

Ut bon(aventurian)i fiamus

**International Conference
on the 800th Anniversary
of the Birth of St Bonaventure**

**Mednarodna znanstvena konferenca
ob 800-letnici rojstva sv. Bonaventura**



Teološka fakulteta
Univerze v Ljubljani



Brat Francišek

**Ljubljana
30. 9. – 1. 10. 2021**

Mednarodna znanstvena konferenca
ob 800-letnici rojstva sv. Bonaventura
Zbornik s povzetki

Organizatorji: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani,
Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani,
Kolegij sv. Bonaventura (Quaracchi – Rim),
Slovenska frančiškanska provinca sv. Križa,
Inštitut za študije meništva in kontemplativne znanosti

Uredili: Nena Bobovnik,
Jan Dominik Bogataj OFM,
Miran Špelič OFM

Izdali in založili: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani,
Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Založba Brat Frančišek,
Prešernov trg 4, 1000 Ljubljana

Za založbi: Janez Vodičar SDB, dekan UL TEOF
Miran Špelič OFM, ravnatelj ZBF

Naklada: 50

Publikacija ni v prodaji.

Konferenca je organizirana v okviru programske skupine na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani *Judovsko-krščanski viri in razsežnosti pravičnosti* (P6-0262).

The conference is organised in the framework of the research group at the Faculty of Theology, University of Ljubljana, *Jewish-Christian Sources and Dimensions of Justice* (P6-0262)

Ut boni (sive bonaventuriani) fiamus et salvemur

Nena Bobovnik, Jan Dominik Bogataj OFM, Miran Špelič OFM

Haec doctrina est, ut boni fiamus et salvemur, »Nauk veli, naj postanemo dobri in se zveličamo« (Brevil. Prol. 5.2) – to je za sv. Bonaventura temeljna vsebina vere, zaobjete v Svetem pismu. Izbrani moto mednarodne znanstvene konference o delu sv. Bonaventura želi po eni strani izraziti širšo programsko naravnost, ki združuje metodološke pristope filozofije in teologije – formulacija *Ut boni fiamus* je namreč Aristotelova,¹ glagol *salvemur* pa nakazuje na teološko komponento –, po drugi strani pa izpostavlja ravno tisti *summum bonum*, najvišje dobro, ki nas, iskalce 21. stoletja, povezuje s tem vélikim srednjeveškim učenjakom, ki *bonum*, dobro, kateremu je posvetil vse svoje življenje, nosi že v svojem imenu.

Če bomo vedno bolj *boni*, dobri, bomo postajali vedno bolj *bonaventuriani*, saj bomo vstopali v isti misterij kot on osem stoletij pred nami. Enako velja obratno: če se vedno bolj poglobljamo v njegovo delo in postajamo *bonaventuriani*, nas bo to vodilo do smotra našega življenja, do tega, da bomo vedno bolj *boni*.

Konferenca skupaj s spremljajočim dogajanjem obeležuje 800-letnico rojstva Janeza Fidanze, poznejšega sv. Bonaventura, čeprav točen datum njegovega prihoda na svet ni znan. Glede na izračune o minimalni starosti, ki je bila tedaj zahtevana za bakalavreat na pariški univerzi, in ostale vire za Bonaventurovo biografijo raziskovalci omenjajo dve možni letnici rojstva: 1217 ali 1221. Ker je obhajanje osemstoletnice že pred štirimi leti

1 Prim. Aristotel, *Nikomahova etika* 2.2 (1103b28).

obrodilo veliko tako akademskih kot drugačnih sadov, menimo, da obeležitev tudi druge možnosti – brez resnega namena po poseganju v biografsko diskusijo – lahko ponudi priložnost, da k Bonaventurovi neizčrpni dediščini pristopimo vnovič, vsakič znova z novimi vprašanji in novim zanosom.

Organizatorji – Teološka in Filozofska fakulteta Univerze v Ljubljani, Kolegij sv. Bonaventura (Quaracchi – Rim), Slovenska frančiškanska provinca sv. Križa ter Inštitut za študije menišтва in kontemplativne znanosti – izražamo izjemno veselje nad velikodušnim odzivom številnih uglednih domačih in tujih strokovnjakov, ki vsekakor obetajo veliko *dobrih* bonaventurijanskih sadov.



Haec doctrina est, ut boni fiamus et salvemur, “*This doctrine exists so that we might become good and be saved.*” (Brevil. Prol. 5.2) – for St Bonaventure, this represents the fundamental tenets of the faith embodied in the Scripture. The motto chosen for the international conference on the work of St Bonaventure seeks, on the one hand, to express its broader programmatic orientation that combines the methodological approaches of philosophy and theology – the formulation *Ut boni fiamus* is Aristotle’s,² while the verb *salvemur* suggests a theological component – and, on the other hand, to highlight the *summum bonum*, the highest good, which enables us, modern seekers of the 21st century, to come closer to the good, *bonum*, to which Bonaventure devoted his whole life, while it is encompassed already in his name.

If we become more and more boni, good, we will become more and more bonaventuriani, entering into the same mystery as he did eight centuries before us. The same is true in reverse: if we go deeper and deeper into his work, becoming more and more bonaventuriani, this will lead us to the goal of our life, to be more and more boni.

2 Cf. Aristotle, *Nicomachean Ethics* 2.2 (1103b28).

The conference and the accompanying events mark the 800th anniversary of the birth of John of Fidenza, later St Bonaventure, although the exact birthdate is unknown. According to calculations on the minimum age required for the baccalaureate at the University of Paris at that time and other sources for Bonaventure's biography, researchers mention two possible birth years: 1217 or 1221. Since the celebration of the octocentenary four years ago has already borne much fruit, both academic and otherwise, we believe that the commemoration of the second one of the possibilities – without any serious intention to step into the biographical debates – may offer an opportunity to approach Bonaventure's inexhaustible legacy anew, each time with new questions and new enthusiasm.

The organisers – Faculty of Theology and Faculty of Arts (University of Ljubljana), Collegium Sancti Bonaventurae (Quaracchi – Rome), Slovenian Franciscan Province of the Holy Cross, and the Institute for Monastic Studies and Contemplative Sciences – are extremely pleased by the generous response of many eminent national and international experts, which certainly promises many good Bonaventurian fruits.

PETEK, 1. oktober 2021 / FRIDAY, October 1, 2021

9:00 pozdravni govori / opening addresses

1. sekcija / 1st session, moderatorka / chair: Nena Bobovnik

- 9:30–10:00 Lydia Schumacher (King's College London):
Bonaventure's Doctrine of Divine and its Early
Franciscan Background
- 10:00–10:30 Nicola Polloni (KU Leuven): Controversial
Matters: Bonaventure, Bacon, and the Ripples of
Hylomorphism
- 10:30–11:00 Franziska van Buren (KU Leuven): An
Aristotelian
Account of Universals in the Thought of St.
Bonaventure
- 11:00–11:30 Ingrid Kodelja (University of Primorska):
Metaphysics of Light: Bonaventure and
Grosseteste
- 11:30–12:00 razprava / discussion

2. sekcija / 2nd session, moderator / chair: Miran Špelič

- 12:15–12:30 Branko Klun (University of Ljubljana): Potentials
and Limits of a Phenomenological Approach to
St. Bonaventure
- 12:30–12:45 Edvard Kovač (Institute Catholique de Toulouse):
Herméneutique biblique de St. Bonaventure dans
la pensée de P. Ricoeur
- 12:45–13:00 Robert Kralj: Prayer as a Path: St. Bonaventure
and St. Teresa of Avila in Dialogue
- 13:00–13:15 razprava / discussion

3. sekcija / 3rd session, moderator / chair: Branko Klun

- 15:00–15:15 Alen Širca (University of Ljubljana):
Bonaventure's Franciscan Mysticism
- 15:15–15:30 Monika Deželak Trojar (ZRC SAZU): The
Reception of Bonaventure's Works in Slovenia:
The Case of Skalar's *Eksemplar od svetiga
Bonaventura* (1643)
- 15:30–16:00 Matija Ogrin (ZRC SAZU): St. Bonaventure in
the Baroque sermons of Slovenian Capuchin and
Franciscan writers
- 16:00–16:30 razprava / discussion

4. sekcija / 4th session, moderator / chair: Jan Dominik Bogataj

- 17:00–17:45 Marianne Schlosser (Universität Wien): Ein
theologisches "Juwelenkästlein": Bonaventuras
Breviloquium
- 17:45–18:00 Darko Tepert (University of Rijeka):
Bonaventurin hermeneutski program u
Brevilokviju s primjerima iz izabranih dijelova
njegova *Komentara na Evanđelje sv. Luke*
- 18:15–18:30 Anton Štrukelj (University of Ljubljana): Joseph
Ratzinger – Papst Benedikt XVI. und seine
Bonaventura-Forschungen
- 18:30–18:45 Miran Špelič (University of Ljubljana): *Corpus
Christi* and *caro Christi* in Bonaventure's
understanding of Eucharist
- 18:45–19:00 razprava / discussion
- 19:00–19:45 Bill Short OFM (Quaracchi Collegium): St.
Bonaventure as a Mediator of the *Life of St.
Francis*

Bonaventure's Doctrine of Divine and its Early Franciscan Background

In the *Breviloquium*, Bonaventure distinguishes between the Wisdom of God that is the exemplar of all things, which is one, and the ideas for things and reasons which allow things to achieve their perfection or purpose. These are many because the perfection of God's wisdom requires that he know everything in the most distinct fashion, namely, as an individual. Bonaventure reconciles the one and the many by affirming that the ideas or reasons are considered in relation to the objects known, which are likenesses of God. The full details of this condensed position become clearer in Bonaventure's commentary on Lombard's *Sentences*.

However, the purpose of this paper is to explore the background of Bonaventure's position in the work of earlier Franciscan thinkers who worked at the university of Paris, in particular, Alexander of Hales and Odo Rigaldus. In his *Gloss* on Lombard's *Sentences*, Alexander argued that while God is one, the reasons or ideas for things are many. For Alexander, these reasons are in God rather than in creatures, lest the temporal be the cause of the eternal, but they do not multiply the essence of God because they differ from him only in name and not in reality. In his *Disputed*

Questions, Alexander changes his argument. While he still affirms the unity of God and the multiplicity of the divine ideas for things, he now insists that that multiplicity arises from creatures rather than from a nominal distinction within God. To avoid the suggestion that the temporal causes the eternal, he claims that creatures do not signify God directly, which was seemingly an implication of his argument in the Gloss. In his updated position, they only con-signify God and therefore do not introduce multiplicity into him. This position is largely reiterated in the *Summa Halensis*, which was overseen by Alexander and authored by other members of the early Franciscan school at Paris, such as John of La Rochelle.

However, the *Summa* further extrapolates an implication of Alexander's view in the disputed question, which is that the multiplicity of divine ideas presupposes his knowledge singulars, the infinite, and both necessary and possible beings. Odo furthers these ideas in his *Sentences* commentary but presents a new way of getting around the problem of the temporal causing the eternal. This involves saying that God fore-sees the creation of temporal things which do not therefore cause any multiplicity in him. In his own *Disputed Questions*, by contrast, Odo turns back to a view more similar to that of Hales in his Gloss according to which God has many ideas which do not nevertheless compromise his unity because the ideas only multiply the mode by which God is signified and do not diversity him as the object of signification. This turns out to be very similar to Bonaventure's position. That view is often closely linked with the tradition of Augustine but in closing the paper will offer some suggestions as to why the Franciscan tradition on divine ideas is potentially more significantly informed by the work of Avicenna.

Bonaventurov nauk o Božjem in njegovo zgodnje frančiškansko ozadje

Bonaventura v delu *Breviloquium* razlikuje med Božjo modrostjo, ki je zgled vseh stvari in je ena sama, ter idejami stvari in razlogi (*ideae, rationes*), ki omogočajo, da stvari dosežejo svojo dovršitev ali izpolnijo svoj namen. Teh je veliko, saj je za popolnost Božje modrosti nujno, da Bog pozna vsako stvar na najjasnejši način – kot posamičnost. Bonaventura nasprotje enosti in mnoštva uravna s tem, ko trdi, da naj ideje oziroma razloge obravnavamo glede na spoznane predmete, ki so podobe Boga. Vse podrobnosti tega zgoščenega stališča so jasneje razvidne v Bonaventurovem komentarju k Lombardovim *Sentencam*.

Namen tega prispevka je raziskati ozadje Bonaventurovega stališča v delu zgodnejših frančiškanskih mislecev, ki so delovali na pariški univerzi, zlasti Aleksandra Haleškega in Oda Rigalda. V svoji *Glosi* k Lombardovih *Sentencam* je Aleksander trdil, da je Bog en sam, razlogov oziroma idej stvari pa je mnogo. Po Aleksandrovem mnenju so te ideje v Bogu in ne v stvareh samih, saj bi drugače bilo časovno vzrok večnega. Še več, kljub temu da so v Bogu, Božjega bistva ne pomnožujejo, saj se od njega razlikujejo le po imenu, ne pa tudi v resnici. V svojih *Quaestiones disputatae* Aleksander spremeni svoj argument. Čeprav še vedno potrjuje enotnost Boga in mnoštvo Božjih idej za stvari, zdaj vztraja, da to mnoštvo izvira iz ustvarjenih stvari in ne iz razlikovanja na podlagi imenovanja v Bogu. Da bi se izognil domnevi, da časovno povzroča večno, trdi, da ustvarjene stvari Boga ne označujejo neposredno, kar je, vsaj zdi se, impliciral njegov argument v

Glosi. V njegovem posodobljenem stališču Boga le *so-označujejo* in zato vanj ne vnašajo mnogoterosti. To stališče je v veliki meri ponovljeno v *Summa Halensis*, nad pisanjem katere je bdel Aleksander, avtorji pa so bili tudi drugi člani zgodnje frančiškanske šole v Parizu, kot je Janez iz La Rochelle.

Vendar *Summa* nadalje ekstrapolira implikacijo Aleksandrovega stališča v *Quaestiones disputatae*, in sicer, da mnogoterost božanskih idej predpostavlja njegovo poznavanje singularnosti, neskončnosti ter tako nujnih kot le možnih bitnosti. Odo to stališče razvija v komentarju k *Sentencam*, vendar predstavi nov način, kako zaobiti problem časovnega, ki povzroča večno. Ta vključuje trditev, da Bog predvideva nastanek časovnih stvari, ki zato v njem ne povzročajo nobene mnogoterosti. V nasprotju s tem se Odo v svojih *Quaestiones disputatae* vrne k stališču, ki je bolj podobno Aleksadrovemu v *Glosi*, po katerem ima Bog veliko idej, ki pa kljub temu ne ogrožajo njegove enotnosti, saj ideje le pomnožijo način, s katerim je Bog označen, in ga kot predmet označevanja ne pomnogoterijo. Izkaže se, da je to stališče zelo podobno Bonaventurovemu. Pogosto je tesno povezano z avguštinskim izročilom, vendar bo prispevek na koncu ponudil nekaj predlogov, zakaj je na frančiškansko izročilo o Božjih idejah morda še pomembneje vplivalo delo Avicene.

Controversial Matters: Bonaventure, Bacon, and the Ripples of Hylomorphism

Bonaventure of Bagnoregio and Roger Bacon are often contrasted as examples of opposite tendencies within 13th-century Franciscan philosophy. Their relationship with the Order could not have been more different: Bonaventure became Minister General of the Franciscan Order and Bacon was instead side-lined and censured by it. As philosophers, Bonaventure delved into theology as Parisian master while Bacon abandoned and harshly criticised the Scholastic method used in Paris. Not incidentally, Bonaventure and Bacon were often at different sides of many controversies and debates. Yet they also shared common approaches with which they tried to address similar problems, although often with different results.

In my talk, I will expand on some specific aspects of such commonality of problems and possible solutions shared by Bonaventure and Bacon. More specifically, I will focus on a fundamental aspect of their ontology: hylomorphism. I will do so by addressing two main questions. Both Bonaventure and Bacon maintained that matter is a central ontological feature of a created universe whose richness is established by a plurality of non-incidental forms within each compound: two doctrines that are often called “universal hylomorphism” and “formal plura-

lism". Yet, according to these philosophers, what kind of formal pluralism is required by universal hylomorphism? Bonaventure's approach to the problem might appear as rather uncommitted and expanding on the lines of the traditional Franciscan readings. In turn, Bacon's harsh criticism of the unity of matter speaks of his refusal of such traditional approach: each form must have its own matter and since there are many forms, there must be many metaphysical matters. Their solutions to the problem about the ontological constitution of the created universe offer both strong and weak points that I will dissect, showing their reliance on amended readings of Aristotle's theory.

Such emendations raise a second question: what function, either paradigmatic or ontological, does a non-Aristotelian ontological entity like light carry out in Bonaventure's and Bacon's hylomorphism? Albeit in different ways, both philosophers acknowledged its important role in their hylomorphic accounts. In both cases, however, light appears to be fragmented into a plurality of cross-disciplinary epistemes (from physics to theology and ontology, then back to natural philosophy) that might seem to weaken instead of strengthening hylomorphism as well-grounded ontological theory.

Sporne teme: Bonaventura, Bacon in razpršitve hilemorfizma

Bonaventura iz Bagnoregia in Rogerja Bacona pogosto vzpo-
rejajo kot primera dveh nasprotujočih si teženj v frančiškanski
filozofiji 13. stoletja. Njun odnos s frančiškanskim redom res ne
bi mogel biti bolj različen: Bonaventura je postal generalni mi-
nister, Bacon pa je frančiškanski red odrinil na stranski tir in
ga obsodil. Kakor ostali filozofi se je tudi Bonaventura poglobil
v teologijo kor magister v Parizu, Bacon pa je sholastično meto-
do, po kateri so delali v Parizu, opustil in jo ostro kritiziral. Ni
torej naključje, da sta bila Bonaventura in Bacon pri številnih
polemikah in razpravah vsak na svojem bregu. Vendar sta imela,
po drugi strani, tudi nekatere skupne pristope, s katerimi sta se
spopadala s podobnimi problemi, čeprav pogosto z različnimi
rezultati.

V svojem prispevku se bom poglobil v nekatere specifične
vidike teh podobnosti, problemov in možnih rešitev, ki so bili
Bonaventuru in Baconu skupni. Natančneje, osredotočil se bom
na temeljni vidik njune ontologije: hilemorfizem. To bom storil z
obravnavo dveh glavnih vprašanj. Tako Bonaventura kot Bacon
sta trdila, da je materija osrednja ontološka resničnosti ustvarje-
nega sveta, čigar bogastvo je posledica pluralnosti nenaključnih
oblik znotraj vsake spojine: dve doktrini, ki ju pogosto imenuje-
mo »univerzalni hilemorfizem« in »formalni pluralizem«. Toda
katero vrsto formalnega pluralizma po mnenju teh dveh filozo-
fov zahteva univerzalni hilemorfizem? Bonaventurov pristop k
problemu se lahko zdi precej nezavzet – tak, ki le nadaljuje tradi-

cionalna frančiškanska branja. Baconova ostra kritika enotnosti materije pa priča o njegovem zavračanju takšnega tradicionalnega pristopa: vsaka ideja mora sovpadati s svojo materijo in ker je velik idej, je torej nujno, da mora biti tudi veliko metafizičnih materij. Njuni rešitvi problema ontološke urejenosti ustvarjenega sveta imata tako močne kot šibke točke, ki jih bom razčlenil in pokazal na njihovo opiranje na različna branja Aristotelove teorije.

Ta različna branja sprožijo drugo vprašanje: kakšno funkcijo, bodisi paradigmatsko bodisi ontološko, ima v Bonaventurovem in Baconovem hilemorfizmu nearistotelska ontološka entiteta, kot je svetloba? Čeprav na različne načine, sta svetlobi v svojih sistemih hilemorfizma oba filozofa priznavala pomembno vlogo. V obeh primerih pa je svetloba razpršena med množico interdisciplinarnih pristopov (od fizike do teologije in ontologije, nato pa nazaj v naravno filozofijo), zaradi česar se zdi, da vpeljava svetlobe hilemorfizem kot sicer dobro utemeljeno ontološko teorijo kvečjemu slabi, ne pa krepi.

An Aristotelian Account of Universals in the Thought of St. Bonaventure

The topic of Aristotle's influence on Bonaventure has long been a controversial one. On one side of the debate, we find Etienne Gilson who claimed not only that Bonaventure was uninterested in the thought of Aristotle, but that Bonaventure was himself hostile to the project of incorporating Aristotelianism into "Christian" philosophy. On the other side, we find Fernand van Steenberghen who – indeed, alone in this position – maintained quite the opposite: that Bonaventure was wholly committed to integrating Aristotelianism into his own thought, and that Aristotle was the key influence on Bonaventure's philosophy, to greater extent even than Augustine. In the past circa 70 years, these two extreme positions were moderated in further scholarship, so that we arrived at a kind of middle ground in the minds of most scholars: Bonaventure uses some Aristotle, but his philosophical thought is not properly speaking "Aristotelian." Why?

One of the most important reasons is that Bonaventure and Aristotle have two opposing ontologies, two different understandings of what being is – indeed, two different understandings of the ontological status of universals and their relationship to particular. With the exception of van Steenberghen, this is a point which scholars of Bonaventure's thought agree is a major rift between the two thinkers – perhaps one even more foundational than that

infamous question concerning the eternity of the world. Bonaventure's forms bear the rank of primary being (*esse*) in the sense of being ontologically prior to the hylomorphic composite, while Aristotle's forms are immanent in and dependent on their composition in sensible things. Here, of course, scholarship has taken the ontological priority of the forms to imply *separateness* of the forms. Thus, it seems that, on this all-important metaphysical position, which seems quite clearly to divide the "Aristotelian" from the "Platonic," Bonaventure must adhere to Platonism rather than Aristotelianism. In turn, if Bonaventure is at odds with Aristotle when it comes to as basic a metaphysical position as the nature of forms, it seems quite plainly – and in contradiction with van Steenberghen – that he is indeed no Aristotelian.

This characterization of Bonaventure's thought, however, is precisely what I will bring into question in my talk. First of all, we should question this overly simplistic division between the "Platonic" and the "Aristotelian" as being a distinction between the ontological priority and posteriority of the forms, where priority indicates "separateness" and posteriority indicates "inherence." For Bonaventure, *both* Plato and Aristotle consider that forms are ontologically prior to sensible things. The difference, for Bonaventure, is that Plato considers his forms to be separate from (or transcending) particulars, insofar as they exist in a world distinct from the sensible world around us. Aristotle, however, considers the forms to be an inseparable part of nature. When it comes to *this* choice between the Platonic view of forms and the Aristotelian, Bonaventure quite clearly and emphatically takes the side of Aristotle. In the course of this paper, I will show that Bonaventure's understanding of form, despite being in accordance with Plato's view that forms are not ontologically dependent on sensibles, is rather based entirely on his reading of Aristotle's texts, such as we find it primarily in his *Commentary on the Sentences*. Thus, with respect especially to the concept of form and thereby his basic ontology and view of the created order,

Bonaventure is indeed an Aristotelian – albeit he is advocating an Aristotelianism quite different from our contemporary notions and from the Aristotelianism of Bonaventure’s fellow medieval scholastics, such as Thomas Aquinas.

In order to demonstrate Bonaventure’s unique brand of Aristotelianism, I will focus on the following positions in Aristotle’s thought upon which Bonaventure bases his understanding of form: (1) Aristotle’s prohibition on universals being in sensible particulars, as Bonaventure finds it in the *Categories* and the *Posterior Analytics*, and (2) Aristotle’s distinction between the form and the particular in *De Caelo* and the *Metaphysics*. The first point establishes the foundational paradox for Bonaventure: universal forms cannot be “in” particulars without being deprived of their universality; however, they also cannot be separate from their particulars, lest we end up with all the same problems which Plato had with his separate forms in, e.g., the *Parmenides*.

The second point directs us to Bonaventure’s solution: to posit a “particularized” form (i.e., a seminal reason), which is distinct from the universal form – a distinction which Bonaventure does not name explicitly, but one which lies between the real and the conceptual. On the one hand, Bonaventure avoids understanding the forms as separate, inasmuch as the forms are distinct from the sensible world not really, as the forms of the Platonists are – yet, on the other hand, he also does not reduce the forms to being dependent on the sensible composite inasmuch as they are also not merely conceptually distinct from the particularized form. This distinction between the universal form and the particular form (i. e., seminal reason).³ Bonaventure bases on Aristotle’s understanding of the relationship between the form itself (the universal) and the form-in-the-matter (the particularized form), as found in *De Caelo*.

3 To a certain extent, this is similar to Duns Scotus’ distinction between the individual form and the common nature. Yet, in contrast to Scotus, Bonaventure clearly places being (esse) among the forms instead of among sensible things.

Aristotelški opis univerzalij v misli svetega Bonaventura

Aristotelov vpliv na Bonaventura že dolgo časa velja za kontroveržno temo. Na eni strani razprave najdemo Etienna Gilsona, ki je trdil, da za Bonaventura Aristotelova misel ni bila le nezanimiva, temveč da je bil Bonaventura celo nasprotnik ideje o vključevanju aristotelizma v »krščansko« filozofijo. Na drugi strani je Fernand van Steenberghen, ki je – resda edini – trdil ravno nasprotno: da je bil Bonaventura v celoti naklonjen vključitvi aristotelizma v svojo misel in da je Aristotel bistveno vplival na Bonaventurovo filozofijo, celo v večji meri kot Avguštin.

Skozi raziskave v zadnjih približno 70 letih sta se ti dve skrajni stališči nekoliko ublažili. Raziskovalci priznavajo srednjo mero: Bonaventura uporablja nekaj Aristotela, vendar za njegovo filozofsko misel ne moremo trditi, da je »aristotelška«. Zakaj?

Eden najpomembnejših razlogov je, imata Bonaventura in Aristotel nasprotujoči si ontologiji, drugačni razumevanji tega, kaj je bit - pravzaprav različni razumevanji ontološkega statusa univerzalij in njihovega odnosa do posameznega. Z izjemo van Steenberghena se raziskovalci Bonaventurove misli strinjajo, da je ta točka pri obeh mislecih morda celo bolj temeljna kot tisto zloglasna vprašanje o večnosti sveta. Bonaventurove ideje (*formae*) so na ravni prvotno bivajočega (*esse*) v smislu, da so ontološko pred posameznim hilomorfnim skupkom, medtem ko so Aristotelove ideje temu skupku imanentne, torej odvisne od tega, česar vsebovanost so na ravni čutnih resničnosti. Tukaj so raziskovalci ontološko prvotnost idej jemali kot indic *ločenosti* (*formae separatae*) teh idej.

Z ozirom na to metafizično stališče, v katerem se »aristotelizem« vsaj na videz povsem jasno razločuje od »platonizma«, se Bonaventura očitno prišteva med platoniste. Če je Bonaventura v navzkrižju z Aristotelom, ko gre za tako osnovno vprašanje, kot je to metafizično stališče o naravi idej, pa je torej povsem jasno – in v nasprotju z van Steenberghenom – da prav zares ni aristotelik.

Vendar pa je prav ta opredelitev Bonaventurove misli tisto, kar bom v svojem govoru postavila pod vprašaj. Najprej bi si namreč morali zastaviti vprašanje o tej preveč poenostavljajoči delitvi med »platonističnim« in »aristotelskim« razlikovanjem med ontološko prvotnostjo in drugotnostjo idej, kjer prvotnost označuje »ločenost«, drugotnost pa »vsebovanost«.

Za Bonaventuro *oba*, tako Platon kot Aristotel, menita, da so ideje na ontološki lestvici višje od čutnozaznavnih stvari. Razlika med njima je za Bonaventuro v tem, da Platon meni, da so ideje ločene (oziroma presegajo) posamezne stvari, v kolikor obstajajo na ravni resničnosti, ki se razlikuje od čutnozaznavnega sveta okoli nas. Aristotel pa meni, da so ideje neločljiv del narave. Ko gre za izbiro med *prav tem*, torej med tem platonističnim in aristotelskim pogledom na ideje, se Bonaventura povsem jasno in odločno postavi na Aristotelovo stran.

V tem prispevku bom pokazala, da Bonaventurovo razumevanje idej kljub temu, da je v skladu s Platonovim stališčem glede ontološki neodvisnosti idej od čutnozaznavnih stvari, v celoti temelji na Bonaventurovem branju Aristotelovih besedil, kar najdemo predvsem v njegovem *Komentarju k Sentencam*. Zlasti glede pojmovanja idej in s tem osnovno ontologije in glede svojega pogleda na ustvarjeni red v stvarstvu, je Bonaventura res aristotelik – četudi zagovarja aristotelizem, ki se precej razlikuje od naših sodobnih predstav in tudi od predstav Bonaventurovih sholastičnih sodobnikov, kot je Tomaž Akvinski.

Da bi predstavila Bonaventurov edinstveni aristotelizem, se bom osredotočila na naslednja stališča Aristotelove misli, na katerih Bonaventura utemeljuje svoje razumevanje idej: (1) Aristotelovo nedopuščanje tega, da bi se univerzalije nahajale v partikularnostih, kot Bonaventura to razumeva na podlagi *Kategorij* in *Druge analitike*, ter (2) Aristotelovo razlikovanje med idejo in posamičnostjo v *O nebu* in *Metafiziki*. Prva točka pri Bonaventuru vzpostavlja temeljni paradoks: univerzalne ideje ne morejo biti »v« posamezni stvari, ne da bi bile prikrajšane za svojo univerzalnost; vendar pa prav tako ne morejo biti ločene od posamičnosti, saj na koncu pridemo do enakih težav, ki jih je imel s takimi ločenimi oblikami Platon, npr. v *Parmenidu*.

Druga točka nas napotuje k Bonaventurovi rešitvi te zagate: uvedbi »posamične« ideje (tj. semenskega zametka – *ratio seminalis*), ki se razlikuje od univerzalnih idej – razlikovanje, ki ga Bonaventura sicer ne omenja izrecno, a gre za razliko, ki vlada med realnim in pojmovnim. Po eni strani se Bonaventura izogiba razumevanju idej kot ločenih resničnosti, v kolikor se te od čutnega sveta ne razlikujejo zares kakor pri Platonu. A po drugi strani teh oblik ne zreducira na resničnosti, ki bi bile odvisne od stvarnih resničnosti, v kolikor se te od posamičnih idej ne razlikujejo zgolj pojmovno.⁴ Razlikovanje med univerzalno in posamično obliko (tj. semenskim zametkom) Bonaventura nasloni na Aristotelovo razumevanje odnosa med idejo samo (kot univerzalno) in idejo v materiji (posamično idejo), kot ga najdemo v *O nebu*.

4 Do neke mere je to podobno Duns Skotovemu razlikovanju med posamično obliko in skupno naravo. Toda v nasprotju s Skotom Bonaventura bit (*esse*) jasno postavlja na raven oblik in ne čutnih stvari.

Metaphysics of Light: Bonaventure and Grosseteste

The metaphysics of light, which marked the entire Middle Ages, in a way revives the old idea that the principle of life and knowledge is contained in light. The notion of light has greatly influenced centuries of philosophical speculation and led to metaphysical, epistemological and cosmological theories. Light plays an important role in the philosophy of Robert Grosseteste and St. Bonaventure too. The concept of light developed by Grosseteste influenced the whole Franciscan school, especially Bonaventure. In this paper, I deal with the philosophy of light in both of the above-mentioned philosophers, mainly in the theory of knowledge/science and in their understanding of matter and form. Although both of them in the theory of knowledge accept the Augustinian theory of illumination and in explaining the nature of the corporeal world they place light as the essence of all being, as their *forma generalis*, the metaphysics of light in each of them develops in a different direction. We could say that Grosseteste uses the theme of light more in a mathematical-cosmological sense, while in Bonaventure's thought light takes on aesthetic-metaphysical connotations.

Metafizika svetlobe: Bonaventura in Grosseteste

Metafizika svetlobe, ki prežema celoten srednji vek, na neki način oživlja staro misel, da načelo življenja in spoznanja leži v svetlobi. Premišljevanja o svetlobi so skozi stoletja močno vplivala na vrsto filozofskih spekulacij in pripeljala do različnih metafizičnih, epistemoloških in kozmoloških teorij. Svetloba igra pomembno vlogo tudi v filozofiji Roberta Grossetesta in sv. Bonaventura. Koncept svetlobe, ki ga je razvil Grosseteste, je vplival na vso frančiškansko šolo, še posebej na Bonaventura. V prispevku se ukvarjam s filozofijo svetlobe pri obeh omenjenih filozofih predvsem na področju spoznavne teorije/znanosti in pri njunem pojmovanju materije in forme. Čeprav oba na področju spoznavanja izhajata iz avguštinske teorije iluminacije in pri razlagi narave telesnega sveta postavljata svetlobo kot bit vsega bivajočega, kot njihovo *formo generalis*, pa se metafizika svetlobe pri vsakem od njiju razvije v drugačno smer. Lahko bi rekli, da Grosseteste tematiko svetlobe uporablja bolj v matematično-kozmološkem smislu, medtem ko pri Bonaventuru prevzame estetsko-metafizične konotacije.

Potentials and Limits of a Phenomenological Approach to St Bonaventure

The phenomenological tradition, inspired in particular by Husserl and Heidegger and one of the key trends in contemporary continental philosophy of religion, has stimulated new ways of interpreting philosophical and theological texts. It also inspired a major study of the writings of St Bonaventure, published two decades ago by the French philosopher Emmanuel Falque, *Saint Bonaventure and the Entrance of God into Theology*. In my paper, I want to critically evaluate Falque's use of phenomenological method in his interpretation of Bonaventure's texts, among which *Breviloquium* occupies a special place.

The very title of Falque's book reveals a proximity and distance to Heidegger, who raised a similar question of how God enters into philosophy. According to Falque, in St Bonaventure God enters into theology as the Holy Trinity, and such an understanding of God is not subject to metaphysics, which Heidegger reproaches with an onto-theo-logical structure and the reduction of God to the Supreme Being. The main problem of Falque, however, is that he understands phenomenology only through its various methodological elements (phenomenological description, phenomenological reduction, analysis of a phenomenon in its "how", rejection of causal explanation, rejection of onto-theo-logy, etc.). By applying them to Bonaventure's texts he believes to show their relevance for our times.

For my part, I see the potential of a hermeneutic-phenomenological approach not only in applying its various methodological tools and terminological distinctions, but in raising deeper questions about the lived experience of religious life. The phenomenological reduction requires that the meaning of what Bonaventure describes in his texts be brought back (“re-reduced”) to the way in which these contents of faith are lived or enacted in the totality of human experience. This means reducing a “what” (a content related meaning) to a “how” (an existentially lived meaning). In doing so, it is necessary to analyse the understanding of the world in which human life and understanding is carried out. Bonaventure understood the world and the presence of God in it in the manner of a specific synthesis between Augustinian and Aristotelian ontology, and the question arises whether his experience can be transposed to today’s world, which is largely determined by a one-dimensional naturalistic ontology.

The phenomenological reduction should therefore be implemented on a deeper level than in Falque’s approach: how to get back (*re-duco*) to the experience of the world as Bonaventure experienced it. How to re-enact Bonaventure’s experience of the world in its intelligibility, goodness and beauty, which are directly related to the triune nature of God? The world is not only created by God, but it also participates in God’s Trinity and its logic of love. Therefore, one of the leading questions of a phenomenological interpretation is whether and how to allow for the multidimensional - Bonaventure would say “three-dimensional” - experience of the world, which involves the capacity to wonder at the fact that the world is, even though it could be nothing (origin, efficient cause), that the world is formed in an intelligible manner, manifesting God’s creative Mind (intellect, exemplary cause), and that all created beings are directed towards fulfilment and completion (will, final cause). In such an experience of the world, it is no longer necessary to theoretically question the ex-

istence of God. God is present and experienced in the world as its Trinitarian foundation. This allows for an attitude of openness towards the world, such as we find in St Francis and which has become an integral part of Franciscan spirituality.

Možnosti in meje fenomenološkega pristopa k sv. Bonaventuru

Fenomenološka tradicija, ki se navdihuje zlasti pri Husserlu in Heideggerju ter predstavlja eno od ključnih smeri v sodobni kontinentalni filozofiji religije, je spodbudila nove možnosti interpretacije filozofskih in teoloških tekstov. Navdihuje tudi obsežno študijo misli sv. Bonaventura, ki jo je pred dvema desetletjema napisal francoski filozof Emmanuel Falque *Sveti Bonaventura in prihod Boga v teologijo*. V svojem prispevku želim kritično ovrednotiti Falquovo uporabo fenomenološke metode pri interpretaciji Bonaventurovih tekstov, med katerimi posebno mesto zavzema *Brevilokvij*.

Že naslov Falqueove knjige razkriva bližino in distanco do Heideggerja, ki je postavil znano vprašanje, kako je Bog prišel v filozofijo. Po Falqueu Bog v teologijo pri Bonaventuru pride kot Sveta Trojica in takšno razumevanje Boga ni podvrženo metafiziki, ki ji Heidegger očita onto-teo-loško strukturo in redukcijo Boga na vrhovno bivajoče. Toda Falque fenomenologijo razume zgolj skozi posamezne metodološke elemente (fenomenološka deskripcija, fenomenološka redukcija, analiza fenomena v njegovem »kako«, zavrnitev vzročne razlage, zavrnitev onto-teo-logije

itd.), ki jih prepozna pri Bonaventuru in želi na ta način pokazati aktualnost njegove misli za sodobni čas. Sam vidim potencial hermenevitično fenomenološkega pristopa k Bonaventuru v odpiranju globljih vprašanj. Fenomenološka redukcija zahteva, da pomen tistega, kar Bonaventura opisuje v svojih tekstih, privedemo nazaj (»re-duciramo«) na način, kako je ta vsebina vere živeta oziroma izvrševana v celovitem človekovem doživljanju. To pomeni redukcijo nekega »kaj« (vsebinski pomen) na »kako« (eksistencialno živeti pomen). Pri tem pa je potrebno analizirati razumevanje sveta, v katerem se vršita človekovo življenje in razumevanje. Bonaventura je razumel svet in prisotnost Boga v njem na način specifične sinteze med avguštinsko in aristotelsko ontologijo, zato se postavi vprašanje, ali njegovo doživljanje lahko prestavimo v današnji svet, ki ga povečini določa enodimenzionalna naturalistična ontologija.

Fenomenološko redukcijo je zato potrebno razumeti globlje od Falqueove razlage: kako priti nazaj (redukcija) do izkušnje sveta, kot ga je doživljal Bonaventura. Gre za možnost po-do-živetja sveta v njegovi inteligibilnosti (umnosti), dobroti in lepoti, kar je neposredno povezano s troedino naravo Boga. Svet ni le ustvarjen od Boga, temveč participira na Božji trinitarnosti in njeni logiki ljubezni. Zato je eno vodilnih vprašanj fenomenološke interpretacije, ali in kako omogočiti večdimenzionalno – Bonaventura bi zaradi Svete Trojice rekel »tridimenzionalno« – izkušnjo sveta, ki vključuje čudenje nad dejstvom, da svet je, čeprav bi lahko bil nič (izvor, učinkujoči vzrok), da je svet umno formiran, kar razodeva Božji stvariteljski um (intelekt, vzorni vzrok), in da je vse ustvarjeno bivajoče usmerjeno k izpolnitvi in dovršitvi (volja, finalni vzrok). Pri takšni izkušnji sveta se ni potrebno več teoretsko spraševati o obstoju Boga, kajti Bog je v svetu navzoč in doživet kot njegov trinitarni temelj. To omogoča odprtost do sveta, kot jo na poseben način srečamo pri sv. Frančišku in ki je postala sestavni del frančiškanske duhovnosti.

Herméneutique biblique de St. Bonaventure à la lumière dans la pensée de Paul Ricoeur

Saint Bonaventure a suivi les principes herméneutiques de la lecture de la Bible des penseurs médiévaux. Cependant, comme le souligne Jacques-Guy Bougerol, bon connaisseur du *Doctor Seraphicus*, il apporte aussi son originalité à l'interprétation et à la compréhension des textes sacrés. Le christocentrisme de sa réflexion bien connu se reflète aussi dans sa lecture de la Bible et dans ses principes herméneutiques. Voici Bonaventure, bien qu'il s'appuie sur St. Augustin, assez indépendant. Il est donc intéressant de comparer ses principes herméneutiques avec l'herméneutique biblique de l'un des principaux philosophes modernes de l'interprétation des textes, c'est-à-dire avec Paul Ricoeur.

Ses principes de base d'interprétation et de compréhension de la Bible de St. Bonaventure se déroulent dans le *Prologue* de son célèbre ouvrage *Breviloquium*. L'auteur est très systématique, mais pas seulement au sens scolaire, pour que son texte soit didactique, mais aussi dans l'exigence que toute pensée claire doit porter clarté et distinction, avant même le paradigme cartésien. Bonaventure rangera donc ses principes herméneutiques parmi les questions de largeur, de longueur, de hauteur, de profondeur, de mode de distribution et surtout de méthode d'interprétation.

Si dans l'herméneutique moderne nous étions habitués à distinguer interprétation et compréhension (selon Wilhelm

Dilthey), Ricoeur nous a rappelé qu'en fait toute interprétation fournit déjà un moyen de comprendre le texte et vice-versa, cette compréhension ne peut être évitée sans une explication simultanée. On pourrait dire que ce dépassement de la distinction entre « explication » et « compréhension » se voit aussi chez Bonaventure. Le *Docteur Seraphicus* dit que l'expérience de la foi, de l'espérance et de l'amour n'est pas seulement une compréhension des vertus de Dieu, c'est-à-dire de Dieu lui-même, mais comporte également une explication suffisante, de sorte qu'il n'a pas besoin d'interprétations supplémentaires. Inversement, dans l'interprétation des textes sacrés, la compréhension émerge déjà, donc les interprétations en tant que telles exigent une attitude éthique envers le texte pour être correctes.

C'est à propos de la conversion éthique et de la sainteté comme condition de compréhension du texte que se manifeste aussi une nouvelle ressemblance entre le grand penseur médiéval et l'herméneuticien moderne. A savoir, pour comprendre le texte sacré, tous deux exigent une « sortie » de leurs propres schémas de pensée, c'est-à-dire l'humilité éthique, qui est une condition de pénétration intellectuelle et d'entrée dans le texte. Tant Bonaventure que Ricoeur, ils présentent tous deux comme une condition - pour que le texte sacré s'adresse à nous et entre en nous - un renversement éthique général. Cela signifie cependant qu'en évinçant notre propre conviction, nous devons permettre à la grâce de Dieu de s'adresser à nous à travers le texte sacré et de ne pas mettre d'obstacles à sa véritable compréhension.

La comparabilité des deux grands penseurs se reflète également dans leur insistance sur la communion ou l'ecclésialité pour comprendre la Bible. Pour Bonaventure, qui a été proche de l'expérience mystique et de la relation personnelle au Christ, il est très important que le lecteur ne tombe pas dans l'individualisme de la relation personnelle. Pour Bonaventure, une relation personnelle avec Dieu ainsi qu'une expérience sacramentelle

demeurent au sein de l'Église. De même, Paul Ricoeur, malgré son augustinisme, pose une exigence herméneutique pour que la parole vivante de la Bible soit comprise comme un lieu de la communion, c'est-à-dire que le texte liturgique soit compris par l'assemblée comme une parole actuelle et renouvelée de Dieu à l'homme. Une compréhension authentique de la Bible est possible en tant que témoignage personnel et dans la communion.

Dans ces trois dimensions, notre discussion cherchera à dévoiler les limites et les similitudes des points de départ herméneutiques des deux penseurs, le saint médiéval St. Bonaventure et le philosophe moderne Paul Ricoeur.

Svetopisemska hermenevtika sv. Bonaventura v misli Paula Ricoeurja

Sveti Bonaventura sledil hermenevtičnim načelom branja Svetega pisma srednjeveških mislecev. Vendar pa, kakor poudarja dober poznavalec *serafskega učitelja*, Jacques-Guy Bougerol, vnaša tudi svojo izvirnost v interpretacijo in razumevanje svetih besedil. Znana Kristo-središčnost njegovega razmišljanja o Svetem pismu se kaže tudi v njegovih hermenevtičnih načelih. Tukaj je Bonaventura, čeprav se naslanja na sv. Avgušтина, precej samostojen. Zato je zanimiva primerjava njegovih hermenevtičnih načel z biblično hermenevtiko enega izmed vodilnih filozofov razlaganja tekstov sodobnega časa, to je s Paulom Ricoeurjem.

Svoja temeljna načela razlaganja in razumevanja Svetega pisma je sv. Bonaventura razgrnil v Prologu svojega znamenitega dela *Breviloquium*. Pri tem je zelo sistematičen, vendar ne zgolj v šol-

skem smislu, da bi pač njegov tekst bil didaktičen, pač pa v zahtevi, da mora vsaka jasna misel nositi v sebi jasnost in razločnost in to še pred kartezijansko paradigmo. Zato bo Bonaventura razporedil svoja načela med vprašanja o širini, dolgosti, višočini, globočini, načinu razprostriranja, predvsem pa o načinu razlaganja.

Če smo bili v sodobni hermenevtiki navajeni razlikovati med razlaganjem in razumevanjem (po Wilhelmu Diltheyu), nas je Ricoeur opozoril, da pravzaprav vsaka razlaga že omogoča pot k razumevanju teksta in obratno, da se tudi razumevanje ne more izogniti, da ne bi bilo istočasno razlagalo. Lahko bi rekli, da to premagovanje razlikovanja med »razlago« in »razumevanjem« zasledimo tudi pri Bonaventuru. Serafski učitelj namreč pravi, da izkustvo vere, upanja in ljubezni ni samo razumevanje Božjih krepostih, se pravi Boga samega, ampak v sebi že nosi tudi zadostno razlago, zato dodatnih interpretacij ne potrebuje. In obratno, v razlaganju svetih besedil se že svetlika razumevanje, zato tudi razlage kot take za svojo pravilnost potrebujejo etični odnos do besedila.

Prav v povezovanju etične spreobrnitve in svetosti kot pogoja za razumevanje teksta se kaže nova podobnost med srednjeveškim velikim mislecem in sodobnim hermenevtikom. Oba namreč za razumevanje svetega besedila zahtevata »izstop« iz lastnih miselnih shem, se pravi etično ponižnost, ki je pogoj za intelektualno prodornost in vstop v tekst. Tako Bonaventura kot tudi Ricoeur predstavita kot pogoj, da nas sveti tekst nagovori in vstopi v nas, osebni etični preobrat. To pa pomeni, da je potrebno z razlaščanjem lastnega menja pustiti, da nas Božja milost preko svetega besedila nagovarja in da ne postavljamo ovir za njeno pravo razumevanje.

Primerljivost dveh velikih mislecev se kaže tudi v njunem poudarjanju občestvenosti ali eklezialnosti za razumevanje Biblije. Za Bonaventura, ki mu je bilo blizu mistično izkustvo in osebni odnos do Kristusa, je zelo pomembno, da bralec ne zapade v in-

dividualizem osebnega odnosa. Za Bonaventura osebni odnos do Boga in tudi zakramentalno izkustvo ostaja znotraj Cerkve. Prav tako pa Paul Ricoeur kljub svojemu avguštinizmu postavlja hermenevtično zahtevo, da je živa beseda Svetega pisma razumljena kot živa vez občestva, se pravi kot liturgično besedilo, ki ga vsi navzoči razumejo kot dejanski in ponovni nagovor Boga človeku. Se pravi, pristno razumevanje Biblije je mogoče smo kot osebno in občestveno pričevanje.

V teh treh razsežnostih bo naša razprava želela razgrniti meje in podobnosti hermenevtičnih izhodišč dveh mislecev, srednjeveškega sv. Bonaventure in sodobnega filozofa Paula Ricoeurja.

Prayer as a Path: St. Bonaventure and St. Teresa of Avila in Dialogue

Although Teresa of Avila lived three hundred years after St. Bonaventure, we can still perceive a strong influence of medieval theology in her spirituality. We will explore the impact of Franciscan spirituality on her conception of prayer. Both mystical theologians share the idea of prayer as a path. Therefore, we will compare *De triplici via* (*The Triple Way*) of St. Bonaventure and *Camino de perfección* (*The Way of Perfection*) of St. Teresa. Finally, we will discuss the points of contact in their descriptions of meditation and contemplation.

Molitev kot pot: dialog med sv. Bonaventurom in sv. Terezijo Avilsko

Čeprav je Terezija Avilska živela tristo let po sv. Bonaventuru, je njen duhovni svet še vedno močno prežet s srednjeveškimi teološkimi vplivi. V našem prispevku nas bo najprej zanimal vpliv frančiškanske duhovnosti na njeno pojmovanje molitve. Za oba mistična teologa je značilno pojmovanje molitve kot poti. Zato bomo primerjali Bonaventurovo *De triplici via* (*O trojni poti*) in Terezijino *Camino de perfección* (*Pot popolnosti*). V tretjem delu prispevka pa bomo obravnavali vzporednice, ki jih lahko najdemo v njunih opisih meditacije in kontemplacije.

Bonaventure's Franciscan Mysticism

The contribution aims to tackle with mystical thought of the renowned Franciscan theologian and philosopher Bonaventure of Bagnoregio. Although Bonaventure was at home both in speculative mystical theology, in the vein of Christian Neo-Platonism, and practical spirituality which can be seen as belonging to the powerful strand of the so called medieval “passion mysticism” (*Passionmystik*), the paper will, however, deal only with the first, that is more speculative mystical tradition which is chiefly presented in his treatises *De triplici via* (*On threefold Way*) and *Itinerarium mentis in Deum* (*Journey of the Soul into God*). The most important focus of this investigation will be in attempting to describe possible influences of Bonaventure mystical thought on the medieval female mysticism, especially on the three great Beguine mystics (Marguerite Porete, Hadewijch, and Mechthild of Magdeburg) and possibly also on the speculative mysticism of the mastermind of medieval Christian mysticism – Meister Eckhart.

Bonaventurov frančiškanski misticizem

Prispevek ima namero ukvarjati se z mistično mislijo slovitega frančiškanskega teologa in filozofa Bonaventura iz Bagnoregia. Čeprav je Bonaventura gojil tako spekulativno mistično teologijo neoplatonističnega kova kot tudi praktično duhovnost, ki jo imamo lahko za del mogočne srednjeveške pasijonske mistike, se bo prispevek posvečal samo prvi, spekulativni miselni tradiciji, ki je večinoma predstavljena v njegovih spisih *De triplici via* in *Itinerarium mentis in Deum*. Najpomembnejše težišče raziskave pa bo poskus opisa možnih vplivov frančiškanskega mističnega teologa na srednjeveško žensko mistiko, predvsem na tri velike beginske mistikinje (Margerito Porete, Hadewijch, Mehtildo iz Magdeburga) in nemara tudi na spekulativno mistiko največjega srednjeveškega krščanskega mistika, Mojstra Eckharta.

The Reception of Bonaventure's Works in Slovenia: The Case of Skalar's *Eksemplar od svetiga Bonaventura* (1643)

Bonaventure's presence in the consciousness of Slovenians in the past is revealingly drawn attention to by the preserved manuscript work *Eksemplar od svetiga Bonaventura* ("The Exemplar of Saint Bonaventure"), subtitled *Breuiloquium*. Its two title pages show that the work was created in December 1643 and that it is a translation of a German text based on a Latin original. It was translated into Slovenian by the priest Adam Skalar from Kranj (1620/21–1659), who worked his entire life in or near his hometown: first as a curate at St. Martin's Church in Stražišče near Kranj and then as a priest and vicar in Kranj. Even though he never studied at a university, his preserved manuscript oeuvre testifies to his great talent. By fortunate chance, two of his manuscripts have been preserved, now referred to as the *Skalarjev rokopis* ("Skalar Manuscript") and the *Skalarjeva pesmarica* ("Skalar Hymnal", preserved only in fragments). Both are extremely abundant in terms of content, genre, and the language used. In connection with Bonaventure, the first manuscript is particularly interesting. It contains four texts in Slovenian, comprising three translations titled *Šula tiga premišluvana* ("A Guide for

Meditation”), *Eksemplar od svetiga Bonaventura* (“The Exemplar of Saint Bonaventure”), and *Vselaj inu nikoli, to je večnost* (“Forever and Never, This Is Eternity”), plus an unfinished fragment titled *Vsakdanje spomišlane vernih kršanskih dušic* (“Daily Contemplations for Faithful Christian Souls”).

The full title of Skalar’s translation, which already by itself clearly links the work to Bonaventure, reads as follows: *Exemplar Od Suetiga Bonaudentura Zhloueku naprei postaulena Koku je ima eden spet s’Bogam sdrushiti skusi pokuro ker se ie od niega skusi greh odlozhil. Venim sgouorianiu mei Zhlouekam inu Dushizo. Breuiloquium* (“The Exemplar of Saint Bonaventure, Demonstrating How One Can Reunite with God through Penance, Having Parted from Him through Sin. In a Conversation between Man and His Soul. *Breuiloquium*”). A comparison of Skalar’s translation and Bonaventure’s preserved works soon showed that the subtitle *Breuiloquium* is misleading and that Skalar’s *Eksemplar* cannot be connected to Bonaventure’s *Breviloquium*. The method of discussing the selected material in the form of a conversation between a man and his soul suggested a strong link to Bonaventure’s *Soliloquium*, but the comparison showed a significant number of content-related deviations in Skalar’s translation. It turned out that the readers of his Slovenian translation are presented with a long chain of copied, reworked, abbreviated, expanded, and newly devised parts of Bonaventure’s *Soliloquium*, which cover the period from the late Middle Ages to the seventeenth century. Searching for traces of the textual tradition, at the end of which stands Skalar’s *Eksemplar*, led to the discovery of a German translation of an unknown Latin version of Pseudo-Bonaventure’s *Soliloquium*. The author of the German translation, titled *Breuiloquium Sancti Bonaudenturae. Das ist, Ein Exemplar vnd Vorbild deß Menschlichen Lebens* is Johann Huber. His translation was published at least twice: in 1599 in Ingolstadt and in 1608 in Munich. Its foreword reveals that the author of

the Latin original was unknown and that apparently this original must have already departed from Bonaventure's original text so much that it was initially unclear whose text it really was. Only after consulting erudite theologians did it become clear that Bonaventure was behind the Latin text. This article seeks to answer why *Soliloquium* was replaced by *Breviloquium*. In addition, it shows the similarities and differences between Bonaventure's original *Soliloquium* and Huber's German translation of Pseudo-Bonaventure's *Soliloquium*, and it examines how Skalar tackled the translation of the German original.

Recepcija Bonaventura na Slovenskem na primeru Skalarjevega spisa *Eksemplar od svetiga Bonaventura* (1643)

Na Bonaventurovo prisotnost v zavesti slovenskih prednikov zgovorno opozori ohranjeno rokopisno besedilo z naslovom *Eksemplar od svetiga Bonaventura* in podnaslovom *Brevilokvij*. Iz naslovnih dveh strani spisa izvemo, da je nastal decembra 1643 in da gre za prevod nemškega besedila, ki je nastalo po latinski predlogi. V slovenščino ga je prevedel duhovnik Adam Skalar iz Kranja (1620/1621–1659), ki je vse življenje deloval v okolici svojega rojstnega mesta: najprej je bil kaplan v župniji Šmartin pri Kranju (Stražišče), nato pa župnik in vikar v Kranju. Čeprav verjetno nikoli ni imel priložnosti oditi na univerzo, njegov ohranjeni rokopisni opus priča o njegovem velikem talentu. Po spletu srečnih okoliščin sta se nam ohranila dva njegova rokopisa, t. i. *Skalarjev rokopis* in fragment *Skalarjeve pesmarice*. Oba

sta vsebinsko, zvrstno in jezikovno zelo bogata. V povezavi z Bonaventuro je za nas zanimiv zlasti prvi, ki vsebuje štiri besedila v slovenskem jeziku, in sicer tri prevode: *Šula tiga premisslujana, Eksemplar od svetiga Bonaventura, Vselaj inu nikoli, to je večnost*, ter nedokončani fragment z naslovom *Vsakdanje spomišlane ver-nih kršanskih dušic*.

Polni naslov Skalarjevega prevoda, ki ga že sam naslov nedvoumno poveže z Bonaventuro, se glasi: *Exemplar Od Suetiga Bonauentura Zhloueku naprei postaulena Koku fe ima eden spet s'Bogam sdrushiti skusi pokuro ker se ie od niega skusi greh odlozhil. Venim sgouoraniu mei Zhlouekam inu Dushizo. Breuiloquium* (*Eksemplar od svetiga Bonaventura, človeku naprej postavljen, koku se ima eden spet z'Bogam združiti skuzi pokuro, ker se je od njega skuzi greh odločil. V enim zgovorjanju mej človekam in dušico. Breuiloquium*). Primerjava Skalarjevega prevoda z ohranjenimi Bonaventurovimi deli je kaj kmalu pokazala, da je podnaslov *Brevilokvij* zavajajoč in da Skalarjevega *Eksemplarja* ni mogoče povezati z Bonaventurovim *Brevilokvijem*. Način podajanja vsebine v obliki pogovora duše s človekom je nakazal možno povezavo z njegovim *Solilokvijem*, a je primerjava pokazala precej vsebinskih odstopanj v Skalarjevem prevodu. Izkazalo se je, da se kot bralci slovenskega prevoda znajdemo na koncu dolge verige prepisov, predelav, okrajšav, razširitev in novih izdaj Bonaventurovega *Solilokvija* (*Soliloquium*), ki sega od poznega srednjega veka pa vse do 17. stoletja. Iskanje sledi besedilne tradicije, na koncu katere stoji Skalarjev *Eksemplar*, nas je pripeljalo do nemškega prevoda nam neznane latinske različice Psevdo-Bonaventurovega *Solilokvija*. Avtor nemškega prevoda z naslovom *Breuiloquium Sancti Bonauenturae. Das ist, Ein Exemplar vnd Vorbild deß Menschlichen Lebens* je Johann Huber. Njegov prevod je izšel najmanj dvakrat, leta 1599 v Ingolstadt in 1608 v Münchnu. Iz predgovora k prevodu izvemo, da avtor latinske predloge ni bil znan in da se je ta očitno že tako zelo oddaljila od Bonaventu-

rovega izvirnega besedila, da sprva sploh niso vedeli, za čigavo besedilo gre. Šele posvetovanje z učenimi teologi je pripeljalo do spoznanja, da je v ozadju latinskega besedila Bonaventura. Pričujoči prispevek po skušal odgovoriti na vprašanje, zakaj je prišlo do zamenjave *Solilokvija* z *Brevilokvijem*. Pokazal bo podobnosti in razlike med izvirnim Bonaventurovim *Solilokvijem* in Huberjevim nemškim prevodom Psevdo-Bonaventurovega *Solilokvija* ter preveril, kako se je prevajanja nemške predloge lotil Adam Skalar.

St. Bonaventure in the Baroque sermons of Slovenian Capuchin and Franciscan writers

The reception of St. Bonaventure's thought in the historical Slovenian lands at the end of the Middle Ages and at the transition to the early modern time was similar to the broader reception of his thought in the s. c. South German space. We assume that it was largely in Latin, and from early on, this reception involved both large groups of texts recognized by recent scholarship as authentic works of Bonaventure on the one hand and a corpus of secondary writings labeled Pseudo-Bonaventura, on the other. An example of such reception in the early modern period is provided by the complex genesis of the *Skalar manuscript*.

The situation changed greatly during the Catholic Restoration and the Baroque period of the 17th century. At that time the sermon came into effect, which was no longer conceived in Latin and then spoken in the vernacular, but on the contrary: it was conceived, written and spoken in the Slovenian language. In the historical Slovenian lands, extensive homiletic activity of this kind was very likely developed during the 17th century by all three Franciscan families, as well as by the Dominicans and Jesuits. Due to the extensive destruction of the monastery libraries during the Enlightenment, the material was mainly lost. Emperor Joseph II ordered the dissolution of 69 monasteries in the Slovenian-speaking areas, and their libraries were largely destroyed.

Only the end of the 17th and the beginning of the 18th century is the period from which some homiletic texts in Slovenian have been preserved. An outstanding representative of Baroque preaching of this period was Capuchin Janez Krstnik Svetokriški (1647–1714). His monumental work *Sacrum promptuarium* in five books (1691–1707) contains 233 sermons in Slovenian and became a real guide for many later preachers who used his texts for their sermons even as late as the early 19th century. Svetokriški's homiletics is the oldest preserved document on the intensive reception of St. Bonaventure in Slovenian theological thought and pastoral practice. A perusal of these texts shows that Svetokriški included no less than 141 quotations from St. Bonaventure in his homilies, while for comparison Thomas Aquinas he quoted only 26 times. These references include various passages from St. Bonaventure that are both pastoral and meditative in nature, as well as purely theological-speculative. Of course, among the texts cited by Svetokriški, besides the authentic texts of St. Bonaventure, there are also some that belong to the Pseudo-Bonaventure tradition, such as the topics of Jesus' passion from the *Meditationes vitae Christi*. The pinnacle of this reception is a special sermon for the feast of St. Bonaventure, which Svetokriški included in his homiletical manual, thus increasing the reception of the seraphic teacher among the Slovenians, whom he explicitly referred to as his spiritual guide and mediator of God's grace.

Janez Krstnik Svetokriški was one of the very few Slovenian authors of the Baroque period who managed to publish their sermons. The problems in the early Baroque period were only economic. In the late 18th century, however, the reasons were also ideological: as the Enlightenment persecuted Baroque spirituality and culture, the transition from manuscript into printed book became very difficult. Therefore, Slovenian Baroque writers paradoxically continued the manuscript culture even in the late 18th century. The article will present some examples of the reception of St. Bonaventure in exceptional Slovenian manuscripts of 18th century Franciscan writers.

Sv. Bonaventura v baročnih pridigah slovenskih kapucinskih in frančiškanskih piscev

Recepcija misli sv. Bonaventura v historičnih slovenskih deželah je bila ob koncu srednjega veka in na prehodu v novi vek podobna ali istovetna kot širša recepcija njegove misli v t. i. južnonemškem prostoru. Sklepamo, da je potekala večidel v latinščini in že zgodaj sta se v tej recepciji povezovali obe veliki skupini besedil, ki jih novejše raziskave priznavajo kot pristna Bonaventurova dela in kot korpus sekundarnih spisov, imenovan Psevdo-Bonaventura. Primer takšne recepcije v zgodnjem novem veku nudi zapletena geneza Skalarjevega rokopisa.

Položaj se je zelo spremenil v dobi katoliške obnove in baroka v 17. stoletju. Tedaj se je uveljavila pridiga, ki ni bila več koncipirana v latinščini in nato povedana v ljudskem jeziku, marveč nasprotno: koncipirana, napisana in povedana je bila v slovenskem jeziku. Obsežno homiletično dejavnost te vrste so v slovenskih deželah zelo verjetno razvili v 17. stoletju vsi trije redovi sv. Frančiška, kot tudi dominikanci in jezuiti. Zaradi obsežnega uničenja samostanskih knjižnic v dobi razsvetljenstva pa je domala vse to gradivo propadlo. Cesar Jožef II. je v slovenskem jezikovnem prostoru ukazal razpustitev več kot 90 samostanov, njihove knjižnice pa so bile v veliki meri uničene.

Šele konec 17. in začetek 18. stoletja je doba, iz katere se nam je ohranilo več homiletičnih besedil v slovenščini. Odlični predstavnik baročne pridige tega časa je bil kapucin Janez Krstnik Svetokriški (1647–1714). Njegovo monumentalno delo *Sacrum*

promptuarium v petih knjigah (1691–1707) vsebuje 233 pridig v slovenščini in je postalo pravi priročnik za številne poznejše pridigarje, ki so njegova besedila uporabljali za svoje pridige še celo v zgodnjem 19. stoletju. Homiletika Svetokriškega je najstarejši ohranjeni dokument o intenzivni recepciji sv. Bonaventura v slovenski teološki misli in pastoralni praksi. Pregled teh besedil pokaže, da je Svetokriški v svoje pridige vpletel kar 141 citatov sv. Bonaventura, medtem ko je, za primerjavo, sv. Tomaža Akvinskega citiral samo 26-krat. Te navedbe vključujejo raznolike Bonaventurove odlomke, ki so tako pastoralnega in meditativnega značaja kakor tudi čisto teološko-spekulativnega. Seveda so med besedili, ki jih citira Svetokriški, poleg avtentičnih besedil sv. Bonaventura tudi nekatera, ki sodijo v tradicijo Psevdo-Bonaventura, tako denimo navedbe pasijonske tematike iz *Meditationes vitae Christi*. Vrh te recepcije je posebna pridiga za god sv. Bonaventura, ki jo je Svetokriški uvrstil v svoj homiletični priročnik in s tem med Slovenci še povečal recepcijo serafinskega učitelja, ki ga je tu izrecno označil kot svojega duhovnega vodnika in posrednika Božje milosti.

Janez Krstnik Svetokriški je bil eden od zelo redkih slovenskih avtorjev baročne dobe, ki mu je svoje pridige uspelo natisniti. Težave so bile v zgodnji baročni dobi le ekonomske; v poznem 18. stoletju pa so bili razlogi tudi ideološki: ker je doba razsvetljenstva preganjala baročno duhovnost in kulturo in je bil prehod v tiskano knjigo zelo otežen, so slovenski baročni pisci v poznem 18. stoletju paradokсно nadaljevali rokopisno kulturo. Prispevek bo predstavil nekaj primerov recepcije sv. Bonaventura v nenavadnih slovenskih rokopisih redovniških piscev 18. stoletja, še zlasti frančiškanov.

Ein theologisches “Juwelenkästlein”: Bonaventuras *Breviloquium*

Das *Breviloquium* gehört zu den wichtigsten und bekanntesten Werken Bonaventuras: ein Kompendium der Theologie, das er auf Bitten seiner studierenden Mitbrüder verfasste (ca. 1256–57). Die Zielsetzung wird im Prolog formuliert: Darlegung (*quod tenendum*) und argumentative Erklärung (*ad intelligentiam*) des theologischen Grundwissens, das für die Auslegung der Heiligen Schrift notwendig ist.

In sieben großen Kapiteln und insgesamt 72 Abschnitten werden die klassischen Traktate der Dogmatik präsentiert: Die Lehre von Gott dem Einen und Dreifaltigen (I), von der Schöpfung und dem Sündenfall der geistbegabten Geschöpfe (II–III), von Christus und seinem Heilswerk (IV), Pneumatologie bzw. Gnadenlehre (V), Sakramententheologie (VI) und Eschatologie (VII).

Da in Bonaventuras Verständnis weder die Heilige Schrift noch die Theologische Wissenschaft ein rein theoretisches Wissen über Gott vermitteln, sondern die Heiligung des Menschen zum Ziel haben, findet man im *Breviloquium* auch Themen der Fundamental-Moral und der Spiritualität (v.a. in III und V); auch kirchenrechtliche und liturgische Fragen werden aufgegriffen: Die Theologie zeigt sich als eine Wissenschaft, obwohl sie viele Bereiche umfasst.

Der Ursprung theologischen Wissens ist Gott selbst (*principium*). Die grundlegenden Fragen des Verhältnisses zwischen Offenbarung Gottes und Glauben des Menschen, zwischen Heiliger Schrift und Theologie, behandelt der außergewöhnlich ausführliche Prolog des *Breviloquiums* – nach M.-D. Chenu „das schönste Programm geistlicher Hermeneutik des 13. Jahrhunderts“, das auch dem heutigen Leser viele überraschende und tiefsinnige Einsichten bieten. Thema des Vortrags wird die Vorstellung des Prologs sein, sowie die Erläuterung von Bonaventuras Methode an einem Beispiel-Kapitel.

Teološka »šatulja z dragulji«: Bonaventurov *Brevilokvij*

Breviloquium je eno najpomembnejših in najbolj znanih Bonaventurovih del. Gre za teološki kompendij, ki ga je napisal na željo svojih študentov (ok. 1256–57). Namen tega dela opisuje v Prologu: doseči (*quod tenendum*) in argumentirano razložiti (*ad intelligentiam*) je potrebno osnove teologije, kar je potrebno za razlago Svetega pisma.

Sedem obsežnih poglavjih in skupno 72 razdelkov predstavlja klasične dogmatične traktate: nauk o edinem in troedinem Bogu (I), o stvarjenju in padcu »razumnega bitja« (*creatura rationalis*) (II–III), o Kristusu in njegovem odrešitjskem delu (IV), pnevmatologijo ali nauk o milosti (V), zakramentalno teologijo (VI) in eshatologijo (VII).

Ker po Bonaventurovem razumevanju niti Sveto pismo niti teološka znanost ne posredujeta zgolj teoretičnega spoznanja o Bogu, temveč je njun cilj posvečenje človeka, najdemo v delu *Breviloquium* tudi teme morale in duhovnosti (zlasti v III in V);

obravnavana pa so tudi vprašanja kanonskega prava in liturgije. Teologija se torej pokaže kot znanost, ki obsega številna področja.

Počelo (*principium*) vsega teološkega znanja je Bog sam. Temeljna vprašanja odnosa med Božjim razodetjem in človekovo vero, med Svetim pismom in teologijo so obravnavana v izredno nadrobnem prologu – po mnenju M.-D. Chenuja je to »najlepši program duhovne hermenevtike 13. stoletja« –, ki tudi današnjim bralcem nudi mnogo presenetljivih in globokih spoznanj. Tema predavanja bo predstavitev Prologa ter razlaga Bonaventurove metode na vzorcu enega poglavja.

Bonaventure's Hermeneutical Programme in *Breviloquium* and some Examples from his *Commentary* *on the Gospel of Luke*

In the *Prologue* of his *Breviloquium*, saint Bonaventure says that the Scripture should be understood in its “latitude, longitude, sublimity and profundity” (cf. Eph 3,18), where by latitude he understands the “plurality of parts” in the Scripture, by longitude the “description of times and periods”, by sublimity the “description of gradually ordained hierarchies”, and by profundity the “plurality of mystical meanings” In the lecture, each of these elements of Bonaventure’s hermeneutical plan will be explained as well as its application in his interpretation of some passages of the Gospel according to Luke (Luke 10, 25-42; 16, 1-8; 18, 18-30).

Bonaventurov hermenevtični program v *Brevilokviju* s primeri iz izbranih delov njegovega Komentarja Lukovega evangelija

V *Prologu* svojega *Brevilokvija* sveti Bonaventura poudarja, da je potrebno Sveto pismo razumeti v njegovi »širini, dolžini, višini in globini« (prim. Ef 3,18), kjer širina pomeni »številčnost njegovih delov«, dolžina »opis časov in obdobj«, višina »opis stopnjevito urejenih hierarhij«, globina pa »množico mističnih pomenov in razumevanj«. V razpravi bomo predstavili vsakega od teh elementov Bonaventurovega hermenevtičnega programa, kakor tudi njihovo uporabo pri njegovi razlagi nekaterih odlo-
mov Lukovega evangelija (Lk 10,25-42; 16,1-8; 18,18-30).

Joseph Ratzinger – Papst Benedikt XVI. und seine Bonaventura-Forschungen

Joseph Ratzingers akademische Laufbahn begann mit zwei gründlichen und umfangreichen Studien. Im Jahre 1951 erschien seine Dissertation „Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche“ (JRGS 1, 2011). In den Jahren 1953–1955 entstanden seine Studien über „Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras“ (JRGS 2, 2009). Die erste Monographie „Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura“ war im 1959 als Habilitationsschrift an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München veröffentlicht. Es folgten verschiedene Beiträge des Autors.

Sämtliche Studien Joseph Ratzingers über Bonaventura verstehen sich als die Verbindung von Theologiegeschichte und systematischer Theologie. Seine Abhandlungen sind nicht in erster Linie historisch-mediävistische Untersuchungen. Es sind vielmehr die Arbeiten von höchster Aktualität, wie es die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils beweisen, an deren Entstehung der junge Peritus Joseph Ratzinger entscheidend mitwirkte. Seine Bonaventura-Forschung „bereichert nicht nur unsere Kenntnis des Mittelalters, sondern mit der Erhellung des Vergangenen zugleich dem Verständnis des Gegenwärtigen dient“.

Wie erhellend frisch wirken die drei Katechesen, die Papst Benedikt XVI. dem großen franziskanischen Gelehrten und

Kirchenlehrer hl. Bonaventura im Frühjahr 2010 (3. 10. und 17. März) widmete. Der Heilige war ja sein langjähriger Freund, wie Papst gesagt hat: „Ich bin mit Augustinus, mit Bonaventura, mit Thomas von Aquin befreundet.“ Es gibt auch „biographische Parallelen“. Die Kirchenlehrer Augustinus und Bonaventura wurden aus der „Beschaulichkeit“ des wissenschaftlichen Wirkens in eine verantwortungsvolle Leitungsaufgabe in der Kirche gestellt. Auch Joseph Ratzinger wollte als Professor wirken, aber er wurde zum Erzbischof von München und Freising, und fünf Jahre später nach Rom als Präfekt der Glaubenskongregation berufen. Ratzingers „Geistesverwandtschaft“ mit diesen großen Gestalten hat wesentlich sein Mitwirken in allen entscheidenden Phasen der Kirchengeschichte der zurückliegenden Jahre geprägt.

Die Originalität und das wirklich Neue Ratzingers Bonaventura-Studien besteht darin, dass Ratzinger die Bedeutung herausgearbeitet hat, die das Eindringen joachitischen Gedankengutes in den Franziskanerorden hatte und wie es sich auch auf die Geschichtstheologie Bonaventuras auswirkte. Die kirchenpolitische Leistung Bonaventuras, aufgrund der transformierenden Aneignung joachitischen Gedankenguts die Einheit des Ordens gerettet zu haben, findet Ratzingers ungeteilte Anerkennung.

Die bei der Beschäftigung mit Bonaventura gewonnenen Einsichten seien ihm, so Ratzinger in der Autobiographie, in den Debatten um die Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* des Zweiten Vatikanischen Konzils sehr hilfreich geworden. Die Offenbarung überschreitet das Phänomen der Schrift allein auch insofern, als sie das glaubende Subjekt voraussetzt. Für eine katholische Theologie kann es niemals ein *sola scriptura* geben. Die „Subjektivität“ der Kirche als Empfängerin der Offenbarung ist nicht nur in der Ursprungssituation konstitutiv, sondern dies gilt auch für ihre gesamte geschichtliche Existenz. „Ratzingers Theologie der Tradition stellt einen der innovativsten und zugleich tiefeschürfenden und bedenkenswertesten Beiträge zur The-

ologischen Erkenntnislehre des letzten Jahrhunderts dar und ist in seiner ganzen Tragweite wohl noch nicht erfasst und rezipiert“ (Bischof Rudolf Voderholzer).

Seit der Habilitationsschrift über Bonaventura zieht sich die auch für die Schriftauslegung entscheidend wichtige Kernaussage von Ratzingers Theologischer Erkenntnislehre durch sein gesamtes Werk: Das Subjekt des Credo, des Taufbekenntnisses, ist nicht der isolierte Einzelne, sondern das Subjekt des Glaubens ist die Kirche in ihrer Raum und Zeit überspannenden überindividuellen Einheit.

Joseph Ratzinger – papež Benedikt XVI. in njegove študije o sv. Bonaventuru

Joseph Ratzinger je začel svojo akademsko pot z dvema temeljitima in obsežnima raziskavama. Leta 1951 je izšla njegova doktorska disertacija *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (JRGS 1, 2011; *Božje ljudstvo in Božja hiša v Avguštinovem nauku o Cerkvi*). V letih 1953–1955 so nastale njegove študije o sv. Bonaventuru: *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras* (JRGS 2, 2009; *Bonaventurovo pojmovanje razodetja in teologija zgodovine*). Drugi del te raziskave je izšel v tisku že leta 1959 (*Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*) in sicer kot habilitacijsko delo na Katoliški teološki fakulteti Univerze v Münchnu. Avtor je objavil še vrsto drugih del o tem svetniku.

Joseph Ratzinger pojmuje svoje raziskave o sv. Bonaventuru kot povezavo med zgodovino teologije in sistematično teologi-

jo. Njegove razprave niso v prvi vrsti zgodovinsko-medievalistične študije, marveč izredno aktualna dela, kakor je razvidno tudi iz dokumentov drugega vatikanskega koncila, pri katerem je odločilno sodeloval mladi izvedenec Joseph Ratzinger. Njegov prispevek ne obogati samo našega poznavanja srednjega veka, ampak z osvetljevanjem preteklosti hkrati pomaga razumevati sedanjost.

Kako razjasnjujoče sveže delujejo tri kateheze, ki jih je papež Benedikt XVI. spomladi 2010 (3., 10. in 17. marca) posvetil velikemu frančiškanskemu učenjaku in cerkvenemu učitelju sv. Bonaventuru, svojemu dolgoletnemu prijatelju (»Bonaventura... a me particolarmente caro«). Med njima obstajajo tudi »življenjepisne vzporednice«. Oba cerkvena učitelja, Avguštin in Bonaventura, sta bila iz »kontemplacije« znanstvenega delovanja postavljena v odgovorne vodstvene službe v Cerkvi. Tudi Joseph Ratzinger je hotel ostati profesor, a je bil poklican za nadškofa v Münchnu in Freisingu ter nato v Rim za prefekta Kongregacije za nauk vere. Globoko duhovno sorodstvo s tema dvema velikanima je zaznamovalo Ratzingerjevo sodelovanje v vseh odločilnih obdobjih cerkvene zgodovine zadnjih desetletij.

Izvirnost in resnična novost Ratzingerjevih študij o sv. Bonaventuru je v tem, da je prikazal pomen, ki ga je imel vdor misli cistercijanskega opata Joahima iz Fioreja (†1202) na frančiškanski red, in kako se je odražal v Bonaventurovi teologiji zgodovine. Ratzinger nedeljeno priznava Bonaventurov cerkvenopolitičen dosežek, da je sprejel in preoblikoval Joahimovo mišljenje ter s tem rešil edinost frančiškanskega reda.

Spoznanja, ki jih je pridobil pri preučevanju svetnika, so mu bila – tako Ratzinger v svojem življenjepis – v veliko pomoč pri razpravah dogmatične konstitucije o Božjem razodetju *Dei Verbum* drugega vatikanskega koncila. Razodetje presega zgolj Sveto pismo, ker predpostavlja verujoči subjekt. Za katoliško te-

ologijo *sola scriptura* ne zadostuje; potrebno je tudi sveto izročilo. Cerkev kot oseba sprejema razodetje, vendar ne samo na začetku, temveč v vsej zgodovini. »Ratzingerjeva teologija izročila predstavlja enega najizvirnejših in najglobljih ter najbolj upoštevanja vrednih prispevkov zadnjega stoletja k teološkemu nauku o spoznanju. V celotni prostranosti njegovega prispevka sploh še nismo dojeli in sprejeli,« pripominja škof Rudolf Voderholzer.

Od habilitacijske študije o Bonaventuru se skozi vse Ratzingerjevo delo nadaljuje njegova trditev o teološkem spoznavnem nauku, ki je odločilnega pomena tudi za razlago Svetega pisma: subjekt veroizpovedi (*credo*) in krstne izpovedi ni osamljeni posameznik, subjekt vere je Cerkev v svoji celoviti edinosti, ki presega prostor in čas.

Corpus Christi and caro Christi in Bonaventure's understanding of Eucharist

Medieval theology opened up its great theme of the Eucharist because of the vagueness and openness of its content in the great St Augustine, but also because of the not entirely clear demarcation between the concepts of *caro* and *corpus* (*sarx* and *soma*). Although the problem was already solved in Bonaventure's time, at least as far as the requirements of orthodoxy were concerned, since the Fourth Lateran Council had spoken on the subject with the canonization of the notion of transsubstantiation, the fact that Luther was still able to find one of his points of controversy on this very subject shows that the problem was not yet definitively solved in reality. When Bonaventure presents the main theological themes in the *Breviloquium*, an unnoticed and unfortunately unused theological handbook, he does not pass over the Eucharist and does not forget to use both key terms in his discussion of it, even if he does not offer a clear terminological discussion.

In our brief presentation we aim to show the justification and the differences and concordances in the use of these two terms in relation to the Eucharist.

Corpus Christi in caro Christi v Bonaventurovem razumevanju evharistije

Srednjeveška teologija je odprla svojo veliki temo o evharistiji zaradi nedorečenosti in odprtosti njenih vsebin pri velikem sv. Avguštinu, pa tudi zaradi ne povsem jasnih razmejitev med pojmom *caro* in *corpus* (*sarx* in *soma*). Čeprav je bil problem v Bonaventurovem času že rešen vsaj, kolikor zadeva zahteve pravovernosti, saj je o tem spregovoril 4. lateranski koncil s kanonizacijo pojma transsubstantiatio, pa dejstvo, da je še Luter lahko prav v tej temi našel eno od svojih točk za kontroverzo, priča, da v resnici problem še ni bil dokončno rešen. Ko Bonaventura v Brevilokviju, neopaženem in na žalost neuveljavljenem teološkem priročniku, predstavlja glavne teološke vsebine, ne gre mimo evharistije in v govoru o njej ne pozabi uporabljati obeh ključnih izrazov, čeprav ne ponudi jasne terminološke razprave.

V našem kratkem prikazu želimo pokazati na upravičenost in razlike ter soglasja pri uporabi teh dveh pojmov v zvezi z evharistijo.

Saint Bonaventure as Mediator of the Life of Saint Francis

St. Bonaventure composed his *Major Life of St. Francis* (*Legenda maior*) in the early 1260s as a single hagiographical *legenda* that would provide the Franciscan Order with a unified, clear, and official narrative of the life and miracles of the Saint of Assisi. It was adopted by the Order as the only approved *Life* of the saint in 1266, with orders that all earlier *Lives* of Francis were to be destroyed. Bonaventures account thus provided the predominant image of the saint for the next seven centuries, until research on the earlier legends intensified in the late 19th century.

Bonaventure used the works of Brother Thomas of Celano as his major sources (*The Life of Saint Francis* [1Cel], *The Remembrance of the Desire of a Soul* [2Cel], and *The Treatise on the Miracles of Saint Francis*), as well as personal interviews with early companions of the saint and written accounts from them. In his work he carefully revised earlier accounts to reduce contrasting views of the saint. Bonaventure also engaged in a type of censorship: he excluded stories that portrayed Francis as angry with the brothers or confused about the direction the Order should take. In this way he emphasized unity, clarity and constant divine guidance in the founding and development of the Order of Friars Minor. Thus, he attempted to deprive the critics of the Order (especially at the University of Paris) of stories they had used to attack its founder and its legitimacy in the Church. But there were other brothers who wished to assure that stori-

es not included in *The Major Life* were not entirely forgotten. Brother Bernard of Besse, secretary to Bonaventure while Minister General of the Order, collected many of the stories rejected by Bonaventure and preserved them in a new hagiographical text: *A Book of Praises of Saint Francis* (*Liber de laudibus*). By examining the accounts collected there we can form a clear idea of the strategies Bonaventure used in composing *The Major Life*. An anonymous collection of documents, the *Assisi Compilation*, also includes excerpts from earlier *Lives* that were excluded from *The Major Life*. Finally, an examination of the collection of miracles at the end of the same text reveals Bonaventure's preferences and prejudices regarding persons and places to be included or excluded from the collection.

From the earliest hagiographical legend composed by Br. Thomas of Celano for the canonization of Francis in 1228 until the official adoption of Bonaventure's *Major Life* in 1266 diverse and sometimes contrasting images of the new saint of Assisi flourished within the Franciscan Order and beyond it. For seven-hundred years after its adoption that rich diversity of sources was mediated almost exclusively through the decisions made by Bonaventure in composing the *Major Life*, making his view of the saint predominant until the research of the past hundred years made those earlier texts more widely known. With the broad variety of early sources about Francis of Assisi available in the 21st century we are now able to evaluate accurately the literary strategies used by Bonaventure in mediating the image of the saint in the mid-13th century.

Sv. Bonaventura kot posrednik življenja sv. Frančiška

Bonaventura je *Življenje svetega Frančiška* (*Legenda maior*) v začetku 60-ih let 13. stoletja zasnoval kot enotno hagiografsko legendo, ki naj bi frančiškanskemu redu ponudila jasno in uradno pripoved o življenju in čudežih svetnika iz Assisija. Red je to delo leta 1266 pripoznal kot edino pravo svetnikovo življenje in ukazal, naj se vsa druga dela o Frančiškovem življenju uničijo. Dokler se konec 19. stoletja niso začele obširnejše raziskave starejših legend, je imela podoba, ki jo je naslikal Bonaventura, središčno mesto.

Bonaventura je za svoj opis Frančiškovega življenja kot glavne vire uporabil dela brata Tomaža Čelanskega (*Življenje svetega Frančiška*, *Spomin na hrepenenje duše* in *Razpravo o čudežih svetega Frančiška*), pa tudi osebne pogovore z ljudmi iz Frančiškovega kroga in njihova pisna pričevanja. Da bi poenotil izročilo, ki je krožilo o svetniku, je dotedanja pričevanja skrbno pregledal – lotil se je neke vrste cenzure. Izločil je zgodbe, ki so Frančiška prikazovale v jezi nad brati ali v zmedenosti glede poti, ki naj jo ubere frančiškanski red. S tem je Bonaventura doprinesel k podobi enotnosti Reda manjših bratov, nad čigar ustanovitvijo in razvojem stanovitno bdi Božje vodstvo. Na ta način je poskušal kritikom Reda (zlasti tistim na pariški univerzi) spodmakniti zgodbe, s pomočjo katerih so lahko napadali ustanovitelja frančiškanskega redu in izpodbijali njegovo legitimnost v Cerkvi. Bili pa so tudi bratje, ki so si, nasprotno, prizadevali za to, da zgodbe, ki niso bile vključene v *Življenje svetega Frančiška*, ne bi bile povsem pozabljene. Brat Bernard iz Besseja, Bonaventurov tajnik v času, ko je bil ta generalni minister Reda, je zbral in ohranil številne zgodbe, ki jih je Bonaventura zavrnil. Ohranjene so v njegovem hagiografskem besedilu *Liber de laudibus*. Ob proučitvi tam

zbranih pripovedi si je mogoče ustvariti jasno predstavo o strategijah, ki jih je Bonaventura uporabil pri sestavljanju *Življenja svetega Frančiška*. Anonimna zbirka dokumentov *Asiški zbornik* vsebuje tudi odlomke iz prejšnjih *Življenj*, ki so bili izključeni iz *Življenja svetega Frančiška*. Nazadnje, pregled zbirke čudežev na koncu istega besedila razkriva Bonaventurove preference in pristranskosti glede oseb in krajev, ki naj bi bili vključeni ali izključeni iz zbirke.

Od najzgodnejše hagiografske legende, ki jo je za Frančiškovo kanonizacijo leta 1228 sestavil brat Tomaž Čelanski, do uradnega sprejetja Bonaventurovega *Življenja svetega Frančiška* leta 1266, so se znotraj frančiškanskega reda in zunaj njega razvile različne in včasih nasprotujoče si podobe asiškega svetnika. Sedemsto let po sprejetju je bila ta bogata raznolikost virov posredovana skoraj izključno prek odločitev, ki jih je pri sestavljanju *Življenja svetega Frančiška* sprejel Bonaventura. Njegov pogled na svetnika je torej prevladoval, dokler raziskave v zadnjih sto letih niso omogočile širšega poznavanja teh zgodnejših besedil. S široko paleto zgodnjih virov o Frančišku Asiškem, ki so na voljo v 21. stoletju, lahko zdaj natančno ocenimo literarne strategije, ki jih je pri posredovanju podobe svetnika sredi 13. stoletja uporabil Bonaventura.

Kazalo

Lydia Schumacher.....	10
Nicola Polloni.....	14
Franziska van Buren.....	18
Ingrid Kodelja.....	24
Branko Klun.....	26
Edvard Kovač.....	30
Robert Kralj.....	35
Alen Širca.....	36
Monika Deželak Trojar.....	38
Matija Ogrin.....	43
Marianne Schlosser.....	47
Darko Tepert.....	50
Anton Štrukelj.....	52
Miran Špelič OFM.....	57
William Short OFM.....	59

