

Lauriola Giovanni

Premessa

Prima di presentare il tema del “mistero della Chiesa in Bonaventura”, poiché l’uditorio, oltre che altamente qualificato e motivato, è francescanamente composto, sento il bisogno di premettere alcune notizie di carattere sparse e generali, di cui alcune fungono da introduzione e altre da giustificazione.

Giustificazione

Tutte le volte che devo parlare di un autore medievale, vuoi Francesco, vuoi Antonio ma specialmente Bonaventura e Duns Scoto, mi viene la pella d’oca, perché una forte tensione mista a fibrillazione mi assale. E’ come un continuo andare contro corrente in una rapida violenta e vorticoso che travolge ogni sforzo di resistenza contraria; o come voler fermare una valanga a mezza costa della montagna alta di fresco innevata.

Il motivo?

Il rifiuto pregiudiziale del termine medievale, quando non si colora addirittura di tonalità dispregiativa!

Introduzione

1. Ogni autore è figlio del suo tempo

Due norme di ermeneutica generale guidano la mia breve nota ecclesiologia bonaventuriana. Una riguarda: l’uomo è figlio del suo tempo, nel senso che ogni autore risente sempre della sua scelta esistenziale e del clima culturale in cui vive; e l’altra, l’affermazione che il presente è sempre gravido di passato e di futuro.

Purtroppo, spesso queste condizioni non sempre vengono tenute in debito conto, specialmente quando si deve parlare di un autore medievale, pensando che il presente, a causa dell’entusiasmo tecnologico e scientifico, sia un periodo autonomo indipendente e

avulso dalla storia e dalla cultura generale, che alimenta l'illusione di ritenersi "esperto"
2
in ogni campo subito dovunque e comunque.

E' il segno della crisi epocale più profonda della storia umana, che si estende a tutti i livelli: laicale ecclesiale religioso e francescano.

Mentalità che si è diffusa a macchia d'olio con l'evento del concilio Vaticano II, che, letto nelle parti più dottrinali in modo abbastanza frettoloso e di conseguenza anche in modo superficiale, ha contribuito ad avallare un giudizio negativo sul periodo medievale sia culturale sia teologico.

Tagliare i ponti col passato, però, è come voler conservare ripararsi e utilizzare la frondosità la robustezza e la fecondità di un albero senza radici!

L'immagine, di riferimento evangelico richiamante la plasticità della costruzione della casa sulla sabbia o sulla roccia (Lc 6,47-49; Mt 7,24-29), è sempre valida.

2. Anche Bonaventura è figlio del suo tempo

Le stesse immagini si possono applicare al problema delle origini francescane, dal momento che stiamo nel periodo della preparazione dell'VIII centenario del *propositum vitae* di Francesco. A volte ci si illude di voler costruire una personalità, una spiritualità o una visione del mondo, rifacendosi solo alle così dette "fonti", senza riferimento dottrinale adeguato sia alla teologia che alla filosofia dell'epoca. L'illusione è tanta forte e affascinante da non dare adito a poter pensare diversamente, anzi, si ha quasi timore a distaccarsi e sganciarsi da essa. E' come un dolce sogno, da cui si ha paura di svegliarsi. Benché amaro e duro, è necessario e indispensabile svegliarsi, altrimenti la rovina sarà grande e imprevedibile.

3. Clima culturale al tempo di Bonaventura

Per quanto concerne il mistero della Chiesa, devo ricordare che nel medioevo non c'è alcun trattato teologico ex professo, per cui ricavare indicazioni in merito diventa impresa difficile, perché i vari riferimenti sono sparsi nei diversi trattati teologici e non sono di facile utilizzo. Anche Bonaventura non ha scritto alcun trattato di ecclesiologia né lo poteva scrivere. In lui si trovano solo indicazioni generali che vivono nel contesto culturale dell'epoca, dominata dalla teologia simbolica, e dall'esemplarismo specifico dell'Autore. Evidenziarli, pertanto, è impresa non solo difficile ma quasi proibitiva, perché gli scritti sono come gemmati di riferimenti sporadici, che complicano a dismisura il lavoro di sintesi, qual è la presente relazione.

Per quanto riguarda il clima culturale in cui vive Bonaventura, per certi aspetti, è uno dei più tranquilli e sereni della Chiesa, ma già foriero di formazioni tempestose che si abatteranno imminenti a cavallo dei due secoli provocando una delle crisi epocali più significative della storia umana, cioè l'inizio della secolarizzazione e dell'autonomia giuridica della società temporale, e di pari passo anche la Chiesa riguadagna il suo carattere spirituale originale, indipendente e perfetto, come ho documentato l'8 novembre scorso all'Università di Bari con la relazione "Dal Crocifisso di s. Damiano una provocazione metodologica in *via Scoti*".

Oltre a queste due conseguenze, se ne possono aggiungere anche altre due, di natura più intrinseca, molto gravi per comprendere la realtà del mistero della Chiesa al tempo di Bonaventura. L'una è fondata sulla convinzione che il potere papale fosse il punto chiave di ogni riforma, dando l'impressione - tenuta per certa - che la stessa Chiesa ne fosse fondata, anzi ne derivasse. E questo è documentato dal modo come il potere papale viene presentato: *caput, fundamentum, radix, fons et origo* di ogni potere e autorità nella Chiesa.

L'altra conseguenza non è altro che l'applicazione negativa di quel processo chiamato "giuridicismo" vissuto dalla Chiesa, che, in Bonifacio VIII raggiunge l'apogeo, contribuisce a far distaccare definitivamente la Chiesa d'oriente da quella d'occidente, anche se diverse e capziose ne sono le radici pseudo-dottrinali.

A questa prospettiva ecclesiologica di ordinamento giuridico, bisogna aggiungere ancora la potente influenza della teologia di Agostino, che nello specifico si possono tradurre nelle due affermazioni: l'unione con Cristo attraverso la fede e i sacramenti e che Cristo istituì i Sacramenti quando ancora era *in forma servi*, con la conseguente attenzione all'umanità di Cristo; e la vivificazione e la nutrizione dell'unione da parte dello Spirito di Cristo.

All'influsso dottrinale di Agostino, bisogna aggiungere anche quello esterno e dirompente dell'ingresso di Aristotele nel mondo occidentale, che con il suo statuto epistemologico rivoluziona ogni tipo di sapere, anche quello teologico, specie con la compiacenza totale e acritica ricevuta da Tommaso d'Aquino. Come conseguenza di questa nuova prospettiva è l'interpretazione della storia della salvezza che poi, per vicissitudini meno dottrinali che storiche, è stata imposta nella Chiesa creando quelle condizioni speciali della dittatura culturale presente tuttora nel mondo ecclesiale, che sta segnando la crisi più profonda della Chiesa contemporanea.

Purtroppo, nella scia di questa crisi culturale c'è anche il mondo francescano. Se dovessi chiedere a Bonaventura quale la causa, risponderebbe semplicemente: la mancanza di amore allo studio, cioè non si ama lo studio come si ama Cristo, e la misura dell'amore di Cristo e l'amore allo studio. E applico le sue parole: "se i

fondamenti della Chiesa consistono nella conoscenza della Scrittura, allora chi ignora la
4
sacra Scrittura dev'essere allontanato dall'ufficio e dalla dignità ecclesiastica" (*Dei doni dello Spirito Santo*, coll. 4, n. 8). E questo perché "la sapienza divina, che si manifesta già come un velo per mezzo delle discipline profane, risplende in tutta la sua luce nei Libri sacri, la cui profondità è ineguagliabile" (*La riduzione delle scienze alla teologia*, n. 5). E ancora nel *Commento a Luca* identifica "la comprensione della Scrittura con il regno di Dio" o Chiesa (c. 8, n. 15); e nella Conferenza in *Hexaemeron* precisa che "l'intelligenza della Scrittura rifulge in modo triplice per ciò che si deve credere, per ciò che si deve sperare e per ciò che si deve operare" (coll. 2, n. 13). Per Bonaventura lo studio appartiene di diritto alla costituzione dell'ideale francescano e viene equiparato allo stesso Cristo che la Sapienza, l'unico Maestro e il *Medium* di ogni conoscenza.

Dopo questa premessa mista a riflessione, entro in merito alla relazione circa il mistero della Chiesa in Bonaventura, dividendola in tre parti: la Chiesa e il mistero della Trinità, la Chiesa nel mistero di Cristo e la Chiesa come sacramento di salvezza, con qualche riferimento al concilio Vaticano II.

1. La Chiesa e il mistero della Trinità

Il Serafico Dottore, come tutti gli autori medievali, non tratta né può trattare *ex professo* l'argomento della Chiesa, ma esprime i suoi pensieri nelle conferenze universitarie ed in alcune questioni teologiche, soprattutto nella sua cristologia e nei sacramenti, dove insiste sul significato della redenzione per la nascita della Chiesa, e nelle questioni sul Corpo mistico, dove tratta della sua crescita e della sua conservazione.

Benché per le premesse esposte sopra non sia possibile applicare le categorie ecclesiali di Bonaventura alla moderna ecclesiologia, tuttavia molteplici riferimenti bonaventuriani, che partecipano dell'aspetto oggettivo della verità della Chiesa, mi consentono anche se con molta approssimazione di poter stabilire dei punti di contatto tra alcuni aspetti delle due ecclesiologie, senza alcuna pretesa di dipendenza o altro.

Il primo di questi elementi è il legame tra il mistero della Chiesa e il mistero della SS. Trinità, che tanto il Concilio Vaticano II quanto Bonaventura vedono con molta chiarezza. La Costituzione *Lumen gentium*, infatti, prima di collegare la Chiesa con il Verbo incarnato, la inserisce nel contesto del mistero trinitario¹, non già per indicare ai teologi che si possa trovare nell'abisso della incomprendibile vita intima di Dio la soluzione dei problemi ecclesiologici, ma piuttosto per accennare al progressivo

inserimento della SS. Trinità nella storia della salvezza².

E' una scelta metodologica proprio del Concilio di cui non si può più non tener in debito conto, anche se il modo di interpretarla può essere suscettibile in base alle visioni teologiche dei singoli, sintetizzabili essenzialmente nelle due esegesi cristologiche: funzionale o universale. E in questo, purtroppo, devo constatare che la storia ha già parlato, ma si ha paura di ascoltarla, perché ogni ascolto esige conversione, e la conversione la volontà di cambiare, e alla volontà di cambiare manca la curiosità intellettuale, il desiderio di sapere, l'amore allo studio.

La perdita del desiderio di sapere, che, per definizione, si dice essere naturale, è la causa principale di tutta la crisi culturale intrinseca alla Chiesa, perché avvalta sempre più lo iato tra ambito di fede e ambito di ragione. E i problemi anche indirettamente vengono sempre al pettine: ci si lascia guidare più dall'apparenza che dall'essere della realtà. La ragione ha fatto a proprie spese il salto di qualità con la rivoluzione copernicana e se ne godono i benefici; la fede invece non si è mossa minimamente per decollare, è il monotono rullaggio di pista che dà soltanto l'illusione di volare, ma non si decolla mai.

Peccato!

Certo, in queste condizioni, è come parlare un'altra lingua. Leggere Bonaventura, infatti, che tra i medievali è uno dei più chiaro e più carico di pathos mistico, risulta impresa impossibile anche al francescano, per non aver amato lo studio come Cristo, cioè amare lo studio in Cristo e per Cristo, e come caposaldo dell'ideale francescano, che, purtroppo, si è perso lungo lo scorrere inesorabile del tempo.

Il suo linguaggio ricco di simbolismo, a volte anche eccessivo, ma espressione di una teologia simbolica molto significativa, richiede un po' di pazienza in più, ma alla fine s'impara abbastanza e nel rispetto del proprio ideale. Oggi, forse, si legge, se si legge, ma non s'impara né si comprende né si vive, perché manca il desiderio di imparare, che è l'anima di ogni scienza e di ogni vita.

Come riferimento testuale immediato di Bonaventura tengo presente la 22 Conferenza dell'*Hexaemeron*, risalente circa al 1273, dove si parla della Chiesa militante in riferimento alla gerarchizzazione dell'anima secondo il paragone alla luce delle stelle disposte secondo il processo "ascensum, descensum et regressum", cioè secondo la gerarchia della Chiesa celeste, della Chiesa angelica e della Chiesa militante. La prima è velatamente rivelata dalla Scrittura, della seconda s'intravede qualcosa e della terza è esplicitamente rivelata dalla Parola rivelata. Nel descriverle, però, la

¹ LG n. 2-4.

² Cf anche Ad gentes n. 2-4.

Scrittura cambia di prospettiva: è profonda quando parla di quella ecclesiastica, e ancora più profonda quando parla di quella angelica ed è profondissima quando parla di quella divina.

E tutto questo secondo uno schema scientifico di grande respiro platonico-agostiniano: della scienza che si occupa dell'essere concreto, della filosofia dell'essere conosciuto o per acquisizione o per innatezza, e della teologia che studia l'essere fondato sulla fede e rivelato dallo Spirito, che concerne a sua volta la grazia, la gloria e la sapienza eterna. Per cui, secondo lo statuto epistemologico bonaventuriano, la teologia subordina a sé il sapere filosofico, traendo dall'essere concreto quanto gli è necessario per costruire uno specchio in cui si rifletta l'essere divino, secondo l'immagine classica della scala la cui parte superiore tocca il cielo e quella inferiore tocca la terra.

Qui si suppone tutto l'impianto scientifico di Bonaventura che è fondato sulla dottrina dell'*esemplarismo* con tutte le conseguenze possibili di lettura del mondo sensibile come *vestigium Dei*, nel senso che “ogni creatura è per natura un'immagine e similitudine della Sapienza eterna”³; e ancora: “il mondo creato è come un libro, in cui risplende, si manifesta in forme sensibili e si legge la Trinità creatrice”⁴.

Da questi testi, e da altri che si potrebbero citare, si evince a chiare lettere il valore “sacrale” o “sacramentale” del mondo che ha nella concezione bonaventuriana, secondo cui “ogni cosa è stata disposta in peso, numero e misura”⁵. La citazione che Bonaventura utilizza della Sapienza⁶ non è di un semplice valore spirituale o mistico, ma ha valore ontologico, perché viene a coincidere con il concetto di *imago* e di *vestigium*, che è parte della natura di ogni essere creato in quanto creato, come già ricordato sopra: ogni essere creato rispecchia e riflette il suo Creatore.

Il valore ontologico dell'*imago*, però, non esaurisce la consistenza dell'essere, perché precisa il Bettoni che “prima di qualificarsi come un'immagine di Dio, la creatura si qualifica come un essere, come un qualcosa di assoluto messo a base di una relazione. Difatti, l'essere che appartiene in proprio alla creatura, risulta così concreto che esso diventa oggetto di conoscenza e, quindi, percepibile come una cosa vera, indipendentemente dall'aver avvertito o no la sua relazione di immagine di Dio”⁷.

Si può affermare allora che ogni creatura è *vestigium* perché è *res*, ed è *res* perché *vestigium*, cioè la creatura in tanto può manifestare Dio in qualità di *vestigium* in quanto non è un vago simbolo o fantasma, ma anzi è un essere strutturato e

³ *Itinerarium mentis in Deum*, II, n. 12.

⁴ *Breviloquium*, II, 12, 1.

⁵ *Itinerarium mentis in Deum*, I, n. 11.

⁶ Sap12, 21.

ontologicamente consistente, e Dio può essere manifestato soltanto da qualcosa che vive opera ed è dotato di perfezioni. Per cui, dice Bonaventura, l'uomo se vuol conoscere veramente un essere non deve arrestarsi ai dati scientifici e sperimentali, ma deve procedere a una conoscenza via via più profonda dei diversi livelli che costituiscono la realtà stessa.

Fermarsi al dato empirico si rischia di imboccare una via senza uscita, Bonaventura la chiama *via deviationis*; mentre il livello ontologico lo si coglie solo con la rivelazione e con la fede, che Cristo ha rivelato e donato. Il senso del libro della natura può essere percepito solo attraverso la Scrittura, onde anche i vari "sensi" di interpretazione della stessa che vanno dal letterale all'allegorico, dall'anagogico al tropologico.

Applicati all'ecclesiologia questi sparsi pensieri, si ricava che l'anima e il cuore dello statuto ontologico ed epistemologico di Bonaventura risulta essere il Cristo, che in virtù dell'assunzione della natura umana è Signore della gerarchia ecclesiastica o chiesa militante, come lo è di quella angelica, mentre come Persona lo è anche della chiesa celeste⁸.

A causa dell'accettazione della teologia così fortemente simbolica, Bonaventura utilizza e accentua i diversi "sensi" della Scrittura: letterale o storico, allegorico o simbolico, morale o pratico e anagogico o spirituale, come viene magistralmente descritto nel "prologo" del *Breviloquium*. Il linguaggio bonaventuriano è talmente illuminante caldo e infiammato di pathos mistico da trasformare un argomento in uno cantico spirituale molto sentito e vibrante per chi ha per cuore uno strumento sensibile.

Certamente, è un linguaggio che non si gusta se non si è dentro l'esegesi simbolica e mistica insieme. Poiché il testo sacro era la fonte per eccellenza del sapere della salvezza, si sono sviluppati tanti sensi per interpretare la Scrittura, che, a noi, sembrano astrusi. L'astrusità non riguarda tanto verso i diversi "sensi" - letterale allegorico, anagogico tropologico morale spirituale mistico... - quanto è cambiato il modo di rapportarci alla stessa Scrittura, considerata non più "il libro" ma uno dei tanti da figurare chi sa in quale piano di libreria.

Era talmente serio l'approccio con la Scrittura che Bonaventura arriva ad affermare l'incompatibilità tra uffici e incarichi ecclesiastici e ignoranza della Scrittura. Scrive nelle *Conferenze sullo Spirito Santo*: "Se i fondamenti della Chiesa consistono nella conoscenza della sacra Scrittura, allora chi ignora la sacra Scrittura dev'essere allontanato dall'ufficio e dalla dignità ecclesiastica" (coll. 4, n. 18).

⁷ E. Bettoni, *S. Bonaventura da Bagnoregio. Gli aspetti filosofici del suo pensiero*, Milano 1973, 129.

⁸ Qui noto la differenza fondamentale con Duns Scoto, che, con il concetto unico della Predestinazione del Cristo totale, non opera tale distinzione, per applicarla alle diverse realtà considerate, ma Cristo è sempre l'uno e identico soggetto. Questo però è scotismo e altra storia!

E questo perché nell' *Hexaameron* ripete un principio molto caro alla sua⁸ metodologia di leggere la Scrittura, che, partendo da Paolo⁹, “nella Scrittura risplende una triplice intelligenza: quella che insegna che cosa bisogna credere, ciò che si deve sperare e ciò che bisogna fare...”, termina a quello giovanneo¹⁰ “chi mi ama osserva la mia parola”¹¹. Onde l'identità tra amore di Cristo e amore dello studio o desiderio di sapere veramente chi è il Cristo, che chiede continuamente: chi sono io per te?

L'esposizione, pur essendo ragionata, non è tecnicamente dimostrativa, perché lo stile della Conferenza è più di carattere spirituale che didattico; ed esige una seria preparazione nell'uditorio. La stessa attenzione che si richiede per l'*Hexaameron* o *Illuminazioni*, è richiesta anche per tutti gli scritti mistici di Bonaventura come per esempio: *L'incendio d'amore*, *Il legno di Vita*, *La via della perfezione*, *Le sei ali del Serafino*, *Il trattato sulla Passione di Cristo*, *La riduzione delle scienze alla teologia*, *L'itinerario della mente in Dio*.

Per Bonaventura, ogni stadio, ogni fase della crescita e lo stesso ordinamento gerarchico della Chiesa rispecchiano le appropriazioni teologiche delle singole persone divine: la fede dei patriarchi la forza del Padre, la conoscenza dei profeti la luce intellettuale del Verbo, la carità degli Apostoli l'amore dello Spirito Santo¹². Inoltre, la costanza dei martiri, la dottrina dei confessori, l'amore casto delle vergini non sono altro che il riflesso della vita intima trinitaria¹³. Così pure i prelati che governano la Chiesa, i teologi che insegnano la dottrina religiosa, ed i monaci che diffondono la santità tra i fedeli, rappresentano rispettivamente l'impero del Padre, la sapienza del Figlio, e la santità dello Spirito Santo¹⁴.

E di questo passo sviluppa tante altre triade simboliche, alcune di grande affetto altre alquanto ricercate.

2. La Chiesa nel mistero di Cristo

Il secondo punto di contatto tra le due ecclesiologie è il collegamento del mistero della Chiesa con il mistero di Cristo. Il Serafico Dottore contempla questo legame con gli occhiali ilemorfistici, attribuendo cioè tutta l'attività a Cristo, da cui “sgorgano i doni del senso”, cioè della verità rivelata; “del moto soprannaturale”, cioè della spinta alla

⁹ 1Cor 13,13.

¹⁰ Gv 14, 23.

¹¹ Coll. 2, n.13.

¹² In Hex coll. 22, n. 5.

¹³ Ib., n. 7.

¹⁴ Ib., n. 9.

virtù; “con i carismi delle grazie”, cioè i miracoli “in tutte le membra”¹⁵, di modo che la Chiesa rimane sempre soltanto la materia plasmabile.

Nella prima Conferenza dell’*Hexameron*, infatti, Bonaventura ricorda che la Scrittura presenta Cristo a volte come “medium” e a volte come “capo”. In quanto Capo, perché da lui derivano tutti i “sensi” della Scrittura, i moti spirituali, i carismi delle grazie. E diffonde le sue grazie nella Chiesa in quanto è unito ai membri e i membri sono uniti alla Chiesa. E lo può fare perché è “medium” tra Dio e l’uomo. E qui, poi, Bonaventura elenca i sette modi speciali in cui e per cui Cristo è detto *medium*¹⁶.

L’immagine della Chiesa da cui parte Bonaventura è quella dell’Apocalisse: “Nel cielo apparve un segno grandioso, una donna rivestita di sole, con la luna sotto i piedi e sul capo dodici stelle”¹⁷, letta in chiave ecclesiologica, ossia secondo la gerarchia celeste di dionisiaca memoria. La luce solare o di sol vestita rappresenta la divinità o la Chiesa celeste; la donna così illuminata con la luna sotto i piedi rappresenta la Chiesa militante che viene illuminata dalla Chiesa celeste o Gerusalemme celeste. Cristo è il capo sia della Chiesa celeste che della Chiesa militante¹⁸.

Con un procedimento triadico autonomo e in espansione a grappoli d’uva si sviluppa il concetto della Chiesa militante con moltissime immagini e applicazioni desunte tutte da immagini della Scrittura. Da ultimo indica la composizione della stessa Chiesa nei tre ordini di monastico, laico e clero, cui applicando un concetto di Scoto Eriugena afferma: che l’ordine monastico è solo prodotto e non produce; l’ordine laicale è solo produttore, per es. deriva il chierico; e l’ordine clericale è prodotto e produttore, perché dal clero può diventare il religioso e non il contrario¹⁹.

Per la luce delle stelle s’intende l’anima che possiede tutta la gerarchizzazione della Chiesa celeste. Per questo, Bonaventura afferma che *grandis res est anima: in anima potest describi totus orbis* (grande cosa è l’anima, nell’anima puoi leggere tutto il mondo)²⁰. Importante è anche l’immagine ricavata dal fenomeno dell’eclissi cui va soggetta la luna, che viene interpretata come progresso e regresso che vive la stessa Chiesa nella sua storia.

Il Concilio, invece, contempla la Chiesa, attivata da Cristo, che reagisce vitalmente, apportando all’attività di Cristo un suo contributo originale, cosicché l’azione di Cristo suscita l’azione della Chiesa, ed entro certi limiti viene anche condizionata dall’azione

¹⁵ Ib., 1, n. 20.

¹⁶ In Hex coll. 1. Dove applicando il simbolismo al numero 7 elenca sette modi in cui Cristo si può chiamare “medium”: nella Trinità, nell’Incarnazione, nella salvezza, in ogni ragionamento, nelle virtù, nel giudizio e nella conciliazione.

¹⁷ Ap 12,1.

¹⁸ In Hex coll. 22, n.4.

¹⁹ In Hex coll. 22, n. 17.

²⁰ In Hex coll. 22, n. 24.

della Chiesa²¹. Riprendendo in questo modo simbolicamente e indirettamente il significato d'eclissi descritto da Bonaventura che legge nella storia della Chiesa progressi e anche regressi, ma mai cadere in errore, cioè sotto il dominio del drago.¹⁰

Nel decreto *Ad Gentes* si dice espressamente che “la Chiesa, pur possedendo la totalità o pienezza dei mezzi di salvezza, né sempre né subito agisce o può agire secondo i suoi mezzi, ma nella sua azione, tendente alla realizzazione del disegno divino, essa conosce inizi e gradi; anzi, talvolta, dopo un progresso felicemente avviato, deve registrare dolorosamente un regresso...”²².

Anche in Bonaventura esiste il concetto conciliare che Cristo esercita un reale influsso sulla Chiesa, sia per quanto riguarda quella militante, con l'assistenza circa la verità rivelata e la tendenza alla santità, sia per quanto riguarda quella celeste con la conferma del bene di perfezione²³.

3. La Chiesa come sacramento di salvezza

Il terzo tratto in comune tra le due ecclesiologie è il riconoscimento della sussistenza della Chiesa indipendentemente dalla categoria del tempo, perché avendo le radici nel Cristo, costituito prima della fondazione del mondo, ne segue anche le origini preistoriche o antichissime. Secondo il Dottore Serafico, infatti, la Chiesa può dirsi sempre presente nel mondo, ancora prima della sua istituzione visibile, come il Cristo che era presente nel mondo ed agiva per la sua salvezza anche prima di rendersi visibile. Perciò i giusti dell'Antico Testamento possono chiamarsi membri della Chiesa perché hanno ricevuto la grazia santificante mediante i meriti acquistati da Gesù sulla Croce, cosicché fanno, in qualche modo, parte dei fedeli e santi del Nuovo Testamento.

Difatti, in un testo abbastanza denso del *Breviloquium* scrive: “Poiché si viene a Cristo o per mezzo della fede o per mezzo del sacramento della fede, e dato che la fede in Cristo è la stessa nelle creature passate presenti e future, allora il modo di influire di Cristo in tutte le creature è identico, tanto passate quanto presenti e future, che credono in Cristo e sono rigenerati in Cristo, che sono unite a Cristo per mezzo della fede e che diventano, per influsso della grazie, ‘membra di Cristo’ e ‘tempio dello Spirito Santo’, e perciò ‘figli di Dio Padre’, uniti tra loro dall'invisibile vincolo della carità. Questo vincolo, come non è rotto dal prolungarsi del tempo, e, per questo, tutti i giusti, dovunque siano e in qualunque tempo siano vissuti, formano l'unico Corpo mistico di Cristo, ricevendo il senso e il movimento da un centro capitale, secondo la pienezza fontale, primordiale e originaria di ogni grazia che dimora in Cristo come nella sua

²¹ Cf *Ad Gentes* n. 6: « »

²² AG n. 6.

Pensiero espresso anche nel *Commento al vangelo di Giovanni*: “Cristo è il capo di tutti i giusti da Abele fino all’ultimo giusto. Il legame che lega le membra al capo è la fede e l’amore. Per questo si dice che senza la fede in Cristo non c’è salvezza”²⁵. E per quanto riguarda l’unità della Chiesa, precisa che essa non poteva essere ancora perfetta nel VT, ma solo figurata, perché l’unità della Chiesa viene assicurata dai Sacramenti e dal culto che ne è scaturito²⁶.

Anche il Concilio identifica il Corpo mistico di Cristo con la Chiesa²⁷, però completa questa affermazione attribuendo alla Chiesa la categoria del segno sacramentale ed apportandovi alcune precisazioni sul “popolo di Dio”. Per il Concilio, soltanto la Chiesa di Cristo è il *segno* universale di salvezza, cioè il mezzo di cui Dio si serve per attuare la sua volontà salvifica universale, ad esclusione di ogni altra comunità esistente prima o dopo la venuta di Cristo²⁸. Nello stesso tempo, il Concilio afferma che “tutti gli uomini sono chiamati a formare il popolo di Dio. Perciò questo popolo, pur restando uno e unico, si deve estendere a tutto il mondo e a tutti i secoli, affinché si adempia l'intenzione della volontà di Dio”²⁹.

La prospettiva dei padri conciliari non si ferma, quindi, soltanto sul problema dei giusti dell'Antico Testamento, come nel sistema di S. Bonaventura, ma vuole porre solide basi per una teologia di salvezza di tutti coloro che non sono cristiani. Ogni uomo, infatti, quale che sia il suo rapporto con la religione nelle sue diverse forme storiche, “è accetto a Dio”, purché cerchi di “operare la giustizia”³⁰, cioè di conformare tutto il suo modo di agire all’invito di Dio. E mentre per S. Bonaventura unico mezzo di salvezza è la grazia santificante, per il Concilio anche la “giustizia” (intesa in senso biblico, cioè di compiere opere di giustizia secondo la volontà di Dio o meritorie e gradite a Dio), concessa al di fuori di ogni azione visibile dell'economia sacramentale ed ecclesiale, costituisce un mezzo di salvezza³¹.

Ma come sia difficile determinare il senso di questa “giustizia” solo lo Spirito lo sa! Difatti, questo della salvezza “extra ecclesia” resta sempre un problema molto delicato e complesso anche dopo le precisazioni fatte dalla Congregazione della Fede nel 2000 con la dichiarazione della *Dominus Iesus* circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa.

²³ III Sent., d. 13, a. 2, q. 3, respondeo.

²⁴ Brev pars 4, c. 6.

²⁵ *In Evang. Ioannis*, c. 1, n. 42.

²⁶ Cf I Sent., d. 17, p. 2, a. 1, q. 2, ad 4 e ad 7.

²⁷ LG n. 7.

²⁸ LG n. 1, 9-17.

²⁹ LG n. 13.

³⁰ LG n. 9.

³¹ LG n. 9, 16.

Molte altre sottili differenze di prospettiva tra le due ecclesiologie si potrebbero ancora elencare, come, per es., quella dell'esortazione alla santità, che se sono praticamente identiche, partono però dall'impostazione diversa: per Bonaventura dal modello della Chiesa trionfante³², per il Concilio da tutta la vita concreta di Cristo, che la Chiesa peregrinante deve richiamare alla memoria dinanzi al mondo contemporaneo, convivendo la predilezione di Gesù per i poveri, gli ammalati, i peccatori, il suo amore per la preghiera, il sacrificio, insieme con il suo pieno inserimento nel mondo, cosicché la stessa constatazione, che esiste una grande distanza tra ciò che il Cristo vuole per la sua Chiesa e ciò che la comunità cattolica realmente manifesta, può e deve spingere i fedeli verso il vero fondamento della santità, che consiste nell'umile riconoscimento della verità³³.

Credo che bastino questi pochi accenni per farci comprendere come, pur usando linguaggi diversi, l'essenzialità della verità di fede resta sempre identica. Anche nell'accenno al mistero della Chiesa in Bonaventura, la moderna ecclesiologia non distrugge né può distruggere le visioni dottrinali dei grandi Dottori medioevali, ma piuttosto le inverte arricchisce e perfeziona. E a noi, che abbiamo le radici costituzionali proprio in questo periodo fecondo e ricchissimo, corre l'obbligo della mediazione, se vogliamo vivere al meglio l'ideale scelto e professato, come la storia ciclicamente l'attenzione con i centenari, che altro non sono che dei richiami in questo senso.

³² In Ex coll 22, n. 2.

³³ LG n. 41.