

LA CONCEZIONE DELLA STORIA IN SAN BONAVENTURA

INTRODUZIONE: LE MODALITA' DELL'APPROCCIO ALLA STORIA.

Una indagine per quanto schematica dell'approccio bonaventuriano alla storia non può prescindere dalla consapevolezza della poliedricità del tema; diversi sono infatti gli aspetti della storia con cui si è confrontato San Bonaventura, a cominciare da quello mistico (la storia come cammino verso il compimento dell'unione con Dio, nell'estasi) e da quello teologico (la storia come luogo della salvezza, mediante Cristo), a quello filosofico (la storia come dimensione della temporalità e successione del tempo), a quello « riduttivo » (la storia come arte da « ridurre », mediante i gradi superiori del sapere, alla teologia), a quello escatologico (la storia come rivelazione mediante simboli del destino ultimo dell'umanità). Ognuno di questi aspetti potrebbe utilmente fornire la traccia per una lettura orientata delle opere del Dottore Serafico, e per la verità non mancano studi molto interessanti soprattutto nell'ambito della teologia bonaventuriana della storia, a cominciare da quello fondamentale di J. Ratzinger (1), che ha avuto il merito di avviare una contestualizzazione della concezione bonaventuriana della storia in rapporto ai problemi del suo tempo, al di fuori di ogni approccio apologetico e agiografico.

In particolare due temi individuati da Ratzinger, quello del fondamento biblico della lettura bonaventuriana della storia e quello dell'assunzione da parte del maestro francescano di problemi desunti dall'escatologia di Gioacchino da Fiore, hanno avuto ampi sviluppi nella letteratura successiva. La letteratura più recente ci permette così di considerare acquisita la centralità di Cristo nella storia, che Bonaventura non riduce a un semplice punto di passaggio tra diverse età, come appare avesse fatto Gioacchino da Fiore, ma che rispetta nella sua definitività: Cristo è inizio, centro e fine della storia; egli opera la salvezza nello sviluppo storico, portandola

(1) J. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, München 1959.

nascostamente al suo compimento. Bonaventura vede nella Scrittura non la mera descrizione di fatti riguardanti la storia della salvezza, quanto il piano di Dio che sta dietro la storia reale della salvezza. E' certamente vero che gli accadimenti storico-salvifici dipendono dal piano che trova espressione nella Scrittura, ma resta assodato che la Scrittura non è una cronaca degli accadimenti salvifici, bensì un progetto secondo il quale la storia della salvezza scorre (2).

Meno pacifica è la valutazione dell'atteggiamento di Bonaventura di fronte all'escatologia in generale e alle dottrine gioachimite in particolare; il nostro impegno sarà perciò quello di esaminare gli sviluppi della concessione bonaventuriana della storia in rapporto alla sua visione escatologica, nella convinzione che la proiezione verso l'escatologia diventi il luogo privilegiato per capire quella complessa trama di relazioni, all'interno di un cosmo ordinato, di cui per Bonaventura si intesse la storia. Mi sembra tuttavia necessaria una preliminare indagine sulla struttura della temporalità da un punto di vista filosofico-teologico.

TEMPO E STORIA.

La base per una visione complessiva della storia, che miri alla comprensione anche delle sue componenti sincroniche accanto al polo diacronico teologico e mistico, è individuata da San Bonaventura nella scansione temporale che segna il ritmo dell'universo finito.

Nel *Commento alle Sentenze* egli prende in esame quattro accezioni di tempo: nell'accezione più ampia (*communissime*) il tempo indica la misura di ogni durata creata, e in questo senso lo intende Beda quando insegna che originariamente quattro furono le realtà create, e tra queste colloca il tempo. Nell'accezione comune (*communiter*) il tempo indica la misura di ogni mutazione, sia di quella dal non-essere all'essere, sia di quella da un modo di essere a un altro modo di essere; in questo senso Riccardo di San Vittore dice che tutto ciò che ha avuto inizio, lo ha avuto nel tempo e ancora la *Glossa* spiega le parole iniziali della Genesi, in principio, come *in principio temporis*. Nella terza accezione (*proprie*), il tempo indica la misura della variazione successiva regolare o irregolare, continua o discontinua; in questa direzione Agostino, scrivendo ad Orosio, afferma che le varie affezioni degli angeli e ogni variazione delle cose sono misurate dal tempo. L'ultima e più

(2) Cfr. H. MERCKER, *Schriftauslegung als Weltauslegung. Untersuchungen zur Stellung der Schrift in der Theologie Bonaventuras*, München, Paderbon, Wien 1971, p. 122 ss.

propria (*magis proprie*) accezione di tempo lo definisce come la misura del movimento o della variazione successiva regolare e continua, stabilita sulla base del movimento dell'ottava sfera; questa è la definizione di tempo data da Aristotele, ma di essa Bonaventura dice che è una *coarctata acceptio*, ossia la giudica troppo ristretta, benché l'abbia presentata come il modo più proprio di intendere il tempo (3). Due valutazioni che possono essere così integrate: il tempo è inteso da Aristotele in un senso talmente stretto, che la sua definizione risulta riduttiva, non ne afferra tutta l'ampiezza, ossia non esprime la temporalità in tutta la sua portata. La *coarctatio* si accompagna d'altronde a un grado maggiore di proprietà, a un riconosciuto maggior rigore. Anche in un altro brano, sempre del *Commento alle Sentenze*, presentando una triplice definizione di tempo Bonaventura parla della definizione aristotelica come di quella propria: « Tertio modo dicitur proprie mensura motus primi mobilis » (4).

Si può dunque correttamente pensare che il Dottore Serafico, pur giudicandola inadeguata da certi punti di vista, abbia considerato valida nel suo nucleo tematico la definizione aristotelica di tempo. Per sapere quali elementi egli abbia giudicato di stretta pertinenza della temporalità e, quindi, tali da richiedere un allargamento e un completamento dell'aristotelismo occorre interpellare i testi in cui egli tratta del rapporto tra eternità e tempo, dell'unità del tempo, della distinzione tra essenza ed essere del tempo, della natura dell'istante e di quella dell'*aevum* o durata eviterna (5). Molto in sintesi si può dire che egli opera una netta distinzione fra il tempo che possiamo chiamare fisico, mediante il quale misuriamo la durata delle cose finite, e il tempo caratterizzabile come metafisico e che riguarda il fondamento di ogni durata: le diverse durate sono possibili perché c'è un durare di fondo, una permanenza

(3) « Quarto modo accipitur magis proprie; et sic dicitur mensura motus sive variationis successivae et continuae et regulatae secundum regulam motus octavae sphaerae; et sic consuevit accipi a Philosopho; sed ista est coarctata temporis acceptio » (*In II Sent.*, d. 2, p. 1, a. 2, q. 1; ed. Quaracchi, II, pp. 64-65).

(4) *Ibi*, d. 1, p. 1, dub. IV; p. 38.

(5) Per un rapido *excursus* in questa direzione si veda: A. GHISALBERTI, *La concezione del tempo in San Bonaventura*, in « San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana » (Atti Congr. int. 1974), Roma 1976, I, pp. 745-755. Un'ampia analisi dei testi bonaventuriani sull'argomento è compiuta da V. C. BIGI, *La dottrina della temporalità e del tempo in San Bonaventura*, in « Antonianum », 39 (1964), pp. 437-489; 40 (1965), pp. 96-152. Se le analisi testuali di C. Bigi sono interessanti, talora non possiamo seguire le sue valutazioni storico-critiche, mentre condividiamo pienamente quelle di J. RATZINGER, *Der Mensch und die Zeit im Denken des Heiligen Bonaventura*, in *L'homme et son destin d'après les penseurs du moyen âge*, Louvain-Paris 1960, pp. 473-483.

fondamentale che rende possibili le variazioni. Tale permanenza è quella dell'istante, del *nunc* concepito come l'indivisibile della temporalità, che nelle realtà spirituali è fisso, ossia sostanzialmente immutabile, mentre negli esseri dotati di materia fisica esso subisce incremento o perdita. In questa direzione Bonaventura distingue tra essenza ed essere del tempo: l'essenza del tempo è costituita dal *nunc* o istante, mentre l'essere del tempo è dato dalla mutazione delle singole realtà divenienti (6); all'essenza appartiene quel nucleo di presenzialità indivisibile e di indivisibilità attuale, che caratterizza il tempo metafisico, mentre all'essere appartiene quella varietà delle durate e delle misure che caratterizza il tempo fisico. La *coarctatio* della definizione aristotelica consisterebbe nell'insistere sull'essere del tempo, sulla varietà delle durate misurate in base al moto regolare del primo mobile (7) e nel trascurare quell'aspetto metafisico in base al quale ogni molteplicità è preceduta dall'unità reale dell'unico immutabile istante o *nunc*, che Dio ha creato in principio, insieme con la materia. Il rischio della *coarctatio* è sottolineato da Bonaventura perché non si limita al livello della insufficienza logica; esso si rivela pienamente nelle conseguenze sul piano cosmologico: per Aristotele una temporalità ancorata al primo mobile equivale a perpetuità, equivale a circolarità senza inizio e senza fine. Le realtà materiali, misurate dal primo mobile, sono collocate su una linea di successione perpetua, inarrestabile *a parte ante* e *a parte post*; lo spostamento del fondamento della temporalità da un *nunc* fisico a un *nunc* ideale, quello dell'inizio della creazione, colloca invece la storia su una linea progressiva a partire da un inizio ben preciso, l'istante in cui Dio ha dato origine al molteplice, e la orienta verso un fine realmente conclusivo, il ritorno in Dio.

Scrivendo nel 1257 il Prologo del *Breviloquium*, San Bonaventura presenta una periodizzazione che resta sostanzialmente legata all'escatologia tradizionale, che vedeva la storia segnata dai cupi

(6) « Dupliciter est loqui de tempore: aut secundum essentiam, aut secundum esse. Si secundum essentiam, sic nunc est tota essentia temporis, et illud incepit cum re mobili, non in alio nunc, sed in se ipso, quia status est in primis, unde non habuit aliam mensuram. Si secundum esse, sic coepit cum motu variationis, scilicet nec coepit per creationem, sed potius per ipsorum mutabilium mutationem, et maxime primi mobilis » (*In II Sent.*, d. 1, p. 1, a. 1, q. 2; II, p. 23).

(7) Se però si riflette come storicamente il legame del tempo con il primo mobile sia più il risultato delle rielaborazioni dell'insegnamento di Aristotele nelle scuole peripatetiche greche ed arabe, si capisce come l'approccio bonaventuriano alla dottrina del tempo sia fondamentalmente aristotelico e non privilegi la linea agostiniana, caratterizzata dall'uso di categorie antropologiche. Basti ricordare che l'essenza del tempo, il tempo metafisico, per Bonaventura precede l'uomo anche nell'ordine della creazione. Cfr. GHISALBERTI, *La concezione del tempo in San Bonaventura*, cit., pp. 754-755.

bagliori della fine imminente, ormai prossima a una drammatica conclusione con l'avvento dell'Anticristo, la cui sconfitta avrebbe preceduto la resurrezione dei morti e l'avvento del regno definitivo di Cristo. La *longitudo* ossia l'ampiezza, l'arco temporale descritto dalla Sacra Scrittura abbraccia le età che vanno dall'inizio del mondo sino al giorno del giudizio, e che sono sette: la prima va da Adamo a Noè, la seconda da Noè sino ad Abramo, la terza da Abramo a Davide, la quarta da Davide sino all'esilio di Babilonia, la quinta dall'esilio sino a Cristo, la sesta da Cristo sino alla fine del mondo, la settima scorre con la sesta, iniziata con il riposo di Cristo nel sepolcro, sino alla risurrezione universale (8). La settima età trascorre parallelamente alla sesta, ossia comprende la storia dei credenti che, già inseriti nello stato di grazia non più soggetto a rischi, vivono il riposo del sabato; un riposo attivo, perché esplica pacificazione e beatificazione, rendendo il credente già partecipe della beatitudine divina, in attesa della resurrezione finale dei corpi (9).

Bonaventura nel 1257 segue dunque la dottrina agostiniana delle età del mondo, e da questa non si distacca nel 1259, quando, scrivendo l'*Itinerarium mentis in Deum*, dichiara che il sesto grado dell'ascesa a Dio, la tappa che contempla Dio nominato come Bene e quindi manifestatosi nelle opere della sua creazione e nell'opera per eccellenza, il Verbo incarnato, è riconducibile al sesto giorno del racconto esameronale, in cui è stato creato l'uomo a immagine di Dio. Dopo questa età dell'uomo nuovo, inaugurata con l'incarnazione di Cristo, non resta che il riposo eterno, il sabato senza tramonto: « Nec aliquid iam amplius restet nisi dies requiei, in qua per mentis excessum requiescat humanae mentis perspicacitas ab omni opere, quod patrarat » (10).

Il settimo giorno è al di là della storia, comporta il reale oltrepassamento della storia, anche se qualcuno può avere anticipazioni della beatitudine eterna mediante l'estasi, in fugaci eccessi di contemplazione.

(8) « Sexta a Christo usque ad finem mundi »; « Sic sexta aetas mundi terminatur cum die iudicii, et in ea viget sapientia per doctrinam Christi » (*Breviloquium*, Prologus, 2; Ed. Quaracchi, V, p. 203 e 204).

(9) « Septima decurrit cum sexta, quae incipit a quiete Christi in sepulcro, usque ad resurrectionem universalem, quando incipiet resurrectionis octava » (*Ibidem*, p. 203). L'idea di un ottavo giorno, già presente nei Padri, è stata ripresa da Sant'Agostino: il settimo giorno rappresenta il riposo celeste dell'anima resa partecipe della beatitudine divina, mentre l'ottavo giorno rappresenta il nuovo stato dell'uomo che gusta quel riposo, di un credente risuscitato anima e corpo in Cristo. Cfr. A. LUNEAU, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Eglise. La doctrine des âges du monde*, Paris 1964, pp. 325-331.

(10) *Itinerarium*, 6; Ed. Quaracchi, V, p. 312.

La concezione della storia sottesa a queste opere consta di due elementi distinti; oltre che orientata verso la fine della sesta età come fine della storia (e questo elemento sarà in seguito superato da Bonaventura), risulta caratterizzata dall'idea di progresso; la storia mira alla crescita dell'uomo, alla sua educazione come alla sua salvezza. Progresso carico soteriologicamente e pedagogicamente, che il Dottore Serafico esprime vivacemente nella ricorrente immagine del fiume che, piccolo alla sorgente, si ingrossa lungo il cammino: la Sacra Scrittura, inizialmente un piccolo ruscello, dotata dei libri legali, è stata poi arricchita dalla sapienza dei libri storici e dei testi profetici, sino alla ricchezza della rivelazione evangelica ed apostolica.

Ma la rivelazione non si è arrestata qui: « et multae intelligentiae elicitaе sunt, et sic in aquas plurimas redundavit » (11), in un incremento di intelligenza che si dispiega lungo tutto l'arco della storia, realizzando quel *progressus* di cui tanto si sofferma il Prologo del *Breviloquium*: lo sviluppo (*progressus*) della Sacra Scrittura non è vincolato dalle leggi dei ragionamenti, delle definizioni e delle divisioni secondo le regole delle altre scienze, e nemmeno è ristretto a una parte dell'universo; piuttosto, stante che la sacra Scrittura procede secondo una luce soprannaturale nel donare all'uomo viatore una conoscenza sufficiente delle cose, richiesta per la sua salvezza, sia attraverso parole chiare, sia attraverso parole misteriose, essa descrive il contenuto di tutto l'universo come in una somma, rispettando le esigenze della comprensione umana (12).

Se questo è il modo di fare storia proprio della rivelazione, nel senso che la storia consiste nella presentazione della progressiva attuazione dell'economia della salvezza nel tempo, rispettando le istanze dei destinatari di questa presentazione, si capisce che allorché a sua volta Bonaventura deve scrivere una storia, si discosterà il meno possibile dall'alto modello che ha presente nella sua mente. Nel prologo alla *Legenda maior*, alla storia di San Francesco, il Dottore Serafico precisa: « Nec semper historiam secundum ordinem temporis texui propter confusionem vitandam, sed potius ordinem servare studui magis aptae iuncturae, secundum quod eodem peracta tempore diversis materiis, vel diversis patrata temporibus eidem materiae congruere videbantur » (13). Non importa dunque la stretta successione temporale, da cui nasce la cronaca; spesso il temporalmente diverso converge negli obiettivi e il temporalmente vicino persegue obiettivi distinti, che si unificano al

(11) *In Hexaëmeron*, 13, 8; Ed. Quaracchi, V, p. 389; cfr. *Breviloquium*, Prologus, 1; p. 203.

(12) Cfr. *Breviloquium*, Prologus, 3; pp. 201-202.

(13) *Legenda maior*, prologus, 4; Ed. Quaracchi, VIII, p. 505.

superiore livello della storia che genera, educa e fa progredire gli uomini nel cammino verso la salvezza. L'idea di *progressus* si mantiene così anche nelle opere in cui Bonaventura mostra di aderire a un nuovo modo di intendere la fine della storia, in particolare nella *Collationes in Hexaëmeron*.

LA CONCEZIONE DELLA STORIA NELLE COLLATIONES IN HEXAËMERON.

Il testo delle *Collationes in Hexaëmeron* raccoglie le ventitre conferenze che Bonaventura tenne a Parigi tra la Pasqua (9 aprile) e la Pentecoste (28 maggio) del 1273 e rappresenta l'ultima grande opera del maestro francescano (14). Nella *Collationes XV e XVI* secondo l'edizione Quaracchi, che trova corrispettivo nelle *Collationes III e IV* della *Visio III* secondo l'edizione Delorme, Bonaventura presenta diverse periodizzazioni della storia, e tra esse quella desunta da Sant'Agostino e già spiegata nel *Breviloquium*. L'insistenza maggiore è tuttavia riservata a una periodizzazione definita « valde mysterialis », fondata sul numero sette e distribuita secondo una triplice serie di tempi settenari, ossia i « tempora originalia », che sono i sei/sette giorni della creazione secondo il racconto della *Genesi*; i « tempora figuralia », che abbracciano una partitura settenaria della storia anteriore alla venuta di Cristo, narrata dall'Antico Testamento; i « tempora gratiosa sive salutifera », in cui si svolge la storia della salvezza mediante la grazia, incominciando da Cristo e distendendosi per sette età, di cui non si è ancora alla fine, perché si sta compiendo la sesta e deve ancora iniziare la settima. La lettura delle tre serie è condotta secondo una « correspondentia temporum » che ripete non senza originalità il metodo esegetico della *concordia* tra Antico e Nuovo Testamento elaborato da Gioacchino da Fiore; Bonaventura procede così nel parallelismo tra il primo giorno della creazione, in cui è stata creata la luce, la prima età veterotestamentaria, da Adamo a Noè, in cui è stata formata la natura, e l'età inaugurale del Nuovo Testamento, da Cristo e dagli Apostoli all'età di papa Clemente I, in cui è stata data la grazia.

(14) Pronunciate alla presenza di centosettanta persone, in prevalenza intellettuali appartenenti allo studio francescano di Parigi, le *Collationes in Hexaëmeron* sono giunte a noi in due diverse *reportationes*: una più ampia, riprodotta nell'edizione dell'*Opera omnia* di Quaracchi (vol. V, pp. 329-454), l'altra, alquanto più breve, pubblicata da F. Delorme nella *Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi* (Quaracchi 1934). « Sembra che la redazione più ampia sia stata autenticata da Bonaventura, ma quasi sicuramente neppure questa fu revisionata personalmente da lui » (F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, Bari 1980, p. 194).

Analogo il procedimento per le successive età: al secondo giorno della creazione, in cui la terra asciutta è stata separata dall'acqua, corrispondono l'età da Noè ad Abramo, in cui il diluvio ha contribuito all'espiazione della colpa, e, nell'era cristiana, il periodo da papa Clemente a papa Silvestro, in cui le persecuzioni hanno donato alla chiesa il battesimo di sangue.

Al terzo giorno della creazione, in cui sulla terra è germinata la vita, corrispondono l'elezione del popolo ebraico, da Abramo a Mosè, e la fissazione dei dogmi ecclesiastici ad opera dei padri della Chiesa occidentali e orientali, nell'età compresa tra papa Silvestro e papa Leone I. Al quarto giorno della creazione, in cui vennero collocati in cielo i corpi luminosi (sole, luna, stelle), hanno riscontrato la promulgazione della legge veterotestamentaria, nel periodo da Mosè a Samuele, e la codificazione delle leggi di giustizia in seno alla chiesa, da papa Leone I sino a Gregorio Magno. Al quinto giorno, in cui Dio ha creato la vita animale sulla terra, corrisponde l'età dei re d'Israele, da Davide a Ezechia e il periodo in cui la chiesa ha affermato il primato papale sulle chiese d'Oriente, da Gregorio Magno a papa Adriano I.

Il sesto giorno, in cui è stato creato l'uomo, corrisponde all'età dei profeti biblici, da Ezechia a Zorobabele, e al tempo iniziato con papa Adriano I e con Carlo Magno, in cui ha avuto grande fioritura lo studio della teologia. Questo tempo non è ancora concluso, e Bonaventura ne sente l'ambivalenza, ossia l'inclusione in esso, accanto alla *claritas doctrinae*, di una grande tribolazione, analoga a quella subita dal popolo ebraico durante la cattività babilonese. Al settimo giorno, in cui Dio ha attuato il riposo del sabato, corrisponde l'età iniziata con la ricostruzione del tempio di Zorobabele e conclusasi con il periodo di pace sotto l'imperatore Augusto, quando è nato Gesù Cristo. La settima età della Chiesa è a noi sconosciuta; ma il criterio della simmetria usato per le precedenti età soccorre Bonaventura nell'ipotizzare gli avvenimenti e i tratti dell'ultima età della storia: anche nell'età futura ci saranno « *reaedificatio templi, restauratio civitatis et pax data* » (15). E il Dottore Serafico può concludere: « *Et sic patet, quomodo Scriptura describit successiones temporum; et non sunt a casu et fortuna, sed mira lux est in eis et multae intelligentiae spirituales* » (16).

(15) Nell'edizione Delorme il testo offre qualche suggestione in più: « *Tempore pacis postremae, aedificatio Ecclesiae romanae et multiplicatio ecclesiarum. Idem restauratio: quotiens enim tribulatur Ecclesia romana, totiens restauratur... Vel restauratio intelligitur quantum ad conversionem Iudaeorum. Item, pacis dilatatio; pax enim promissa est Ecclesiae a Domino resurgente* » (pp. 192-193).

(16) *In Hexaëmeron*, coll. XVI, n. 30; ed. Quaracchi, V, p. 408.

In questa dimensione di sensi o intendimenti spirituali resta da precisare la dichiarazione riferita all'inizio della Collatio XVI (edizione di Quaracchi): « Et secundum hoc distinguuntur sex aetates; septima autem currit secundum omnes cum sexta » (17).

Nell'edizione Delorme si riscontra anche su questo punto un'indicazione maggiormente in linea con la corrispondenza fra le età esaminate prima; S. Bonaventura parla separatamente della sesta e della settima età: « Sexta dies, scilicet humanae formae, et tempus vocis propheticæ tempusque clarae doctrinae, scilicet vitae evangelicæ, sicut Ioannes Baptista sive angelus, scilicet homo vel talis ordo, ascendens ab ortu solis, habens in se signum Dei Vivi, respondens vitae propheticæ et vitae Christi similis. Septima dies sabbati, scilicet quietis primæ, et tempus quietis mediæ, tempus quoque pacis postremæ sibi correspondent . . . Sic erit etiam tempus pacis in fine. Quando enim Antichristus post maximam Ecclesiæ ruinam occidetur a Michaelē post illam summam Antichristi tribulationem, veniet tempus ante diem iudicii tantæ pacis et tranquillitatis quale non fuit ab initio mundi, et invenientur homines tantæ sanctitatis sicut fuit tempore Apostolorum. . . . Antequam videant Filium hominis in potestate et maiestate, præcedet istud tempus, quod etiam vocatur pacis postremæ » (18).

E' difficile negare che queste dichiarazioni vadano intese nel senso dell'attesa di una nuova età, contrassegnata dalla pace e dalla tranquillità generate dalla santità dei credenti dei nuovi tempi, che vedranno ripetersi l'abbondanza di grazia e di carismi propria dell'età apostolica. Trova dunque accoglienza una delle caratteristiche note della concezione gioachimita della storia: a differenza dalle visioni escatologiche tradizionali, che leggevano nelle conflittualità e nelle svariate tensioni del tempo i segni premonitori della fine del mondo, che sarebbe stata immediatamente preceduta dalla crisi riversata sulla chiesa e sull'umanità dall'apparizione dell'Anticristo, Bonaventura prefigura uno *status* di pace e di grazia succes-

(17) *Ibi*, n. 2, p. 403.

(18) Delorme, pp. 184-185. Più succinto il testo nella redazione pubblicata nell'*Opera omnia*, benché la sesta e la settima età risultino distinte: « Dies humanae formae, tempus vocis propheticæ, tempus clarae doctrinae, in quo esset vita prophetica. Et necesse fuit, ut in hoc tempore veniret unus ordo, scilicet habitus propheticus, similis ordini Jesu Christi, cuius caput esset Angelus, ascendens ab ortu solis habens signum Dei vivi, et conformis Christo. - Et dixit, quod iam venerat. - Dies quietis sabbati, tempus quietis mediæ, tempus quietis postremæ » (Ed. Quaracchi, pp. 405). Si noti il concorde richiamo dei due testi all'Angelo che porta il segno del Dio vivo che deve apparire nella sesta età, legato a un ordine non meglio definito in questo punto, del quale Bonaventura parlerà sul finire dell'opera.

sivo alla eliminazione finale dell'Anticristo (19). Non gode infatti di molta fondatezza l'esegesi dei citati passi bonaventuriani come se volessero riferirsi a un'età ideale, del tutto in linea con l'escatologia tradizionale, che parlava di consolazione finale dei credenti, una volta superata la tempeste della fine dei tempi. L'idea di un reale tempo di pace e di grazia, non solamente meta ideale di chi giunge al termine di un proficuo e tenace itinerario ascetico, è troppo presente nella partizione delle età. Ne troviamo conferma nel fatto che Bonaventura, verso la fine dell'opera, riprendendo il discorso sull'ordine serafico di cui è annunziatore e prototipo il personaggio designato come angelo del sesto sigillo, scrive: « Et sicut sex diebus factus est mundus et sexta aetate venit Christus, ita post sex tempora Ecclesiae in fine generabitur Ecclesia contemplativa »; « Unde oportet quod in Ecclesia appareat aliquis status qui huic angelo respondeat, habens ultimum et perfectum Dei cultum » (20). Nell'elenco degli ordini degli ultimi tempi della storia, gerarchicamente strutturato verso il grado più perfetto, Bonaventura colloca al vertice l'*ordo contemplantium*, il quale conosce una tripartizione interna: la contemplazione può essere frutto della preghiera e della supplica incessante, in corrispondenza col modo supplicatorio dei Cisterciensi e dei Premonstratensi; in un secondo modo la contemplazione può essere conseguita attraverso la ricerca speculativa, come fanno i frati minori e i frati predicatori; il terzo modo di contemplare è proprio dei *sursumactivi*, ossia di coloro che si elevano con slancio verso Dio, e dell'ordine dei *sursumactivi* « videtur fuisse sanctus Franciscus, qui in fine apparuit... Isti autem de tertio hoc ordine sunt prope Ierusalem nec habent nisi evolare; nec floreat iste ordo nisi prius Christus patiat in suis » (21).

(19) Tra gli studi più recenti favorevoli a questa tesi, cfr. M. REEVES, *The influence of prophecy in the later middle ages. A study in Joachimism*, Oxford 1969, pp. 179-181; F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio*, cit., pp. 195-199.

(20) Delorme, p. 265. Secondo R. Manselli, Gioacchino da Fiore concepiva l'età nuova dello Spirito come « l'età completamente monastica, perfezionamento e culmine della funzione sempre più fondamentale del monachesimo nella storia e nella vita della Chiesa. Gli uomini di questa età, curati da una gerarchia, finalmente purificata dalla presenza e dall'esempio d'un monachesimo al culmine del suo sviluppo, potranno attendere serenamente, accompagnati dalla gioiosa salmodia monastica, prefigurazione dei canti angelici, il secondo ritorno di Cristo » (R. MANSELLI, *L'attesa dell'età nuova ed il gioachimismo*, in AA.VV., *L'attesa dell'età nuova nella spiritualità della fine del medioevo* (Todi 16-19 ottobre 1960), Todi 1962, p. 151).

(21) Delorme p. 256. Assai efficace anche il testo dell'edizione Quaracchi: « Tertius ordo est vacantium Deo secundum modum sursumactivum, scilicet ecstaticum seu excessivum. - Et dicebat: Quis enim iste est? Iste est ordo seraphicus. De isto videtur fuisse Franciscus. Et dicebat, quod etiam an-

Il richiamo allo sviluppo e alla futura floridezza di questo vertice dell'ordine dei contemplativi, situato all'interno della Chiesa, anzi destinato a portare al compimento ultimo (*consummatio*) il compito della Chiesa, lascia intravedere uno spazio storico concreto, per quanto sfumato e lontano da ogni rigido schema millenaristico. Bonaventura non fa questione di date d'inizio e di durata dell'ultima età, ma si dimostra interessato alla carica profetica della propria visione della storia, biblicamente fondata e teologicamente orientata.

E' stato obiettato (22) che nelle *Collationes in Hexaëmeron* il Dottore Serafico non fa alcuna identificazione diretta dell'Angelo del sesto sigillo con San Francesco; ma quand'anche si volesse insistere su una voluta cautela del maestro francescano nel 1273 nell'identificare storicamente l'Angelo del sesto sigillo con un personaggio storico concreto, resta l'affermazione secondo la quale per Bonaventura Francesco è al vertice dei contemplativi, ossia tra gli estatici o *sursumactivi*, e che in questa posizione è unico; a nessun altro personaggio storico è concesso tanto, nemmeno all'ordine fondato da Francesco. Anzi Francesco, con la sua inclusione fra i *sursumactivi*, è proiettato verso l'ordine che esprimerà la settima età, e quindi ha preannunziato, essendo Francesco già venuto (*fuisse* dice il testo), quello status che ingloba l'« ultimum et perfectum Dei cultum ». E' d'altronde innegabile, per l'esplicita dichiarazione del testo, che Bonaventura nel Prologo della *Legenda maior* (composta tra il 1260 e il 1262) abbia assimilato San Francesco a Cristo, ed inoltre abbia affermato che il santo è veramente l'angelo del sesto sigillo « che ascende dall'Oriente, avente in sé il segno del Dio vivo, poiché la sublime immagine del Serafino e l'umile effigie del Crocefisso che sulla Verna lo hanno infiammato interiormente e segnato esteriormente, conferiscono ai suoi insegnamenti la fermezza di fede e da essi ricevono testimonianza di verità » (23).

Lo studioso del pensiero bonaventuriano non prevarica dunque se, nel suo compito di storico, legge i testi di un autore aiutandosi nell'esegesi con altri testi, scritti in precedenza e che non siano stati esplicitamente rinnegati, esclusi o smentiti dall'autore medesimo. E

tequam haberet habitum, raptus fuit et inventus iuxta quandam sepem. Hic enim est maxima difficultas, scilicet in sursumactione, quia totum corpus enervatur, et nisi esset aliqua consolatio Spiritus Sancti, non sustineret. Et in his consummabitur Ecclesia. Quis autem ordo iste futurus sit, vel iam sit, non est facile scire » (Ed. Quaracchi, pp. 440-441).

(22) E' l'obiezione di P. STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *L'Angelo del sesto sigillo e l'« alter Christus »*, Roma 1971, p. 192 ss.

(23) *Ibi*, p. 184.

se è pacifico che la *Legenda maior* si caratterizza anche come una risposta concreta alle attese messianiche di Gioacchino da Fiore, non v'è dubbio che essa non va considerata come una risposta per così dire accademica. Bonaventura non fingeva un problema inesistente per dare una risposta convincente; il problema escatologico sollevato da Gioacchino e dai suoi seguaci conteneva un'istanza tanto reale quanto ineludibile sia per il Bonaventura del 1262 scrittore della storia di S. Francesco, sia per il Bonaventura del 1273, scrutatore attento dei segni dei tempi e delle vicende finali della storia della chiesa, così come si potevano intravedere nelle pieghe dei libri ispirati. Certamente egli usa cautela nelle *Collationes in Hexaëmeron*, ma non per negare le convinzioni circa il modello di escatologia cui aveva in precedenza aderito, bensì per sottrarlo a facili letture e a ingenui tentativi di datazione. Se l'avesse voluto rinnegare, avrebbe usato lo stesso metodo critico di cui si è servito per confutare le dottrine trinitarie di Gioacchino, oppure la sua valutazione della legge e della bipartizione della Scrittura in Antico e Nuovo Testamento (24).

Abbiamo invece in positivo una corretta valutazione e collocazione dell'escatologia: liberati dall'angoscia di una fine imminente, i cristiani in generale e i francescani in particolare sono messi in uno stato di attesa che li impegna a essere il più possibile all'altezza della perfezione dell'ultima età della storia. L'escatologia non ha perciò funzione destabilizzante nei confronti della chiesa e della società o distraente nei confronti della storia; bensì diventa il momento di carica interiore per essere protagonisti degli eventi e per la realizzazione della pienezza dell'ideale cristiano.

Come nella *Legenda maior*, descrivendo la *perfectio apostolica* di Francesco e adattando l'insegnamento del Fondatore ai nuovi problemi in cui si trovava coinvolto l'ordine francescano, Bonaventura non ha inteso venir meno alla storicità di base dei dati biografici, così nelle *Collationes in Hexaëmeron* egli intende rinnovare l'evangelismo francescano e lo slancio ascetico dei cristiani in un contesto escatologico, senza dimenticare il presente e senza negare la dimensione concreta dell'età finale imminente. L'ideale francescano appartiene all'età futura, così come a questa appartiene Francesco; l'ordine è calato in un presente segnato da lentezze e adattamenti, che però volgono verso un futuro di adeguamento nella lettera e nello spirito dell'ideale.

(24) Cfr. W. H. J. SCHACHTEN, *Ordo salutis. Das Gesetz als Weise der Heilsvermittlung. Zur Kritik des hl. Thomas von Aquin an Joachim von Fiore*, Münster W. 1980, pp. 193-209 (l'Autore instaura un confronto tra le posizioni di Tommaso d'Aquino, di Bonaventura e di Gioacchino da Fiore).

CONCLUSIONE

Il dibattito ancora oggi aperto fra gli studiosi di San Bonaventura circa l'esatta valutazione dell'atteggiamento del Dottore Serafico di fronte alla storia vede fundamentalmente due pareri divergenti, quello di quanti negano che egli abbia fatto proprie istanze dell'escatologia gioachimita (25) e quello di quanti vedono nei suoi scritti una ripresa e una rielaborazione di problemi che erano stati sollevati alla fine del sec. XII dalle opere di Gioacchino da Fiore (26). Qualunque sia la valutazione riguardo alla matrice delle dottrine bonaventuriane, ci sembrano fondati sui testi, in particolare sulle *Collationes in Hexaëmeron*, alcuni convincimenti precisi. Anzitutto è ammessa l'idea di un *tempus pacis postremae*, di un'età di rinnovamento e di giubilo dopo la tribolazione. Inoltre la Sacra Scrittura viene intesa come base per una concezione unitaria della storia umana, secondo la scansione delle età che si corrispondono nell'Antico e nel Nuovo Testamento. Francesco infine è considerato sia come un personaggio reale della storia passata, sia come una « epifania » della dimensione escatologica, di una perfezione interiore non attesa invano. Queste convinzioni sono strettamente connesse con altri punti dottrinali peculiari di Bonaventura, in primo luogo con la convinzione che le età della storia non si dividono in rapporto a una persona della Trinità divina, con l'esclusione delle altre; la Trinità è sempre protagonista in modo unitario di tutte le epoche storiche, senza « appropriazioni ». L'unica « appropriazione » documentata riguarda le modalità di intervento nella storia rivelateci dalla Bibbia: l'opera redentrica dell'umanità è stata assunta dalla seconda persona della Trinità, con l'incarnazione del Verbo in Cristo, di modo che l'orientazione della storia è cristocentrica, e il codice della salvezza dei credenti è il Vangelo di Gesù Cristo, che non sarà superato, essendo esso l'*Evangelium aeternum*.

La maggiore ricchezza spirituale dell'ultima età della storia non postula un'età dello Spirito Santo, distinta da quella di Cristo;

(25) Tra le opere più recenti in questa direzione: O. GONZALEZ, *Misterio trinitario y existencia humana. Estudio histórico-teológico en torno a san Buenaventura*, Madrid 1966; E. R. DANIEL, *St. Bonaventure: defender of franciscan eschatology*, in AA.VV., *S. Bonaventura 1274-1974*, IV. Theologica. Grottaferrata 1974, pp. 794-806. Una posizione a parte è quella di P. STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *L'angelo del sesto sigillo*, cit., pp. 163-197: egli ritiene che Bonaventura assuma temi dell'escatologismo gioachimita nella *Legenda maior*, ma eviti ogni concessione al gioachimismo nelle *Collationes in Hexaëmeron*, eludendo qualsiasi precisazione concreta.

(26) Oltre alle opere già citate di J. RATZINGER, M. REEVES e F. CORVINO, si veda: B. MC GINN, *The Abbot and the Doctors: scholastic reactions to the radical eschatology of Joachim of Fiore*, in « Church history », XL (1971), pp. 30-47.

l'effusione dello Spirito Santo potenzierà, arricchirà l'orientamento al *Verbum incarnatum*, a quel medio della storia che è Cristo (27).

Si capisce così anche il perché Bonaventura, soprattutto nelle ultime sue opere, assuma esplicitamente posizioni antiaristoteliche: come hanno sottolineato alcuni studi di Tullio Gregory, la sistemazione del sapere propria di Aristotele è condotta sulla base di un'epistemologia rigorosamente deduttiva, in cui ogni aspetto del cosmo è considerato immutabile, sempre identico; non c'è dunque spazio in Aristotele per l'escatologia e le sue incognite non predefinite. Il progressivo avvicinamento di Bonaventura alle tematiche escatologiche, a partire dalla *Legenda maior* sino alle sue ultime opere, ha perciò comportato il contemporaneo distacco progressivo dai modelli scientifici del sapere filosofico e teologico: Bonaventura è sempre meno vicino alla tesi della teologia come scienza, acutamente elaborata dal suo contemporaneo Tommaso d'Aquino, e insiste sempre più sugli aspetti sapienziali dell'indagine teologica (28). C'è di più: in un contesto escatologico, il successo che l'aristotelismo andava riscuotendo in quegli anni, per Bonaventura si trasforma in un segnale rivelatore del corso dei tempi, in un segno della venuta dell'Anticristo, una conferma dell'imminenza della fine dell'età corrente. La prospettiva escatologica rende dunque ragione del mutare dell'atteggiamento di Bonaventura sia di fronte al modo di intendere la teologia, ricondotta all'ambito tradizionale della *sacra pagina*, sia di fronte alla filosofia aristotelica, considerata come estrema manifestazione del male (29). La storia, luogo in cui si è fatta presente la salvezza, muove perciò verso il suo fine, che è compimento in Cristo, secondo un orientamento e un ordine che per il credente sono manifestati anche dai segni dei tempi; una storia dunque quella di Bonaventura che è strutturata come la sua metafisica: *de emanatione, de exemplaritate, de consummatione* (30).

ALESSANDRO GHISALBERTI

(27) « Incipiendum est a medio, quod est Christus. Ipse enim mediator Dei et hominum est, tenens medium in omnibus » (*Collationes in Hexaëmeron*, I, 10; ed. Quaracchi, p. 330).

(28) Cfr. T. GREGORY, *Escatologia e aristotelismo nella scolastica medievale*, in AA.VV., *L'attesa dell'età nuova nella spiritualità della fine del medioevo* (Todi 16-19 ottobre 1960), Todi 1962, pp. 262-282; IDEM, *Sull'escatologia di Bonaventura e Tommaso d'Aquino*, in « Studi Medievali », III, VI, II (1965), pp. 79-94.

(29) Cfr. BONAVENTURA, *De donis Spiritus Sancti*, coll. VIII, 16; Ed. Quaracchi, V, p. 497; *In Hexaëmeron*, coll. VI, 5, p. 361.

(30) *Ibi*, I, 17, p. 332.