

« PRAEDICATOR, PROPHETA, DOCTOR »

Il maestro cristiano di fronte ai segni dei tempi Prospettive pedagogiche bonaventuriane

Nella tradizione latina dei commentari al Vangelo di Giovanni (tradizione che raggiunge vertici speculativi nei commenti al Prologo) alcuni fra i più grandi autori, Agostino, Giovanni Scoto, Tommaso d'Aquino, approdano al testo di Giovanni come al punto d'arrivo di una straordinaria attività, come per rendere il supremo omaggio dell'intelletto al testo che fonda la possibilità stessa di una *philosophia cristiana* (1). Bonaventura inizia il suo itinerario intellettuale, magistrale, spirituale commentando, con l'umiltà didascalica del baccelliere biblico (2), il testo che aveva ispirato le riflessioni agostiniane sul *verbum interius*, sulla dinamica del linguaggio interiore, e i voli speculativi di Giovanni Scoto sulle potenzialità di un intelletto integralmente divinizzato, capace di *transgredire* oltre ogni limite imposto alla conoscenza.

È questo senza dubbio un privilegio degno di un maestro francescano, quasi espressione simbolica di una privilegiata evangelicità del patrimonio spirituale di Francesco. Al di là delle suggestioni simboliche, le opere degli esordi suggeriscono, metodologicamente, la ricerca di un possibile nucleo generativo degli

(1) Per una rapida sintesi (con i necessari riferimenti bibliografici) dei complessi problemi di cronologia del commentario agostiniano, cfr. S. AGOSTINO, *Commento al Vangelo di San Giovanni*, a c. di A. VITA, Roma, 1968, *Introduzione*, pp. XV-XVII e p. LXV (tavola cronologica). Per i problemi di cronologia e di trasmissione del testo del commentario eriugeniano, interrotto probabilmente dalla morte dell'autore, cfr. JEAN SCOT, *Commentaire sur l'Évangile de Jean*, éd. E. JEAUNEAU, S.Ch., CLXXX, Paris, 1972, *Introduction*, pp. 11-87 (per quanto riguarda l'*Omelia* dedicata al *Prologo*, cfr. JEAN SCOT, *Homélie sur le Prologue de Jean*, éd. E. JEAUNEAU, S.Ch., CLI, Paris, 1969, *Introduction*, pp. 58-64, ove è discussa l'attribuzione: anche se è difficile stabilire una cronologia esatta, è presumibile che si tratti di un testo vicino al *Commentario*, cioè appartenente all'ultima fase della vita dell'autore). Il commentario di Tommaso d'Aquino è attribuito dal Mandonnet agli anni 1269-72, cioè all'epoca del secondo soggiorno parigino, quindi a una piena maturità, interrotta dalla morte (cfr. P. MANDONNET, *Chronologie des écrits scripturaires de saint Thomas d'Aquin*, « Revue Thomiste », 1928-29).

(2) Cfr. SAN BONAVENTURA, *Commento al Vangelo di San Giovanni*, Roma, 1990, J. G. BOUGEROL, *Introduzione*, pp. 7-11.

sviluppi futuri, di un embrionale programma delineato, con maggiore o minore consapevolezza, nella fase iniziale.

All'interno dei grandi testi che l'esegesi giovannea ha prodotto nella tradizione occidentale, da Agostino a Meister Eckhart, alcuni elementi speculativi di assoluto rilievo emergono dalla riflessione sulla persona dell'evangelista, destinato a trasmettere l'annuncio della generazione eterna del Verbo.

Agostino assimila la natura di Giovanni alla natura angelica, perché capace di elevarsi alla contemplazione del Verbo *in principio*, mentre gli intelletti creati oppressi dal peso della corporeità, cioè gli intelletti umani, devono accontentarsi di conoscere il Verbo nel suo manifestarsi come Verbo incarnato, attraverso la sua vicenda storica: « *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum. O cibus et panis Angelorum: de te implentur Angeli — scrive Agostino nel Sermo CXCVI — ...de te vivunt, de te sapiunt, de te beati sunt* » (3). Diversamente, « *ut panem Angelorum manducaret homo, creator Angelorum factus est homo... Illi laudant videndo, nos credendo* » (4). La Sapienza, che di per sé *nec oculus vidit... nec in cor hominis ascendit* (I Cor., II, 9, 4; cfr. Is., LXIV, 4), raggiunge tuttavia il cuore di Giovanni, « *in quantum ipse Iohannes non erat homo... In quantum coeperat esse angelus* » (5).

Per Giovanni Scoto l'evangelista è *theologus*, cioè supremo modello dell'intelletto che contempla ed esprime i misteri divini, secondo la nozione dionisiana di *theologia*, proprio in quanto Giovanni è uomo, ma il più vicino fra tutti all'archetipo dell'uomo, strutturalmente superiore alla stessa natura angelica, quale era stato concepito nella prima creazione, nell'originario progetto divino: *plus quam homo* rispetto all'uomo storico (6).

(3) AUG., *Sermo CXCVI*, 3, P.L., XXXVIII, col. 1020.

(4) *Sermo CXCIV*, 2, col. 1016. Cfr. *Sermo CXVII*, 16, col. 670: « Si nondum possumus videre Verbum Deum, audiamus Verbum carnem: quia carnales facti sumus, audiamus Verbum carnem factum ». Cfr. anche *In Iohannis Evangelium Tractatus*, XXVI, 8, C.Ch. S.L., XXXVI, p. 263: « Quomodo homines in carne constituti audiant tale Verbum? Quia *Verbum caro factum est* ». Ibid., XIII, 4, p. 132: « Per Christum hominem ad Christum Deum; per Verbum carnem factum, ad Verbum quod in principio erat Deus apud Deum; ab eo quod manducavit homo, ad illud quod quotidie manducant angeli ».

(5) *Ibid.*, I, 4, p. 2.

(6) Cfr. *Homelia*, V, ed. cit., p. 220: « Non ergo Iohannes erat homo, sed plusquam homo, quando et seipsum et omnia quae sunt superavit » (cfr. anche GIOVANNI SCOTO, *Omelia sul Prologo di Giovanni*, a c. di M. CRISTIANI, Milano, 1987, p. 16). Su questo tema mi sia consentito di rinviare a M. CRISTIANI, « *Plus quam homo* ». *Santità e umanità dell'Evangelista Giovanni fra Agostino e Giovanni Eriugena*, in « *Signum pietatis* ». *Festgabe*

Bonaventura, nell'*Elogio* dell'evangelista, che premette al testo, segue una via del tutto autonoma rispetto ai due grandi predecessori, che in forme diverse sottolineano entrambi la natura supremamente contemplativa dell'intelletto giovanneo, l'esempio più perfetto di intelletto creato integralmente illuminato dalla grazia.

L'*Elogio* è strutturato secondo un'armonica scansione triadica a partire dal testo profetico, *Is.*, LII, 13, che annuncia, per Bonaventura la persona dell'evangelista: *Ecce, intelliget servus meus, et exaltabitur et elevabitur et sublimis erit valde*. La prima parte della frase, *intelliget servus meus*, contiene infatti i due attributi, strettamente implicati l'uno nell'altro, della *sanctitas vitae*, che è implicita nell'essere *servus Domini*, e quindi *servus Christi*, e del *donum intelligentiae*, che non può non essere determinato dalla santità. Il dono ha natura molteplice (triplice in realtà), a seconda della fonte da cui deriva. Il *donum* che proviene, per devozione, dallo Spirito Santo (*Spiritus Sancti unctio*), consente di *intelligere* le cose utili alla salvezza (è quindi il dono della conoscenza morale); il *donum* elargito da una rivelazione angelica consente la conoscenza del segreto (*intelligere abscondita*), la conoscenza profetica delle visioni e dei sogni concessa a Daniele, secondo *Dan.*, I, 17 (tema su cui avremo occasione di tornare); infine il *donum* elargito direttamente dall'insegnamento di Cristo (*Christi eruditione*) consente di *intelligere sublimia*, di sollevarsi alla contemplazione della *Sapientia*. Il triplice dono dell'*intelligentia*, concesso in virtù della santità, consente all'apostolo evangelista di elevarsi alla triplice *dignitas doctrinae*, espressa nel testo di Isaia dai verbi *exaltabitur*, *elevabitur* e dall'attributiva *sublimis erit*: esaltazione alla dignità di apostolo, *ad cathedram apostolicam* (origine e fondamento della funzione episcopale); elevazione alla facoltà di esprimere la parola profetica, *ad denuntiationem propheticam*; raggiungimento del vertice sapienziale *per doctrinam evangelicam*. Alla triplice forma della *dignitas doctrinae* corrisponde la triplice forma della produzione letteraria dell'evangelista, autore di *Epistolae canonicae* nella sua funzione di pastore di anime, *tamquam praedicator*, del testo dell'*Apocalypsis* perché dotato del dono della profezia, *tamquam propheta*, autore dell'*Evangelium* come supremo maestro, *tamquam doctor*, che trasmette l'insegnamento direttamente ricevuto da Cristo (7).

für C.P. Mayer OSA, hrsg. v. A. ZUMKELLER O.S.A., Würzburg, 1989, pp. 517-22.

(7) Cfr. *Proemium commentarii in Ioannem*, 1-5, *Commento*, ed. cit.

Il testo dell'*Elogio* di Bonaventura si può esattamente ricostruire secondo un preciso schema:

Is. LII, 13: *Ecce, intelliget servus meus, et exaltabitur et elevabitur et sublimis erit valde.*

intelliget servus meus	$\left\{ \begin{array}{l} 1) \text{ sanctitas vitae} \\ 2) \text{ claritas} \\ \text{intelligentiae} \end{array} \right.$	$\left. \begin{array}{l} \text{donum intel-} \\ \text{ligentiae} \\ \text{multipliciter} \end{array} \right\}$	$\left\{ \begin{array}{l} a) \text{ Spiritus S.cti} \\ \text{unctione} \\ b) \text{ angelica} \\ \text{revelatione} \\ c) \text{ Christi} \\ \text{eruditione} \end{array} \right.$	$\left\{ \begin{array}{l} \text{intellexit} \\ \text{utilia} \\ \text{intell.} \\ \text{abscondita} \\ \text{intell.} \\ \text{sublimia} \end{array} \right.$
ratione triplicis intelligentiae triplex dignitas doctrinae	$\left\{ \begin{array}{l} 1) \text{ exaltabitur, ad} \\ \text{cathedram apo-} \\ \text{stolicam} \\ 2) \text{ elevabitur, ad} \\ \text{denuntiationem} \\ \text{propheticam} \\ 3) \text{ sublimis erit,} \\ \text{per doctrinam} \\ \text{evangelicam} \end{array} \right.$	$\left. \begin{array}{l} \text{tria scripta} \\ \text{condidit} \end{array} \right\}$	$\left\{ \begin{array}{l} a) \text{ Epistolas} \\ \text{canonicas} \\ b) \text{ Apocaly-} \\ \text{psim} \\ c) \text{ Evangelium} \end{array} \right.$	$\left\{ \begin{array}{l} \text{tamquam} \\ \text{praedicator} \\ \text{tamquam} \\ \text{propheta} \\ \text{tamquam} \\ \text{doctor} \end{array} \right.$

Il testo di Isaia annuncia dunque, nella persona dell'evangelista, la complessa unità e multiformità (pastorale, profetica e teologica) del magistero cristiano, la ideale interazione dei tre diversi carismi. L'affermazione della solidarietà strutturale fra *praedicator*, *propheta*, *doctor* si illumina di un preciso significato, in rapporto a quella che mi sembra la probabile fonte del tema, le *Homiliae in Hiezechielem prophetam* di Gregorio Magno, che Bonaventura richiama a più riprese nel testo del *Commento* (8). Al di là del valore delle citazioni singole, credo che al testo gregoriano si ispiri in realtà l'elegante sintesi formale dell'*Elogio* giovanneo di Bonaventura.

Il commento di Gregorio Magno a Ezechiele, uno dei grandi testi della cultura dell'alto Medioevo, di cui è stata messa in rilievo la struttura rigorosa, sostenuta dall'abile utilizzazione di strumenti dialettici e di tecniche scolastiche, è il risultato di una

(che riproduce il testo latino dell'Edizione Quaracchi, VI, 1893, pp. 237-532), pp. 36-43.

(8) GREGORIUS MAGNUS, *Homiliae in Hiezechielem prophetam*, ed. M. ADRIAEN, C.Ch., S.L., CXLII.

sorta di seminario biblico destinato a un pubblico colto (9). Il pontefice commenta Ezechiele, fra il 593 e il 594, nella città di Roma assediata dai Longobardi, sotto la minaccia dell'invasione, mentre i difensori della città rientrano con le mani tagliate e si annuncia la morte e la prigionia degli altri (10). L'esperienza escatologica di cui l'opera è profondamente nutrita è l'esperienza della fine di Roma (questo paradigma di tutte le *décadences*) vissuta da un patrizio romano, responsabile del governo materiale e spirituale della città (11). Il tema tragico e grottesco dell'aquila che diventa calva, della nudità indecorosa del simbolo di potere, esprime perfettamente il senso di questa esperienza (12).

Commentare il testo di Ezechiele, sacerdote e profeta (13), vigile sentinella (*speculator*, in *Ez.*, I, 3, 17), che il Signore ha inviato a Israele in tempo di cattività, corrisponde in profondità ai principi fondamentali dell'ecclesiologia gregoriana. *Speculator* è colui che è stato posto in posizione elevata per assolvere il suo compito (14), che dopo aver ascoltato nella sua interiorità la voce divina, deve, nel senso forte del *Sollen*, trasmetterla al suo prossimo nelle forme e circostanze più diverse (15): è Gregorio stesso

(9) Cfr. V. RECCHIA, *Le Omelie di Gregorio Magno su Ezechiele (1-5)*, Bari, 1974. Su Gregorio Magno si rinvia a una fondamentale monografia, che rende finalmente ragione della complessità culturale e spirituale di questo autore: C. DAGENS, *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes*, Paris, 1977. Per una bibliografia complessiva, cfr. R. GODDING, *Bibliografia di Gregorio Magno (1890-1989), Opere di Gregorio Magno* (Complementi, I), Roma, 1990.

(10) Cfr. *Hom. in Hiez.*, II, 10, 24, p. 398: « Nemo autem me reprehendat, si post haec a locutione cessauero, quia, sicut omnes cernitis, nostrae tribulationes excreuerunt: undique gladii circumfusi sumus, undique imminens mortis periculum timemus. Alii, detruncatis ad nos manibus redeunt, alii capti, alii interempti nuntiantur. Iam cogor linguam ab expositione retinere, quia taedet animam meam uitae meae (*Job*, X, 1) ».

(11) Per la biografia, cfr. per tutti J. RICHARDS, *Consul of God. The Life and Times of Gregory the Great*, London, 1980 (trad. ital., Firenze, 1984).

(12) Cfr. *Hom. in Hiez.*, II, 6, 23, pp. 312-13: « Caluitium ergo suum sicut Aquila dilatat (cfr. *Mich.*, I, 16), quia plumas perdidit, quae populum amisit. Alarum quoque pennae deciderunt, cum quibus uolare ad praedam consueuerat, quia omnes eius potentes extincti sunt, per quos aliena rapiebat ».

(13) Cfr. H. BRANDENBURG, *Hesekiel: Priester, Seher, Prophet*, Giessen, 1965.

(14) Cfr. *Hom. in Hiez.*, I, 11, 4, pp. 170-71: « Notandum quod eum quem Dominus ad praedicandum mittit speculatorem esse denuntiat. Cui enim cura aliena committitur, speculator uocatur... Speculator quippe semper in altitudine stat, ut quicquid uenturum est longe prospiciat... Ut uidelicet qui praedicationis locum suscipit ad altitudinem bonae ascendat actionis ».

(15) *Ibid.*, II, 2, 4, p. 227: « Cui enim iam uox uocantis Dei efficitur in

che assume questa funzione difficile della predicazione, anche se l'anima, dilaniata e scissa dalle cure amministrative, non trova la serenità necessaria per raccogliersi in se stessa, per dare se stessa nella predicazione:

« Cum itaque ad tot et tanta cogitanda scissa ac dilaniata mens ducitur, quando ad semetipsam redeat, ut totam se in praedicatione colligat, et a proferendi uerbi ministerio non recedat? » (16).

La funzione del *predicator-speculator*, del *praedicator-doctor*, coincide idealmente con la funzione dell'angelo e, soprattutto, con la missione del *propheta*. Così Gregorio commenta infatti il tema di Ez., IV, 1, il tema della tavola d'argilla, la tavola della scrittura sumerica, su cui è rappresentata Gerusalemme:

« Poiché infatti il profeta stesso... contiene in sé il modello (*typum*) dei predicatori o dottori, a lui correttamente è detto: *Prenditi un mattone d'argilla, e ponilo innanzi a te* (Ez., IV, 1). Colui che insegna, infatti, quando accoglie un uditore terreno per iniziarlo alla dottrina della parola celeste, prende un mattone d'argilla. Quando poi inizia a parlargli della remunerazione della patria celeste, della visione della pace suprema, traccia sull'argilla il disegno di Gerusalemme » (17).

La parola, simile alla sonorità del metallo, è per Gregorio l'elemento fondamentale dell'attività profetica (18), lo strumento di mediazione della *doctrina-prophetia* (19).

I profeti dell'Antico Testamento, salvati dalla loro fede nella redenzione futura (20), hanno avuto accesso al mistero trinitario,

corde, necesse est ut proximis per praedicationis officium erumpat in uoce, et idcirco alium uocet, quia ipse uocatus est... Quae ergo iam in hortis habitat, oportet ut sponsum suum uocem suam audire faciat, id est cantum bonae praedicationis (cfr. *Cant.*, VIII, 13) ».

(16) *Ibid.*, I, 11, 6, p. 171.

(17) *Ibid.*, I, 12, 23, pp. 196-97: « Quia uero idem propheta... *typum* praedicantium uel doctorum tenet, recte ei nunc dicitur: *Sume tibi laterem, et pones eum coram te* (Ez., IV, 1). Omnis enim doctor cum terrenum quempiam auditorem ad caelestis uerbi doctrinam suscipit, laterem assumit. Cui cum loqui coeperit quae sit retributio caelestis patriae, quae uisio pacis supernae, ciuitatem Hierusalem describit in latere ». Per la comparazione con l'angelo, cfr. *Homiliae in Evangelia*, I, 6, 6, PL LXXVI, coll. 1097-98.

(18) Cfr. *Hom. in Hiez.*, I, 3, 5, 76-79, p. 35: *Moralia in Job*, XXX, 25, 75, PL LXXVI, coll. 566-67.

(19) Cfr. *Hom. in Hiez.*, II, 9, 5, p. 360: « *Habuit uero et Synagoga spiritales patres in doctrina atque prophetia* » (*ibid.*, II, 9, 2, p. 357).

(20) *Ibid.*, III, 16, p. 248.

per rivelarlo nella triplice invocazione del *Sanctus* (*Is.*, VI, 3) (21). Il tempo della Chiesa ha avuto i suoi profeti, che appartengono però all'età apostolica (22), mentre l'età presente possiede i *pastores*, o *pastores evangelistae*, perché annunciatori dell'*evangelium*, e i *doctores*: la perdita del dono della profezia nel popolo di Israele (che lo riconquisterà alla fine dei tempi) è soprattutto la perdita della *praedicationis gratia*, che da Israele si è sparsa in *latitudine gentilitatis* (23).

L'*ordo praedicatorum* — che si attribuisca o meno un valore tecnico ai termini *praedictio*, *praedicare*, *praedicator* (24) — può assolvere il suo compito unicamente nella consapevolezza della ideale continuità con la tradizione profetica, regale e sacerdotale di Israele, e con la tradizione profetico-apostolica: « Nos autem reges ecclesiarum esse sanctos praedicores diximus, quibus aperte omnia conuenire ostendimus, quae in iure regio continentur » (25). Nel rivolgersi ai confratelli vescovi, difensori di città minacciate, il pontefice si definisce *speculator vester* (26). Il carisma profetico, che idealmente ispira e sostiene la funzione moralizzatrice e missionaria al tempo stesso della *praedictio*, è infatti, per Gregorio Magno, il carisma che fonda la gerarchia all'interno dell'istituzione, è quindi, in primo luogo, il carisma episcopale (27). La *Regula pastoralis* è il fortunato manuale di una

(21) *Ibid.*, II, 4, 7, p. 263: « Spiritales quippe illi patres omnipotentem Deum Trinitatem ita esse crediderunt, sicut eandem Trinitatem noui patres aperte locuti sunt. Esaias namque audiuit angelica agmina in caelo clamantia: *Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus sabaoth* (*Is.*, VI, 3) ».

(22) *Ibid.*, II, 9, 6, p. 361.

(23) *Ibid.*, I, 12, 6, p. 286 (sulla fede di Gregorio nella conversione futura di Israele, cfr. DAGENS, *op. cit.*, pp. 332-33, 352-53).

(24) Cfr. DAGENS, *op. cit.*, « *Ordo praedicatorum* » (pp. 312-23); *Prédication et liturgie* (pp. 336-38: l'A. sottolinea piuttosto la « portée mystique », che Gregorio attribuisce al vocabolario della predicazione, mentre questo valore tecnico è sottolineato da CH. MOHRMANN, *Praedicare, tractare, sermo*, in *Etudes sur le latin des Chrétiens*, II, Roma, 1961, p. 67).

(25) Cfr. *In I Reg.*, IV, 211, C.Ch., S.L., CXLIV, p. 412.

(26) Cfr. *Hom. in Hiez.*, I, 11, 26, p. 182: « Quam ergo exhortationum uobis speculator uester, fratres carissimi, faciat, quem tot rerum confusio perturbat? ».

(27) Cfr., fra i molti testi, *ibid.*, II, 6, 8, p. 299: « Quid est ergo quod pauimentum cum portis longum similiter erat, sed aequale non erat, nisi quod longe distat uita populorum a uita docentium (cfr. *Ez.*, XL, 14): quia etsi ad regna caelestia tendentes eandem longanimitatem spei habent; eadem tamen uiuendi studia non habent ». Lo stesso dono della contemplazione assume tutto il suo valore solo se accompagnato dal dono della parola (*ibid.*, II, 6, 1-2, p. 295): « Sed sciendum est quia alia est contemplatio quae tantum uidet quantum dicere non ualet, alia uero scientia atque doctrina, quae tantum uidet, quantum exprimere per linguam possit ».

nuova retorica, fondata su di una nuova cultura, che ha per oggetto, in primo luogo, la formazione e continuità di un episcopato degno delle sue funzioni (28). La grande « civiltà episcopale » dell'alto Medioevo, di cui fanno parte a pieno titolo i vescovi colti e mondani dell'età carolingia (i vescovi che collaborano alla fondazione dell'istituzione regia e, nel primo « dopo Verdun » della storia d'Europa, impegnano tutti i loro poteri nel mantenimento della pace), è una civiltà che deve molto all'opera di mediazione culturale di Gregorio Magno.

È evidente che per il giovane baccelliere biblico, appartenente all'Ordine francescano, l'unità di *praedicator-propheta-doctor*, che si realizza perfettamente nella persona dell'Evangelista Giovanni, assume un valore storico diverso, rispetto al modello ideale tracciato dal pontefice romano dell'età della crisi di Roma: modello che Bonaventura recepisce in profondità, anche se la tecnica del discorso è troppo diversa perché si possa dimostrare esattamente la dipendenza. La coincidenza del tema, diffusamente svolto nel commento gregoriano a Ezechiele, sinteticamente, elegantemente risolto nell'*Elogio* di Bonaventura, mi sembra tuttavia troppo profonda per essere sottovalutata.

L'Evangelista Giovanni non può che rappresentare, per Bonaventura, l'archetipo di un *doctor*, la cui nozione non esclude certo il significato tecnico, universitario, e, in quest'ultimo caso, si tratterà di un *doctor* che non ha dimenticato la funzione pastorale della *praedictio* e l'intima ispirazione profetica di cui essa si nutre. Iniziare il magistero universitario nel nome di Giovanni equivale allora a formulare un programma intellettuale e spirituale che implica la fedeltà profonda all'ideale francescano, all'interno dell'istituzione universitaria (29).

La premessa storica di questa precisa e consapevole posizione bonaventuriana è costituita, probabilmente, dalla lettera di Gregorio IX, che interdice ai laici, di qualsiasi Ordine, l'*officium*

(28) Su questo tema, mi sia concesso rinviare a M. CRISTIANI, « *Ars artium* ». *La psicologia di Gregorio Magno*, in *Le trasformazioni della cultura nella tarda Antichità*, ed. M. MAZZA - C. GIUFFRÈ, Roma, 1985, pp. 309-31. Sul tema dell'episcopato nell'opera di Gregorio Magno, cfr. H. HÜRTEIN, *Gregor der Grosse und der mittelalterliche Episkopat*, « *Zeitschrift für Kirchengeschichte* », LXXIII (1962), pp. 16-41; L. SERENTHÀ, *La dottrina di s. Gregorio Magno sull'episcopato*, Diss. Pont. Univ. Gregoriana, Roma, 1965.

(29) Sul francescanesimo di Bonaventura, sia sufficiente rinviare a AA.VV., *S. Bonaventura francescano*, « *Convegni del Centro di Studi sulla Spiritualità medievale* », XIV, Todi, 1974 (cfr. soprattutto R. MANSELLI, *La clericalizzazione dei Minori e S. Bonaventura*, pp. 181-208; G. MICCOLI, *Bonaventura e Francesco*, pp. 47-74; C. VASOLI, *S. Bonaventura filosofo francescano*, pp. 8-45).

praedicandi, per riservarlo all'*ordo doctorum* (30).

La coincidenza fra l'autore dell'*Apocalypsis* e dell'*Evangelium* in cui si rivela la realtà suprema del Verbo assume un valore simbolico che corrisponde alle strutture stesse del pensiero bonaventuriano, espresse con sorprendente coerenza dal giovanile *Commento*, come dall'opera conclusiva, le *Collationes in Hexaëmeron*. Nella luce del Verbo, la nozione di profezia recupera una dimensione, una solidità conoscitiva sostanzialmente ignorata da quello che chiamerei « il minimalismo epistemologico » (a mio avviso di straordinario interesse) di Gregorio Magno. La conoscenza empirica e sempre mutevole della profondità delle anime, che costituisce per Gregorio il fondamento del sapere pastorale (31), si rivela in realtà, nelle *Omellie* su Ezechiele, come un elemento di un sapere più vasto: *obscura scientia* (32), che costringe l'esegeta a seguire un *nocturnum iter* (33), ma conoscenza affidabile, perché ispirata al profeta dall'onnipotenza divina. In contrasto profondo con tutta la tradizione filosofica, Gregorio teorizza una nozione di *scientia* intimamente strutturata dalla temporalità e condizionata dalle circostanze storiche. Il futuro infatti non è l'unico oggetto della conoscenza profetica, resa necessaria piuttosto dall'oscurità delle cause, dall'inconoscibilità del reale. Tre sono infatti i tempi della profezia, passato, presente e futuro, anche se nei primi due casi la nozione di profezia assume generalmente nomi diversi (34).

(30) Cfr. *Decretales*, VII, tit. 7, c. 14, ed. X. FRIEDBERG, II, p. 789 (lettera indirizzata all'arcivescovo di Milano): « Interdicas laicis universis cuiuscumque ordinis censeatur, usurpare officium praedicandi... doctorum ordo est in ecclesia Dei ». Testo cit., in L.C. LANDINI, *The Causes of Clericalization of the Order of the Friars Minors 1209-1260 in the Light of Early Franciscan Sources*, Chicago, 1968, p. 111, n. 19.

(31) Cfr. CRISTIANI, « *Ars artium* », cit.

(32) Cfr. *Hom. in Hiez.*, I, 6, 1, p. 67: « *Tenebrosa aqua in nubibus aeris* (Ps. XVII, 12), quia obscura est scientia in prophetis... Magnae uero utilitatis est ipsa obscuritas eloquiorum Dei, quia exercet sensum ut fustigatione dilatetur, et exercitatus capiat quod capere non posset otiosus » (cfr. anche *ibid.*, II, 3, 17, p. 249).

(33) *Ibid.*, II, *Praef.*, p. 205: « Obscurum quidem ualde est opus quod aggredimur, sed ponamus in animo quia nocturnum iter agimus ».

(34) *Ibid.*, I, 11, p. 5: « Prophetiae tempora tria sunt, scilicet praeteritum, praesens et futurum. Sed sciendum est quod in duobus temporibus prophetia etymologiam perdit... Quo autem pacto prophetiae dicatur spiritus, qui nihil futurum indicat, sed praesens narrat? Qua in re animaduertendum est quod recte prophetia dicitur, non quia praedicit uentura, sed quia prodit occulta. Rem quippe quamlibet, sicut ab oculis nostris in futuro subtrahunt tempora, ita ab oculis nostris in praesenti subtrahit causa ».

Il grande modello di conoscenza profetica del passato è la visione delle origini, trasmessa dall'autore del testo sacro, l'*In principio del Genesi*, la parola divinamente ispirata dell'uomo, che racconta il tempo in l'uomo non era: « de illo enim tempore dixit homo quo non erat homo » (35).

Profezia del presente è invece, precisamente, lo sguardo che affonda nelle oscurità e nei segreti delle anime, negli *occulta cordis*, di cui parla il testo paolino:

« Cum igitur dicitur: *Occulta cordis eius manifesta fiunt* (I Cor., XIV, 25), profecto monstratur quia per hunc modum prophetiae spiritus non praedicat quod futurum est, sed ostendit quod est... Ventura enim res occultantur in futuro tempore, praesens autem cogitatio absconditur in latenti corde » (36).

Il dono dell'intelligenza del profeta Daniele, che risolve l'enigma del sogno di Nabuchodonosor, costituisce il paradigma di questa intelligenza dei pensieri degli uomini, poiché la *radix somnii*, la radice del sogno, si colloca nel pensiero, per annunciare, in maniera incomprensibile, avvenimenti futuri:

« Pensemus ergo ordinem prophetiae. A cogitationibus uenit ad somnium, a somnio peruenit ad futura. Quia ergo ipsam, ut ita dicam, radicem somnii protulit, profecto ex praeteritis probauit quam uera essent quae de futuris dicit » (37).

Una delle chiavi della conoscenza profetica è, secondo Gregorio, la percezione delle realtà spirituali (*prophetae sensus spiritualia aspiciunt*) al di là della barriera invalicabile dell'individualità, dell'incomunicabilità. Il profeta ha il potere di rompere la barriera fra l'esteriorità e l'interiorità, per raggiungere la profondità oscura delle anime:

« Unde fit ut in mente prophetarum ita coniuncta sint exterioribus interiora, quatenus simul utraque uideant, simulque in eis fiat et intus uerbum quod audiunt, et foras quod dicunt » (38).

Cogliere l'aspetto visionario, extrapercettivo, del sapere psicologico mi sembra una straordinaria intuizione, che l'irresistibile vocazione metafisica della cultura medievale lascerà sostanzialmente cadere: forse solo il grande Alcuino sarà in grado di raccogliere e interpretare, con mondana spiritualità, se così posso

(35) *Ibid.*

(36) *Ibid.*

(37) *Ibid.*, I, 1, 3, pp. 6-7. Sul tema del sogno nell'Antico Testamento, cfr. E.L. EHRLICH, *Der Traum im Alten Testament*, Berlin, 1953; W. RICHTER, *Traum und Traumdeutung im Alten Testament*, « Biblische Zeitschrift », VII (1963); S. REIMERS, *Formgeschichte der prophetischen Visionsberichte*, Diss., Hamburg, 1976, p. 190 ss.

(38) *Hom. in Hiez.*, I, 2, 1, p. 17.

esprimermi, con l'eleganza dell'*esprit*, tutte le sottigliezze della *paidéia* agostiniano-gregoriana, sintesi cristiana dell'eredità tar-doantica.

Per Bonaventura la conoscenza profetica si fonda e si risolve integralmente nella luce, nella razionalità assoluta e trascendente del Verbo. In un testo fondamentale, la *Collatio III* del *Principium*, nelle *Collationes in Hexëmeron*, ove si teorizza la *tertia clavis*, cioè l'*intellectus Verbi inspirati*, l'intelletto delle rivelazioni, Bonaventura esordisce evocando il profeta Daniele, a cui *dedit Deus... intelligentiam omnium visionum* (*Dan.*, I, 17), ma la sua conoscenza non è, per Bonaventura, l'addensarsi delle acque nell'oscurità della nube, la *tenebrosa aqua in nubibus aeris* del *Ps.* XVII, 12, che costituisce, per Gregorio Magno la metafora del conoscere profetico (39); la sua conoscenza è quella dell'anima pura, predisposta a ricevere l'*afflatum*, il vapore non inquinato prodotto dall'emanazione dell'ardente chiarezza divina del testo di *Sap.* VII, 25: *Vapor est enim virtutis Dei, et emanatio quaedam est claritatis omnipotentis Dei sincera* (10). La scelta delle due diverse metafore « gassose », nello sterminato patrimonio delle metafore bibliche, mi sembra particolarmente significativa.

Bonaventura non muove dalla struttura intimamente temporale, condizionata dalla temporalità, del conoscere profetico, ma inserisce la *visio dei contingentia*, la conoscenza vera e propria del futuro, in una più generale teoria della *visio, corporalis, imaginaria, intellectualis*, quale era stata definita da Agostino nel *De Genesi ad litteram* (41), per affermare poi decisamente il primato della terza forma, la *visio intellectualis*, che permette di comprendere le altre: « Haec tertia facit intelligere primas duas ». La *visio intellectualis*, prende a sua volta sei forme, corrispondenti, rispettivamente, ai sei giorni della creazione, per cui il macrocosmo, il *maior mundus*, si riflette nell'anima del contemplante (42).

(39) Cfr. *Hom. in Hiez.*, I, 6, 1, p. 67; II, 3, 17, p. 249.

(40) Cfr. *Collationes in Hexaëmeron*, ed. R.P.F. DELORME, O.F.M., Ad Claras Aquas, 1934, *Principium*, Coll. III, 22, pp. 43-44: « Habuit enim animam valde mundam, inspirationibus divinis afflatam, ut elevari posset in visiones omnipotentis, ad quas nihil inquinatum attingit, *Sap.* 7, 25: *Vapor enim... etc.* ».

(41) *Ibid.*, 23-24, p. 44: « Est autem triplex visio, scilicet corporalis, imaginaria et intellectualis ». Cfr. AUG., *De Gen. ad litt.*, XII, 6-12, C.S.E.L., XXVIII, 1, pp. 386-397: sul tema della *visio* nella cultura medievale, cfr. soprattutto P. DINZELBACHER, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Stuttgart, 1981.

(42) *Coll. in Hexaëm.*, loc. cit., p. 44: « Fit autem visio intellectualis sex modis: sicut enim sex diebus factum est maior mundus, ita oportet quod sex fiant illustrationes intellectuales in anima contemplantis ».

Alla *visio intelligentiae per naturam inditae* (I) corrisponde quindi il *facta est lux* (*Gen.*, I, 4), la prima e fondamentale *divisio a tenebris*, la prima divina *Aufklärung*, che fonda la possibilità di ogni conoscere; all'*intelligentia per fidem sublevata* (II) corrisponde la creazione del *firmamentum* (*Gen.*, I, 7), l'orizzonte della fede, sospesa fra eternità e temporalità (« *firmamentum*, per quod signatur fides, quae respicit temporalia et aeterna »); all'*intelligentia per Scripturam erudita* (III) corrisponde la separazione delle acque della terra (*Gen.*, I, 9), che è metafora della fecondità della Scrittura, produttrice di intelligenze spirituali (43), produttrice dell'albero di vita (*Gen.*, II, 9) contro il peccato di *curiositas*. La creazione degli astri nel firmamento (*Gen.*, I, 14) corrisponde alla *intelligentia per contemplationem suspensa* (IV): la *suspensio mentis per contemplationem* rivela la realtà dell'anima nella donna dell'*Apocalisse* (XII, 1), vestita di sole e di luna, adornata di stelle, la divina Beatrice, che il pensiero junghiano ha inseguito con instancabile nostalgia. Solo il quinto giorno della creazione corrisponde al sapere profetico come visione infallibile del contingente, cioè all'*intelligentia per prophetiam elevata* (V): mi sembra particolarmente rilevante che Bonaventura ricorra alla razionalità dell'argomentazione boeziana del *De consolatione*, V, 3-6, quindi alla razionalità filosofica e cristiana della nozione di *providentia* (44), per spiegare come l'anima, sollevata dallo spirito di profezia, simile ai volatili del quinto giorno (*Gen.*, I, 20-21), si congiunga con la *provvidentia*, che unicamente può pronunciarsi *indubitanter*, con certezza e verità, anche se con un linguaggio connotato dalla temporalità contingente (*cum connotato temporalis contingentis*), degli avvenimenti futuri contingenti (45). L'*intelligentia per raptum mentis in Deum absorta* (VI), corrispondente alla creazione dell'uomo (*Gen.*, I, 26-27) realizza la più perfetta similitudine alla divinità, realizzabile *in statu viae*, attraverso una dinamica per cui, conservando l'anima l'*habitum viae*, ottiene l'*actum gloriae*, in una situazione limite, in una condizione di confine fra unione e separazione (46). Il riposo festivo

(43) *Coll. in Hexaëm., Princ.*, III, p. 44: « Terra est Scripturas habens intelligentias spirituales, hierarchias angelicas, divinas, per homines sanctos exposita ad fidem et mores. Ideo producit *herbam virentem* (*Gen.*, I, 11) ».

(44) Cfr. BOËTHIUS, *De consolatione Philosophiae*, ed. L. BIELER, C.Ch., S.L., XCIV, pp. 91-105.

(45) Sugli sviluppi posteriori del problema dei futuri contingenti, cfr. L. BAUDRY, *La querelle des futurs contingents* (Louvain 1465-1475), Paris, 1950.

(46) *Coll. in Hexaëm., Princ.*, III, 30, p. 46: « Est ergo tunc anima in separationis ultimo confinio et alterius vitae initio, quasi sit in via et patria qualiter possibile est esse in confinio separationis et unionis ».

del settimo giorno corrisponde alla gloria finale dell'anima oltre la vita terrena, estesa agli antichi profeti: « Quas omnes dedit Deus Danieli et Paulo, Ioseph et Ioanni » (47) (visioni che formano il tema delle *Collationes* successive).

Scegliere Boezio, la « struttura... unitaria e maestosa » dell'universo boeziano, per usare le parole dell'Obertello, esattamente a proposito del tema della provvidenza e del fato (48), significa affermare l'intelligibilità del reale e soprattutto, quando si tratta di profezia, l'intelligibilità della storia nella dimensione eterna del Logos, significa sostanzialmente risolvere il profeta dell'*Apocalisse* nel messaggero del Verbo. Il suono delle ali degli animali di Ezechiele (*Ez.*, I, 24), simile al suono di molte acque (*Et audiebam sonum alarum, quasi sonum aquarum multarum, quasi sonum sublimis Dei*), corrisponde esattamente alla « voce simile alla voce di molte acque » di *Apoc.*, XIV, 2 (*Et audivi vocem de caelo tamquam vocem aquarum multarum*), come sottolinea Bonaventura nel rilevare che gli animali dal quadruplice volto, significante la quadruplice *intelligentia* delle Scritture, letterale, allegorica, morale, anagogica, secondo il preciso schema gregoriano (49), rappresentano in genere gli autori della Scrittura, ma, specificamente, gli autori delle profezie e del *Vangelo*: « Quatuor animalia sunt quatuor scriptores Scripturae, specialiter prophetiae et Evangelii » (50).

La sostanziale coincidenza fra Isaia, Ezechiele e Giovanni sul tema dei quattro animali (51) non implica però che la *doctrina* del profeta e dell'Evangelista coincidano formalmente, che non esista una tassonomia del sapere rivelato. La tassonomia quaternaria della *Collatio I* della *Visio III, doctrina legalis, historialis, sapientialis, prophetalis*, sembra attribuire al profeta, simboleggiato dall'aquila, il vertice della gerarchia del sapere, così articolata nei due Testamenti (52):

doctrina legalis

I) Libri Moysi

facies leonis

propter auctoritatem

II) Evangelium

(47) Per le sette forme di visione, *ibid.*, 23-31, pp. 44-47.

(48) Cfr. L. OBERTELLO, *Severino Boezio*, 2 voll., Genova, 1974, p. 729 (per il rapporto tra fato e Provvidenza, cfr. pp. 700-734).

(49) Cfr. *Hom. in Hiez.*, I, 6, 12-13, pp. 73-75 (schema presente, in diverse forme, in tutta l'opera gregoriana. Su questo tema nella cultura medievale, sia sufficiente rinviare al classico H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, 4 voll., 1959-1964).

(50) *Coll. in Hexaëm.*, *Visio III, Coll. I, 2, 9*, p. 149.

(51) *Ibid.*, 13-15, pp. 150-51.

(52) *Ibid.*, 16, p. 151.

doctrina historialis facies bovis (portat iugum super terram simpliciter)	I) Libri Iudicum, Regum, etc. II) Actus Apostolorum
doctrina sapientialis facies homini	I) Libri Salomonis, etc. II) Epistolae Pauli
doctrina prophetalis facies aquilae	I) Psalmi et Prophetae II) Apocalypsis

Nella prospettiva escatologica delle *Collationes*, il simbolo sovrano e solare dell'aquila designa l'opera profetica di Giovanni, in una combinatoria delle forme simboliche destinata a recuperare, nel simbolismo dei quattro animali, tutte le forme letterarie che assume la Scrittura (53), cioè il Libro destinato a restaurare e rendere intelligibile il libro del mondo irrimediabilmente danneggiato e reso incomprensibile dalla degradazione dell'uomo (quale suggestione per un paleografo o editore di testi!):

« Cadente etiam homine, non est qui reducat creaturas ad laudem Dei. Unde mundus erat quasi liber quidam deletus, quem Deus illuminavit et reformavit per librum Scripturae » (54).

La conoscenza fondata sulla temporalità, come la conoscenza profetica, non assume in Bonaventura il carattere frammentario, intermittente, aperto alle forme meno codificate del sapere (e per questo di grande interesse epistemologico), che assume in Gregorio Magno, ma corrisponde all'ordine temporale e simbolico della creazione, alla scansione settenaria dei tempi della storia, su cui è costruita la *Collatio* IV (55) della III *Visio*.

La storia riconquista quella intelligibilità, che la coscienza profonda e solenne della crisi, come si esprime in Gregorio Ma-

(53) Questa combinatoria è evidentemente multiforme, per cui gli animali possono assumere anche il significato dei quattro sensi della Scrittura (*ibid.*, 11, p. 150: « Litteralis intelligentia significatur per hominem, quia homo habet faciem naturalem, et littera dicit id quod naturale est; per leonem significatur allegoriam; per bovis faciem tropologiam... per faciem aquilae anagogiam. Facies enim leonis magna est et alte elevans, sic allegoria; facies bovis trahens aratrum fructifera, sic est moralis intelligentia; facies aquilae irreverberatis oculis solem intuetur, sic intelligentia anagogiae »).

(54) *Ibid.*, 12, p. 150.

(55) *Ibid.*, *Visio* III, *Coll.* IV, pp. 179-93.

gno, tendeva a negare alla razionalità dell'uomo, a cui era negata la conoscenza dell'ordine delle cause (56).

L'anima, il sole della mente, deve temere l'eclissi — afferma, nel suo profondo antimanicheismo, quale è stato recentemente messo in luce, Bonaventura (57). L'intelligibilità del reale, fondato nell'assoluta realtà del Verbo, di cui già la prima opera bonaventuriana, il *Commento* a Giovanni, delinea compiutamente la dinamica strutturale (58), è accessibile all'intelletto creato attraverso la mediazione della Scrittura, per ragioni epistemologiche ben precise, che rinviano alla diversa natura del linguaggio divino. Ogni sapere, ogni *doctrina* si trasmette infatti nel linguaggio segnico ad essa conveniente, per *signa convenientia*; come la

(56) Cfr. *Hom. in Hiez.*, I, 11, p. 5: « Rem quippe quamlibet, sicut ab oculis nostris in futuro subtrahunt tempora, ita ab oculis nostris in praesenti subtrahit causa ».

(57) Cfr. *Coll. in Hexaëm.*, *Visio* IV, coll. IV, 4, 41, p. 263: « Debet autem sol mentalis, id est animae contemplantis serenitas, in quolibet horum (scil. duodecim stellarum, sive speculationum) morari pro suo modo et cavere debet eclipsim ». Cfr., sulla « positività » bonaventuriana, il recentissimo e ampiamente documentato L. SILEO, « *Temporalia bona a tenebrarum principe creata* ». *Tra metafisica e etica: il male e l'antimanicheismo bonaventuriano del « De regno Dei », « Doctor Seraphicus »*, XXXVIII (1991), pp. 57-95.

(58) Bonaventura distingue infatti le due parti fondamentali del *Vangelo* giovanneo, di cui « in prima agit de Verbo in se; in secunda... in quantum est carni unitum » (ed. cit., p. 56). La prima parte è scandita da un'ulteriore suddivisione, poiché il Verbo è considerato *respectum ad dicentem* e *respectum ad id quod per verbum dicitur*, suddivisione che definisce la funzione mediatrice fra Dio e mondo secondo il seguente schema:

	a) 1 ^a conditio in essentia unitas	<i>In principio erat Verbum</i>
	b) 2 ^a conditio in persona alietas	<i>Verbum erat apud Deum</i>
I) Verbum respectum ad dicentem	c) 3 ^a conditio in maiestate aequalitas	<i>Et Deus erat Verbum</i>
	d) 4 ^a conditio in duratione coaeternitas	<i>Et hoc erat in principio apud Deum</i>
II) Verbum respectum ad id quod per Verbum dicitur	a) principium creationis	
	b) princ. creationis indeficiens	
	c) princ. creationis praecognoscens	
	d) princ. creationis aliis cognitionem praebens	

parola e il discorso, la *vox* e il *sermo*, che rinviano alle cose e agli oggetti di intellesione, *quae sunt rerum et intellectuum signa*. In qualunque scrittura il segno rinvia alla *vox*, secondo quanto formulato da Aristotele in *Perihermeneias* I, 1, ma il principio divino è principio delle parole e delle cose, per cui nella *scientia* della Scrittura sono significanti, e quindi trasparenti all'intelligenza, le parole e le cose, « quia Deus movet linguam ad loquendum, et creat res ad intelligendum » (59).

Se il dialogo fra Bonaventura e Gregorio Magno (per quanto riguarda soprattutto il *Commento* a Ezechiele) è un dialogo reale, nonostante l'interrogativo inevitabile, anche se in questo contesto non risolto, sul valore della eventuale mediazione delle *Sententiae*, due importanti riferimenti delle *Collationes* mi sembrano riassumere il senso di questo dialogo. Nell'evocare il miracolo di Cana (*Ioh.*, II, 1-11), Bonaventura segue infatti l'esegesi gregoriana, secondo la quale Cristo ordina di riempire le idrie di acqua, prima di compiere il miracolo, non perché non avrebbe potuto riempirle direttamente di vino, senza passare per la trasformazione, bensì per significare la necessità di passare attraverso la *litteralis intelligentia* della Scrittura, prima di giungere all'*intelligentia spiritualis* (60). Quando si tratta di descrivere l'ordine discendente della scala di Giacobbe (*Gen.*, XXVIII, 12), come *regressum in Deum*, Bonaventura riprende la distinzione di Gregorio (esplicitamente citato), fra le cose *intra nos*, *extra nos*, *supra nos*, ma per affermare il valore della *contemplatio* attraverso tutti i tre stadi della realtà (61), mentre Gregorio afferma che la mente, « si in carnalibus imaginibus fuerit sparsa », non arriva a raccogliersi in sé e considerare se stessa, non raggiunge

(59) *Coll. in Hexaëm.*, *Visio* III, *Coll.* I, 2, 10, p. 149: « Habet Scriptura multas intelligentias; talis enim debet esse vox Dei. Habet etiam multiplicem harmoniam, sicut doctrina traditur per signa convenientia; ut vox et sermo, quae sunt rerum et intellectuum signa. In aliis scripturis non significant nisi voces, quia hoc est principium vocis formando et scribendo; sed Deus est principium vocum et rerum; et ideo in Scripturae scientia significant voces et res... quia Deus movet linguam ad loquendum et creat res ad intelligendum ».

(60) *Ibid.*, *Visio* III, *Coll.* VII, 1, 8-9, p. 215 (cfr. *Hom. in Hiez.*, I, 6, 7, p. 70).

(61) *Ibid.*, *Visio* IV, *Coll.* IV, 3, 34, p. 260: « Est autem triplex gradus in regressum, secundum Gregorium, *Super Ezechielem*: omne enim quod venit in contemplationem aut est intra nos aut extra nos aut supra nos; homo enim Deum contemplatur aut in iis quae sunt supra, intra, extra, secundum quod 'anima habet tres operationes nobiles, scilicet animalem, intellectualem, divinam' »: cfr. *Liber de Causis*, III (*Le « Liber de causis »*. *Edition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes*, par A. PATTIN, in « Tijdschrift voor filosofie », XXVIII-1966, p. 139).

quindi neppure il primo stadio dell'esercizio della contemplazione (62).

Il *vestigium* bonaventuriano può avere l'apparenza labile di un'orma sulla sabbia, ma quest'orma rinvia all'esistenza solida di un piede, a una realtà fondante e rassicurante (63), la cui parola garantisce l'intelligibilità del mondo e l'ordine della storia, indirizzata alla sua meta finale (64).

Quando nella primavera del 1273 Bonaventura predica a Parigi le *Collationes in Hexaëmeron*, le dispute universitarie sulla profezia hanno ormai una lunga storia (65). La morte dell'autore ci ha privato della *Visio V*, che avrebbe dovuto avere per oggetto l'*intelligentia per spiritum prophetiae sublimata*, ma il volgersi al passato aurorale della creazione, per decifrare con fede serena il disegno provvidenziale, significa realizzare un programma di magistero cristiano idealmente risolto nella persona di Giovanni, *praedicator, propheta, doctor*.

MARTA CRISTIANI

(62) Cfr. *Hom. in Hiez.*, II, 5, 8-9, pp. 281-82: « Nam saepe uolumus omnipotentis Dei naturam inuisibilem considerare... atque ipsis difficultatibus fatigata anima ad semetipsam, si ualet, consideret, et tunc illam naturam quae super ipsam est, in quantum potuerit, inuestiget. Sed mens nostra si in carnalibus imaginibus fuerit sparsa, nequaquam uel se uel animae naturam considerare sufficit, quia per quot cogitationes ducitur, quasi per tot obstacula caecatur. Primus ergo gradus est ut ad se colligat, secundus ut uideat qualis est collecta, tertius ut semper semetipsam surgat ac se contemplationi auctoris inuisibilis intendendo subiciat ».

(63) Cfr. *Coll. in Hexaëm.*, Princ., Coll. II, 3, 22-23, p. 27: « Super haec diffusa est sapientia Dei, quae omnia creauit in numero, pondere et mensura (*Sap.*, XI, 21), dans modum, speciem, ordinem.. Non est enim aliqua essentia quae non habeat mensuram, numerum et inclinatione. In iis attenditur *vestigium* et manifestatur sapientia sicut pes in pulvere. Et hoc *vestigium* in illam ducit sapientiam, ubi est modus sine modo, numerus sine numero, ordo sine ordine » (cfr. AUG., *De natura boni*, 3, P.L., XLII, col. 553).

(64) Sull'escatologia bonaventuriana, cfr. S. CLASEN, *Zur Geschichtstheologie Bonauenturas*, « Wissenschaft u. Weisheit », XXX (1960); J. RATZINGER, *San Bonaventura. La teologia della Storia* (traduz. italiana), Firenze, 1991.

(65) Per uno studio d'insieme, cfr. B. DECKER, *Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung von Wilhelm von Auxerre bis Thomas von Aquin*, « Breslauer Studien z. histor. Theologie », N.F., VII, Breslau, 1940; J.-P. TORREL, *Hugues de Saint Cher et Thomas d'Aquin. Contribution à l'histoire du traité de la prophétie*, « Revue Thomiste », LXXIV (1974), pp. 5-22; Id., *La question 450 (« De prophetia ») du manuscrit de Douai 434*, « Antonianum », XLIX (1974), pp. 499-526; Id., *La « Summa Duaensis » et Philippe le Chancelier. Contribution à l'histoire du traité de la prophétie*, « Revue Thomiste », LXXV (1975), pp. 67-94.

