

MATTHIEU BERNARD

ESCATOLOGIA E SAPIENZA
NEI COMMENTI BONAVENTURIANI
ALLA SACRA SCRITTURA

Gli studi sull'escatologia bonaventuriana si concentrano, di solito, sul *Commento alle Sentenze* e il *Breviloquio*, due testi che descrivono i Novissimi in modo magistrale¹; oppure, influenzati dallo studio di Ratzinger sulla *Teologia della storia*², si volgono più volentieri verso le *Collationes in Hexaëmeron*, valutando la dimensione escatologica, anzi apocalittica di san Francesco d'Assisi. Però, se è vero che la Sacra Scrittura descrive «la successione dei tempi»³, che essa presenta come un «compendio» del bellissimo «carne» del mondo, affinché ciascuno possa vedere «la totalità della bellezza dell'ordine e del governo dell'universo», nonché «prevedere [...] le realtà future»⁴, allora vale probabilmente la pena di soffermarci sui commenti bonaventuriani alla Scrittura e valutare se, e come, il Serafico abbia trovato nei testi biblici delle indicazioni sul corso della Storia e il suo compimento finale.

Ci proponiamo dunque di percorrere questi commenti. Per motivi che appariranno nel corso della lettura, ci concentreremo sulla parte finale del *Commento all'Ecclesiaste*, dove troveremo il testo più chiaramente apocalittico di tutta l'esegesi bonaventuriana e, in realtà, di tutta la sua opera. Poi, tralasciando il *Commento al vangelo di Giovanni* che offre pochi elementi d'interesse per la nostra ricerca, proporremo uno sguardo generale sul *Commento al vangelo di Luca* e la sua concentrazione escatologica nella figura di Cristo; infine, leggeremo in modo più preciso i discorsi escatologici di Lc 17 e Lc 21, nei quali due osservazioni di sapore francescano aprono a una comprensione sapienziale delle realtà ultime.

¹ Cfr. lo studio completo di H. STOEVE SANDT, *Die letzten Dinge in der Theologie Bonaventuras*, EVZ-Verlag, Zürich 1969. Pur citando i commenti alla Scrittura, non ne propone un esame esaustivo. L'accento sulla beatitudine, sottolineato dall'autore, è in accordo con la dimensione sapienziale dei testi bonaventuriani che metteremo in evidenza. Di interesse anche la volontà dell'autore di situare il discorso sui Novissimi nella totalità della teologia bonaventuriana, e dunque in legame al suo cosiddetto "cristocentrismo".

² Cfr. J. RATZINGER, *San Bonaventura. La teologia della storia* [1959], a cura di L. Mauro, trad. it. di M. Montelatici, Nardini, Firenze 1991. Ripreso insieme alla prima parte della sua *Habilitationsschrift* in ID., *L'idea di rivelazione e la teologia della storia di Bonaventura. Lavoro di abilitazione e studi su Bonaventura*, trad. it. di P. Azzaro, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2017.

³ *Hexaëm.*, coll. XVI, n. 31 (v, p. 408b). Le traduzioni italiane sono tratte dall'edizione di Città Nuova (OSB).

⁴ *Brevil.*, Prol., n. 2 (v, p. 204b).

1. *La parte finale dell'Ecclesiaste*

Chi percorre i tre commenti biblici di Bonaventura, cioè i tre che ci sono pervenuti e vanno riconosciuti come autentici, sarà sorpreso dall'abbondanza delle citazioni dei libri sapienziali. Infatti, nel tredicesimo secolo, la sapienza cristiana si costituisce come teologia cosciente di sé e organica⁵. In tale ambito, l'esegesi trova interesse a commentare gli scritti di sapienza. Di più, come già notavano Jean Leclercq e Beryl Smalley, mentre l'esegesi monastica trovava piacere a commentare il Cantico dei cantici, l'esegesi delle scuole nonché quella universitaria si rivolge più volentieri ai Proverbi e all'Ecclesiaste⁶.

Certo, Bonaventura cita spesso il Cantico. Le tre acclamazioni di meraviglia per la Sposa in Ct 3,6, 6,9 et 8,5 designano l'estasi dell'anima contemplativa nell'*Itinerarium mentis in Deum*, nonché i tre stati storici della Chiesa nelle *Collationes in Hexaëmeron*⁷. E l'amore «forte come la morte» (Ct 8,6) fa parte dei suoi versetti prediletti. Tutto ciò mostra la permanenza, nella sua opera, dei tesori dell'esegesi monastica⁸. Tuttavia, come baccelliere biblico, scelse di proporre una esposizione corsiva dell'Ecclesiaste, mettendo a profitto le tecniche dell'esegesi universitaria⁹. Più tardi, come maestro reggente alla *schola* dei frati minori, completò questo commento, inserendo delle questioni scolastiche ma, anche, delle esposizioni del senso spirituale¹⁰.

⁵ Cfr. M.-D. CHENU, *La teologia nel XII secolo* [1976], a cura di P. Vian, introduzione di I. Biffi, Jaca Book, Milano 2016³, p. 289.

⁶ Cfr. J. LECLERCQ, *Cultura umanistica e desiderio di Dio. Studio sulla letteratura monastica del Medioevo* [1957], pref. di P.C. Bori, trad. it. a cura del Centro di Documentazione dell'Istituto per le scienze religiose di Bologna, Sansoni, Firenze 2002, p. 112 ss.; ci riferiamo a B. SMALLEY, *Some Thirteenth-Century Commentaries on the Sapiential Books*, «Dominican Studies», 3 (1950), pp. 41-77; 236-274: 269.

⁷ Anche il *De triplici via* è stato riletto, con un po' di enfasi, come «a series of glosses on the Canticles» (TRAVIS E. ABLES, *The Apocalyptic Figure of Francis's Stigmatized Body: The Politics of Scripture in Bonaventure's Meditative Treatises*, in *Reading Scripture as a Political Act. Essays on Theopolitical Interpretation of the Bible*, ed. by M.A. Tapie and D.W. McClain, Fortress Publishers, Augsburg 2015, p. 134).

⁸ Cfr. J.C. KLOK, *Der Lukaskommentar des Bonaventura von Bagnoregio als Handbuch der fränkischen Spiritualität*, Aschendorff Verlag, Münster 2019, pp. 26-30; tuttavia, vanno tenute presenti le riserve di T. Johnson, nella sua recensione al libro di Klok, in «sehpunkte. Rezensionen journal für die Geschichtswissenschaften», 20 (2020) 1, *on-line*: <http://www.sehpunkte.de/2020/01/33208.html> (consultato il 27/05/22): egli invita a tenere conto dell'influsso della scuola di San Vittore. Cfr. anche M. BERNARD, *L'Écriture Sainte dans l'«Itinerarium mentis in Deum»*, «Études franciscaines» (n.s.), 16 (2023) 1, in corso di stampa.

⁹ Su queste tecniche, cfr. principalmente G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval. XII^e-XIV^e siècle*, Éditions du Cerf, Paris 2008. Dello stesso cfr. anche il breve studio sull'esegesi bonaventuriana: *Un maestro: Bonaventura*, in *San Francesco e la Bibbia. Letture medievali del testo sacro*, a cura di G. Dahan, S. Delman e M. Durer, trad. it. di R. Fabbri, EDB, Bologna 2018, pp. 103-127.

¹⁰ Si trova una presentazione generale dell'*In Ecclesiasten*, fra cui la datazione, nelle introduzioni alle recenti traduzioni italiana e inglese, nonché in DOMINIC V. MONTI, *Bonaventure's*

Per il nostro argomento, l'interpretazione spirituale dell'ultimo capitolo dell'Ecclesiaste è di grande interesse. Viene introdotta da una menzione generica *spiritualiter*, e sviluppa il senso anagogico, nella sua accezione escatologica¹¹. Bonaventura descrive le tenebre della Chiesa negli ultimi tempi, poi gli eventi che precedono, che accompagnano e che seguono il Giudizio universale. Proponiamo di riassumere questa interpretazione, di evidenziare come essa si colloca nella Tradizione esegetica, infine di sottolineare qualche originalità della proposta bonaventuriana.

La perturbazione degli ultimi tempi

«Ricordati del tuo creatore», così consiglia Qoélet all'inizio del cap. 12, introducendo un «poema nostalgico sulla vecchiaia e la vita rallentata prima di tornare a Dio»¹², un poema che si conclude con il richiamo dell'*incipit* del libro: «Vanità delle vanità, tutto è vanità» (Qo 12,8). Bonaventura divide questo poema in due parti. Espone prima, fra i segni della vecchiaia, le metafore cosmiche del sole, della luna e delle stelle, nubi e pioggia; poi, in un secondo tempo, le metafore antropologiche: la stanchezza dei gagliardi, la casa che viene chiusa ecc. Ma ciascuna parte, quella cosmologica poi quella antropologica, viene spiegata in due tempi: prima il senso letterale, poi l'interpretazione spirituale.

Ora, la prima interpretazione spirituale comporta anch'essa due parti. a) Bisogna prima ricordarsi di Dio: questo introduce una breve relazione teologica e cristologica secondo quattro misteri: Dio è creatore, si è incarnato, si è fatto il nostro redentore nella sua Passione e viene aspettato come ricompensatore. Questo schema in quattro misteri, lo ritroveremo nell'*In Lucam*. Per ora, basta sottolineare l'orizzonte del Giudizio, che introduce la seconda interpretazione spirituale: b) il tempo assegnato per convertirsi e rendere grazie a Dio è breve. Verrà un tempo, in cui gli aiuti o sostegni per volgerci a Dio si oscureranno. A causa della mancanza della fede e della carità, non si vedrà più il Cristo, sole di giustizia e la luce della grazia; la Chiesa non sarà in grado di contemplare lo splendore della luna, cioè l'intelligenza della Sacra Scrittura; le stelle che sono i santi cesseranno di brillare e i predicatori non diffonderanno più l'insegnamento come la pioggia. Si avverte bene lo scopo didattico di questo commento:

Interpretation of Scripture in his Eschatological Works, Tesi di dottorato, University of Chicago, Chicago (Illinois) 1979; SMALLEY, *Some Thirteenth-Century Commentaries*, cit., pp. 41-47.

¹¹ Come scrive Henri de Lubac, l'anagogia è doppia: l'una «futuri saeculi sacramenti declarat» e appartiene all'escatologia; l'altra invita «ad contemplanda mysteria caelestia», cioè «introduce, *hic et nunc*, nella vita mistica». Cfr. H. DE LUBAC, *Esegesi medievale. I quattro sensi della Scrittura*, parte I, vol. 2, a cura di E. Guerriero, trad. it. di G. Auletta e L. Frattini, Jaca Book, Milano 1988, pp. 280 ss.

¹² Nota della Bibbia di Gerusalemme.

annunciando la precarietà di queste guide, di questi aiuti, Bonaventura invita ad approfittarne finché si è in tempo. Il credente, radicato nella fede e nella carità, trova un sostegno nella Sacra Scrittura¹³, che egli può capire mediante gli esempi dei santi e le spiegazioni dei predicatori.

La seconda parte del poema comincia con il v. 3: «quando tremeranno i custodi della casa». Bonaventura mostra la sua padronanza degli ultimi sviluppi dell'esegesi universitaria, distinguendo nettamente il linguaggio metaforico, che appartiene al senso letterale della Scrittura, dall'allegoria, la quale appartiene invece al senso spirituale¹⁴. Ecco perché egli espone il testo: prima nel senso letterale, scoprendo una descrizione metaforica della vecchiaia e della morte dell'individuo; poi nel senso spirituale, descrivendo lo stato finale della Chiesa (*status Ecclesiae finalis*). Riassumiamo questa interpretazione spirituale nello schema che riportiamo nella pagina a fianco.

Senza poter commentare tutta questa interpretazione, sottolineiamo alcuni elementi. L'annuncio dell'eliminazione futura dell'eloquenza mondana, e la privazione di ogni potere potrebbero evocare le affermazioni le più ardite delle *Collationes in Hexaëmeron*, quando Bonaventura profetizza un tempo in cui «non varranno niente i vasi d'oro e d'argento, cioè gli argomenti» razionali¹⁵. Però c'è una differenza essenziale: nel calendario dell'*Hexaëmeron*, questo deve accadere «nella futura persecuzione», mentre nel *Commento all'Ecclesiaste* questa nuova modalità del sapere si collocherà «dopo il Giudizio». Per altro, la critica della *curiositas* è un *locus commune* dell'esegesi di Qoelet e ben presente nel commento bonaventuriano.

Nel tempo della tribolazione, invece, quando viene l'Anticristo prima del Giudizio, il regime del sapere non va modificato in sé stesso. Solo che la perturbazione della Chiesa impedisce di conoscere la verità. In modo quasi fenomenologico, Bonaventura descrive questa perturbazione che diminuisce la fede e, di conseguenza, allontana della possibilità dell'*intellectus fidei*. L'ideale universitario di scienza e sapienza non va dunque messo in discussione da Bonaventura, che si limita a ricordare – con forza – il suo fondamento necessario: la *confessio fidelis*.

¹³ Cfr. questa parola in *Itin.*, cap. iv, n. 5 (v, p. 307a): «Ad huius autem speculationis gradum specialiter et praecipue *adminiculatur* consideratio sacrae Scripturae».

¹⁴ La *praxis* bonaventuriana dimostra la chiara distinzione fra il livello della metafora, parte del senso letterale, e l'allegoria, che rientra nel senso spirituale – anche se egli non ha sviluppato una *teoria* della metafora. Tuttavia, la sua riflessione sui *modi* della Sacra Scrittura, che vanno distinti dall'*allegoria* e dall'interpretazione *mystice*, fornisce il quadro di riferimento nel quale avrebbe potuto sviluppare questa teoria della metafora. Cfr. *Brevil.*, prol., nn. 5-6 (v, pp. 206-208). Sulla metafora nell'esegesi del XIII secolo, cfr. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval*, cit., pp. 426-435; dello stesso vedi anche *Saint Thomas d'Aquin et la métaphore. Rhétorique et herméneutique* (1992), in *Id.*, *Lire la Bible au Moyen Âge. Essais d'herméneutique médiévale*, Droz, Genève 2009, pp. 249-282.

¹⁵ *Hexaëm.*, coll. vii, n. 28 (v, p. 414b).

CIÒ CHE PRECEDERÀ IL GIUDIZIO		
Diminuzione della fede (quattro tipi di uomini)	Prelati Scossi nella fede	<i>Quando commovebuntur custodes domus</i>
	Dubbio dei perfetti in speranza e carità	<i>et nutabunt vires fortissimi</i>
	Semplici cesseranno dall'agir bene	<i>et otiosae erunt molentes imminuto numero</i>
	Errore dei sapienti	<i>et tenebrescent videntes per foramina; et claudent ostia in platea, in humilitate vocis molentes.</i>
Accrescimento dell'errore	Falsità predicata dall'Anticristo	<i>Consurgent ad vocem volucris</i>
	Verità taciuta	<i>et obsurdescent omnes filiae carminis</i>
	Sarà temuto il potere dell'Anticristo	<i>excelsa quoque timebunt, et formidabunt in via.</i>
Tre modi in cui si accresce l'errore	Miracoli	<i>Florebit amygdalus</i>
	Doni	<i>impinguabitur locusta</i>
	Tormenti degli uomini carnali	<i>et dissipabitur capparitis.</i>
CIÒ CHE ACCOMPAGNERÀ IL GIUDIZIO		
Premiazione dei buoni	<i>Quoniam ibit homo in domum aeternitatis suae</i>	
Punizione dei malvagi	<i>et circuibunt in platea plangentes.</i>	
CIÒ CHE SEGUIRÀ IL GIUDIZIO		
Privazione dell'eloquenza mondana	<i>Antequam rumpatur funis argenteus</i>	
Privazione della prelatura, Cristo solo dominerà	<i>et recurrat vitta aurea</i>	
Distruzione della sapienza mondana (curiosità)	<i>et conteratur hydria super fontem</i>	
Privazione della ricchezza mondana	<i>et confringatur rota super cisternam</i>	
Pena inflitta ai malvagi: tenebre infernali	<i>et revertatur pulvis in terram</i>	
Dono della gloria agli uomini giusti e spirituali	<i>et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum.</i>	

Una esegesi tradizionale...

Secondo le tecniche dell'esegesi medievale, queste interpretazioni spirituali sono motivate dalle concordanze della Scrittura, fra cui diverse referenze al discorso apocalittico di Mt 24 e alla visione della bestia in Ap 13.

Però, in realtà, Bonaventura riceve queste interpretazioni da una lunga tradizione. Sandro Leanza ne ha rintracciato le diverse tappe, richiamando qui solo le sue conclusioni¹⁶. Da Gregorio il Taumaturgo († 270), il vocabolario identico fra Qo 12,2-3 e Mt 24,29 (sole, luna, stelle) aveva incoraggiato a interpretare la fine dell'Ecclesiaste in senso escatologico. Poi Girolamo, anche se preferisce, al senso letterale, una descrizione metaforica della vecchiaia, inserisce altre spiegazioni dei nostri versetti: l'oscuramento del sole, della luna e delle stelle designa, in senso letterale, la fine dei tempi, ma in senso allegorico questi elementi significano il Cristo, la Chiesa e la predicazione dei profeti. Riccardo di San Vittore invece interpreta tutta la pericope come escatologica *nel senso letterale*, cosicché il testo di Qo 12 sia un trattato "dei Novissimi"¹⁷, descrivendo le calamità celeste e terrestre. Infine, la *Postilla* di Ugo di San Caro collega diverse interpretazioni, fra cui il ritratto cupo della Chiesa degli ultimi tempi e nel giudizio.

Bonaventura si colloca dunque in questa tradizione, facendo delle scelte, privilegiando un punto di vista ecclesiologico più che cosmologico. Ma porta anche il suo proprio contributo, cioè mettere in ordine, attraverso le *divisiones*. In modo tale che riesce ad articolare, come abbiamo visto, la descrizione letterale della vecchiaia e della morte, insieme al senso spirituale del ritratto della Chiesa negli ultimi tempi. Tanto che «la sorte del singolo uomo corrisponde alla sorte della Chiesa e di tutta l'umanità»¹⁸.

Più importante per la nostra riflessione: separando la pagina biblica in due parti, prima i vv. 1-2, poi i vv. 3-7, il Serafico riesce a mettere questa interpretazione escatologica al servizio del progetto di una sapienza cristiana. Infatti, descrive nella prima parte il contenuto di questa sapienza – cioè Dio creatore, incarnato, redentore e remuneratore – nonché il ruolo dell'intelligenza ecclesiale della Scrittura. Poi, nella seconda parte, mette in guardia contro il pericolo causato dalla mancanza di fede – senza dimenticare il biasimo degli uomini carnali e l'elogio degli spirituali.

¹⁶ Cfr. S. LEANZA, *Ecc1 12,1-7: L'interpretazione escatologica dei Padri e degli esegeti medievali*, «Augustinianum», 18 (1978), pp. 191-207.

¹⁷ Cfr. RICHARDUS DE SANCTO VICTORE, *De meditandis plagis quae circa finem mundi evenient*, (PL 196, col. 201C): «Quantum ad litterae superficiem spectat [...] magna illa et ultima tribulatio [...] describitur [...] Totum pene quod sparsim per multa Scripturarum loca legimus, succincta hic brevitate comprehenditur».

¹⁸ LEANZA, *Ecc1 12,1-7*, cit., p. 203.

Ne risulta che l'interpretazione escatologica va anch'essa sottomessa a una allegorizzazione di secondo grado, pur implicita e che si capisce solo nel contesto delle polemiche universitarie del tempo.

... radicata nei dibattiti del suo tempo

L'ultima versione dell'*In Ecclesiasten*, come detto, risale alla reggenza di Bonaventura, cioè fra il 1254 e il 1257. È ben noto che, proprio in questo periodo, Guglielmo di Saint-Amour pubblica il suo *De periculis novissimorum temporum*, dopo le agitazioni create dal *Liber introductorius in Evangelium aeternum* di Gerardo di Borgo San Donnino¹⁹. Tutta la polemica si svolge in un quadro apocalittico, come indica bene il titolo del trattato di Guglielmo, il quale accusa i Mendicanti di essere i falsi profeti degli ultimi tempi²⁰. Bonaventura prende parte a questa polemica, principalmente nelle questioni disputate *De perfectione evangelica*, però lascia riconoscere il proprio punto di vista anche in altre opere. È appunto l'interpretazione escatologica di Qo 12, pur tradizionale, gli permette di fare eco a questa polemica del suo tempo.

Due recenti studi hanno confermato la collocazione dell'*In Ecclesiasten* in queste polemiche. Anne-Clotilde Meaudre ha evidenziato la figura del prelado, ricorrente nel commento, con una connotazione spesso negativa: uomo carnale e mondano, che cerca queste "vanità" denunciate da Qoelet! Sembra che i maestri secolari, assetati di privilegi e prebende, vengano discretamente designati da questa figura del prelado, nonché i vescovi che impediscono l'apostolato dei frati minori²¹. Al contrario, lo stile di vita dei Mendicanti, che «disprezzano i beni terreni»²², si rivela del tutto adeguato alla ricerca della sapienza cristiana. L'interpretazione escatologica di Qo 12, criticando la mancanza di fede dei prelati e gli errori dei sapienti, e annunciando la fine della prelatura quando Cristo solo dominerà, serve utilmente all'apologia dei mendicanti.

¹⁹ Nella letteratura abbondante su questa polemica, menzioniamo solo: lo studio non recente ma ancora rilevante di Y. CONGAR, *Insegnare e predicare. Aspetti ecclesiologici della disputa tra Ordini mendicanti e maestri secolari nella seconda metà del secolo XIII e l'inizio del XIV* [1961], trad. it. di L. Dal Lago, Edizioni Messaggero, Padova 2007; le presentazioni di M. SCHLOSSER, *Bonaventure: Life and Works*, e di K. HUGHES, *Bonaventure's Defense of Mendicancy*, in *A Companion to Bonaventure*, ed. by Jay M. Hammond, W. Hellmann and J. Goff, Brill, Leiden-Boston 2014, rispettivamente pp. 9-60 e 509-542.

²⁰ Sull'orizzonte escatologico della polemica, cfr. R. LAMBERTINI, *Ende oder Vollendung. Interpretazioni escatologiche del conflitto tra Secolari e Mendicanti alla metà del XIII secolo*, in *Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter*, hrsg. von J.A. Aertsen und M. Pickavé, De Gruyter, Berlin-New York 2002, pp. 250-261.

²¹ Cfr. A.-C. MEAUDRE-BOSSENEC, *La figure du prélat et la crise universitaire des années 1250 dans le Commentaire sur l'Écclésiaste de saint Bonaventure*, «Études franciscaines» (n.s.), 14 (2021) 1, pp. 125-142: 131.

²² *In Ecl.*, cap. XII (v. 8) (VI, p. 97b): «Si ergo omnes debent appetere beatitudinem et refugere vanitatem: ergo omnes debent terrena bona despicer. Et haec est conclusio huius libri».

Il secondo studio, di Rebecca Beal, conferma questa ipotesi. L'autrice evidenzia come il commento bonaventuriano ritorca le accuse di Guglielmo di Saint-Amour, il quale criticava i Mendicanti per una cosiddetta fascinazione per l'eloquenza, i sussidi materiali e la sapienza mondana di Aristotele. «Senza rifiutare esplicitamente queste accuse, Bonaventura risponde comunque sottolineando la "vanità" di queste finalità, e indicando insieme come si deve usare in modo adeguato della sapienza mondana»²³. L'epilogo del commento descrive appunto il re Salomone come se fosse un perfetto maestro universitario francescano.

Appare così che l'interpretazione escatologica tradizionale di Qo 12 svolge, nel commento bonaventuriano, un ruolo preciso: richiamare le condizioni di una sapienza cristiana genuina e legittimare l'impegno dei Mendicanti nell'università. Ecco perché proponiamo di parlare di una *allegorizzazione di secondo grado*: l'interpretazione escatologica va anch'essa subordinata a una meditazione sulla sapienza cristiana. Ora, stiamo per incontrare la stessa finalità sapienziale dei Novissimi nel *Commento al Vangelo di Luca*.

2. La pienezza escatologica di Cristo

Nel commento all'Ecclesiaste, la dimensione cristologica dell'escatologia è pure presente, però con poca insistenza. È vero che la pericope del Giudizio di Mt 25 viene citata, ma senza che Bonaventura si soffermi sull'«avete fatto a me». Indica che Cristo solo dominerà e che gli uomini giusti appariranno con Cristo nella gloria (cfr. Col 3,4), ma non sviluppa di più questa comunione escatologica al Crocifisso – Risorto. Dunque, non si può realmente parlare di cristocentrismo nell'*In Ecclesiasten*. Questa discrezione sul Cristo è, dal resto, comprensibile: nel Prologo del *Breviloquio*, Bonaventura evidenzia quattro parte della Scrittura, cioè quattro specie di testi biblici, fra cui la terza, «con semplici parole (*verbis nudis*) significa e esprime quelle cose che riguardano la nostra salvezza, quanto alla fede o ai costumi»²⁴. Quèlet, essendo un moralista profondo, designa i costumi nel senso letterale: basta raccogliere queste moralità, cosicché l'allegoria cristologica non è necessaria per una buona intelligenza del libro.

Nel Vangelo secondo Luca, invece, la lettera designa immediatamente la fede in Cristo: si capisce che l'*In Lucam* sia tanto cristocentrico. Ma, per la nostra discussione, occorre mostrare che questo cristocentrismo presenta il Cristo come figura *escatologica*. Lo faremo con alcuni accenni che si integrano a vicenda.

²³ REBECCA S. BEAL, *Bonaventure as a Reader of Endings: The Commentary on «Ecclesiastes»*, «Franciscan Studies», 65 (2007), pp. 29-62: 52.

²⁴ *Brevil.*, ProL., § 6, n. 2 (v, p. 207b).

Il compimento delle figure dell'Antico Testamento

Una caratteristica notevole dell'*In Lucam* è la presenza abbondante di ciò che Bonaventura chiamerà nelle *Collationes in Hexaëmeron* le «figure sacramentali» (*sacramentales figuras*). Cioè delle persone, degli eventi o istituzioni dell'Antico Testamento che sono tipi o figure del Cristo – il capo nonché il suo corpo che è la Chiesa. Così appare la presenza del Nuovo Testamento nell'Antico, secondo il detto tradizionale: *Novum in vetere latet, vetus in novo patet*²⁵.

L'illustrazione più affascinante di questo procedimento viene svolta nell'esegesi di Lc 24, 27: «spiegò loro in tutte le Scritture ciò che si riferiva a lui». Bonaventura identifica le «figure» di Cristo seguenti:

Sua figura furono Adamo, dal cui fianco fu formata Eva; il santo Abele ucciso dal fratello; sua prefigurazione è anche Noè «nudo all'interno della sua tenda»; Isacco offerto dal padre; la pietra e la scala di Giacobbe; Giuseppe venduto dai fratelli; Mosè che con il bastone conduce fuori dall'Egitto il popolo di Dio; Giosuè che introduce il popolo nella terra promessa; il vello di Gedeone e Gedeone stesso; Sansone; Samuele chiamato dal Signore; il santo Davide cacciato da Assalonne; Ezechia al cui tempo il sole retrocedette; Giosia la cui morte fu pianta dai Giudei; l'assemblea dei santi che precedettero Cristo, e particolarmente Giobbe, Tobia, Elia, Eliseo e Geremia; tutti i sacrifici e particolarmente l'agnello pasquale; anche figura la tenda insieme con le cose contenute in essa, e soprattutto l'altare, l'arca, il candelabro e la mensa; fu figura il tempio; figura il regno e il sacerdozio²⁶.

Questo procedimento possiede due utilità: da una parte, permette di evidenziare la dimensione storica della Scrittura, inserendo i diversi eventi isolati nella logica globale della realizzazione di un disegno di salvezza. D'altra parte, concretizza – meglio: dà carne – all'idea dell'unità della Scrittura; un'unità non astratta o formale, che deriva anzi da un principio personale di unità, il Cristo stesso.

Per la nostra indagine, occorre aggiungere che questo procedimento, mostrando il *compimento* di tutte le figure dell'Antico Testamento in Cristo, sottolinea che egli inaugura la pienezza dei tempi. In questo senso, Cristo è la pienezza personale escatologica della Storia santa che l'ha preceduto e preparato.

²⁵ Cfr. AUGUSTINUS HIPPI, *Quaestionum in Heptateuchum Libri VII*, lib. II, cap. 73, ed. I. Fraipont, CCSL 33 (1958), p. 106: «et in vetere novum lateat et in novo vetus pateat».

²⁶ *In Luc.*, cap. XXIV, n. 34 (VII, pp. 595b-596a). Bonaventura precisa che tutte le Scritture parlano di Cristo, ma che questi elementi citati sono «in quibus evidentius et manifestius Christi passio et resurrectio prophetantur».

I quattro misteri di Cristo

In modo ricorrente nella sua opera, Bonaventura si compiace di evidenziare i grandi "momenti" della vita di Cristo e dà il significato, secondo il processo medievale delle *divisiones*²⁷.

Nell'*In Lucam*, troviamo diversi elenchi dei misteri di Cristo. Una tripartizione è fondamentale e frequente, per esempio nel commento di Es 3 citato in Lc 20,37: «Il Signore è il Dio di Abramo, Dio di Isacco e Dio di Giacobbe». Interrogandosi sulla triplice ripetizione di "Dio", Bonaventura capisce che il rovetto ardente è la figura di un triplice mistero: l'Incarnazione, la Passione e la Risurrezione «e, così, quasi l'intero mistero della fede cristiana»²⁸. Ma si trovano altre strutture, fra cui, nell'*In Lucam*, quella significativa in quattro misteri del Cristo Mediatore nell'Incarnazione, Predicatore nel magistero dell'insegnamento, Riparatore nel rimedio della Passione e, infine, Trionfatore nella Risurrezione – stabilendo così una corrispondenza fra le proprietà cristologiche e le parti del Vangelo²⁹.

Questa struttura in quattro parti, enunciata già nel Prologo del commento³⁰, si trova di nuovo in diverse pericopi: il bellissimo commento al Cantico di Simeone (Lc 2,29-32), qualificato come «riassunto di tutta la storia evangelica»³¹, la predicazione di Gesù a Nazareth (Lc 4), e quando Bonaventura constata che, in ognuna di queste grandi tappe dell'economia del Verbo incarnato, i due generi – maschio e femmina – vengono associati³². Per la nostra indagine, il quarto momento di questa cristologia è il più importante. Secondo le pericopi, viene chiamato «trionfo della Risurrezione» o, in modo equivalente, «remunerazione del Giudizio»³³. Questa equivalenza indica con eleganza che la risurrezione di Cristo è già la manifestazione dell'evento escatologico atteso per gli ultimi tempi.

²⁷ Riassumiamo qui qualche riflessione sulla cristologia dei misteri che abbiamo sviluppato in M. BERNARD, *Regards sur la christologie du commentaire bonaventurien de l'Évangile selon saint Luc et particulièrement sur Lc 4,14-22*, «Études franciscaines» (n.s.), 14 (2021) 1, pp. 107-124.

²⁸ *In Luc.*, cap. xx, n. 44 (vii, pp. 515b-516a). Bonaventura si appoggia su GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Iob*, xxviii, 1, 8, ed. M. Adriaen, vol. 3, CCL 143B (1985), p. 1400.

²⁹ Si ritrovano le quattro parti di *In Eccl.*, cap. xii, art. 1 (vi, p. 92b): «Propterea debent recordari Dei, quia creator. – Quia pro nobis incarnatus est [...] – Quia redemptor, qui pro nobis passus [...] – Quia remunerator secundum meritum». Ma si deve notare che l'*In Lucam* è più esplicitamente cristologico: il Verbo incarnato rimane implicito nel primo e nel quarto momento dell'*In Ecclesiasten*, mentre viene nominato in ogni passo dell'*In Lucam*. Notiamo ancora che *In Eccl.* xii si ispira alla *Postilla* di Ugo di San Caro ma, secondo l'interpretazione bonaventuriana, conferisce un'importanza più marcata a questa struttura, la organizza in quattro momenti e dà una connotazione già cristologica. Cfr. HUGO DE SANCTO-CARO, *Postilla super Ecclesiasten*, xii, in Eiusd. *Opera omnia in universum Vetus et Novum Testamentum*, t. iiii, Venetiis, apud N. Pezzana, 1732, f. 103r: «Memento Creatoris tui, qui te mirabiliter creavit, mirabilius recreavit, mirabilissime glorificabit, vel iustissime condemnabit».

³⁰ Cfr. *In Luc.*, Proem., nn. 17-24 (vii, pp. 5b-7a).

³¹ Ivi, cap. ii, n. 73 (p. 60b).

³² Cfr. ivi, cap. iv, n. 80 (p. 108a).

³³ Particolarmente ivi, n. 42 (pp. 98b-99a).

Le quattro *dotes* del corpo di Cristo

La fede cristiana professata e spera la risurrezione della carne in questo giorno del Giudizio. Però, la natura e le modalità dei corpi risorti hanno sempre creato dubbi e discussioni, come si vede già nella prima lettera ai Corinti (cfr. 1Co 15). Per chiarirle, la teologia medievale distingueva le tre *dotes* o qualità dell'anima glorificata – cioè la visione, la fruizione e il possesso – nonché le quattro *dotes* del corpo risorto: *agilitas*, *claritas*, *subtilitas* e *impassibilitas*. Questa dottrina, condivisa da tutti nel suo tempo, viene menzionata da Bonaventura nei sermoni³⁴ e spiegata nel Commento alle *Sentenze* di Pietro Lombardo³⁵.

Lotario di Segni, il futuro papa Innocenzo III, aveva postulato che il corpo di Cristo abbia assunto successivamente ognuna di queste qualità nel corso della sua vita terrena:

Cristo prese in sé ciascuna cosa, una per una, prima di rivestirsi, risorgendo dai morti, della natura di un corpo glorificato. Assunse l'impalpabilità nascendo dalla Vergine; la luminosità quando si trasformò sul monte; la sveltezza per aver camminato sulle acque; l'impassibilità quando si dette in cibo nella cena.³⁶

Questa interpretazione viene spesso citata nel XIII secolo nelle discussioni sulle modalità della presenza eucaristica o per rendere conto dell'integrità della Vergine Maria *in partu*. L'ipotesi suscita riserve e opposizioni³⁷, per paura di un certo docetismo, che negherebbe, per il

³⁴ Cfr. *Serm. dom.*, sermo xxvii, n. 14 (OSB X, pp. 328-331), con l'elenco della triplice *dote* dell'anima e della quadruplici *dote* del corpo.

³⁵ *IV Sent.*, d. 49, p. 2, s. 1, a. 2, q. 1-2 (IV, pp. 1015-17). Le quattro *dotes* del corpo risorto sono provate grazie a un argomento razionale (seguendo le quattro cause di Aristotele) poi confermate da una *aucloritas* della Scrittura (1Co 15) e da una *aucloritas* di AUGUSTINUS HIPPI, *De civitate Dei*, xxii, 20, 3, ed. E. Hoffmann, vol. 2, CSEL 40 (1900), p. 633.

³⁶ INNOCENZO III, *Il sacrosanto mistero dell'altare (De sacro altaris mysterio)*, a cura di S. Fioramonti, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002, pp. 276-278: «Singula sibi Christus singulatim accepit antequam resurgens a mortuis naturam glorificati corporis induisset. Subtilitatem cum nasceretur ex Virgine; claritatem, cum transfigureretur in monte, agilitatem cum incederet super mare; impassibilitatem cum manducaretur in coena».

³⁷ Vista l'autorità del suo autore, esso viene designato pudicamente come *quidam* dai teologi che discutano questa ipotesi. La *Summa* attribuita ad Alessandro di Hales esprime delle riserve e inizia una discussione complessa, poi conclude: «non assumpsit dotem impassibilitatis simpliciter, sed quantum ad esse tale, scilicet sub sacramento ad communicandum» (*Summae Theologiae: Pars Quarta*, q. 11, m. 2, a. 1, § 3, Venetiis, apud Franciscum Franciscum, 1575, f. 208r). La critica di Tommaso d'Aquino è più marcata: «Ego autem hoc non credo, quia dos est quaedam proprietates ipsius gloriae. Unde quod super mare ambulavit, quod respanduit, totum fuit ex virtute divina, quia dos gloriae repugnat viatori» (*Commentary on the Gospel of Matthew, Chapters 13-28*, cap. xvii, l. 1, n. 1426, ed. by J. Holmes, The Aquinas Institute, Lander WY 2013, p. 116); cfr. anche ID., *Summa Theologiae: cum textu et recensione Leonina*, pars III, q. 28, a. 2, sol. 3, ed. de Rubeis et al., Marietti, Taurini-Roma 1948, vol. IV, p. 188.

Cristo *in via*, il possesso di un vero corpo umano, capace di sofferenze³⁸. Bonaventura esprime anche lui delle riserve nell'*In Ioannem*, citando questa ipotesi nel commento alla camminata di Gesù sulle acque in Gv 6³⁹. Tuttavia, nell'*In Lucam*, esponendo la Trasfigurazione di Cristo, assume questa proposta di Lotario di Segni, pur in modo breve, ma senza contestarla⁴⁰. Egli precisa solo che questa perturbazione (*passio*) della natura umana di Cristo avvenne solo per un momento (*ad tempus*), grazie a un effetto della potenza divina⁴¹. Infatti, nonostante i limiti teologici di questa teoria, essa serve la volontà bonaventuriana di manifestare, nell'*In Lucam*, l'irruzione della gloria escatologica nella persona di Gesù Cristo, il Verbo incarnato.

Le età della storia

Non occorre ricordare l'importanza della dottrina delle età della storia nel pensiero bonaventuriano. Viene citata e sviluppata più volte nell'*In Lucam*. La forma canonica, fedele all'ortodossia agostiniana, si trova nell'interpretazione spirituale dell'ottavo giorno della circoncisione:

³⁸ Cfr. le chiare spiegazioni di J.-P. TORRELL, *Encyclopédie: Jésus le Christ chez saint Thomas d'Aquin. Texte de la Tertia Pars (ST III^a) traduit et commenté accompagné de Données historiques et doctrinales et de cinquante Textes choisis*, Éditions du Cerf, Paris 2008, p. 497.

³⁹ Cfr. *In Ioan.*, cap. VI, n. 35 (q. III) (VI, p. 324a); l'ipotesi viene attribuita a «magister Hugo» perché Lotario di Segni la sviluppava sulla base di un testo di HUGO DE SANCTO VICTORE, *De sacramentis*, lib. II, pars VIII, cap. III (PL 176, coll. 462D-464C). Bonaventura esprime la stessa riserva in *IV Sent.*, d. II, p. 2, a. 2, q. 2 (IV, pp. 263b-264a): «Et si hoc magister Hugo intellexit, habet veritatem; sed tunc illa adaptatio de dotibus non valet. Si enim dotes dicunt qualitates aliquas, non video, quomodo corpus non sit alteratum, saltem ad tempus».

⁴⁰ Cfr. *In Luc.*, cap. IX, n. 51 (VII, p. 233a).

⁴¹ Poi Bonaventura sembra riavviare la *disputatio*: «Sive autem fuerit in eo alia dos claritatis, sive non; alia tamen fuit claritas et illi claritati supernae conformis, quae discipulorum oculos divina virtute non corrupit, sed potius confortavit, ita ut possent dicere illud Ecclesiastae undecimo [QO 11,7]: *Dulce lumen et delectabile oculis videre solem*». Robert Karris nota che il brano sia un po' confuso: «his usual clarity suffers as a result» (BONAVENTURE, *Commentary on the Gospel of Luke*, vol. 2. *Chapters 9-16*, transl. by R.J. Karris, Franciscan Institute Publications, Saint Bonaventure NY 2003, p. 857, n. 110). Karris stima che questa confusione sia dovuta alla presenza implicita di 1Cor 15,40-42 in sottofondo – probabilmente a causa dell'*alia* del testo paulino. Ma ci sembra soprattutto che Bonaventura riassume qui la discussione della *Summa Halensis*: III, inq. un., tr. 6, q. 2, tit. 1, c. 4 (n. 183), vol. IV, pp. 256 ss., che valuta se la *claritas* della Trasfigurazione fosse *gloriosa* o *similis gloriosae*. Due opinioni sono presentate: la prima, di Beda, sostiene che non si tratti della chiarezza di gloria ma di una semplice somiglianza; la seconda opinione è quella di Lotario di Segni, sostenuta da una citazione di Girolamo accolta nella *Glossa ordinaria* su Mt 17,2 (cfr. *Biblia latina cum Glossa ordinaria*. Facsimile Reprint of the *Editio Princeps*, ed. A. Rusch of Strassburg 1480/81, vol. IV, Turnhout, Brepols, 1992, p. 57: «Illud autem corpus quod habuit per naturam dedit discipulis suis in cena, non mortale non corruptibile»). La *Summa Halensis* risolve per una via media, distinguendo la somiglianza *aenigmatica in re* dalla somiglianza *realis*, la quale può essere sia perfetta che imperfetta (*secundum perfectionem aut secundum imperfectionem*). Nella Trasfigurazione, non si trattò di una somiglianza semplice della chiarezza di gloria in enigmi, bensì di una somiglianza reale, pur imperfetta; cosicché la gloria celeste era presente nel corpo di Cristo *secundum partem*, in quanto era unito alla divinità.

Con otto giorni si intendono otto età, sei delle quali riguardano lo svolgersi nel mondo secondo le sei distinzioni degne di nota; la settimana, che corre con la sesta, e non ha sera, il riposo delle anime; l'ottava, la resurrezione, nella quale avviene la circoncisione da ogni colpa e miseria⁴².

In modo del tutto tradizionale, Bonaventura precisa anche che l'Incarnazione del Verbo, la sua Passione e la sua Risurrezione accadono nel corso della sesta età:

E neppure il numero sei è privo di mistero; infatti, poiché chi è perfetto, ossia l'uomo – che è perfetto tra le altre opere di Dio –, è stato creato il sesto giorno, così anche Cristo venne nella sesta età e nel sesto millennio, il sesto mese fu concepito, il sesto giorno morì e nell'ora sesta fu sospeso in croce, per significare così che veniva nella pienezza e nella perfezione dei tempi colui che fu concepito il sesto mese.⁴³

Così, mediante la sua posizione nel corso della storia, Cristo abita la pienezza dei tempi, che è anche l'ora della "fine del mondo"⁴⁴: questo sottolinea il significato escatologico dell'evento di Cristo. In altre parole, egli attua nella sua persona l'unità della sesta età e della settimana, oltre ad aprire il passaggio verso la ottava età, trascinando con sé la Chiesa militante che corre verso la Chiesa trionfante – ciò che viene figurato dai 60 stadi fra Gerusalemme ed Emmaus, cioè settemila e cinquecento passi:

Questa è la Chiesa militante, che s'affretta verso la patria e vince le potenze contrarie. Fra questa e Gerusalemme, che rappresenta la Chiesa trionfante, è opportuno intravedere la distanza di sette età e l'ottava già incominciata nel nostro capo, Cristo, in modo che da questa si giunga a quella, affrettandoci sulla via del bene e riportando trionfi sul male.⁴⁵

La pace del sabato escatologico

Infine, come spesso avviene, le due dimensioni cronologica e topologica, evidenziate da Andrea Di Maio⁴⁶, cioè la storia e le gerarchie vanno

⁴² *In Lmc.*, cap. II, n. 48 (VII, p. 55b). Cfr. anche, in modo coerente, la spiegazione spirituale dei "tre giorni" di Lc 13,33; ivi, cap. XIII, n. 70 (p. 356a).

⁴³ Ivi, cap. I, n. 41 (pp. 20b-21a). Lo stesso ivi, cap. XXIII, n. 54 (p. 581a): «In hac sexta hora et sexta aetate et sexta feria crucifixus est Iesus pro homine, qui fuit sexta die formatus». Cristo viene sepolto il sesto giorno e si riposa il settimo, ciò che significa, al senso topologico, le tribolazioni dell'uomo, crocifisso con Cristo per ricevere il riposo del "sabato" nella sua morte (cfr. ivi, cap. XXIII, nn. 66-67: p. 585ab).

⁴⁴ Bonaventura indica che l'invito al banchetto delle nozze (Lc 14,17) accade all'ora della «finis saeculi, hoc est tempus sextae aetatis», appoggiandosi su 1Co 10,11 e 1Gv 2,18 (ivi, cap. XIV, n. 38: p. 370b).

⁴⁵ Ivi, cap. XXIV, n. 18 (p. 592a). L'interpretazione spirituale va innescata a causa del significato dei due nomi di Emmaus, "madre che si affretta" e Nicopolis, "città della vittoria".

⁴⁶ Cfr. A. DI MAIO, *La duplice dimensione cronologica e topologica del discorso bonaventuriano*, in

articolate: le sei o otto età corrispondono ai gradi della contemplazione, tramite i quali si giunge al riposo (*requies*) e alla gloria⁴⁷. Ora, nell'*In Lucam*, questa scala contemplativa, per cui si perviene al trono di Salomone, comporta una connotazione cristologica.

Infatti, il commento nel suo insieme sviluppa una cristologia sapienziale: non solo Cristo ha avuto una prefigurazione in Salomone, il re saggio, ma egli è anche la Sapienza del Padre, che si dice e si manifesta in lui⁴⁸. Camminare verso la sapienza, come propongono diversi itinerari spirituali in miniatura disseminati nell'*In Lucam*⁴⁹, significa salire verso Cristo tramite la scala di Giacobbe – e questa scala è Gesù Cristo stesso⁵⁰.

La *distinctio* sul "sabbat" è molto suggestiva. In un solo sguardo, essa riassume «riposo del corpo, riposo di Cristo [nel sepolcro], riposo delle anime [sante], cessazione di condotta peccaminosa, tempo di contemplazione, stato religioso e pace dell'eterna felicità»⁵¹. In modo tale che la pace escatologica, pur attesa alla fine dei tempi, viene già pregustata d'ora in poi nella contemplazione, nella comunione con Cristo. Ciò che Ilia Delio rileva nell'*Itinerarium* è già ben presente nell'*In Lucam*: «La scoperta, da Bonaventura, dell'unione mistica quale chiave del cammino verso la pace, fornisce una fondazione importante della sua escatologia. L'unione a Cristo è l'elemento mistico necessario per raggiungere l'età finale»⁵². Questi diversi accenni alimentano un'unica convinzione fondamentale: Gesù Cristo è la figura escatologica⁵³. L'esegesi contemporanea

Trilogia Bonaventuriana, ed. C. Pandolfi e R. Pascual, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum - IF Press, Roma 2020, pp. 147-197.

⁴⁷ Cfr. *In Luc.*, cap. IX, nn. 47-48 (VII, pp. 231b-232a).

⁴⁸ Su questa cristologia sapienziale, cfr. ROBERT J. KARRIS, *The Christologies of St. Bonaventure's «Commentary on the Gospel of St. Luke»*, in *Saint Bonaventure: Friar, Teacher, Minister, Bishop. A Celebration of the Eighth Centenary of His Birth*, ed. T.J. Johnson, Franciscan Institute Publications, St. Bonaventure (NY) 2020, pp. 527-538: 531 ss.; ID., *St. Bonaventure as Biblical Interpreter: His Methods, Wit, and Wisdom*, «Franciscan Studies», 60 (2002), pp. 159-208: 185-189; BERNARD, *Regards sur la christologie*, cit., pp. 116 ss.

⁴⁹ Cfr. BERNARD, *L'Écriture Sainte dans l'«Itinerarium mentis in Deum»*, cit. Cfr. particolarmente la *distinctio* sulla "torre": *In Luc.*, cap. XIV, n. 57 (VII, p. 377a).

⁵⁰ Cfr. *In Luc.*, cap. XXIV, n. 6 (VII, p. 588b): «Haec scala Christus est», citando Gn 28,12 e Gv 1,51.

⁵¹ Ivi, cap. XXIII, n. 69 (p. 586a).

⁵² I. DELIO, *From Prophecy to Mysticism: Bonaventure's Eschatology in Light of Joachim of Fiore*, «Traditio», 52 (1997), pp. 153-177: 164.

⁵³ I diversi accenni qui proposti corrispondono in parte ai sei motivi per i quali, nel commento alle *Sentenze*, Bonaventura giustificava l'avvento di Cristo «alla pienezza dei tempi» (Gal 4,4): «Tempus incarnationis dicitur tempus plenitudinis multiplex de causa: primo, quia Deus implevit quod praefinierat. [...] Alia ratio est propter impletionem promissionis, quia ille nobis datus est, qui fuerat repromissus. [...] Tertia ratio est quantum ad completionem figurarum, quia in Christi adventu figurae illae, quae erant in veteri Testamento, impletae sunt veritate [...] Quarta ratio est propter plenitudinem gratiae, quae fuit in Christo, quae fuit principium omnium plenitudinum. [...] Quinta ratio est propter plenitudinem generationis [...] Sexta vero ratio est, quia tempus incarnationis est tempus sextae aetatis, in qua quidem est plenitudo et perfectio» (*III Sent.*, d. I, db. I: III, p. 33b).

parla volentieri di escatologia realizzata nel Vangelo di Giovanni. In questo senso, si può riconoscere che Bonaventura affronta Luca con una chiave di lettura giovannea, riconoscendo nell'avvento di Cristo la realtà ultima che satura tutti gli orizzonti e diffonde la pace⁵⁴. Però, per il credente che legge il Vangelo, questo avvento degli ultimi tempi stimola un itinerario della mente verso la sapienza. In modo tale che, nonostante le differenze fra l'*In Ecclesiasten* e l'*In Lucam*, in entrambi si trova una subordinazione dell'escatologia al progetto di una sapienza cristiana.

3. I discorsi apocalittici

Finora abbiamo considerato l'*In Lucam* con uno scopo globale, evidenziando diversi aspetti della cristologia escatologica che sviluppa. È tuttavia opportuno avvicinarci a qualche pagina più precisa di questo ampio commento.

Considerazioni generali

Le esposizioni chiaramente identificate come "senso spirituale" non sviluppano realmente il significato escatologico del mistero cristiano. Ci sono solo tre menzioni del marcatore *anagogice* o *anagogia* che introducano questo senso della Scrittura⁵⁵ – e ancora: sono brevi glosse che non proponano uno "scenario" dei Novissimi. Anche se il marcatore generico *spiritualiter* può introdurre una spiegazione anagogica, si tratta tuttavia di proporre degli itinerari di contemplazione mistica più che dell'annuncio delle realtà future. Ecco perché occorre cercare l'escatologia dell'*In Lucam* nelle pericopi dove il testo biblico annuncia *alla lettera* le novissime realtà – cioè i due discorsi escatologici di Lc 17 e Lc 21⁵⁶.

⁵⁴ La determinazione giovannea di tutta l'esegesi e teologia bonaventuriane è esplicitamente affermata nel Prologo dell'*In Ioannem*, quando il Serafico descrive il quarto Vangelo come un "canone nel canone": «Si enim divina Scriptura scripturas ceteras antecellit, et Evangelium omnes partes divinae Scripturae, et Evangelium Ioannis omnia Evangelia; consequens est, quod liber iste singulariter libros ceteros antecellat» (*In Ioan.*, Proem., n. 7: VI, p. 242a). Cfr. A. GERKEN, *Der johanneische Ansatz in der Christologie des hl. Bonaventura*, «Wissenschaft und Weisheit», 27 (1964), pp. 89-99.

⁵⁵ *In Luc.*, cap. XIII, nn. 50, 70-72; cap. XXIII, n. 69 (VII, pp. 350b, 586b-587a); evidenziate da KLOK, *Der Lukaskommentar des Bonaventura von Bagnoregio*, cit., p. 177.

⁵⁶ Si potrebbero aggiungere le lamentazioni di Lc 6 et quelle su Corazin e Beetsaida in Lc 10, alcune parabole evangeliche, la parabola del servo che aspetta il ritorno del suo padrone in Lc 12, l'invito ad entrare nella porta stretta in Lc 13, l'esempio dell'uomo ricco e di Lazzaro in Lc 16, la parabola delle mine in Lc 19 o, ancora, la controversia sulla risurrezione dei morti in Lc 20; ma si constaterrebbe che le brevi indicazioni sulle realtà future vanno quasi sempre sviluppate nella direzione di una saggezza pratica ed ecclesiale, promuovendo lo sviluppo delle virtù nonché l'itinerario spirituale verso Dio.

Seconda considerazione preliminare, riguardo al vocabolario dei *Novissimi*. C'è una menzione solo del Purgatorio⁵⁷, e poco più del Paradiso – soprattutto se si escludono le occorrenze che parlano di Adamo ed Eva nel giardino dell'Eden⁵⁸. Di più, la bella *distinctio* sulla parola “paradiso”⁵⁹ svolge dieci significati – numero di pienezza – di cui uno solo ha un senso propriamente escatologico. L'inferno viene menzionato più spesso⁶⁰, senza tuttavia essere tanto frequente nell'*In Lucam* – forse meglio così! Dunque, fra le quattro realtà ultime, è il giudizio che viene menzionato più frequentemente – ciò che è coerente con la struttura della settima parte del *Breviloquio*, dedicata alla «condizione del giudizio finale» (*de statu finalis iudicii*)⁶¹ e sistemata così: «si devono considerare specialmente alcune cose che lo precedono, altre che lo accompagnano, altre ancora che lo seguono»⁶². La rilevazione delle occorrenze della radice *iudic*, *iudic*-mostra che Bonaventura assume nell'*In Lucam* la teologia tradizionale del Giudizio universale, senza trattarla in modo esaustivo, e spesso con una focalizzazione morale e spirituale: la considerazione del giudizio ci porta a bene agire e meditare considerando la Passione di Cristo⁶³. Oltre la figura del Cristo Giudice universale, già menzionata, possiamo sottolineare un accento un po' più originale: l'idea che il giudizio viene affidato ai poveri⁶⁴. Una eco, forse, delle polemiche contro i Mendicanti oppure, almeno, della grazia francescana. Comunque, questo Giudizio universale va particolarmente considerato nei famosi discorsi dei capitoli 17 e 21.

Come è stato riconosciuto da tempo, i commenti bonaventuriani alla Scrittura attingono a diverse fonti: quelle menzionate da Bonaventura,

⁵⁷ Cfr. *In Luc.*, cap. III, n. 39 (VII, p. 79b): si tratta di una *distinctio* che presenta quattro sensi di *ignis*, fra cui il purgatorio. Si può anche aggiungere la *purgatio* del cap. III, n. 40 (p. 80a), che annuncia la purificazione della Chiesa militante «mundatur in fine», sebbene la citazione di Mt 13,49 che la sostiene designi piuttosto la separazione dei buoni e dei cattivi nel giorno del Giudizio.

⁵⁸ Rimangono dunque ivi, cap. III, n. 42; cap. XIII, nn. 50, 60; cap. XXIV, n. 6 (pp. 80ab, 350b, 353ab, 588b).

⁵⁹ Ivi, cap. XXII, n. 52 (VII, p. 580b).

⁶⁰ Ivi, cap. III, n. 42; cap. VI, nn. 60, 90-91; cap. XI, n. 50; cap. XII, nn. 70, 86; cap. XIII, nn. 58, 63; cap. XV, n. 24; cap. XVI, nn. 35, 46-52, 56, 61; cap. XIX, n. 68; cap. XXIV, n. 2 (pp. 80a, 151a, 159b-160a, 293b, 330b, 335a, 352b, 354a, 391b, 415b, 419-422, 423a, 425a, 497b, 587a). Notare la sezione più sviluppata nel commento dell'esempio del ricco e di Lazzaro.

⁶¹ *Brevil.*, pars I, cap. I, n. 1; pars VII, cap. I, n. 1 (v, pp. 210a, 281a).

⁶² Ivi, pars VII, cap. II, n. 1 (p. 282a). Questo fornisce la struttura della discussione che segue.

⁶³ Su questo aspetto, cfr. *In Luc.*, cap. XXIII, nn. 34-36 (VII, pp. 574b-575a). Anche la messa in pratica nel *Serm. diversis*, sermo XX (OSB XII/I, pp. 328-345).

⁶⁴ Cfr. *In Luc.*, cap. VI, n. 89; cap. XVI, nn. 15-16 (VII, pp. 159a, 408ab). Le due occorrenze si appoggiano su Gb 36,6: «Iudicium pauperibus tribuet». Il secondo testo precisa: «Tales enim non sunt pauperes involuntarii, sed pauperes spiritu [...] pauperibus, inquam, perfectis et voluntariis, de quibus Matthaeci decimo nono: *Vos, qui reliquistis omnia et secuti estis me, sedebitis super sedes duodecim, indicantes duodecim tribus Israel*».

quelle riportate dagli editori di Quaracchi, nonché l'importante *Postilla* di Ugo di San Caro. Tuttavia, occorre notare che egli non fa un uso ser vile, bensì originale di queste fonti⁶⁵, sistemandole, facendo delle scelte e aggiungendo degli elementi: ne risulta un'opera del tutto personale⁶⁶.

Tuttavia, a una prima lettura veloce, non sembra che i capitoli 17 e 21 del Vangelo abbiano portato Bonaventura a una grande originalità rispetto alle sue fonti. Egli riprende l'esegesi tradizionale; il contenuto assume i dati comuni sulle persecuzioni della Chiesa e sulle tribolazioni nel tempo dell'Anticristo, nonché sulla successione delle tappe del Giudizio: lo sconvolgimento della natura celeste, dei quattro elementi, della natura razionale umana, di quella intellettuale cioè angelica, poi la venuta del Giudice⁶⁷. È vero che Bonaventura dà anche un elenco di quindici eventi che accadranno nei quindici giorni prima della risurrezione generale e del giudizio⁶⁸; si potrebbe pensare che si tratti di una esegesi storica nel senso gioachimita, però si tratta in realtà di un testo tradizionale, che risale a san Girolamo e che Bonaventura cita senza commentarlo.

Due brevi commenti, tuttavia, hanno un sapore più francescano. Vedremo che funzionano come due chiavi che aprono il cammino per riconoscere l'originalità di queste pagine dell'*In Lucam*.

Passione e giudizio della Chiesa

In Lc 17,25, Gesù annuncia: «prima è necessario che [il Figlio dell'uomo] soffra molto e venga rifiutato da questa generazione». Bonaventura, seguendo le sue fonti, riconosce ovviamente un annuncio della Passione. La *Glossa* cita Beda il Venerabile: «non solo da parte dei giudei ma anche di tutti i reprobì, fra cui il Cristo soffre ogni giorno nel suo corpo, che

⁶⁵ Cfr. ROBERT J. KARRIS, *St. Bonaventure's Use of Distinctions: His Independence of and Dependence on Hugh of St. Cher*, «Franciscan Studies», 60 (2002), pp. 209-250: 243. Anche ID., *A Comparison of the Glossa ordinaria, Hugh of St. Cher, and St. Bonaventure on Luke 8:26-39*, ivi, 58 (2000), pp. 121-236; ID., *Bonaventure's Commentary on Luke: Four Case Studies of his Creative Borrowing from Hugh of St. Cher*, ivi, 59 (2001), pp. 133-236. Conclusione simile per l'*In Ecl.*: cfr. SMALLEY, *Some Thirteenth-Century Commentaries*, cit., p. 42. Anche L.-J. BATAILLON, *Les sources patristiques du Commentaire de Bonaventure sur Luc et Hugues de Saint-Cher*, in *Bonaventuriana. Miscellanea in onore di Jacques Guy Bougerol ofm*, a cura di F. Chavero Blanco, 2 voll., Antonianum, Roma 1988, I, pp. 17-32: 31-32.

⁶⁶ Cfr. anche B. SMALLEY, *I Vangeli nelle scuole medievali (secoli XII-XIII)* [1985], trad. it. di S. Flores, EFR, Padova 2001, p. 212: «ciò che mi ha sorpreso leggendo i suoi commentari al vangelo è l'originalità e il rifiuto di essere ostacolato dai metodi didattici correnti».

⁶⁷ Questa sequenza si trova anche in *Serm. tempore*, sermo VIII, n. 2 (OSB XI, pp. 58-61).

⁶⁸ Cfr. *In Luc.*, cap. XXI, n. 47 (VII, pp. 535b-536a). Anche presente *IV Sent.*, d. 48, db. 3 (IV, p. 996a); *Serm. tempore*, sermo VII, n. 2 (OSB XI, pp. 54-57). Questo elenco, divenuto tradizionale nel Medioevo, si trova a partire da Pier Damiani, Pietro Comestor, Ugo di San Caro – referenze precise da Bougerol, ivi, p. 56, nota 3. Cfr. anche B. MCGINN, *The Apocalyptic Imagination in the Middle Ages*, in *Ende und Vollendung*, cit., p. 87, che si riferisce allo studio più datato di WILLIAM W. HEIST, *The Fifteen Signs before Doomsday*, Michigan State College, East Lansing 1952.

è la Chiesa»⁶⁹. La *Postilla* di Ugo cita questo testo e nota il significato ecclesiale, però senza soffermarsi⁷⁰. Bonaventura invece amplifica questa dimensione ecclesiale in un breve sviluppo, del quale non abbiamo trovato nessuna fonte precedente:

Questa passione, poi, ebbe inizio dal capo e discese attraverso tutte le membra di Cristo; quando essa finirà, allora sarà la fine e verrà il tempo della seconda venuta. Perciò, osserva la *Glossa*: «È necessario che io sia rigettato da questa generazione, non solo di Giudei, ma di tutti i malvagi a causa dei quali, ogni giorno, Cristo soffre nel suo corpo»; per questo anche Paolo, nella Lettera ai Colossesi capitolo primo, dice: «Quel che manca alla passione di Cristo, io lo completerò nella mia carne, per il suo corpo che è la Chiesa». – Quando nel corpo di Cristo sarà completata questa passione, allora non resterà altro che la glorificazione e la piena ricompensa; per questo, in Apocalisse capitolo sesto, ai Santi che desiderano la seconda veste si dice: «Pazientate ancora un poco, finché sia completato il numero dei vostri fratelli»; e in Apocalisse capitolo settimo: «Non danneggiate la terra, né il mare, né gli alberi, finché non abbiamo segnato sulla fronte i servi del nostro Dio». Questo è il segno del Dio vivente, il segno della croce, dal quale è necessario che vengano segnati tutti gli eletti; Ezechiele capitolo nono: «Segna un tau sulle fronti degli uomini che gemono e sono afflitti»; e dopo: «Passate, disse, in mezzo alla città e uccidete». «Non uccidete, però, alcuno che vediate abbia sopra di sé segnato il tau».⁷¹

Non è necessario insistere sul sapore francescano, pur discreto, di queste righe. Il *tau* viene esplicitamente identificato nella Croce di Cristo. Di più, è lo stesso segno ad indicare sia la comunione alle sofferenze, sia la salvezza concessa. In modo tale che il commento trasmette l'idea della Passione salvifica della Chiesa, che vive in comunione con il Cristo.

Identificata questa chiave, la tonalità ecclesiale di altri brani del commento bonaventuriano dei nostri capitoli 17 e 21 appare più chiaramente. Menzioniamo solo la fine del capitolo 17: Bonaventura vi espone la struttura dei tre stati (*status*) o categorie della Chiesa, cioè i contemplativi, gli attivi e i prelati. Questi tre vengono designati da Daniele, Giobbe e Noè, secondo un'allegoria di Ez 14, 14. È vero che questa allegoria è tradizionale e che Bonaventura la trovava nella *Postilla* di Ugo di San Caro⁷².

⁶⁹ Cfr. BEDA VENERABILIS, *In Lucae ev. expositio*, cap. v (Lc 17,25), ed. D. Hurst, CCSL 120 (1960), p. 317. Bonaventura segue il testo della *Glossa interlineare*, che si ferma dopo «in suo corpore», senza precisare «hoc est in ecclesia» – almeno nell'edizione Rusch, ma forse Bonaventura disponeva di un testo diverso; cfr. *Biblia latina cum Glossa ordinaria*, cit., iv, p. 201. Egli amplifica comunque il significato del corpo ecclesiale.

⁷⁰ «Quia semper usque ad tempus iudicii erit Ecclesia inter malleum»; cfr. HUGO DE SANCTO-CARO, *Postilla super Lucam*, cap. xvii, in EIUSD. *Opera omnia in universum Vetus et Novum Testamentum*, cit., t. vi [1732], f. 237v.

⁷¹ *In Luc.*, cap. xvii, n. 44 (vii, p. 440a).

⁷² Viene da Agostino, ma è stata trasmessa da Gregorio Magno. Beda la riprende, poi Ugo di San Caro.

Ma egli la apprezza molto, al punto di citarla più volte nell'*In Lucam*⁷³, e le dà un ruolo strutturale più marcato nel commento al capitolo 17. Egli mostra come il giudizio o il discernimento attraversa ciascuno di questi tre stati, che sono indicati nel testo di Lc 17 tramite coloro che sono nel letto, coloro che macinano e coloro che sono nel campo. Bonaventura conclude così: «in qualsiasi stato che conduca alla salvezza, alcuni sono buoni e alcuni sono malvagi e, pertanto, tutti devono avere timore» di Dio⁷⁴. Questa conclusione saggia, con la quale possiamo concordare, mi sembra tuttavia un po' un passo indietro rispetto al testo citato precedentemente, il quale designava più chiaramente l'unione a Cristo come necessaria alla salvezza.

La risurrezione: un *transitus* verso la sapienza e la vita eterna

Il secondo testo con sapore francescano si colloca quasi alla fine del capitolo 21. Gesù afferma: «Il cielo e la terra passeranno (*transibunt*), ma le mie parole non passeranno (*non transibunt*)» (Lc 21,33). Bonaventura non poteva rimanere sordo alla presenza raddoppiata del verbo *transire*. Avendo indicato, con la *Glossa*, che questa generazione deve passare «dalla mortalità all'immortalità» grazie alla risurrezione⁷⁵, egli delimita due cammini possibili: attaccarsi al mondo e passare con lui «da colpa in colpa, [...] dalla colpa alla pena [...] e da pena a pena». Oppure, seguendo il cammino opposto, compiere un «triplice *transitus*» virtuoso: «dalla colpa alla penitenza, [...] dalla penitenza alla sapienza, [...] dalla sapienza alla vita eterna»⁷⁶.

⁷³ Cfr. *In Luc.*, cap. VII, n. 31; cap. IX, n. 45; cap. XIII, n. 44 (VII, pp. 172ab, 23ob, 348b). La fonte si trova in AUGUSTINUS HIPPI, *Quaestiones evangeliorum*, II, 44, 2, ed. A. Mutzenbecher, CCL 44B (1980), pp. 105-106. Viene menzionata nella *Glossa* su Lc 13,21; cfr. *Biblia latina cum Glossa ordinaria*, cit., IV, p. 191.

⁷⁴ *In Luc.*, cap. XVII, n. 60 (VII, p. 447a).

⁷⁵ Cfr. *Biblia latina cum Glossa ordinaria*, cit., IV, p. 211. L'idea è presente dal Ps.-CHRYSOSTOMUS, *Opus imperfectum in Matthaeum*, homil. XLIX, n. 34 (PG 56, col. 921).

⁷⁶ *In Luc.*, cap. XXI, n. 54 (VII, p. 538a). Nella *Postilla* su Lc 2,15-16, Ugo di San Caro evidenziò un *triplex transitus*, permettendo di raggiungere Betlemme, la quale designa la patria celeste: «Primus transitus est de vitiis ad virtutes. Secundus de virtute in virtutem, tertius de mundo ad patrem». Ognuno viene associato sia a una tappa dell'Esodo: *de Aegypto, per desertum, in terra promissionis*; sia a una delle tre esclamazioni di Ct 3,6, 6,9 e 8,5; sia a una delle tre tappe spirituali della contrizione, della penitenza e della morte. Cfr. HUGO DE SANCTO-CARO, *Postilla super Lucam*, II, in *Opera omnia*, cit., VI, f. 142v. Bonaventura se ne ispira chiaramente nel suo commento a Lc 21, però non abbiamo trovato una fonte della proposta di un *duplice* cammino di *transitus* — né nella *Postilla* di Ugo di San Caro, né nell'*Opus imperfectum* dello Pseudo-Crisostomo, né nel commento di Girolamo sul passo sinottico di Mt 24,35, né nei commenti di Ambrogio o Beda su Lc 21. Va anche sottolineato che la *Postilla* su Lc 2 non menziona la sapienza: un segno, di nuovo, dell'enfasi bonaventuriana. Un commento spirituale di questa pagina bonaventuriana viene proposto in A. MÉNARD, *Le «transitus» dans l'œuvre de Bonaventure. Un itinéraire de conversion biblique et de conformation progressive au Christ pascal*, «Laurentianum», 41 (2000), pp. 389-396; breve riassunto in ID., *ad v.* «Transitus», DB, p. 813.

Si tratta di un cammino di risurrezione, come appare nella tipologia dell'Esodo, visto che le tre tappe di questo *transitus* vengono designate, rispettivamente, dai tre passaggi del mar Rosso, del deserto e del Giordano. Bonaventura può allora concludere: «Chi compie questo triplice passaggio (*transitus*), egli solo è Ebreo e celebra la vera Pasqua, poiché *pasqua* non significa altro che passaggio (*transitus*)»⁷⁷.

Il lettore, anche se solo un po' familiare con l'opera bonaventuriana, certamente non trascurerà l'eco dell'*Itinerarium mentis in Deum*, che descrive questo cammino dei «veri ebrei che dall'Egitto vanno alla terra promessa ai padri»⁷⁸: compiono «la pasqua, cioè il passaggio»⁷⁹. Sappiamo inoltre che l'*Itinerarium* contempla questo passaggio già compiuto da Francesco, reso conforme al Cristo tramite le stigmate. Questo stesso passaggio va pure proposto a tutta la Chiesa: segnata dalla Passione di Cristo, essa può entrare con lui nella vita eterna.

Qui ancora, una volta evidenziata questa chiave di lettura, si può rileggere l'insieme del commento bonaventuriano dei testi escatologici come un invito, da parte di una guida spirituale, ad avviare l'itinerario contemplativo che conduce verso la sapienza e la pace escatologica. Le diverse esposizioni *spiritualiter* sparse nel commento servono questo obiettivo. Limitiamoci a un esempio solo. Alla fine del cap. 17, Bonaventura commenta la parola di Gesù che dice: «Dove sarà il corpo, là si raduneranno anche le aquile» (Lc 17, 37). Egli cita l'esposizione tradizionale di Girolamo, affermando che «le aquile e gli avvoltoi percepiscono la presenza di cadaveri anche al di là del mare»⁸⁰, e fa allusione a quella di Ambrogio, identificando queste aquile nei santi che si radunano presso Cristo, il Verbo incarnato⁸¹. Ma egli sviluppa queste brevi indicazioni in

⁷⁷ Nel *Serm. tempore*, sermo xx, n. 3, (OSB XI, pp. 86-87), Bonaventura evidenzia anche un triplice *transitus* interiore della grazia, appropriato all'uscita dall'Egitto, la traversata del deserto e il passaggio del Giordano: designano rispettivamente la penitenza amara, le azioni e passioni della giustizia e, infine, la sapienza saporosa delle speculazioni.

⁷⁸ *Itin.*, cap. I, n. 9 (v, p. 298ab).

⁷⁹ *Ivi*, cap. VII, n. 2 (p. 312b).

⁸⁰ Cfr. HIERONYMUS, *Commentariorum in Mattheum*, ed. D. Hurst et M. Adriaen, CCSL 77 (1969), p. 229. Cfr. anche Ps-CHRYSOSTOMUS, *Opus imperfectum in Mattheum*, homil. XLIX, n. 28 (PG 56, col. 918). Questo ultimo commento giustifica il legame fra il "aquila" del testo evangelico della Vulgata e il "vultur" che, ovviamente, leggeva nella sua versione di Gb 39, 30: «Quoniam ergo turpes aves sunt vultures, ideo vulturinis quidem moribus aptavit nomina aquilarum, ut in moribus quidem vulturum, sanctorum congregatio ostendatur ad Christi adventum, in aquilis autem regalibus, regalis sanctorum dignitas ostendatur. Ideo enim sancti aquilis assimilantur, quia sicut filii aquilarum ad solem probantur, ut siquidem recto aspectu intendere potuerint contra radios solis, intelligantur esse legitimi; si autem non potuerint, cognoscantur adulterini: sic et filii Dei ad Christi iustitiam comprobantur: si enim potuerint pleno corde iustitiae verba suscipere, intelliguntur esse legitimi; si autem non potuerint, cognoscuntur de diabolo esse nati».

⁸¹ Cfr. AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *Expositio Evangelii secundum Lucam*, cap. VIII, nn. 54-56, ed. M. Adriaen, CCSL 14 (1957), p. 318 s. Si trova una spiegazione quasi identica delle "aquile" in HIERONYMUS, *Commentariorum in Mattheum*, cit., p. 229.

un'interpretazione personale che manifesta ancora la sua padronanza delle tecniche dell'esegesi dell'Università: divisione, *distinctio*, gioco delle concordanze. Ora, questa interpretazione propone anch'essa un piccolo itinerario spirituale che sintetizziamo nella tabella seguente.

<i>Le aquile percepiscono la presenza dei cadaveri tramite:</i>	<i>Così i santi radunati da Cristo per:</i>	<i>Cfr. il profeta Davide (Salmi):</i>	<i>Prefigurato in Gb 39,26-30: l'aquila:</i>
Sensibilissimo olfatto	Immenso desiderio	<i>Desiderat cervus ad fontes aquarum</i>	<i>Ponit in arduis nidum suis</i>
Vista acutissima	Acutissimo sguardo (<i>contuitus</i>)	<i>In lumine tuo videmus lumen</i>	<i>Oculus eius de longe respiciunt</i>
Velocissimo movimento	Sapidissimo gusto	<i>Satiabor, cum apparuerit gloria tua</i>	<i>Pulli eius lambunt sanguinem</i>
Avidissimo appetito	Immenso (<i>excessivum</i>) trasporto d'amore	<i>Inflammatum est cor meum</i>	<i>[et ubicumque cadaver fuerit, statim adest]</i>

Poi conclude, in modo tradizionale: «Così saranno i Santi, dopo la risurrezione, rinnovati al modo dell'aquila, secondo il passo del Salmo: «Si rinnoverà come aquila la tua giovinezza» [Sal 102,5], si dirigeranno verso l'alto, e vivranno sempre col Signore», citando 1Ts 4,17⁸². Ma la comunione "mistica" con Cristo introduce già in questa vita risorta.

Così, il commento ai due discorsi escatologici di Luca, pur proponendo una descrizione narrativa dei Novissimi, viene anch'esso messo al servizio di un discernimento della Chiesa presente, nei suoi diversi stati, mentre allo stesso tempo propone di seguire in modo sapienziale l'itinerario pasquale di Cristo, morto e risorto.

Prima di concludere, facciamo una breve osservazione riguardo alla datazione dell'*In Lucam*: i due brani di sapore francescano che abbiamo appena evidenziato, e che fanno eco alla *Legenda major* e all'*Itinerarium mentis in Deum*, depongono, secondo noi, a favore di una datazione assai tardiva della redazione finale dell'*In Lucam*, cioè all'inizio degli anni 1260, com'è stato proposto da diversi studiosi, fra cui Dominic Monti⁸³,

⁸² *In Luc.*, cap. xvii, n. 62 (vii, p. 448b).

⁸³ Cfr. MONTI, *Bonaventure's Interpretation of Scripture*, cit., pp. 154-155. Ipotesi recentemente sostenuta da JAY M. HAMMOND, *The Textual Context*, in *Bonaventure Revisited: Companion to the «Breviloquium»*, ed. by Dominic V. Monti and K. Wisley Shelby, The Franciscan Institute, St. Bonaventure (NY) 2017, pp. 29-72: 41.

e confermato recentemente da Emmanuel Bain grazie al suo lavoro su diversi manoscritti⁸⁴.

Conclusioni

Con accenni diversi, appare nei testi appena commentati ciò che abbiamo chiamato una *allegorizzazione di secondo grado*: il significato escatologico del testo biblico, sia *ad litteram*, sia secondo la sua intelligenza spirituale, viene riletto in modo sapienziale. Per continuare ad approfondire questo senso anagogico della Scrittura, due cammini sarebbero possibili. Una prima modalità consisterebbe nell'evidenziare i temi escatologici nei sermoni – poiché i sermoni sono anche una modalità dell'esegesi, anzi la sua finalità secondo la logica medievale *lectio - disputatio - praedicatio*. Menzioniamo qui solo una serie di sermoni che, citando il testo di Lc 21, propongono in realtà un riassunto dei testi più lunghi dell'*In Lucam*⁸⁵.

Un'altra possibilità sarebbe di rintracciare, nell'opera bonaventuriana, le citazioni del libro dell'Apocalisse⁸⁶. Un primo sguardo ci sembra indicare che la prospettiva predominante sia quella di un discernimento degli *status* nella Chiesa, ma questa impressione richiede una conferma più solida.

Per ora, riassumiamo i risultati della nostra indagine. Nei suoi commenti alla Scrittura, Bonaventura presenta pochi brani escatologici, che trasmettono una dottrina assai classica dei Novissimi. Non si trovano segni dell'esegesi cosiddetta "profetica-apocalittica" delle *Collationes in Hexaëmeron*. Questa constatazione, del resto, può essere interpretata in due sensi opposti. O conferma la convinzione che questa esegesi apocalittica non svolge un ruolo realmente importante e che, tutto sommato, le *Collationes in Hexaëmeron* rimangono fedeli al progetto bonaventuriano costante di una mistica intellettuale⁸⁷. Oppure, dimostra al contrario l'esistenza di una svolta nell'ultimo periodo di Bonaventura – dunque

⁸⁴ Cfr. E. BAIN, *Église, richesse et pauvreté dans l'Occident médiéval. L'exégèse des Évangiles aux XII^e-XIII^e siècles*, Brepols, Turnhout 2014, pp. 394-395.

⁸⁵ Cfr. *Serm. tempore*, sermones VII-X, XIV-XVI e XX (OSB XI, pp. 54-67, 76-83 e 84-87).

⁸⁶ Si ricorda inoltre l'ipotesi formulata da Boureau, per cui *Vox Domini*, un commento dell'Apocalisse erroneamente edito negli *Opera omnia* di Tommaso d'Aquino, ma di paternità francescana ovvia, avrebbe per autore Bonaventura stesso; cfr. A. BOUREAU, *Bonaventure, commentateur de l'Apocalypse. Pour une nouvelle attribution de «Vox Domini»*, «Franciscan Studies», 70 (2012), pp. 139-181. L'ipotesi viene considerata con benevolenza, pur senza affermazione definitiva, da D. BURR, *The Book of Revelation*, Eerdmans, Grand Rapids (Michigan) 2019; essa è invece chiaramente respinta da R. LERNER, *Recapitulation or Chronological Progression? David Burr Treats Medieval Commentaries on the Book of Revelation*, «Franciscana», 22 (2020), pp. 99-112.

⁸⁷ Cfr. P. MARANESI, *Per un contributo alla "questione bonaventuriana"*, «Wissenschaft und Weisheit», 58 (1995), pp. 287-314; ID., *Teologia della storia o mistica intellettuale? Riflessioni critiche a margine della pubblicazione in lingua italiana della «Teologia della Storia» di Ratzinger*, «Frate Francesco» (n.s.), 78 (2012), pp. 185-202.

dopo la finalizzazione dei commenti alla Scrittura – una svolta provocata da una comprensione nuova del significato di san Francesco e della sua missione per la Chiesa⁸⁸.

Giudicare fra queste due ipotesi non rientrava nello scopo della nostra ricerca. Di più, questo dibattito, pur importante, rischierebbe di oscurare l'interesse dell'esegesi bonaventuriana considerata per sé stessa. Riteniamo dunque che l'escatologia, così sviluppata, magnifica la centralità di Cristo e serve il progetto di un itinerario pasquale verso la sapienza. Inoltre, i motivi francescani discreti testimoniano la convinzione che "l'evento" di san Francesco possieda una significazione epocale, anche se il valore escatologico di questo evento non viene realmente chiarito. Ma se ci si ricorda che, secondo le *Collationes in Hexaëmeron*, l'età futura sarà caratterizzata dalla conoscenza sapienziale nonché dalla piena comprensione della Scrittura⁸⁹, si riconoscerà che la ricerca della sapienza è veramente il filo rosso che fa l'unità dell'opera bonaventuriana.

⁸⁸ Ciò che sarebbe la tesi ratzingeriana, ripresa, com'è ben noto, da diversi autori.

⁸⁹ Cfr. D. BURR, *Bonaventure, Olivi and Franciscan Eschatology*, «Collectanea Franciscana», 53 (1983), pp. 29-32.