

IL PROBLEMA DELLA STORIA IN BONAVENTURA

di ANDREA DI MAIO
Pontificia Università Gregoriana, Roma

Siamo abituati, dal celebre saggio di Joseph Ratzinger¹ in poi, a parlare di «teologia della storia» in Bonaventura. Ma qual è in realtà il modo bonaventuriano di porre questo problema? Operando una certa *epochè* rispetto alle nostre precomprensioni, cercheremo prima di ricostruire lessicograficamente il concetto che in Bonaventura corrisponde al nostro concetto di storia, e poi di collocare dottrinalmente il problema nell'orizzonte del pensiero bonaventuriano.

A. LA TERMINOLOGIA BONAVENTURIANA PER LA STORIA

1. *Primo problema: in quali termini Bonaventura esprimeva ciò che noi intendiamo come «storia»?*

1.1 Il vocabolario latino per la storia.

Già nel vocabolario latino classico e cristiano (attestato in Agostino² e recepito da Bonaventura) si distinguono *historia* e *gesta*: la prima è il racconto dei secondi.

In Bonaventura, due diverse famiglie linguistiche esprimono, distinguendone due aspetti, il nostro concetto di storia: la famiglia linguistica di

¹ Cfr. J. RATZINGER, *San Bonaventura. La teologia della storia*, a cura di L. Mauro, Firenze, Nardini 1991; nuova ed. Assisi, Porziuncola 2008.

² Cfr. AGOSTINO IPP., *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, n. 48, in *Opere di sant'Agostino*, vol. VI/2, introduzioni particolari, traduzioni e note a cura di G. Ceriotti, L. Alici, A. Pieretti, indici a cura di L. Alici e F. Monteverde, Roma, Città Nuova 1995, p. 88: «Credibilium tria sunt genera. Alia sunt quae semper creduntur et numquam intelleguntur, sicut est omnis historia temporalia et humana gesta percurrrens; alia quae mox ut creduntur intelleguntur, sicut sunt omnes rationes humanae vel de numeris vel de quibusque disciplinis; tertium quae primo creduntur et postea intelleguntur, qualia sunt ea quae de divinis rebus non possunt intellegi, nisi ab his qui mundo sunt corde, quod fit praeceptis servatis, quae de bene vivendo accipiuntur». Il testo è citato ed esaminato da Bonaventura in *III Sent.*, d. 24, ad db 3 (III, p. 530ab).

historia e lemmi derivati indica la storia sia come racconto di fatti, sia come fatto o episodio raccontato; invece il lemma *decursus* con i suoi sintagmi o le sue perifrasi con *decurrere* e altri sinonimi, indicano la storia come decorso degli eventi umani e la stessa storia della salvezza. Questa distinzione è importante perché se della storia nel primo senso non vi è (aristotelicamente) scienza, della storia nel secondo senso vi è una ragionevolezza che, assieme alla fede, ne rende possibile una considerazione teologica e, almeno parzialmente e implicitamente, anche filosofica.

In base alla versione elettronica del 2014 della *Library of Latin Texts*³, si ritrovano nelle opere censite di Bonaventura 66 occorrenze della famiglia linguistica comprendente i lemmi *historia*, *historicus* (a cui può essere appaiato il più raro *historiographus*) e *historialis*; e 61 occorrenze del lemma *decursus* (alcune delle quali però non pertinenti al nostro tema, in quanto riferite al decorso delle acque o della folla o dell'immaginazione o di un conferimento...).

Dall'analisi degli usi in contesto, possiamo provare a ricavare una sistemazione dei possibili significati e aspetti del concetto.

1.2 Il sintagma *decursus temporis* e varianti.

Esaminiamo innanzitutto tutte le occorrenze censite nell'opera bonaventuriana del nome *decursus*⁴ e, indirettamente, quelle del verbo *decurrere*.

³ *Library of Latin Texts* (CLCLT-6), Turnhout, Brepols 2014, consultata *on-line* ad aprile 2015; di Bonaventura sono censiti (tra l'una e l'altra serie di documenti) il *Commento alle Sentenze*, il *Breviloquium*, l'*Itinerarium mentis in Deum*, il *De reductione artium ad theologiam*, molti sermoni, le *Legendae*, le *Collationes de donis* e quelle *In Hexaëmeron* (entrambe nelle *reportationes* alternative a quelle della *editio maior* di Quaracchi), il *Commento a Luca* e le *Postillae in Ecclesiasten*.

⁴ Le principali occorrenze sono le seguenti: *I Sent.*, d. 44, a. 1, q. 3 co, ad 3 (I, p. 786b): «...secundum *decursum universi* necesse est, quod res sit primo longe a fine, et post appropinquet»; *II Sent.*, d. 12, a. 1, q. 2, sc 3 (II, p. 296a): «Quamvis Deus posset statim hominem in beatitudine collocare et universum in ea perfectione, in qua erit post iudicium, facere; maluit tamen ordinem servare non solum in mundi *existentia*, sed etiam in *decursu*, quia efficacius sic manifestatur eius sapientia»; *ivi*, d. 13, a. 1, q. 2 co, ad 2 (p. 316a): «Divinae autem dispositioni placuit, mundum quasi carmen pulcherrimum quodam *decursu* temporum venustare»; *Brevil.*, Prol. (V, p. 201b): «<sacra Scriptura> [...] partim per plana verba partim per mystica describit totius universi *continentiam* quasi in quadam summa, in quo attenditur *latitudo*; describit *decursum*, in quo attenditur *longitudo*; describit *excellentiam finaliter salvandorum*, in quo attenditur *sublimitas*; describit *miseriam damnandorum*, in quo *profunditas* consistit non solum ipsius universi, verum etiam divini iudicii»; *ivi*, § 2 (p. 204a): «Recte autem universum *tempus*, quod decurrit secundum triplicem legem, scilicet inditam interius, datam exterius et desuper infusam, decurrit per septem *aetates* et consummatur in fine sextae; ut sic mundi *decursus* respondeat *exordio* et *maioris* mundi *decursus* correspondeat *decursui* vitae *minoris* mundi, scilicet hominis, propter quem factus est»; *ibid.* (p. 204b): «Sic igitur totus iste mundus ordinatissimo *decursu* a Scriptura describitur procedere a principio usque ad finem, ad modum cuiusdam pulcherrimi carminis ordinati, ubi potest quis speculari secundum *decursum* temporis *varietatem*, *multiplicitatem* et *aequitatem*, *ordinem*, *rectitudinem* et *pulcritudinem* multorum divinorum iudiciorum,

1.2.1 *Decursus mundi... et temporis, temporum,
legum, aetatum... et carminis.*

Cosa è che *decorre*? In generale il tempo, ma con riferimento specialissimo al mondo (creato). Ma poi, il mondo creato (in quanto temporale), i tempi (ossia i tre tempi delle tre leggi o progressive manifestazioni di Dio), le età della storia (le sette età in cui i tre tempi si articolano ulteriormente)... e infine i canti (*carmina*), che costituiscono un'ottima metafora per illustrare il decorso del tempo.

1.2.2 *Decursus mundi - mundus ut decursus:*
alternanza, progresso, regresso.

Appurato che il mondo decorre, proviamo a capire (ricorrendo ad altri testi) cosa intenda Bonaventura per *mundus*. Egli usa varie locuzioni: «totus sensibilis mundus»⁵, «maior mundus» e «minor mundus»⁶, «machina mundana»⁷, «tota machina mundi», «creatura mundi», «universitas machinae mundialis», «universa machina mundi»⁸.

In un testo molto noto e studiato⁹, Bonaventura distingue tre mondi: il *maior mundus* o (come chiamato altrove) macrocosmo; il *minor mundus* o (come chiamato altrove) microcosmo; e quello che potremmo chiamare

procedentium a sapientia Dei gubernante mundum»; *ibid.*: «Et quia nullus homo tam longaeus est, quod totam possit videre oculis carnis suae, nec futura potest per se praevidere; providit nobis Spiritus sanctus librum Scripturae sacrae, cuius longitudo committitur se decursui regiminis universi»; *ivi*, § 6 (p. 208a): «Unde ipsa agit de toto universo quantum ad summum et imum, primum et ultimum, et quantum ad decursum intermedium, sub forma cuiusdam crucis intelligibilis, in qua describi habet et quodam modo videri lumine mentis tota machina universi»; *Itin.*, cap. I, n. 10 (V, p. 298b): «Contemplans considerat rerum existentiam actualem, credens rerum decursum habitualementem, ratiocinans rerum praecellentiam potentialem»; *ivi*, n. 12: «aspectus fidelis, considerans hunc mundum, attendit originem, decursum et terminum»; *Collationes in Hexaëmeron et bonaventuriana quaedam selecta ad fidem Codd. Mss.*, visio III, coll. IV, nn. 10-11, ed. F. Delorme, Ad Claras Aquas, Florentiae, Typ. Collegii S. Bonaventurae 1934, p. 183: «Procedit ergo Scriptura describens mundi decursum per septem tempora, describendo originalia ut quomodo mundus creatus fuit septem diebus, figuralia deinceps, scilicet usque ad Christum, gratiosa sive salutifera deinde usque in finem»; *ivi*, visio IV, coll. IV, 40, § 4, p. 263: «Sunt autem hae stellae ipsius coronae duodecim videlicet considerationes sive speculationes: Prima consideratio corporaliū naturarum, secunda spiritualium substantiarum, tertia intellectualium scientiarum, quarta influentium virtutum, quinta est institutarum divinitus legum, sexta est infusarum divinitus gratiarum, septima irreprehensibilium iudiciorum, octava incomprehensibilium misericordiarum, nona est remunerabilium meritorum, decima remuneratorum praemiorum, undecima temporalium decursum, duodecima aeternalium rationum».

⁵ *Itin.*, cap. II, n. 4 (V, p. 300b).

⁶ *Ivi*, n. 2 (p. 300a).

⁷ *Brevil.*, Prol., § 3 (V, p. 205a).

⁸ *Ivi*, pars II, cap. 1 (p. 219ab); cap. 3 (p. 220b).

⁹ Cfr. *Hexaëm.*, coll. XVI, n. 9 (V, p. 404b).

archeocosmo (*mundus archetypus*), in cui risiede il principio, il medio e il fine di tutto (che solo il teologo cristiano¹⁰ identifica rispettivamente, per appropriazione, con il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo) e a cui quindi si riferiscono, secondo i capitoli V e VI dell'*Itinerarium mentis in Deum*, i due nomi di «Essere» e «Bene», che sono rispettivamente la manifestazione di Dio come è *ad extra* (Uno e creatore), e a noi rivelato nell'Antico Testamento (e parzialmente nella filosofia), e come è in sé (Amore trinitario), e a noi rivelato nel Nuovo Testamento.

Mundus ha un significato più ampio rispetto a ciò che il *mondo* è per noi (che coinciderebbe piuttosto con il macrocosmo). Il mondo come realtà sperimentata da noi (e quindi creata) è espresso dal sintagma *machina universi* o *machina mundialis*. È solo questo che *decorre*, ma sempre secondo un ritmo che richiama il principio, il medio e il fine, e quindi l'archeocosmo. Significativamente, la *machina mundana* è messa in relazione con la *ecclesia*¹¹.

Possiamo dunque provare a esplicitare il pensiero bonaventuriano distinguendo un decorso del macrocosmo e un decorso del microcosmo in senso sia sociale (la Chiesa e, indirettamente, quella che noi chiamiamo *società*), sia individuale. Il nostro concetto di storia si riconnette soprattutto al decorso ecclesiale e sociale, ma dovremo alla fine interrogarci anche sullo sviluppo della *vita spiritualis* del singolo (a questo sarebbero finalizzate le *Collationes in Hexaëmeron*, secondo le annotazioni dei due *reportatores* – secondo l'edizione di Quaracchi e quella di F. Delorme).

Ma come va inteso questo decorso? Esso implica innanzitutto una successione temporale e una alternanza di tempi (come, ad esempio, notte e giorno)¹², e di conseguenza un progresso (e a volte un regresso), come vedremo meglio in seguito¹³. Tutta la dinamica della realtà creata è quindi un pellegrinaggio verso una meta¹⁴.

1.2.3 «*Decursus mundi*» versus «*dispositio hierarchica*».

Una affermazione bonaventuriana *en passant* sembra invece darci la chiave di tutta la sua teologia (se la leggiamo alla luce di altri testi¹⁵):

¹⁰ Cfr. *ivi*, coll. I, n. 12 (V, p. 331ab).

¹¹ Cfr. *Brevil.*, Prol., § 3 (V, p. 205a).

¹² Cfr. *II Sent.*, d. 13, a. un., q. 1 co (II, p. 231b-232b).

¹³ Cfr. *Trib. qu.*, n. 13 (VIII, p. 336a); *Hexaëm.*, coll. I, n. 9 (V, p. 330a).

¹⁴ Cfr. *Itin.*, cap. I, nn. 6-9 (V, pp. 297b-98b); *Hexaëm.*, coll. I, n. 9 e coll. XXIII, n. 31 (V, pp. 330a e 449b).

¹⁵ Di Dio si può parlare «vel per *positionem*, vel per *ablationem*» (*Tripl. via*, cap. III, § 7, n. 11: VIII, p. 16b, riferendosi ad Agostino e Dionigi): «per *affirmationem*, a summo usque ad infimum; per *ablationem*, ab infimo usque ad summum; et iste modus est conveniens magis [...]. Ablationem sequitur amor semper. [...] qui sculpsit figuram nihil ponit, immo removet» (*Hexaëm.*, coll. II, n. 33: V, p. 342b; cfr. DIONIGI AREOP., *De mystica Theol.*, cap. I, § 2). Questo duplice dinamismo corrisponde perfettamente all'articolazione della teologia proposta rispettivamente nel *Breviloquium* e nell'*Itinerarium mentis in Deum*.

Scripturae intelligi non possunt nec mysteria, nisi sciatur decursum mundi et dispositio hierarchica¹⁶.

Il decorso temporale (ovvero, lo snodarsi della storia della salvezza dal principio dei tempi, attraverso la pienezza dei tempi e fino alla fine dei tempi, nella successione delle tre leggi, o manifestazioni divine, di natura, scritta o veterotestamentaria, di grazia o neotestamentaria) e la disposizione gerarchica (ossia la scalarità della natura corporea, di quella spirituale e di quella divina) costituiscono come le due dimensioni che potremmo dire oggi *cronologica* e *topologica* della teologia e della realtà.

1.2.4 «*Decursus habitualis*» versus «*praecellentia potentialis-existentia actualis*».

Un uso un po' difforme di *decursus* è attestato nell'*Itinerarium mentis in Deum*¹⁷: vengono paragonati tre punti di vista (che consentono di cogliere la struttura trinitaria del macrocosmo ossia il suo carattere di vestigio di Dio): il più alto e completo è quello del contemplativo, che coglie l'esistenza attuale delle cose (ovvero contempla che le cose sono, in quanto Dio le fa essere!); il mediano è quello del comune credente, che coglie il decorso abituale delle cose (ovvero che ne ascolta per fede l'origine, il decorso vero e proprio e il fine); il più basso è quello del semplice ragionatore, che coglie la scalarità delle potenze.

Interpretando questi tre gradi come quelli della filosofia, della teologia (vissuta) e della mistica (intesa in senso moderno), se ne ricava che la filosofia (secondo un approccio che sarà sviluppato da Scoto in poi, fino a Husserl e Heidegger) riguarda le essenze e la possibilità; la fede riguarda l'abitudine (ossia la credenza che le cose si comportano in un certo modo costante); la contemplazione riguarda l'attualità. Senza incorrere in anacronismi, non possiamo fare a meno di ravvisare analogie rispettivamente con Husserl e con il primo Heidegger («sopra la realtà c'è la possibilità»), con Hume e Newman (sul rapporto tra abitudine e credenza), e con il primo Wittgenstein («Non *come* il mondo è, è il mistico, ma *che* esso è»¹⁸).

1.2.5 «*Decursus universi*» et «*ordo-decursus universi*» versus «*ordinatio propria*».

Alcune sinonimie e antonimie ci aiutano a definire meglio il senso del decorso universale. Chiedendosi se altri mondi sarebbero stati possibili, Bonaventura avverte che dobbiamo usare cautele in questi discorsi, giac-

¹⁶ *Hexaëm.*, coll. II, n. 17 (V, p. 339a).

¹⁷ *Itin.*, cap. I, n. 10 (V, p. 298b).

¹⁸ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.44, in ID., *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, trad. it., Torino, Einaudi 1998, p. 81.

ché, ad esempio, è solo per la «cattiva immaginazione» che immaginiamo insensatamente uno spazio oltre lo spazio e un tempo oltre il tempo¹⁹; comunque sostiene, come del resto altri Scolastici, che Dio avrebbe potuto creare un universo diverso, e magari migliore quanto al contenuto e quanto alle proprietà delle parti transeunti e anche di quelle permanenti assolutamente considerate²⁰, ma dice che quanto all'ordinamento al fine, questo è il migliore²¹.

Alcune obiezioni vengono mosse alla tesi dell'ordinamento ottimale dell'Universo. In primo luogo, se la sapienza di Dio è infinita e il mondo è finito, allora la sproporzione è tale che è sempre possibile a Dio ordinare meglio l'universo rispetto a come lo ha ordinato. Tuttavia, ottimale si intende solo per quanto possibile al finito²².

In secondo luogo, le cose non sono create nella loro condizione ottimale: infatti non sono create già con il proprio fine conseguito. Ad esempio (come dice una esplicitazione riportata come variante testuale dall'edizione di Quaracchi), una persona è creata in via e solo alla fine arriverà in gloria. Certamente quando sarà in Paradiso, sarà più vicina al fine che non durante la sua vita. Tuttavia

hoc est verum secundum *propriam* ordinationem, sed secundum *decursum universi* necesse est, quod res sit primo longe a fine, et post appropinquet²³.

Dunque, sebbene essere *in patria* sia meglio che essere *in via*, tuttavia è meglio che alla *patria* arriviamo tramite la *via*! Questo dà il senso della convenienza della realizzazione “storica” della salvezza.

1.2.6 *Decursus mundi sicut carmen*.

Una metafora centrale è l'associazione di *mundus* (o sinonimi), attraverso *decursus* o *decurrere*, a *carmen*: ossia la considerazione analogica della realtà come un componimento poetico musicato²⁴, secondo la terminologia boe-

¹⁹ Cfr. *I Sent.*, d. 44, a. 1, q. 4 (I, pp. 787-789).

²⁰ Cfr. *ivi*, qq. 1-2 (I, pp. 781-785).

²¹ Cfr. *ivi*, q. 3 co (pp. 786-787).

²² Cfr. *ivi*, ad 1 (p. 786b).

²³ *Ivi*, ad 3.

²⁴ Cfr. M. C. PAPARELLI, *Saggio di commento a Boezio. De Institutione Musica*, I, 1-1, 8, Tesi di dottorato in Poesia e Cultura Greca e Latina in Età Tardoantica e Medievale (XXIV ciclo), Università degli Studi di Macerata, 2010-2011, p. 183, nota 497: «*Carmen* è l'esito di *charme* + *χάρμις*, come ricorda E. Lisciani Petrini [*La scommessa impossibile*, introd. in VI. JANKÉLÉVITCH, *La musica e l'ineffabile*, ed. it. a cura di E. Lisciani-Petrini, Milano, Bompiani 1998, pp. xiv e xxvii]: “Innanzitutto la parola *charme* conserva nell'etimo, a differenza del suo equivalente italiano (“fascino”), l'antico termine latino *carmen*, da cui propriamente deriva [...], le cui due principali accezioni – di componimento poetico (“carne”) e di “incantesimo”, ovvero formula rituale incantatoria – stanno dunque a significare qualcosa

ziana, analogia che marginalmente era stata già notata ma a proposito della considerazione agostiniana e tradizionale della bellezza dell'universo²⁵, ma che in Bonaventura acquisisce una densità tutta speciale, che l'analisi lessicografica può far apprezzare, notandone la connessione con altre metafore, ossia del *Liber* e della *Scriptura* (e ovviamente del *Liber Scripturae*). Proviamo quindi a scandagliare queste metafore.

Nella Bibbia (e di riflesso nei testi bonaventuriani), *carmen* è usato per il canto di lode di Dio (*Ex* 15,1; *Ps* 40 [39],4); ma *carmen* (*Ez* 2,9; 27,32) è il canto o lamento funebre, metafora del preannuncio di rovina; *filiae carminis* è una metafora per indicare le orecchie (*Eccle* 12,4). Nella tradizione rimane la memoria del *carmen* inteso come canto ammaliatore (anche in italiano rimane l'ambivalenza: canto, incanto, incantesimo): il canto delle sirene, o le cantilene superstiziose²⁶.

Anche nella prima scuola teologica francescana parigina, il mondo era visto come carne, ma solo nel senso di armonia che ingloba anche il male²⁷. Il decorso introdotto da Dio nel mondo implica un'alternanza che non diminuisce la bellezza: così Dio alterna luce e tenebra nel creato²⁸, e alterna

che suscita una irresistibile attrazione, senza che la ragione possa padroneggiarla o ridurla ai propri schemi. [...] Ma poi, e soprattutto, Jankélévitch fa riverberare in questo termine anche la lontana espressione plotiniana *χαρις* – ossia grazia – utilizzata dal filosofo neoplatonico in un passaggio dove intende spiegare con questa qualità inafferrabile e sfuggente a ogni localizzazione la caratteristica peculiare del bello (cfr. *Enneadi*, VI 7, 22, 24)».

²⁵ Cfr. F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio, francescano e pensatore*, Bari, Dedalo 1980; rist. Roma, Città Nuova 2006, pp. 249 e 264, nota 11, dove si cita il passo *I Sent.*, d. 44, a. 1, q. 3 co, sull'universo come *carmen* («...universum est tanquam pulcherrimum carmen...»), ma a proposito della bellezza dinamica dell'universo, richiamando una *aucltoritas* agostiniana.

²⁶ Cfr., ad esempio, ALEXANDER HALENSIS *Summa theologica*, l. 2, inq. 3, tract. 8, sect. 1, q. 2, membrum 6, cap. 7, n. 795, studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi), Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, t. III. *Pars secunda libri secundi*, 1930, p. 774a.

²⁷ Nella *Summa Halensis* troviamo quattro volte la citazione agostiniana del mondo come carne in cui anche quelle che in sé sembrerebbero dissonanze si compongono armonicamente nel tutto: «Malum in se est inordinatum, ratione vero alterius ordinatum dupliciter. Uno modo ratione subsistentis boni, scilicet naturae peccantis, quae scilicet ordinatur ad poenam, sicut dicit Augustinus, in libro *De natura boni*: "Peccantes in suppliciis ordinantur; quae ordinatio, quia naturae eorum non competit, ideo poena est, sed quia culpae convenit, iustitia est". Alio modo ordinatur ratione compositi boni, secundum quod dicit Augustinus, in XI *De civitate Dei*: "Saeculum quibusdam antithetis honestavit tanquam carmen pulcherrimum; antitheta vero vocatur contrapositio. Sic ergo contraria contrariis apposita sermonis pulcritudinem reddunt, ut ait Apostolus, II Cor. 6, 8: *Per gloriam et ignobilitatem, per infamiam et bonam famam*: in quadam non verborum, sed rerum eloquentia saeculi pulcritudo componitur» (ALEXANDER HALENSIS *Summa theologica*, l. 1, pars 1, tract. 3, membrum 3, cap. 5, art. 2 resp., n. 121, ed. cit., t. I. *Liber primus*, 1928, pp. 189b-190a).

²⁸ Cfr. *II Sent.*, d. 13, a. 1, q. 2 co (II, p. 316a): «*Si tu quaeris, quare Deus non fecit lucem ita sufficientem, quod undique posset illuminare; dicendum, quod si sic fecisset, per illam lucem esset illuminatio, sed non horarum distinctio nec temporalis successio.*

generazioni di viventi e anima, (che ci sarebbe stata anche senza il peccato, anche se serenamente, come la successione di sillabe in un canto²⁹. Dato poi che le orecchie erano chiamate metaforicamente dal *Qoèlet* (12,4) «figlie del carne», il canto diviene metafora della stessa Verità³⁰, che dunque è sinfonica (per dirla con H.U. von Balthasar e sebbene Bonaventura non usi questo termine).

La metafora bonaventuriana del decorso del mondo a mo' di carne, se intesa alla luce della teoria musicale boeziana, può permetterci di comprendere meglio la concezione che Bonaventura aveva della storia³¹. Proprio a Boezio (che riprende una suggestione platonica, ciceroniana e macrobiana) si deve infatti la definizione di una *musica mundana*³², accanto alla *musica humana* e a quella strumentale (la musica vera e propria per noi), ossia di una musica che è nel mondo stesso (per l'armonia delle sfere). Per Boezio, poi, tre sono i generi di discipline che riguardano l'arte musicale: eseguire con gli strumenti, comporre carmi, ma la competenza del *musicus* in quanto tale consiste nel giudicare entrambe le cose³³; la differenza tra il poeta (che pure può comporre il testo dei carmi) e il musico sta appunto nel fatto che solo il musico introduce l'elemento temporale: anzi, potremmo dire che *rythmi* e *modi* (costituenti la musica) sarebbero come rispettivamente le durate (rappresentate aritmeticamente) e le altezze (rappresentate geometricamente) delle note: questo permetterebbe di intendere forse meglio

Divinae autem dispositioni placuit, mundum quasi carmen pulcherrimum quodam decursu temporum venustare».

²⁹ Cfr. ivi, d. 15, a. 2, q. 1 co, ad 4.5 (p. 383b): «Ad illud quod obiicitur, quod homine stante, non debuerunt fieri animalia mortalia; dicendum, quod sicut animalia sua vita habitationem hominis decorant et ornant, sic etiam morte sua ex successione faciunt ad universi decorationem. Et sicut animalia se invicem *iuvantia* sunt ratio sapientiae excogitandae, sic etiam animalia sese *offendentia* et de carnibus aliorum animalium nutrimentum sumentia; quia illa corruptio aërem hominis non inficeret, qui eius odoratum offenderet, sed potius quadam successione et ordine, dum animalia sibi succederent, universum decorarent, tanquam pulcherrimum carmen, in quo syllaba succedit syllabae. Similiter, dum bestia aliud animal comedendo occideret, in hominis habitatione discordiam non faceret, sed potius occasionem eruditionis homini praeberet».

³⁰ «Tunc *filiae carminis obsurdescunt*, quando sonum veritatis, quae est velut quaedam consonantia, audire non possunt. Illud erit tempore antichristi, sicut praedictum est» (*In Eccl.*, cap. XII, a. 2 [Vers. 6.7]: VI, p. 93b). Del resto anche a conclusione del Sermone *Christus unus omnium magister*, Bonaventura, citando la chiusa del *Qoèlet*, diceva che la verità è unitaria e diversificata: i detti dei sapienti vengono da un solo pastore.

³¹ Ringrazio la prof.ssa Donatella Restani per avermi suggerito questa pista di ricerca.

³² Cfr. D. RESTANI, *La «musica humana» e Boezio: ipotesi sulla formazione di un concetto*, «Philomusica on-line», 7 (2008), pp. 19-25; che rimanda anche a D. RESTANI, L. MAURO, *Musique du corps et musique de l'âme, la «musica humana» de Boèce*, in *Le corps et la musique*. Atti del convegno (Genova, 20-22 febbraio 2006), éd. par Fl. Malhomme, Turnhout, Brepols (in corso di pubblicazione).

³³ Cfr. PAPARELLI, *Saggio di commento a Boezio*, cit., p. 7: «per Boezio il vero sapere musicale consiste infatti nel *diiudicare* i fenomeni sonori e non nel *fingere carmina* o nell'*agere musicam*»; inoltre, cfr. ivi, p. 191, nota 532, che cita BOEZIO, *De institutione musica*, I, 34.

l'affermazione bonaventuriana, citata precedentemente, del decorso del mondo e della disposizione gerarchica, come le due dimensioni (che potremmo noi definire *cronologica* e *topologica*) della teologia e della realtà. Così possiamo rileggere questo testo bonaventuriano:

Optime ordinatae sunt res *in finem*, salvo ordine universi, quia universum est tanquam pulcherrimum carmen, quod decurrit secundum optimas consonantias, aliis partibus succedentibus aliis, quousque res perfecte ordinentur in finem. Unde sicut in productione rerum manifestatur *potentia*, sed in *comparatione* sive in ordine ad non-ens ostenditur *summa potentia*, creans ex nihilo: sicut ordo rerum in universo *in se* ostendit *sapientiam*, et ordo ad finem *bontitatem*, sed in *comparatione* unius ad alterum ostenditur *summa sapientia* et *summa bonitas*, quia nihil potest hunc ordinem deordinare [...]³⁴.

La musica richiede *consonantia*³⁵ (armonia, ossia in qualche modo uniformità nella difformità) e produce *oblectamentum*, termine che ha per Bonaventura una connotazione positiva³⁶, a differenza di quanto sembra essere l'uso boeziano³⁷.

1.3 Intermezzo: il problema del carme troppo lungo e la soluzione del carme compendiato in libro.

Riprendiamo e approfondiamo il discorso bonaventuriano³⁸. «Piacque alla

³⁴ *I Sent.*, d. 44, a. 1, q. 3 co (I, p. 786b). Per l'indefettibilità dell'ordine, gli editori di Quaracchi rimandano a *ivi*, d. 46, a. 1, qq. 3-6 (pp. 825-834); d. 47, a. 1, q. 3 (pp. 843-845); *II Sent.*, d. 12, a. 1, q. 2 co, ad 4 (II, p. 298ab).

³⁵ Cfr. PAPARELLI, *Saggio di commento a Boezio*, cit., p. 416: «1) la *consonantia* si chiarisce non solo attraverso il termine *concordia* [...], ma anche attraverso il suo contrario (tre casi su quattro [...] presentano infatti anche una definizione correlata di *dissonantia*); 2) il "minimo comun denominatore" di tutte le definizioni sta nel presentare la *consonantia* come *mixtura* percepibile da un punto di vista sia razionale [...], che sensuale [...]; 3) la *consonantia* è una forma di *suavitas*; ad essere soave o è la consonanza stessa o è il modo in cui giunge all'orecchio [...]; 4) in ogni caso la consonanza si presenta come esito di una dualità (due *voces*, due *soni*, due *nervi*, due *percussiones*)».

³⁶ Cfr. A. DI MAIO, *L'Agnello di Dio «Pastor et Pastus» e la «specialissima effigies et similitudo». L'eucaristia tra simbologia e mistagogia in san Bonaventura*, «Doctor Seraphicus», LIII (2006), pp. 7-42.

³⁷ Cfr. PAPARELLI, *Saggio di commento a Boezio*, cit., p. 179, nota 488: «*Oblectare*: sul valore incantatorio del verbo, si pensi che già in Tertulliano e Apuleio *oblectator* è l'incantatore; ricorre anche in *Cons.*, II pr. 3, 2; in *Cons.*, IV pr. 6, 6 troviamo pure musicisti *carminis oblectamenta*. Credo che la sua differenza con *delectare* consista, nel trattato musicale boeziano, proprio in questo diverso spessore: *delectare* è riferito alla produzione di *voluptas*, in genere positiva, mentre *oblectare* alla produzione di un incantamento di cui non è possibile stabilire *a priori* il segno».

³⁸ Il problema del cosmo è che sebbene sia «tanquam pulcherrimum carmen, in quo syllaba succedit syllabae» (*II Sent.*, d. 15, a. 2, q. 1 co, ad 5: II, p. 383a), tuttavia è troppo lungo per essere capito e apprezzato dall'umanità: «Sic igitur totus iste mundus ordinatissimo decursu a Scriptura describitur procedere a principio usque ad finem ad modum cuiusdam

divina disposizione abbellire il mondo come canto bellissimo attraverso un qualche decorso dei tempi»³⁹. Il riferimento al tempo è essenziale alla specificità della musica rispetto alla poesia: infatti il «canto» non è semplicemente un testo con una partitura (pensiamo ai libri liturgici in uso a quel tempo per il canto corale dell'ufficio divino); esso richiede di essere eseguito e fruito, appunto nel tempo. In effetti, secondo la teoria musicale boeziana, musico non è tanto chi sa eseguire o sa comporre carmi, ma chi li sa giudicare e valutare in base ai ritmi e ai modi. Per ritmi (grecismo che rimanda al numero) si intende il lasso temporale; per modi invece, si intende la combinazione di altezze dei suoni, che, pitagoricamente, sono ricondotte alla lunghezza di una corda, ossia a un intervallo spaziale⁴⁰.

«L'universo è come un bellissimo carme, che decorre secondo ottime consonanze, con alcune parti che succedono ad altre, finché le cose non vengano perfettamente ordinate alla fine»⁴¹. Dunque se il mondo è un carme, esso deve avere una durata temporale e una modulazione in qualche modo spaziale. Pensiamo alla notazione musicale ideata da Guido d'Arezzo per il canto gregoriano: allora la «disposizione gerarchica» secondo le diverse nature (ciascuna con un grado diverso di essere) potrebbe forse corrispondere all'altezza delle note sulle righe del tetragramma, mentre il «decorso del tempo» potrebbe invece corrispondere alla durata delle medesime note e alla loro corrispondenza con le singole sillabe del testo cantato (infatti per Bonaventura la successione di generazioni è come di una successione

pulcherrimi *carminis* ordinati ubi potest quis speculari secundum decursum temporis *varietatem, multiplicitatem et aequitatem, ordinem, rectitudinem et pulcritudinem* multorum divinatorum iudiciorum procedentium a sapientia Dei gubernante mundum» (*Brevil.*, Prol., pars II, § 2: V, p. 204b). Si notino le due serie di caratteristiche musicali: varietà, molteplicità ed equità (ossia il rapporto tra unità e pluralità), ordine, rettitudine e bellezza (ossia il rapporto tra enti e mente). «Unde sicut nullus potest videre pulcritudinem *carminis* nisi aspectus eius feratur super totum versum, sic nullus videt pulcritudinem ordinis et regiminis universi nisi eam totam speculetur. Et quia nullus homo tam longaevis est, quod totam possit videre [...] nec futura potest per se praevidere, providit nobis Spiritus sanctus *librum Scripturae sacrae*, cuius longitudo committitur se *decursui* regiminis universi» (*ibid.*). Tale libro, come del resto tutta la realtà dei misteri resta inintelligibile «nisi sciatur decursum mundi et dispositio hierarchica» (*Hexaëm.*, coll. II, n. 17: V, p. 339a).

³⁹ *II Sent.*, d. 13, a. 1, q. 2 co, ad 2 (II, p. 316a): «Divinae autem dispositioni placuit, mundum quasi carmen pulcherrimum quodam decursu temporum venustare».

⁴⁰ Cfr. PAPARELLI, *Saggio di commento a Boezio*, cit., pp. 89-90: i termini *rythmi* e *modi* sono usati in coppia da Boezio «quasi a definire la melodia come unione inscindibile di pulsazioni regolari (movimento dei suoni nel tempo) e serie di altezze (movimento nello spazio). Che *rythmi* e *modi* disegnano in qualche modo il perimetro d'azione del *musicus* è espresso da Boezio non solo in senso strutturale [...], ma anche sostanziale, quando in I, 34 afferma che tra i mestieri inerenti alla musica vi è anche quello dei poeti, che tuttavia non sono in grado di *rythmos cantilenasque totumque carmen ... perpendere* (I, 34, pp. 225,8 sgg.), né di *iudicare de poetarum carminibus* (I, 34, p. 225,15), azioni invece precipue del *musicus*».

⁴¹ *I Sent.*, d. 44, a. 1, q. 3 co (I, p. 786b): «universum est tanquam pulcherrimum carmen, quod decurrit secundum optimas consonantias, aliis partibus succedentibus aliis, quousque res perfecte ordinentur in finem».

di sillabe nel canto). Il concetto di consonanza (da intendere come armonia non nel senso della successiva polifonia moderna, ma in quello ereditato dall'antichità classica e rielaborato nel Medioevo) indica la coesistenza di almeno due elementi contrastanti che si armonizzano⁴². A tale scopo, il mondo deve prevedere una non solo successione, ma anche una alternanza, che solo alla fine manifestano l'armonia del tutto. Anche intuitivamente sappiamo che una canzone o un motivo musicale non può interrompersi in un punto qualsiasi, ma deve svolgersi compiutamente fino alla fine.

«Sebbene la sapienza di Dio sia infinita, tuttavia le cose non sono capaci se non di un ordine finito»⁴³. Dunque l'alternanza serve a manifestare nel finito l'infinito. In altre parole, la logica dionisiana dell'affermazione e della negazione è essenziale a esprimere la trascendenza divina.

Inoltre, «secondo il decorso dell'universo è necessario che una cosa sia prima lontana dal fine e poi vi ci si avvicini»⁴⁴: in altre parole, nella logica musicale dell'universo è necessaria una certa evoluzione. «Tutto questo mondo è descritto dalla Scrittura procedere con ordinatissimo decorso dal principio fino alla fine a mo' di un qualche bellissimo carne ordinato, in cui si può speculare secondo il decorso del tempo la varietà, la molteplicità e l'equità, l'ordine, la rettitudine e la bellezza dei molti giudizi divini procedenti dalla sapienza di Dio che governa il mondo». Ma a questo punto nasce un problema insormontabile per la filosofia. Infatti, «come nessuno può vedere la bellezza di un carne se il suo sguardo non si porta su tutto il verso, così nessuno vede la bellezza dell'ordine e del regime dell'universo se non la specula tutta quanta». In altre parole, in un carne occorre comprendere la totalità per gustarne la bellezza; ma «nessun uomo è tanto longevo da poter vedere la totalità della bellezza dell'ordine e del governo dell'universo, né può prevedere da se stesso le realtà future»⁴⁵.

Come dunque rendere presente ciò che è troppo remoto nel passato o nel futuro? In generale, il racconto potrebbe rendere presente anche ciò che è assente (o perché è lontano o perché è già passato o perché è ancora futuro): «la vista e l'udito annunziano molte cose, ma l'udito di

⁴² Cfr. L. SPITZER, *L'armonia del mondo. Storia semantica di un'idea*, trad. it., Bologna, il Mulino 2009.

⁴³ *I Sent.*, d. 44, a. 1, q. 3 co, ad 1 (I, p. 786b): «Quamvis sapientia <Dei> est infinita, tamen res non sunt capaces nisi *ordinis* finiti, et post appropinquet».

⁴⁴ Ivi, ad 3: «secundum decursum universi, necesse est, quod res sit primo longe a fine».

⁴⁵ Cfr. *Brevil.*, Prol., pars II, § 2 (V, p. 204b): «Sic igitur totus iste mundus ordinatissimo *decursu* a Scriptura *describitur* procedere a principio usque ad finem ad modum cuiusdam pulcherrimi *carminis* ordinati ubi potest quis speculari secundum decursum temporis *varietatem, multipliciter et aequitatem, ordinem, rectitudinem et pulcritudinem* multorum divinorum iudiciorum procedentium a sapientia Dei gubernante mundum. Unde sicut nullus potest videre pulcritudinem *carminis* nisi aspectus eius feratur super totum versum, sic nullus videt pulcritudinem ordinis et regiminis universi nisi eam totam speculetur. Et quia nullus homo tam longaevis est, quod totam possit videre [...] nec futura potest per se praevidere, providit nobis Spiritus sanctus *librum Scripturae sacrae*, cuius longitudo committitur se *decursui* regiminis universi».

più – diceva Bonaventura a Parigi nel 1273 –, ad esempio ciò che avviene in questo momento a Roma [...]. Ma l'industria [scil. l'operosità umana] deve discernere tra le cose annunziate se siano da scegliere o da respingere»⁴⁶. Ma se questo è già difficile per racconti su eventi da noi verificabili tramite documenti e testimonianze, è però umanamente del tutto impossibile per il «canto» divino nell'universo. Per questo nostro limite insormontabile, lo Spirito Santo ci ha provvisti del libro della Sacra Scrittura, la cui lunghezza si commisura al decorso del regime dell'universo. In altre parole, il *Liber Scripturae* è la descrizione compendiata del carne dell'universo, o meglio (secondo una traduzione più vicina alla nostra mentalità) alla totalità della storia della salvezza.

La metafora del mondo come libro è ampiamente attestata nella storia della cultura, soprattutto ebraico-cristiana: ricostruita da H. Blumenberg⁴⁷, ha dato spunto alla nascita della scienza galileiana (nella relazione tra libro della Natura e libro della Scrittura) e ha avuto esiti estremi nel testualismo postmoderno. È dato distinguere⁴⁸ tre «libri» che possiamo definire cosmici (in quanto descrittivi di mondi e costituenti essi stessi un mondo): il libro scritto fuori, ovvero il macrocosmo (il mondo delle cose esterne e sensibili, che portano il vestigio di Dio), il libro scritto dentro, ovvero il microcosmo che è la mente creata, che porta l'immagine di Dio; e il libro scritto fuori e dentro, non posseduto dai maghi del faraone (ovvero eccedente le capacità umane) che è la Sacra Scrittura, contenente i due principali nomi di Dio, Essere e Bene, rispettivamente rivelati da Dio a Mosè nell'Antico Testamento e in Gesù nel Nuovo (ossia rispettivamente il Dio che è Uno *ad extra* e Trino *ad intra*, secondo una concezione che oggi ricondurremmo piuttosto all'affermazione giovannea che «Dio è Amore»). Significativamente, a volte, il libro scritto fuori e dentro è identificato con Cristo stesso, quasi a suggerire che tutta la Scrittura parla di Cristo e che solo Cristo permette di interpretare correttamente la Scrittura.

La Scrittura è detta libro scritto fuori e dentro (secondo la metafora tratta dall'*Apocalisse*) in un diverso senso rispetto alla exteriorità del macrocosmo e alla interiorità del microcosmo. Infatti, la Scrittura è scritta esteriormente in quanto può essere letta e interpretata dal di fuori anche dai non credenti; ma è scritta interiormente sia nel senso che contiene significati nascosti e spirituali, sia nel senso che, come dice Bonaventura,

⁴⁶ Cfr. *Hexaëm.*, coll. XXII, n. 25 (V, p. 441ab): «Visus et auditus multa nuntiant, sed auditus plura, ut illa quae Romae fiunt [...]. Industria ergo debet discernere inter nuntiata, utrum sint respuenda, vel eligenda» [trad. nostra]. L'idea è molto suggestiva e vicina alla nostra sensibilità (si pensi allo studio di Paul Ricœur su *Tempo e racconto*; cfr. P. Ricœur, *Temps et récit* 1-3, Paris, Seuil 1983-1985).

⁴⁷ Cfr. H. BLUMENBERG, *La leggibilità del mondo. Il libro come metafora della natura*, trad. it., Bologna, il Mulino 1984.

⁴⁸ Integrandolo *Hexaëm.*, coll. XII, nn. 14-17 (V, pp. 386b-387b); *Myst. Trin.*, q. I, a. 2 (V, pp. 51-58), *Itin.*, capp. VI-VII (V, pp. 310-313) e struttura generale, *Brevil.*, pars II, cap. XI (V, pp. 229-230); *Lign. vitae*, fructus 11, n. 41 (VIII, p. 83ab).

«il verbo ispirato fa scritte nel cuore dei fedeli»⁴⁹, ossia il Cristo presente mediante lo Spirito nel cuore dei fedeli vi traccia le stesse verità contenute nella Sacra Scrittura.

Cristo poi è similmente libro scritto fuori e dentro perché nella sua unità è stato riconosciuto da tutti, ma nella sua divinità si è rivelato solo ai fedeli.

Se «tutto si è manifestato sulla croce»⁵⁰ (con allusione probabile al velo squarciato del tempio e al costato squarciato dalla lancia), è però nella Resurrezione⁵¹, in cui si rompono i sigilli del sepolcro e si vedono i teli sindonici spiegati, che tutti i misteri della Scrittura sono aperti e spiegati.

1.4 Il lemma *historia* e i suoi derivati⁵².

⁴⁹ *Hexaëm.*, coll. IX, n. 8 (V, p. 373b-374a): «Spiritus sanctus in mentibus electorum facit scripturas».

⁵⁰ Cfr. *Tripl. via*, cap. III, § 5 (VIII, p. 14b): «...omnia in cruce manifestantur». Cfr. J. G. BOUGEROL, «In cruce omnia manifestantur». *Rilettura di un sermone di Bonaventura*, «Doctor Seraphicus», XXXVII (1991), pp. 115-121.

⁵¹ Cfr. *Hexaëm.*, coll. I, n. 30 (V, p. 334b).

⁵² Le principali occorrenze sono le seguenti: *II Sent.*, d. 13, a. 1, q. 1 co, ad 2 (II, p. 313a): «nec de lapsu naturae angelicae in Scriptura legitur historialiter, sed magis allegorice»; *III Sent.*, d. 3, pars I, a. 1, q. 1 co, ad 4 (III, p. 62b): «secundum quod narrat quaedam historia <apocrypha>»; ivi, d. 24, db 3 (p. 530b): «Quaedam sunt, quae creduntur et nunquam intelliguntur, quia non possunt ratione probari, sicut est historia, humana gesta percurrens [sicut dicit Augustinus]. Nemo enim probare potest per rationem, quod Abraham genuit Isaac, sed solum per auctoritatem»; ivi, d. 37, a. 2, q. 3 co, resp. (p. 828b): «scriptura mandatorum in tabulis dupliciter habet distingui, videlicet secundum sensum litteralem et secundum mysticum. Si fiat distinctio illius scripturae secundum sensum litteralem; sic quinque fuerunt in una tabula, et quinque in alia; et hoc modo distinguit Iosephus, qui fuit historiographus, et qui ad sensum litteralem principaliter respiciebat. Si autem fiat distinctio secundum spirituale sive mysticum sensum; sic distinxerunt doctores sacrae Scripturae dicentes, mandata ordinantia ad Deum pertinere ad primam tabulam, mandata vero ordinantia ad proximum pertinere ad secundam»; *Brevil.*, Prol., § 1 (V, pp. 202b-203a): «Vetus <Testamentum> autem occurrit cum multitudine librorum. Habet enim libros legales, historiales, sapientiales et prophetales [...]. Novum testamentum similiter habet libros his correspondentes secundum quadruplicem formam. Nam legalibus correspondent libri evangelici, historialibus, Actus apostolici, sapientialibus, Epistolae Apostolorum et maxime Pauli, prophetalibus correspondet liber Apocalypsis; ut sic mira sit conformitas inter vetus et novum testamentum, non solum in continentia sensuum, verum etiam in quadriformitate partium»; *De donis*, coll. VI, n. 10 (V, p. 485b): «Tanguntur hic historiae. Prima historia est in rubo et igne [...]. Secunda historia est in virga Aaron [...]. Tertia historia est, quod Gedeon petiit a Domino, quod ros cadens totus in vellere esset»; *Collationes in Hexaëmeron et bona venturiana quaedam selecta ad fidem Codd. Mss.*, visio I, coll. II, § 3, n. 21, cit., p. 84: «Item, Grammatici cum sua poesi et fabulis tenuerunt totum mundum deludentes usque ad Sanctorum adventum, qui rerum historias certius expresserunt»; ivi, visio II, coll. V, § 3, n. 17, p. 145: «Sicut scribens potest scribere praeteritum et futurum praesenter, et hic similiter est liber scriptus intus et foris per ministeria Scripturarum, quia extra habet pulcras historias, intus autem mysteria et intelligentias diversas»; ivi, visio III, coll. I, § 2, nn. 16-17, pp. 151-152: «Doctrina enim sive Veteris sive Novi Testamenti aut est legalis, ut libri Moysi, aut historialis, ut Iudicum, Regum etc., aut sapientialis, ut libri Salomonis etc., aut prophetalis, ut Psalmi et Prophetiae; Novi Testamenti doctrina simi-

1.4.1 *Historia seu narratio.*

Il lemma *historia* può essere usato assolutamente e solo al singolare. In tal caso è la storia in generale, ossia la narrazione delle gesta: per questo per Bonaventura la *historia* non «si fa», ma «si tesse»: il suo soggetto non è l'agente, ma il narratore.

1.4.2 *Historia quaedam seu narratio particularis vel res narrata et historiae.*

Historia in senso particolare (e di cui si dà quindi anche il plurale) indica poi il racconto particolare (da parte di un *historicus* e secondo una particolare prospettiva) di una sequenza di eventi anche sacri. Così Bonaventura dice che ogni vangelo narra la storia di Cristo, distinguendone quattro aspetti, corrispondenti ai quattro evangelisti: così Matteo racconta la storia di Cristo in quanto fu mediatore, Marco in quanto fu predicatore, Luca in quanto riparatore e Giovanni in quanto trionfatore⁵³.

liter aut est legalis, ut evangelica, aut historialis, ut Actus Apostolorum, aut sapientialis, ut epistolae Pauli, aut prophetalis, ut Apocalypsis. [...] Si de aeternis, sic sunt Leges et Evangelia – unde: *Praeceptum posuit et non praeteribit* – et Decalogus, qui aliter servabatur in Lege, aliter in Evangelio, aliter in patria; nam et Deus vivit secundum leges, quas ipse condidit. Si doctrina Scripturae est de temporalibus, aut est de praeteritis, et sic est historia; aut est de futuris, et sic est prophetia; aut est de praesentibus, et sic est moralis. Et sic prima intelligentia legalis continet mandata, historialis narrat exempla, sapientialis colligit documenta, prophetalis revelat occulta»; ivi, visio IV, coll. III, § 2, n. 11, pp. 252-253: «debent [...] lectores [ordinati in Ecclesia] ... docere historias, quae in divinis officiis continentur»; *Leg. maior*, Prol., n. 4 (VIII, p. 505ab): «Nec semper historiam secundum ordinem temporis texui propter confusionem vitandam sed potius ordinem servare studui magis aptae iuncturae»; *Sermones de sanctis: de sancto Nicolao*, prothema (IX, p. 473a): «non est humanae virtutis aut potentiae educere mel de petra et oleum de saxo durissimo, spirituales aedificationem intelligentiae de littera et historia Scripturae, sed Spiritus sanctus hoc potest facere»; *Serm. de sanctis: de sancto patre nostro Francisco*, sermo 2, II, collatio (IX, p. 581a): «secundum litteram et historiae veritatem»; *Serm. tempore*, 88, n. 3 (IX, p. 428a): «dicit Beda et Magister in Historia»; *In Luc.*, cap. I, Prol. ev., n. 4 [Vers. 3] (VII, p. 12a): «*Omnia diligenter ex ordine tibi scribere, optime Theophile*; ubi simul *sufficientia, ordo et diligentia*; et haec quidem competunt historico narratori»; ivi, n. 6 [Vers. 4] (p. 12b): «quia liber eius, cum sit historicus et narrativus diversarum parabolarum, posset videri inordinatus et quasi casualiter conscriptus; et ideo ad hoc removendum <Luca> ostendit, processum in prologo esse sufficientem, diligentem et ordinatum»; ivi, cap. II, n. 73 [Vers. 32] (p. 60b): «*Pax est, quia mediator; salus, quia redemptor; lux, quia doctor; gloria, quia praemiator*. Et in his quatuor consistit perfecta Christi commendatio et magnificatio, immo totius evangelicae historiae quaedam brevissima comprehensio»; ivi, cap. III, n. 3 [Vers. 1] (p. 70a): «secundum quod narrat historia omnium Evangelistarum»; ivi, cap. XXII, n. 28 [Vers. 20] (p. 547b): «Nec est contrarietas [inter Evangelistas], quia scribentes non intendunt formam verborum praecise describere, sed historiam texere».

⁵³ Si noti che in una divisione analoga san Tommaso, nel suo *Principium Biblicum*, aveva distinto i quattro evangelisti così: Giovanni racconta di Cristo in quanto Dio; gli altri tre in quanto soprattutto uomo, e più specificamente Matteo in quanto re, Marco in quanto profeta e Luca in quanto sacerdote.

Historia può indicare le diverse trattazioni della storia sacra. In particolare *historia* per antonomasia è quella di Beda il Venerabile (ca 673-735), ovvero la storia ecclesiastica degli angli (*Historia ecclesiastica gentis Anglorum*); e quella del "maestro", ossia di Pietro Comestore († 1180; al suo tempo era sufficiente scrivere appunto *dicit magister in historiis* per individuare l'opera e l'autore).

Historiae al plurale è anche usato per indicare i libri storici della Bibbia, ossia come sinonimo di *libri historiales*.

Quaedam historia è anche un racconto non biblico (ad esempio gli apocrifi).

1.4.3 «*Historia*» versus «*fabula*»; «*historia*» versus «*ratio*»; «*historia*» versus «*veritas*».

Historia si oppone a *ratio*. Così nella fede ci sono alcune verità che sono non solo credibili, ma anche intellegibili, e verità che sono solo credibili e mai intellegibili, come i fatti particolari della storia sacra (ad esempio che Abramo abbia generato Isacco). In effetti, dei fatti particolari (secondo l'epistemologia antica, sia di Aristotele, sia di Agostino, nelle *Ottantatré questioni*), vi è conoscenza sì, ma non scienza (che riguarda solo ciò che accade o sempre o almeno perlopiù).

Historia si oppone anche a *fabula*: la favola è una storia inventata in contrapposizione alla storia raccontata di fatti realmente accaduti. In questo senso Bonaventura dice che mentre la letteratura classica (greca e latina) aveva ingannato tutto il mondo con le favole della poesia (in effetti il mito greco era stato divulgato attraverso la letteratura), la letteratura biblica si fonda sulle storie che esprimono con maggior certezza la verità delle cose.

Historia si oppone a *veritas* in quanto ne è semmai figura: nella Scrittura storie sono gli episodi, soprattutto veterotestamentari, che sono figure della verità pienamente rivelata, costituendone comunque una figura. Ad esempio il rovetto incombusto di Mosè, la verga fiorita di Aronne, la rugiada sul vello di Gedeone, sono tre episodi storici che costituiscono figura del mistero del concepimento verginale di Maria.

1.4.4 *Veritas et pulchritudo historiae*.

Ma anche la *historia* ha una *veritas*, ossia il rimando a fatti, e una *pulchritudo*, per cui piace al lettore o ascoltatore, muovendone gli affetti.

1.4.5 «*Historia seu littera*» versus «*intelligentia*».

In un sermone dedicato a san Nicola⁵⁴, Bonaventura enuncia una teoria che per noi è sorprendente: la lettera (ossia il testo in se stesso) della Sacra Scrittura è paragonato a un sasso durissimo e arido: solo lo Spirito Santo

⁵⁴ Cfr. *Serm. de sanctis: de sancto Nicolao*, prothema (IX, p. 473a).

può dare al predicatore e al lettore il potere di trarre da questo durissimo sasso miele e olio con cui pascere il popolo di Dio. Dunque la lettera e la storia della Scrittura sono un che di arido e duro da cui solo lo Spirito può trarre la dolcezza della intelligenza spirituale. In realtà, da buon teologo scolastico, Bonaventura sa bene che solo la durezza della lettera costituisce prova in teologia; d'altra parte essa non basta per quella scienza gratuita e spirituale propria dei Santi e di tutti i fedeli in grazia.

1.4.6 *Historicus seu narrativus.*

Il lemma *historicus* usato come aggettivo indica ciò che si riferisce al racconto dei fatti ed è in quasi sinonimia con *narrativus*, che indica invece il racconto di parabole. Qui si nota la differenza che Bonaventura pone tra *fabula*, tipico della letteratura profana, e le narrazioni spirituali della Bibbia, che pur non essendo storiche in senso stretto, tuttavia esprimono per lui una verità in forma metaforica.

1.4.7 *Historicus seu narrator, scilicet historiographus.*

A volte *historicus* è sostantivato e riferito all'autore del racconto: così, l'evangelista è uno storico e i vari biografi egualmente lo sono. A questo proposito è interessante considerare come Bonaventura abbia concepito il proprio ruolo di "storico" (pur non usando qui il termine *historicus*): nel prologo della *Legenda maior*, dichiara di non aver "tessuto" la storia secondo l'ordine cronologico, ma secondo un ordine logico, per evitare la confusione⁵⁵. Questo verbo tessere richiama la comprensione che Bonaventura aveva della sua stessa opera teologica: nel prologo del commento al secondo libro delle Sentenze aveva dichiarato di non voler proporre nuove opinioni in teologia, ma semplicemente «ritessere» quelle antiche⁵⁶. Ma proprio questo segna la possibilità e necessità di un progresso in teologia, o addirittura di un vero e proprio progresso contenutistico in filosofia (nella quinta *Collatio in Hexaëmeron*, dice che combinando insieme il poco che i filosofi avevano detto al riguardo era possibile abbozzare una scienza politica.

Historicus in questo senso è sinonimo del più raro *historiographus*, ossia lo storico (per così dire) di professione, come fu ad esempio Giuseppe Flavio (ca 37/38-ca 100a).

⁵⁵ Cfr. *Leg. maior*, prolog., n. 4 (VIII, p. 505a): «Nec semper historiam secundum ordinem temporis textui 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».

⁵⁶ Cfr. *II Sent.*, praelocutio (II, p. 1a): «Non enim intendo novas opiniones adversare, sed communes et approbatas retexere».

1.4.8 *Historialis versus legalis, prophetalis, sapientialis.*

Un aggettivo molto particolare, *historialis*, si oppone a *legalis*, *sapientialis* e *prophetalis*. Così Bonaventura suddivide i libri biblici sia dell'Antico che del Nuovo Testamento in quattro gruppi: in quanto la dottrina rivelata o si riferisce all'eternità, cioè a qualcosa che è sempre, ossia alla Legge, ed è quindi *legalis*, come nel Pentateuco per l'Antico Testamento e nei Vangeli per il Nuovo; o si riferisce al passato e quindi è *historialis*, come nei libri storici dell'Antico Testamento e negli *Atti degli apostoli* nel nuovo; o si riferisce al presente, ed è sapienziale come nei libri sapienziali dell'Antico Testamento (in particolare i tre libri attribuiti a Salomone: *Sapienza*, *Qoèlet* e *Cantico dei Cantici*, che indicano tre gradi crescenti di conoscenza di Dio, per affermazione e analogia, per negazione e spogliazione, per eminenza e unione d'amore) e le epistole paoline e cattoliche nel Nuovo; o si riferisce al futuro, ed è profetale come nei libri profetici e nel salterio dell'Antico Testamento e nell'*Apocalisse* del Nuovo.

1.4.9 «*Litteralis seu historialis*» versus «*spiritualis-allegoricus*», «*tropologicus*», «*anagogicus*».

Ma a volte *historialis* (meglio nella forma avverbiale *historialiter*) si riferisce non a una classe di libri della Bibbia, bensì al livello più basilare di interpretazione di essa: si riferisce cioè a quel senso storico che i libri biblici hanno nel riferirsi a fatti o racconti. A questo senso storico si contrappone il senso spirituale o intelligenza spirituale, che secondo una tripartizione classica dai padri agli scolastici, e secondo la magistrale ricostruzione di H. de Lubac⁵⁷, può essere allegorica, tropologica e anagogica, rispettivamente riferite al passato, al presente e al futuro, ovvero, con ordine leggermente modificato a volte da Bonaventura, allegorica, anagogica, tropologica, rispettivamente riferite alla fede, alla speranza (e alla preghiera) e alla carità.

1.5 Riepilogo: una storia a vari livelli.

In conclusione, occorre distinguere vari livelli della storia in Bonaventura.

Intelligentia allegorica, anagogica, tropologica / Theologia

[Sensus] Historicus / Libri Historiales

LIBER SCRIPTURAE

Historia + Historiae | NB storia individuale e globale e FIGURAE

Decursus temporis [Mysteria] / temporum [Leges] / aetatum

⁵⁷ Cfr. H. DE LUBAC, *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*, trad. it., 4 voll., Milano, Jaca Book 2006² (Opera omnia, 17-20).

In senso basilare la storia (nel senso più nobile del concetto moderno espresso dal termine tedesco *Geschichte*) è espressa dal sintagma *decursus temporis* (relativamente ai *mysteria*), o *decursus temporum* (relativamente alla successione delle *leges*, o manifestazioni divine: legge di natura, legge scritta o mosaica, legge nuova o di grazia), o *decursus aetatum* (relativamente alle sette età della storia e alla corrispondenza di schemi ricorrenti di eventi). A partire da questa storia in senso forte si sviluppa la *historia*, o meglio la moltitudine di *historiae*, che sono i racconti e le descrizioni della storia individuale e globale, al cui interno si trovano le singole *historiae* intese come episodi storici che possono fungere da figura di misteri più alti.

In questo racconto del decorso del mondo ha un posto tutto speciale il *liber Scripturae*, la Bibbia, libro scritto fuori e dentro, ovvero leggibile anche dal profano nella sua veste esteriore, ma comprensibile solo grazie a una rivelazione, completata in Cristo e in particolare nella sua resurrezione: alla fin fine il vero libro scritto fuori e dentro è Cristo stesso che con la sua croce e soprattutto con la sua resurrezione ha rotto i sigilli, consentendo la completa rivelazione della Scrittura.

Proprio per il suo carattere ambivalente il libro della Scrittura contiene libri storici, o meglio *historiales*, e libri legali, profetici e sapienziali; ma soprattutto ha un senso *historialis* o storico, che sarebbe il senso letterale del testo sacro in quanto riferito a un episodio della storia sacra. A partire da questo senso, la teologia sviluppa una *intelligentia* (o interpretazione) allegorica, anagogica, tropologica della Scrittura, ossia ciò che il singolo episodio narrato ha da dire rispettivamente alla fede, alla speranza, alla carità; ovvero a ciò che si è compiuto in Cristo, ciò che si compirà escatologicamente e ciò che dobbiamo compiere noi oggi.

B. LA RIFLESSIONE BONAVENTURIANA SULLA STORIA TRA FILOSOFIA E TEOLOGIA⁵⁸

Sebbene per capire la dottrina di Bonaventura occorra andare ai suoi testi e al suo vocabolario, nel suo contesto e in riferimento alle sue fonti, tuttavia per capire i problemi di Bonaventura, soprattutto nello spirito di Bonaventura, è utile, anzi necessario, confrontarci con altri autori anche posteriori: in una distinzione senza separazione, e in una unione senza confusione, occorrerà passare dalla storia della filosofia e della teologia, alla filosofia e teologia.

⁵⁸ Questa parte riassume il contributo «*Decursus temporum et dispositio hierarchica*». *La duplice dimensione cronologica e topologica del pensiero bonaventuriano*, relazione tenuta al convegno della Cattedra Marco Arosio dell'Università Pontificia «Regina Apostolorum»: *La teologia della storia in san Bonaventura* (Roma, 15-16 aprile 2015), in corso di pubblicazione.

2. Secondo problema: c'è una riflessione teologica bonaventuriana sulla storia anche al di là della considerazione delle sette età della storia?

2.1 *Decursus, descriptio, explicatio.*

Partendo dal testo giustamente famoso⁵⁹, a cui anche Ratzinger ha dedicato la sua celebre ricostruzione della teologia bonaventuriana della storia, possiamo estendere la considerazione e considerare una riflessione teologica sulla storia anche al di là della considerazione delle età del mondo.

Bonaventura inizia enunciando che tutta la realtà dei tre mondi, l'arcecosmo (*mundus archetypus*), il microcosmo e il macrocosmo, era regolata dal settenario, il quale risulta dalla somma della terna di principio originante, esemplante e finiente, e del quaternario di lunghezza e larghezza, altezza e profondità della Scrittura.

Ebbene, questo numero della totalità è «misteriale»: secondo questo numero Dio fa decorrere sia il mondo, sia la Scrittura che descrive ed esplica il decorso del mondo; inoltre da parte nostra secondo questo numero la descrizione biblica del decorso del mondo va tramandata ed esplicata.

In altre parole, vi è un decorso reale degli eventi della storia della salvezza, a cui corrisponde un altro decorso, testuale, ossia la descrizione ed esplicazione del primo (ovvero la storia narrata dalla Bibbia); alla teologia spetta tramandare ed esplicitare tale decorso.

Se l'applicazione che Bonaventura fa del settenario alle sette età della storia della Chiesa è per noi deludente, il pregio della sua teoria è che tutta la storia rimanda a un principio, un medio e un fine, ovvero che l'inizio temporale manifesti il principio da cui le cose sono, la tendenza a conformarsi a un modello di comportamento manifesti il centro e l'esemplare secondo cui le cose sono, la tendenza a un fine manifesti il fine ultimo per cui le cose sono. Inoltre, tutti gli eventi sono collegabili in un decorso temporale o in una disposizione gerarchica.

Possiamo notare come Bonaventura interagisca con l'approccio gioachimita degli spirituali, ai quali il Generale dell'Ordine Bonaventura tenta di offrire una alternativa per così dire istituzionale: ipotizza infatti una nuova era nella vita della Chiesa che corrisponda al giorno in cui fu creato l'uomo e all'età della profezia: in tale tempo deve venire un Ordine religioso profetico simile all'Ordine di Gesù Cristo, il cui capo fosse l'angelo che saliva da oriente col sigillo del Dio altissimo. E secondo il *reportator* san Bonaventura avrebbe detto che era già venuto: chiaro riferimento a Francesco e all'Ordine minoritico⁶⁰; inoltre si invoca la venuta di un principe pieno di zelo per la Chiesa: di lui invece non si sa se sia già sorto o se debba ancora sorgere⁶¹.

⁵⁹ Cfr. *Hexaëm.*, coll. XVI, nn. 9-10 (V, pp. 337b-338a).

⁶⁰ Cfr. *ivi*, n. 16 (p. 339a).

⁶¹ Cfr. *ivi*, n. 29 (p. 341a).

Ma nel mettere in parallelo l'età della Legge mosaica e quella della legge cristiana, si dice che è una legge «canonica, politica, monastica»⁶² e che la legge fu distinta secondo il rito del culto, la censura del giudicare e la forma del vivere, ovvero secondo norme morali, giudiziali e cerimoniali, ossia i canoni, le leggi del *corpus* giustiniano (in cui le leggi dei pagani divennero leggi anche dei cristiani), e infine le regole monastiche a partire da san Benedetto.

2.2 I fatti «intelligibili».

Sulla scorta di Agostino, Bonaventura⁶³, distingue vari classi di oggetti rispetto all'intendere (ossia alla comprensione, in senso moderno): al di fuori di ogni possibilità di comprensione c'è «la storia, che ripercorre le gesta umane», ossia i fatti storici in se stessi (che appunto non possono essere né previsti, né spiegati dimostrativamente), ma che possono tutt'al più essere conosciuti direttamente (per constatazione) oppure indirettamente (per fede nell'autorevolezza di chi li narra, come ad esempio «che Abramo generò Isacco»); ci sono i significati dei termini (ossia una comprensione che potremmo chiamare ermeneutica) che precede sempre l'assenso della fede (per credere qualche articolo occorre almeno intenderne i termini); poi le verità di ragione, e in particolare, in teologia, le verità antecedenti alla fede (come quanto proviene dal dettame naturale, come che Dio esista e che sia buono); infine ci sono, in teologia, le cose che prima vengono credute ma poi capite (come gli articoli di fede, che sono sopra la ragione). E così è chiaro che l'intendere a volte precede il credere, a volte lo segue.

2.3 La Scrittura e le sue quattro dimensioni.

Come la scrittura (il testo scritto in generale) può descrivere il passato e il futuro al presente, così a maggior ragione può farlo il libro scritto dentro e fuori attraverso il ministero delle Scritture sacre, perché ha all'esterno belle storie e all'interno misteri e intelligenze. Per sopperire alla lunghezza del carne, Dio ha previsto la Sacra Scrittura, la quale descrive i misteri di Dio non solo con verità, ma anche con bellezza. Dice infatti Bonaventura:

In questi misteri appare la sapienza di Dio bellissimamente, più anche che nel modo della sapienza uniforme. Così come per esempio voglio lodare la sposa, che sia bella e che sia fedele, se dicessi semplicemente è bella ed è fedele non si accende molto il mio cuore; ma quando dico: *Belle sono le tue guance come di tortora il tuo collo come monili* (Ct 4,9) mirabilmente la lodo eppure capisco⁶⁴.

⁶² Cfr. *ivi*, nn. 15 e 28 (pp. 338b-39a e 340b-341a).

⁶³ Cfr. *III Sent.*, d. 24, db 3 (III, p. 530ab).

⁶⁴ *Hexaëm.*, coll. II, n. 18 (V, p. 339ab): «In his ergo mysteriis pulcherrime apparet Dei sapientia, plus etiam quam primo modo. Sicut, verbi gratia, volo laudare sponsam, quod sit pulchra, quod sit verax; si dicam simpliciter: pulchra est, verax est; non afficitur multum

Forse anche per questo la Scrittura è detta «sacramentale»⁶⁵: opera in qualche modo e non solo istruisce.

In alcuni testi centrali Bonaventura dice che la sapienza multiforme è nascosta e velata ai superbi che non sono in grado di capire le Scritture⁶⁶. Il mondo stesso (macrocosmo, microcosmo e archeocosmo) è una manifestazione di Dio, ossia un Libro, e tuttavia noi siamo come un analfabeta che tiene in mano questo libro e non si cura di esso: tutt'al più leggiamo questo libro come se fosse scritto in una lingua straniera e a noi ignota⁶⁷.

Ci sono quattro dimensioni teologiche, tratte dalla lettera di Paolo agli Efesini e scandagliate nel prologo del *Breviloquium* e nel *Principium* delle *Collationes in Hexaëmeron*: lunghezza, larghezza, altezza e profondità.

Due di queste dimensioni sono intratestuali (ossia si riferiscono al libro della Scrittura stesso, ovvero all'*estensione* del *corpus* di testi e alla gamma di *intenzioni* o significati che essi hanno); altre due dimensioni sono extratestuali (ossia si riferiscono al libro che è la realtà stessa della salvezza, ovvero al decoro degli eventi salvifici e alla gerarchia delle nature).

In effetti, larghezza (o ampiezza) e profondità sono dimensioni del testo sacro: l'ampiezza si riferisce alla estensione dei testi, ossia al *corpus* testuale dotato di autorità; la profondità invece si riferisce alla pluralità di significati, o meglio di livelli di lettura, del testo sacro, secondo la tradizionale dottrina dei tre sensi spirituali della Scrittura, accanto al senso letterale e storico. Invece, lunghezza e altezza sono dimensioni del mistero stesso, ossia della realtà: la lunghezza è la storia della salvezza, come diremmo oggi, mentre l'altezza è la distinzione di tre livelli ontologici o nature fondamentali, la divina, la spirituale e la corporea, che trovano unità nella Persona del Verbo incarnato.

Ebbene, in ciascuna di queste dimensioni si ha a che fare con quello che noi intendiamo come storia. L'ampiezza della Scrittura contiene i libri storici contenenti quasi esempi dal passato; la profondità della Scrittura contiene il senso storico, dal quale si sviluppano i sensi allegorico, tropologico e anagogici; l'altezza della Scrittura consiste nei tre livelli della natura corporea, della natura spirituale e della natura divina (ma implicitamente considera la storia come una epifania dell'eterno attraverso l'eviterno nel temporale); ma è soprattutto la lunghezza della Scrittura a dipanarsi in una dimensione cronologica.

cor meum; sed cum dico: *Pulchrae sunt genae tuae sicut turturis, collum tuum sicut monilia; mirabiliter eam commendo, dum intelligo*».

⁶⁵ Cfr. *Hexaëm.*, coll. XII, n. 17 (V, p. 387a): «...tertium auditorium est *Scripturae sacramentalis*. Est autem omnis Scriptura *cor Dei, os Dei, lingua Dei, calamus Dei, liber scriptus foris et intus*».

⁶⁶ Cfr. *ivi*, coll. II, n. 17 (V, p. 339a): «Haec ergo sapientia <multiformis> est abscondita et velata superbis, qui non sunt potentes Scripturas intelligere».

⁶⁷ «Haec sapientia <onniformis> *manifestata est*... Et tamen nos non invenimus eam, sicut laicus nesciens litteras et tenens librum non curat de eo; sic nos; unde haec scriptura facta est nobis Graeca, barbara et Haebraea» (*ivi*, n. 20: V, p. 340a).

Tutto nella Bibbia si può riferire a Cristo o come capo o come corpo, come già aveva intuito Agostino. Bonaventura fa anche di più: a chi gli obiettava che di Maria si parlasse poco nella Bibbia, rispondeva che in realtà se ne parla sempre (infatti ogni volta che si parla del fedele, si parla di Maria), e che è meglio parlarne sempre anche se implicitamente, che parlarne esplicitamente tante volte, ma non sempre⁶⁸.

Un punto problematico di questa teologia bonaventuriana è però il tentativo di concordare, ossia di far corrispondere personaggi e epoche della storia, ad esempio nella terza visione delle *Collationes in Hexaëmeron*. Ad esempio Francesco, identificato con l'angelo del sesto sigillo dell'*Apocalisse*, con il sesto angelo di Filadelfia sempre nell'*Apocalisse*, con l'altro angelo cioè il secondo Cristo che porta il sigillo del *Tau...* (è teologicamente bello ricondurre un fondatore al Fondatore, ma questo rischia una idealizzazione a volte controproducente). Altre volte, Bonaventura sembra non solo voler interpretare il passato e chiarire il presente, ma anche prevedere il futuro⁶⁹.

Inoltre, la sua affermazione (nel sermone su san Nicola) che il senso letterale e storico sia arido e che solo l'interpretazione spirituale lo vivifichi, va ben inteso per non rischiare interpretazioni stravaganti del testo biblico, oppure interpretazioni avventurose dei fatti storici alla luce della Bibbia: possiamo però provare a esplicitare Bonaventura a partire da Bonaventura⁷⁰ dicendo che la prova in teologia è tale solo nel senso letterale delle *auctoritates*: così l'interpretazione spirituale di un testo biblico può essere prova solo se suffragata da una *auctoritas* patristica o magisteriale o dottrinale in senso letterale.

2.4 La storia come progresso a zig zag.

Giustamente papa Benedetto XVI ha rivelato come, a differenza degli altri teologi del suo tempo, Bonaventura abbia volentieri accettato il carattere progressivo della storia, in un equilibrio che evitò sia l'utopismo anarchico (dei gioachimiti), sia il conservatorismo (dei maestri secolari avversari dei mendicanti): per lui, le opere di Dio progrediscono: così la teologia, e così l'organizzazione della Chiesa, che produce forme di vita sempre più complesse e perfette⁷¹.

⁶⁸ Cfr. *ivi*, coll. XIII, n. 20 (p. 391a).

⁶⁹ Cfr. *ivi*, coll. XVI, n. 29 (p. 408ab).

⁷⁰ Cfr. *ivi*, coll. XIX, nn. 6-15 (pp. 421a-422b).

⁷¹ Cfr. Benedetto XVI, Udienza generale del 10 marzo 2010: «[...] “le opere di Cristo non vanno indietro, non vengono meno, ma progrediscono”, dice il Santo nella lettera *De tribus quaestionibus*. Così san Bonaventura formula esplicitamente l'idea del progresso, e questa è una novità in confronto ai Padri della Chiesa e a gran parte dei suoi contemporanei. Per san Bonaventura Cristo non è più, come era per i Padri della Chiesa, la fine, ma il centro della storia; con Cristo la storia non finisce, ma comincia un nuovo periodo. Un'altra conseguenza è la seguente: fino a quel momento dominava l'idea che i Padri della Chiesa fossero stati il vertice assoluto della teologia, tutte le generazioni seguenti potevano solo

Forse oggi non apprezziamo tutto il ragionamento bonaventuriano (secondo cui è chiaro che l'Ordine religioso di Francesco sia opera dello Spirito Santo, perché nonostante gli umili inizi è arrivato a splendore, come del resto anche la Chiesa era iniziata da semplici pescatori ed è progredita fino a espertissimi dottori), ma è innegabilmente suggestiva e accettabile la sua sintesi: «opera Christi non deficiunt, sed proficiunt»⁷².

Occorre aggiungere una considerazione. Bonaventura distingue fra ordine della natura originariamente costituita (*natura condita*) e quello di natura corrotta dal peccato (*natura lapsa*). Se nello stato primigenio di natura tutto sarebbe stato comune, nessuno sarebbe stato subordinato ad altri e tutti sarebbero vissuti pacificamente insieme, dopo il peccato la concupiscenza dell'avere e del potere ha portato gli esseri umani ad appropriarsi anche indebitamente dei beni e a essere ingiusti gli uni con gli altri. In questo contesto di natura corrotta, la proprietà privata e l'autorità politica e la difesa anche violenta sono divenuti rimedio al peccato, quindi non un peccato in sé, ma comunque un segno e una conseguenza del peccato. Nelle questioni disputate sulla perfezione evangelica Bonaventura propone la vita religiosa, attraverso le virtù evangeliche e i consigli di umiltà, povertà, castità e obbedienza come un superamento progressivo e profetico anche di questi rimedi.

Non che la storia sia un progresso irreversibile: anzi, Bonaventura denuncia più volte coloro che pur essendo nella legge di grazia, vogliono tornare

essere loro discepoli. Anche san Bonaventura riconosce i Padri come maestri per sempre, ma il fenomeno di san Francesco gli dà la certezza che la ricchezza della parola di Cristo è inesauribile e che anche nelle nuove generazioni possono apparire nuove luci. L'unicità di Cristo garantisce anche novità e rinnovamento in tutti i periodi della storia. [...]. A questo punto forse è utile dire che anche oggi esistono visioni secondo le quali tutta la storia della Chiesa nel secondo millennio sarebbe stata un declino permanente; alcuni vedono il declino già subito dopo il Nuovo Testamento. In realtà, *opera Christi non deficiunt, sed proficiunt*, le opere di Cristo non vanno indietro, ma progrediscono. [...]. San Bonaventura ci insegna l'insieme del necessario discernimento, anche severo, del realismo sobrio e dell'apertura a nuovi carismi donati da Cristo, nello Spirito Santo, alla sua Chiesa. E mentre si ripete questa idea del declino, c'è anche l'altra idea, questo "utopismo spiritualistico", che si ripete. Sappiamo, infatti, come dopo il Concilio Vaticano II alcuni erano convinti che tutto fosse nuovo, che ci fosse un'altra Chiesa, che la Chiesa preconciliare fosse finita e ne avremmo avuta un'altra, totalmente "altra". Un utopismo anarchico! E grazie a Dio i timonieri saggi della barca di Pietro, Papa Paolo VI e Papa Giovanni Paolo II, da una parte hanno difeso la novità del Concilio e dall'altra, nello stesso tempo, hanno difeso l'unicità e la continuità della Chiesa, che è sempre Chiesa di peccatori e sempre luogo di Grazia. In questo senso, san Bonaventura, come Ministro Generale dei Francescani, prese una linea di governo nella quale era ben chiaro che il nuovo Ordine non poteva, come comunità, vivere alla stessa "altezza escatologica" di san Francesco, nel quale egli vede anticipato il mondo futuro, ma - guidato, allo stesso tempo, da sano realismo e dal coraggio spirituale - doveva avvicinarsi il più possibile alla realizzazione massima del Sermone della montagna, che per san Francesco fu la regola, pur tenendo conto dei limiti dell'uomo, segnato dal peccato originale. Vediamo così che per san Bonaventura governare non era semplicemente un fare, ma era soprattutto pensare e pregare. Alla base del suo governo troviamo sempre la preghiera e il pensiero; tutte le sue decisioni risultano dalla riflessione, dal pensiero illuminato dalla preghiera».

⁷² *Trib. qu.*, n. 13 (VIII, p. 336a).

alla legge di natura: infatti la filosofia è una «via», e «volersi fermare in essa è un cadere nel buio» e un «tornare indietro nella schiavitù d'Egitto»⁷³; similmente, nella stessa Chiesa non sempre l'ordinamento interiore (delle singole persone) corrisponde davvero a quello esteriore (gerarchico)⁷⁴.

Dunque la storia umana si presenta a zig zag, tra realismo e profezia, ma senza cadere né in un realismo cinico (come quello che Bonaventura rimprovera a molti maestri secolari e personaggi curiali) né in un utopismo anarchico (come quello gioachimita, che Bonaventura cercò di estirpare dal suo Ordine).

3. Terzo problema: c'è spazio in Bonaventura anche per una filosofia della storia?

Nel sistema bonaventuriano delle scienze non c'è una considerazione specifica della storia, in quanto aristotelicamente e agostinianamente non c'è scienza dei fatti, che sono singolari e inintelligibili in sé; d'altra parte ammette, a lato della intelligibilità della scienza, una certa intelligibilità che potremmo chiamare ermeneutica, con riferimento sia alla comprensione dei significati linguistici dei termini impiegati (ad esempio, per credere occorre capire il senso dell'articolo creduto), sia alla ricomprendimento di fatti che potremmo dire intelligibili, in quanto prima creduti e poi capiti⁷⁵.

D'altra parte, nell'ambito di quella che Bonaventura chiama sapienza filosofica, o «decima scienza promessa dai filosofi», e nell'ambito della metafisica e della teologia della creazione, possiamo ricavare molti spunti filosofici sulla storia intesa in senso lato.

3.1 L'insensatezza di una storia infinita.

Innanzitutto, a differenza di Tommaso, Bonaventura ritiene filosoficamente impossibile e assurda una creazione *ab aeterno* e *in aeternum*⁷⁶.

Come si sa, per Aristotele il moto circolare delle orbite celesti è all'infinito; per gli aristotelici detti averroisti era anche impossibile che Dio, essendo immutabile, potesse decidere di creare il mondo nel tempo. Secondo Tommaso sarebbe stato logicamente e ontologicamente possibile

⁷³ Cfr. *Hexaëm.*, Principium, coll. I, § 2, nn. 15-16, ed. Delorme, cit., pp. 6-7; *Itin.*, cap. I, n. 9 (V, p. 298ab); *Hexaëm.*, coll. I, n. 9 (V, p. 330b); coll. XVII, n. 25 (p. 413ab); coll. XIX, n. 12 (p. 422a).

⁷⁴ Cfr. *Hexaëm.*, coll. XXII, n. 15 (V, pp. 439b-440a).

⁷⁵ Cfr. *III Sent.*, d. 24, ad db 3 (III, p. 530ab).

⁷⁶ Sul problema e sul diverso approccio tommasiano e bonaventuriano al riguardo, cfr. E. MONTIEL, *El problema de la eternidad del mundo. Un estudio del pensamiento de Tomás de Aquino y Buenaventura*, in *Raccolta di saggi in onore di Marco Arosio*, 2 voll., a cura di M. Martorana, R. Pascual, V. Regoli, Roma, Ateneo Pontificio «Regina Apostolorum», IF Press 2015, II, pp. 297-338.

che Dio avesse creato il mondo da sempre e per sempre, ma in realtà ha liberamente, e quindi imprevedibilmente per la scienza umana, creato il mondo con un inizio e una fine, o meglio, per una limitata durata di tempo. In altre parole, dal punto di vista filosofico la questione se il mondo abbia un inizio e una fine è per Tommaso indecidibile.

Al contrario, per Bonaventura una durata temporale infinita sarebbe filosoficamente insostenibile⁷⁷, anche e *a fortiori* per lo stesso principio aristotelico della impossibilità che esistano infiniti enti in atto. La prima serie di prove addotta da Bonaventura⁷⁸ è in realtà fallace. Senza rendersene conto, Bonaventura ha infatti scoperto i paradossi del transfinito, scambiandoli per contraddizioni. Provando a semplificare e adattare a noi il ragionamento bonaventuriano, le prove possono riassumersi in una prova per assurdo: ammettiamo pure che il mondo non abbia inizio né fine; ma allora gli anni passati saranno infiniti; ma anche gli anni totali (passati e futuri insieme) sono infiniti; ma allora il tutto sarà uguale alla parte, contro quello che era ritenuto un assioma elementare della aritmetica; dunque l'ipotesi iniziale sarebbe insostenibile. In realtà oggi sappiamo che l'assioma per cui il tutto è maggiore della parte vale solo per il finito e non per l'infinito.

Molto più interessante e convincente è invece la prova che Bonaventura elabora nelle *Collationes in Hexaëmeron* (VI). Se il mondo fosse da sempre e per sempre, anche l'umanità conterebbe infinite generazioni e quindi infiniti individui umani. Ma, siccome per Aristotele è impossibile che infiniti individui coesistano in atto, ne consegue che si debba optare per una delle seguenti ipotesi: o le anime degli individui umani si reincarnano (il che è incompatibile con i principi dell'Aristotelismo), o che le anime degli individui umani muoiano con i corpi (ma questo è stridente con quanto Aristotele dice dell'intelletto agente come qualcosa di divino), oppure che esista una unica anima intellettiva per tutti gli individui umani (e questa era la soluzione di Averroè, che nella storia del pensiero è ritornata sotto varie forme in auge, dallo spinozismo al marxismo, alle odierne dottrine del *New Age* su Gaia e sulla mente collettiva o sulla "rete di cervelli"). Da questo Bonaventura fa derivare i grandi errori del cosiddetto averroismo parigino: la negazione di un premio o un castigo ultraterreno e la rinuncia all'impegno morale (contro cui, da francescano, era particolarmente sensibile).

Ma da dove viene la teoria della eternità del mondo? In fondo dalla negazione aristotelica delle idee, ossia, nella interpretazione cristianizzata del platonismo che era arrivata a Bonaventura, la negazione della possibilità che Dio conosca il mondo e i singoli individui. In maniera molto interessante, Bonaventura dice che tutti i filosofi convengono che Dio sia principio originante (nel senso di causa prima efficiente) e fine compiente (nel senso di causa finale ultima) del mondo, ma che non tutti arrivano a concepirlo come medio esemplante (nel senso di causa esemplare, ovvero

⁷⁷ Cfr. *Decem praec.*, coll. 1 (V, pp. 507-510).

⁷⁸ Cfr. *II Sent.*, d. 1, pars I, a. 1, q. 2 (I, pp. 28-30).

di autore intelligente): quello che Bonaventura crede (erroneamente) essere una proprietà del platonismo, indica piuttosto il carattere personale di Dio: ossia che non ci sia solo un "divino" indifferenziato, ma un Dio personale, intelligente e amante, che sceglie di creare il mondo. Possiamo dunque dire, provando a mettere d'accordo Tommaso e Bonaventura, che una storia infinita del mondo sarebbe sì ontologicamente e logicamente possibile, ma sarebbe metafisicamente insensata. Il senso della storia deriva del fatto che non essendo da sé, secondo sé, e per sé, debba essere da Altro, secondo Altro e per Altro, ossia che la storia abbia un principio originante, un medio esemplante e un fine compiente. Nietzsche contrapporrà a questa idea della storia sensata (con un senso direzionale verso uno scopo) un eterno ritorno ovvero un istante senza senso e senza scopo.

Sempre nella *collatio* VI Bonaventura denuncia l'insufficienza della filosofia: i filosofi non poterono conoscere né la malattia, né la salute, né il medico, né la cura; soltanto il racconto – la rivelazione biblica – può rivelarli. Dunque la storia nel suo senso pieno e soprattutto nella individuazione della causa della malattia nella corruzione del peccato è inattuabile ai filosofi come tali. In questa maniera la filosofia è la ricerca necessaria ma impossibile della sapienza, ossia (detto in termini moderni) del senso della vita.

3.2 La triplice esistenza delle cose e la temporalità come manifestazione dell'eternità.

La teoria bonaventuriana della triplice esistenza delle cose offre inoltre uno spunto alla concezione della realtà come manifestazione dell'eterno nel tempo, riconoscibile già parzialmente, attraverso la filosofia, nella «macchina del mondo» (anche se pienamente solo attraverso la rivelazione dello Spirito Santo nella Chiesa)⁷⁹. Sviluppando una celebre dottrina di Agostino, Bonaventura dice che ogni cosa (naturale ossia materiale)

⁷⁹ «Nam cum res habeant esse in materia, habeant esse in anima per notitiam acquisitam, habeant etiam esse in ea per gratiam, habeant esse in ea per gloriam et habeant esse in arte aeterna; philosophia quidem agit de rebus, ut sunt in natura, seu in anima secundum notitiam naturaliter insitam, vel etiam acquisitam; sed theologia, tanquam scientia supra fidem fundata et per Spiritum sanctum revelata, agit et de eis quae spectant ad gratiam et gloriam et etiam ad Sapientiam aeternam. Unde ipsa, substernens sibi philosophicam cognitionem et assumens de naturis rerum, quantum sibi opus est ad fabricandum speculum, per quod fiat repraesentatio divinatorum; quasi scalam erigit, quae in sui infimo tangit terram, sed in suo cacumine tangit caelum; et hoc totum per illum unum hierarcham, Iesum Christum, qui non tantum ratione naturae humanae assumptae est hierarcha in ecclesiastica hierarchia, verum etiam in angelica, et media persona in illa *supercaelesti* hierarchia beatissimae Trinitatis; ita quod per ipsum a summo capite Deo *descendit* unctionis gratia non solum *in barbam*, verum etiam *in oram vestimenti*, quia non tantum in Ierusalem supernam, verum etiam usque in Ecclesiam militantem. Est enim pulcritudo magna in machina mundana, sed longe maior in Ecclesia pulcritudine [...] charismatum adornata, maxima autem in Ierusalem superna, supermaxima autem in illa Trinitate summa et beatissima» (*Brevil.*, Prol., § 3: V, p. 203a).

ha tre livelli di esistenza⁸⁰: esiste in un certo momento e luogo nella natura propria, ossia nella materia (ha quindi quella che oggi chiameremmo esistenza empirica); ma esiste quanto alle proprie strutture matematiche anche dall'inizio dei tempi in ogni mente creata (ha quindi quella che oggi chiameremmo preesistenza trascendentale); e in fine esiste da sempre e per sempre nella mente creatrice di Dio (ha quindi quella che oggi chiameremmo una preesistenza trascendente). Allora il tempo della storia funge da epifania di ciò che eternamente è previsto da Dio, senza che con ciò venga meno la contingenza degli eventi e le libertà degli atti umani. Infatti, «da sempre Dio volle che qualcosa accadesse nel tempo» e liberamente.

3.3 L'evoluzione naturale.

Senza volerne fare anacronisticamente un sostenitore dell'evoluzione naturale e culturale, tuttavia occorre notare che per Bonaventura Dio avrebbe creato il mondo e l'uomo in una progressione (sebbene limitatamente ai sei giorni primordiali): «Sebbene Dio avesse potuto subito collocare l'uomo nella beatitudine e realizzare l'universo in quella perfezione in cui sarà dopo il giudizio, preferì tuttavia serbare un ordine non solo nella esistenza del mondo, ma anche nel suo decorso, poiché più efficacemente si manifesta così la sua sapienza»⁸¹.

Inoltre, nel mondo materiale sono insite le «ragioni seminali» che ne regolano lo sviluppo⁸².

3.4 L'evoluzione «storica» vera e propria.

Se c'è una qualche storia insita nella natura, è però soprattutto l'ambito umano a mutare: la storia politica segna alti e bassi; la filosofia di oggi aggiunge considerazioni sfuggite a quella del passato⁸³; ma gli stessi Romani fecero decadere l'Impero⁸⁴. Riprendendo la considerazione teologica secondo cui il progresso vero è segno di grazia, perché solo le «opere di Cristo progrediscono e non regrediscono»⁸⁵, possiamo dedurre che per Bonaventura la storia umana in quanto tale è soggetta inevitabilmente a ripiegarsi su di sé («in se recurvatur») e corrompersi⁸⁶, per quella *malattia*

⁸⁰ Cfr. *Itin.*, cap. I, n. 3 (V, p. 297); *Red. art.*, n. 20 (V, p. 324ab).

⁸¹ *II Sent.*, d. 12, a. 1, q. 2 co, sc 3 (II, p. 296a): «Quamvis Deus posset statim hominem in beatitudinem collocare et universum in ea perfectione, in qua erit post iudicium, facere; maluit tamen ordinem servare non solum in mundi *existentia*, sed etiam in *decursu*, quia efficacius sic manifestatur eius sapientia» [trad. nostra].

⁸² Cfr. *Red. art.*, n. 20 (V, p. 324ab).

⁸³ Cfr. *Hexaëm.*, coll. V, n. 14 (V, p. 356b).

⁸⁴ Cfr. *Hexaëm.*, n. 19 (p. 357a).

⁸⁵ *Trib. qu.*, n. 13 (VIII, p. 336a).

⁸⁶ Cfr. *II Sent.*, d. 1, pars II, a. 2, q. 1 ad 2 (I, p. 44b); *Brevil.*, pars III (V, pp. 231-241).

oscura di cui l'umanità conosce in parte solo gli effetti, ma non le cause e men che meno il medico e la cura⁸⁷.

3.5 Il sillogismo di Cristo e la «dialettica».

Una delle teorie più geniali di Bonaventura è la formulazione del «sillogismo di Cristo»⁸⁸, di cui si è trattato ampiamente altrove e che qui semplicemente si richiama⁸⁹.

Il sillogismo è quella inferenza che da due proposizioni date o assunte per vere (e chiamate premesse, rispettivamente *maggiore* e *minore*, per la loro diversa estensione), fa derivare per necessità logica una terza proposizione (la conclusione). Pur essendo ciascuna proposizione composta da due termini (il soggetto e il predicato) uniti da una copula, il sillogismo conta però solo tre termini, ciascuno ripetuto due volte: infatti le premesse hanno in comune un termine (detto appunto «medio»), che consente secondo certe regole di congiungere insieme gli altri due termini (detti «estremi», rispettivamente maggiore e minore), formando appunto la conclusione, in cui ovviamente non compare invece il termine medio.

Dopo aver formulato il paralogismo del diavolo (alla base di ogni tentazione e di ogni peccato), viene esposto il *sillogismo riparatore di Cristo*: Bonaventura dice che «al fine di» restituire l'uomo alla sua somiglianza con Dio, «fu necessario» che Cristo assumesse la somiglianza con l'uomo decaduto, e cioè la dissomiglianza dalla sua dignità divina. Ma attenzione: la necessità di questa kenosi divina non è assoluta, ma condizionata, in quanto basata sulla libera scelta di Dio di salvare così l'uomo peccatore.

Bonaventura formula questo sillogismo in tre modi connessi, anche se non sempre in maniera chiara, completa e precisa: «Cristo è immortale; ma è morto; dunque è risorto»; «Cristo è per natura simile a Dio; ma si è fatto per grazia simile all'uomo; dunque, l'uomo è reso di nuovo simile a Dio». Non si tratta evidentemente di un sillogismo aristotelico: si tratta piuttosto di un ragionamento che riecheggia (completandola e rafforzandola) la logica dionisiana dell'affermazione, della negazione e della sublimazione: così, Cristo, che nella maggiore è soggetto di un'attribuzione di una perfezione positiva (l'immortalità) e nella minore è soggetto di un'attribuzione negativa (la morte), è rivelato dalla conclusione come soggetto di un'attribuzione in qualche modo superlativa. Ma mentre nel procedimento dionisiano le attribuzioni per affermazione, negazione ed eminenza riguardano solo

⁸⁷ Cfr. *Hexaëm.*, coll. VII, nn. 8-11 (V, pp. 366b-367a).

⁸⁸ Cfr. *ivi*, coll. I, nn. 25-30 (V, pp. 333b-334b).

⁸⁹ Cfr. A. DI MAIO, *La logica della Croce in Bonaventura e Tommaso: il sillogismo di Cristo e il duplice medio*, in *La Croce di Cristo, unica speranza*. Atti del III congresso internazionale «La sapienza della Croce oggi» (Roma, 9-13 gennaio 1995), a cura di T. P. Zecca, Roma, CIPI 1996, pp. 373-398; *Id.*, *Piccolo Glossario Bonaventuriano*, Roma, Aracne 2008, pp. 155-161.

i «nomi» di Dio, ovvero il nostro tentativo di conoscere il Dio che sorpassa ogni conoscenza, viceversa nel sillogismo di Cristo tali attribuzioni riguardano concrete condizioni e azioni storico-salvifiche: l'incarnazione, la morte e la resurrezione di Cristo.

L'argomentazione si fonda insomma su una logica che potremmo definire dialettica, per cui «fu necessario» che gli opposti fossero vinti dagli opposti, in quel «prodigioso duello» fra morte e vita, come dice la sequenza pasquale: l'immortalità (che competeva anche all'umanità di Cristo in virtù della sua unione con la divinità) fu momentaneamente vinta dalla morte, e tuttavia la vita per essenza non poté essere definitivamente superata dalla morte, sia pure assunta per misericordia.

Senza voler cedere ad anacronismi, cerchiamo di capire la specificità del sillogismo di Cristo secondo Bonaventura attraverso il confronto con una istanza molto simile ma radicalmente diverso, ossia con il Venerdì santo speculativo di Hegel (alla fine dello scritto *Fede e sapere*, del 1802), che è la base della sua dialettica. In entrambi i casi abbiamo infatti una concezione triadica del processo, la cui conclusione, la resurrezione, è, dopo la croce, necessaria («può e deve risuscitare»); ma notiamo anche due grandi differenze: per Hegel il momento negativo (corrispondente alla «minore» del sillogismo) è speculativo e non più storico e, soprattutto, è necessario anch'esso (infatti il puro concetto «deve designare» il dolore infinito), per necessità intrinseca ed assoluta. Così per Hegel la generazione eterna del Figlio, la creazione del mondo, l'incarnazione e la passione sono solo figure che sfumano l'una nell'altra finendo per coincidere⁹⁰.

Mentre la logica della croce in senso stretto, basandosi sulla libera e misericordiosa assunzione della minore da parte di Dio avvenuta nella storia, rientra nella sfera sovranaturale della grazia e della sola teologia, invece il venerdì santo speculativo hegeliano *non è più* storico, non è libero, non è amoroso: similmente l'idea *deve* negarsi ed esteriorizzarsi nella natura, prima ancora che nel venerdì santo speculativo; pertanto la creazione non è più un atto di libera autocomunicazione divina, ma uno sviluppo necessario dell'idea. La *Aufhebung* hegeliana è dunque la secolarizzazione del concetto insito nell'atto di Cristo che, come Agnello di Dio, *tollit* (nel triplice senso di «prende su di sé», «solleva», «toglie di mezzo») il peccato del mondo. Per questo, la *reductio* bonaventuriana non è riduzionistica come la *Aufhebung* hegeliana.

⁹⁰ Cfr. P. HENRICI, *Panlogismo o Pancristismo?*, in *Il Cristo dei filosofi*. Atti del XXX convegno del Centro di Studi filosofici di Gallarate, Morcelliana, Brescia 1976, p. 118.

4. *Quarto problema: c'è per Bonaventura una dimensione evolutiva della vita cristiana (una qualche «mistagogia»)?*

Anche la singola persona umana deve in qualche modo evolversi: infatti (come si è detto) per Bonaventura il *decorso del tempo* è stato progettato da Dio proprio per portare in *patria* gli uomini attraverso la *via*.

In effetti il contributo principale di Bonaventura alla storia della spiritualità cristiana (che tramite J. Gerson, ma parzialmente anche tramite Pietro di Giovanni Olivi, Dante, Bernardino da Siena e Nicola Cusano, è arrivato alla grande mistica moderna e a noi) è stato probabilmente il progetto di un cammino progressivo verso la santità. Questo progetto non è legato alla triplice via dionisiana di purificazione, illuminazione e perfezione, in quanto tale via è esercitata simultaneamente [come si evince dal *De triplici via*]. Sembrerebbe inoltre che Bonaventura dopo aver tracciato nell'*Itinerarium mentis in Deum* un percorso di teologia negativa e ascendente, si sia reso conto della difficoltà di proporlo come una concreta progressione di vita spirituale. Di qui forse il progetto delle *Collationes in Hexaëmeron* come una mistagogia (usando una parola non sua). Le collazioni iniziano tracciando il progetto (i dieci comandamenti), ma poi propongono un cammino di esercizio progressivo della grazia nella sua dimensione mediana, ossia quella dei doni dello Spirito Santo, la cui infusione è simultanea alla giustificazione, ma il cui esercizio è progressivo a partire dal dono più basso, il timore, fino a quello più alto, che è la sapienza. In particolare è cruciale il passaggio dall'esercizio pieno del dono d'*intelletto*, ossia dalla conoscenza personale di Cristo come Verbo ispirato nel cuore dei fedeli, all'esercizio pieno del dono della *sapienza*, ovvero alla conoscenza sperimentale di Dio.

Tale passaggio, descritto dal capolavoro finale di Bonaventura, le *Collationes in Hexaëmeron*, avviene in tre grandi fasi, ciascuna articolabile in due momenti: una fase iniziale, cui pervengono molti fedeli, che è quella dell'esercizio consapevole, assunto nel dono di intelletto, delle virtù cardinali e teologali; una fase successiva, a cui pervengono in pochi, che consiste nella meditazione della Scrittura e nella contemplazione dei misteri; una fase finale, a cui pochissimi giungono in questa vita e che prelude alla vita di gloria, in cui attraverso la profezia e il rapimento e l'estasi si giunge alla piena sapienza mistica. In questo modo Bonaventura potrebbe con le collazioni aver sopperito allo scacco in cui incorreva l'*Itinerarium mentis in Deum*. Tutta una serie di riferimenti interni⁹¹ sembra avvalorare l'idea di una storia del singolo credente verso la progressiva "gerarchizzazione" o ricostruzione ecclesiale interiore nella Gerusalemme ecclesiale e celeste, in modo che la storia della salvezza venga non solo contemplata dentro di sé mediante la fede (quasi come nella cosiddetta "autopsia della fede" di Kierkegaard), ma anche in qualche modo rivissuta. Così, anche il dina-

⁹¹ Cfr. *Hexaëm.*, coll. I, n. 9 (V, p. 330a); coll. III, nn. 22, 32 (pp. 347a e 348b); coll. XII, n. 17 (p. 387ab); coll. XXII, n. 24 (p. 441a); coll. XXIII, n. 31 (p. 449b).

mismo della storia rientrerebbe nella più generale ricerca della sapienza, verso l'età in cui la chiave interpretativa della storia personale e collettiva sarà data alla moltitudine⁹², tema su cui Bonaventura avrebbe dovuto parlare nella quinta visione delle *Collationes in Hexaëmeron*, ma che a motivo della sua elevazione a Cardinale dovette omettere.

5. *Conclusion: la tesi bonaventuriana centrale sulla storia.*

A questo punto, riprendendo quanto detto sui fatti credibili e intelligibili e sulla dialettica, possiamo provare a esplicitare una tesi filosofica centrale solo implicita e forse inconsapevole in Bonaventura: la storia umana non è mai dimostrativamente prevedibile, ma è semmai (*post factum* e nel suo disegno complessivo) intelligibile, ossia interpretabile attraverso qualche chiave di lettura (come ad esempio, teologicamente, la Bibbia). Questo permette comunque di orientare l'agente storico (individuale e collettivo) perché non solo lo orienta da un principio secondo un centro e verso un fine, ma perché lo colloca all'interno della storia universale. In questa attività interpretativa, a volte è possibile capire il passato, chiarire il presente e anticipare il futuro, sebbene questo poi appartenga non a quella che oggi chiameremmo utopia (come tutte le forme di gioachimismo estremo), ma piuttosto alla profezia.

RIASSUNTO: Fin dalla pubblicazione del celebre libro di Joseph Ratzinger, è comunemente accettato che nel pensiero di Bonaventura ci sia una teologia della storia identificata con un tema specifico discusso nella terza parte delle sue *Collationes in Hexaëmeron*. Ma Bonaventura ha parlato davvero di «teologia della storia»? Questo contributo ha due obiettivi: da una parte, chiarire il vocabolario usato da Bonaventura per esprimere la storia; dall'altra, di discutere come il problema della storia sia considerato attraverso le sue opere. La conclusione è che, oltre a considerare una teologia della storia, quale particolare tema teologico, dovremmo parlare in generale di una dimensione storica della teologia.

SUMMARY: Since the publication of the famous book by Joseph Ratzinger, a Theology of History is commonly assumed to have been in the thinking of Bonaventure, identified with a specific topic as discussed in the third part of his last work. But did Bonaventure actually speak about the "Theology of History"? The purpose of this paper was to clarify what was the vocabulary used by Bonaventure to express History and to discuss if it was considered overall in his works and thinking. The result will be that we should more generally talk about the historical dimension of Theology.

⁹² Cfr. *ivi*, coll. XVI, n. 29 (p. 408ab).

