

PRESENZA DI S. BONAVENTURA IN KARL RAHNER

FRANCESCO NERI, OFMCAP

Docente di teologia sistematica presso
l'Istituto Teologico «Santa Fara» di Bari

La nostra ricerca ha per compito di rinvenire le tracce della presenza di s. Bonaventura nell'opera di Karl Rahner. Procederemo presentando in primo luogo l'approccio teologico rahneriano. In un secondo momento considereremo la percezione che il teologo gesuita ha del francescanesimo. Seguirà la ricostruzione del confronto con la teologia di s. Bonaventura nella formazione del giovane Rahner. Quindi ci soffermeremo su tutti i testi in cui esplicitamente viene studiato o anche solo citato il Dottore Serafico. Per terminare, tratteremo un bilancio sintetico dell'indagine (1).

(1) Le fonti bonaventuriane verranno citate dall'edizione di Quaracchi. L'elenco completo dei testi di s. Bonaventura menzionati da Rahner è nell'ultimo paragrafo di questa ricerca.

Queste le fonti rahneriane adoperate: *Sul concetto di mistero nella teologia cattolica*, in: *Saggi teologici*, Roma 1965, 391-465; *Osservazioni sul trattato dogmatico 'De Trinitate'*, *ivi*, 597-634; *Dreifaltigkeitsmystik*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, III, Freiburg 1965, 563s.; *Pacifiche considerazioni sul principio parrocchiale*, in: *Saggi sulla Chiesa*, Roma 1966, 336-394; *Il Dio trino ed uno come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza*, in: *Mysterium Salutis*, III, Brescia 1969, 401-502; *Natura e grazia*, in: *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1969, 79-122; *Possibilità di una concezione scolastica della grazia increata*, *ivi*, 123-168; *Concetto teologico di concupiscenza*, *ivi*, 281-338; *Esistenziale. II. Applicazione alla teologia*, in: *Sacramentum Mundi*, III, Brescia 1970, 590-592; *Cristianesimo anonimo*, in: *Nuovi Saggi I*, Roma 1968, 759-769; *Teologia della povertà*, in: *Nuovi Saggi II*, Roma 1968, 553-603; *Considerazioni fondamentali per la protologia e l'antropologia nell'ambito della teologia*, in: *Mysterium Salutis*, IV, Brescia 1970, 9-30; *La grazia come centro dell'esistenza umana*, Roma 1974; *Riconoscimento a Tommaso d'Aquino*, in: *Nuovi Saggi V*, Roma 1975, 9-21; *I 'sensi spirituali' secondo Origene*, in: *Teologia dall'esperienza dello Spirito. Nuovi saggi VI*, Roma 1978, 133-163; *La dottrina dei 'sensi spirituali' nel medioevo*, *ivi*, 165-208; *A proposito del nascondimento di Dio*, *ivi*, 349-374; *Sulla spiritualità del sacerdote secolare*, in: *Sollecitudine per la Chiesa. Nuovi*

1. KARL RAHNER: UNA TEOLOGIA PER L'UOMO MODERNO

Per la potenza speculativa, la metodologia innovativa, la consistenza dei suoi scritti, l'influsso profondo e durevole esercitato sulla teologia e sulla vita della Chiesa, Karl Rahner (1904-1984) deve essere annoverato fra i maggiori teologi cattolici del Novecento (2).

La cifra fondamentale della sua opera è senza dubbio l'attenzione al dialogo con la modernità. Punto di partenza ne è l'*impostazione trascendentale* del metodo teologico, che si può così sintetizzare: a misura che nelle affermazioni di fede l'uomo è sempre coaffermato, nelle sue due caratteristiche della spiritualità e della storicità, occorre tenere presenti le strutture antropologiche, per rendere più comprensibili i contenuti teologici.

«Se dunque vogliamo porre la teologia dogmatica come teologia strutturata nel senso antropologico-esistenziale, ciò significa che, affrontando qualsiasi argomento teologico, affrontiamo insieme le condizioni necessarie alla sua conoscenza nel soggetto teologico e mostriamo che esistono tali condizioni aprioristiche per la conoscenza di questo ogget-

Saggi VIII, Roma 1982, 198-216; *Sulla situazione odierna dei gesuiti*, in: *Scienza e fede cristiana. Nuovi Saggi IX*, Roma 1984, 497-521; *Ai giovani rispondo così. Scambio di lettere su problemi scottanti*, Roma 1984; *Discorso di Ignazio di Loyola a un gesuita odierno*, *ivi*, 522-574; *L'intramontabile attualità del papato*, in: *Società umana e Chiesa di domani. Nuovi Saggi X*, Roma 1986, 325-353; *La fatica di credere*, a cura di M. KRAUSS, Roma 1986; *Confessare la fede nel tempo dell'attesa. Interviste*, a cura di P. IMHOF E H. BIALLOWONS, Roma 1994.

Le altre opere che il lettore troverà citate sono: A. STOHR, *Die Trinitätslehre des hl. Bonaventuras*, Münster 1923; A. GERKEN, *Theologie des Wortes. Das Verhältnis von Schöpfung und Inkarnation bei Bonaventura*, Düsseldorf 1963; H. U. VON BALTHASAR, *Cordula, overosia il caso serio*, Brescia 1968; Id., *Gloria*, II, *Stili ecclesiastici*, Milano 1978; H. VORGRIMLER, *Comprendere Karl Rahner. Introduzione alla sua vita e al suo pensiero*, Brescia 1987; K. H. NEUFELD, *Hugo e Karl Rahner*, Cinisello Balsamo (Mi) 1995; V. HOLZER, *Le Dieu Trinité dans l'histoire. Le différend théologique Balthasar - Rahner*, Paris 1995; F. M. TEDOLDI, *La dottrina dei cinque sensi spirituali in S. Bonaventura*, Roma 1999; F. NERI, *Cur Verbum capax hominis. Le ragioni dell'incarnazione della seconda persona della Trinità fra teologia scolastica e teologia contemporanea*, Roma 1999.

(2) Per un primo accesso al profilo biografico ed intellettuale, cfr. H. VORGRIMLER (*op. cit.*); K. H. NEUFELD (*op. cit.*). In Germania è avviata la pubblicazione dell'edizione critica dell'opera completa. I corsivi di ogni nostra citazione di Rahner, appartengono tutti all'espressione letteraria originale, che riporteremo senza ulteriori evidenziazioni.

to; tali condizioni implicano e affermano già di per sé qualcosa circa l'oggetto, il modo, i limiti e il metodo della sua conoscenza» (3).

Rahner chiarisce con fermezza che la riflessione sulle condizioni trascendentali nel soggetto non implica in alcun modo che se ne possa ricavare l'oggetto per deduzione, in altre parole che dalla struttura antropologica dell'uditore si possa ricavare alcunché sulla Parola ad ascoltare la quale l'uditore è predisposto. Inoltre va tenuto altrettanto per certo che l'oggetto della conoscenza, a posteriori, getta una luce nuova sullo stesso soggetto conoscente, e induce una comprensione più profonda della sua struttura gnoseologica e della sua stessa esistenza (4). In ciò si sostanzia la *svolta antropologica*, della quale Rahner esclude la contraddittorietà con il carattere ovviamente teocentrico della teologia.

«Tutta la teologia, infatti, compresa la stessa dottrina su Dio, non può affermare nulla, senza asserire al tempo stesso qualcosa anche sull'uomo e viceversa. Se però l'uomo è visto come preambolo di ogni realtà, perché, in quanto soggetto conoscente, non è semplicemente 'cosa' tra le cose e quindi possibile oggetto di indagine, ma è al tempo stesso presente in ogni affermazione sulla realtà, allora per qualsivoglia teologia a posteriori, è necessario stabilire nella natura dell'uomo destinata ad un fine soprannaturale e della sua storia un ambito trascendentale, indagando sulle condizioni necessarie alla possibilità della sua conoscenza e del suo volere» (5).

Il gesuita tedesco fonda la necessità della strutturazione antropologico-esistenziale della teologia in esigenze apologetiche generali e in problematiche specifiche di confronto col mondo contemporaneo, ma soprattutto *nella natura e nell'oggetto stesso della teologia*, ch'egli riconduce ai tre nuclei essenziali della Trinità, dell'incarnazione, della grazia.

Infatti, il *mistero dell'incarnazione* implica certamente una teologia del Verbo, ma anzitutto del Verbo incarnato, del Verbo fatto uomo, così che non potrebbe intendersene nulla se prima

(3) *Considerazioni fondamentali...*, 12.

(4) *Ivi*, 13.

(5) *Ivi*, 12.

non si sia fino in fondo inteso chi sia l'uomo, per quanto sia poi dal Verbo che tale luce sull'uomo proviene pienamente. In modo analogo il *mistero della Trinità* non può essere descritto nella sua dimensione immanente se non innalzandovisi dalla dimensione economica, a partire dall'autocomunicazione nella grazia, e dunque ancora dall'uomo e dalla sua concreta esperienza del rapporto col Dio uno e trino. È dunque nel *mistero della grazia* che finalmente tutto ciò raggiunge l'uomo, poiché nella grazia Dio consegna proprio ed immediatamente se stesso all'uomo, e non semplicemente qualche effetto creato.

«Il primo dei misteri, la Trinità, si dimostra quindi (se così possiamo dire) come la faccia rivolta a Dio di quelle due assolute autopartecipazioni di Dio nell'*unio hypostatica* e nella grazia, che matura trasformandosi in gloria; essa è, in certo qual modo, in identità il reale immanente 'in sé' di quel doppio 'per noi' che, essendo reale autopartecipazione di Dio in causalità formale e non in causalità efficiente, dev'essere qualcosa in Dio stesso. [...] I tre misteri [...] stanno ad indicare l'articolazione dell'unico mistero di Dio quale radicalizzazione della sua unica completa misteriosità, in quanto in Gesù Cristo si è rivelato che questo assoluto e perenne mistero può esistere per noi non solo nel modo dell'assoluta vicinanza, bensì anche in quello dell'assoluta vicinanza attraverso l'autopartecipazione divina» (6).

Tali affermazioni richiamano un concetto chiave della teologia rahneriana, quello di *esistenziale soprannaturale*. Secondo il gesuita tedesco, poiché la situazione attuale dell'uomo nella rendenzione è quella dell'ordinazione soprannaturale, non si deve partire dal concetto di natura pura, che ha solo un carattere di *resto*. Sebbene tale ordinazione sia gratuita, e dunque non costitutiva della natura umana, non è però nemmeno qualcosa di accidentale, perché entra nella essenza concreta dell'uomo. La natura è dunque ciò che rimarrebbe, sottraendo dall'uomo l'apertura alla grazia. Di fatto, però, l'uomo è comunque in una *situazione* di grazia, in quanto sta sotto la gratuita volontà salvifica di Dio, indipendentemente dal sopraggiungere dell'accettazione da parte dell'uomo, ciò che produrrebbe lo stato di grazia. La situazione è una realtà *esistenziale*, in quanto inerente all'essenza

(6) *Sul concetto di mistero...*, 463s.

concreta dell'uomo; ma è anche *soprannaturale*, perché aggiunta gratuitamente alla natura.

«Tutti gli uomini stanno *permanentemente* sotto l'offerta della grazia in essi realmente operante [...]. Il fatto che l'uomo sia realmente determinato dalla grazia continuamente offerta, non è qualcosa soltanto di saltuario, ma una situazione stabile ed inevitabile dell'uomo. Questo stato di cose, perché non si continui a lasciarlo inavvertito e a trascurarlo, può essere chiamato "esistenziale soprannaturale"» (7).

Poniamo ora una valutazione d'insieme sull'approccio teologico rahneriano. Come si è visto, esso è infine un procedimento di tipo regressivo, che intende mostrare meglio l'intelligibilità e non coinvolgere la deducibilità dei contenuti della fede dalla trascendentalità del soggetto. Dunque la rivelazione è data per scontata, e alla luce di questa stessa – perciò *a posteriori* e non *a priori* – si determinano le costanti antropologiche, le corrispondenze tra la Parola divina e la struttura dell'uomo che è destinato ad esserne l'uditore. Dall'analisi dell'uditore non si può dedurre la Parola, ma la Parola si intende meglio se si verifica che l'uditore è strutturalmente predisposto a riceverla. Rendersi conto della corrispondenza tra il soggetto e l'oggetto della teologia aiuta a intendere meglio entrambi. Tutto ciò è spessissimo protestato da Rahner, così che apparirebbero infondate le critiche di quanti rimproverano una non adeguata tutela dell'assoluta novità dell'autocomunicazione di Dio nella economia della rivelazione e specialmente nella incarnazione.

Bisogna però chiedersi se, oltre che nelle dichiarate intenzioni dell'autore, la difesa sia adeguata nel meccanismo stesso del sistema di pensiero rahneriano. Come si deve dire a proposito della cristologia trascendentale e dell'idea del 'Salvatore assoluto', oltre che l'indeducibilità del 'das', occorre salvare l'indeducibilità del 'was', affinché sia adeguatamente dimostrata la necessità e la novità della mediazione di Cristo nella storia della salvezza, *la discontinuità tra il categoriale ed il trascendentale*.

È poi un fatto che Rahner non si appoggia ad un sistema filosofico specifico, ed anzi dalla necessità di elaborare dati teo-

(7) *Esistenziale soprannaturale...*, 591s. In stretta dipendenza dal concetto di esistenziale soprannaturale, v'è la dottrina sui *cristiani anonimi*, fortemente discussa, ma che solo alla luce di quanto esposto può essere compresa e ritenuta. Cfr. *Cristianesimo anonimo...*

logici sviluppa in una direzione personale ed originale categorie e termini filosofici maturati in un contesto diverso. Il nostro autore è cosciente di ciò, e giustifica sia il confronto col pluralismo filosofico, sia il riappropriarsi da parte del teologo in chiave teologica di materiali concettuali filosofici. Rimane però come conseguenza un qualcosa di indeterminato, che è all'origine di alcune proposte ormai superate del pensiero di Rahner, e che possiamo ricondurre al non ben determinato rapporto tra l'aspetto soggettivo, considerato in modo filosofico e universale, e l'aspetto oggettivo, che si inverte nello spazio e nel tempo, cioè, per attenersi al linguaggio di Rahner, al nesso tra il trascendentale ed il categoriale. Non vi è forse un *concetto troppo astratto della storia*, insensibile al dinamismo sempre diverso del categoriale? D'altra parte il trascendentale non è impoverito, perché forzatamente orientato al bisogno di spiegare l'evento della rivelazione, mentre *l'infinito a cui è orientato lo spirito umano* dovrebbe essere salvaguardato nel suo aspetto di indeterminata apertura? Inoltre, non è forse troppo marcato il lato della *soggettività dell'uomo, intesa in chiave idealistica* in modo rigidamente individuale, senza attenzione alla dimensione intersoggettiva che ha pure carattere costitutivo(8)?

Questo aspetto mette in luce un'altra debolezza, rappresentata dalla *tenue fondamentazione biblica*. In realtà, Rahner risente dell'alveo scolastico preconciliare nel quale è avvenuta la sua formazione, nonché della iniziale specializzazione filosofica, donde venne poi dirottato verso la teologia. Nonostante un importante contributo esegetico e svariati testi aventi ad oggetto la Scrittura stessa, nonostante la sincera devozione dei suoi scritti spirituali, la Scrittura, ben conosciuta, rimane tuttavia raramente esplicitata nelle pagine del gesuita, se non come ovvio sfondo costitutivo di ogni impegno speculativo cristiano.

«Si può dire che io non sono mai stato esegeta in senso vero e proprio e che ho lavorato nel campo della storia dei dogmi e della teologia solo in misura limitata. Ammetto quindi volentieri ed espressamente che la mia teo-

(8) È celebre l'attacco di H. U. VON BALTHASAR, *Cordula...*, 91-103. Il teologo di Basilea obietta che, da un'eccessiva riduzione della discontinuità tra la Parola e l'uditore, possa scaturire un'indebita antropologizzazione del cristianesimo, e più in particolare lamenta l'assenza di una vera *theologia crucis*. Sul punto cfr. V. HOLZER, *op. cit.*, 398s.

logia sotto questo aspetto ha dei limiti. Essa è riflessione intellettuale su quei dati che sono già presenti nella coscienza generale della fede e nella teologia scolare universale. Non ho mai scoperto in Agostino, Pascal e neppure in Tommaso, con metodo storico, nuovi dati, idee e tendenze che avrei prima illustrato e su cui avrei poi riflettuto ulteriormente. In questo senso la mia teologia è riflessione su dati che erano di fatto già percepibili da sempre in una ordinaria teologia scolastica manualistica»(9).

Lo stesso Rahner, negli ultimi anni, sottolinea l'esigenza di un ritorno alla teologia dei misteri di Cristo, cioè di un più grande radicamento della teologia cristiana nella vicenda storica del Figlio di Dio. Nel corso del trentennio 1954-1984 avviene un progressivo recupero del categoriale sul trascendentale e si compie una certa apertura alla ragione estetica.

Tuttavia, in generale, è il movimento della storia della salvezza che non è dominante nel sistema rahneriano, cioè la dimensione della *dinamicità della rivelazione*. La prospettiva globale rahneriana è in ultimo quella di un incontro tra Dio e l'uomo, che si realizza pienamente nel polo dell'incarnazione intesa piuttosto come unione ipostatica, lasciando pertanto un po' in ombra l'evento pasquale con la portata rivelativa della sua drammaticità.

Si è visto che il primo ad essere consapevole dell'impronta fortemente speculativa della sua teologia è proprio Rahner, il quale però rivendica la libertà di mantenere tale strada come la propria. La percezione del dono e del compito di speculazione che sente come specifici, non gli impedisce al contempo di ritenere necessaria un'esegesi viva e una teologia storica(10), né di mettere comunque la sua speculazione al servizio delle esigenze della Chiesa impegnata nelle urgenze interne e nel dialogo con l'uomo che è suo interlocutore nell'annuncio(11).

(9) *La grazia come centro dell'esistenza...*, 16.

(10) «Bisogna continuamente ritornare a vedere quello che c'è in Origene, Ireneo, Agostino, Tommaso, Bonaventura e forse anche in Suarez. Bisogna guardarlo con occhi nuovi e allora forse si scoprono cose teologiche che sono presenti anche nella teologia e nella coscienza ecclesiale, ma che non riescono a farsi sentire in maniera sufficientemente chiara nella coscienza teologica manualistica generale della Chiesa»: *La grazia come centro dell'esistenza...*, 19.

(11) «Gran parte dei miei lavori dati alle stampe è di contenuto immediatamente religioso, spirituale, pastorale. [...] Nella mia teologia e nei

Complessivamente, possiamo affermare che l'opera del gesuita tedesco è stata felice nello sforzo di coordinare le esigenze del migliore tomismo con il pensiero ed il linguaggio della contemporaneità, ed è riuscita nell'intento di mostrare che nel cristianesimo Dio e l'uomo non sono contrapposti. La ricerca teologica più recente ne ha però superato l'impostazione metodologica, ed in certi casi anche i contenuti. Tuttavia, è da dire insieme che tali progressi non vi sarebbero stati se non vi fosse stato lo stesso Rahner. Si può infatti non condividerne l'approccio trascendentale, e si possono mettere in evidenza i limiti delle sue impostazioni, ma è certo che senza i suoi contributi praticamente in tutti i campi della dottrina, profondi per impegno speculativo, sempre attenti alla tradizione e al contempo tesi al rinnovamento, spesso pionieristici, non avremmo ottenuto i risultati che oggi si godono nei vari settori della sistematica. Pur circoscrivendo la produzione di Karl Rahner nel suo ambito storico, è dunque irrinunciabile nutrire il massimo interesse per il patrimonio culturale costituito dalla sua opera, e coltivarne lo studio.

2. KARL RAHNER E IL FRANCESCANESIMO

La prima affermazione che deve essere fatta, allorché ci si accosta alla persona di Karl Rahner, è che ci troviamo *di fronte ad un gesuita*, intendendo con ciò non semplicemente l'appartenenza giuridica alla Compagnia di Gesù, ma l'adesione ad un modo di essere cristiano e di fare teologia, una sorta di *Weltanschauung*, nella quale Rahner si identifica in modo naturale e a cui egli con la propria opera teologica dà un'espressione tipica. In qualche passaggio autobiografico egli riconosce come ovvia, come l'unica per lui possibile, la scelta di entrare nell'Ordine di Ignazio di Loyola, per la combinazione della doppia aspirazione al sacerdozio e al lavoro intellettuale. «Io aspiravo al sacerdozio. Avevo un vivo interesse per i problemi intellettuali. Oggi davvero non so più con esattezza in che misura mi abbia attratto la fama della Compagnia di Gesù o l'esistenza di molti dotti tra i suoi membri» (12). Passando in rassegna le va-

miei lavori monografici ho sempre preferito, anzi, voluto affrontare, accanto alle ricerche di carattere storico-dogmatico che sono specialistiche, anche problemi e argomenti in qualche modo attinenti al nostro tempo e agli interrogativi del nostro tempo»: *La fatica di credere...*, 17.

(12) *Confessare la fede...*, 30.

rie possibilità che gli erano davanti, riconosce che «uno stile di vita come la pratica, ad esempio, un cappuccino o un conventuale, non mi si addiceva. Forse avevo una mentalità troppo razionale. [...] Il mio interesse era più vago e vasto, di natura alquanto razionale e intellettuale. Di qui l'idea di entrare nella Compagnia di Gesù»(13).

La connaturata gesuiticità della persona di Rahner non significa però l'ignoranza o l'indifferenza verso s. Francesco d'Assisi e il suo mondo. Ciò non accade solo a motivo della fama universale di s. Francesco, ma anche attraverso la connessione fra s. Ignazio e s. Francesco, per via dell'ascendente che il secondo ha in certa misura esercitato nella conversione del primo. Recuperando i frammenti francescani negli scritti di Rahner, notiamo come il Santo di Assisi ne emerga con alcune connotazioni precise.

La prima è – accanto alle grandi diversità – la *convergenza che unisce Ignazio di Loyola a Francesco d'Assisi*. Com'è noto, la lettura delle vite dei santi, tra i quali quella di s. Francesco, esercitò un certo influsso nella conversione di s. Ignazio. Anche – ma non soltanto – in derivazione da ciò Rahner reca in sé una traccia dell'influsso di s. Francesco dentro ciò che in lui è ignaziano.

«Questi due santi, per quanto differenti per temperamento e specificità di vocazione, per certi versi si assomigliavano. Ad esempio un giorno Ignazio affermò di essersi estasiato nel contemplare il cielo stellato, e in un'altra occasione dinanzi ad un diplomatico al quale predicava i suoi *Esercizi* a Monte Cassino, si mise a ballare perché quell'uomo era malinconico. Entrambi, Ignazio di Loyola e Francesco d'Assisi, furono uomini per i quali era divenuta norma determinante di vita l'imitazione di Gesù, più precisamente del Gesù povero e crocifisso. Essi sono vissuti a distanza di alcune centinaia di anni, tuttavia sono più vicini e simili di quanto talvolta si pensi»(14).

L'elemento che accomuna Ignazio a Francesco dunque è la *centralità di Cristo*, della sua umanità, della sua povertà e della sua passione. L'Ignazio di Rahner si riconosce legato ad una spi-

(13) *Ivi*, 126.

(14) *Ivi*, 150.

ritualità incentrata sul Gesù concreto, avviata e praticata nel medioevo «soprattutto da Francesco di Assisi» (15).

Un altro tratto dominante del s. Francesco tratteggiato da Rahner è senza dubbio *la povertà*. Anche questa è stata una preoccupazione importante di s. Ignazio, così che sulle labbra di quest'ultimo, Rahner pone queste indicazioni.

«A partire da Manresa ho praticato la povertà con la stessa radicalità di Francesco d'Assisi, anche se naturalmente la mia e la sua epoca erano già diverse sotto il profilo sociale ed economico, il che comportò differenze nel suo e nel mio stile di vita, in particolare per il fatto che io, a differenza di Francesco, fui costretto a studiare e volli farlo; ad ogni modo, le differenze che così ne risultarono sarebbero state capite e approvate anche da un s. Bonaventura, senza con questo negare che io seguivo realmente il Gesù povero» (16).

La radicalità di Francesco in fatto di povertà non è certamente scambiata per unilateralità (17), in quanto l'adattamento ai tempi deve richiedere soluzioni diverse per diverse situazioni. Ma rimane vero che i religiosi devono combinare il legittimo mutamento dello stile con la ricerca dell'autenticità (18). Si tratta di

(15) *Discorso di Ignazio...*, 539.

(16) *Ivi*, 543.

(17) «Perfino s. Francesco visse una povertà che, nonostante la sua radicalità, non presentava alcuna unilateralità»: *Sulla spiritualità del sacerdote...*, 207.

(18) «È fuori dubbio che in molte cose e sotto molti aspetti siamo costretti ad un altro stile di povertà e che tutti i tentativi di sottrarsi a questa costrizione, per quante motivazioni ideali si possano avere o motivazioni reazionarie, sarebbero di fatto semplicemente disobbedienza a Dio e alle disposizioni che egli impone attraverso la situazione storica. Se un cappuccino oggi non cammina per la via di una grande città a piedi nudi, non diventa per questo affatto infedele al suo ideale di povertà. Infatti i suoi predecessori non andavano per le grandi città a piedi nudi (egli non farebbe dunque qualche cosa, se facesse questo, che già i suoi predecessori hanno fatto), e non può neppure, in base all'ideale del suo Ordine, sentirsi obbligato a percorrere povero le campagne dell'Umbria sulle tracce del Povero di Assisi. Si può però domandare se i religiosi nella scia di queste chiare necessità non abbiano, senza fondamento e senza genuina distinzione, assunto nel loro stile di povertà e di vita qualcosa che non vi appartiene e che allontana in maniera indebita l'odierno stile religioso dal vecchio stile»: *Teologia della povertà...*, 595.

una battaglia difficile da vincere, così che Rahner allo stesso s. Ignazio fa ammettere, un po' mestamente: «Se vogliamo essere oggettivi e onesti, non sono riuscito – come non c'era riuscito Francesco (i francescani non me ne vogliono!) – a salvare con le leggi nell'Ordine la *sequela* del Gesù realmente povero»(19).

L'altra dominante nel Francesco di Karl Rahner è il suo essere *espressione della dimensione profetica della Chiesa*. Più volte, interrogato di una valutazione sui rappresentanti storici del papato, egli sottolinea che è indispensabile obbedire anzitutto allo Spirito come «il Francesco povero restituì al padre gli abiti, senza avere a questo scopo un'approvazione positiva da parte della Chiesa ufficiale»(20). Naturalmente, Rahner sa che anche la dimensione gerarchica ha una funzione nella Chiesa(21), anche se questo può creare degli spazi di tensione(22). Nondimeno, al di là o dentro i ruoli che si svolgono, nella Chiesa la vera grandezza sta nella santità. Intervistato su chi sia il più grande nella Chiesa, il teologo gesuita risponde che

«colui che nella Chiesa è il più umile, colui che ama di più, colui che, secondo un'espressione ormai fuori moda, è il più santo e probabilmente passa del tutto inosservato: costui, e non il papa, sta al vertice della 'gerarchia', della vera gerarchia in ordine alla quale la Chiesa è soltanto un mezzo. [...] In questo senso i veri rappresentanti della Chiesa sono i santi. Innocenzo III era il papa, ma Francesco d'Assisi occupava il posto più alto nell'unica 'gerarchia' che veramente conta»(23).

(19) *Discorso di Ignazio...*, 548.

(20) *Sulla situazione odierna dei gesuiti...*, 504.

(21) «Poniamo che cinquant'anni prima della nascita di s. Francesco mi fosse stato chiesto come dev'essere un grande cristiano, e io avessi indicato le caratteristiche che in seguito furono di Francesco d'Assisi. Evidentemente, avrei espresso un desiderio legittimo, che si sarebbe poi realizzato. Ma sarebbe stato sbagliato riferire le mie pretese anche a papa Innocenzo IV. In qualità di papa, aveva da assolvere una funzione ben diversa da quella di Francesco, fondatore di un Ordine»: *Confessare la fede...*, 39.

(22) «Innocenzo III e Francesco d'Assisi hanno praticato la medesima *sequela*, oppure quella del primo e quella del secondo – ambedue incontestabili – erano così diverse tra loro da riuscire a sopportarsi vicendevolmente a malapena e solo in virtù di un amore e di una pazienza sconfinati anzi quasi disperati»: *Discorso di Ignazio...*, 542.

(23) *La fatica di credere...*, 107. Analoghe affermazioni in un testo del 1983, *L'intramontabile attualità...*, 337: «Nessuno negherà che anche un Innocenzo III impallidisse di fronte a un Francesco d'Assisi».

La grandezza di Francesco sta però finalmente nel fatto di aver aperto un sentiero, *in quanto egli ha cercato la sua propria via*. Perciò, un'autentica valorizzazione del riferimento alla figura del Santo di Assisi per ognuno deve passare dal cercare la propria via qui e oggi, a partire dalle proprie prerogative. Rahner sottolinea la necessità di essere se stessi anche nella via della santità. Reagendo agli stereotipi sul francescanesimo, ammonisce che non si può

«con semplicità derivare alla lettera da Francesco d'Assisi per la propria vita una ricetta per divenire la persona più felice e libera, che vive bene come i gigli del campo o gli uccelli del cielo. Può invece lasciarsi interrogare da Francesco d'Assisi: Non dai troppo valore a cose di poca importanza e significato: a godimenti, successi, possesso di denaro e via dicendo? [...] Non occorre, come ha fatto s. Francesco, spogliarsi dell'ultima veste e restituirla al padre. Nel corso della sua vita, Francesco d'Assisi ha continuato sempre ad avere bisogno di vestirsi. Gli era sempre necessario mangiare e bere, ed era buon amico di Chiara d'Assisi. Tuttavia, aveva fatto l'esperienza radicale di quanto poco possa bastare all'uomo per essere felice quando ha stretto un rapporto intimo e definitivo con Dio e con Gesù Cristo crocifisso. Qualcosa di simile ciascuno deve sperimentarlo a modo suo»(24).

In questo registro finale Rahner colloca allora la grandezza di s. Francesco, nella *sequela* del Cristo crocifisso, al quale ogni cristiano è quotidianamente chiamato dalla inesorabilità delle prove e all'ultimo dalla morte. Per questa via giunge *l'integrazione del limite*, di cui il Santo di Assisi è maestro.

«Nella vita, sovente capita invece che l'individuo è costretto a rinunciare a molti beni non tanto di propria volontà, ma in quanto la cosa ultima, decisiva, gli viene tolta. [...] In tal caso, tutto dipenderà dalla capacità di saper lasciare ciò che ci viene tolto. Sotto questo aspetto Francesco d'Assisi è un esempio straordinario per un cristiano. È senz'altro ottima cosa che i giovani si entusiasmino, per esempio del suo dialogare con gli uccelli; ma non bisogna per questo dimenticare che Francesco d'Assisi sperimentò anche le amarezze e le delusioni della vita. Era malato, provò delusioni anche all'interno del suo Ordine e

(24) *Confessare la fede...*, 150.

morì relativamente giovane. La lotta maggiore dovette certamente sostenerla a causa delle difficoltà col suo Ordine. Fu costretto a rendersi conto che le cose non potevano continuare come se le era immaginate nel primo impeto del suo entusiasmo spirituale. [...] A queste delusioni, a questo dolore e anche all'inesorabilità della morte, Francesco non si ribellò. Nel *Cantico delle creature* loda il Signore non solo per l'acqua, il sole e la luna, bensì anche per "sorella morte". S. Francesco era tra coloro che cercano di venire a capo dell'incomprensibilità della propria esistenza guardando Dio e ogni cosa alla luce di Dio. Francesco fu, certo, anche meraviglioso romantico nell'amore per la terra, ma fu assai più. Spesso pregò notti intere e visse nell'imitazione di Gesù povero e crocifisso. Va bene entusiasmarsi per Francesco d'Assisi, ma occorre guardare alla sua persona nel suo insieme e non solo a qualche aspetto della sua vita»(25).

La centralità di Cristo fatto uomo e crocifisso, la povertà, l'espressione della dimensione profetica della Chiesa attraverso la santità, l'obbedienza allo Spirito che traccia ad ogni uomo una sua via, l'accettazione del limite come incontro con l'Assoluto: sono questi i tratti del volto che Karl Rahner pone nel volto di Francesco d'Assisi e per conseguenza del francescanesimo. Annotiamo che sullo sfondo emerge già la figura di Bonaventura

(25) *Ivi*. Più volte Rahner insorge contro la banalizzazione di Francesco in una visione romantica, richiamando all'essenziale del Santo di Assisi. Una ragazza tedesca gli scrive, dicendosi entusiasta dello stile di vita di s. Francesco, additandone i caratteri essenziali nella povertà, nell'integrazione col cosmo, nella familiarità col cosmo, nella purezza di vita, nella libertà dinanzi ai condizionamenti sociali. Muovendo da tali affermazioni convenzionali, se non proprio dai luoghi comuni, Rahner ammette bensì che «Francesco d'Assisi fu un uomo meraviglioso, un vero cristiano, un santo. Molti ritengono che egli, dopo Gesù, sia veramente il più grande nella Chiesa e nel Regno dei cieli: *Ai giovani rispondo...*, 63. Tuttavia ogni persona umana è unica e deve trovare la propria via per seguire il Vangelo, a partire dai tempi e dai contesti in cui si è inseriti. Francesco d'Assisi rimane un santo portatore di un messaggio permanente, in quanto «il radicalismo con cui questo santo visse la sua *sequela* di Gesù, il Crocifisso, deve ispirarci sentimenti di vergogna. Certamente deve essere per noi un esempio di come non si debba, con un'ovvietà che in fondo è mancanza di fede, accettare il tipo di vita del proprio ambiente, con la sua superficialità e profanità. Ha certamente qualcosa da dirci» (*ivi*, 64), dichiara Rahner, ma come Francesco ha trovato la propria strada al suo tempo così ognuno deve trovare la propria nel tempo che Dio gli dona.

nel ruolo di generale che ha dovuto gestire la fase di istituzionalizzazione dell'Ordine.

3. S. BONAVENTURA NELLA FORMAZIONE TEOLOGICA DI KARL RAHNER

Nel 1922 Rahner entra nel noviziato di Feldkirch in Austria. Qui nel 1924 inizia lo studio della filosofia, proseguito a Pullach nei pressi di Monaco. La formazione degli studenti avveniva sulla manualistica neoscolastica, ma il giovane Rahner si imbatte nelle opere del gesuita francese Pierre Rousselot (1878-1915) del gesuita belga Joseph Maréchal (1878-1944). Di quest'ultimo è particolarmente importante *Le point de départ de la métaphysique*, da cui nasce un interesse vivo e personale per Kant e per s. Tommaso. Maréchal aveva infatti coniugato il tomismo (oggetto di insegnamento a Pullach e in tutte le scuole di teologia), in particolare la dottrina sulla conoscenza, con il metodo trascendentale kantiano. Maréchal si interessò però anche di mistica, e Rahner ne derivò il suo interesse per il modo in cui l'uomo moderno debba porsi dinanzi a Dio. Vediamo come a Pullach si coaguli il nucleo fondamentale dell'impostazione e degli interessi nella teologia del gesuita tedesco. In questo tempo matura la decisione dei superiori di Rahner di destinarlo a specializzarsi in filosofia, presso l'istituto gestito proprio a Pullach dalla Compagnia di Gesù.

Dopo un anno di impegno pratico, svolto a Feldkirch insegnando latino, nel 1929 Rahner inizia lo studio della teologia a Valkenburg in Olanda. Sebbene consapevole di essere destinato allo studio della filosofia, si dedica con intensità allo studio della teologia. È proprio in questo periodo che egli si accosta alla teologia spirituale e mistica dei Padri e dei medievali. Sono questi gli anni in cui egli elabora lo studio della dottrina sui sensi spirituali e sull'estasi in s. Bonaventura, che rappresenta l'unico consistente approfondimento sul Dottore Serafico, e sul quale avremo modo di soffermarci in seguito(26).

Nel 1932 Rahner riceve l'ordinazione sacerdotale. Nel 1934 viene inviato ad Friburgo per laurearsi in filosofia, presentandosi

(26) «Durante i miei studi nell'Ordine, compiuti a Valkenburg, mi ero realmente interessato di questioni teologiche, soprattutto di teologia spirituale, di storia della spiritualità, di mistica patristica e di Bonaventura»: *La grazia come centro dell'esistenza...*, 14.

come candidato al dottorato a Martin Honecker (1888-1941). Avengono inoltre anche contatti con Martin Heidegger, mediante la partecipazione ai seminari da lui diretti. Qui si rafforza l'orientamento antropologico del pensiero di Rahner, che scrive il suo *Geist in Welt*. Probabilmente per queste contiguità con Heidegger e con il suo pensiero, la tesi viene rifiutata da Honecker, e Rahner non consegue il dottorato in filosofia. La tesi viene pubblicata nel 1939, e comunque nel 1936 Rahner era dirottato dalla filosofia alla teologia, ad Innsbruck, dove nello stesso anno consegue il dottorato. Nel 1937, inizia l'insegnamento della dogmatica, e vengono svolte le lezioni da cui scaturisce la pubblicazione di *Hörer des Wortes*, nel 1941.

Complessivamente, il bilancio su questo periodo di studi, può essere riassunto in due affermazioni. La prima è che certamente *s. Tommaso è l'autore che conferisce l'impronta fondamentale alla teologia di Rahner*.

«A differenza dei domenicani, la mia generazione leggeva Tommaso come si può leggere un grande padre della Chiesa. [...] Ci si sforzava di avere verso di lui un rapporto analogo a quello che avevamo con Agostino, Origene o altri grandi pensatori. Tommaso era davvero apprezzato; non rappresentava per noi uno scolastico noioso e arido, ma un pensatore autentico con cui desideravamo incontrarci in maniera autentica come con Platone, Aristotele, Pascal e via dicendo. Nel rapportarci a Tommaso cercavamo, in maniera ben specifica, di attingere da lui una "ispirazione" o una "normativa"» (27).

L'altra affermazione è però che, se il Dottore Angelico è l'autore dominante, non è tuttavia l'unica fonte nella formazione di Rahner. Accanto a lui *ci sono altri riferimenti e tra questi è preponderante s. Bonaventura*.

«Tra i grandi della teologia, con cui una teologia attuale deve rimanere in dialogo genuino, c'è anche Tommaso d'Aquino, nonostante i settecento anni che ci separano da lui. Certo, non è l'unico con cui bisogna dialogare. Ce ne sono anche altri» (28).

(27) *Confessare la fede...*, 73.

(28) *Riconoscimento a Tommaso...*, 16.

«Tommaso era certamente *un* teologo tra molti altri, anche se molto importante e considerato. [...] Leone XIII afferma che Tommaso è il mare nel quale confluiscono tutti i fiumi della sapienza, sicché è sufficiente consultare lui soltanto; io ritengo tale affermazione esagerata e priva di senso. Eppure, devo dire che a me Tommaso risulta simpatico, proprio perché, nonostante tutto lo spiritualismo nei suoi confronti, egli è più sobrio e oggettivo di molti altri teologi medievali, incluso Bonaventura, anche se questo suo contemporaneo è, per me, uno dei pochi teologi autonomi, accanto al Dottore Angelico. Ho letto con un certo entusiasmo l'*Itinerarium mentis in Deum* del francescano Bonaventura. Non sarei, pertanto, per niente disposto ad elevare Tommaso ad un livello assoluto, non paragonabile a quello di altri teologi. D'altro canto, mi piacciono la sobrietà e l'oggettività di Tommaso, mediante le quali la sua spiritualità si presenta più contenuta di quella di molti altri teologi medievali, incluso Bonaventura» (29).

Rahner descrive addirittura in termini di entusiasmo la lettura dell'*Itinerarium*, e riconosce l'autonomia di pensiero e l'elevata spiritualità dell'opera teologica di s. Bonaventura, anche se alla fine è proprio tale caratteristica a fargli preferire s. Tommaso, col quale riscontra una più forte consonanza personale.

Durante l'insegnamento ad Innsbruck e nei tempi successivi, l'interesse verso la teologia antica continua, ma in vista dell'approfondimento di temi mirati, in quanto significativi per la modernità: «[Dopo gli studi iniziali] mi sono dedicato a temi specifici più che altro perché costretto da circostanze esterne. Tommaso, Duns Scoto, Origene o Agostino, non li ho studiati per interesse personale, ma per trattare problemi concreti dell'uomo d'oggi» (30).

4. LO STUDIO SULLA DOTTRINA DEI SENSI SPIRITUALI E SULL'ESTASI

L'unico studio di una certa ampiezza sulla dottrina di s. Bonaventura si trova nel saggio su *La dottrina dei sensi spirituali nel medioevo*. Il testo affonda le sue radici molto addietro, al tempo degli studi istituzionali di Rahner. Viene pubblicato dap-

(29) *Confessare la fede...*, 83.

(30) *Ivi*, 78.

prima in francese nel 1933(31), e poi in forma abbreviata in tedesco nel 1934(32). Nel testo confluisce inoltre uno studio coevo sull'estasi in s. Bonaventura, originariamente pubblicato in modo distinto e poi rifuso(33). Si tratta perciò di un Rahner pressoché trentenne. La ricerca si inserisce in realtà all'interno di un affresco più ampio che inizia con l'esposizione della nascita di tale dottrina in Origene(34), la segue attraverso il suo sviluppo negli autori più significativi della patristica greca (Evagrio Pontico, Diadoco di Foticea, lo Pseudo Macario, Simeone Logoteta, Basilio Magno, Gregorio di Nissa) e latina (Agostino, Gregorio Magno), lungo la teologia monastica (Bernardo di Chiaravalle, Guglielmo di Saint-Thierry, Alchero di Chiaravalle), fino all'ingresso nella scolastica (Pietro Lombardo, Guglielmo di Auxerre, Guglielmo di Alvernia, Alessandro di Hales, Alberto Magno, Tommaso d'Aquino) e nei predicatori (Antonio di Padova). La sosta approfondita su s. Bonaventura è proseguita e conclusa con l'esame della teologia e spiritualità, fino al XVII secolo, con una panoramica ove spiccano i nomi di Bernardino da Siena, Ignazio di Loyola, Teresa d'Avila, Giovanni della Croce.

Rahner esplicita il motivo per cui vale la pena di indagare la tematica proprio in s. Bonaventura, ed è che nel Dottore Serafico la dottrina non è una ripetizione superflua di dati spenti, ma il motore e il risultato di una viva e personale spirituale. Infatti «solo dove sopravviene un'esperienza mistica diretta e si prova un vivo interesse per il suo significato, si cerca una spiegazione realmente significativa per la teoria mistica. E tale è appunto il caso di Bonaventura»(35).

Esponiamo allora la dottrina bonaventuriana, ancorandoci alle fonti più significative(36).

(31) Col titolo *La doctrine des 'sens spirituelles' au Moyen-Âge, en particulier chez saint Bonaventure*, "Revue de Ascétique et de Mystique" 14 (1933) 263-299.

(32) Col titolo *Die Lehre von den 'geistlichen Sinnen' im Mittelalter*, "Zeitschrift für Aszese und Mystik" 9 (1934) 1-19.

(33) *Der Begriff der ecstasis bei Bonaventura*, "Zeitschrift für Aszese und Mystik" 9 (1934) 1-19.

(34) Cfr. *I 'sensi spirituali' secondo Origene...*

(35) *La dottrina dei 'sensi spirituali'...*, 169.

(36) La bibliografia in materia è ampia. Rimandiamo alla più completa fra le indagini recenti: F. M. TEDOLDI, *op. cit.*

Nel commento al terzo libro delle Sentenze, il punto di partenza della *distinctio* 13 è il contrasto fra due affermazioni. La prima è di Agostino, il quale nella *Epistula CLXXXVII* (13, 40) afferma che in Cristo, capo del corpo, vi sono tutti i sensi, mentre nei santi vi è solo il tatto. Nella dimensione spirituale, il tatto sarebbe infatti il senso più nobile e perfetto, che maggiormente unisce a Dio. La seconda affermazione è di Origene nell'omelia *In Leviticum* (3, 7), secondo il quale invece nei santi sono presenti tutti e cinque i sensi spirituali, senza restrizioni al solo tatto. Si tratta allora di sapere che cosa intenda Agostino per 'sensi spirituali', e perciò di capire cosa siano questi.

Per rispondere, s. Bonaventura definisce che cosa sia il senso, rifacendosi al *De anima* di Aristotele: «Sensus nominat usum alicuius potentiae existentis *in re* vivente et *a re* vivente secundum naturam» (37). Pertanto nella dimensione spirituale il senso è l'uso dei doni gratuiti: «Per hunc etiam modum in spiritualibus sensus dicit usum donorum gratuitorum, quae quidam dona sunt eo vitalia, quo sunt gratuita» (38).

È perciò possibile un'*accezione larga* del senso spirituale, ed è quella presente in Agostino. Nel Cristo capo è necessaria la pienezza, appunto in quanto è il capo, mentre nei santi i doni sono necessari in quanto servono alla vita spirituale.

«Potest igitur *sensus* accipi *large* pro quocumque usu gratiae perfecto et evidenti. Et sic accipit Augustinus in littera, cum dicit, quod in Christo fuerunt "omnes sensus, in aliis vero solus tactus"; quia Christus habuit dona gratiarum quantum ad habitus et eorum usus in omnimoda plenitudine numerositatis et perfectionis; alii vero habent, quantum sufficit ad usum vitae spiritualis. Et quia *tactus* est sensus maxime necessarius vitae, ideo dicit, quod in aliis Sanctis est solus tactus. Unde sicut animal perfectum excedit animalia imperfecta in nobilitate vitae et integritate sensuum; sic Christus in gratiae plenitudine excellentiam habet respectu omnium Sanctorum» (39).

È però possibile anche un'*accezione stretta*, ed è quella in cui vanno letti i testi di Origene e Bernardo (*Sermo X de di-*

(37) *In Sent. III*, d. 13, dub. 1 (III 291).

(38) *Ivi.*

(39) *Ivi.*

versis), cui si rifà Bonaventura. Alcuni di tali sensi si riferiscono al lato dell'intelletto: la vista e l'udito; sono invece più legati all'affetto: l'odorato, il gusto e il tatto.

«Alio modo *sensus* potest dici *stricte*, et sic *sensus spiritualis* dicitur usus gratiae interior respectu ipsius Dei secundum proportionem ad quinque sensus. Et sic accipit Origenes et Bernardus, qui distinguunt quinque sensus interiores, quorum numerum est facile assignare. Quilibet enim illorum sensuum, sicut vult Bernardus, radicem habet in *intellectu* et *affectu*, pro eo quod cognitionem experimentalem dicant. Sed quidam se magis tenent ex parte *intellectus*, ut visus et auditus; quidam ex parte *affectus*, ut odoratus, gustus et tactus. Et sufficientia patet sic: quia ex parte intellectus contingit dupliciter circa cognitionem alicuius exerceri: aut *proprio intuitu*, et sic visus; aut *aliena excitatione* sive instructione, et sic auditus. Circa affectionem vero triplicem contingit reperire statum: aut in *remotione*, et sic odoratus; aut in *approximatione*, et sic gustus; aut in *unione*, et sic tactus, qui est perfectior inter omnes sensus et spiritualior propter hoc, quod maxime unit ei qui est summus spiritus; propter quod dicitur primae ad Corinthios sexto [16]: *Qui adhaeret Deo unus spiritus est*» (40).

La discordanza tra le fonti è perciò legata a due diverse prospettive.

La dottrina è ripresa, sempre nel commento al terzo libro, nella *distinctio* 34, ove s. Bonaventura distingue fra atti primi, atti medi e atti ultimi, a cui collega rispettivamente le virtù teologali, i doni dello Spirito e le beatitudini.

«Sunt enim quidam actus *primi*, et quidam *medii*, et quidam ultimi sive perfecti; sicut verbi gratia possumus videre in actu cognoscendi, quod primus est *credere*, secundus *intelligere*, tertius vero mundo corde *videre*. Et secundum istam trifariam differentiam actus sunt in nobis tres differentiae habituum gratuitorum, videlicet *virtutum*, *donorum* et *beatitudinum*; ita quod *virtutes* sunt ad actus *primos*, ut patet, quia fides est ad credendum; *dona* ad actus *medios*, quia, secundum quod patet, donum intellectus est ad intelligendum; *beatitudines* vero ad actus *ultimos*, ut patet, quia munditia cordis est ad Deum videndum. Et quoniam in pri-

(40) *Ivi*.

mis actibus potentiae *rectificantur*, in secundis *expediuntur* et in tertiis et ultimis *perficiuntur*; hinc est, quod habitus *virtutum* sint ad agendum recte, habitus *donorum* ad agendum *expedite*, habitus *beatitudinum* ad agendum sive patiendum *perfecte*» (41).

A questo punto, intervengono i sensi spirituali, che non sono nuovi *habitus* ma la perfezione dello stato e dell'uso di questi.

«Postquam autem illi habitus sunt in anima, est consequenter in ea status quidam quietationis et delectationis. In hac autem delectatione duo concurrunt, videlicet quaedam *spiritualis refectio* et ipsius refectio *spiritualis perceptio*. Ideo est ad tria genera habituum adduntur *fructus* et *spirituales sensus*, qui non dicunt novos habitus, sed habituum praecedentium expriment perfectum statum et usum» (42).

Ancora nel *Breviloquium*, Bonaventura tratta dei sensi spirituali. È la parte quinta, dedicata alla grazia dello Spirito Santo, il cui sesto capitolo espone la ramificazione della grazia delle beatitudini e nelle predisposizioni (*habitus*) dei frutti e dei sensi. Il Maestro francescano tratta così dei sensi spirituali in connessione alle sette beatitudini e ai dodici frutti dello Spirito. Egli annota ancora che non si tratta di qualcosa di ulteriore rispetto ai detti *habitus*, ma di uno stato di pienezza e consolazione.

«Ad has beatitudines propter sui perfectionem et plenitudinem duodecim *fructus Spiritus* et quinque *sensus spirituales* consequuntur; qui non dicunt novos *habitus*, sed *status* delectationum et usus spiritualium speculationum, quibus replentur et consolantur spiritus virorum iustorum. [...] Qua pace adepta, necessario sequitur superabundans delectatio spiritualis, quae in *duodenario fructuum* continetur ad insinuandam *superabundantiam* delectationum. Est enim duodenarius numerus *abundans*, in quo insinuatur spiritualium charismatum exuberantia, quibus fruitur et delectatur anima sancta: et tunc est homo ad contemplationem idoneus et ad aspectus et amplexus sponsi et sponsae, qui fieri habent secundum *sensus spirituales*, quibus *videtur* Christi sponsi summa pulchritudo sub ratione *Splendoris*; *auditur* summa harmonia sub ratione *Verbi*; *gustatur* summa dulcedo sub ra-

(41) *Ivi*, d. 34, p. 1. art. 1, q. 1, concl. (III 737).

(42) *Ivi*.

zione *Sapientiae* comprehendentis utrumque, Verbum scilicet et Splendorem; *odoratur* summa fragrantia sub ratione *Verbi inspirati* in corde; *astringitur* summa suavitas sub ratione *Verbi incarnati*, inter nos habitantis corporaliter et reddentis se nobis palpabile, osculabile, amplexabile per ardentissimam charitatem, quae mentem nostram per ecstasim et raptum transire facit *ex hoc mundo ad Patrem*»(43).

I sensi spirituali si distinguono perciò dalle virtù teologali, dai doni dello Spirito e dalle beatitudini, in quanto sono percezioni mentali riguardo alla verità da contemplare.

«Habitus *virtutum* ad exercitium principaliter disponunt activae; habitus vero *donorum* ad otium contemplativae; habitus autem *beatitudinum* ad perfectionem utriusque. *Fructus* vero *Spiritus* [...] dicunt delectationes consequentes opera perfecta. *Sensus* vero *spirituales* dicunt perceptiones mentales circa veritatem contemplandam»(44).

Infine nell'*Itinerarium*, la dottrina è ripresa in modo più articolato e simmetrico. È il capitolo quarto, dedicato a mostrare come si conosce Dio specularmente nella sua immagine rinnovata dai doni della grazia. L'anima mediante la fede giunge a Cristo, Verbo increato, attraverso l'udito e la vista spirituali; mediante la speranza giunge a Cristo, Verbo ispirato, che incontra mediante l'olfatto; mediante la carità giunge a Cristo, Verbo incarnato, cui si unisce estaticamente con il gusto e il tatto.

«Anima igitur credens, sperans et amans Iesum Christum, qui est Verbum *incarnatum*, *increatum* et *inspiratum*, scilicet *via*, *veritas*, *vita*, dum per *fidem* credit in Christum tanquam in Verbum *increatum* quod est Verbum et splendor Patris, recuperat spiritualem *auditum* et *visum*, *auditum* ad suscipiendum Christi sermones, *visum* ad considerandum illius lucis splendores. Dum autem *spe* suspirat ad suscipiendum Verbum *inspiratum*, per desiderium et affectum recuperat spiritualem *olfactum*. Dum *charitate* complectitur Verbum *incarnatum*, ut suscipiens ab ipso delectationem et ut transiens in illud per ecstaticum amorem, recuperat *gustum* et *tactum*»(45).

(43) *Brevil.*, V 6 (V 258-259).

(44) *Ivi* (V 259-260).

(45) *Itin.*, IV 3 (V 306).

In tal grado di contemplazione l'anima può sentire il sommamente bello, udire il sommamente armonioso, odorare il sommamente profumato, gustare il sommamente soave, abbracciare il sommamente amabile. Si giunge così alla piena purificazione, illuminazione e perfezione dello spirito.

«Quibus sensibus recuperatis, dum sponsum suum videt et audit, odoratur, gustat et amplexatur, decantare potest tanquam sponsa Canticum canticorum, quod factum fuit ad exercitium contemplationis secundum hunc quartum gradum, quem *nemo capit, nisi qui accipit*, quia magis est in experientia affectuali quam in consideratione rationali. In hoc namque gradu, reparatis sensibus interioribus ad sentiendum summe pulchrum, audiendum summe harmonicum, odorandum summe odoriferum, degustandum summe suave, apprehendendum summe delectabile, disponitur anima ad mentales excessus, scilicet per *devotionem, admirationem et exultationem*, secundum illas tres exclamationes, quae fiunt in Canticis canticorum» (46).

Karl Rahner introduce la sua esposizione dell'insegnamento bonaventuriano, premettendo di non condividere l'opinione di Bonnefoy, secondo la quale il riferimento del Dottore francescano ai sensi spirituali è privo di unitarietà e dunque impossibile a ricondursi in una sintesi. Secondo Rahner, invece, Bonaventura elabora *una vera e propria dottrina* specialmente nei testi nei quali egli presenta tutti e cinque i sensi spirituali.

Il Maestro francescano – osserva inoltre Rahner – definisce chiaramente che *i sensi spirituali sono atti e non nuove facoltà*, atti che si basano sull'intelligenza e sulla volontà, in quanto perfezionate dalle tre disposizioni (*habitus*), che sono le virtù teologali, i doni dello Spirito Santo, le beatitudini. Queste caratterizzano l'anima in stato di grazia, ne correggono le energie, ne sviluppano l'operare, conducono l'uomo alla perfezione che si può sperimentare sulla terra, attraverso le tre tappe del cammino spirituale (47).

Rahner inoltre nota che la collocazione dei testi bonaventuriani è *nell'ambito della teologia della grazia*, quindi nella prospettiva della mistica. Le diverse definizioni sintetiche convergo-

(46) *Ivi.*

(47) Cfr. *La dottrina dei 'sensi spirituali'...*, 174-176.

no: «perceptiones mentales circa veritatem contemplandam»(48), «usus gratiae interior respectu ipsius Dei»(49), «status delectationum et usus spiritualium speculationum, quibus replentur et consolantur spiritus virorum iustorum»(50). I sensi spirituali vengono costantemente presentati come i principi degli atti spirituali della contemplazione.

Il teologo gesuita nota che ciò ridimensiona l'importanza che i doni dello Spirito Santo rivestono nel sistema teologico-mistico del Maestro francescano, salvo che occorrerebbe studiare meglio anche la sua dottrina sulle beatitudini e sulle virtù. Ad ogni modo, Rahner sottolinea che Bonaventura con la dottrina dei sensi spirituali *oltrepassa il rigido schema aristotelico bipartito in intelligenza e volontà*, e per la mutua pericorese in cui vede legate tra loro tali due virtù dell'anima, può presentare i cinque sensi spirituali come atti sia dell'intelligenza sia della volontà(51).

Tuttavia, Rahner ritiene necessario rimarcare che, nel cammino che va dalla conoscenza sensibile all'estasi, non sempre intervengono i sensi spirituali, in quanto questi riguardano *i gradini della perfezione*. Inoltre essi hanno un carattere affettivo più che intellettuale, così che «la descrizione mira più a indicare il loro carattere generale che non a distinguerli con esattezza gli uni dagli altri»(52). Soffermandosi sui testi del *Breviloquium* e dell'*Itinerarium* che descrivono l'oggetto dei sensi spirituali, il teologo tedesco manifesta ammirazione con qualche riserva. Egli infatti afferma che

«questa illustrazione dell'oggetto dei sensi spirituali non manca né di profondità né di finezza, però bisogna ammettere che sembra cosa un po' forzata voler scoprire per ogni senso un oggetto particolare, una 'ratio' particolare sotto cui esso coglierebbe il Verbo. Anche se l'abilità dialettica di Bonaventura e la sua capacità di distinguere superano questa difficoltà, rimane tuttavia l'impressione che, nonostante i chiari parallelismi con i sensi corporei e il loro oggetto (*splendor - harmonia - fragrantia - dulcedo - suavitas*), egli non elabori propriamente alcuna idea profonda

(48) *Brevil.*, V 6 (V 259).

(49) *In Sent.* III, d. 13, dub. 1 (III 291).

(50) *Brevil.*, V 6 (V 259).

(51) Cfr. *La dottrina dei 'sensi spirituali'...*, 174 nota 33, 175.

(52) Cfr. *ivi*, 179.

della natura particolare dei doni spirituali quali atti della contemplazione» (53).

Rahner ritiene più interessanti le trattazioni concernenti la vista, il gusto e il tatto. Il gesuita tedesco si occupa in particolare di quest'ultimo, e approfondisce il concetto dell'estasi, in quanto tatto spirituale e estasi coincidono. Al proposito, sottolinea che Bonaventura distingue l'estasi sia dal *raptus* straordinario sia dalla conoscenza di Dio attraverso gli influssi creati dalla sua grazia. Soltanto l'estasi, infatti, è un'esperienza diretta di Dio.

Rahner confronta due esempi. Il primo è ancora nel commento al terzo libro delle Sentenze, ove l'unione intima è indicata chiaramente come la conoscenza più elevata.

«Cognitio viae multos habet gradus. Cognoscitur enim Deus in *vestigio*, cognoscitur in *imagine*, cognoscitur et in *effectu gratiae*, cognoscitur etiam per *intimam unionem* Dei et animae, iuxta quod dicit Apostolus: "Qui adhaeret Deo unus spiritus est". Et haec est cognitio excellentissima, quam docet Dionysius, quae quidem est in ecstático amore et elevat supra cognitionem fidei secundum statum communem» (54).

In un altro testo si ribadisce l'esperienza mistica come esperienza immediata di Dio, e si sostiene una conoscenza di Dio in sé, senza tramite di mediazioni creaturali.

«Est cognoscere Deum *in se* et *in suo effectu*. Est cognoscere Deum *in effectu*, hoc est videre *per speculum*, et hoc dupliciter: aut per speculum *lucidum* et oculum, et sic videbat primus homo ante lapsum; aut per speculum *obscuratum*, et sic videmus nos modo [...]. Alio modo cognoscitur Deus *in se*; et hoc dupliciter: aut *clare*, et hic modo a solo Filio et a beatis; alio modo *in caligine*, sicut dicit beatus Dionysius de *Mystica theologia* [1,13]; et sic vidit Moyses et sublimiter contemplantes, in quorum aspectu nulla figitur imago creaturae. Et tunc revera magis sentiunt, quam cognoscant» (55).

(53) *Ivi*, 180.

(54) *In Sent. III*, d. 24, dub. 4 (III 531). Bonaventura continua specificando che «hunc modum cognoscendi arbitror cuilibet viro iusto in via esse quaerendum; quod si Deus aliquid ultra facies, hoc privilegium est speciale, non legis comune».

(55) *Commentarius in evangelium Johannis*, I 43 (VI 255-256).

Va notato che Bonaventura usa il verbo *sentire* e non *cognoscere*, poiché si tratta di esperienza più che di conoscenza riflessa e tematica, che avviene attraverso la caligine, attraverso l'affetto più che attraverso l'intelletto. Su questi termini si allinea anche il seguente testo, tratto dalla *quaestio* intitolata *Utrum Adam in statu innocentiae ita cognoverit Deum, sicut Deus in statu gloriae cognoscitur*, appartenente al commento al secondo libro delle *Sententiae*.

«Concedo tamen nihilominus, quod oculi aspectus in Deum figi potest, ita quod ad nihil aliud *aspiciat*; attamen non *perspiciet* vel videbit ipsius lucis claritatem, immo potius elevabitur *in caliginem*, et ad hanc cognitionem elevabitur per omnium ablationem, sicut dicit Dionysius in libro de Mystica theologia [1, 2], et vocat istam cognitionem *doctam ignorantiam*. Haec enim est, in qua mirabiliter inflammatur affectio, sicut eis patet, qui aliquoties consueverunt ad anagogicos elevari excessus» (56).

Karl Rahner ribadisce che – secondo s. Bonaventura – l'esperienza estatica di Dio avviene nell'*apex affectus*, cioè dove è esclusa ogni attività intellettuale, nella zona dell'anima che si trova oltre l'intelletto, la più sublime, lì dove abita Dio in modo esclusivo. Poiché, però, non si può volere se non quello che prima si è conosciuto, come spiegare l'estasi in quanto non è una conoscenza intellettuale? Dio è già presente nell'*apex affectus*, «questa punta suprema dell'anima, concepita in modo genuinamente francescana» (57), che si trova oltre l'intelletto e la volontà, ma ha più affinità con la volontà. Dio può toccare dall'interno questo punto profondo dell'anima, senza dunque che sia necessario il passaggio attraverso l'intelletto.

La valutazione rahneriana di quest'approccio si risolve in due affermazioni. La prima ribadisce la genialità originale della soluzione, in quanto riesce a salvare la specificità dell'esperienza mistica.

«La concezione di Bonaventura va considerata un tentativo geniale di soluzione del problema circa il modo di conciliare la peculiarità della vita mistica, non riducibile alle esperienze della vita ordinaria della grazia, con il fatto

(56) *In Sent. II*, d. 23, a. 2, q. 3 (II 546).

(57) *La dottrina dei 'sensi spirituali'...*, 195.

che la visione diretta di Dio faccia a faccia è solo la ricompensa del cielo e non retaggio dell'uomo pellegrinante. Non è l'unica soluzione possibile del problema, ma è certamente quella che cade di meno nell'errore di declassare la specificità e la sublimità dell'esperienza mistica» (58).

La seconda affermazione è che l'ingresso nella caligine non è tanto una prova preparatoria quanto *il cuore stesso dell'esperienza mistica*, con ciò trascendendo l'impostazione dello Pseudo Areopagita ed anticipando le nozioni di Giovanni della Croce.

«Degno di nota è anche il vigore con cui questa teoria sottolinea l'oscurità, il carattere di notte di questa altissima esperienza mistica. Su questo punto essa risente certo dell'influsso dello Pseudo Areopagita. Però il modo con cui riprende il suo pensiero, con cui spiega l'oscurità dell'esperienza mistica mediante gli strumenti di una metafisica estranea all'Areopagita, mostra come questo motivo della notte nella mistica di Bonaventura sia qualcosa di più di un semplice brano della tradizione. Inoltre nella sua teoria l'oscurità, la 'notte' (per adoperare la terminologia di Giovanni della Croce) non è tanto uno stato di prova che prepara all'esperienza mistica suprema, ma è tale esperienza stessa. Recenti studi compiuti sulla mistica di Giovanni della Croce indicano che anche qui Bonaventura ha anticipato le idee più profonde del dottore della mistica» (59).

Perché una tale lunga sosta sull'estasi in una ricerca sui sensi spirituali? Perché l'atto con cui l'anima coglie Dio nell'estasi è il tatto spirituale. Rahner nota infatti che – nei brani precedentemente citati – Bonaventura menziona l'estasi trattando dei sensi spirituali, e indica il tatto spirituale come il più perfetto dei sensi spirituali, che attraverso l'abbraccio dell'amore estatico conduce da questo mondo a Dio (60).

Il teologo gesuita formula alcune valutazioni conclusive. La prima inquadra l'insegnamento bonaventuriano nella categoria di un successo parziale. Da un lato teologia e spiritualità, pensiero ed esperienza vengono collegate nella dottrina tradizionale, evoluta nella dottrina del Dottore serafico e integrata nella sistema-

(58) *Ivi*, 195.

(59) *Ivi*, 196.

(60) Cfr. *In Sent.* III, d. 28, a. 2, q. 1; *Itin.*, IV 3; *Brevil.*, V 6.

tica della mistica. Dall'altro lato, però, Rahner non è convinto dalla rigidità simmetrica con cui Bonaventura espone i sensi spirituali, ad alcuni dei quali mancherebbe talora una concreta giustificazione.

«Non possiamo che ammirare il vigore speculativo e la profondità mistica con cui Bonaventura ha utilizzato l'eredità tradizionale della dottrina dei cinque sensi spirituali per spiegare l'esperienza mistica e l'ha inserita come parte omogenea nel sistema della sua teologia mistica. Tuttavia il numero di cinque risulta un po' arbitrario e, di conseguenza, Bonaventura non è riuscito pienamente a descrivere tutti i sensi in modo tale che ognuna delle loro percezioni fosse realmente caratteristica di una determinata esperienza mistica. Così il senso dell'odorato e dell'udito sembrano più o meno superflui nella descrizione della contemplazione spirituale e dei suoi gradi» (61).

Nondimeno, la seconda valutazione rahneriana addebita la parzialità della definizione bonaventuriana non all'opera del Dottore Serafico ma *alla materia stessa*, per sé irriducibile a schemi logici e rigidi. Anzi il Teologo francescano ha integrato contenuti reali nello schema dei cinque sensi, dimostrando che non si tratta solo di una speculazione ma di un'esperienza possibile e reale.

«Ciò rappresenta una debolezza intrinseca della dottrina rigida dei cinque sensi spirituali. Nel contempo però mostra pure come Bonaventura si sia adoperato con successo per riempire questa dottrina un po' aprioristica e schematica e per renderla più aderente alla realtà. Il suo successo parziale permette di affermare che la dottrina dei sensi spirituali non è solo un gioco e un passatempo di una speculazione aprioristica senza contatto con la realtà. Se egli non ha avuto pienamente successo, la cosa non è dipesa da lui, bensì da uno scarto che inevitabilmente accompagna la dottrina dei cinque sensi spirituali» (62).

Rahner si astiene dal giudicare in modo critico il contenuto della dottrina bonaventuriana, ma ne mette in evidenza *il tratto*

(61) *La dottrina dei 'sensi spirituali'...*, 198.

(62) *Ivi*, 198.

di novità. Rimandando alle fonti e alle esposizioni della dottrina negli autori precedenti Bonaventura, la novità apportata dal Dottore Serafico non starebbe tanto nella dottrina in sé, quanto nell'aver riempito di contenuto questa intelaiatura.

«Bonaventura non ha aggiunto nulla di nuovo per quanto riguarda la dottrina stessa e numerosi suoi particolari. Per il resto, anche la scoperta di nuove fonti non gli toglierebbe il merito di essere stato il primo degli scolastici ad aver dato un contenuto a questa dottrina che esplicita la realtà mistica dell'esperienza diretta» (63).

L'interpretazione e la valutazione della dottrina di Bonaventura da parte di Rahner, hanno incontrato consensi e dissensi. Presentiamo due contributi, quello più celebre e quello più documentato.

Il primo è quello di Hans Urs von Balthasar, che però inquadra l'argomento piuttosto nell'ambito antropologico che in quello mistico (64). Il teologo di Basilea ritiene che sia nel testo del *Breviloquium* sia in quello dell'*Itinerarium* l'oggetto dei sensi spirituali sia lo stesso, il Verbo. Tuttavia la conclusione del secondo testo non sarebbe quella attribuita da Balthasar a Rahner, per cui i sensi spirituali includono l'esperienza che di Dio si fa attraverso l'estasi. Invece «i sensi rimangono associati alla forma rivelativa di Dio nella Parola, che certo dalla forma umana giunge fino alla stessa forma divina di espressione, e viene percepita soltanto nell'unitarietà di questa unica e inscindibile forma rivelativa, in fede, speranza e amore» (65).

A giudizio di von Balthasar, «se si volesse vedere nell'estasi il luogo proprio dei sensi spirituali, bisognerebbe attribuire a Bonaventura una quantità di forzature e contraddizioni» (66), «come deve fare Karl Rahner» (67). Per von Balthasar il problema dei sensi spirituali in Bonaventura, sollevato dal Bonnefoy nei termini di una irriducibilità a dottrina unitaria (affermazione da cui Rahner dissente), si risolve solo adottando il punto di vista

(63) *Ivi*, 199.

(64) Cfr. le osservazioni di confronto tra le prospettive di Balthasar e Rahner in: F. M. TEDOLDI, *op. cit.*, 311, nota 76.

(65) *Gloria*, II, *Stili ecclesiastici*, 292, e *ivi*, nota 303.

(66) *Ivi*, 294.

(67) *Ivi*, 294, nota 313.

della sua estetica teologica. A dir la verità ci pare che la ricerca di Balthasar dipenda dalla ricerca di Rahner, almeno se si considerano le fonti esposte e i principali risultati. Balthasar, poi, nonostante il volume abbondante della sua esposizione, omette di esporre il fondamentale brano di *In Sent III*, d. 34, che invece Rahner esamina attentamente. Inoltre, ad una lettura onesta dei testi, non pare che Rahner abbia attribuito a Bonaventura questa grande messe di forzature e contraddizioni.

Interamente votato allo studio dei sensi spirituali in s. Bonaventura, lo studio di Fabio Massimo Tedoldi valorizza i precedenti e le fonti bonaventuriane indicate da Rahner. Condivide il principio posto da Rahner per cui si può parlare di dottrina solo quando si presentano tutti e cinque i sensi spirituali, e in ciò vede la posizione bonaventuriana come un vero spartiacque (68). Ammette, come osserva Rahner, che la dottrina nel medioevo venne sovente esposta come cosa ovvia tanto da renderla superflua, eccezion fatta per Alessandro di Hales (69). Ribadisce con Rahner che i sensi spirituali non sono nuove facoltà ma atti. Distingue però fra testi 'dottrinali' e testi 'operativi', allorché i primi sono quelli in cui compaiono tutti i cinque sensi e la presentazione ne abbia un taglio sistematico, mentre gli altri sono parziali oppure descrittivi e pratici (70). Obietta l'esclusione dall'esposizione rahneriana, o la scarsa valorizzazione, di testi bonaventuriani importanti da cui deriva l'enfaticizzazione dell'aspetto mistico e un equilibrio generale sbilanciato (71). Alla luce dei testi indicati, ne deriverebbe che l'oggetto dei sensi spirituali sarebbe più esteso di quanto indicato da Rahner, e che, se il tatto mantiene un ambito precipuo, è da ampliare l'importanza data al gusto e all'olfatto spirituale (72). Si schiera con Rahner contro Bonnefoy, ammettendo la possibilità di elaborare una teoria unitaria dei sensi spirituali. Respinge la pratica identificazione o quanto meno l'inseparabilità che Rahner stabilisce fra estasi e tatto spirituale: sarebbe infatti restrittivo far coincidere i sensi spiri-

(68) *La dottrina dei cinque sensi...*, 138.

(69) *Ivi*, 118, nota 39; 125.

(70) Rahner errerebbe nell'includere fra i primi il *Sermo II in Domenica XII post Pentecosten*, ove non è enumerato il tatto, e il *Sermo II de S. Agnete*, che non include il numero cinque.

(71) *La dottrina dei cinque sensi...*, 138, nota 2.

(72) *Ivi*, 166, nota 27; 307, nota 66.

tuali e la conoscenza mistica di Dio, e ciò deriverebbe dalla incompletezza delle fonti bonaventuriane studiate da Rahner(73).

Come si è visto, quello esaminato è lo studio di un Rahner giovane. È dunque uno studio acerbo e libero, attento e rispettoso. Il teologo gesuita vi si muove con dedizione ma consapevole della propria personalità, e dunque con giudizi netti e convinti. L'analisi risponde senza dubbio agli interessi del Rahner giovane, orientato alla patristica e alla mistica, anche in conseguenza dell'influsso di Maréchal. Rimane però un'analisi che lascia in modo permanente la sua impronta sul teologo gesuita. Muteranno i temi di ricerca, ma di quanto esposto continueranno ad affiorare i contenuti. Ancora nel 1974, ad esempio, scrivendo a proposito della visione immediata di Dio, afferma che Bonaventura è fra i teologi «che hanno saputo valutare l'elemento 'estatico' presente nella natura dell'uomo»(74).

5. ALTRE FONTI BONAVENTURIANE NEGLI SCRITTI DI RAHNER

Oltre allo studio indicato, negli altri saggi rahneriani di Bonaventura emergeranno al più delle schegge. Tracce piccole, ma degne d'interesse. Si coagulano attorno alla dottrina della grazia e attorno alla dottrina trinitaria. Cerchiamo ora di raccogliere ed esaminarle.

Incominciamo con la dottrina della grazia, che in Rahner occupa un ruolo centrale, assegnando l'importanza centrale alla grazia increata. In un saggio del 1939 a proposito del rapporto fra grazia increata (autocomunicazione di Dio all'uomo nell'inabitazione dello Spirito Santo, che crea un rapporto nuovo con Dio) e grazia creata (trasformazione entitativa dell'uomo e fondamento della precedente), menziona una *quaestio* del commento al secondo libro delle Sentenze: *Utrum id quod ponit gratia in gratificato, sit creatum, vel increatum*(75).

Dopo aver notato che già in Alessandro di Hales è riconosciuta la priorità della grazia increata(76), Rahner sottolinea l'as-

(73) L'autore aggiunge *De reductione artium ad theologiam*, VIII-X; *In Hexaëmeron*, III 22; *De plantatione Paradisi*, 9. 16; *Soliloquium*, I 12-17; *De quinque festivitibus pueri Iesu*, IV 1; *In Epiphaniam Sermo IX* e *Sermo XIV*. Vengono indicati ancora altri testi secondari.

(74) *A proposito del nascondimento...*, 359, nota 8.

(75) *In Sent. II*, d. 26, a. 1, q. 2 (II 633ss.).

(76) «Già in Alessandro di Hales la *gratia increata* non è solamente causa efficiente della grazia creata ma anche *perfectio complens* lo stato di

soluta eminenza stabilita dal Dottore Serafico alla grazia increata rispetto alla grazia creata, in quanto la prima è affermata dalla fede e dalla Parola di Dio, mentre la seconda non è documentata biblicamente ed è diversamente configurata dai teologi.

«S. Bonaventura considera l'esistenza della grazia increata teologicamente più certa e la sua esistenza obiettivamente più fondata di quella della grazia creata. Si trova riflessa in questa tesi non solo la situazione determinata nella dottrina della prima scolastica dalla nota sentenza del Lombardo, ma anche un ulteriore effetto della teologia biblica e patristica. Lo Spirito Santo è il vero dono *æ et hoc a fide et Scriptura terminatur*, nota s. Bonaventura. Si deve concepire invece la grazia creata partendo dalla grazia increata, anche se di essa per ora non si può dire di più: *investigatur a doctoribus rationum probabilitate*» (77).

Tale sequenza è per Rahner una chiave di accesso alla retta comprensione della materia. Da qui – egli afferma – dovrebbe ripartire nel tempo in cui egli scrive la ristrutturazione di questo settore dell'antropologia teologica, in ossequio appunto dell'illuminazione proveniente dalle affermazioni bonaventuriane. «A questo ordine logico non dovrebbe corrispondere uno ontologico almeno sotto un certo aspetto? In ogni caso, il modo, adottato oggi quasi unanimemente nel trattato *de gratia*, di riservare alla grazia increata solo un posticino assai modesto, è molto lontano dal punto di partenza di s. Bonaventura» (78).

grazia. Rispetto ad essa la *gratia creata* è solo una *perfectio disponens*, un *medium*, una *dispositio in anima ad susceptionem gratiae increatae*. Anzi, Alessandro insegna anche una priorità della grazia increata sotto un aspetto determinato: *Possibilità di una concezione scolastica della grazia...*, 153.

(77) *Possibilità di una concezione scolastica della grazia...*, 153. Il testo bonaventuriano è il seguente: «*Fides et Scriptura determinat, quod absque gratiae dono impossibile est placere Deo; determinat etiam, quod absque dono increato, quod est Spiritus sanctus, homo non potest fieri Deo acceptus nec assumi in adoptionem filiorum Dei. Et ideo omnes recte intelligentes concedunt, in iustis esse gratiae donum, et credunt etiam, in eis esse donum increatum, quod est Spiritus sanctus. Et hoc a fide et Scriptura determinatur [...]. Sed utrum praeter donum increatum sit in nobis ponere donum creatum, per quod simus Deo accepti, vel non; quia non expresse determinatur Scripturae auctoritate, investigatur a doctoribus rationum probabilitate*: *In Sent. II*, d. 26, a. 1, q. 2, concl. (II 635).

(78) *Possibilità di una concezione scolastica della grazia...*, 153s. Cfr. anche *ivi*, 132, nota 13.

In ambito antropologico, il confronto con Bonaventura ritorna brevemente nel 1941. Scrivendo a proposito della concupiscenza, nota che il dono dell'integrità non rende l'uomo meno sensibile o più neoplatonicamente spirituale, insomma meno vitale, rifacendosi all'insegnamento di Bonaventura (79) in una *quaestio* nel commento al secondo libro delle Sentenze: *utrum homo habuerit tot virtutes ante lapsus, quot habuit post lapsum* (80).

Interessante è il peso che Bonaventura detiene nella dottrina rahneriana della Trinità. Nel 1960 pubblica un saggio celebre sulla Trinità, dal titolo *Osservazioni sul trattato dogmatico 'De Trinitate'*, riprodotto quasi tale e quale nel 1967 nel *Mysterium Salutis*, col titolo *Il Dio Trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza*. Il saggio ha un valore storico perché ad esso è affidata la formulazione del *Grundaxiom* su Trinità economica e Trinità immanente. Tra le due versioni non vi sono differenze, per quanto interessa il nostro punto di vista, se non in quanto nella prima versione viene citato in nota la ricerca di Albert Stohr sulla dottrina trinitaria di s. Bonaventura (81), e nella seconda versione la *Theologie des Wortes* di Alexander Gerken, frattanto pubblicata (82). Lamentando l'astrattezza della dottrina trinitaria e la sua distanza dalla spiritualità dei comuni cristiani, ricorda che tuttavia vi è stata nella storia del cristianesimo una mistica trinitaria, e menziona in primo luogo il nome di Bonaventura, presentandolo come esempio.

«In Bonaventura, movendo dal suo esemplarismo, per mezzo del quale egli, in conseguenza della rivalutazione metafisica della *causa exemplaris* accanto alla *causa efficiens* e alla *causa finalis*, supera, a suo modo, largamente l'opinione secondo cui nel mondo non può propriamente accadere nulla di trinitario, il mondo essendo creato per causalità efficiente ad opera del Dio uno» (83).

L'affermazione si può leggere sinteticamente anche nella voce *Dreifaltigkeitsmystik*, redatta da Rahner per il *Lexikon für*

(79) *Concetto teologico di concupiscenza...*, 20, nota 24.

(80) *In Sent. II*, d. 29, a. 3, q. 1 (II 704ss.).

(81) A. STOHR, *op. cit.*

(82) A. GERKEN, *op. cit.*

(83) *Il Dio trino come fondamento...*, 403, nota 5.

Theologie und Kirche(84). Essa viene ripresa nelle pagine successive, lamentando che «nella dottrina sulla creazione a stento si trova oggi una parola circa la Trinità, a differenza della antica grande teologia, per esempio di Bonaventura»(85). Purtroppo, però, in nota al testo di Rahner non troviamo fonti bonaventuriane, ma solo dei rimandi alla ricerca di Gerken, dalla quale è perciò lecito supporre una dipendenza.

In un altro scritto pubblicato sempre nel 1960 sul concetto di mistero, contesta – giustamente – l'affermazione scolastica per cui ogni Persona divina si sarebbe potuta incarnare, in quanto nella Trinità solo il Logos a motivo di ciò che gli è proprio può essere l'autocomunicazione di Dio *ad extra*. Il tema è menzionato da Rahner molte volte, ma nel saggio citato si afferma il presupposto della corrispondenza fra immanenza ed economia, per cui ha senso parlare di incarnazione solo per la seconda Persona divina, «da Agostino in poi è stato pressoché abbandonato e sconosciuto; nella teologia anteriore a s. Agostino però era ovvio, e incontra almeno grande comprensione, per es., ancora in Bonaventura»(86). In una nostra ricerca abbiamo però dimostrato due errori storici. Il primo è nell'attribuire ad Agostino l'origine dell'affermazione secondo cui ogni Persona divina si sarebbe potuta incarnare. Il secondo errore storico è appunto nell'affermare che Bonaventura abbia una posizione diversa da quella degli altri scolastici(87). Nonostante le ricchissime specificità della sua teologia del Verbo, il Dottore Serafico tuttavia non si pronuncia in modo diverso da quello degli altri scolastici, per esempio Tommaso d'Aquino, in quanto tutti dipendono dalla soluzione di Pietro Lombardo. Rahner, purtroppo, menziona il nome di s. Bonaventura senza indicare alcuna fonte, e dunque la sua affermazione è tanto seducente quanto indimostrata.

Ancora Rahner si rifà a Bonaventura in materia di ecclesiology e teologia pastorale. Nel 1961 ha occasione di impegnarsi sulla difesa di un'alternativa al monopolio del principio parrocchiale, e, sostenendo una tale posizione, dichiara che «un

(84) «Ganz fehlen konnte dennoch die Dreifaltigkeitsmystik nie: sie wirkt z. B. [...] in der Mystik Bonaventuras, über seinen trinitarischen Exemplarismus»: *Dreifaltigkeitsmystik...*, 564.

(85) *Il Dio trino come fondamento...*, 406.

(86) *Sul concetto di mistero...*, 462.

(87) F. NERI, *op. cit.*, 170-201.

Tommaso d'Aquino, un Bonaventura, un Tommaso di York portavano a favore dell'attività extraparrochiale argomenti che conservano ancor oggi il loro interesse» (88). In tale contesto, fa propria una citazione dell'opuscolo *Quare fratres minores praedicient et confessiones audiant*, al quale affida la conclusione del proprio intervento. Il Dottore Serafico trattava propriamente

«dello *jus positivum* del principio parrocchiale e di conseguenza del comportamento da assumersi a suo riguardo quando non si possa rendere unico per le esigenze che la salvezza dei fratelli presenta in un'epoca determinata. Le parole con cui egli conclude la sua ricerca contengono il nucleo centrale delle nostre riflessioni, e per questo le poniamo a chiusura del nostro articolo: "Rigor juris positivi, ubi expedit, servandus est, ubi autem salutem impedit, remittendus est. [...] Quod enim pro caritate institutum est non debet contra caritatem militare. Amen. Et sic est finis illius quaestionis"» (89).

6. UN BILANCIO

Questi sono i risultati della nostra ricerca. Non sono certamente abbondanti, come per altri teologi del XX secolo, ma un onesto esame positivo delle fonti non permette di aggiungere altro. Intenzionalmente, poi, ci siamo astenuti dall'esame di convergenze estrinseche fra i due maestri, per evitare affermazioni non scientifiche e antistoriche.

Riassuntivamente dobbiamo affermare che la presenza di s. Bonaventura negli scritti rahneriani è diffusa. Fra testi approfonditi o semplicemente citati dobbiamo elencare i seguenti: il commentario alle *Sententiae* con *distinctiones* provenienti da tutti e quattro i libri, il *Breviloquium*, l'*Itinerarium*, il *Soliloquium*, il *De septem donis Spiritus sancti*, le *Collationes in Hexaëmeron*, le *Collationes* sul vangelo giovanneo, il *De reductione artium in theologiam*, le questioni *De Mysterio Trinitatis* e *De Scientia Christi*, il trattato *De plantatione Paradisi*, l'opuscolo *Quare fratres minores praedicient et confessiones audiant*, e svariati *Sermones* (*In Epiphaniam*, *I de Sabbato sancto*, *II in Dominica XII post Pentecosten*, *De Sancta Agnete*). Tali fonti si concentrano

(88) *Pacifiche considerazioni sul principio...*, 378.

(89) *Ivi*, 394. Il testo bonaventuriano citato è nel testo di Quaracchi (VIII 381).

soprattutto nel saggio sui sensi spirituali, ma costellano anche altri scritti del teologo gesuita.

Non si può affermare che la radice bonaventuriana sia caratterizzante, al pari di quella tomista. Però è presente e dotata di significatività. Una ricostruzione dell'opera rahneriana non sarebbe fedele, se non considerasse nel marmo *anche questa venatura*.

Se poi volessimo sinteticamente marcare la specificità di s. Bonaventura in Rahner, potremmo identificarla attraverso quattro note. La prima è la *francescanità*, in quanto la teologia del Dottore Serafico è fortemente improntata al carisma di Francesco d'Assisi. La seconda, consequenziale, è la potente *originalità della speculazione*, a motivo della quale, pur sentendosi in maggior consonanza con l'Angelico, Rahner non può non riconoscere la grandezza di Bonaventura. Una terza nota è l'*ecclesialità*, poiché Bonaventura sa anche far uscire la teologia dalle scuole e dalle biblioteche e metterla a servizio dei concreti bisogni della comunità cristiana. Ma infine la nota più importante è nel *legame tra esperienza spirituale e teologia*. Una teologia che nasce da una profonda esperienza di Dio, e mette la speculazione al servizio dell'unione con Dio attraverso l'amore: questo è il tratto che conferisce unicità al Dottore Serafico nell'orizzonte del teologo gesuita. Proprio a Bonaventura dunque, negli ultimi anni della vita, nel 1974, guarderà ancora Rahner, ritornando in lui urgente la dimensione esistenziale ed intelligibile della propria teologia. Accanto al Tommaso della devozione eucaristica, gli affiora il nome del Dottore Serafico, entrambi modelli di una speculazione sorretta dalla fede e dalla vita. «Quando Tommaso prega: "Adoro te devote, latens Deitas", o quando Bonaventura nella sua *Reductio artium in theologiam* dà una scorsa a tutta la sua filosofia e teologia, si vede che essi sono animati da una passione e da una esperienza fondamentale viva» (90). La *passione* e l'*esperienza viva* sono l'elemento specifico del Dottore Serafico, che desta l'ammirazione e l'interesse di Rahner. In ciò sta la perenne modernità di s. Bonaventura.

(*) Questa presentazione del volume di T. Morini-Costantini *San Bonaventura* si rifà, sebbene in maniera sintetica, ai temi trattati con maggior estensione nella introduzione da me curata del suddetto volume (vedi nota 3).

(1) Mi riferisco al saggio di E. Masi: *La nuova scuola tomista-bonaventuriana bolognese* (Quaderni di filosofia), Bologna 1976.

(90) *La grazia come centro dell'esistenza...*, 34.

