essenziali, tuttavia non può essere considerato superiore in tutto, perché ogni stato possiede una sua qualità particolare con cui adorna e rende conforme a Dio la Chiesa nostra madre e sposa di Cristo, come fosse circondata dalla varietà di un vestito d'oro²⁴.

Tra le due forme di vita vi è dunque una circolarità connessa alla loro natura di perfezione con la quale essi ornano in modo circolare la Chiesa, «madre e sposa di Cristo», perché nella loro diversità i due stati di vita sono complementari nel rendere completa l'unica bellezza della Chiesa. A questa interscambiabilità di partenza si deve aggiungere una seconda importante considerazione che, secondo Bonaventura, impedisce di legare automaticamente la perfezione evangelica sia al voto che all'ufficio. Nei due casi, infatti, si raggiunge la perfezione non in quanto si è in quello stato ma in quanto, mediante una vita fedele a quello stato, si raggiunge il merito della perfezione attraverso la carità. Ogni stato di vita senza la carità non giunge al merito della perfezione. E allora occorre concludere che non è possibile stabilire chi in verità e realmente vive la perfezione evangelica; infatti,

poiché riguardo a questo dono [la carità che viene dallo Spirito Santo] nessuno può sapere se è superiore a un altro, anche perché non sa nemmeno se lo possiede: ebbene, nessuno deve credersi superiore a un altro nella perfezione. Che anzi, se si confrontano le persone tenendo conto dell'eccellenza della perfezione, tutti gli uomini, per quanto perfetti, devono secondo l'insegnamento dell'Apostolo, *considerare gli altri superiori a se stessi*²⁵.

²³ Ivi, n. 11 (p. 127).

²⁴ Ivi, n. 20 (p. 139).

²⁵ Ivi, n. 22.

Stabilita questa doppia premessa, secondo la quale nella loro situazione oggettiva i due stati di perfezione hanno caratteristiche diverse che non possono essere poste a paragone, e che dunque è impossibile giungere a un giudizio sicuro su chi sia più perfetto visto che solo la carità compie la perfezione, Bonaventura propone una forma di alternanza tra gli stati di perfezione nel raggiungere per due vie il loro obiettivo. Le scelte di perfezione infatti possono essere osservate da due punti di vista: secondo la «sostanza» e secondo la «convenienza».

Nel primo caso, cioè secondo la «sostanza», occorre riconoscere che la vita religiosa è più perfetta della prelatura perché «mentre per realizzare la perfezione propria dello stato della perfezione religiosa si richiede necessariamente la rinuncia alla proprietà, a tale rinuncia invece non è tenuto il prelado della Chiesa»²⁶. E la rinuncia alla proprietà conduce a una condizione oggettivamente più favorevole alla perfezione evangelica, infatti, come dirà dal capitolo VII fino al capitolo IX, la povertà costituisce una scelta volontaria con la quale, rinunciando a ogni dominio e possesso, sia in privato che in comune²⁷, si imita più perfettamente non solo Cristo, «che fu povero alla nascita, povero durante tutto il tempo della sua vita, povero alla fine di essa»²⁸, ma anche gli apostoli ai quali il Signore chiese «di osservare questa forma estrema di povertà»²⁹.

Se invece si prende in considerazione la «convenienza» occorre concludere che la prelatura è più eminente, appunto secondo quanto afferma Dionigi l'Areopagita: «Chi dice "uomo gerarchico" dica l'uomo intimamente unito a Dio e partecipe del divino, colui nel quale trova il suo compimento tutta la gerarchia»³⁰.

Insomma tra i due stati vi è una diversificazione che impedisce di porli in contrasto e in alternativa. I due hanno aspetti diversi che, accomunandoli nello stesso stato di perfezione, li diversificano nella modalità di raggiungerla. La conclusione, offerta da Bonaventura nell'ultimo numero del nostro capitolo, può essere definita magistrale per la capacità di intrecciare i due stati di vita manifestandone una ricca e complementare diversità:

Da queste considerazioni si può manifestamente giungere alla conclusione che la prelatura, per l'altezza del suo grado e per i molteplici pericoli che comporta, può essere accettata da uomini di provata virtù per costrizione o per timore; ma deve essere evitata con tutte le forze da parte dei peccatori e dei deboli; non deve essere desiderata da nessuno e rispettata da tutti. Lo stato di

²⁶ Ivi, n. 23 (p. 141).

²⁷ È l'analisi che Bonaventura sviluppa nel capitolo VII (pp. 223-271).

²⁸ Ivi, cap. VII, n. 7 (p. 231).

²⁹ Ivi, n. 9 (p. 233). Verso la fine del capitolo Bonaventura non esita a giungere a questa conclusione: «Non solo è lecito, ma lodevole e perfetto imitare Cristo e gli apostoli non solo nella rinuncia a ogni proprietà, ma anche nella estrema indigenza di beni temporali, che consiste nella mancanza di possedimenti e di denaro» (ivi, n. 16: p. 241).

³⁰ Ivi, n. 23 (p. 141).

perfezione religiosa, invece, può essere lecitamente desiderato da tutti: giusti e peccatori, perfetti e imperfetti, sapienti e semplici; da nessuno deve essere disprezzato; e da chi è chiamato da Dio può essere accettato senza pericolo e mantenuto con zelo³¹.

Si può dunque concludere che la proposta di una chiara convergenza tra i due stati, i quali, pur nella differenza che li contraddistingue, sono tra loro congiunti e complementari, costituisca la risposta di Bonaventura alle possibili tensioni tra radicalizzazione della perfezione legata alla povertà all'interno del mondo minoritico e rifiuto da parte del clero secolare delle nuove forme di vita religiosa. Insomma, il generale dei Minori tenta di conciliare le due parti, riconoscendo a ognuna uno specifico elemento di perfezione. La novità evangelica della vita minoritica fondata sulla povertà non era né illegittima né tanto meno pericolosa, ma al contrario doveva essere vista come un apporto importante alla vita e alla storia della santità della Chiesa. È chiaro che con questa impostazione il Dottore serafico rifiutava anche quel tentativo interno all'Ordine di estremizzare il valore assegnato alla povertà minoritica, interpretata, da certi settori minoritici, come unica e vera scelta di perfezione evangelica voluta da Dio per un superamento delle forme tradizionali della Chiesa istituzionale.

2.2 *Le Collationes in Hexaëmeron* (1273).

Tutta la questione del rapporto tra stati di vita cristiana e perfezione evangelica è ripresa nella famosa e complessa *Collatio* XXII dell'ultima opera di Bonaventura, intitolata appunto *Collationes in Hexaëmeron* perché dedicata al commento teologico dei sei giorni della creazione in *Genesi*. Il testo giunto a noi è il risultato della trascrizione fatta da due studenti delle 23 conferenze tenute da Bonaventura tra l'aprile e il maggio del 1273 nello Studio generale dei frati minori a Parigi, incontri teologici ai quali partecipavano non solo gli studenti francescani ma anche maestri e studenti dell'Università parigina³². In questa serie di conferenze il generale dell'Ordine e già maestro di teologia di quella Università si volle confrontare con alcuni grandi problemi che animavano la discussione filosofica e teologica del tempo. In particolare, per Bonaventura il dibattito

³¹ Ivi, n. 26 (p. 145).

³² Delle due *reportationes* la più nota è quella edita nel tomo quinto degli *Opera omnia* di Quaracchi (pp. 329-449; trad. it. *OSB* VI/1), testo conosciuto come *Reportatio B*. La seconda fu scoperta da F. Delorme e pubblicata nel 1934 dai frati di Quaracchi, indicata come *Reportatio A* (cfr. *SANCTI BONAVENTURAE Collationes in Hexaëmeron et bonaventuriana quaedam selecta ad fidem Codd. Mss.*, ed. F. Delorme, Ad Claras Aquas, Florentiae, Typ. Collegii S. Bonaventurae 1934). Alla lettura dei due testi, si avverte chiaramente la loro dipendenza da una stessa fonte orale; nello stesso tempo esse posseggono particolarità e differenze testuali, con aggiunte o sottrazione di testo, dipendenti dalla sensibilità dei due studenti. Noi ci serviremo particolarmente della *Reportatio B* e solo in qualche caso vorremo utilizzare anche la *Reportatio A*.

interno all'Università stava evidenziando la presenza di un grave pericolo connesso alla grande novità della filosofia di Aristotele. Il commento di quel materiale filosofico, staccato dal contesto teologico, stava conducendo alcuni settori della facoltà delle arti, cioè della filosofia, a separare e forse a contrapporre la conoscenza filosofica alla teologia, cioè la conoscenza per ragione a quella per fede. A questo pericolo il Dottore francescano risponde riproponendo l'idea portante della sua teologia: l'unità del sapere cristiano. Utilizzando una lettura allegorica del racconto della creazione del primo capitolo della *Genesi*, il teologo francescano articola un processo organico di crescita dell'intelligenza e della sapienza, caratterizzato da sei visioni intellettive, paragonate appunto ai sei giorni della creazione. Riprendendo il metodo di fondo già impiegato nelle opere precedenti e in particolare nell'*Itinerario della mente a Dio*, Bonaventura organizza l'*In Hexaëmeron* come un cammino a più livelli di conoscenza in cui la pienezza dell'intelletto costituisce la via alla pienezza della sapienza; e tale processo sapienziale avviene attraverso uno sviluppo ordinato e progressivo in cui la costruzione del *minor mundus* dell'uomo riproduce in qualche modo le dinamiche unitarie con cui Dio nei sei giorni della creazione aveva portato a compimento il *maior mundus* della creazione.

Per comprendere la posizione della nostra *Collatio* XXII all'interno dell'intera opera, sarà il caso di ricordare brevemente i temi affrontati dal conferenziere nelle quattro visioni intellettuali proposte da Bonaventura (le ultime due non furono sviluppate perché l'Autore dovette interrompere il suo progetto per la sua elezione a cardinale). La prima visione intellettuale parte dalla capacità naturale del conoscere umano e riguarda l'intelligenza donata dalla filosofia (*Collationes* IV-VII), con la seconda visione si passa al secondo livello conoscitivo relativo all'intelligenza ottenuta per la teologia (*Collationes* VIII-XII), nella terza si sale ancora di grado per accedere alla intelligenza conseguita grazie alla Scrittura (*Collationes* XIII-XIX), la quarta visione intellettuale è la più alta delle precedenti poiché corrisponde alla conoscenza ottenuta dall'uomo mediante la contemplazione. Grazie a quest'ultima visione l'intelligenza può accedere alle strutture gerarchiche di tre ambiti della realtà tra loro strettamente connessi: il mondo di Dio, sia nella sua dimensione trinitaria sia nei nove cori angelici (*Collationes* XX-XXI), il mondo ecclesiastico nell'organizzazione della Chiesa militante (*Collatio* XXII, nn. 1-23) e infine l'anima gerarchizzata attraverso la grazia (*Collationes* XXII, nn. 24-42-XXIII).

Nei tre ambiti gerarchici (Dio e gli angeli, la Chiesa e l'anima), conosciuti dall'intelligenza attraverso la contemplazione, Bonaventura utilizza costantemente il principio delle strutture ternarie che si moltiplicano per raggiungere ogni volta il numero novenario. Le simmetrie triadiche fra i tre ambiti costituiscono, per la visione bonaventuriana, una prova che i vari livelli della realtà oltre a essere tra loro interconnessi, sono strutturalmente gerarchizzati e composti da legami animati da movimenti discendenti e ascendenti, grazie ai quali le parti sono insieme differenziate e poste in

armonia. Quanto vedremo nella *Collatio XXII* costituisce un testo emblematico di questo modo di procedere di Bonaventura³³.

Come si è già ricordato, al centro della *Collatio XXII* Bonaventura pone la questione della struttura gerarchica della Chiesa militante. In essa si prolungano le simmetrie ternarie che regolavano il mondo di Dio nella sua trinitarietà e il novenario angelico; e dunque le diversificazioni delle parti componenti il tessuto ecclesiale hanno tra loro un'armonia gerarchica nella quale risplende il mistero di Dio e degli angeli. Fedele dunque all'impostazione dello Pseudo Dionigi, che aveva legato in stretto rapporto la gerarchia celeste e quella ecclesiastica, anche per Bonaventura la Chiesa militante è la manifestazione temporale di una gerarchia eterna. E tali simmetrie gerarchiche permettono sia di evidenziare la bellezza della Chiesa sia di capire le differenze dei ruoli e delle figure che compongono la sua vita interna.

La questione ecclesiologicala costituisce per Bonaventura l'opportunità di ritornare su quanto già proposto nella *Apologia pauperum* per articolare meglio la circolarità degli stati di vita cristiani, liberati da ogni contrapposizione e convergenti nel favorire l'unità della Chiesa. È all'interno di questa prospettiva generale che Bonaventura ripropone, in modo implicito e senza più polemica, la questione della presenza dell'Ordine dei Minori all'interno di relazioni ecclesiali.

Il punto di partenza di tutta l'ecclesiologicala di Bonaventura proposta nella *Collatio XXII* muove dai tre ordini presenti nella gerarchia celeste di Dio; infatti anche nella Chiesa le funzioni o i ruoli delle diverse parti si distinguono e si comprendono a partire da una triplice prospettiva operante in Dio e nelle schiere angeliche: «per primo modo secondo il principio dei processi, per secondo modo secondo il principio delle ascensioni e per terzo modo secondo il principio degli esercizi»³⁴. Le tre prospettive danno vita ogni volta a una moltiplicazione novenaria connessa sia al mistero trinitario sia al mistero angelico. Ciò che avviene nella gerarchia ecclesiastica è in continuità con quanto avviene nella gerarchia celeste.

Partiamo dalla prima prospettiva secondo la quale nella Chiesa si può stabilire una gerarchia di importanza discendente utilizzando il «processo» storico da cui essa è nata, si è sviluppata ed è sostenuta (nn. 5-10). Per facilitare la comprensione delle prime simmetrie novenarie proposte da Bonaventura offriamo qui uno schema delle tre triadi con le quali il Dottore francescano applica «il principio dei processi» alla Chiesa:

³³ Un'analisi particolare di questo testo bonaventuriano è sviluppata da J. RATZINGER, *San Bonaventura. La teologia della storia*, nuova edizione a cura di L. Mauro, Assisi, Porziuncola 2008, pp. 76-86.

³⁴ *Hexaëm.*, coll. XXII, n. 3 (OSB VI/1, p. 401).

1.

ORDINI FONDAMENTALI CORRISPONDENTI ALLA SUPREMA GERARCHIA DEL PADRE: con tre ordini che fondarono la Chiesa (nn. 5-6)				
Patriarcale	risponde al Padre in se stesso	stabilità della fede	nei Patriarchi	<i>Troni</i>
Profetico	risponde al Padre in quanto è nel Figlio	limpidezza della conoscenza	nei Profeti	<i>Cherubini</i>
Apostolico	risponde al Padre in quanto è nello Spirito	fervore della carità	negli Apostoli: i primi per importanza (serafini) perché si conformano a Cristo	<i>Serafini</i>

2.

ORDINI PROMOVENTI CORRISPONDENTI ALLA GERARCHIA MEDIA DEL FIGLIO: con tre ordini che fecero crescere la Chiesa (nn. 7-8)					
Martiri	risponde al Figlio in quanto è nel Padre	massima potestà	testimonianza della verità	La Chiesa è oscurata, ma anche purificata e dilatata	<i>Dominazioni</i>
Confessori	risponde al Figlio in quanto è in se stesso	a motivo della dottrina	i privilegi della santità	Contrastata dagli eretici, con i concili, l'eresia distrutta e maggiormente chiarita	<i>Virtù</i>
Vergini	risponde al Figlio in quanto è nello Spirito		i privilegi della castità	Stimolati ad amare e servire la castità	<i>Podestà</i>

3.

ORDINI PERFEZIONANTI CORRISPONDENTI ALLA GERARCHIA INFIMA DELLO SPIRITO: con tre ordini che la ordinano in tutta la sua globalità (nn. 9-10)			
Presidenti	Lo Spirito in quanto è nel Padre	I prelati	<i>Principati</i>
Maestri	Lo Spirito in quanto è nel Figlio	Insegnano filosofia, legge o teologia	<i>Arcangeli</i>
Regolari	Lo Spirito in quanto è in se stesso	Vita monastica	<i>Angeli</i> per l'ufficio dell'umiltà; ma chi maggiormente è umile, più grande è presso Dio

Il principio del processo gerarchico descritto da Bonaventura è di natura storica, ed è segnato da un cammino discendente. Si parte dalle fondamentali poste nell'Antico e nel Nuovo Testamento e descritte nella prima triade alla quale corrispondono le tre schiere più alte degli angeli; poi si passa al momento glorioso della santità della Chiesa dei primi tempi costituita di martiri, confessori e vergini poste in continuità con l'opera del Figlio; infine si giunge alla struttura della Chiesa attuale, animata da tre funzioni costitutive della sua vita secondo il ruolo del dirigere, dell'insegnare e del pregare. Queste tre attività sono poste da Bonaventura in relazione allo Spirito santo che di fatto le ha suscitate e le sostiene ponendole a vantaggio di tutta Chiesa pellegrinante.

Con tale impostazione triadica degli sviluppi storici della Chiesa il nostro autore, di fatto, senza dirlo esplicitamente, mette in chiaro due importanti verità ecclesiali, delle quali la prima si oppone all'impostazione gioachimita serpeggiante tra i frati, mentre la seconda all'accusa di illegittimità dell'Ordine mossa dai maestri secolari. Partiamo dal primo aspetto, relativo alla lettura trinitaria della storia della Chiesa. Le tre tappe della nascita, dello sviluppo e del perfezionamento costante della Chiesa sono legate a dei rapporti ripetuti e moltiplicati del mistero trinitario, in cui il primo momento è affidato al Padre in quanto è in se stesso, nel Figlio e nello Spirito, il secondo al Figlio in quanto è nel Padre, in se stesso e nello Spirito, e il terzo allo Spirito in quanto è nel Padre, nel Figlio e in se stesso. In questa prospettiva storica di tipo triadico, in cui la Trinità è alla base dei nove momenti del processo evolutivo della Chiesa, Bonaventura si allontana dalla scansione delle tre epoche di tipo gioachimita, nelle quali la terza età, invece, costituiva il tempo escatologico, quello che sarebbe iniziato da lì a poco, e cioè verso il 1260³⁵. Al contrario, quello che sta vivendo la Chiesa è già il tempo dello Spirito santo, il quale è già in azione nella vita della Chiesa e agisce attraverso le tre fondamentali categorie operanti in essa: i prelati che dirigono, i maestri che ammaestrano e i regolari che pregano. Contro le frange gioachimite il Dottore francescano esclude, in questo contesto, una terza epoca storica dello Spirito santo posta dopo questo tempo; i tre ruoli dei prelati, dei maestri e dei religiosi sono suscitati e sostenuti dall'unico Spirito per il perfezionamento della Chiesa.

Tuttavia, è possibile pensare che con ciò Bonaventura risponda anche all'accusa di illegittimità lanciata dai maestri secolari nei confronti degli Ordini mendicanti. Nella triade suscitata dallo Spirito santo, i nuovi Or-

³⁵ I calcoli di Gioacchino non erano sempre stabili; normalmente egli faceva leva sul numero *quaranta*, quali erano i giorni trascorsi da Gesù nel deserto, che moltiplicato per trenta quanti gli anni di ogni generazione, faceva giungere all'anno 1200, nel quale egli fissava l'inizio della terza età; tuttavia aveva anche proposto un'altra numerazione, assunta dai francescani, che giungeva al numero *quarantadue*, risultato delle tre serie di quattordici generazioni elencate da Matteo nella sua genealogia. Cfr. GIOACCHINO DA FIORE, *Tractatus super quatuor Evangelia*, tract. II, pars VI, ed. critica a cura di F. Santi, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo 2002, dopo il commento a *Lc* 2,44.

dini si collocano a un grado più basso dei prelati, perché hanno l'ufficio dell'umiltà; e tuttavia questo ufficio li pone, in qualche modo, al primo posto, poiché, come conclude Bonaventura al paragrafo 10, «chi maggiormente è umile, più grande è presso Dio»³⁶. Nello stesso tempo, la loro presenza nella Chiesa non è da considerare illegittima o contraria al suo bene; essi appartengono agli strumenti con i quali lo Spirito santo agisce e opera per il perfezionamento dell'intera compagine ecclesiale. Nel processo evolutivo della Chiesa dunque i mendicanti sono alla fine e al grado più basso delle tre funzioni suscitate dallo Spirito (e per questo i più alti perché i più umili), tuttavia essi sono parte costitutiva del suo mistero.

La seconda distinzione, che dà vita al nuovo novenario, è trovata nel «principio dell'ascesa e dei gradi ecclesiastici» (nn. 11-15). Anche in questo caso proponiamo lo schema, organizzato da Bonaventura secondo la triade dello Pseudo-Dionigi che distingueva nella gerarchia celeste il grado purgativo, quello illuminativo e quello perfezionante:

1.

I GRADI PURGATIVI (n. 11)			
Ostiaresi	Porta le ampolle	Per escludere gli immondi	<i>Angeli</i>
Lettori	Il calice	Per purificare dall'ignoranza	<i>Arcangeli</i>
Esorcisti	Lo offre	Liberati dalle vessazioni dei demòni	<i>Principati</i>

2.

I GRADI ILLUMINATIVI (nn. 12-13)		
Accoliti	Portare lumi	<i>Potestà</i>
Suddiaconi	Leggere l'epistola	<i>Virtù</i>
Diaconi	Il vangelo	<i>Dominazioni</i>

3.

I GRADI PERFEZIONANTI (nn. 14-15)				
Sacerdotale	Amministra alcuni sacramenti	L'uomo è introdotto in Chiesa	Cancella la colpa originaria	<i>Troni</i>
Episcopale	Ordine sacro e confermazione	È riportato allo stato originario	Cancella il peccato mortale	<i>Cherubini</i>
Patriarcale: tra i 4 patriarchi il papa è il padre dei padri.		È tratto in cielo	Cancella ogni peccato veniale	<i>Serafini</i>

³⁶ *Hexaem.*, coll. XXII, n. 10 (OSB VI/1, p. 405).

In questa prospettiva, relativa all'efficacia delle funzioni santificanti, la figura del clero, nelle sue nove gradazioni ministeriali, costituisce il centro della proposta ecclesiologicala. Per l'ufficio della santificazione dunque i prelati rappresentano lo stato unico e perfetto, perché solo da essi il cristiano può essere purificato, illuminato e perfezionato. In tal senso, i Minori non sono neanche presi in considerazione perché ogni perfezione si origina da coloro che hanno il potere sacro di santificare. In questo contesto ritorna la preminenza dei prelati già affermata nella *Apologia pauperum*, quando Bonaventura assegnava a essi la perfezione secondo la categoria di convenienza; nei nostri paragrafi dell'*In Hexaëmeron* questo ruolo si esplicita ulteriormente mostrando il suo carattere santificante, potere che appartiene solo ed esclusivamente ai prelati. La loro perfezione e la loro preminenza sono dunque connesse al potere oggettivo consegnato a essi da Dio per il bene della Chiesa, un riconoscimento con il quale Bonaventura riafferma la struttura gerarchica della compagine ecclesiale che non può essere superata o abolita dalla perfezione della scelta di vita religiosa.

L'ultima prospettiva nella presentazione delle dinamiche interne della Chiesa è assunta dal principio degli esercizi delle virtù (nn. 16-23), prospettiva che, come vedremo, toccherà lo specifico della vita minoritica all'interno della Chiesa. Dunque, mentre la precedente triade era organizzata a partire dall'ufficio santificante, questa ragiona a partire dalle tre forme di perfezione con cui si può vivere la fede cristiana: la vita attiva, la vita mista e la vita passiva, e cioè la vita dei laici, la vita dei chierici e la vita dei monaci.

Facciamo una prima fondamentale osservazione riguardo al rapporto tra questo terzo novenario e i due precedenti: i tre momenti sembrerebbero segnare tre particolari momenti della Chiesa quali la storia, l'ufficio e lo *πνεύμα*³⁷. Dopo aver stabilito il processo storico del formarsi della Chiesa (nn. 5-10) Bonaventura descrive le due componenti fondamentali della Chiesa individuate nell'ufficio prelatizio (nn. 11-15) e nelle virtù contemplative donate dallo Spirito ad alcuni (nn. 16-23). Tale distinzione rende ragione dei differenti gradi di perfezione descritti da Bonaventura, applicati prima ai prelati e poi, nell'ultimo novenario, ai religiosi.

Infatti, se la Chiesa viene osservata non dal punto di vista dell'ufficio santificante ma dallo spirito che anima la vita per giungere alla contemplazione di Dio, allora ne deriva una nuova lettura dei rapporti di perfezione all'interno della vita cristiana:

La terza ordinazione è secondo il principio degli esercizi che sono tre: attivo, passivo, e misto; vita attiva, vita passiva, vita mista. E sebbene l'ordine

³⁷ Mi trovo d'accordo con l'utilizzo proposto da Ratzinger dei due termini di ufficio e di *πνεύμα* per descrivere i secondi due novenari che seguono al primo relativo al processo storico della formazione della Chiesa, intravedendo «una triplice sintesi di storia, ufficio e *πνεύμα* riscoperta attraverso la correlazione con la Trinità» (RATZINGER, *San Bonaventura*, cit., p. 80).

dei prelati, secondo l'ordine ascensionale, è posto al sommo, tuttavia, secondo questo processo, è posto nel mezzo, in quanto è misto. Dunque l'ordine degli attivi è il più basso, l'ordine dei prelati nel mezzo e l'ordine dei contemplativi nel sommo. L'ordine degli attivi risponde al Padre a cui compete la generazione e la produzione, l'ordine dei prelati al Figlio e l'ordine dei contemplativi allo Spirito santo³⁸.

Per avere una visione più sintetica di questo ultimo novenario, offriamo anche in questo caso lo schema della proposta bonaventuriana:

1.

PRINCIPIO ATTIVO DELLA VITA DEI LAICI: PADRE (n. 18): tre ordini	
Plebi	<i>Angeli</i>
Consoli	<i>Arcangeli</i>
Principi	<i>Principati</i>

2.

PRINCIPIO MISTO ATTIVO E CONTEMPLATIVO DELLA VITA DEI PRELATI: FIGLIO (n. 19): tre ordini	
Ministeriale	<i>Potestà</i>
Sacerdotale	<i>Virtù</i>
Pontificale	<i>Dominazioni</i>

3.

PRINCIPIO PASSIVO DELLA VITA DEI CONTEMPLATIVI: SPIRITO SANTO (nn. 20-23): tre ordini			
Supplicatori (n. 20)	Chiamati alla lode divina	Gli Ordini monastici con i possedimenti.	<i>Troni</i>
Speculativi (n. 21)	Alla speculazione della Scrittura	I <i>Predicatori</i> : prima alla speculazione e poi all'unzione e i <i>Minori</i> : prima all'unzione e poi alla speculazione. E aggiungeva che il beato <i>Francesco</i> voleva che i suoi frati studiassero purché facessero quanto insegnavano.	<i>Cherubini</i>
Soprelevativi (n. 22)	Sursumattivo, estatico eccessivo.	<i>Ordine serafico</i> a cui apparteneva <i>Francesco</i> .	<i>Serafini</i>

³⁸ *Hexaëm.*, coll. XXII, n. 16 (OSB VI/1, p. 409).

Facciamo due considerazioni preliminari su questo materiale. Innanzitutto occorre notare l'utilizzo ricorrente dello schema trinitario a scansione delle tre triadi, ponendo l'azione dello Spirito Santo al sommo, cioè in rapporto al principio passivo della contemplazione degli ultimi tre ordini. Inoltre il processo, diversamente dal primo novenario, è di tipo ascendente, nel quale appunto gli ultimi tre gradi sono i più alti nella perfezione dell'esperienza di Dio. Insomma: se i prelati (seconda triade), per il loro mandato di santificazione, erano in precedenza al sommo della gerarchia, qui in rapporto allo *πνεῦμα* sono al secondo posto, sopra i laici (prima triade), ma sotto i religiosi (terza triade), perché la forma di vita di questi ultimi favorisce una più perfetta contemplazione di Dio.

Bonaventura, nei paragrafi 20-23, oltre a ribadire il rapporto invertito tra i due stati di vita, secondo quanto già aveva proposto nella *Apologia pauperum*, effettua una ulteriore e più importante specificazione, relativa alle figure contemplative che danno vita all'ultima triade, distinguendo al suo interno tre livelli ascensionali relativi alle più alte categorie angeliche: i troni, i cherubini e i serafini. Ai tre momenti di vita contemplativa corrispondono, secondo la proposta del Dottore francescano, tre distinti Ordini religiosi secondo un crescendo di perfezione. Al primo gradino della contemplazione vi sono i monaci benedettini, i quali, con la loro vocazione «all'orazione, alla devozione e alla lode divina», accompagnata anche dal lavoro manuale per il loro sostentamento, posseggono beni e ricchezze, ottenuti «affinché essi preghino per coloro che li hanno offerti»³⁹. A essi, al secondo posto, seguono «quelli che si dedicano alla speculazione della Scrittura, la quale non viene compresa se non dagli animi puri»⁴⁰. Essi sono i Minori e i Predicatori, tra loro accomunati dalla stessa vocazione, ma distinti per accentuazioni diverse del rapporto invertito che essi vivono tra speculazione e unzione, cioè tra studio ed esperienza contemplativa, tra conoscere e gustare. Le relazioni incrociate proposte da Bonaventura tra i Minori e i Predicatori permettono di avanzare alcune considerazioni di fondo sulla posizione comune che essi occupano nel penultimo posto, corrispondente ai cherubini.

Una prima notazione riguarda un particolare interessante nel trattare in modo diverso i due Ordini mendicanti e il gruppo degli Ordini benedettini: mentre in questo erano elencati diversi Ordini monastici legati all'esperienza benedettina (nominando i Cistercensi, i Premostratensi, i Cartusiani, i Grandimontesi, i Canonici Regolari), nel caso degli Ordini mendicanti, invece, Bonaventura si limita ai soli Minori e ai Domenicani, escludendo tutti gli altri che erano attivi all'interno della Chiesa⁴¹. Un

³⁹ Ivi, n. 20 (p. 411).

⁴⁰ Ivi, n. 21.

⁴¹ L'importanza di questi due ordini a scapito di tutti gli altri si evidenzierà nel concilio di Lione quando la Chiesa deciderà di sopprimere tutti gli ordini mendicanti sorti dopo il concilio Lateranense IV, eccetto i Minori e i Predicatori i quali non erano compresi dentro la

secondo elemento da notare riguarda l'assenza del tema della povertà quale scelta specifica dei due Ordini, mentre è messa in evidenza la doppia caratteristica dello studio e della devozione. A mio avviso è possibile pensare a una allusione al tema della povertà degli Ordini mendicanti quando in precedenza il generale dell'Ordine minoritico ricordava che i monaci benedettini, invece, avevano dei possedimenti. È come se Bonaventura, proprio ricordando questa caratteristica benedettina, rinviasse, in modo indiretto, all'elemento nuovo che invece caratterizzava i mendicanti con il loro rifiuto di ogni forma di possesso. Tale condizione, sembrerebbe affermare il Dottore francescano, permetteva loro di avere una comprensione migliore e più efficace della Scrittura, una conoscenza che giunge al suo apice nell'affetto sapienziale. In particolare ciò valeva per i Minori, nei quali il momento affettivo e sapienziale costituiva il punto caratteristico della loro conoscenza, donata proprio dal loro stile evangelico legato più fortemente e radicalmente alla scelta della povertà⁴². Insomma, la condizione specifica vissuta dai Minori e dai Predicatori poneva i due Ordini sopra ai monaci per esperienza contemplativa di Dio.

L'ultima notazione riguarda la sottile ma importante distinzione fatta da Bonaventura tra i Minori e i Predicatori; sebbene appartenessero allo stesso ordine dei Cherubini, tuttavia, come si è già notato, tra i due vi era una differenza nei rapporti tra speculazione e unzione: secondo Bonaventura infatti i Predicatori partivano dalla speculazione, cioè dallo studio, per giungere all'unzione, cioè all'affetto, mentre i Minori procedevano per via inversa, partivano, cioè, dalla devozione e dal gusto di Dio per poi ritrovare nello studio i motivi del loro affetto. E in ciò, i Minori erano fedeli a quanto aveva chiesto Francesco, che, come tiene a precisare Bonaventura, secondo la *Reportatio B*, «voleva che i suoi frati studiassero purché facessero prima quanto insegnavano. Infatti cosa vale conoscere molte cose e non gustare niente?»⁴³. Nei Minori, dunque, l'esperienza contemplativa precede lo studio; di conseguenza, anche se poi lo studio non fosse stato realizzato, l'obiettivo di ogni speculazione, cioè il gusto di Dio, era già raggiunto. E tale impostazione, basata sulla vita speculativa dalla quale può procedere, poi, anche lo studio, fa dell'esperienza minoritica la condizione più vicina allo stato serafico, dove regna la contemplazione piena,

decisione per un preciso motivo: «la loro evidente utilità per la Chiesa universale è evidente a tutti» (*Concilio di Lione*, can. 23, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, cit., p. 327).

⁴² Che la vita mendicante condotta nella povertà costituisca il presupposto per una conoscenza più profonda della Scrittura era stato già affermato da Bonaventura nella *Epistola de Tribus quaestionibus ad magistrum innominatum*, quando poneva la domanda retorica sul diritto e dovere di Alessandro di Hales di insegnare teologia una volta diventato frate minore: «Chi infatti è più adatto all'insegnamento del Vangelo di colui che il Vangelo professa e osserva? [...] Chi potrebbe dire a mente sana che il maestro e frate Alessandro, da ricco avrebbe dovuto predicare e insegnare *Beati i poveri in spirito* e che lo stesso, fattosi povero, avrebbe dovuto sottacerlo?» (*Trib. qu.*, n. 11: *OSB XIV/1*, p. 105).

⁴³ *Hexaëm.*, coll. XXII, n. 21 (*OSB VI/1*, p. 411).

senza più bisogno di studio o mediazioni⁴⁴. Se i Minori e i Predicatori sono «più perfetti» dei monaci nella contemplazione, tuttavia – tra i due – il posto più alto, quello più vicino all'ultimo stadio di contemplazione, per Bonaventura (sebbene lo dica in modo implicito) è occupato dai Minori⁴⁵.

Il punto di arrivo del processo contemplativo è posto però nel terzo ordine, quello chiamato da Bonaventura «ordine serafico», perché corrispondente ai Serafini (n. 22). La principale questione ermeneutica del testo riguarda la natura di questo terzo ordine; indubbiamente esso non è un ordine simile agli altri, cioè istituzionalizzato e con un nome proprio alla pari degli altri gruppi religiosi operanti dentro la Chiesa. In particolare non è facile capire se per Bonaventura l'ordine serafico sia il punto di arrivo incluso nelle dinamiche degli esercizi propri della vita cristiana tesa alla contemplazione di Dio o sia uno stato che accadrà dopo e oltre questa Chiesa, cioè se esso sia uno stato religioso già presente o solo escatologico. Legata a questa serie di domande vi è anche l'altra questione circa il rapporto, se c'è, tra l'Ordine dei Minori e l'ordine serafico⁴⁶.

Per tentare una risposta a queste domande sarà opportuno leggere in forma sinottica le due *reportationes* dei paragrafi finali della *Collatio XXII* relativi all'ordine serafico:

<i>Reportatio B: XXII</i>	<i>Reportatio A: IV, III, nn. 20-23</i>
<p>22. Tertius ordo est vacantium Deo secundum modum sursumactivum, scilicet ecstasticum seu excessivum. – Et dicebat: Quis enim iste est? Iste est ordo seraphicus. De isto videtur fuisse Franciscus. Et dicebat, quod etiam antequam haberet habitum, raptus fuit et inventus iuxta quandam sepem. Hic enim est maxima difficultas, scilicet in sursumactione, quia totum corpus enervatur, et nisi esset aliqua consolatio Spiritus sancti, non sustineret. Et in his consummabitur Ecclesia. Quis autem ordo iste futurus sit, vel iam sit, non est facile scire. Tertius ordo contemplantium est eorum, qui sursumaguntur in Deum: de quo videtur fuisse sanctus Franciscus, qui in fine apparuit (cfr. <i>1Cor</i> 10,11). In sursumactione autem difficultas est, quia totum consumit corpus nisi adesset consolatio Spiritus.</p>	<p>Tertius ordo contemplantium est eorum, qui sursumaguntur in Deum: de quo videtur fuisse sanctus Franciscus, qui in fine apparuit [cfr. <i>1Cor</i> 10,11]. In sursumactione autem difficultas est, quia totum consumit corpus nisi adesset consolatio Spiritus.</p>

⁴⁴ La stessa cosa aveva notato Ratzinger quando, ragionando sul rapporto incrociato tra *unctio* e *speculatio* aveva concluso che «con questo essi [i Minori] si vengono chiaramente a trovare sul punto di transizione verso l'ultimo livello» (RATZINGER, *San Bonaventura*, cit., p. 83).

⁴⁵ Che la povertà sia un presupposto alla perfetta contemplazione è detto alla fine della *Collatio XX* (n. 30; *OSB VI/1*, p. 379): «Non può esservi contemplazione se non nella somma semplicità, e una somma semplicità non può esservi se non nella somma povertà». Tuttavia, se lo stato della povertà dei Minori permetta loro di avere una posizione leggermente diversa da quella dei Predicatori, cioè li renda più prossimi al terzo stato, tuttavia essi, come diremo subito, non sono collocati da Bonaventura nell'ordine contemplativo, quello più alto di tutti, definito «ordine serafico».

⁴⁶ È il tema centrale affrontato da Ratzinger nella lettura di *Hexaëm.*, coll. XXII, nn. 21-22. Cfr. RATZINGER, *San Bonaventura*, cit., pp. 80-82.

<i>Reportatio B: XXII</i>	<i>Reportatio A: IV, III, nn. 20-23</i>
23. Primus ordo respondet Thronis; secundus Cherubim; tertius Seraphim, et isti sunt propinqui Ierusalem et non habent nisi evolare. Iste ordo non florebit, nisi Christus appareat et patiat in corpore suo mystico. – Et dicebat, quod illa apparitio Seraph beato Francisco, quae fuit expressiva et impressa, ostendebat, quod iste ordo illi respondere debeat, sed tamen pervenire ad hoc per tribulationes. Et in illa apparitione magna mysteria erant.	Primus horum ordinum respondet Thronis, secundus Cherubim, tertius Seraphim. Isti autem de tertio hoc ordine sunt prope Ierusalem nec habent nisi evolare; nec florebit iste ordo nisi prius Christus patiat in suis.

I due testi mostrano una chiara convergenza nel riportare un contenuto simile negli aspetti essenziali, sebbene la *Reportatio B* sia più ampia e attenta nel fornire maggiori elementi dell'altra. Partiamo dalla seconda domanda, la cui risposta sembrerebbe più facile. L'ordine a cui allude Bonaventura non sembra identificarsi con quello dei Minori. Sebbene a quell'ordine definitivo appartenga in modo esemplare Francesco, tuttavia Bonaventura non sembra proporre un legame preciso e diretto tra i frati minori, in quanto struttura riconosciuta dalla Chiesa, e l'ordine serafico. Tra i due momenti Bonaventura pone una separazione in qualche modo simmetrica a quella esistente tra il primo e il secondo livello, cioè tra i Benedettini e i Mendicanti. Dunque l'ordine serafico non ha a che fare con l'Ordine dei Minori, né, tanto meno, tra i due vi è una identificazione⁴⁷. In tal senso il Generale dei Minori toglie ogni pretesa escatologica alle affermazioni che vedevano nella scelta della povertà dei Minori un ruolo specifico per il futuro escatologico della Chiesa. La storia dell'Ordine non determinerà la storia escatologica della Chiesa. Sebbene nelle vicende dei Minori vi sia la mano di Dio, tuttavia essi non possono arrogarsi la pretesa di essere quell'ordine speciale, per la sua prossimità contemplativa a Dio, con un ruolo determinante all'interno del processo escatologico.

Questa conclusione ci introduce nella domanda più importante, riguardante la natura dell'ordine serafico e il suo rapporto con la Chiesa presente.

⁴⁷ Cfr. *ibid.* Nella penultima nota abbiamo già incontrato un testo nel quale oltre al legame tra contemplazione e povertà sembrerebbe che Bonaventura presupponga una forma d'identificazione dell'ordine dei Minori con quello stato di contemplazione; riascoltiamo il testo aggiungendo l'ultima affermazione che non avevano inserito nella precedente citazione: «Non può esservi contemplazione se non nella somma semplicità, e una somma semplicità non può esservi se non nella somma povertà; ed essa è di quest'ordine» (*Hexaëm.*, coll. XX, n. 30: *OSB VI/1*, p. 379). Claudio Leonardi nel suo saggio *Bonaventura e Francesco*, posto a introduzione del volume da lui curato *La letteratura francescana*, vol. III. *Bonaventura: la perfezione cristiana*, Milano, Fondazione Lorenzo Valla / Mondadori 2012, identifica a p. LXIX «quest'ordine» di cui parla Bonaventura con l'Ordine dei Minori, motivando tale interpretazione con quanto aggiunge subito dopo Bonaventura: «L'intenzione del beato Francesco fu di rimanere nella somma povertà». Tuttavia l'autore sembra trascurare quanto è poi aggiunto: «E diceva: poiché molto retrocedemmo dal nostro stato, Dio ha permesso che noi venissimo afflitti, affinché ritorniamo allo stato che doveva avere la terra della promessa». Mi sembra che nella notazione di Bonaventura si faccia una chiara distinzione tra l'ordine in cui regna la somma semplicità per la somma povertà, e l'Ordine dei Minori che si era distanziato da quanto invece avrebbe voluto Francesco.

La prima affermazione da cui occorre partire riguarda la figura di Francesco, riconosciuto da Bonaventura come appartenente a questo ultimo ordine. In tal senso la persona del Santo di Assisi costituisce il modello per delineare la natura di quello stato di perfezione definitivo. In particolare è di assoluta importanza l'esperienza mistica delle stimmate proposta da Bonaventura come misura ultima e compiuta dell'esperienza contemplativa che caratterizzerà i membri dell'ordine serafico:

Et dicebat, quod illa apparitio Seraph beato Francisco, quae fuit expressiva et impressa, ostendebat, quod iste ordo illi respondere debeat, sed tamen pervenire ad hoc per tribulationes⁴⁸.

Se Francesco segnato dalle stimmate appartiene all'ordine ultimo, allora la natura sursumattiva di esso sarà mistica ed "eccessiva", e chi apparterrà a questo stato potrà superare il legame con la carne per una esperienza diretta di Dio. È interessante il fatto che la *Reportatio A* non abbia rinviato all'esperienza mistica della Verna quale esplicitazione dell'appartenenza di Francesco a quell'ordine finale. Tuttavia essa, come la *Reportatio B*, aveva notato che coloro che erano di questo ordine vivevano un'esperienza contemplativa tanto diversa e superiore ai primi due stati contemplativi (i Benedettini e i Mendicanti) da non poter essere descritta:

In sursumactione autem difficultas est, quia totum consumit corpus nisi adesset consolatio Spiritus⁴⁹.

Altrettanto è detto nel testo parallelo della *Reportatio B*. Un elemento ulteriore, presente in ambedue i testi, conferma la natura estatica ed eccezionale del terzo stato contemplativo: «Isti autem de tertio hoc ordine sunt prope Ierusalem nec habent nisi evolare»⁵⁰. Coloro che appartenevano all'ordine serafico erano prossimi alla dimensione futura, quella escatologica, quando si raggiungerà la Gerusalemme celeste: sebbene vivessero ancora nella Gerusalemme presente, a essi non resta che volare misticamente per entrare in quella futura.

Tutti questi elementi permettono allora di ritenere che per Bonaventura l'ordine serafico, proprio per la sua natura "speciale" nel rapporto di intimità con Dio, non possa essere trattato alla stregua degli altri; esso non è istituzionale perché non è istituzionalizzabile in quanto è legato al dono imponderabile dello Spirito santo. Da una parte esso appartiene, dunque, al sommo del cammino verso Dio a cui è chiamata la Chiesa, dall'altra esce dalla struttura degli altri due precedenti stati contemplativi, perché

⁴⁸ *Hexaëm.*, coll. XXII, n. 23 (V, p. 441a).

⁴⁹ SANCTI BONAVENTURAE *Collationes in Hexaëmeron et bonaventuriana quaedam selecta ad fidem Codd. Mss.*, visio IV, coll. III, § 3, nn. 20-23, cit., p. 256.

⁵⁰ *Ibid.*

nell'ordine serafico vi è un *excessus* che impedisce di poterne parlare in modo definitivo e puntuale, come avviene invece per gli ordini che appartengono ai due precedenti stati di vita contemplativa.

A questa prima conclusione va aggiunta l'altra questione, se cioè questo ultimo e supremo ordine contemplativo appartenga al presente o abbia una dimensione solo futura. Il fatto che Bonaventura ponga Francesco al suo interno, fa supporre che per il nostro autore lo stato sursumattivo sia parte già di questa Chiesa, cioè esso costituisca il momento supremo del cammino mistico concesso all'uomo nel suo itinerario presente verso Dio. All'ordine serafico si appartiene non per scelta giuridica, come avviene per gli altri due precedenti ordini, ma per puro dono dello Spirito, che concede un'esperienza mistica che deborda e supera ogni determinazione ecclesiastica.

Nelle due *Reportationes*, però, emerge anche la possibilità di interpretare quest'ultimo stato contemplativo con un carattere fondamentalmente escatologico. Un passaggio molto interessante è offerto dalla *Reportatio B* nella quale si legge: «Et in his consummabitur Ecclesia. Quis autem ordo iste futurus sit, vel iam sit, non est facile scire»⁵¹. La prima parte dell'affermazione riguarda il ruolo strategico e definitivo assegnato a questo ordine in rapporto alla perfezione della Chiesa: in esso si compirà il mistero della Chiesa. Ma poi, quasi preso da un senso di incertezza per le conseguenze connesse a questa affermazione, Bonaventura aggiunge subito la sua totale insicurezza nel determinare la temporalità del suo accadere, non potendo sapere se questo ordine è già in atto o sarà solo nel futuro. Non è possibile non intravedere in queste affermazioni una sorta di contraddizione in Bonaventura: sebbene Francesco appartenga già all'ordine serafico, tuttavia non è facile dire se esso sia da collocare dentro la storia o solo nella dimensione futura. Al contempo, questa indeterminatezza è accompagnata da un'altra affermazione che, pur favorendo l'interpretazione escatologica, non risolve del tutto il problema ermeneutico. Nella sostanza le due riportazioni sono concordi nel riferire un'affermazione di Bonaventura relativa alla relazione tra il ritorno escatologico del Cristo e l'apparire dell'ordine serafico; tuttavia i due testi presentano anche alcuni particolari che li diversificano. Rileggiamo di nuovo in sinossi il passaggio che c'interessa:

Iste ordo non florebit, nisi Christus appareat et patiat in corpore suo mystico.	Nec florebit iste ordo nisi prius Christus patiat in suis.
--	--

La *Reportatio A*, pur ponendo in stretto rapporto l'ordine serafico con una dimensione futura di Cristo, non parla di un suo «ritorno» ma solo di una sua futura sofferenza, precisando però che essa avverrà «nei suoi». Il testo della *Reportatio B* aggiunge qualcosa di più a queste due notizie: il Cristo prima dovrà «apparire» e poi dovrà «soffrire», e lo farà «nel suo corpo mistico». Indubbiamente in questa *reportatio* l'utilizzo di un

⁵¹ *Hexaëm.*, coll. XXII, n. 22 (V, p. 441a).

linguaggio escatologico di tipo gioachimita è più chiaro che nell'altra. In ogni caso, però, per ambedue i testi il verbo utilizzato per caratterizzare quello che avverrà nel futuro è *florebit*: l'ordine serafico è già presente, tuttavia la sua piena manifestazione, la sua piena fioritura, avverrà con l'apparizione e la sofferenza di Cristo. L'ordine serafico è un già presente ma non ancora compiuto⁵²!

Insomma, nei due paragrafi finali dedicati dalla *Collatio XXII* al mistero della Chiesa, si avverte la compresenza di due direzioni nell'interpretazione data da Bonaventura all'esperienza mistica quale perfezione della vita cristiana⁵³. Da una parte in essa continua la proposta di un possibile itinerario dell'uomo a Dio che si realizza mediante un cammino ordinato dell'intelligenza e della sapienza, e un cammino che permette all'uomo di giungere alla quiete estatica, quell'apice mistico già descritto dal Dottore serafico nell'ultimo gradino dell'*Itinerario della mente a Dio*. In quel testo, oltre a porre Francesco come modello del cammino contemplativo, il nostro autore aveva inserito completamente il processo estatico finale della sapienza cristiana nel momento presente della Chiesa. Nello stesso tempo, questo stato contemplativo aveva acquisito nell'ultimo Bonaventura, quello dell'*In Hexaëmeron*, anche dei connotati escatologici: l'ordine serafico aveva a che fare con il futuro definitivo, quando la Chiesa avrebbe realizzato più in pienezza e ampiezza ciò che costituiva il punto di arrivo storico del suo itinerario cristiano. La piena contemplazione non era solo un punto di arrivo intellettuale e mistico possibile già al presente, ma anche un evento di perfezione cristiana collegato al processo storico di natura escatologica. Le due componenti sembrerebbero essere in qualche modo compresenti negli elementi testuali presenti nei paragrafi 21 e 22 della *Collatio XXII in Hexaëmeron*.

3. Conclusione.

Queste riflessioni sui tre novenari della *Collatio XXII in Hexaëmeron* permettono di giungere a qualche conclusione. L'ultimo Bonaventura, quello

⁵² È l'opinione anche di H. DE LUBAC, *La posterità spirituale di Gioachino da Fiore*, t. I. *Dagli Spirituali a Schelling*, trad. it., Milano, Jaca Book 1980 (Opera omnia, 27), p. 160, quando si sia tentati di interpretare la posizione espressa da Bonaventura sulla natura di questo ordine serafico: «Sembra dunque che questo famoso "ordine serafico" debba essere inteso in senso ampio (diciamo pure piuttosto in senso metaforico, o ideale), e che si estenda dalla Chiesa primitiva alla fine dei tempi. I suoi membri sono, almeno fino a oggi, esseri eccezionali. Si comprende perciò come non sia detto che quest'ordine sarà fondato nel futuro, ma soltanto che nel futuro sarà "fiorente"».

⁵³ La mia interpretazione di due direzioni del pensiero di Bonaventura sulla collocazione temporale dell'ordine serafico all'interno della storia della Chiesa si allinea con quanto notava De Lubac quando concludeva la sua analisi della *Collatio XXII* scoprendo in essa «una certa claudicanza del pensiero bonaventuriano»; tuttavia una cosa restava certa: per De Lubac nel materiale di quella conferenza «non c'è nulla [...] di veramente gioachimita» (*ibid.*).

delle conferenze universitarie, non smette di pensare a una Chiesa nella quale le parti si integrano pur mantenendo le loro diversità di ruoli e funzioni in rapporto alla perfezione. Vi è infatti una perfezione d'ufficio, quello dei prelati, e una di stato, quello dei religiosi, e tra loro non è possibile in assoluto determinare quale sia il più perfetto perché i due si intrecciano e si distinguono senza opposizione o rivalità.

Questa idea di circolarità e di unità nella diversità tra gli stati di vita cristiani costituisce di fatto l'ultima affermazione posta da Bonaventura alla fine del trattato ecclesiologico sviluppato nella *Collatio* XXII. Nonostante i tre diversi novenari, con le successive ipotesi di sviluppo nei rapporti tra gli stati di vita cristiana, una cosa resta sicura e va ribadita per Bonaventura, come aveva fatto nella *Apologia pauperum*: sebbene si possa parlare di differenze tra gli stati, ciò però non riguarda le persone perché «una persona laica a volte è più perfetta che una religiosa»⁵⁴. A questa prima conclusione la *Reportatio A* aggiunge una seconda annotazione assente nella *Reportatio B*. Il linguaggio e la terminologia permettono di ritenere sicura la paternità bonaventuriana dell'affermazione di chiusura data dal testo del Delorme:

Unus autem est Monarcha, qui est principium omnium ordinum et graduum. Totum enim Ecclesiae corpus unum est, unum cibum habens, unum praemium expectans, una columba (cfr. *Ct* 6,8) tam formosa, ut dictum est, similis lunae. Extra hanc unitatem non est membrum Christi⁵⁵.

Le differenze tra gli stati di vita cristiana non vanno lette utilizzando il criterio della rivalità, per stabilire chi è migliore in assoluto, ma della complementarità attraverso la quale fare più ampia e sicura l'unità. Dall'unico Monarca nascono le differenze e in lui esse sono ricondotte per creare della Chiesa un unico corpo. Tutti coloro che nel nome della perfezione si dividono da questo corpo o vogliono superare questo corpo smettono di essere di Cristo.

Da questa ecclesiologia ne segue anche una teologia della storia dell'Ordine. Alla vicenda minoritica va riconosciuta una specificità di perfezione evangelica, perché con la sua scelta di povertà realizza una speciale e migliore fedeltà al vangelo. Bonaventura però esclude due estremi: tale specificità non si contrappone alla Chiesa, e dunque non può essere giudicata come pericolosa per la Chiesa, ma rappresenta un dono nella composizione pluriforme dell'assetto ecclesiale voluta dallo Spirito santo; dall'altra essa non permette di identificare automaticamente l'Ordine minoritico con l'ordine serafico, quello della pienezza della esperienza cristiana.

⁵⁴ *Hexaëm.*, coll. XXII, n. 24 (*OSB* VI/1, p. 413). Nella *Reportatio A* si legge: «Sic igitur distinguntur ordines ecclesiatici, ut dictum est, et se habent excedenter et excesse. Non enim quilibet in hoc ordine maior est quolibet in hoc ordine, sed comparatio est ordinum, non personarum» (SANCTI BONAVENTURAE *Collationes in Hexaëmeron et bonaventuriana quaedam selecta ad fidem Codd. Mss.*, visio IV, coll. IV, § 3, nn. 20-23, cit., p. 256).

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 256-257.

La storia dell'Ordine è dentro la storia della Chiesa per collaborare allo sviluppo e alla crescita di questo unico corpo voluto da Dio. Nella visione di Bonaventura l'Ordine minoritico, allora, non si comprende come oltre o altro dalla Chiesa, né svolge un ruolo escatologico di rottura in base alla sua specifica identità legata alla povertà. Al contrario i frati minori vogliono essere un dono che si pone al servizio dei bisogni pastorali della Chiesa ed essere uno spazio di impegno contemplativo che prepari il cammino verso quella pienezza mistica di Dio che non è più una istituzione ecclesiastica ma un dono fatto già ad alcuni, giunti al sommo dell'itinerario spirituale di contemplazione, e promesso nella dimensione escatologica quando si compirà pienamente il suo futuro contemplativo che Dio donerà in Cristo alla Chiesa. È possibile, in ultima analisi, ritenere che per Bonaventura si può parlare in modo corretto di una teologia della storia dell'Ordine solo in quanto si mantiene la sua storia dentro alla storia della Chiesa, per la quale esso è stato suscitato come un dono da Dio e solo dentro la quale potrà raggiungere la sua perfezione minoritica.

RIASSUNTO: Nell'ultimo suo lavoro, le *Collationes in Hexaëmeron*, Bonaventura non smette di pensare ad una Chiesa nella quale le parti si integrano pur mantenendo le loro diversità di ruoli e di funzioni in rapporto alla perfezione. Vi è infatti una perfezione di ufficio, quello dei prelati, e una di stato, quello dei religiosi, ma non è possibile determinare quale sia il più perfetto perché i due si intrecciano e si distinguono senza opposizione. L'idea della circolarità e dell'unità nella diversità tra gli stati di vita cristiani costituisce di fatto l'ultima affermazione posta da Bonaventura alla fine del trattato ecclesiologico sviluppato nella XXII *Collatio in Hexaëmeron*. Nonostante i tre diversi novenari, è ben chiaro che per Bonaventura tutto ciò non riguarda le persone: infatti una persona laica a volte è più perfetta di chi ha fatto professione religiosa.

SUMMARY: In his last work, the *Collationes in Hexaëmeron*, Bonaventure did not stop thinking about a Church in which the parts are integrated, even though maintaining their diversity of roles and functions in relation to perfection. In fact, there is a perfection of office, that of prelates, and one of the State, that religious, but it is not possible to determine which is the most perfect since the two are intertwined and are distinguished without opposition. In fact, the idea of circularity and of unity in the diversity of the two states of Christian life constitutes the last affirmation written by Bonaventure at the end of the ecclesiastical treatise developed in the XXII *Collatio in Hexaëmeron*. Despite the three different novenas, it is very clear that, for Bonaventure, all this does not regard people; in fact, a lay person is sometimes more perfect than someone who is of the religious profession.