

# Gli scritti bonaventuriani di Joseph Ratzinger

di Letterio Mauro

1. L'edizione italiana, apparsa nel 2017, del secondo volume degli *Opera omnia* di Joseph Ratzinger<sup>1</sup>, dedicato agli studi sul pensiero di Bonaventura e sul suo contesto, riproduce quella tedesca, di otto anni precedente<sup>2</sup>, integrandola con due brevi ma significativi testi: l'omelia tenuta dall'allora cardinale Ratzinger in occasione della festa delle stimmate di San Francesco (La Verna, 17 settembre 1988), e l'indirizzo di saluto inviato dal papa emerito Benedetto XVI ai partecipanti al Congresso Internazionale «*Deus summe cognoscibilis. L'attualità teologica di san Bonaventura*», tenutosi a Roma dal 15 al 17 novembre 2017 per l'ottavo centenario della nascita del pensatore francescano<sup>3</sup>.

Due punti vanno subito evidenziati: innanzi tutto, il volume rende finalmente accessibile in lingua italiana, nella sua interezza, la tesi di abilitazione di Ratzinger in Teologia fondamentale, di cui la sola seconda parte era già stata pubblicata in forma rielaborata nel 1959 col titolo *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*<sup>4</sup>, poi tradotta in varie lingue tra cui anche l'italiano<sup>5</sup>; la prima parte per contro, intitolata *Offenbarung und Heilsgeschichte nach der Lehre des heiligen Bonaventura* era rimasta inedita sino al 2009, anno dell'edizione tedesca del volume. In secondo luogo, i contributi bonaventuriani di Joseph Ratzinger, qui riuniti, costituiscono un cospicuo *corpus* di scritti, di varia natura e ampiezza, che copre un arco temporale notevole: dal 1955, anno del completamento della tesi di abilitazione (preparata da Ratzinger sotto la guida di Gottlieb Söhngen e da lui discussa il 21 febbraio 1957 alla

<sup>1</sup> J. RATZINGER, *Opera omnia*, II. *L'idea di rivelazione e la teologia della storia di Bonaventura. Lavoro di abilitazione e studi su Bonaventura*, ed. it. a cura di P. Azzaro e L. Cappelletti, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2017. I due brevi interventi menzionati nel testo, che integrano l'edizione tedesca, sono riprodotti rispettivamente ivi, pp. 913-918 e 919-920. Nell'edizione italiana non sono stati aggiunti, per contro, alcuni interventi bonaventuriani di papa Benedetto XVI, che si collocano in un contesto non accademico; si tratta del discorso tenuto durante l'incontro con la cittadinanza di Bagnoregio in occasione della visita pastorale del 6 settembre 2009 a Viterbo e Bagnoregio e delle udienze generali del 3, 10, 17 marzo 2010.

<sup>2</sup> Id., *Gesammelte Schriften*, 2. *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras. Habilitationsschrift und Bonaventura-Studien*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 2009.

<sup>3</sup> *Deus summe cognoscibilis. The Current Theological Relevance of Saint Bonaventure*, ed. by A. Begasse de Dhaem et al., Peeters, Leuven - Paris - Bristol, CT 2018.

<sup>4</sup> J. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, Schnell & Steiner, München - Zürich 1959 [rist. EOS Verlag, St. Ottilien 1992].

<sup>5</sup> Id., *San Bonaventura. La teologia della storia*, ed. it. a cura di L. Mauro, Nardini, Firenze 1991; nuova ed. Porziuncola, Assisi (PG) 2008.

Facoltà di Teologia cattolica dell'Università di Monaco), al 2017, anno del suo messaggio al Congresso internazionale bonaventuriano.

La ricca trama di temi che questi scritti esplorano, in alcuni casi in modo "pionieristico", non può essere qui con tutta evidenza neppure sinteticamente richiamata né, ancor meno, riassunta. Mi limiterò pertanto a ricordare tre di questi temi che, dalla mia prospettiva di storico della filosofia, mi paiono particolarmente significativi.

2. Il primo è quello della nozione bonaventuriana di rivelazione, trattata nei §§ 1-11 della *Habilitattonsschrift* di Ratzinger. Come è noto, era stata proprio questa parte del lavoro a incorrere nelle severe critiche del correlatore, Michael Schmaus, allievo di Grabmann, a motivo soprattutto della tesi centrale che vi era sostenuta circa la questione dell'essenza della rivelazione. Ratzinger vi evidenziava infatti l'impossibilità di identificare *simpliciter* Sacra Scrittura e rivelazione (quest'ultima precede semmai «la Scrittura e si riflette in essa» ed è quindi «sempre più grande del solo scritto»). Questa tesi, che era parsa appunto a Schmaus «non [...] una fedele ripresa del pensiero di Bonaventura [...] ma un pericoloso modernismo, che doveva condurre verso la soggettivizzazione del concetto di rivelazione»<sup>6</sup>, scaturiva in realtà dagli studi condotti da Ratzinger sugli autori del XIII secolo; come infatti egli ricorda nella sua *Autobiografia*, «nel linguaggio medievale [...] la "rivelazione" è sempre un concetto di azione: il termine definisce l'atto con cui Dio si mostra, non il risultato oggettivizzato di questo atto. [...] del concetto di "rivelazione" fa sempre parte anche il soggetto ricevente: dove nessuno percepisce la rivelazione, lì non è avvenuta nessuna rivelazione, dato che lì nulla è stato svelato. L'idea stessa di rivelazione implica un qualcuno che ne entri in possesso»<sup>7</sup>.

Tale tesi trova conferma a mio avviso, per quanto riguarda Bonaventura, anche nei testi sia della *Lectura super Sententias*<sup>8</sup> sia del *Breviloquium*<sup>9</sup> in cui il *magister* francescano parla del mondo creato come *liber*, accanto a quello scritturistico, attraverso cui Dio si rivela e che attende di essere letto e interpretato dall'uomo, col quale è in relazione intima e speculare e la vicenda storica del quale condivide interamente<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> Ivi, p. 75.

<sup>7</sup> Id., *La mia vita. Autobiografia*, San Paolo, Milano 1997, p. 74.

<sup>8</sup> Cfr. *II Sent.*, d. 16, a. 1, q. 1 (II, pp. 394b-395a): «Deus [...] cum sit summa potestas et maiestas fecit omnia ad sui laudem, cum sit summa lux fecit omnia ad sui manifestationem, cum sit summa bonitas fecit omnia ad sui communicationem. Non est autem perfecta laus nisi adsit qui approbet, nec est perfecta manifestatio nisi adsit qui intelligat, nec perfecta communicatio bonorum nisi adsit qui eis uti valeat. Et quoniam laudem approbare, veritatem scire, dona in usum assumere non est nisi solummodo rationalis creaturae, ideo non habent ipsae creaturae irrationales immediate ad Deum ordinari, sed mediante creatura rationali».

<sup>9</sup> «Primum principium fecit mundum istum sensibilem ad declarandum se ipsum, videlicet ad hoc, quod per illum tanquam per speculum et vestigium reduceretur homo in Deum artificem amandum et laudandum» (*Brevil.*, pars II, cap. xi: V, p. 229a).

<sup>10</sup> Cfr. ivi, pars VII, cap. iv (pp. 284b-285a). Si veda su questa tematica L. SOLIGNAC,

Anche in questo caso, dunque, la rivelazione si traduce in un'azione che richiede qualcuno che l'accoglia; per Bonaventura, pertanto, dire che Dio si rivela equivale a dire che si apre nei confronti della creatura, coinvolgendola strettamente nella comunicazione che Egli fa di sé *ad extra*<sup>11</sup>, innanzi tutto nella realtà naturale, nel *liber naturae*, e, dopo che il peccato di Adamo ha reso l'uomo incapace di leggervi i *vestigia Dei*<sup>12</sup>, nella "nuova" rivelazione, quella del *liber Scripturae*<sup>13</sup>. La funzione propria dell'uomo, e soltanto di lui in quanto creatura razionale, è dunque in entrambi i casi la medesima: decifrare la rivelazione che Dio fa di sé<sup>14</sup>.

L'azione e dunque la rivelazione di Dio continuano inoltre nel mondo fisico attraverso le *rationes seminales*. In esse infatti sono contenute incoativamente le forme da lui già create, ma destinate a manifestarsi soltanto in tempi successivi, e tramite esse è, quindi, possibile rendere ragione di quanto di "nuovo" appare nel mondo. A questo proposito, anzi, Bonaventura, commentando il passo biblico (Gn 4,2) in cui è detto che Dio, avendo terminato di creare, si riposò, afferma espressamente che esso va inteso nel senso che, a partire da quel momento, Dio si è astenuto dal creare nuove forme, ma non dal suo lavoro e dalla sua opera, e quindi dal rivelare<sup>15</sup>.

Ma vi è di più. Nelle *Collationes in Hexaëmeron* Bonaventura traspone la dottrina delle *rationes seminales* niente meno che alla Sacra Scrittura<sup>16</sup>; infatti, come Ratzinger osserva espressamente, «da un punto di vista oggettivo la Scrittura è certamente compiuta, ma il suo significato è da cercarsi in uno sviluppo continuo che si snoda lungo tutta la storia e che non si è ancora concluso. Essa contiene, come il mondo sensibile, delle "semenze" – dei veri e propri semi di senso che con il trascorrere

«*Ouvre les yeux, prête l'oreille*»: *Le Salut ou le monde retrouvé selon saint Bonaventure*, in *Deus summe cognoscibilis*, cit., pp. 217-230.

<sup>11</sup> Rimando su questo punto a E. PRENGA, *Il Crocifisso via alla Trinità. L'esperienza di Francesco d'Assisi nella teologia di Bonaventura*, Città Nuova, Roma 2009, pp. 232-239.

<sup>12</sup> *Hexaëm.*, coll. II, n. 20 (V, p. 340a): «sicut laicus nesciens litteras et tenens librum non curat de eo; sic nos; inde haec scriptura facta est nobis Graeca, barbara et Hebraea et penitus ignota in suo fonte».

<sup>13</sup> «Certum est, quod homo stans habebat cognitionem rerum creaturarum et per illarum representationem ferebatur in Deum ad ipsum laudandum, venerandum, amandum [...]. Cadente autem homine, cum amisisset cognitionem, non erat qui reduceret eas in Deum. Unde iste liber, scilicet mundus, quasi emortuus et deletus erat; necessarius autem fuit alius liber, per quem iste illuminaretur [...]. Hic autem liber est Scripturae [...]» (ivi, coll. XIII, n. 12: p. 390a). La tesi che il testo biblico è stato donato all'uomo solo in conseguenza del peccato, era stata sostenuta, assai prima di Bonaventura, da GIOVANNI SCOTO ERIUGENA, *Expositiones in Ierarchiam coelestem*, cap. II, 1, ed. J. Barbet, Turnhout, Brepols 1975 (CCCM 31), p. 24, 151-152: «Non enim humanus animus propter divinam scripturam factus est, cuius nullo modo indigeret, si non peccaret».

<sup>14</sup> Cfr. L. SOLIGNAC, *La Théologie symbolique de saint Bonaventure*, Parole et Silence, Paris 2010, pp. 19-38. Sul tema della duplice rivelazione divina, nel creato e nella Scrittura, Ratzinger ritorna, approfondendolo, anche nel saggio *Natura e modi dell'"auctoritas" nell'opera di san Bonaventura*, in *Id.*, *L'idea di rivelazione*, pp. 805-830 (in part. pp. 816-819).

<sup>15</sup> Cfr. *Brevil.*, pars II, cap. II (V, pp. 219b-220a).

<sup>16</sup> Cfr. *Hexaëm.*, coll. XV, n. 12 (V, p. 400a): «Hae sunt rationes seminales ad cognoscendum Scripturas».

del tempo sono coinvolti in un costante processo di crescita. [...] Dalla Scrittura si sviluppano dunque conoscenze sempre nuove, in essa, per così dire, accade ancora qualcosa [...]. Ciò rappresenta per il teologo, interprete della Scrittura, un'importante consapevolezza: ossia gli dimostra che nella sua interpretazione non può prescindere dalla storia, né da quella del passato né da quella del futuro. In questo modo l'interpretazione della Scrittura diviene teologia della storia»<sup>17</sup>.

Attraverso questa sottolineatura dell'idea «molto vivace del progresso della storia della salvezza» sviluppata da Bonaventura si è così ricondotti non soltanto allo stretto rapporto tra la teologia della storia, trattata nella seconda parte della *Habilitationschrift* e il concetto di rivelazione, analizzato nella prima, ma anche al fondamentale rapporto tra verità e storia, tra la verità e il divenire consapevoli di essa. Ratzinger rileva significativamente che «questi sono problemi nostri e poiché crediamo che non siano solo nostri, ma problemi della stessa “rivelazione” cristiana, possiamo chiederne la risposta anche a un teologo medievale»<sup>18</sup>, e, come chiosa Marianne Schlosser, «difficilmente si potrà sostenere che oggi sia meno impegnativo, rispetto a cinquant'anni fa, chiarire il significato di “rivelazione”»<sup>19</sup>. In altre parole, le indagini bonaventuriane di Ratzinger, e il confronto col linguaggio teologico del pensatore francescano in cui si sono tradotte, gli hanno consentito di pervenire sul tema della rivelazione e su altri che vi si connettono a guadagni sia significativi sul piano storiografico sia, proprio per questo, illuminanti su quello del dibattito teologico contemporaneo; è lo stesso Ratzinger infatti ad affermare esplicitamente: «questi concetti acquisiti grazie ai miei studi su Bonaventura, sono poi divenuti molto importanti per me, quando nel corso del dibattito conciliare vennero affrontati i temi della rivelazione, della Scrittura e della tradizione»<sup>20</sup>.

3. Il secondo tema, strettamente connesso al primo, su cui intendo soffermarmi è quello del metodo seguito da Ratzinger nelle sue indagini sui testi del passato e in particolare su quelli bonaventuriani. Pur presupponendo un lavoro storico-filologico rigoroso, esse non si configurano come operazioni meramente “archeologiche”, ma come ripresa di questioni «che hanno ancora oggi una loro urgenza»<sup>21</sup> e che quei testi consentono di illuminare. Come si è appena ricordato, infatti, il suo ampio studio sul concetto di rivelazione è stato espressamente guidato dall'intento non soltanto di arricchire le conoscenze storiche o storico-letterarie sul Me-

<sup>17</sup> RATZINGER, *La teologia della storia di san Bonaventura*, in Id., *L'idea di rivelazione*, cit., p. 470.

<sup>18</sup> Id., *Introduzione a Rivelazione e storia della salvezza nella dottrina di san Bonaventura*, in Id., *L'idea di rivelazione*, cit., p. 54.

<sup>19</sup> M. SCHLOSSER, *Gli studi di Joseph Ratzinger su Bonaventura*, ivi, p. 20.

<sup>20</sup> RATZINGER, *La mia vita. Autobiografia*, cit., p. 74.

<sup>21</sup> BENEDETTO XVI (J. RATZINGER), *Prefazione*, in Id., *L'idea di rivelazione*, cit., p. 9.

dioevo allora possedute al riguardo in ambiente accademico, ma anche di servire, gettando luce sul passato, «alla comprensione del presente»<sup>22</sup>. Sono, quindi, soprattutto due i rischi che queste indagini intendono espressamente evitare: da un lato, «diventare un mero resoconto, che ripete soltanto informazioni passate, magari mettendole in ordine», senza afferrarne però la viva «attualità»; dall'altro, «piegare le affermazioni storiche alle proprie opinioni preconette, inserendo nel passato problemi e soluzioni che a esso in realtà sono completamente estranei»<sup>23</sup>.

Al pari di queste esplicite dichiarazioni programmatiche, l'effettiva pratica storiografica di Ratzinger testimonia, in ogni caso, come egli non ritenga possibile porsi in dialogo vivente con un pensatore del passato senza conoscerne il mondo storico, studiarne le fonti, gli ambienti diversi o i dibattiti a lui contemporanei. Questo al fine di esplicitare «quelle cose date per ovvie dall'autore indagato che per noi non sono più ovvie», nella convinzione che «rispetto all'involontario inserimento delle nostre ovvietà in un autore, mai siamo così garantiti come in quei passi in cui ci è diventato incomprensibile ed estraneo. È lì che siamo costretti a prenderlo sul serio per quello che è», dato che «proprio le cosiddette asserzioni "condizionate dal tempo" di un autore offrono un mezzo indispensabile per la sua comprensione storica genuina»<sup>24</sup>.

Scorrere le pagine della tesi di abilitazione di Ratzinger, come pure quelle dei contributi che, negli anni successivi alla sua discussione, ne hanno rielaborato temi parziali o sono comunque scaturiti dal materiale preparatorio di essa, costituisce sotto questo profilo una efficace illustrazione di questo metodo storiografico; penso in particolare ai saggi, qui raccolti e che si collocano tra il 1957 e il 1963, *L'influsso della disputa degli Ordini mendicanti sullo sviluppo della dottrina del primato papale, con particolare riguardo a san Bonaventura*; *L'uomo e il tempo nel pensiero di san Bonaventura*; *Luce e illuminazione. Considerazioni sull'impostazione e sullo sviluppo del tema nella storia culturale dell'Occidente*; *Natura e modi dell'"auctoritas" nell'opera di san Bonaventura*; *L'uso del termine natura e l'incipiente processo di autonomia della metafisica in Bonaventura*<sup>25</sup>.

In tutti questi scritti non meno ampio e aperto è inoltre il confronto con i più importanti interpreti del pensiero medievale e di quello bonaventuriano in particolare; e anche attraverso questo confronto Ratzinger si propone il duplice compito di «una più approfondita interpretazione teologica delle opere già note» e di «fornire, in questo modo, anche nuovi impulsi al pensiero storico e alla conoscenza storica»<sup>26</sup>. Egli dichiara

<sup>22</sup> Id., *Premessa* [1955] a *Rivelazione e storia della salvezza nella dottrina di san Bonaventura*, in Id., *L'idea di rivelazione*, cit., p. 37.

<sup>23</sup> Id., *Introduzione*, ivi, p. 54.

<sup>24</sup> Ivi, pp. 57-58.

<sup>25</sup> Cfr. Id., *L'idea di rivelazione*, cit., pp. 715-746, 793-804, 769-792, 805-830, 831-851.

<sup>26</sup> Id., *Introduzione*, in Id., *Rivelazione e storia della salvezza nella dottrina di san Bonaventura*, cit., p. 58.

esplicitamente il proprio debito, spesso critico, verso autori di area sia francofona (de Ghellinck, Gilson, Van Steenberghe) sia tedesca (Auer, Dempf, Grabmann, Grundmann)<sup>27</sup>; ma ugualmente presente, benché più in veste di editore di testi che di storico del pensiero, è un'altra eminente figura della medievistica germanica, Clemens Baeumker, che aveva contribuito, soprattutto con la fondazione nel 1891 dei «Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen», a evidenziare l'apertura della cultura medievale verso correnti diversissime, di provenienza anche araba ed ebraica, come quelle neoplatonizzanti, quella aristotelico-radical, quelle mediche e scientifiche<sup>28</sup>.

4. Si comprende perciò come proprio grazie a questo accurato lavoro storico-filologico gli studi di Ratzinger su Bonaventura abbiano non poco contribuito a rinnovare profondamente la comprensione di molti aspetti della sua riflessione filosofica e teologica e, più in generale, della sua figura di francescano e pensatore. Richiamerò brevemente alcuni di tali guadagni a livello storiografico – sarà questo il terzo tema del mio intervento – innanzi tutto quello riguardante la questione, assai dibattuta nella seconda metà del Novecento, dell'atteggiamento bonaventuriano nei confronti di Aristotele. Inserendosi nel dibattito tra Étienne Gilson<sup>29</sup> (sostenitore del pieno agostinismo di Bonaventura) e Fernand van Steenberghe (che vedeva nel pensiero filosofico del *magister* francescano una forma di «aristotelismo neoplatonizzante»<sup>30</sup>), Ratzinger ha convincentemente mostrato come già la *Lectura super Sententias* bonaventuriana evidenziasse l'assenza di chiusura od ostilità nei confronti dello Stagirita, anzi la frequente adesione alle sue tesi. Illuminante, a questo riguardo, è l'analisi da lui condotta, nel saggio sopra menzionato del 1960, sul concetto bonaventuriano di tempo, le cui conclusioni, condivise oggi dalla critica<sup>31</sup>, possono così riassumersi: pur rilevandone il carattere riduttivo perché

<sup>27</sup> Id., *Premessa* [1955], ivi, p. 36.

<sup>28</sup> Si veda, ad esempio, Id., *Luce e illuminazione. Considerazioni sull'impostazione e sullo sviluppo del tema nella storia culturale dell'Occidente*, in Id., *L'idea di rivelazione*, pp. 769-792. Sul contributo di Baeumker e di Grabmann alla medievistica rinvio a K. FLASCH, *La concezione storiografica della filosofia in Baeumker e Grabmann*, in *Gli studi di filosofia medievale fra Otto e Novecento. Contributo a un bilancio storiografico*. Atti del Convegno internazionale (Roma, 21-23 settembre 1989), a cura di R. Imbach e A. Maierù, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1991, pp. 51-73.

<sup>29</sup> Cfr. E. GILSON, *La filosofia di san Bonaventura*, Jaca Book, Milano 2017<sup>2</sup>.

<sup>30</sup> Cfr. F. VAN STEENBERGHE, *La filosofia nel XIII secolo*, Vita e Pensiero, Milano 1972, pp. 167-240.

<sup>31</sup> Cfr. A. GHISALBERTI, *La concezione del tempo in san Bonaventura*, in *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*. Atti del Congresso internazionale per il VII centenario di san Bonaventura da Bagnoregio (Roma, 19-26 settembre 1974), a cura di A. Pompei, 3 voll., Pontificia Facoltà Teologica «San Bonaventura», Roma 1976, I, pp. 745-755. Questo studioso è successivamente ritornato più volte sulla concezione bonaventuriana del tempo, ribadendo la propria linea interpretativa; si veda, ad esempio, Id., *Teologia e storia in san Bonaventura*, in Id., *Medioevo teologico. Categorie della teologia razionale nel Medioevo*, nuova edizione, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2020, pp. 113-126; Id., s.v. «Historia», DB, pp. 450-456.

incapace di esprimere l'intera portata della temporalità, Bonaventura ha fatto propria la definizione aristotelica di tempo come misura del movimento stabilita sulla base del movimento dell'ottava sfera, prendendo in pari tempo le distanze dalla visione neoplatonica in genere, e agostiniana in specie, centrata sull'aspetto antropologico di esso.

Ma è ancor più significativo che l'atteggiamento di Bonaventura nei confronti di Aristotele non muti nella sostanza neppure nelle più tarde *Collationes in Hexaëmeron*, pur caratterizzate da una evidente polemica anti-filosofica<sup>32</sup>, determinata dall'emergere all'interno della Facoltà delle arti parigina di una linea razionalistica di orientamento aristotelico, e nelle quali il confronto con i *philosophi* (soprattutto con Aristotele) avviene senz'altro più polemico e più esplicita la denuncia dei loro errori<sup>33</sup>. In esse, tuttavia, come Ratzinger rileva espressamente, non si registra alcun significativo mutamento nei contenuti filosofici della sintesi bonaventuriana, specialmente quanto agli elementi aristotelici da essa veicolati<sup>34</sup>. Appare perciò solidamente fondata sui testi la tesi che, riguardo al rapporto di Bonaventura con l'Aristotele storico, sottolinea l'esistenza di una continuità tra la sua produzione del periodo universitario, dal *Super Sententias*<sup>35</sup> al sermone *Christus unus omnium magister*<sup>36</sup>, e quella degli anni del generalato; costante è, infatti, in tutti questi scritti il punto di vista di Bonaventura nei confronti di Aristotele, da lui ritenuto un *physicus*, un filosofo naturale, ma, proprio a motivo della sua negazione dell'esemplarismo, non un metafisico<sup>37</sup>.

Se per Bonaventura si deve parlare di evoluzione, ciò si lega, più che al suo rapporto con Aristotele, al progressivo emergere in lui dell'ideale francescano e al suo altrettanto progressivo fondersi con quello del sapere scolastico; «l'elemento francescano in Bonaventura» – scrive Ratzinger – «si fa largo solo gradualmente; si afferma sempre più a partire dalla sua nomina a Ministro generale dell'Ordine nell'anno 1257. E l'uomo che nell'anno 1273, nell'*Hexaëmeron*, usa formule di implorazione profetica, respira ormai completamente l'atmosfera profetico-escatologica del fran-

<sup>32</sup> Sulla reazione "antifilosofica" delle *Collationes in Hexaëmeron* si veda, tra gli altri, I.P. WEI, *Intellectual Culture in Medieval Paris. Theologians and the University, c. 1100-1330*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, pp. 164-167.

<sup>33</sup> Cfr. F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, Città Nuova, Roma 2006<sup>2</sup> (I ed. Dedalo, Bari 1974), pp. 472-487.

<sup>34</sup> Cfr. RATZINGER, *La teologia della storia di san Bonaventura*, in Id., *L'idea di rivelazione*, pp. 690-694.

<sup>35</sup> Cfr. *II Sent.*, d. 30, a. 3, q. 1, ad opp. 1 (II, p. 727b).

<sup>36</sup> Cfr. *Cbr. un.*, n. 18 (V, p. 572a).

<sup>37</sup> Alla luce anche di due importanti testi delle *Collationes in Hexaëmeron* (coll. IV n. 17: V, p. 352a, e ivi, coll. VII, n. 2: p. 365ab) ho cercato di argomentare questa linea interpretativa (sulla quale mi sembra convenga pure Marianne Schlosser in *Bonaventura Lehrer der Weisheit. Auswahl aus seinen Werken*, hrsg. von M. Schlosser, mit Beiträgen von J. Schneider OFM, Florian Mair OFM und F. Kolbinger, EOS Verlag, St. Ottilien 2017, pp. 61-64) nel mio saggio *Filosofia e filosofia nella teologia bonaventuriana della storia*, in *Bonaventura da Bagnoregio ministro generale*. Atti dell'incontro di studio (Foligno, 20-21 luglio 2018), Fondazione Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto 2019, pp. 177-192.

cescanesimo originario»<sup>38</sup>. Come Ratzinger argomenta ampiamente nella seconda parte della *Habilitationsschrift*, questa nuova linea di pensiero si caratterizza, da un lato, per il confronto con le idee gioachimitiche, pur nella netta presa di distanze da alcune tipiche tesi di Gioacchino (in particolare dalla sua suddivisione delle età della storia in rapporto a una persona della Trinità divina, con l'esclusione delle altre, e dalla sua interpretazione di Cristo come semplice punto di passaggio all'interno della storia della salvezza, invece che centro di essa e dell'intera realtà). Dall'altro, per la centralità che assume in questo contesto un nuovo modo di guardare a Francesco. Quest'ultimo è infatti esplicitamente identificato in chiave escatologica, nella *Legenda maior*, con l'angelo che sale dall'oriente portando «il sigillo del Dio vivo» di Ap 7,1 (identificazione che pare assumere un tono gioachimita, come annuncio di un nuovo tempo nella Chiesa), e non meno esplicitamente visto, nelle *Collationes in Hexaëmeron*, come anticipatore dell'*ordo seraphicus*<sup>39</sup> destinato a incarnare in pienezza la futura e definitiva forma spirituale di vita dell'umanità, preconizzata da Gioacchino, e quindi, oltre che come personaggio reale della storia passata, come anticipatore del tempo futuro e precisamente della sua capacità di comprendere spiritualmente la Scrittura.

Nel delineare il passaggio in Bonaventura dal periodo propriamente scolastico a quello propriamente francescano e il conseguente emergere in lui di una nuova forma di pensiero, che non implica peraltro «una consapevole rottura col punto di vista precedente»<sup>40</sup>, Ratzinger ha cura di non stabilire cesure nette tra i due periodi e di precisare che, pur introducendo elementi significativamente nuovi, gli scritti bonaventuriani del periodo del generalato non tagliano comunque interamente i ponti con quelli del periodo universitario: «Bonaventura è stato ed è sempre stabilmente rimasto nel campo scolastico. Perciò anche proprio dalle ultime opere si può trarre qualcosa che arricchisce questa parte»<sup>41</sup>.

Riconoscendo nondimeno che la riflessione bonaventuriana si chiude con una sorta di distacco, per dir così, dalla forma di pensiero e di espressione tipica del suo periodo propriamente scolastico, Ratzinger non intende pertanto allinearsi senz'altro a quelle interpretazioni di essa, da lui esplicitamente richiamate (basti pensare a Renato Lazzarini e André Hayen<sup>42</sup>), che, guidate da un unilaterale pregiudizio tomistico, tendevano a leggerla come una forma incompiuta o imperfetta di tomismo, ma al contrario rivendicarne con forza e in modo puntuale l'organicità e l'originalità.

<sup>38</sup> RATZINGER, *Rivelazione e storia della salvezza nella dottrina di san Bonaventura*, cit., p. 62.

<sup>39</sup> Cfr. *Hexaëm.*, coll. XXII, n. 22 (V, pp. 440b-441a).

<sup>40</sup> RATZINGER, *Rivelazione e storia della salvezza nella dottrina di san Bonaventura*, cit., p. 63.

<sup>41</sup> Ivi, p. 66.

<sup>42</sup> Cfr. ivi, pp. 63-64.