

## TEOLOGIA DELLA STORIA DELLA SALVEZZA IN SAN BONAVENTURA DA BAGNOREGIO

L'interesse attuale per la teologia patristica e scolastica della storia (1) non è motivato da semplice curiosità storica, ma si spiega anche per la situazione in cui versa l'umanità oggi. L'atmosfera apocalittica dell'era atomica e gli orizzonti illimitati del progresso della scienza e della tecnica aperti su prospettive escatologiche, conferiscono interesse ad ogni tentativo teologico di spiegare il futuro imminente attraverso una lettura del senso profondo della storia, per rispondere alle eterne assillanti domande di individui e di comunità, soprattutto quando sembra che la storia sia giunta ad una svolta importante e decisiva: quale è il mio o il nostro compito? per che cosa mi debbo impegnare come singolo e come parte della comunità? quale è il senso del mio e del nostro lottare e lavorare?

I tentativi compiuti nel passato effettivamente non nacquero da vana curiosità, ma da situazioni simili a quella nostra. Basti ricordare come vide la luce il primo grande tentativo occidentale, quello compiuto da Agostino con il *De civitate Dei* (2). Il 2 agosto del 410 d.c., i Goti di Alarico, entrati in Roma, per tre giorni si abbandonarono al saccheggio. Molti i profughi verso l'Africa e l'Oriente; enorme l'impressione e il disorientamento. La rovina si abbatteva su Roma e sul mondo storico che essa simboleggiava. Era come un immane tramonto. Una nuova era si profilava all'orizzonte. Agostino prese posizione e nacque il *De civitate Dei* (412—416), il cui contenuto resta la più grande concezione della storia umana dal punto di vista cristiano.

(1) R. AUBERT, *Discussions récentes sur la théologie de l'histoire*, in *Collectanea mechlinsiensia* 33 (1948) 129-146; L. MALEVEZ, *La vision chrétienne de l'histoire: II. Dans la théologie catholique*, in *Nouvelle Revue Théol.* 71 (1949) 244-264; IDEM, *Deux théologies catholiques de l'histoire*, in *Bijdragen* 10 (1949) 225-240; G. THILS, *La théologie de l'histoire. Note bibliographique*, in *Ephemerides theologicae Lovanienses* 26 (1950) 87-95; M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Teologia della storia*, in *Gregorianum* 35 (1954) 256-298.

(2) Cfr. U. A. PADOVANI, *La città di Dio di s. Agostino: teologia e non filosofia della storia*, Milano 1931; G. AMARI, *Il concetto di storia in s. Agostino*, Roma 1950; A. WACHTEL, *Beiträge zur Gechichtstheologie des hl. Augustinus*, Bonn 1960; P. BREZZI, *Analisi e interpretazione del « De Civitate Dei » di s. Agostino*, Tolentino 1960.

Una situazione analoga si presentò a Bonaventura, quando all'orizzonte della cristianità, e proprio in quella capitale della cultura cristiana che era la Parigi di allora, si profilò l'averroismo latino, che ai suoi occhi (e non si sbagliava) dovette essere per il cristianesimo medievale ciò che per Agostino fu la penetrazione barbarica nel mondo romano. Bonaventura prese a sua volta posizione e nacque l'*Hexaameron*, il cui contenuto, servendosi di alcuni elementi gioacchimiti, rinnova con originalità la concezione agostiniana della storia, con due intenti pratici immediati: denunciare l'averroismo latino come modo di speculare al di fuori della storia reale, e spingere l'Ordine francescano, di cui era Ministro Generale, ad assolvere efficacemente l'enorme responsabilità storica del rinnovamento del popolo di Dio in quello scorcio della sesta epoca del Nuovo Testamento, per prepararlo all'epoca della pace e dell'estasi a cui giunge la vera sapienza, epoca che precede il ritorno del Giudice e la fine di tutta la storia.

Anche oggi, come afferma il Concilio Vaticano II, ci troviamo alle soglie di una nuova era. Forse si tratta proprio di quel momento negativo con cui finisce la sesta epoca, e che Bonaventura aveva previsto nel caso che in Occidente avesse preso piede (come è avvenuto di fatto) lo spirito dell'averroismo.

E' probabile dunque che un riesame della teologia della storia di S. Bonaventura possa stimolarci ad una presa di posizione, che richiami i nostri contemporanei alla realtà e illumini i credenti sulla loro responsabilità.

Mi permetterò di illustrare in primo luogo la presenza della concezione tradizionale agostiniana della storia della salvezza in S. Bonaventura; accennerò poi alla situazione storica e alla problematica in cui Bonaventura recepì e rielaborò con originalità questa visione tradizionale; e in terzo luogo vedremo brevemente come Bonaventura affronta il problema del futuro per il quale bisogna impegnarsi.

## I — TRATTI CARATTERISTICI DELLA TRADIZIONE AGOSTINIANA PRESENTI IN BONAVENTURA

La prima grande teologia cristiana della storia ci viene offerta, come s'è già detto, nel V sec. d. C. dal *De civitate Dei* di Agostino (3). Al pari dei pensieri più grandi del Vescovo d'Ipbona, anche

---

(3) Elementi di teologia della storia si riscontrano già negli Apologisti, che difendono, contro i Giudei e i Pagani, la continuità e la « pedagogia » dell'azione salvifica divina (così Giustino, Clemente d'Alessandria) e, contro la Gnosi, l'unità di creazione e di Alleanza (Ireneo). Origene progettò, a par-

questo suo tentativo di spiegare teologicamente la storia non fu mai perso di vista in Occidente. Si può parlare quindi di una tradizione agostiniana comune anche ai contemporanei di San Bonaventura. Essa costituisce la base della teologia bonaventuriana della storia della salvezza. Eccone i tratti caratteristici presenti anche nelle opere del Dottore Serafico (4).

Come l'idea di creazione è inseparabile da un inizio e da una fine, così anche la nozione di rivelazione divina è inseparabile dalla storia, la quale è pertanto, per coloro che hanno accettato la rivelazione, una storia della salvezza.

Vediamo perché Bonaventura pone questo legame indissolubile tra rivelazione e storia. Per comprenderlo dobbiamo dire prima qualcosa sulla Salvezza.

Il discorso sulla salvezza è inquadrato da Bonaventura nel discorso più generale del ritorno di tutto il creato al Dio creatore dal quale è uscito (*l'exitus* e *reditus* del platonismo). Tutte le creature tornano al Dio creatore da cui sono uscite. Il ritorno però della creatura ragionevole, l'uomo, merita un discorso a parte.

Per Bonaventura il ritorno dell'uomo a Dio può essere attuato escatologicamente da Dio stesso, purché lo voglia, in modo superiore alle disponibilità naturali dell'uomo: un ritorno che sarà un vero congiungimento con Dio stesso in persona, incontro con Lui diretto e immediato.

L'uomo infatti ha in sé il potere di ritornare a Dio che è presente nel creato e in particolare nell'anima. Ma questo suo ritorno

---

tire dalla riflessione sul Logos, una visione universale della storia. E mentre Eusebio ed Orosio rappresentano una teologia del Regno rapportata alla *Pax Romana*, Agostino, nel *De Civitate Dei*, invece evidenziò l'ambivalenza del potere politico (cf., oltre alle opere citate nella nota 2, anche F. SCHARL, *Recapitulatio mundi. Der Rekapitulationsbegriff des hl. Hieronimus und seine Anwendung auf die Körperwelt*, Fribourg 1941; K. LÖWITZ, *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, Stoccarda 1954<sup>4</sup>; A. DEMPFF, *Sacrum Imperium*, Darmstadt 1954.

(4) Nel medioevo scolastico abbiamo non soltanto lo sviluppo straordinario della direzione speculativa della teologia, ma anche dei tentativi di una teologia della storia, anche se, come è il caso della *Somma Halesiana*, di Bonaventura e di Tommaso d'Aquino, sono ampiamente sovrapposti da categorie metafisico-cosmologiche. E si tratta più di una teologia della storia della salvezza che non di una vera teologia della storia in senso odierno, nata dopo l'emancipazione della storia generale dallo schema della storia della salvezza (Vico, Voltaire), e dopo che la storia è diventata anche problema filosofico. Cf. E. WOLF, *Heilsgeschichte im Geschichtsbewusstsein und im geschichtlichen Ablauf des europäischen Mittelalters: Christentum und Geschichte*, Düsseldorf 1955, pp. 34-48; E. GÖSSMAN, *Metaphysik und Heilsgeschichte. Eine theologische Untersuchung der Summa Halensis*, Monaco 1964; M. SECKLER, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, Monaco 1964; J. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura*, Monaco-Zurigo 1959.

a Dio non sfocia in un incontro diretto e immediato personale con Lui, poiché la realtà di Dio non si riduce al suo essere presente nelle creature e in particolare nell'anima. Dio è Dio, Bene infinito, anche senza creare. In quanto Creatore, egli è fuori di noi (nelle creature) e dentro di noi (nell'intimità dell'anima); ma in quanto Dio, Bene infinito, egli è « sopra di noi », è per sua stessa definizione l'irraggiungibile. In altre parole, Dio in sé è il Bene infinito, a cui aspira naturalmente di congiungersi l'anima umana, ma che essa non ha la forza di raggiungere, perché infinito:

« La beatitudine dell'uomo non è che il godimento del Bene sommo. E poiché *il sommo Bene è sopra di noi*, nessuno può giungere alla beatitudine se non trascende se stesso... » (5).

Dio in quanto Dio, in quanto essere che per definizione è fuori del mondo e sopra di noi, mistero di amore, persona, può essere posseduto, incontrato, soltanto se Egli si dona liberamente e gratuitamente a noi, accogliendoci nella gioia che egli prova nel vivere la sua vita divina, come Padre Figlio e Spirito Santo. Tutto ciò dipende soltanto dalla sua iniziativa, dalla sua decisione:

« Noi non possiamo elevarci al di sopra di noi, se non interviene una forza dall'alto. Quantunque vi siano in noi delle tendenze ad ascendere, a nulla valgono senza l'aiuto della grazia divina » (6).

Ma nessuno può sapere se Dio abbia deciso di donarsi così all'uomo. Una cosa è certa però: se Dio lo decide, non c'è dubbio che la sua decisione si attua (*storia* della salvezza) e, attuandosi, si manifesta, si esprime, si *rivela*, e così viene conosciuta da chi l'accoglie (*sapienza*). Abbiamo dunque: storia, rivelazione, sapienza e profezia.

E' evidente il legame inscindibile tra la rivelazione e la storia, e tra il progredire della rivelazione e il susseguirsi delle epoche della storia; come pure è evidente il rapporto tra il progredire della storia nelle varie epoche della crescente attuazione della decisione salvifica divina e il progredire della nostra sapienza o conoscenza del senso globale delle cose e dell'esistenza umana individuale e sociale. E tutti questi rapporti possono anche servire come base per la previsione o profezia del futuro storico verso cui siamo incamminati.

Il tempo, e in questo caso il tempo sacro, è il contesto in cui ciò che Dio ha in mente e in cuore per l'uomo e quindi per l'universo di cui l'uomo è il vertice, è reso manifesto agli uomini, attuandosi e rivelandosi. Non si può comprendere il significato della rivela-

---

(5) *Itinerarium* 1, 1: V, 296b.

(6) *Ivi*.

zione della salvezza né quello della storia, se rivelazione e storia non vengono messe in relazione reciproca(7).

Per la tradizione a cui si ricollega Bonaventura, tuttavia, ciò non significa che, con il passare del tempo, noi dovremo aspettarci una nuova rivelazione divina, né intesa in senso giacchimita né nel senso dello storicista moderno, per cui il tempo stesso è rivelazione (8). Secondo la tradizione ortodossa cattolica su cui s'inscrive il Serafico, la rivelazione divina è ormai completa, le sue verità sono immutabili e indefettibili. Non potrà mai più accadere che ad un certo momento della storia, la rivelazione avvenuta in Cristo e propalata attraverso il ministero apostolico, venga svuotata da nuovi avvenimenti storici salvifici, in cui si attui e, attuandosi, si sveli ulteriormente la decisione definitiva di Dio riguardante l'uomo. La salvezza si è attuata e quindi rivelata totalmente e definitivamente in Cristo. Dopo Cristo, il rapporto tra rivelazione e storia sussiste ancora, ma soltanto in quanto ora il pieno significato della rivelazione ormai avvenuta, immutabile e definita, può e deve essere percepito nella storia e mediante la storia successiva al Cristo, sino al suo ritorno come Giudice: ciò che si è compiuto e svelato per sempre nella vita e nella storia umana di Gesù di Nazaret, adesso si compie e si svela progressivamente nella vita del singolo e della comunità dei credenti, che è la Chiesa.

I fondamenti teorici di queste concezioni tradizionali si ritrovano anche in Bonaventura, con sviluppi e approfondimenti caratteristici. Mi limito all'essenziale, sintetizzando nel seguente schema le vaste esposizioni del Serafico.

Dio è l'essere infinito e la sua creatura è essere finito; Dio infinito è necessariamente eterno; la creatura finita è necessariamente temporale; e come l'essere creato è un riflesso dell'essere

---

(8) Rimando soltanto ad alcuni testi significativi di Bonaventura, per questa reciprocità tra la rivelazione divina salvifica e il corso della storia, il quale (come più tardi in Teilhard de Chardin) è concepito come un progresso continuo di maturazione umana, cui corrisponde una progressiva rivelazione divina salvifica culminata in Cristo, e la manifestazione progressiva di questo compimento nella storia della Chiesa sino al ritorno finale del Cristo: *IV Sent.*, d. 2, a. 1, q. 2: IV, 50s.; *Sermo IV: Christus unus omnium magister*: V, 567-574; *Breviloquium*, p. 4, c. 4: V, 244s.; *Itinerarium*, 6, 7: V, 312a; *Hexaëmeron*, coll. 15, n. 12.17: V, 400; J. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie* cit., pp. 13ss.

(8) Con lo Schelling, la filosofia introduce decisamente le categorie storiche in metafisica e in gnoseologia; anche dopo di lui, la sua concezione della storia come rivelazione dell'Assoluto, sintesi di opposti, quindi anche di necessità e di libertà, è viva nel problema della conciliazione della libertà dell'individuo con questa superiore necessità che agisce in seno a quella libertà medesima e in sé l'assume.

increatedo infinito, così il tempo dell'essere creato è un riflesso dell'eternità dell'essere infinito. Ma come le diverse creature riflettono più o meno perfettamente l'essere divino di cui sono partecipazioni più o meno perfette, così il tempo delle diverse creature riflette più o meno perfettamente l'eternità di Dio. E dato che Dio vuole darsi in dono all'uomo, e accoglierlo nella sua gioia in un incontro immediato diretto personale, allora il tempo dell'uomo gratificato assume un carattere sacro, il quale si manifesta nello svolgimento della storia della salvezza. La storia della salvezza è dunque la realizzazione progressiva di questa relazione di somiglianza tra Dio e l'uomo, voluta gratuitamente da Dio (9).

Supposto pertanto il destino escatologico soprannaturale gratuito dell'uomo (quale insegnato dalla fede biblica giudeo-cristiana), la Rivelazione non è soltanto la manifestazione di certe verità immutabili come proposizioni formulate logicamente. Essa dice molto di più. Le sue verità sono anche i principi che stanno dietro alla storia, e che sono illustrati gradualmente nel loro pieno significato in questa storia: di modo che, per coloro che hanno avuto la ventura di accogliere la rivelazione, la storia umana si trasforma in storia della salvezza.

## II — SITUAZIONE STORICA E RELATIVA PROBLEMATICA IN CUI BONAVENTURA RIELABORA LA TRADIZIONE

La dottrina tradizionale agostiniana sin qui esposta si trova certamente in San Bonaventura. L'ho estratta così per ragioni di chiarezza. Ma, per apprezzarla e comprenderne il peso e l'originalità, e impararci qualcosa anche noi, deve essere situata nella storia delle dottrine occidentali e soprattutto nella problematica sofferta da Bonaventura.

La suddetta visione cristiana della storia, iniziata da Agostino, conobbe dunque un rinnovato splendore nel secolo XIII. Due furono le occasioni di ciò: 1) l'averroismo latino, di cui Bonaventura intuì l'enorme minaccia per la « christianitas », e 2) la strana profezia storica di Gioacchino da Fiore († 1202), che, per quanto peregrina, assunse però la sua ben nota forza elettrizzante soltanto a causa della clamorosa conferma che, appena qualche anno dopo sembrò venirle dalla persona e dall'opera di Francesco d'Assisi,

---

(9) Cf. *De mysterio Trinitatis*, q. 5, a. 1 corp.: V, 89s.; cf. anche J. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie* cit., 140ss.; J. MOURoux, *Le mystère du temps*, Paris 1961.

che a molti, specialmente francescani, apparvero come la realizzazione di quella profezia (10).

Ciò spiega il crescente interesse di Bonaventura, una volta divenuto Ministro Generale dei Francescani, e cioè successore di Francesco, nel 1257, per la teologia della storia della salvezza, nella quale egli non poté limitarsi ad una semplice rielaborazione della tradizione, ma dovette tenere presente anche il gioacchinismo, al quale si rifaceva a volte clamorosamente una corrente del movimento francescano. Di qui però derivano anche le non poche difficoltà che incontrano gli interpreti di S. Bonaventura.

La teologia della storia, dunque, che aveva conosciuto la sua prima vetta in Agostino, ripresa nel medioevo da Ruperto di Deutz, Onorio di Augusta, Anselmo di Havelberg e soprattutto dalla nuova coscienza escatologica di Gioacchino e dei gioacchimiti, raggiunse una seconda vetta nelle opere di San Bonaventura, e soprattutto, ma non esclusivamente, nelle *Collationes in Hexaëmeron* o semplicemente *Hexaëmeron* (11). Fonte principale per conoscere la teologia bonaventuriana della storia della salvezza, l'*Hexaëmeron* è dunque un'opera che presenta non poche difficoltà per i lettori odierni. Per superarle non basta chiarire le oscurità formali, dovute al modo di pensare e di esprimersi del Serafico, e all'origine stessa dell'opera (è una *Reportatio*); è necessario soprattutto collegare l'*Hexaëmeron* a tutta l'opera letteraria bonaventuriana (12) ed è indispensabile anche richiamarsi al mondo spirituale di cui faceva parte. E qui soprattutto non tutto ancora è chiaro.

Lo spirito ardente del Poverello d'Assisi è certamente presente anche nelle opere filosofico-teologiche del periodo magisteriale di Bonaventura presso l'università di Parigi sino al 1257. Ma il mondo in cui egli viveva, pensava e scriveva in quel periodo, come Maestro universitario, era tuttavia totalmente diverso da quel mondo di puro fervore spirituale genuinamente religioso, caratteristico del primo francescanesimo (13).

L'*Itinerarium mentis in Deum*, che Bonaventura portò con sé a Parigi dai giorni del suo ritiro sulla Verna nel 1259, è già un primo segno di una nuova disposizione di spirito in lui. A partire

---

(10) J. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie* cit., p. 2.

(11) *Collationes in Hexaëmeron*: V, 329-449.

(12) Soprattutto: *Legenda major e Legenda minor* di s. Francesco; i commenti biblici a *Luca, Ecclesiaste, Sapienza, Giovanni*; gli scritti per la polemica dei Maestri secolari contro i Mendicanti, *Quaestiones disputatae de Perfectione evangelica, Apologia pauperum, Epist. de tribus quaestionibus ad innominatum magistrum*; i sermoni teologici, soprattutto *Christus unus omnium Magister e De plantatione paradisi*.

(13) Cf. J. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie* cit., p. 6.

da quel momento, la figura di Francesco entra sempre più dominante al centro del pensiero di Bonaventura. Questa evoluzione bonaventuriana si manifesta poi con un crescendo nelle biografie bonaventuriana del Poverello (1260-1262), negli scritti ascetici del suo generalato, soprattutto nelle sue opere oratorie a partire dal 1267 (14). Il coronamento però e la sintesi è offerta appunto dalla sua opera finale, l'*Hexaemeron*. Qui Bonaventura presenta un'impegnativa discussione dei problemi che ponevano il gioacchimismo e lo spiritualismo e che tennero sotto pressione l'Ordine francescano prima e poi.

L'unicità e irripetibilità dell'*Hexaemeron* consiste nel fatto che è l'unica opera in cui un eminente teologo scolastico prenda posizione verso la corrente spirituale detta « simbolismo tedesco » o « medioevo monastico » (in opposizione a medioevo scolastico), per tentare una sintesi della speculazione spiritual-simbolica con il pensiero astratto concettuale della scolastica (15).

Per questo, la suddetta visione tradizionale agostiniana della storia come storia della salvezza diventa in Bonaventura un'esposizione molto più complessa, atta a risolvere vuoi il problema della vera sapienza, posto dall'averroismo latino, vuoi soprattutto le preoccupazioni francescane riguardanti le profezie di Gioacchino da Fiore e la relazione di queste con il posto occupato da Francesco e dai francescani nella storia della Chiesa. Sino a che punto tutto ciò provocò in Bonaventura una revisione della tradizione? Ratzinger sostiene che ci troviamo di fronte ad un pesante cambiamento del concetto di storia trasmesso da Agostino. Vediamo cosa dice Bonaventura.

Per lui il tempo avanza irreversibilmente, in modo non ripetitivo, ma neanche semplicemente lineare. Ogni nuova epoca, anzi, è nel suo incedere storico vuoi una ricapitolazione e vuoi un trascendimento della precedente. Perciò, raffrontando gli eventi storici anteriori al Cristo e quelli posteriori al Cristo, diremo che le epoche e gli eventi posteriori al Cristo sono attuazione storica via via più perfetta di ciò che era prefigurato negli eventi storici anteriori al Cristo.

Cosa era prefigurato in quegli eventi? Il disegno o decisione divina riguardante l'uomo e la sua beatitudine, che doveva avere la sua perfetta e piena e definitiva attuazione o compimento in

---

(14) Soprattutto i sermoni per la festa di s. Francesco; poi le *Collationes de decem praeceptis*, le *Collationes de donis Spiritus Sancti*.

(15) Cf. J. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie* cit., p. 7.

(16) Ivi, p. 15. Per Ratzinger questa novità appare via via più chiara a partire dalla Collazione XIV dell'*Hexaëmeron*.

Gesù di Nazaret. Ne segue che, la storia posteriore al Cristo, sino alla fine del tempo, quella storia di cui facciamo parte noi pure, deve e dovrà contenere avvenimenti paralleli ma superiori a quelli anteriori a Cristo e descritti nella Bibbia. Ad ogni evento negativo e positivo e ad ogni epoca storica anteriore a Cristo, descritti nella Scrittura, hanno corrisposto e corrisponderanno parallelamente altrettanti eventi negativi e positivi e altrettante epoche dopo Cristo sino alla fine del mondo. Questa seconda serie di eventi (quelli dopo Cristo), come abbiamo detto, è però superiore a quella anteriore al Cristo, poiché in essa si attua nelle varie epoche successive via via più perfettamente ciò che era prefigurato in quella, e cioè la salvezza operata perfettamente e definitivamente in Cristo e che ora si estende all'umanità.

Leggendo quindi attentamente i racconti biblici (e ci vuole tutta un'arte per questo) (17), comprendiamo il vero senso della storia e della realtà presente e possiamo in qualche modo prevedere il futuro, partendo sempre dal passato, da tutto ciò che è avvenuto sino ai nostri giorni.

### III — COME AFFRONTA BONAVENTURA LA REVISIONE DEL FUTURO PER RISOLVERE IL PROBLEMA DEL PRESENTE?

E' possibile dunque chiedersi a quale punto della storia noi ci troviamo e cosa si prevede per il futuro, per chiarire le nostre responsabilità e rendere conto del nostro impegno presente.

La risposta alla domanda circa il futuro è ricavata da Bonaventura con il metodo suggerito da tutto ciò che si è detto sin qui circa la sua teologia della storia della salvezza.

Ecco il metodo: in primo luogo si deve scegliere uno schema in cui suddividere tutta la storia anteriore a Cristo. Una volta fissato il numero delle epoche anteriori al Cristo, sappiamo quante

---

(17) Secondo Bonaventura, chi cerca di comprendere la rivelazione salvifica e il senso della storia, deve andare oltre la "lettera" della s. Scrittura e scoprirvi per così dire la triplice dimensione del suo significato: deve ricorrere al suo senso spirituale (allegorico, tropologico, anagogico) e deve tener presenti le *figurae sacramentales*, ossia quelle figure storiche che in ogni libro dell'Antico Testamento si riferiscono profeticamente al mistero di Cristo con il suo corpo (la Chiesa) e all'anticristo con il suo (i cattivi), e prefigurano l'inizio, il progresso e le consumazioni di quello (Cristo-Chiesa) in Cielo, e di questo (anticristo-cattivi) nell'inferno eterno. Cf. *Breviloquium*, prol., 6: V, 208a; *Hexaëmeron*, coll. 14, 17: V, 396a. Cf. J. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie* cit., pp. 9-13; 144-147.

ce ne debbono essere in tutto nel Nuovo Testamento. Un esame quindi degli avvenimenti storici del periodo posteriore a Cristo, ci permette di stabilire quante epoche sono trascorse e quante e quali epoche restino ancora prima del ritorno finale di Cristo che segnerà la fine della storia.

Quale schema sceglie Bonaventura? Tra i tanti che esistevano prima di lui e che egli conobbe e analizzò, egli ritiene come più utile al suo scopo lo schema gioacchimita. Secondo questo schema, la storia della salvezza si divide in sette epoche prima di Cristo, e altrettante dopo Cristo. Uno schema di due serie di sette epoche, l'una per il Vecchio Testamento e l'altra per il Nuovo (18).

Confrontando ora le sette epoche del Vecchio Testamento con tutti gli eventi posteriori al Cristo, scopriamo, dice Bonaventura, che prima della fine della storia manca ancora l'ultimo scorcio della sesta epoca (in cui egli viveva), dopo la quale ci sarebbe stata ancora una epoca, la settima e ultima, quella della pace e dell'estasi, che precede il ritorno di Cristo (19).

Il punto in cui per Bonaventura si concentra tutto è quindi questo scorcio o ultimo ritaglio della sesta epoca, questa misteriosa zona di confine che ancora separa il triste presente del 1273 (quando compose l'*Hexaameron*) dall'epoca della futura pace sabatica, la settima epoca, che si avrà sulla terra prima della fine del mondo. Tutta l'attenzione ruota quindi attorno al problema della determinazione dell'imminente tratto finale della nostra epoca.

Il problema della settima età, invece, è, relativamente al precedente, abbastanza semplice. In questa età « si compiono le profezie di Ezechiele: Dal cielo discenderà la (santa) città, non ancora quella che sta in alto, ma quella che sta sotto, ossia la Chiesa militante, per quanto ciò sia possibile al suo stato di pellegrina... E allora ci sarà pace » (20). Si tratta ancora di uno stato terrestre e storico dell'umanità santificata da Cristo. Ma sarà uno stato salvifico del tutto speciale, in cui lo stato della redenzione si manifesterà in tutto il suo significato, che ora invece appare e non appare ancora.

---

(18) Coll. 16, 4 e 8ss: V, 404a e 404b.

(19) Ivi, n. 29: V, 408.

(20) Ivi, coll. 16, 30: V, 408b.

(21) Cf. H. DENIFLE, *Das Evangelium aeternum und die Kommission zu Anagni*, in *Arch. Litt. für Kirchengeschichte des Mittelalters* 1 (1885) 49-164; B. TÖPFER, *Eine Handschrift des "Evangelium aeternum" des Gerardo von Borgo san Donnino*, in *Zeitschrift für Kirchenwissenschaft* 81 (1960) 156-163.

Non si tratta tuttavia, come voleva il giacchimita Gerardo da Borgo San Donnino, di un'epoca in cui al posto del Nuovo Testamento subentreranno gli scritti di Gioacchino, considerati e chiamati « Vangelo eterno ». « Dopo il Nuovo Testamento — dice Bonaventura — non ce ne sarà un altro; e nessun sacramento del Nuovo Testamento può essere abolito, poiché questo è ormai l'ultimo ed eterno testamento » (22).

Ma con ciò non è ancora detto che Bonaventura rigetti il pensiero autentico originale di Gioacchino da Fiore, così interpretato da Gerardo.

Il punto oscuro, dunque, riguarda gli eventi imminenti dell'ultima parte della sesta età, prima che spunti la settima di cui abbiamo appena detto qualcosa. Per chiarire questi eventi, per sciogliere cioè il problema di questo futuro imminente dell'epoca in cui egli vive, Bonaventura non si limita ad una previsione fondata soltanto sul parallelismo che dovrà essere tra gli eventi di questa sesta età del Nuovo Testamento, con quelli correlativi della sesta età del Vecchio Testamento. Egli ricorre anche alle sette serie dell'Apocalisse, di cui volta per volta la sesta figura fornisce rispettivamente un aspetto per risolvere il problema del futuro. Usando tale procedimento, Bonaventura prevede per la sesta età ancora due avvenimenti luminosi e due eventi dolorosi per la Chiesa, prima che spunti la settima età della sospirata pace.

Infatti a Ezechia e Geremia corrisponde Carlo Magno con la sua opera a beneficio della Chiesa; all'empio Manasse, doveva corrispondere Enrico IV e Federico I con le calamità che essi procurarono alla Chiesa; al periodo profetico dell'Antico Testamento poi, corrisponde, al tempo in cui vive Bonaventura, l'apparizione dell'Angelo del Sigillo di *Apolissi 7* e il movimento profetico che con esso si è introdotto nella Chiesa del secolo XIII.

Questa corrispondenza verificatasi chiaramente sino ai tempi recenti, permette quindi a Bonaventura di chiarire il futuro e di prevedere che mancano ancora due grossi eventi prima della fine della sesta epoca e lo spuntare dell'epoca della grande Pace: ci deve essere ancora, prima di questa ultima età, una seconda fioritura cristiana e una seconda sventura per la Chiesa, corrispondente all'esilio babilonese del popolo d'Israele. Da questa sventura uscirà l'*ordo futurus*, il futuro ordine, il nuovo popolo di Dio dell'epoca finale, la settima.

Quando avverranno i due eventi? Le date sono incerte per Bonaventura. Egli ritiene possibile però che questa fioritura del-

---

(22) *Hexaëmeron*, coll. 16, 2: V, 403b.

l'ultimo scorcio della sesta epoca sia già presente e ammette la possibilità che il nuovo ordine, l'*ordo futurus*, sia già cominciato.

Ecco la domanda importante: cosa intende Bonaventura quando parla dell'Angelo del Sigillo e dell'*ordo futurus*?

Per rispondere occorrerebbe chiarire un problema filologico ancora più oscuro: quale è la posizione escatologica di Francesco secondo Bonaventura?

Questo secondo problema dipende a sua volta dalla questione tanto agitata oggi, circa la portata dell'influsso esercitato da Gioacchino da Fiore sulla teologia della storia della salvezza di Bonaventura (23).

Non possiamo, evidentemente, addentrarci in questo dibattito. Personalmente vedo così la posizione di Bonaventura.

Secondo gli scritti bonaventuriani anteriori all'*Hexaemeron*, la missione escatologica di Francesco (l'Angelo del sigillo) è identica a quella del suo Ordine minoritico: presentare a tutti gli uomini della sesta età della storia (che in questi scritti anteriori è l'ultima età) l'esemplare della perfetta vita evangelica come preparazione alla fine della storia. Nell'*Hexaemeron*, come s'è visto, questa fine della storia sarà preceduta da una settima epoca, quella dell'estasi, della pace e della sapienza. Sempre nell'*Hexaemeron*, Francesco ha raggiunto lo stato proprio della settima epoca prima di entrare nella gloria divina. E coloro che seguono Francesco nella sesta epoca, giungono anche essi a quell'estasi e a quella pace: essi sono appunto l'*ordo futurus* della settima epoca; ordi-

---

(23) Molti oggi accentuano l'influsso di Gioacchino sull'escatologia bonaventuriana, che sarebbe quindi essenzialmente gioacchimita. Per Bonaventura in tal caso, Francesco, quale « angelus ascendens ab ortu solis », avrebbe la funzione dell'Angelo apocalittico: egli sigillerebbe i chiamati dell'epoca finale della storia, fondando la comunità (*Ordo futurus*) di quella settima epoca; comunità da non confondere con l'Ordine dei frati minori (che fa parte della sesta epoca), ma da identificare con gli estatici della settima epoca, la quale per essi, come già per Francesco, è già iniziata prima che finisca la sesta. Con questa escatologia gioacchimita, Bonaventura avrebbe messo a tacere le correnti zelanti o protospirituali del suo tempo, partendo dai loro stessi presupposti gioacchimiti: avrebbe insomma dimostrato che Francesco è ammirabile, e *chi vuole*, può cercare di imitarlo, ma l'ideale dei Minori in quanto Ordine istituzionale appartenente alla sesta epoca non consiste nell'obbligo di vivere come visse s. Francesco (appartenente alla settima epoca). Questo gioacchimismo bonaventuriano è stato recentemente messo in dubbio da E. RANDOLPH DANIEL, *St. Bonaventure: Defender of Franciscan Eschatology*, in *San Bonaventura 1274-1974*, vol. IV, Grottaferata 1974, pp. 793ss., per il quale Bonaventura non avrebbe mai abbandonato un'antica escatologia francescana, ma vi avrebbe soltanto aggiunto qualche elemento gioacchimita (soprattutto lo schema storico di due serie di sette epoche ciascuna).

ne anch'esso francescano, ma da non identificarsi con l'*Ordine minoritico* istituito dal Poverello e approvato da Innocenzo III. Questo *Ordo Futurus*, è un ordine « francescano » in un senso del tutto speciale. E' un ordine, non nel senso di istituzione, ma nel senso di gruppo di coloro che seguendo Francesco nella sesta età, vuoi come Minori vuoi come laici, hanno raggiunto lo *stato sapienziale* di pace e estasi. E' « francescano », non perché è costituito dai Minori, ma appunto perché porta il sigillo dell'angelo apocalittico, Francesco, che con il suo esempio li ha condotti a quello stato proprio e specifico dell'*ordo futurus*.

In altre parole, come Francesco, attraverso l'umiltà, la povertà, la carità ardente della sesta età è giunto all'estasi e alla pace della settima, così coloro che lo seguono nella sesta età costituiscono l'Ordine Francescano dei Frati Minori, i cherubini; e tutti coloro che, Minori o no, giungono come e con Francesco all'estasi e alla pace, costituiscono l'ordine « francescano » futuro (i serafini).

#### *Per concludere*

Torniamo a noi. L'evento negativo finale della sesta epoca della Chiesa, previsto da Bonaventura come conseguenza del trionfo dello averroismo latino (separazione della « pura ragione » dai problemi religiosi del senso della storia e della realtà) non sembra diverso da quello in cui potrebbe sfociare l'umanità nostra se non « si rinnoverà — come dice il Maritain — nell'ordine dell'intelligenza » e se tanti cristiani, mal illuminati, non finiranno di considerare filosofia e teologia come delle « chinoiseries » e non si metteranno ad amare la Verità.

Soltanto così la storia e la realtà, in cui noi dobbiamo vivere e impegnarci, ci appariranno per quel che debbono essere: una rivelazione progressiva di ciò che Dio ha nel cuore per noi e che ci è stato offerto da Lui pienamente in Cristo rivelazione suprema di Dio. E questa scoperta del senso che deve avere ora la storia, ci indicherà anche il senso che dobbiamo imprimere alla nostra esistenza. per poterci inserire in quel mistero di amore e di amicizia che Dio vuole intrecciare con l'uomo.

E più l'uomo dedicherà tutte le sue energie in tal senso, più egli si accosterà a far parte di quell'*ordo futurus* « francescano », entrando progressivamente in quella zona della pace, della grande pace sabatica e dell'estasi, che per Bonaventura è lo stato dei veri credenti, o dei veri uomini (è la stessa cosa), nella settima età, prima che torni il Cristo.

ALFONSO POMPEI, OFM CONV.

