

«In pace factus est locus eius».
Gerusalemme nella teologia della storia di san Bonaventura

di Fabrizio Savini

1. *Introduzione.*

Parlare di Gerusalemme è parlare della pace. La storia degli uomini, soprattutto negli ultimi settant'anni, ci ha consegnato l'immagine di una città dilaniata dai conflitti e dai fallimenti delle diplomazie. Ma Gerusalemme è la città santa, l'icona della vittoria sulle forze del male e dell'inimicizia, la dimora di Dio con gli uomini. «Chiedete pace per Gerusalemme» (Sal 121,6), ripete il salmo.

La pace è l'immagine della gloria di Dio sulla terra, nello *Shalom* si mostra la *Shekinah*, la presenza di Dio che abita nell'arca del tempio di Salomone e che ha parlato a Mosè nella teofania del rovetto ardente. La pace è il saluto del Signore risorto (cfr. Lc 24,36) e, nel nome della pace, san Francesco accoglie l'universo intero.

L'Apocalisse descrive la città santa, la nuova Gerusalemme, come simbolo del nuovo ordine di grazia e di misericordia instaurato da Dio. La visione di «cieli nuovi e nuova terra», indica l'opera definitiva che porta a compimento le parole iniziali del Genesi: «In principio Dio creò il cielo e la terra» (1,1). In Gerusalemme si rinnova l'Alleanza tra Dio e il suo popolo, essa è bella come una sposa adorna per il suo sposo; in essa tutta la storia trova compimento.

A tal proposito il card. Martini¹ ci invita a una riflessione che assumo come criterio di lettura anche in riferimento alle tematiche bonaventuriane. Interrogandosi sui caratteri della Gerusalemme celeste e della Gerusalemme storica, egli scrive:

Tuttavia si potrebbe pensare a un'anticipazione profetica, a un passato che riguarda il futuro. In realtà, per il principio ermeneutico, io leggo qui molto più volentieri la descrizione di ciò che è compiuto nella morte e risurrezione di Gesù. Non quindi un ordine nuovo di cose che verrà, ma un ordine che è e che viene e nel quale tutti siamo già dentro. Siamo già nell'alleanza, siamo già la nuova città che scende dal cielo, siamo già la sposa pronta per lo sposo, pur se non ancora in pienezza; fin da ora, nella passione e risurrezione di Cristo, tutto è compiuto e si compie in coloro che sono in lui.²

¹ Cfr. C.M. MARTINI, *Verso Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 2004.

² Ivi, p. 88.

La ricchezza simbolica di Gerusalemme è presente in modo significativo nell'opera di san Bonaventura; questo intervento, in relazione al tema della teologia bonaventuriana della storia, si propone di mostrarne tre aspetti: Gerusalemme come immagine dell'innocenza originaria; Gerusalemme che accompagna l'umanità attraverso la Chiesa e prelude alla pace dell'ultimo giorno; Gerusalemme come dimora celeste.

In questa ricerca, che si presenta parziale e aperta, abbiamo preso in esame alcuni sermoni e abbiamo rivolto particolare attenzione alle *Collationes in Hexaëmeron* che presentano la più compiuta disamina bonaventuriana della storia. Si tratta dell'ultima grande opera del Santo bagnorese: in essa si intrecciano una serie di periodizzazioni che danno conto della centralità che assume il tema nella fase della piena maturità dell'autore. Nelle *Collationes in Hexaëmeron*, scrive Joseph Ratzinger, «l'ideale di sapienza spontaneamente cresce e si trasforma in un trattato di teologia della storia»³.

L'assunto fondamentale, già presente nel *Breviloquium*, in accordo con la tradizione agostiniana, iscrive la storia terrena nel quadro della storia sacra secondo il mutuo rimando dei due Testamenti, e vede in Cristo l'inizio, il centro e il fine della storia. Nella *collatio* XV, riprendendo una scansione consolidata nella tradizione teologica, Bonaventura legge le sette età della storia sacra in analogia ai giorni della creazione del mondo e alle età della vita dell'uomo. Scrive il Santo bagnorese:

Come Dio fece il mondo in sei giorni, e al settimo prese riposo; così il corpo mistico di Cristo ha sei età, poi una settimana che trascorre insieme alla sesta, e poi l'ottava. Queste sono le ragioni seminali per conoscere le sacre Scritture.⁴

Segue la scansione delle sette età del mondo dalla creazione al giudizio finale: la prima, in cui Dio dà al mondo la luce, è l'infanzia dell'uomo e va da Adamo a Noè; la seconda dura da Noè ad Abramo ed è la puerizia, quando fu fatto il firmamento in mezzo alle acque; i germogli che la terra produce il terzo giorno sono l'adolescenza, età che dura da Abramo a Davide; la quarta età, da Davide all'esilio di Babilonia, corrisponde alla giovinezza che è indicata dai luminari del cielo; la quinta, in cui furono fatti i pesci e gli uccelli, simbolo della profezia, è l'età senile che dall'esilio giunge fino a Cristo. Nel sesto giorno, scrive Bonaventura,

venne formato l'uomo, principe degli animali; corrisponde al seniore [come al numero senario] la quale età è matura e atta alla sapienza. Corrisponde inoltre alla sesta età, che va da Cristo alla fine del mondo. Nella sesta età Cristo è nato,

³ J. RATZINGER, *L'idea di rivelazione e la teologia della storia di Bonaventura*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2017, p. 467.

⁴ *Hexaëm.*, coll. XV, n. 12; citiamo l'opera nella traduzione di V.C. Bigi in SAN BONAVENTURA, *La sapienza cristiana. Le Collationes in Hexaëmeron*, Jaca Book, Milano 2018², p. 210.

nel sesto giorno fu crocifisso, e fu concepito al sesto mese dopo la concezione di Giovanni. Dunque, la sapienza si è incarnata nella sesta età.⁵

La settima età, prosegue il testo, «decorre con la sesta; infatti, è l'età del riposo delle anime dopo la passione di Cristo»⁶. Si tratta di una affermazione di grande interesse che individua il criterio fondamentale con cui Bonaventura legge la storia e che, come cercherò di mostrare, coincide con il tema di Gerusalemme intesa come la città della pace che prelude al riposo eterno. Allo stesso tempo la settima età rappresenta la chiesa militante così come Bonaventura la descrive nella *collatio XX*; essa trova la sua compiutezza nell'ordine serafico e nella figura straordinaria di san Francesco.

L'affermazione secondo la quale la settima età scorre con la sesta, scrive Alessandro Ghisalberti, riprendendo le parole del *Breviloquium*, «concerne la storia dei credenti che, già immessi in uno stato di grazia non reversibile, vivono il riposo del sabato, partecipi della vita divina in attesa della risurrezione universale»⁷. Con riferimento agli stessi luoghi, Ratzinger riprende l'assioma «septima aetas currit cum sexta», affermando che, per Bonaventura, «la settima età è data in coloro che, tra la risurrezione di Cristo e l'apertura dei cieli a essa legata da una parte, e la pienezza del mondo nella risurrezione universale dall'altra, procedono ora verso la luce celeste»⁸. Da quando esiste la Chiesa, prosegue il testo, «esiste anche questa storia parallela, nascosta e gloriosa, la storia dei cieli, e accanto al faticoso e tormentato sesto giorno si snoda nascosto ma reale lo splendore del settimo giorno»⁹.

L'ottava età, prosegue la *collatio XV*, è l'età della risurrezione, «questa età è il ritorno alla prima, perché, dopo il settimo giorno, avvenne il ritorno al primo»¹⁰. Come Gesù torna al Padre così l'umanità redenta torna alla patria celeste; questo ritorno è anticipato dal settimo giorno, dalla settima età che scorre con la sesta, cioè dalla pace del riposo di Dio che accompagna l'umanità dal giorno dell'incarnazione di Cristo fino a oggi, quasi a mostrare una coappartenenza dell'eternità e del tempo della grazia. Chi vive alla sequela di Cristo intende che l'eterno è già su questa terra, cammina dentro la storia perché Dio, che da sempre è, ha incrociato in Cristo il tortuoso percorso dell'umanità, facendo della storia, nel progetto salvifico, un luogo escatologico.

Indubbiamente in questa prospettiva, il *De civitate Dei* di Agostino è il riferimento principale di Bonaventura. Ma, se per l'Ipponate, in

⁵ Ivi, n. 17, pp. 211-212.

⁶ Ivi, n. 18, p. 212.

⁷ *Ad v. «Historia»* (A. GHISALBERTI), DB, pp. 451-452.

⁸ RATZINGER, *L'idea di rivelazione...*, cit., p. 479.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Hexaëm.*, coll. XV, n. 18, p. 212.

conseguenza della dottrina dei due amori, il criterio per leggere la storia è principalmente la contrapposizione tra la città di Dio e quella degli uomini¹¹, il Dottore serafico preferisce lo schema del senario che diventa settenario e che scandisce la Scrittura nell'Antico come nel Nuovo Testamento. Tale schema trova anche rimandi e progressivi compimenti nella storia della Chiesa da papa Clemente I fino all'ultimo giorno, quando l'angelo dell'Apocalisse farà udire la sua voce, il tempo finirà e si compirà il mistero di Dio (Ap 10,6-7)¹².

La storia sacra è il criterio con il quale Bonaventura legge l'intera storia dell'umanità; i diversi schemi storici della Bibbia che il Dottore serafico adotta individuano le tappe che conducono alla terra della promessa. «Appare così come la Scrittura descriva la successione dei tempi; successioni che non avvengono a caso o fortunatamente; ma in esse vi è una luce mirabile e molte intelligenze spirituali»¹³.

2. Gerusalemme come stato d'innocenza originaria.

Nei *Sermones dominicales* e in particolare nel sermone della dodicesima domenica dopo Pentecoste, Bonaventura, interpretando in chiave allegorica la parabola del buon Samaritano, identifica Gerusalemme con lo stato originario d'innocenza dal quale Adamo è caduto a causa del peccato. «Un uomo scendeva da Gerusalemme a Gerico e incappò nei briganti che lo spogliarono» (Lc 10,30). Gerusalemme, ricorda Bonaventura, va intesa come visione di pace e indica la «perfetta concordia e armonia tra carne e spirito del progenitore». In questo senso, la discesa a Gerico è figura della caduta di Adamo che «dalle altezze della Gerusalemme celeste è disceso alle miserie e alle imperfezioni di questa vita mutevole e fallace»¹⁴. Bonaventura ricorda che nella Scrittura Gerico sta per luna, e la luna, probabilmente per la sua mutevolezza, indica i difetti, le mancanze della natura umana e quindi la caduta nel peccato. Infine i briganti che spogliarono l'uomo che scendeva da Gerusalemme sono i demoni che strapparono al progenitore l'abito dell'innocenza.

In questo sermone, quindi, Gerusalemme è in primo luogo lo stato di innocenza, «in quanto in esso il primo uomo possedeva la dignità dell'innocenza originale»¹⁵. Gerusalemme

¹¹ In Bonaventura tale dicotomia è presente nelle figure dell'albero della vita e dell'albero della scienza del bene e del male e soprattutto nella contrapposizione tra Cristo e Anticristo. Cfr. *Hexaëm.*, coll. XIV, n. 17, pp. 199-200.

¹² Cfr. *Hexaëm.*, coll. XVI, n. 19, p. 225.

¹³ Ivi, n. 31, p. 231.

¹⁴ *Serm. dom.*, sermo 39, n. 1 (OSB X, p. 449).

¹⁵ Ivi, n. 2 (p. 451).

era luogo di dignità e di onore, perché sede del governo del re; poi era luogo di delizia e abbondanza, perché vi scorrevano latte e miele; infine luogo della perfetta sicurezza, perché custodito dagli angeli giorno e notte. E queste tre componenti si realizzavano in modo molto perfetto nello stato d'innocenza.¹⁶

Adamo nel suo stato d'innocenza, continua Bonaventura, era

ordinato in modo perfetto alla beata Trinità: allo splendore del Figlio per la dignità, alla benevolenza dello Spirito Santo per la delizia del godimento della grazia, alla sovranità dell'eterno Padre per la sicurezza della protezione divina.¹⁷

Segue il commento di Ez 8,3: «Uno spirito mi sollevò tra cielo e terra e mi trasportò in Gerusalemme alla visione divina». Bonaventura, in accordo con l'esegesi patristica del passo, colloca il Paradiso terrestre in un luogo «molto alto e elevato, che occupa una sorta di posizione intermedia tra questa valle di miseria e la patria celeste»¹⁸. In questo luogo dal clima mite in cui non si depositano vapori e l'aria è pura, l'uomo, pur non potendo contemplare il Dio della gloria nella maestà della sua sostanza, ha di lui una visione tersa, «senza ombra di oscurità, per il fatto che nell'anima non vi era alcuna ombra di peccato». Al contrario, dopo la caduta, Dio viene visto come in uno specchio opaco e in enigma¹⁹.

Il primo uomo, nella lettura bonaventuriana del versetto di Ezechiele, fu trasportato in Gerusalemme che è visione di pace e che qui indicerebbe la «sottomissione allo spirito della carne e delle potenze inferiori», ma anche l'assoluta purezza, grazie alla quale, nel progenitore, l'occhio della ragione contemplava Dio senza oscurità²⁰. Questa innocenza per-

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.* Nel prosieguo del sermone, Bonaventura sviluppa queste tre condizioni attraverso continui rimandi alle Scritture e ai Padri. In riferimento al godimento della grazia nello stato d'innocenza, richiama il versetto di Isaia: «I tuoi occhi vedranno la città di Gerusalemme nella sua ricchezza» (Is 33,20) perché Adamo nel paradiso terrestre era «come la città di Gerusalemme ricca e fulgida di splendore, per l'abbondanza delle grazie, e terribile come un esercito schierato, per lo splendore della virtù» (ivi, n. 4: p. 453). Attraverso il primo versetto del Salmo 124: «Non vacillerà in eterno colui che abita in Gerusalemme. I monti la circondano e il Signore circonda il suo popolo», viene indicata la condizione della sicurezza della protezione divina di cui godeva Adamo. Quando viveva nello stato d'innocenza, egli «non aveva a patire turbamento né era soggetto a degradazione»; in lui l'uomo esteriore, la corporeità, e quello interiore, la spiritualità, erano perfettamente integrati. Queste due dimensioni che nella natura umana lapsa sono causa di conflitto erano all'origine amalgamate e ben proporzionate e quel corpo, benché fosse corruttibile, non era «intrinsecamente necessitato da turbamento o dissoluzione» e, se «la volontà non fosse precipitata nel disordine, neppure il corpo sarebbe mai stato soggetto alla corruzione» (ivi, n. 5: p. 455).

¹⁸ Ivi, n. 3 (p. 451). Citando il Lombardo (*II Sent.*, d. 17, cap. 4: ed. Quaracchi, t. I, 1916, p. 385, n. 135), il testo sottolinea come «l'uomo fu creato fuori dal paradiso e successivamente vi fu collocato» «per meglio riconoscere il dono di Dio vedendosi lì condotto da altra provenienza».

¹⁹ *Ibid.* Qui Bonaventura riprende san Paolo (2Cor 3,18) rifacendosi all'interpretazione di AGOSTINO IPP., *De Trin.*, 15, 9, 16 (NBA IV, pp. 404-406).

²⁰ Analogamente, nel secondo sermone domenicale, commentando Esdra 4,58-59, Bonaventura scrive: «Quando l'uomo leva il volto verso Gerusalemme, con la conoscenza della fede si

duta è lo splendore di Gerusalemme e sarà recuperata dall'«innocenza originale che fu in Cristo»²¹.

In contrapposizione a Gerusalemme, Gerico è la città della mancanza e del difetto. «Per cui il primo uomo quando commise il peccato, a ragione discese a Gerico»²², simbolo dell'oscurità e dell'ignoranza nel conoscere il vero; della tiepidezza e dell'accidia nell'operare il bene; della pusillanimità e dell'incostanza nel fuggire e nel vincere il male²³.

Ma il testo evangelico offre anche a Bonaventura la possibilità di indicare in Cristo la via del ritorno a Gerusalemme. Se, infatti, i briganti, cioè i demoni, spogliarono il progenitore delle virtù conferitagli dalla grazia, il Signore Gesù Cristo conferì all'uomo caduto il «decoro della grazia mediante l'Incarnazione, per abbellire l'anima nuda e sfigurata». Se lo ferirono nelle sue potenze naturali, «conferì il lenimento della misericordia nella Passione, per risanare l'anima piagata e malata». E se infine «lo infiacchirono nella robustezza delle sue forze lasciandolo semivivo», egli offrì il suo aiuto con la «potenza della risurrezione per rinvigorire l'anima fiacca e fragile»²⁴. Il testo evangelico, conclude Bonaventura, «ha in sé la sua spiegazione». L'individuo bisognoso che scende da Gerusalemme è il genere umano segnato dal peccato di Adamo, il sacerdote indica la Legge che «è scesa nel mondo per mezzo di Mosè, senza apportare nessuna salvezza all'uomo» e che denuncia i peccati «ma passa oltre perché non concede indulgenza»²⁵. Anche la profezia, rappresentata dal levita, non è in grado di risanare; solo il Samaritano opera con carità ed è nostro Signore. Gesù riabilita l'umanità alla grazia di Dio, ne fascia le ferite con la sua Passione e ne fortifica l'anima «svelando il senso della Sacra Scrittura»²⁶. I due denari che il Samaritano dà al locandiere affinché si prenda cura dell'uomo ferito sono i due Testamenti che affida agli apostoli aprendo loro l'orecchio dell'intelligenza delle Scritture. Il locandiere infine è il prelado, «cui spetta porsi al servizio

eleva a contemplare la tranquillità, concordia e pace del regno dell'anima, dopo aver sottomesso i desideri della carne», e aggiunge che «questa concordia viene da Dio», perché «nessuno è in grado di *mantenersi continente se Dio non lo soccorre*» (*Serm. dom.*, sermo 2, n. 9: OSB X, p. 53).

²¹ L'innocenza riparatrice di Cristo che Bonaventura prefigura nelle parole di Tobia il quale spera che la sua discendenza possa vedere la gloria di Dio quando «le porte di Gerusalemme saranno ricostruite con zaffiro e con smeraldo e le sue mura con pietre preziose» (Tb 13,20).

²² *Serm. dom.*, sermo 39, n. 6 (OSB X, p. 455).

²³ Bonaventura corrobora queste affermazioni attraverso il testo biblico: l'oscurità dell'ignoranza con lo stesso Vangelo del buon Samaritano in cui Luca fa riferimento alla presenza di un mendicante cieco; la tiepidezza e l'accidia mediante un passo di 2Re 2,19, in cui gli abitanti di Gerico descrivono come piacevole il soggiorno nella loro città anche se le acque sono cattive e il suolo è sterile, a indicare come la seduzione del peccato rende incapaci di riconoscere la propria povertà e di elevarsi all'acqua e al pane della vita e dell'intelligenza; la pusillanimità degli abitanti di Gerico infine è figurata dalla devastazione della città per opera delle truppe di Giosuè (Gs 2,20-26).

²⁴ Cfr. *Serm. dom.*, sermo 39, n. 10 (OSB X, p. 457).

²⁵ *Ibid.* (p. 459).

²⁶ *Ibid.*

dell'insegnamento» in modo da aiutare i viatori nel ritorno alla patria eterna. Queste due ultime notazioni sono l'immagine della Chiesa degli apostoli che nel cammino del tempo indicano la strada del ritorno alla Gerusalemme del cielo.

3. Gerusalemme come Chiesa militante e la missione dell'Ordine francescano.

Nelle *Collationes in Hexaëmeron*, Gerusalemme indica la Chiesa militante. In particolare nella *collatio* XX, nella quale il Dottore serafico considera la visione dell'intelligenza sollevata per mezzo della contemplazione, e nella *collatio* XXII, dove la Chiesa è definita immagine della Gerusalemme superna.

È noto come il titolo *Collationes in Hexaëmeron* sia quello scelto dall'edizione critica di Quaracchi, mentre manoscritti ed edizioni precedenti presentano diverse denominazioni²⁷; tuttavia questo titolo coglie l'elemento generante del testo: l'esegesi dei sei giorni della creazione da cui si sviluppa la poderosa architettura dell'opera. La più recente edizione per le stampe di Città Nuova aggiunge il sottotitolo *Illuminationes Ecclesiae* a indicare la centralità della Chiesa come mediatrice di luce e di verità.

La contemplazione è designata mediante l'opera del quarto giorno in cui Dio crea i luminari del cielo per distinguere il giorno dalla notte. Il sole, la luna e le stelle indicano quindi la grazia della contemplazione che Dio riserva soltanto all'«uomo di grandi desideri»²⁸, perché «il gusto non è soave se non precede il forte appetito del cibo da prendersi» e «soltanto quell'anima che ha nel suo firmamento il sole e la luna e le stelle è sospesa per mezzo della contemplazione»²⁹. Questa si rivolge a tre luminose considerazioni: la gerarchia celeste, la chiesa militante e l'anima gerarchizzata. In questa triplice luce l'anima «è felice perché si co-intuisce adorna e conforme alla Gerusalemme celeste; e cioè la gerarchia illuminata, che è quella angelica, e la gerarchia illuminante, che è la divina maestà delle tre persone»³⁰.

²⁷ Tra queste: *Illuminationes, Luminaria Ecclesiae, Visiones, De operibus sex dierum*. Il titolo di *Collationes in Hexaëmeron* è mantenuto anche nella traduzione qui utilizzata.

²⁸ *Hexaëm.*, coll. XX, n. 1, p. 271. Nel segno del desiderio si apre il Prologo della *Legenda maior*: «[...] tutti i veramente umili e amici della santa povertà [...] sono istruiti dal suo esempio [quello di san Francesco] a rinnegare radicalmente l'empietà e le cupidigie mondane, a vivere conformemente a Cristo e a bramare e desiderare instancabilmente la beata speranza» (*Leg. maior*, Prol., n. 1: OSB XIV/1, p. 195). E nelle prime pagine dell'*Itinerarium mentis in Deum* Bonaventura scrive: «Chi non è poi, come Daniele, uomo di desideri, non è disposto in alcun modo alle divine contemplazioni, che conducono ai rapimenti dell'estasi» (*Itin.*, Prol., n. 3: OSB V/1, p. 501).

²⁹ *Hexaëm.*, coll. XX, n. 2, p. 272.

³⁰ Ivi, n. 3.

Se la luce solare indica la monarchia celeste per il fulgore della sua purezza, limpidezza e fiamma vivificante, la Chiesa militante è assimilata alla luce lunare e «colui che non ha nozione di essa», aggiunge Bonaventura, «non può comprendere cosa alcuna»³¹. Come il sole e le stelle adornano il cielo, così la Chiesa, alimentata dalla contemplazione delle verità eterna, adorna e orienta la storia. Questa relazione vivificante emerge in particolare nell'interpretazione dell'Apocalisse. Scrive il Nostro:

Giovanni vide la città di Gerusalemme, non come immobile, ma bensì come discendente da Dio, con forma e decoro. Infatti, come il raggio di sole illumina la notte per mezzo della luna, così il raggio divino illumina la stessa anima contemplativa per mezzo della Chiesa. Poiché il raggio divino non ha ombra alcuna nella gerarchia celeste, come la luce del sole non ha oscurità in se stessa o nella sua fonte, nella luna invece, che è opaca, non ha chiarezza totale. Così avviene nella chiesa militante nella quale il raggio divino è velato nelle figure e nei misteri. Or bene, la chiesa militante vien paragonata alla luna, per lo splendore semi-oscuro o simbolico, per lo splendore eccellente o ec-statico, per lo splendore ordinato.³²

Lo splendore simbolico indica che il raggio divino è velato per mezzo dei sacramenti; come il raggio del sole non può essere fissato in se stesso e viene temperato per mezzo della luna, allo stesso modo il popolo di Dio solo dietro il velame dei sacramenti amministrati dalla Chiesa può cogliere ciò che è stato fatto e ciò che è fatto e ciò che sarà fatto, ossia il senso della storia in riferimento all'eternità³³. Le verità velate saranno manifeste quando «sarà la luna piena, allora vi sarà l'apertura delle Scritture, sarà aperto il libro e verranno dissuggellati i sette sigilli, che ancora sono chiusi»³⁴. La Chiesa quindi attende un compimento che prelude la pace dell'ottavo giorno. Come la Gerusalemme che Giovanni vede scendere dal cielo resta sospesa tra terra e cielo, così la Chiesa si pone in posizione mediana tra l'anima e Dio.

All'inizio della *collatio* XXII, incontriamo un celebre riferimento all'Apocalisse: «Nel cielo apparve un segno grandioso: una donna vestita di sole con la luna sotto i suoi piedi e sul capo una corona di dodici stelle» (Ap 12,1). Il Dottore serafico ribadisce che il sole indica la monarchia celeste e la luna la Chiesa, mentre l'anima contemplativa è la donna vestita di sole³⁵. Essa ha la luna sotto i suoi piedi; non per conculcarla, ma come suo fondamento, questa è la chiesa militante. «Ond'è che, come la

³¹ *Ibid.*

³² *Ivi*, n. 13, pp. 277-278.

³³ *Cfr. ivi*, nn. 16-18, pp. 279-280. La luna indica la Chiesa anche nel suo fulgore estatico. «La luna che cresce e decresce designa l'uomo nella vita attiva e contemplativa [...]. In questa luna è raffigurata la Chiesa che è dedita alla contemplazione e all'azione. Infine come la luna che è perfettamente regolare nei suoi moti, così ogni cosa nella Chiesa è organizzata secondo una «ragione di ordine» che la rende robusta, indisgregabile e gioconda.

³⁴ *Ivi*, coll. XX, n. 15, p. 278.

³⁵ *Cfr. ivi*, coll. XXII, n. 1, p. 301.

luna è figlia del sole, così la chiesa militante della Gerusalemme superna. Pertanto l'Apostolo la chiama *madre nostra*, perché è la madre delle influenze, per le quali diventiamo figli di Dio»³⁶.

Segue una dettagliata descrizione degli ordini della Chiesa configurati gerarchicamente in analogia alle intelligenze angeliche dalle quali ricevono la luce originaria che discende dal Padre, dal Figlio e dallo Spirito Santo. In ragione dei processi progressivi «la chiesa militante nasce nel tempo e progredisce; non è come gli angeli che, appena creati, furono stabilizzati. Come la luna riceve sempre più lume dal sole, fino a diventare luna piena, così è della Chiesa»³⁷.

Nella luce del raggio che giunge da Dio attraverso le intelligenze angeliche sono costituiti gli ordini fondamentali della Chiesa militante, dai patriarchi ai monaci regolari. Particolare attenzione è rivolta ai tre ordini contemplativi che in modalità diversa si volgono alle realtà divine. I primi, che rispondono ai troni, sono i supplicanti, dediti alla preghiera e al «lavoro per il proprio e l'altrui sostentamento»³⁸; essi sono i monaci delle varie famiglie che si richiamano alla regola di san Benedetto. Il secondo ordine è quello degli speculativi che attendono allo studio della Sacra Scrittura e all'unzione e questi sono i Predicatori e i Frati Minori: domenicani e francescani. I due ordini sono assimilati da Bonaventura e sorretti dalla luce mediata dalle intelligenze cherubiche. Solo Francesco appartiene all'ordine serafico e si dedica a Dio in modo sursum-attivo, ossia nella pienezza della contemplazione estatica.

Nella teologia della storia di Bonaventura il ruolo di Francesco e il suo rapporto con l'Ordine dei Frati Minori è uno dei temi più originali e significativi, sia in relazione alle vicende del suo tempo, sia nel delineare la modalità e la forma di vita che tragherà definitivamente l'umanità dal settimo all'ottavo giorno. L'ordine contemplativo dei Francescani risponde ai serafini, «questi sono prossimi alla Gerusalemme e non hanno che da spiccare il volo»³⁹; ma quest'ordine, del quale Francesco è anticipazione, non coincide con l'Ordine francescano concreto, quello del quale Bonaventura, quando detta le *Collationes in Hexaëmeron*, è Ministro Generale; questo è solo *cherubicus*, non *seraphicus*, e «non fiorirà, se Cristo non appaia e non patisca nel suo corpo mistico»⁴⁰.

In tale prospettiva apocalittica, nel prologo alla *Legenda maior*, san Francesco è definito: «araldo della perfezione evangelica»⁴¹. Novello Giovanni Battista, Dio «lo scelse come luce per i credenti, affinché, rendendo testimonianza della luce, preparasse per il Signore una via di luce

³⁶ Ivi, n. 2, p. 302.

³⁷ Ivi, n. 3, p. 302.

³⁸ Ivi, n. 20, p. 309.

³⁹ Ivi, n. 23, p. 310.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Leg. maior*, Prol., n. 1 (OSB XIV/1, pp. 194-195).

e di pace nel cuore dei fedeli»⁴². Egli, al pari di Elia, «venne anche ricolmato di spirito profetico e, deputato all'ufficio degli Angeli, venne ricolmato dell'ardente amore dei serafini, finché, divenuto simile alle gerarchie angeliche, venne rapito in cielo da un *carro di fuoco*». In senso escatologico, ancora più significativa è l'identificazione di Francesco con l'angelo dell'Apocalisse: «E perciò si afferma, a buon diritto, che egli viene simboleggiato nella figura dell'angelo che sale dall'oriente e porta in sé il sigillo del Dio vivo, come ci descrive l'altro amico dello sposo, l'apostolo ed evangelista Giovanni, nel suo vaticinio veritiero»⁴³.

Analogamente nelle *Collationes in Hexaëmeron*, in corrispondenza del settimo giorno si legge:

Fu necessario che in questo tempo venisse un Ordine religioso, di atteggiamento profetico, simile all'Ordine di Gesù Cristo, il cui capo fosse l'angelo che saliva dall'oriente e aveva il sigillo del Dio vivente e fosse conforme a Cristo. E disse [Bonaventura] che già era venuto.⁴⁴

Il ruolo che l'*alter Christus* Francesco avrà nel giudizio finale è questione ampiamente dibattuta nella teologia francescana, anche in relazione al millenarismo di Gioacchino da Fiore; tematica complessa e controversa per la quale rimando alle preziose pagine di Ratzinger da cui traggio due considerazioni. Benché la chiesa militante sia prefigurazione della Gerusalemme celeste, essa abita ancora il sesto giorno e fino a che questo durerà: «I tempi non saranno ancora maturi per quella radicalità dell'esistenza cristiana che Francesco, per missione divina, aveva potuto realizzare in anticipo nella sua persona»⁴⁵. Di questo Bonaventura è consapevole; nella sua ora storica, chiamato a guidare l'ordine in un momento di divisioni e contrasti, sa che la forma di vita escatologica incarnata da san Francesco non può essere istituzionalizzata. Essa, in questo mondo, scrive Joseph Ratzinger, può esistere solo come «irruzione della grazia nel singolo individuo, fino a quando verrà l'ora, che solo Dio realizzerà, nella quale il mondo verrà trasformato nella sua forma escatologica di esistenza»⁴⁶. Sicuramente, come Generale dei Frati Minori, Bonaventura sa che la forma di vita proposta da Francesco, fondata sui pilastri evangelici della povertà e della fraternità, è la più compiuta perché è la stessa della chiesa degli apostoli. La chiesa delle origini, egli scrive,

fu posta, come il primo uomo nel paradiso, perché *lo coltivasse*, dove non c'era nessuno che *dicesse sua proprietà quello che gli apparteneva*. Infatti, essa iniziò

⁴² *Ibid.* L'analogia tra il Battista e san Francesco è presente anche in *Hexaëm.*, coll. XX, nn. 29-30, pp. 284-285; entrambi sono figure del sesto angelo dell'Apocalisse.

⁴³ *Leg. maior*, Prol., n. 1 (OSB XIV/1, pp. 194-195).

⁴⁴ *Hexaëm.*, coll. XVI, n. 16, p. 223.

⁴⁵ RATZINGER, *L'idea di rivelazione...*, cit. p. 530.

⁴⁶ *Hexaëm.*, coll. XVI, n. 16, p. 223.

con grande perfezione, quella che ora si osserva nei religiosi, perché l'amore di Cristo era ancora recente.⁴⁷

Questi religiosi sono i figli di san Francesco, l'Ordine dei Frati Minori, che però deve purificarsi, deve attraversare l'ora presente della contesa e della lacerazione, «deve essere riempito della malignità come di cani latranti», per riconoscere infine l'altezza della propria missione. Rivolgendosi ai suoi confratelli, Bonaventura ammonisce: «*Considerate la vostra vocazione* (1Cor 1,26), perché essa è grande», e soggiunge che «Dio affiderà ai poveri il giudizio delle loro malignità; saranno i poveri i giudici delle dodici tribù d'Israele»⁴⁸.

Pur nella consapevolezza della difficoltà d'incarnare nelle forme istituzionali dell'ordine la radicalità evangelica di Francesco, il cuore di Bonaventura è rivolto con fondata speranza alla realizzazione storica dell'utopia francescana. Rivolgendosi ai suoi confratelli, prosegue affermando che solo ai francescani,

in questa vita è concessa la contemplazione. Infatti, la contemplazione non può darsi se non nella somma semplicità; e la somma semplicità non può darsi se non nella massima povertà. [...] Infatti l'intenzione del beato Francesco fu quella di vivere in somma povertà.⁴⁹

Alla luce di quanto detto, i contemplativi sono coloro che, collocati nel sesto tempo, vivono già il settimo e sono figura e testimonianza dello splendore della Gerusalemme celeste. L'anima contemplativa è perennemente irradiata dalla luce divina paragonata alla luce delle stelle che rende l'uomo stabile, per l'ordine gerarchico delle virtù, bello interiormente e giocondo. Assorbita in Dio, «come schiera a vessilli spiegati», l'anima considera se stessa, la chiesa militante e la gerarchia celeste⁵⁰.

4. La Gerusalemme celeste e l'anima gerarchizzata.

Nei *Sermones de tempore*, Bonaventura commenta un versetto della Lettera di san Paolo ai Galati: «Invece la Gerusalemme di lassù è libera ed è la nostra madre» (Gal 4,26). La città di Dio è collocata in alto, nella pienezza della sua gloria ed è libera da ogni velame, in essa risplende la sapienza che dona la felicità; essa è come grembo di madre che genera «la grazia di un'abbondante misericordia»⁵¹.

⁴⁷ Ivi, coll. XVI, n. 22, pp. 226-227.

⁴⁸ Ivi, coll. XX, n. 30, p. 285.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Cfr. ivi, nn. 22-27, pp. 281-284.

⁵¹ Cfr. *Serm. temp.*, sermo 209, n. 1 (OSB XI, p. 429).

La bellezza della città celeste, la sua magnificenza, la sua infinita dolcezza sono l'effetto del suo rapporto con la sua prima origine, con la fonte che è Dio stesso; a tale proposito nell'Apocalisse è detto: «Ho visto la Gerusalemme risplendente della gloria di Dio» (Ap 21,10-11). Per chi «cerca le cose di lassù», la visione beatifica si dipana in uno straordinario dinamismo ascensionale; «per questo la Gerusalemme celeste è definita libera per quel nobile volo e quell'impeto sincero con cui gli angeli e le anime sante sono portate in vera libertà a Dio»⁵².

Le schiere degli angeli, nella loro ricchezza multiforme, ricevono dalla luce della divina Trinità diversa dignità e diversa missione. Nelle *Collationes in Hexaëmeron*, la *collatio* XXI contiene la più compiuta esposizione dell'angelologia bonaventuriana. Tre gerarchie accolgono la luce trinitaria a sua volta suddivisa ed emanante dalle reciproche relazioni tra Padre, Figlio e Spirito. Bonaventura cita esplicitamente il *De caelesti hierarchia* di Dionigi e spiega che la gerarchia è un ordine divino in cui la scienza e l'azione sono assimilate al deiforme che «ascende nella similitudine di Dio, proporzionalmente alle illuminazioni immesse divinamente»⁵³. Nella circumsessione trinitaria, la prima gerarchia si riferisce al Padre, e si specificava nei tre ordini: troni, cherubini e serafini; la seconda al Figlio: dominazioni, virtù e potestà; la terza allo Spirito Santo: principati, arcangeli e angeli. La centralità della funzione degli angeli per la salvezza degli uomini è espressa con estrema chiarezza da Bonaventura: «Come anche all'uomo cieco servono tutte le stelle, così anche all'uomo che non li avverte, servono gli angeli e gli trasmettono illuminazioni mirabili. Onde si deve riprendere molto il peccatore che neglige gli angeli e il loro aiuto»⁵⁴.

La missione dell'angelo è quella di custodire gli uomini e annunciare loro la divina volontà, il progetto di salvezza che scaturisce dal cuore di Dio. Essi sostengono l'umanità, caduta e fragile, soccorrendola e alimentando in essa la fiamma della carità e la luce della sapienza. Ma se la purezza spirituale fa dell'angelo una creatura superiore all'uomo, comune a entrambi è la destinazione: l'eterna beatitudine. La comunione tra gli spiriti celesti e le anime dei santi scaturisce da questo fine comune che istituisce anche una reciprocità, un mutuo soccorso. Scrive Novella Varisco:

Al pari di un corpo organico o di una società civile entro cui un organo o un membro viene in soccorso alla debolezza di un altro, nella Gerusalemme celeste, in cui angeli e uomini sono concittadini, gli uni contribuiscono a completare le mancanze degli altri proprio in virtù della loro diversità che li rendono in tal modo complementari.⁵⁵

⁵² Cfr. *ivi*, nn. 2.4.

⁵³ *Hexaëm.*, coll. XXI, n. 17, p. 293.

⁵⁴ *Ivi*, n. 19, p. 294.

⁵⁵ *Ad v.* «Angelus» (N. VARISCO), DB, p. 189.

Questa notazione, attraverso Bonaventura e oltre Bonaventura, mi porta a condividere una suggestione che riprendo da Dante. La dignità dell'uomo agli occhi di Dio è tanto alta che quando il poeta si trova al cospetto della Trinità scorge in essa l'immagine dell'uomo.

Quella circolazion che sì concetta
pareva in te come lume riflesso,
da li occhi miei alquanto circunspetta,

dentro da sé, del suo colore stesso,
mi parve pinta de la nostra effige:
per che 'l mio viso in lei tutto era messo.

(*Par.*, XXIII 127-132)

Il Poeta, giunto al culmine del suo percorso di purificazione, contempla per un momento la Trinità divina e, al centro dei «tre giri, di tre colori e d'una continenza» (vv. 116-117), scorge il volto dell'uomo. Se grande è la dignità dell'uomo nella creazione, tanto che il Salmo recita: «Hai fatto l'uomo poco meno degli angeli, di gloria e di onore lo hai coronato, gli hai dato potere sull'opera delle tue mani» (Sal 8,6-7), maggiore è nella dimora celeste dove angeli e uomini concorrono alla reciproca beatificazione. Cristo nella sua carne ha redento l'umanità, gli angeli sostengono l'uomo e, come mediatori di grazia, lo accompagnano nelle vie dello spirito. Gli uomini, della cui carne Dio si è rivestito, mostrano agli angeli la divinità nella sua pienezza. Nella Gerusalemme celeste non ci sarà più distanza tra la purezza degli angeli e i corpi trasfigurati dei santi. Nella casa del Padre si realizza la straordinaria bellezza della speranza cristiana, quella per la quale nell'ora suprema della croce, Gesù, rivolto al corpo, sfigurato dalla sofferenza, del ladrone pentito dice: «Oggi sarai con me nel paradiso» (Lc 23,43).

Questa trasfigurazione, che coinvolge l'uomo nella sua integrità psicofisica, comincia su questa terra nell'anima che si apre alla contemplazione di Dio. «Se ti chiedi come ciò possa accadere», scrive Bonaventura nella pagina conclusiva dell'*Itinerarium mentis in Deum*,

interroga la grazia, non la dottrina; il desiderio, non l'intelletto; il gemito della preghiera, non lo studio della lettera; lo sposo, non il maestro; Dio, non l'uomo; la caligine, non la chiarezza; non la luce, ma il fuoco che tutto infiamma e trasporta in Dio con le forti unzioni e gli ardentissimi affetti. Tale fuoco è Dio, il cui *focolare si trova a Gerusalemme*.⁵⁶

⁵⁶ *Itin.*, cap. VII, n. 6 (OSB V/1, p. 569).