

Implicazioni eucaristiche di una ecclesiologia mariana: un'indagine a partire dal primo sermone di san Bonaventura sull'Assunzione della B.V. Maria

di Thomas Piolata, OFM^{Cap}

Nonostante un incremento degli studi inerenti al pensiero di Bonaventura, rimane una lacuna fondamentale nella ricerca, ossia il significato di Maria nel complesso del suo sistema teologico¹. L'argomento di questo convegno, pertanto, è pertinente. Per capire più integralmente la teologia del Serafico, ci vuole un approfondimento della sua mariologia poiché Maria, per Bonaventura, gioca un ruolo fondamentale. Dopotutto, nel suo *Commento al Vangelo di san Luca*, sottolineando la grande importanza della Madre di Dio tramite le immagini di *domus, porta, e scala*, il Serafico arriva alla seguente sintesi: «Sicut Deus ad nos venit per ipsam [Mariam], ita per ipsam nos oportet redire in Deum. Et ideo dicitur domus, porta et scala»². In aggiunta alla ovvia importanza attribuita a Maria in tale descrizione, implicito in queste parole è anche il rapporto tradizionale tra Maria e la Chiesa³. Ecco, dunque, il commento acuto di Peter Fehlner:

¹ Tale lacuna è menzionata esplicitamente nell'*Introduzione* al volume *A Companion to Bonaventure*, ed. by J.M. Hammond, J.A.W. Hellmann and J. Goff, Brill, Leiden 2014, p. 4. Inoltre, un'indagine sulla mariologia bonaventuriana è mancante anche nel volume che pubblica gli atti del congresso internazionale di Roma del 2017; cfr. *Deus summe cognoscibilis. The Current Theological Relevance of Saint Bonaventure*, ed. by A. Begasse de Dhaem et al., Peeters, Leuven 2018. La lacuna mariologica in questi due importanti libri sottolinea l'esigenza di una trattazione e di una riconoscenza rinnovata della persona di Maria nel pensiero di Bonaventura. Tuttavia non intendo dire che non ci sono studi mariologici. Cfr. ad esempio G. TAVARD, *The Fortbringer of God: St. Bonaventure on the Virgin Mary*, Franciscan Herald Press, Chicago 1989; B.S. MATULA, *La dottrina mariana nei commentari ai Vangeli e nei sermoni di san Bonaventura da Bagnoregio*, Pontificium Athenæum Antonianum, Roma 2001; A. POMPEI, *Maria e la salvezza in san Bonaventura*, in «Miscellanea Francescana», 104 (2004), pp. 84-99; P. FEHLNER, *I discorsi mariani di san Bonaventura*, in «Immaculata mediatrix», 4 (2004), pp. 17-65; ID., *Mary and the Eucharist in St. Bonaventure*, ivi, 5 (2005), pp. 311-338; ID., *Total Consecration to the Immaculate Heart and the Mariology of St. Bonaventure*, in *Studies in Honor of Our Lady of Guadalupe 1*, ed. by P. Fehlner, Academy of the Immaculate, New Bedford 2013, pp. 251-330; J.I. GOFF, *Mulier Amicta Sole: Bonaventure's Preaching on the Marian Mode of the Incarnation and Marian Mediation in His Sermons on the Annunciation*, in *Medieval Franciscan Approaches to the Virgin Mary: Mater Misericordiae, Sanctissima et Dolorosa*, ed. by S.J. McMichael and K.W. Shelby, Brill, Leiden 2019, pp. 53-83. Per una bibliografia più completa, cfr. P. FEHLNER, *Bibliografia mariana-bonaventuriana*, in «Immaculata mediatrix», 4 (2004), pp. 241-256, e più recentemente, S. CECCHIN, s.v. «Maria», DB, pp. 532-545: 544-545. Ciò nonostante, pare che sia mancante – specialmente nell'accademia anglosassone – un apprezzamento e un'accoglienza della mariologia di Bonaventura e il suo ruolo nel suo sistema teologico nel suo insieme.

² *In Luc.*, cap. I, n. 70 (VII, p. 27a). Cfr. ivi, cap. II, n. 37 (p. 52b): «In hoc etiam instruimur, ut, si Christum volumus invenire, prius ad Mariam debeamus accedere».

³ Rispetto a questo tema fondamentale tra Maria e la Chiesa nella tradizione, cfr. H. RAHNER, *Maria e la Chiesa. Indicazioni per contemplare il mistero di Maria nella Chiesa e il mistero della Chiesa in Maria*, trad. it. di I. Bonali, Jaca Book, Milano 1991³.

«Poiché nessuno può tornare a Dio se non passa attraverso Maria come una porta, così nemmeno può entrare in cielo se non attraverso la porta che è la Chiesa. [...] Come una porta, una casa, una scala di salvezza, la struttura della Chiesa è parallela alla vocazione di Maria»⁴. Infatti Fehlner identifica successivamente Maria, nel pensiero di Bonaventura, come «il paradigma della Chiesa» in quanto in lei «qualunque cosa la Chiesa debba diventare, è stata già realizzata in modo eminente»⁵. Si trova una simile conclusione nello studio di Wayne Hellmann sul tema dell'ordine in Bonaventura, ove è dimostrato che Maria ha raggiunto in un modo singolare la pienezza di perfezione, e perciò essa deve essere imitata dalla Chiesa⁶. Maria rivela la meta salvifica ed escatologica della vita ecclesiale.

Tale abbozzo preliminare del rapporto tra Maria e la Chiesa in Bonaventura motiva questa indagine. In particolare, questo rapporto sembrerebbe implicare anche una dimensione eucaristica nel senso che se tale legame tra Maria e la Chiesa è così forte nella mente di Bonaventura, allora si dovrebbe anche scoprire un legame – forse solo sottinteso – tra Maria e l'eucaristia. Più precisamente, la finalità ecclesiale che è fondamentale nella teologia eucaristica di Bonaventura sembrerebbe implicare anche una finalità mariana; dopotutto, come afferma Stefano Cecchin rispetto al Serafico: «Maria e la chiesa sono quasi sinonimi perché in una si trova l'altra»⁷. Dunque, identificare e sviluppare questo collegamento tra Maria e l'eucaristia è lo scopo della presente indagine. La mia proposta, in termini semplici, è che un'eccelesiologia mariana ha implicazioni eucaristiche.

Per raggiungere tale scopo, divido questo studio in due parti. Nella parte iniziale, si tratterà del primo sermone di san Bonaventura sull'Assunzione della Beata Vergine Maria, nel quale la fisionomia ecclesiale della Madre di Dio emerge fortemente⁸. In questa parte, dunque, sarà

⁴ «As no one can return to God except he pass through Mary as through a gate, so neither can he enter into heaven except through the gate which is the Church. [...] As a gate, a house, a ladder of salvation, the structure of the Church parallels the vocation of Mary» (P. FEHLNER, *The Role of Charity in the Ecclesiology of St. Bonaventure*, Miscellanea Francescana, Roma 1965, pp. 82-83).

⁵ «Mary is the epitome of the Church. [...] The Church has Mary for a model, because as the body of Christ, she takes her origin from the Virgin Mother, and continues in a visible manner the work of the Blessed Mother. But the Church accomplishes this, because in the Blessed Virgin whatever the Church is to become, has been already realized in an eminent fashion» (ivi, p. 86). Cfr. MATULA, *La dottrina mariana*, cit., pp. 116-138.

⁶ Cfr. J.A.W. HELLMANN, *Divine and Created Order in Bonaventure's Theology*, Franciscan Institute, St. Bonaventure, NY 2001, pp. 161-163.

⁷ CECCHIN, s.v. «Maria», cit., p. 539. Cfr. HELLMANN, *Divine and Created Order*, cit., p. 161; TAVARD, *The Forthbringer of God*, cit., p. 169.

⁸ Per il testo del sermone, *Serm. diversis*, Sermo 49 (OSB XII/2, pp. 272-285). Mi riferisco a questo sermone come al primo sermone sull'Assunzione solo perché nella prima edizione francese di Bougerol è identificato come *Sermo I*. In realtà non c'è una indicazione di data. Secondo Quinn però il sermone è stato predicato a Parigi nel 1256; cfr. J.F. QUINN, *Chronology of St. Bonaventure's Sermons*, in «Archivum Franciscanum Historicum», 67 (1974), pp. 158 e 178. Inoltre, per quanto riguarda i sermoni di Bonaventura come fonti essenziali del suo pensiero – specialmente rispetto a Maria – cfr. GOFF, *Mulier Amicta Sole*, cit., pp. 57-58.

sviluppata un'ecclesiologia mariana. Nella seconda parte, si tratterà del rapporto tra Maria e l'eucaristia, cioè delle implicazioni eucaristiche dell'ecclesiologia mariana appena sviluppata. Insomma, in questo modo spero di offrire sia uno studio mariologico di un testo di Bonaventura sia uno sviluppo del suo pensiero sistematico⁹.

Prima di cominciare, però, occorre un punto di chiarificazione. Mentre ho scelto questo sermone alla luce del suo argomento ecclesiologico – un fulcro ovvio del sermone riguarda il rapporto tra Maria e la Chiesa – non si trova esplicitamente un argomento mariano-eucaristico. Ma quest'assenza non significa che non esista tale legame nella mente del Serafico. Infatti, Bogusz S. Matula, Peter Fehlner, e sr. Marie Kolbe hanno identificato alcuni luoghi nel *corpus* bonaventuriano ove c'è un legame esplicito tra Maria e l'eucaristia¹⁰. Ciò nonostante, la coerenza del collegamento che sarà sviluppato in quest'indagine poggia soprattutto sull'ecclesialità di Maria e dell'eucaristia. Dunque, la mia argomentazione è che «la Chiesa» emerge come un tipo di termine medio che mette in rapporto Maria e l'eucaristia. Quando si tratta di questo tema nella seconda parte dell'indagine, non intendo identificare un rapporto fondato esplicitamente sul sermone indagato, ma piuttosto rendere più chiaro un rapporto che, a partire dai testi bonaventuriani, emerge dalla logica del suo ragionamento.

1. *La mariologia ecclesiale nel primo sermone sull'Assunzione.*

Come al solito, la struttura basilare del primo sermone sull'Assunzione riprende lo stile del *sermo modernus*; per cui Bonaventura inizia il sermone con un riferimento a un versetto biblico, il quale funziona come il fondamento della esposizione¹¹. Il versetto chiave di questo sermone viene da Isaia: «Erit in novissimis diebus praeparatus mons domus Domini in vertice montium et elevabitur super colles, et fluent ad eum omnes gentes» (Is 2,2). Secondo l'esegesi di Bonaventura, Maria è qui designata dal termine metaforico «monte». Il termine si riferisce a Maria per tre motivi: si sottolinea la vetta delle sue virtù sublimi, il fastigio dei premi sempiterni, e poi le tutele delle sue misericordie abbondanti¹². Poi è specificato che il primo riguarda l'eminenza dello stato di grazia, il secondo

⁹ Inoltre, il mio scopo non è un approfondimento del tema dell'Assunzione secondo Bonaventura. In effetti, il metodo di questo studio evidenzia l'importanza di leggere i sermoni di Bonaventura per capire meglio il suo pensiero nel complesso; la rilevanza di un sermone non è limitata al suo proprio tema.

¹⁰ Cfr. FEHLNER, *Mary and the Eucharist in St. Bonaventure*, cit.; MATULA, *La dottrina mariana*, cit., pp. 126-128; A.M. ZAMORA (Sr. Marie Kolbe), *Ecclesiological Elements in the Early Theology of St. Bonaventure*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2015, p. 356.

¹¹ Rispetto allo stile del *sermo modernus* e Bonaventura, cfr. T. JOHNSON, *Bonaventure as Preacher*, in *A Companion to Bonaventure*, cit., pp. 405-406.

¹² Cfr. *Serm. diversis*, Sermo 49, n. 1 (OSB XII/2, p. 272).

riguarda l'eminenza dello stato di gloria, e il terzo riguarda l'influenza di ambedue. Questa è la struttura tripla del sermone. A questo punto, dunque, mi rivolgo al testo per estrarre la mariologia ecclesiale offerta dal Dottore Serafico. In particolare, mentre il testo nel complesso dà forma a una presentazione preziosa della Madre di Dio, mi concentrerò sulle due prime parti, ove è più presente l'argomento ecclesiologico.

1.1 L'architettura mariana della Chiesa.

Rispetto alla prima divisione del sermone, cioè la vetta delle virtù sublimi che appartiene all'eminenza dello stato di grazia, Bonaventura inizia la sua esposizione facendo ancora più distinzioni. Egli nota all'inizio che la «domus Domini» del versetto di Isaia «est triplex», e ciò che ci interessa è la distinzione ultima, sulla quale focalizza anche Bonaventura. Questa terza distinzione tratta della *domus Domini* come quella nella quale il Signore dimora «per complacentiam amorosam et haec est tranquillitas ecclesiasticae unitatis»¹³. Secondo Bonaventura, a questa *domus* si riferisce precisamente il profeta quando dice «Erit etc.»¹⁴. Poi, il Serafico specifica: «il monte di questa casa è la beata Vergine»¹⁵. Quindi, emerge già nel sermone un legame tra Maria e la Chiesa. Lei ha a che fare con l'unità ecclesiale; attraverso un linguaggio metaforico, Bonaventura intende Maria come il monte, cioè la terra fertile sulla quale si trova l'unità ecclesiale. Altrove, infatti, il Serafico specifica che nell'utero di Maria è consumato il matrimonio tra Cristo e la Chiesa¹⁶. La Chiesa fa parte di un mistero mariano. Lei è il *mons domus Domini*. Bonaventura identifica la beata Vergine come tale per tre motivi: alla Chiesa lei dà «origine», «altezza», e «stabilità»¹⁷.

Maria fornisce l'origine a causa della sua concezione di Cristo. Bonaventura spiega che se da una parte il Cristo è la pietra fondamentale della Chiesa, dall'altra tale pietra procede dalla Vergine. Quindi Maria emerge

¹³ «Circa primum, notandum quod domus Domini est triplex, scilicet quam inhabit per essentiam incircumsriptam et haec est immensitas aeternae maiestatis; item, quam inhabit per influentiam continuatam et haec est capacitas mundanae vastitatis; item quam inhabit per complacentiam amorosam et haec est tranquillitas ecclesiasticae unitatis» (ivi, n. 2).

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ «Huius autem domus mons est beata Virgo, quia dedit originem per gratiam fecundantem; celsitudinem, per gratiam excellentem vel sublimitatem; stabilitatem, per gratiam confirmantem» (ivi, n. 3, p. 274).

¹⁶ Cfr. *In Luc.*, cap. XIV, n. 16 (VII, p. 362b). Subito dopo Bonaventura dice che «convivium in his nuptiis est in susceptione Sacramentorum Ecclesiae et documentorum sacrae Scripturae [...]. Ad hoc convivium vocantur omnes, qui vocantur ad fidem per veritatis praedicationem» (*ibid.*). In altre parole, il convivio del matrimonio tra Cristo e la Chiesa, un matrimonio che si svolge nel seno della Vergine, si realizza attraverso la ricezione dei sacramenti; e questo è legato alla persona di Maria, il luogo di tale matrimonio. Dato che nell'eucaristia entriamo in un modo speciale nella vita comunitaria del Corpo Mistico che è la Chiesa – questo argomento si tratterà nella seconda parte di quest'indagine – allora effettivamente in questa esegesi si può vedere una sorta di connessione tra Maria e l'eucaristia.

¹⁷ Cfr. *supra*, nota 15.

come la datrice dell'origine¹⁸. In particolare, Bonaventura sostiene che la Chiesa prende da lei la sua origine «per indubitabilem fidem», e subito cita Eb 8,5: «In Ebrei è detto a Mosè: Guarda di fare ogni cosa secondo il modello che è stato mostrato a te sul monte». Il Serafico commenta: «Poiché la Chiesa imita la beata Vergine Maria, generando un popolo spirituale per fede in Dio»¹⁹. Insomma, Maria – «modello ed esemplare della Chiesa»²⁰ – svela la natura materna della Chiesa; il mistero ecclesiale è anche un mistero materno²¹. Di conseguenza, senza un amore materno che partorisce e nutre, la Chiesa trascura la sua natura. Inoltre, la citazione di Eb 8,5 effettivamente fa affiorare Maria come l'arca vera, la dimora di Dio²².

In secondo luogo, Maria fornisce l'altezza della Chiesa. Per sviluppare questo punto, Bonaventura fa appello al «monte eccelso» di Ez 40,2, il luogo dove sarà edificato il nuovo Tempio secondo la visione del profeta. Per il Serafico, Maria è tale monte, «innalzata sopra il coro degli angeli»²³. L'immagine del monte di Ezechiele, ove il profeta offre una visione escatologica del nuovo Tempio, in effetti produce un parallelismo tra Maria e il culto: il Tempio – ossia il centro del culto – è costruito su Maria. Inoltre, Bonaventura afferma che l'altezza della Chiesa viene dalla Vergine in merito alla speranza eccellente²⁴. In ultima istanza, Maria

¹⁸ «Cum ergo super hunc domus Ecclesiae sit aedificata, qui de beata Virgine processit; constat quod ipsa dedit huic domui originem per gratiam fecundantem» (*Serm. diversis*, Sermo 49, n. 3: OSB XII/2, p. 274). Cfr. Sermo 43, n. 7 (p. 176): «Ecclesia debuit fundari, igitur oportuit iacere fundamenta, scilicet mandata Dei, et oportuit quod in aliqua persona esset collocata. Non potuit esse nisi in Virgine gloriosa, Psalmus: Fundamenta eius in montibus sanctis, homo natus est in ea et ipse fundavit eam Altissimus. Dicit: Mandata Dei in corde mulieris fortis, id est Virginis gloriosae. [...] Ideo in corde eius fuerunt ista fundamenta, mandata Dei» (cfr. *De donis*, coll. VI, n. 7: V, p. 484b).

¹⁹ «Ecclesia vero trahit ab ipsa originem per indubitabilem fidem; ad Heb. raeos 8 dicitur de Moysse: *Facito secundum exemplar, quod tibi monstratum est in monte*. Ecclesia enim imitatur beatam Virginem Mariam, per fidem Deo generans populum spirituales» (*Serm. diversis*, Sermo 49, n. 3: OSB XII/2, p. 274). Questa citazione biblica utilizzata da Bonaventura è molto significativa; l'estratto dalla Lettera agli Ebrei consiste sostanzialmente in una citazione di Es 24,40, a cui il Serafico fa riferimento nel *De triplici via* quando parla del rapporto tra la Gerusalemme celeste e la Chiesa militante: «Per contemplationem namque transit mens nostra in supernam Ierusalem, ad cuius instar est formata Ecclesia, secundum illud Exodi: *Inspice et fac secundum exemplar, quod tibi monstratum est in monte*. Necessè est enim, Ecclesiam militantem conformari triumphanti» (III, n. 1: VIII, p. 11ab). Emerge quindi un tipo di combaciamento tra Maria e la Gerusalemme celeste; allo stesso tempo però, come vedremo dopo, Maria ha anche un posto speciale in riferimento alla Gerusalemme celeste. Nonostante ciò, è importante accorgersi di questo collegamento nella mente del Serafico tra la Chiesa e Maria alla luce dell'immagine biblica.

²⁰ FEHLNER, *I discorsi mariani di san Bonaventura*, cit., p. 37.

²¹ Cfr. *Serm. diversis*, Sermo 43, n. 20 (OSB XII/2, pp. 184-186); *De donis*, coll. VI, n. 20 (V, p. 487ab).

²² Rispetto all'immagine dell'arca come immagine di Maria, cfr. *In Luc.*, cap. II, n. 40 (VII, p. 53b).

²³ «De secundo, Ezechiel: Dimisit super montem excelsum in quo erat aedificium vergens ad austrum. Ante Domini incarnationem poterat Ecclesia se delectam verecundari, sed nunc super excelsum montem, id est beatam Virginem quae exaltata est super choros angelorum, potest se aedificatam gloriari» (*Serm. diversis*, Sermo 49, n. 4: OSB XII/2, p. 274).

²⁴ «Hanc autem celsitudinem trahit a beata Virgine per excellentem spem» (*ibid.*).

fornisce la stabilità della Chiesa. Per spiegare quest'argomento, Bonaventura invoca il cantico di Es 15, in cui Mosè e gli Israeliti cantano al Signore, il quale li ha salvati e che li planterà sul monte²⁵. Tale monte è Maria, dalla quale la Chiesa trae la sua stabilità «per inconcussibilem caritatem»²⁶. Infatti Bonaventura qui si riferisce al *vinculum caritatis* – una ricca immagine eucaristica come vedremo – attraverso cui il Figlio è legato alla Madre e la Madre ai figli e ai servi: «Nam propter insolubile et inconcussibile *vinculum caritatis*, impossibile est ut Filius Matrem, Mater filios et servos de regno caelorum expellat»²⁷. L'unità stabile della Chiesa, dunque, è caratterizzata dal vincolo tra Maria e il suo Figlio.

A questo punto nel sermone, Bonaventura offre un breve riassunto: «Come si è detto, la Chiesa trae l'origine dalla beata Vergine per fede, l'altezza per speranza, e la stabilità per carità. Ecco perché il monte è la casa del Signore che ha da essere edificata su queste tre cose»²⁸. Poi, Bonaventura osserva che anche nei patriarchi si vede la fede, nei profeti si vede la speranza, e negli apostoli si vede la carità. Quindi, in un certo modo, anche loro costituiscono monti, cioè fondamenti ecclesiali. Ciò nonostante, il Serafico continua ad accentuare la singolarità di Maria. Più di loro, lei stessa è appropriatamente chiamata *mons preparatus* «perché qualunque cosa che a quelli è stata promessa o rivelata, viene compiuta in essa, e qualunque grazia in quelli è stata infusa [*influxit*], da essa e per essa è stata derivata»²⁹. Poi, come ci si aspetterebbe, Bonaventura finisce questo primo blocco del sermone trattando in modo più dettagliato la maniera precisa in cui Maria li sorpassa. Tuttavia, quello che ci interessa è che in quelle parole appena citate – che sottolineano la singolarità di Maria – emerge un importante tema teologico del Serafico, ossia l'*influentia*. Perciò, prima di continuare l'approfondimento del sermone, ritengo necessario fare un breve *excursus* sul concetto di *influentia*, dal momento che questo tema ha delle implicazioni mariane, ecclesiologiche ed eucaristiche.

Il concetto di *influentia* tocca sia la teologia della grazia sia la teologia della gerarchia in Bonaventura³⁰. Quindi il termine è denso nel suo

²⁵ Cfr. *ivi*, n. 5 (p. 274); Es 15,17.

²⁶ Cfr. *ibid.*

²⁷ *Ibid.* (pp. 274-276).

²⁸ «Sicut dictum est, Ecclesia trahit originem a beata Virgine per fidem, celsitudinem per spem, stabilitatem per caritatem. Unde est mons domus Domini quae habet super praedicta tria aedificari» (*ivi*, n. 6: p. 276).

²⁹ «In horum omnium vertice beata Virgo mons praeparatus dicitur, quia quicquid illis est promissum vel revelatum, hoc est in ea impletum et quicquid gratiae in istos influxit ab ipsa et per ipsam derivavit» (*ibid.*). Cfr. MATULA, *La dottrina mariana*, cit., pp. 194-195 (sulla mediazione di Maria in generale, pp. 178-196); CECCHIN, *s.v.* «Maria», cit., p. 542; POMPEI, *Maria e la salvezza*, cit., pp. 86-88.

³⁰ Cfr. HELLMANN, *Divine and Created Order*, cit., specialmente pp. 123, 126-127, 132-134; K.W. SHELBY, *Bonaventure on Grace, Hierarchy, and the Symbol of Jacob's Ladder*, in *Ordo et Sanctitas: The Franciscan Spiritual Journey in Theology and Hagiography. Essays in Honor of J.A. Wayne Hellmann, O.F.M. Conv.*, ed. by M. Cusato, T. Johnson and S. McMichael, Brill, Leiden 2017, pp. 207-228; F.M. FRESNEDA, *s.v.* «Influentia», DB, pp. 492-501.

significato. Tuttavia, in modo sintetico, è possibile dire che il termine si riferisce alla maniera in cui Dio interviene attraverso la grazia per rendere deiforme l'anima³¹. La dimensione particolarmente rilevante per questo studio è quella ecclesiale, cioè il legame stretto tra l'*influentia* e il ruolo della Chiesa. In merito, nelle sue *Collationes in Hexaëmeron*, la Chiesa è identificata da Bonaventura come la «mater influentiarum, quibus efficitur filii Dei»³². Tale titolo è significativo perché secondo la citazione del nostro sermone sopra, la grazia che è stata infusa [*influxit*] nei patriarchi, profeti, e apostoli deriva infatti da Maria³³. Di conseguenza, un rapporto stretto tra Maria e la Chiesa emerge inevitabilmente: la Chiesa è la *mater influentiarum* a causa del suo intreccio con la Madre di Dio. La Chiesa è nostra madre in quanto raffigura e corrisponde a Maria nostra madre³⁴. Inoltre, quando Bonaventura identifica la Chiesa come *mater influentiarum*, lui paragona anche la *militans Ecclesia* alla luna che riceve la sua luce dal sole – ossia la Gerusalemme celeste – e tale luce solare si riferisce in particolare alla maniera in cui la Gerusalemme celeste è illustrativa della Chiesa sulla terra³⁵. Alla fine, si può concludere dunque che questa luce illustrativa ha a che fare con Maria³⁶. Insomma, la Chiesa come *mater influentiarum* manifesta il suo carattere mariano. Vale la pena citare un commento puntuale di Hellmann:

Lei è la pienezza di grazia, e ogni *influentia* che circola nella Chiesa e nei suoi membri è prima in Maria. Da Cristo, il quale è sopra di lei, riceve l'*influentia* completamente e integralmente. [...] Ogni grazia e ogni benedizione nella Chiesa sono diffuse attraverso la Vergine Maria. [...] Ogni autentica esperienza cristiana è l'esperienza di Maria³⁷.

Per concludere questa prima sottosezione, si può dire che la Chiesa possiede un'architettura mariana. Il nocciolo del pensiero di Bonaven-

³¹ «Through *influentia* the presence of Christ permeates the soul and God is said to dwell within. The individual soul is thereby immediately caught up in the *reductio* of the Son to the Father» (HELLMANN, *Divine and Created Order*, cit., p. 126).

³² *Hexaëm.*, coll. XXII, n. 2 (V, p. 438a). Cfr. HELLMANN, *Divine and Created Order*, cit., p. 132.

³³ Oltre ai riferimenti di nota 29, cfr. *Serm. diversis*, Sermo 52 (OSB XII/2, pp. 304-317).

³⁴ Cfr. FEHLNER, *The Role of Charity*, cit., pp. 83-86, 88.

³⁵ «Unde sicut luna est filia solis et recipit lumen ab eo, similiter militans Ecclesia a superna Ierusalem; unde Apostolus dicit eam matrem nostram, quia est mater influentiarum, quibus efficitur filii Dei. Caelestis hierarchia est illustrativa militantis Ecclesiae» (*Hexaëm.*, coll. XXII, n. 2: V, p. 438a).

³⁶ Infatti l'immagine della luce come metafora di Maria è fondamentale per Bonaventura nel suo sermone sulla natività di Maria; cfr. *Serm. diversis*, Sermo 53 (OSB XII/2, pp. 318-323).

³⁷ «She is the fullness of grace, and every *influentia* which circulates in the church and in its members is first in Mary. From Christ, who is above her, she receives the *influentia* completely and integrally. [...] All grace and all blessing in the church are diffused through the Virgin Mary. [...] Any authentic Christian experience is the experience of Mary» (HELLMANN, *Divine and Created Order*, cit., pp. 161-163). Cfr. *Serm. diversis*, Sermo 42, n. 2 (OSB XII/2, p. 164): «Ipsa hortum totius Ecclesiae irrigavit et quia gratiae suae fluentia liberalissime communicavit, abundantissimam gratiam recepit».

tura, nonostante un linguaggio simbolico, appare chiaro: Maria viene presentata come la donna ecclesiale³⁸. Ella costituisce un riferimento essenziale per quanto riguarda la struttura e la vita della Chiesa. Guardare alla Chiesa è contemplare Maria. Senza il suo punto di riferimento mariano – senza la Donna materna – la Chiesa diventa qualcos'altro, qualcosa di diverso.

1.2 Il ruolo gerarchico di Maria.

Nella seconda parte principale del sermone, concentrandosi sulle parole «et elevabitur super colles» del versetto chiave di Isaia (11,2), Bonaventura tratta della Vergine secondo la sua teologia della gerarchia, un tema d'importanza fondamentale nell'insieme del suo sistema. Il punto decisivo, espresso in questo sermone, concerne la particolarità di Maria, la quale costituisce un ordine unico – cioè una gerarchia in se stessa – che è sopra le gerarchie subcelesti e celesti, ma ovviamente sotto la gerarchia sopraceleste ossia Dio³⁹.

A questo punto è importante considerare più precisamente l'intento del Serafico rispetto al termine «gerarchia»⁴⁰. In poche parole, gerarchia è un termine – preso dallo pseudo-Dionigi – che nel mondo di Bonaventura si riferisce al modo in cui la realtà spirituale è strutturata. Invece di un significato di carattere sociologico o istituzionale, il termine ha un senso spirituale e indica un ordine sacro di persone⁴¹. Per Bonaventura, dunque, si trova la prima gerarchia nell'ordine di persone che è Dio stesso. Poi, c'è la gerarchia celeste a cui appartengono gli angeli e la Chiesa trionfante ossia la Gerusalemme celeste; e alla fine, c'è la gerarchia della Chiesa sulla terra. Queste due gerarchie create hanno origine nella gerarchia trinitaria, e il loro scopo è ritornare nella Trinità⁴². Quindi il termine «gerarchia» descrive la struttura mediatrice, attraverso la quale le creature diventano deiformi, un procedimento reso possibile nell'ultima analisi in merito a Cristo⁴³. Inoltre, la teologia bonaventuriana dell'esemplarismo gioca un ruolo fondamentale in questo intreccio di gerarchie. Secondo la concisa interpretazione di Hellmann: «La prima gerarchia è

³⁸ Riguardo a questo, Bonaventura può essere riconosciuto come un vero figlio spirituale di san Francesco che ha chiamato la Madonna «virgo Ecclesia facta» (SVig, FF p. 219). Cfr. M. BLASTIC, *Mary the "Virgin Made Church" in the Writings of Francis of Assisi (1182-1226)*, in «Marian Studies», 56 (2005), pp. 61-81.

³⁹ Cfr. *Sermo de diversis*, Sermo 49, n. 9 (OSB XII/2, p. 278).

⁴⁰ Cfr. HELLMANN, *Divine and Created Order*, cit.; SHELBY, *Bonaventure on Grace*, cit.; FEHLNER, *The Role of Charity*, cit., pp. 147-159; J. G. BOUGEROL, *Saint Bonaventure et la hiérarchie dionysienne*, in «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge», 44 (1969), pp. 131-167. Per approfondire il significato di gerarchia in riferimento al ruolo di Maria in Bonaventura, cfr. MATULA, *La dottrina mariana*, cit., pp. 197-212.

⁴¹ Cfr. *II Sent.*, d. 9, praeamb. (II, pp. 237-241); *Hexaëm.*, coll. XXI, n. 17 (V, p. 434a).

⁴² Cfr. HELLMANN, *Divine and Created Order*, cit., p. 124; BOUGEROL, *Saint Bonaventure et la hiérarchie dionysienne*, cit., p. 149: «Les hiérarchies sont des imitations de l'exemplaire éternel».

⁴³ Cfr. SHELBY, *Bonaventure on Grace*, cit., p. 211.

l'esemplare della seconda, e la seconda è l'esemplare della terza»⁴⁴. In ogni modo, la cosa particolarmente pertinente rispetto a questo studio è la sfumatura ecclesiologica: la Chiesa sulla terra viene dalla Gerusalemme celeste e allo stesso tempo è in via per ritornarvi⁴⁵. Questo è significativo poiché, in ultima analisi, il fondamento della Chiesa è inestricabilmente legato con Maria⁴⁶, e la medesima Gerusalemme celeste scopre in Maria la sua «bellezza»⁴⁷ e la sua «perfezione»⁴⁸. Pertanto, quando si parla della realtà della Chiesa in termini di gerarchia, nello sfondo è il suo riferimento mariano. Come vedremo, le implicazioni eucaristiche emergono fortemente in quanto l'eucaristia offre un assaggio della finalità celeste della Chiesa, una finalità che si rivela in Maria stessa⁴⁹.

Nel nostro sermone, avendo identificato l'elevato e unico posto gerarchico di Maria, Bonaventura procede a illustrare la maniera in cui Maria sta precisamente sopra le altre gerarchie. Il Serafico predica: «Et notandum quod est triplex actus, quem habet superior hierarchia in inferiorem, scilicet purificare, illuminare, perficere vel consummare»⁵⁰. Maria esercita questo atto sulle gerarchie inferiori: purificandole, illuminandole, e perfezionandole o portandole a compimento. Mentre non c'è bisogno considerare i dettagli specifici di questo atto dinamico⁵¹, il punto importante che ci interessa gira intorno al ruolo particolare di Maria: «Utraque enim hierarchia de benedicta terra Virginis purgatur, illuminatur, consummatur»⁵². Insomma, ovviamente sotto il suo Figlio, Maria l'accompagna nella sua opera salvifica. Secondo l'interpretazione di Fehlner: «Il punto in cui l'emanazione creativa diviene ritorno salvifico [...] è quell'ordine unico noto come la Vergine»⁵³. Le realizzazioni

⁴⁴ «The first hierarchy is the exemplar to the second, and the second is exemplary to the third» (HELLMANN, *Divine and Created Order*, 123).

⁴⁵ *Brevil.*, pars V, cap. VIII (V, p. 262a): «Quae unitas [Ecclesiae] nunc inchoatur in via, sed consummatur in aeterna gloria». Cfr. FEHLNER, *The Role of Charity*, cit., p. 17, specialmente la nota 8.

⁴⁶ Cfr. *supra*, nota 18.

⁴⁷ *Serm. diversis*, Sermo 39, n. 10 (OSB XII/2, pp. 126-128): «Ipsa [Maria] habet in se totum hierarchiae ecclesiasticae decorem; et modo est decor hierarchiae caelestis». Cfr. TAVARD, *The Forthbringer of God*, cit., pp. 134-135.

⁴⁸ Cfr. *Serm. diversis*, Sermo 49, n. 11 (OSB XII/2, p. 280): «Est etiam elevata super hierarchiam perficientem, de qua in Genesis: Benedictiones patris tui confortatae sunt benedictionibus patrum suorum, donec veniret desiderium collium aeternorum, id est angelicorum spirituum, quorum desiderium est perfectio civitatis caelestis, quae fit per conversionem creaturae rationalis in Creatorem, non tamen ut virtutis in obiectum, sed ut suppositi in subiectum, in identitatem personae, ut est in Dei Filio; item, ut originatum in originali, ut est in sanctis ad Deum; item ut originantis in originatum, ut est matris in filium. Ponit ergo beata Virgo specialem perfectionis modum in caelesti civitate».

⁴⁹ Cfr. M.T. MAIO, s.v. «Ecclesia», DB, p. 342; ZAMORA, *Ecclesiological Elements*, cit., p. 356; TAVARD, *The Forthbringer of God*, cit., pp. 179, 187.

⁵⁰ *Serm. diversis*, Sermo 49, n. 9 (OSB XII/2, p. 278). Tale *triplex actus* per Bonaventura è l'atto spirituale che gerarchizza; cfr. *Tripl. via*, prol. (VIII, p. 3ab).

⁵¹ Nel sermone stesso, però, Bonaventura dettaglia il modo in cui Maria purifica, illumina e perfeziona le altre gerarchie, cfr. *Serm. diversis*, Sermo 49, nn. 9-12 (OSB XII/2, pp. 278-282).

⁵² Cfr. *ivi*, n. 12 (p. 282).

⁵³ FEHLNER, *I discorsi mariani di san Bonaventura*, cit., p. 32.

delle gerarchie create poggiano sullo *status* gerarchico di Maria nella sua unicità. A lei dunque appartiene la «perfectio civitatis caelestis»⁵⁴.

Per concludere questa seconda sottosezione, sarebbe utile rivolgersi al *De quinque festivitibus pueri Iesu* di Bonaventura ove quest'aspetto emerge nettamente, malgrado il linguaggio diverso. In questo testo, il Serafico invita il lettore a entrare nella persona di Maria in un esercizio spirituale come modo di celebrare «cum omni reverentia» le cinque feste del bambino Gesù⁵⁵. Il Serafico interpreta la festa ultima, cioè la Presentazione nel tempio, come l'ingresso dell'anima nella Gerusalemme celeste – la finalità del cammino: «Ascende igitur, spiritualis Maria [...] in caelestis Jerusalem habitacula, in supernae civitatis palatia»⁵⁶. Dunque, tale finalità – sia della Chiesa sia dell'anima individuale nella Chiesa – viene espressa in termini esplicitamente mariani. Vale a dire che non ci si può entrare senza la fisionomia spirituale di Maria. Nella sua fisionomia brilla quella bellezza culminante – il compimento escatologico – della Chiesa.

2. Una teologia eucaristica mariana.

L'obiettivo di questa seconda parte dell'indagine è quello di (1) offrire una breve presentazione della teologia eucaristica di Bonaventura per (2) sviluppare il legame tra Maria e l'eucaristia. In particolare, focalizzando sulla realtà ultima del sacramento, saranno messe in rilievo e sviluppate le implicazioni eucaristiche della ecclesiologia mariana indagata sopra.

2.1 La realtà ultima dell'eucaristia.

Per cominciare un approfondimento dell'eucaristia in Bonaventura, occorre una piccola parola sul suo approccio ai sacramenti in generale. Anzitutto la teologia sacramentaria di san Bonaventura fa parte della

⁵⁴ *Serm. diversis*, Sermo 50, n. 8 (OSB XII/2, p. 290). Cfr. E. CHIETTINI, *La dottrina di san Bonaventura sull'Assunzione di Maria SS.ma*, in «Marianum», 16 (1954), pp. 1-21: 7; FEHLNER, *The Role of Charity*, cit., p. 83; MATULA, *La dottrina mariana*, cit., pp. 169-170. In aggiunta, in un altro sermone sull'Assunzione, Bonaventura predica: «Propter quod dicitur Apocalypsis 12: Signum magnum apparuit in caelo: Mulier amicta sole, et sub pedibus eius luna, et in capite eius corona stellarum duodecim. Mulier ista est Virgo regia, quae dicitur amicta sole, id est decore solis iustitiae; et luna sub pedibus eius, id est mundana gloria strenuissime conculcata, quae ad modum lunae modo est in defectu, modo est in augmento; et in capite eius corona stellarum duodecim, id est omnis honor et dignitas, gloria et sublimitas generisque nobilitas duodecim sanctorum ordinibus per duodecim stellas fulgidas designatis concessa, quarum novem sunt spiritum supernorum, tres vero triplicis status hominum, scilicet activorum, contemplativorum et praelatorum. Quidquid enim dignitatis et gloriae istis partialiter est collatum sacrae Virgini integraliter est concessum» (*Serm. diversis*, Sermo 50, n. 8: OSB XII/2, p. 290).

⁵⁵ *De quinque festivitibus pueri Iesu*, prol. (VIII, p. 88b). Le cinque feste sono l'Annunciazione, la Natività, il Santissimo nome di Gesù, l'Epifania, e la Presentazione. In tutte queste feste, tranne l'Epifania, il lettore è invitato ad assimilarsi a Maria.

⁵⁶ Ivi, cap. V, n. 2 (VIII, p. 94b); Cfr. TAVARD, *The Forthbringer of God*, cit., pp. 156-159.

sua ecclesiologia⁵⁷. Come un evento d'incontro con la «gratia Spiritus sancti»⁵⁸, attraverso i sacramenti – e il ruolo formativo dello Spirito – la persona umana è attirata nel Corpo di Cristo, ossia la Chiesa. I sacramenti dunque coltivano l'unità della Chiesa⁵⁹. In questo rispetto, non si può sopravvalutare il significato dell'eucaristia⁶⁰. Quindi, mentre con il sacramento del battesimo si entra nella comunione ecclesiale, per mezzo del sacramento dell'eucaristia si realizza la consumazione di tale incorporazione nel Corpo di Cristo⁶¹.

Secondo tale approccio ecclesiologico, il termine «transustanziazione» non fa giustizia al mistero dell'eucaristia nel complesso, perché la finalità del sacramento non è circoscritta al corpo e al sangue di Cristo ma in quello effettuato dal corpo e sangue: il Corpo Mistico. In merito, è importante la divisione sacramentaria agostiniana di Pietro Lombardo impiegata da Bonaventura tra *sacramentum tantum, res et sacramentum*, e *res tantum*. Il primo termine si riferisce alla specie visibile, il secondo al vero corpo e sangue di Cristo, e il terzo al Corpo Mistico di Cristo⁶². In questo schema, il corpo e sangue di Cristo hanno un ruolo di mediazione: significano e effettuano il Corpo Mistico, e in particolare la sua unità⁶³. Perciò Bonaventura dice che il sacramento è ordinato «ad unum significatum ultimum»⁶⁴.

Per capire meglio questo *significatum ultimum*, sarebbe utile considerare la distinzione tra mangiare spiritualmente, cioè mangiare con una disposizione giusta, non solo con la bocca del corpo ma anche per la bocca del cuore, e mangiare sacramentalmente, cioè mangiare con

⁵⁷ M.T. MAIO, *s.v.* «Sacramentum», DB, p. 692: «Infine nel pensiero bonaventuriano si avverte un'intima relazione tra la chiesa e i sacramenti. Questi, infatti, la costruiscono e la manifestano». Cfr. A. POMPEI, *Ecclesia et sacramenta: Ecclesia peregrinans, fundamentum sacramentorum, formatur sacramentis*, in *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*. Atti del Congresso internazionale per il VII centenario di san Bonaventura da Bagnoregio (Roma, 19-26 settembre 1974), a cura di A. Pompei, 3 voll., Pontificia Facoltà Teologica San Bonaventura, Roma 1976, II, pp. 363-379.

⁵⁸ *Brevil.*, pars VI, cap. I (V, p. 265b).

⁵⁹ «[I]n ipsis etiam attenditur totius Ecclesiae Sanctorum unio» (*III Sent.*, d. 25, a. 1, q. 1, ad 3: III, p. 537a).

⁶⁰ Cfr. M.T. MAIO, *L'eucaristia segno sacramentale ed efficacia dell'unità della chiesa nel pensiero di san Bonaventura*, in «Miscellanea Francescana», 105/I-II (2005), pp. 3-20; S. SIMONIS, *De causalitate Eucharistiae in Corpus Mysticum doctrina S. Bonaventurae*, in «Antonianum», 8 (1933), pp. 193-228.

⁶¹ Cfr. *IV Sent.*, d. 8, pars 1, a. 1, q. 1, ad 2 (IV, p. 181b).

⁶² «Magister dicit quod "aliquid est ibi Sacramentum tantum, ut species visibilis, et aliquid res tantum, ut corpus Christi mysticum, et aliquid res et Sacramentum, ut corpus Christi verum", quod est res primi et Sacramentum tertii» (ivi, pars 2, a. 2, q. 1: IV, p. 195a).

⁶³ Infatti, poco oltre Bonaventura si riferisce al corpo e al sangue di Cristo esplicitamente come il *medium*; cfr. ivi, ad 2 (p. 196b).

⁶⁴ «Ad illud quod primo obiicitur, quod plura sunt significata; dicendum, quod unum est propter alterum et per alterum, quia verum significat mysticum. – Ad illud autem quod obiicitur de sanguine, dicendum, quod annexa sunt. Unde sicut oblatio agni et eius sanguinis non sunt duae oblationes vel sacrificia; sic in proposito intelligendum. – Et si illud non sufficit, dicendum, quod ordinantur ad unum significatum ultimum» (ivi, q. 2, ad 2: p. 198a).

una disposizione impropria solo con la bocca del corpo⁶⁵. Quando si mangia spiritualmente – mediante fede e carità – avviene una certa incorporazione nel corpo di Cristo. Quindi non si incorpora il cibo, invece il cibo ci incorpora⁶⁶. Che intende tale incorporazione? L'unità dei membri attraverso l'unità col capo. Dice Bonaventura: «Quindi questo sacramento significa l'unione del corpo di Cristo per la congiunzione dei membri tra loro e al capo»⁶⁷. Alla fine, tale comunione appartiene al mistero trasformativo e unitivo d'amore⁶⁸. Perciò Bonaventura dice che in questo sacramento si trova il «signum amoris»⁶⁹, e lo chiama anche il «vinculum caritatis»⁷⁰. Infatti, si può dire che la sua teologia della carità fa germogliare la sua teologia eucaristica. Per quanto riguarda questa chiave della carità, due punti rilevanti meritano una sottolineatura. Primo, nel legame fondamentale tra l'eucaristia e la carità si può identificare il collegamento tra l'eucaristia e l'adorazione, poiché per Bonaventura, l'adorazione termina «in caritate»⁷¹. Non sorprendentemente, dunque, Bonaventura ritiene che a Dio sia offerta l'eucaristia «ad cultum»⁷². Secondo, la teologia della carità accentua l'assaggio celeste offerto dal sacramento. Questo perché, per il Serafico, attraverso la carità tutti sono nati «in unum Christum quantum ad caput et corpus, quod universitatem in se continet salvandorum»; e mentre tale unità comincia

⁶⁵ «Dicendum, quod duplex est modus manducandi. Cuius distinctio a triplici oritur principio, videlicet a dispositione sumentium: quia quidam accedunt male dispositi, et hi manducant sacramentaliter; quidam bene, et hi spiritualiter. – Ulterius oritur distinctio secundo a modo sumendi: quia quidam suscipiunt ore corporis, et hi sacramentaliter; quidam vero ore cordis, et hi spiritualiter; unde secundum duplex os duplex est manducatio. – Tertio oritur ab ipso Sacramento: quia duplicem habet rem, quarum una potest recipi sine altera; ita sicut duplex est baptismus, scilicet fluminis et flaminis a duplici re, sic etiam duplex modus manducandi. – Et hoc ultimum est et completum, quia una res potest sumi sine altera» (ivi, d. 9, a. 1, q. 1., resp.: pp. 201b-202a). Cfr. *Brevil.*, pars VI, cap. IX (V, p. 273b); C. SALTO SOLÁ, *L'alimento che accende il desiderio di comunione: la dimensione trinitaria del sacramento della Eucaristia secondo Bonaventura da Bagnoregio*, in *Deus summe cognoscibilis*, cit., pp. 527-528.

⁶⁶ Cfr. *IV Sent.*, d. 9, a. 1, q. 2, ad. 3 (IV, p. 204ab).

⁶⁷ «Dicendum, quod nos sumus res huius Sacramenti non simpliciter, sed in quantum sumus membra, sive in quantum sumus uniti ipsi capiti; unde Sacramentum illud significat unionem corporis Christi per comparisonem membrorum ad invicem et ad caput. Quando ergo nos sibi univit, fecit nos, id est ipsam unionem, rem huius Sacramenti, quia nobis rem Sacramenti tribuit; quae unio quotidie in nobis crescit et melioratur, secundum quod devotius Sacramentum suscipitur» (ivi, db. 4: p. 213a). Cfr. SIMONIS, *De causalitate Eucharistiae*, cit., p. 210.

⁶⁸ «Similiter, quia tempori gratiae consonat, quod Sacramentum communionem et dilectionem significans, verum etiam ad illam inflammans, ut "efficiat quod figurat"; et quod maxime nos inflammat ad dilectionem mutuum et maxime unit membra est unitas capitis, a quo per vim amoris diffusivam, unitivam et transformativam manat in nos dilectio mutua: hinc est, quod in hoc Sacramento continetur verum Christi corpus et caro immaculata ut se nobis diffundens et nos invicem uniens et in se transformans per ardentissimam caritatem, per quam se nobis dedit, se pro nobis obtulit et se nobis reddidit et nobiscum existit usque ad finem mundi» (*Brevil.*, pars VI, cap. IX: V, p. 274ab).

⁶⁹ *IV Sent.*, d. 8, pars 1, a. 2, q. 2, resp. (IV, p. 186a).

⁷⁰ Ivi, q. 1, resp. (p. 184b); cfr. ivi, d. 13, a. 1, q. 4, resp. (p. 307b); *In Ioan.*, cap. 6, v. 57, q. 2, resp. (VI, p. 334a).

⁷¹ *III Sent.*, d. 9, a. 2, q. 3, ad 3 (III, p. 218a); cfr. *Tripl. via*, II (VIII, pp. 8-11).

⁷² *IV Sent.*, d. 8, p. 1, a. 1, q. 2, ad 3 (IV, p. 182b).

in via, è compiuta nella gloria eterna «per vinculum caritatis»⁷³. Cioè la finalità salvifica della Chiesa viene compiuta tramite il *vinculum caritatis*⁷⁴; per questa ragione, nell'eucaristia – ossia il sacramento stesso del *vinculum caritatis* – è resa presente un'anticipazione della realizzazione della salvezza⁷⁵.

2.2 Maria e l'eucaristia.

Alla luce di questo breve bilancio sull'eucaristia, l'argomento ora da trattare riguarda il preciso intreccio tra Maria, specialmente secondo la mariologia sviluppata nella prima parte di questo studio, e l'eucaristia che si può desumere da Bonaventura. Perciò si dividerà quest'ultima tappa dello studio in due sottosezioni corrispondenti alla divisione della prima parte.

2.2.1 Implicazioni eucaristiche dell'architettura mariana della Chiesa.

È stato mostrato che la persona di Maria è legata in un modo fondamentale con la costituzione della Chiesa. Perciò, è stato anche suggerito sopra che la Chiesa possiede un'architettura mariana. Lei è il monte sul quale si trova la casa del Signore, ossia la «tranquillitas ecclesiasticae unitatis». Già in quest'identificazione Maria emerge in una luce eucaristica in quanto l'eucaristia coltiva l'unità della Chiesa; ma per il Serafico tale unità ecclesiastica è inseparabile da Maria. Quindi lo scopo dell'eucaristia racchiude Maria come fondamento.

Inoltre, in Maria si svela l'«origine», l'«altezza», e la «stabilità» della Chiesa. Infatti questi tre elementi si possono leggere con un'ermeneutica eucaristica. In primo luogo, quando si tratta di Maria come origine, Bonaventura ammonisce la Chiesa a imitare Maria in cui si scopre la natura materna della Chiesa. Affiora, dunque, una implicazione eucaristica, poiché nella eucaristia entriamo più profondamente nella vita del Corpo Mistico, ma questo Corpo, ossia la Chiesa, deve imitare Maria. Quindi,

⁷³ *Brevil.*, pars V, cap. VIII (V, p. 262a).

⁷⁴ Stephanus Simonis, quando commenta questa citazione del *Breviloquium*, giunge alla stessa conclusione: «Quibus verbis clare evincitur unionem corporis mystici per caritatem perfici» (*De causalitate Eucharistiae*, cit., p. 214). Per questa ragione, il sacramento dell'ordine e il ruolo del sacerdote si meritano un posto speciale nella visione ecclesiologica del Serafico, un argomento che HELLMANN, *Divine and Created Order*, cit., p. 141, spiega bene: «Of all the orders in the church, it has already become clear that the order of the priesthood enjoys a special place. This is not because the members of this order are especially privileged in any way, rather, it is because the *influentia* of Christ present in this order is principally felt in and through the Eucharistic celebration. [...] Thus, in the Eucharist, the order of the church achieves its perfection. Moreover, in the Eucharist the church on earth comes to fully share in the divine order of the Trinity. Bonaventure describes this share in the divine order as an ascension of the church terrestrial to the heavenly Jerusalem».

⁷⁵ FEHLNER, *The Role of Charity*, cit., p. 26, ritiene similmente che «the body of Christ is not simply a means to the sanctification of the Christian; it is in a way the realization of that sanctification».

per entrare nel mistero profondo dell'eucaristia, è necessario volgere il nostro sguardo verso Maria, la rivelatrice della natura ecclesiale. Dopo tutto, come si può accogliere una realtà se ignota? Senza tale sguardo mariano, in che tipo di "Chiesa" si entra?

In secondo luogo, Maria alla Chiesa trasmette l'altezza. Bonaventura la chiama il «monte eccelso» del profeta Ezechiele, cioè quel monte dove sarà fondato il nuovo Tempio, un'immagine che, tra le altre cose, indica il culto rinnovato. Di conseguenza, Bonaventura vede un collegamento implicito tra Maria e il culto. Lei costituisce il monte della vera adorazione. Dunque, dato il rapporto tra l'eucaristia e il culto, si può localizzare anche qui un rapporto tra l'eucaristia e Maria. Alla realtà di adorazione è data una sfumatura mariana. Per offrire l'eucaristia, per far tesoro l'adorazione del nuovo Tempio, si deve rivolgere a Maria, il monte eccelso⁷⁶.

In terzo luogo, alla Chiesa Maria fornisce la stabilità. Nel suo bilancio di quest'aspetto, Bonaventura – come abbiamo visto sopra – si riferisce al *vinculum caritatis*. In effetti, con questo termine, c'è un esplicito riferimento eucaristico nel testo, siccome il termine rappresenta l'eucaristia; anzi l'eucaristia è il *vinculum caritatis*. Nel sermone, Bonaventura dice che il Figlio e la Madre sono uniti attraverso un vincolo di carità, ma questo medesimo vincolo è quello in cui si realizza l'unità della Chiesa. Pertanto, lei, insieme al suo Figlio, rende visibile l'unità che l'eucaristia stessa intende e significa. Rispetto a questo, Maria ci aiuta a coltivare la *res tantum* del sacramento che anticipa la finalità salvifica della vita ecclesiale.

L'ultimo punto a proposito dell'architettura mariana della Chiesa riguarda il rapporto tra Maria e l'*influentia*, cioè l'intreccio tra Maria e la Chiesa come *mater influentiarum*. Anche qui c'è un'implicazione eucaristica. In uno dei suoi sermoni, Bonaventura sottolinea la necessità dell'eucaristia, senza la quale una persona non è unita al Corpo di Cristo e quindi non può ricevere l'«influentiam» del capo⁷⁷. Ma come abbiamo già visto, l'*influentia* deriva da Cristo attraverso Maria. La vita, dunque, che fluisce dal sacramento passa per Maria⁷⁸. Perciò, si può dire che l'eucaristia ha una forte connotazione mariana, in quanto l'*influentia* del sacramento non può essere separata da lei.

2.2.2 Implicazioni eucaristiche dello *status* gerarchico di Maria.

Maria è un ordine per se stessa. Quando Bonaventura approfondisce

⁷⁶ Cfr. FEHLNER, *Mary and the Eucharist in St. Bonaventure*, cit., pp. 325-335 si concentra sul rapporto tra Maria e l'offerta dell'eucaristia.

⁷⁷ «Ecce quod tantae necessitatis est ista manducatio, quod, nisi per eam quilibet tanquam membrum compaginetur corpori mystico Christi, id est Ecclesiae, nequaquam potest recipere influentiam vitae a capite, scilicet Christo» (*Serm. dom.*, Sermo 33, n. 5: OSB X, p. 388).

⁷⁸ Cfr. «Ergo influitur nobis gratia per Verbum incarnatum et per Verbum crucifixum. – Et beata Virgo suscepit istud Verbum plenum gratia; et egressus est fluvius gratiarum de eius latere, qui habet efficaciam nos sanandi» (*De donis*, coll. I, n. 6: V, p. 458b); POMPEI, *Maria e la salvezza*, cit., pp. 96-97.

quest'argomento, la Beata Vergine viene alla luce come un riferimento essenziale della Chiesa, oppure la Chiesa stessa viene alla luce come un mistero che si incrocia con la persona di Maria, la quale rivela la perfezione, il compimento della Chiesa. Sotto quest'aspetto, l'eucaristia risplende con una tonalità mariana. L'argomento è piuttosto semplice: l'idea basilare ha a che fare con la realtà dell'eucaristia, specialmente in termine della sua finalità, e il modo in cui tale realtà corrisponde a Maria.

Nell'eucaristia è presente un assaggio dell'unità della Gerusalemme celeste, cioè un assaggio della salvezza. Come il *vinculum caritatis*, l'eucaristia realizza in via il compimento della gloria eterna: è il sacramento in cui la persona umana entra nella comunione ecclesiale che significa soprattutto una comunione con Cristo il Capo, una comunione che ultimamente culmina nella vita della Trinità⁷⁹. Rispetto a Maria, lei compie la realizzazione della «perfectio civitatis caelestis». Di conseguenza, Maria effettivamente svela la gloria assaggiata nel sacramento e allo stesso tempo l'eucaristia fa presente il compimento mariano della Chiesa⁸⁰. Avvicinarsi alla Chiesa celeste tramite l'eucaristia significa avvicinarsi, in ultima analisi, a Maria. Secondo la bella formulazione di María Teresa Maio: «la Vergine è l'inizio, il modello e la realizzazione suprema della chiesa. Lei è la prima e perfetta realizzazione della speranza presente nella chiesa, perché la glorificazione celeste di Maria è la glorificazione della chiesa»⁸¹.

Insomma, si può dire che una devozione a Maria deve condurre all'eucarestia, e per accogliere l'eucaristia occorre uno sguardo verso Maria. In altre parole, per accogliere la totalità del mistero eucaristico – un mistero che culmina non nel corpo e sangue di Cristo ma nell'unità del Corpo Mistico che si realizza pienamente nella Gerusalemme celeste – è necessario accogliere anche la persona di Maria. Contemplare la sua fisionomia celeste può ingrandire la nostra capacità ad accogliere e riflettere sulla realtà piena dell'eucaristia⁸².

⁷⁹ Cfr. FEHLNER, *The Role of Charity*, cit., p. 159.

⁸⁰ Infatti, per Bonaventura, Maria si avvolge con il mistero di salvezza. Cfr. *Serm. diversis*, Sermo 43, nn. 4-8 (OSB XII/2, pp. 174-178); cfr. *De donis*, coll. VI, nn. 4-8 (V, pp. 484a-485a).

⁸¹ MAIO, s.v. «Ecclesia», cit., p. 342.

⁸² Infatti, rispetto a questo punto Bonaventura si distingue ancora come un figlio del Poverello, il quale ha percepito un legame tra Maria e l'eucaristia. Anche se non è un tema molto esplicito o sviluppato nei testi di Francesco, rimane piuttosto chiaro che egli vede qualche parallelismo tra il mistero dell'incarnazione che è accaduta nel seno di Maria e il mistero dell'eucaristia che si svolge sull'altare. Nelle sue *Ammonizioni*, per esempio, il Santo scrive: «Ecce, quotidie humiliat se [cfr. Fil 2,8], sicut quando a regalibus sedibus [cfr. Sap 18,15] venit in uterum Virginis; quotidie venit ad nos ipse humilis apparens; quotidie descendit de sinu Patris [cfr. Gv 1,18] super altare in manibus sacerdotis» (Adms I, FF p. 26). Alla fine, dunque, sia l'ecclesialità di Maria (cfr. *supra*, nota 38) sia il suo collegamento con l'eucaristia evidenziano che Bonaventura è veramente un figlio di san Francesco.

3. Conclusione e attualità.

Anche se, nel *corpus* bonaventuriano, non si trova molto sviluppato o illustrato un intreccio denso tra Maria e l'eucaristia, questo studio ha inteso esporre tale intreccio. In particolare, si è trattato della maniera in cui una ecclesiologia mariana influisce sul modo in cui si concepisce l'eucaristia⁸³. Il frutto principale, dunque, di questo lavoro si può esprimere così: tra le altre tematiche che riguardano l'eucaristia – per esempio che costituisce un cammino di carità o un itinerario nell'unità ecclesiale – si può parlare anche di una teologia eucaristica mariana. E tale teologia eucaristica mariana ha le seguenti implicazioni:

- l'unità della Chiesa significata dall'eucaristia è inseparabile da Maria, il monte della *tranquillitas ecclesiasticae unitatis*.
- Maria rivela la natura materna della Chiesa, nella quale entriamo più profondamente in comunione attraverso l'eucaristia.
- Come il monte del nuovo Tempio, Maria costituisce il monte sul quale il culto dell'eucaristia è offerta.
- Tramite il *vinculum caritatis* con cui Maria è legata al suo Figlio, lei rende visibile l'unità gloriosa che l'eucaristia – come il *vinculum caritatis* – realizza.
- Maria è colei attraverso la quale è diffusa ogni *influentia* di Cristo il Capo che è resa disponibile nell'eucaristia.
- Maria rivela in se stessa quella salvezza escatologica a noi offerta come assaggio nell'eucaristia.

In sintesi, una teologia eucaristica mariana vuol dire dunque che per accogliere la profondità del mistero eucaristico è necessario accogliere Maria⁸⁴.

⁸³ In ultima analisi il rapporto tra Maria e l'eucaristia approfondito in questo studio rimane incompleto e potrebbe essere indagato ulteriormente. Per la maggior parte, quest'indagine si è concentrata solo su un sermone mariano. Quindi sarebbe importante che degli studi futuri tengano conto di altri testi del Serafico che trattano di Maria. Inoltre, ci sono altri aspetti che potrebbero offrire un approfondimento di questo rapporto. Per esempio, è rilevante il tipo di lessico utilizzato da Bonaventura quando tratta di Maria e l'eucaristia; in particolare, si nota il vocabolario di carattere focoso. L'immagine del fuoco ha a che fare fortemente con l'amore in Bonaventura, ed egli utilizza questo linguaggio in relazione sia all'eucaristia (cfr. *IV Sent.*, d. 8, pars 2, a. 1, q. 3, resp.: IV, p. 293ab; ivi, d. 10, pars 1, a. 1, q. 1, ad. 4: p. 218b) sia alla Madonna (cfr. *Serm. diversis*, Sermo 49, n. 7: OSB XII/2, p. 276; *Lign. vitae*, nn. 1 e 3: VIII, p. 71b).

⁸⁴ Inoltre, si può anche identificare un frutto secondario di questo studio. Si basa sul fatto che, mentre il rapporto approfondito qui tra Maria e l'eucaristia non è esplicito nel testo di Bonaventura, è presente il materiale per esplicitarlo. In questo caso, tale rapporto è coerente data l'ecclesialità sia di Maria sia dell'eucaristia. Quindi si può esprimere il frutto secondario dell'indagine in questi termini. Sebbene nel sistema bonaventuriano alcuni argomenti non siano trattati sempre in modo organico, tanto che la loro connessione non affiora esplicitamente e immediatamente, ciò non significa che, sottesi al suo sistema, non vi siano dei fili rossi che, una volta evidenziati, permettano di cogliere l'organicità e l'interconnessione presente tra i vari argomenti.

Per concludere, facciamo riferimento alle parole di Joseph Ratzinger che ben si addicono al pensiero bonaventuriano, e perciò effettivamente dimostrano la sua attualità oggi:

All'impostazione maschilista, attivistico-sociologica di *populus Dei* (popolo di Dio) si contrappone il fatto che la Chiesa – *ecclesia* – è femminile. [...] La Chiesa è più di un «popolo», più di una struttura e d'una attività: in essa vive il mistero della maternità, e dell'amore sponsale che rende possibile tale maternità. Solo se ciò esiste è possibile una devozione alla Chiesa, l'amore per la Chiesa. [...] La Chiesa non è un'organizzazione, ma l'organismo di Cristo; e diventa «popolo» solo per la mediazione della cristologia; questa mediazione si realizza a sua volta nel sacramento, nell'eucaristia. [...] La Chiesa è il corpo, la carne di Cristo nella tensione spirituale dell'amore, in cui si compie il mistero coniugale di Adamo ed Eva [...]. Questo significa che lo stesso mistero eucaristico-cristologico della Chiesa, che si annuncia nell'espressione «corpo di Cristo», resta nelle sue giuste proporzioni soltanto se racchiude in sé il mistero mariano: quello di essere l'ancella in ascolto che, divenuta libera nella grazia, pronuncia il suo *fiat* e così diventa sposa e quindi corpo. [...] Il senso del *typos* resta invece garantito se la Chiesa, tramite la figura singolare e non permutabile di Maria, diviene riconoscibile nella sua fisionomia personale⁸⁵.

⁸⁵ J. RATZINGER, *Maria Chiesa nascente*, San Paolo, Milano 2012², pp. 17-18.