

ALESSANDRO GHISALBERTI

L'ESCATOLOGIA STORICIZZATA  
IN GIOACCHINO DA FIORE E  
BONAVENTURA DA BAGNOREGIO

*1. Agostino d'Ippona di fronte all'interpretazione di Ap 20*

Partiamo dalla lettura del testo di Ap 20, le cui affermazioni sono state all'origine delle ermeneutiche circa gli aspetti dell'escatologia che andremo a esplorare nei testi di Agostino, Gioacchino da Fiore e Bonaventura. Leggiamo il passo dell'Apocalisse:

Poi vidi un angelo che scendeva dal cielo e che aveva la chiave dell'Abisso e una grande catena in mano. Egli prese il dragone, il serpente antico, che è il diavolo e Satana, e lo legò per mille anni, poi lo gettò nell'abisso che chiuse e sigillò sopra di lui, perché non seducesse più le nazioni finché fossero compiuti i mille anni, dopo i quali dovrà essere sciolto per poco tempo. Poi vidi dei troni, e a quelli che vi sedettero fu dato la potestà di giudicare, e vidi le anime di coloro che erano stati decapitati per la testimonianza di Gesù e per la parola di Dio, e che non avevano adorato la bestia né la sua immagine e non avevano preso il suo marchio sulla loro fronte e sulla loro mano. Costoro tornarono in vita e regnarono con Cristo per mille anni. Ma il resto dei morti non tornò in vita finché furono compiuti i mille anni. Questa è la prima risurrezione. Beato e santo è colui che ha parte alla prima risurrezione. Su di loro non ha potestà la seconda morte, ma essi saranno sacerdoti di Dio e di Cristo e regneranno con lui mille anni. E quando quei mille anni saranno compiuti, Satana sarà sciolto dalla sua prigione e uscirà per sedurre le nazioni che sono ai quattro angoli della terra, Gog e Magog, per radunarle per la guerra; il loro numero sarà come la sabbia del mare. Esse si muoveranno su tutta la superficie della terra e circonderanno il campo dei santi e la diletta città. Ma dal cielo scenderà fuoco, mandato da Dio, e le divorerà. Allora il diavolo, che le ha sedotte sarà gettato nello stagno di fuoco e di zolfo, dove sono la bestia e il falso profeta; e saranno tormentati giorno e notte, nei secoli dei secoli. Poi vidi un grande trono bianco e colui che vi sedeva sopra, dalla cui presenza fuggirono il cielo e la terra, e non fu più trovato posto per loro. E vidi i morti, grandi e piccoli, che stavano ritti davanti a Dio, e i libri furono aperti; e fu aperto un altro libro, che è il libro della vita; e i morti furono giudicati in base alle cose scritte nei libri secondo le loro opere. E il mare restituì i morti che erano in esso, la morte e l'Ades restituirono i morti che erano in loro, ed essi furono giudicati, ciascuno secondo le sue opere. Poi la morte e l'Ades furono gettati nello stagno di fuoco. Questa è la morte seconda. E se qualcuno non fu trovato scritto nel libro della vita, fu gettato nello stagno di fuoco (Ap 20,1-15).

Il messaggio di queste pericopi di Ap 20 si collocava all'interno di un'epoca in cui le attese e gli scritti apocalittici proliferavano; a partire da alcune parole del Maestro, anche i primi cristiani attendevano come imminente la "fine", e per comprendere la storia nella sua globalità ci si rifece al racconto di Gn 1, che scandisce la creazione del mondo e dell'uomo in sei giorni. La storia viene così divisa in sei *aetates*, e per dare determinazione cronologica alle sei età della storia, alcuni testi biblici potevano valorizzare il *Millennium*, ossia la durata di mille anni per ciascuna delle sei età/giorni: anzitutto il Salmo 90,4: «Ai tuoi occhi mille anni sono come il giorno di ieri che è passato, come il turno di veglia nella notte». Il tema del Salmo era ripreso nella seconda Lettera di Pietro: «Davanti al Signore un giorno è come mille anni e mille anni come un giorno solo» (2Pt 3,8). Di conseguenza se un giorno vale mille anni, le sei *aetates* della storia del mondo avrebbero una durata complessiva di seimila anni, cui dovrebbero seguirne altri mille, il "sabato eterno". L'Apocalisse sembrava confermare questi calcoli; sorsero così nel II secolo movimenti millenaristici cristiani che credevano nella venuta sulla terra di un periodo di fortuna e di pace della durata di mille anni, ovvero un tempo lunghissimo, il *Millennium*, accreditando una lettura del testo secondo cui, dopo la prima resurrezione, cui avrebbero preso parte solo i giusti, quelli che "sono di Cristo", sarebbe sopravvenuto uno spazio di tempo storico durante il quale il Figlio avrebbe regnato con i credenti risorti. Solo al termine di questo periodo sarebbe giunta la fine.

In un primo periodo anche Agostino riconosce di aver aderito a opinioni millenariste, ma successivamente aderì alla teologia di Eusebio di Cesarea, che faceva della storia il luogo della provvidenza divina, e cominciò intendere lo schema senario delle età della storia (sul calco dei sei giorni della creazione) introducendo una modifica decisiva: Cristo non è apparso a metà della sesta età, ma all'inizio, e rifiutò di delimitare i confini cronologici dei sei periodi in cui la storia del mondo viene scandita. Con la venuta di Gesù, si apre un tempo indeterminato per l'ultimo stadio che può contenere tutto quanto accadrà fino alla fine del mondo. Tuttavia, uomo del suo tempo, Agostino sa che la fine del mondo «in proximo est» (*Sermo* 93 e 529). Come va inteso il testo dell'Apocalisse che parla dei mille anni tra la prima e la seconda risurrezione, e che sarebbe quindi venuto il Giudizio (con la "seconda" resurrezione), dopo che ancora, per breve tempo, il diavolo slegato avrebbe perseguitato la Chiesa? Il pensiero di Agostino venne precisato con ampiezza nel *De civitate Dei*, xx, 6-7, attento ai dati millenaristici che avevano un fondamento biblico, ossia la dottrina del duplice avvento di Cristo e quella di una doppia resurrezione. Agostino interpretò il dato di una "prima resurrezione" rapportandola alla rigenerazione battesimale che avviene ogni volta che moriamo al peccato per vivere in Cristo, grazie alla potenza dello Spirito. Questa prima risurrezione non è quindi né futura,

perché è già avvenuta, né può essere intesa corporalmente, in quanto tutta spirituale. Riguardo ai mille anni, Agostino offre una interpretazione che riporta l'attenzione al presente e distoglie lo sguardo dalle attese del futuro: i mille anni durante i quali il diavolo è legato e i santi regnano in Cristo si riferiscono al tempo attuale della Chiesa:

Mentre dunque il diavolo è legato per mille anni, per mille anni regnano anche i santi assieme a Cristo, e questo periodo si deve intendere allo stesso modo come il tempo della sua prima venuta [...] È certamente in questo tempo che viene istruito nel regno di Dio quello scriba di cui abbiamo già parlato, che trae dal suo tesoro cose nuove e vecchie. Ed è nella Chiesa che quei mietitori raccoglieranno la zizzania, che è lasciata crescere col grano sino alla sua maturazione<sup>1</sup>.

Per quanto riguarda la prima resurrezione, Agostino da un lato la legge come quella che il singolo compie con la grazia del battesimo e dall'altro la intende come quella che si verifica al momento della morte individuale; invece, la seconda resurrezione riguarderà la singola anima, nel contesto del giudizio finale, e si avrà solo alla fine dei tempi. Emerge così una interpretazione spirituale dei temi apocalittici, che vengono rapportati alla vita della Chiesa presente, piuttosto che al corso della storia futura. Qualsiasi riferimento storico-temporale dell'Apocalisse viene trasposto in un messaggio ecclesiologico o morale, viene destoricizzato.

## 2. *Gioacchino da Fiore (1130/35-1202) e il rinnovamento dell'escatologia*

Per introdurre la visione di Gioacchino da Fiore circa l'escatologia, partiamo dalla tavola delle sette età del *Liber figurarum*, in cui viene illustrata, con figure e con parole testuali, la visione profetica della storia di Gioacchino da Fiore. Il diagramma che Marjorie Reeves e Beatrice Hirsch-Reich chiamarono «delle sette età» è presente in due versioni nel codice di Oxford (tavola XVIII a e b); si trova nel manoscritto conservato a Reggio Emilia, che riproduce entrambe le versioni, e nel codice di Dresda, che riporta una sola versione. La tavola si trova poi integrata nel manoscritto della *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, della Biblioteca Laurenziana di Firenze<sup>2</sup>. L'importanza di questa tavola, che alterna figure e testo scritto, è da riscontrare nella tripartizione della storia sacra secondo tre *status* o età: il *primus status* comprende sette *saecula* dell'età del Padre

<sup>1</sup> AGOSTINO, *La città di Dio*, xx, 9, a cura di L. Alici, Rusconi, Milano 1984, pp. 1008-09.

<sup>2</sup> Lo studio più accurato, sia codicologico sia testuale, è quello di M. RAININI, *Il tema delle sette età: il «Libro delle figure» e i suoi «frammenti»*, in *Pensare per figure. Diagrammi e simboli in Gioacchino da Fiore*, a cura di A. Ghisalberti, Viella, Roma 2010, pp. 107-136. Rainini osserva inoltre che il tema della periodizzazione nelle sette (otto) età è presente anche nella tavola denominata *Mysterium Ecclesie*, sempre del *Liber figurarum*.

(Adamo, Noè, Abramo, Davide, Esilio di Babilonia, Giovanni Battista); il secondo *status* comprende i sette tempi dell'età del Figlio: i primi sei sotto-tempi dell'età del Figlio, di cui parleremo con maggiore precisione in seguito, partiscono i secoli dalla nascita di Gesù sino ai tempi presenti, ossia coevi a Gioacchino, mentre nel settimo tempo (che deve ancora iniziare) il Figlio concederà ai suoi fedeli l'abbondanza dell'Amore e la piena libertà della Grazia per opera dello Spirito Santo, che nella Trinità procede dal Padre e dal Figlio, e dal Figlio sarà inviato sulla terra. Nella parte centrale del diagramma XVIII si allineano le figure delle età del mondo: l'età del Padre comprende le prime cinque età del mondo (da Adamo a Ozia-Zorobabele); l'età del Figlio coincide con la sesta età del mondo, ha al suo interno i menzionati sei sotto-tempi di cui non vengono sovrascritti i nomi; si indica alla fine il nome dell'ultimo tempo: la settima età con le diciture *tertius status* e *clarificatio Spiritus Sancti*. Infine, dopo una netta divisione di spazio, è segnato l'inizio della *octava aetas*, a cui corrisponde la dicitura *resurrectio mortuorum*.

Che cosa viene trasmesso di nuovo? Non tanto la ripartizione per età della storia del mondo, che era già presente da tempo nelle tradizioni storiografiche, bensì l'appropriazione degli *status* alla persona della Trinità, e in particolare la dichiarazione che nella sesta età del mondo, quella del Figlio, stanno per concludersi le successioni di sei sotto-tempi al suo interno, e si annunzia l'avvento di una settima età, piena età dello Spirito Santo e terzo stato, sempre sulla linea della storia avviata da Cristo e restando nel percorso storico terreno.

L'innovazione di Gioacchino si fonda su di una sua intuizione esegetica: l'Apocalisse non è un libro chiuso, ma, come dice il titolo, è una "rivelazione" (*ἀποκάλυψις*), che non riguarda solo il passato, bensì disciude, almeno in parte, i segreti del futuro. Mentre la lettura ispirata ad Agostino sosteneva che l'Apocalisse parla della Chiesa, è un'assoluta novità di Gioacchino affermare che la rivelazione o "intelligenza spirituale" dell'Apocalisse riguarda tutta la storia sacra, il passato, il presente, il futuro. Scrive Gioacchino nell'*Introduzione all'Apocalisse*:

Riguardo, dunque, alla prima successione generale dei tempi, occorre in primo luogo osservare che essa ammette una distinzione in cinque e in sette parti, cioè nelle cinque età da Adamo fino a Cristo, e nelle sette piccole età, costituite dalle porzioni della sesta età. Grande mistero, questo, e sacramento di fede e verità<sup>3</sup>.

Applicando il metodo della *concordia*, ossia della somiglianza o della corrispondenza tra Antico e Nuovo Testamento, la stessa Apocalisse

<sup>3</sup> GIOACCHINO DA FIORE, *Introduzione all'Apocalisse*, trad. it. di G.L. Potestà, Viella, Roma 1995, p. 35.

consente di individuare «tria opera», «in tribus statibus mundi», perciò la lettura del “millennio” (di cui parla Ap 20) proposta da Gioacchino da Fiore conduce a un’originale interpretazione del testo dell’Apocalisse: il “millennio” va inteso come affermate un meraviglioso sabato terreno, che avrà luogo fra la morte dell’Anticristo e il giudizio; è un’ultima età della Chiesa, età segnata da una «maggior grazia», un terzo *status*, in cui si perviene al compimento escatologico, con la piena effusione dello Spirito, ma ancora tutto intrastorico, non definitivo dunque, perché il compimento sarà nel sabato eterno ultraterreno, l’ottava età contrassegnata dall’eternità. Da questa prospettiva viene con forza rimodulato lo sguardo cristiano sulla storia, nel senso che la storia acquista il volto di un cammino sensato, e stimola l’impegno del credente a preparare la fioritura dell’età dello spirito, la stagione della pienezza della grazia donata. È questa l’indicazione capitale che viene raffigurata e descritta nella tavola delle sette età della storia.

La novità dell’escatologia gioachimita venne registrata immediatamente dai teologi contemporanei a Gioacchino, ne abbiamo testimonianza nella predica dell’Ascensione dell’abate cisterciense Goffredo di Auxerre, degli inizi degli anni Novanta del XII secolo, e riportata nel volume di Herbert Grundmann, dedicato alla vita e alle opere dell’Abate calabrese<sup>4</sup>. Goffredo richiama l’attenzione dei fedeli contro il pericolo di un *quartus cato*, che con un nuovo modo esegetico di profetare, insinua nel popolo cristiano una dottrina di chiara origine ebraica sapientemente e intenzionalmente dissimulata. Si tratta di Gioacchino (Ioachim, nominato e qualificato come un nome barbaro), il quale, educato per molti anni nel giudaismo, sembra non averlo ancora vomitato a sufficienza. Con queste affermazioni, Goffredo coglie nel segno, seppure stringatamente, indicando la novità di Gioacchino e mettendola in relazione con la sua gestione di quello che è stato definito il “ritardo” della *παρουσία*, ossia del ritorno di Gesù Cristo atteso sin dai tempi dell’età apostolica; ritardo divenuto insopportabile già ai tempi di Agostino, il quale aveva perciò elaborato la soluzione che abbiamo esposto prima. Goffredo nel finale della predica ammonisce i fedeli « affinché non pensino che la sua [di Cristo] venuta ritardi », e qui intercetta la proposta di Gioacchino; questi, nelle sue opere, interrogava le Scritture per ricavarne indicazioni dei segni con cui si manifesta il rivelarsi del mistero trinitario, e proponeva una rilettura del ritardo facendo emergere profeticamente come va scrutata la manifestazione dei segni dei tempi (*signa temporum*) in relazione all’Apocalisse. Il risultato della sua intuizione è quello illustrato e spiegato nella tavola delle età della storia, con l’indicazione degli *status* e della settima età, come abbiamo sopra accennato. La lettura

<sup>4</sup> Cfr. H. GRUNDMANN, *Gioacchino da Fiore. Vita e opere* [1927], a cura di G.L. Potestà, Viella, Roma 1997, pp. 198-199.

di Gioacchino attivava una intelligenza delle Scritture fondata sulla "concordia" tra il libro della Genesi e quello dell'Apocalisse; la lettera della Scrittura va colta non solo in chiave di simbolo e di allegoria, ma in chiave profetico-messianica. Questo ci fa capire perché Goffredo di Auxerre parlasse di *novo genere prophetandi*, perché l'intelligenza spirituale delle Scritture promossa dall'Abate calabrese ha valenza di profezia, dal momento che proietta i simboli e i significati racchiusi nella lettera dei testi biblici in un orizzonte escatologico, in una profezia del tempo che viene. Così facendo, egli apriva i due Testamenti al futuro, mentre la nascente teologia scolastica li stava rinchiudendo con una sistematizzazione in chiave razionalistica.

Un'escatologia puramente descrittiva, basata sui simboli o sulle allegorie o sui miti relativi alla fine del mondo o alla vita dopo la morte, resta bloccata dal fatto che non ci può essere reale interesse immediato per qualcosa che è collocato in un futuro lontano. Le "cose ultime" non vanno collocate alla conclusione della linea di un tempo invariato, quello della successione delle vicende terrene della chiesa visibile; occorre riformulare il rapporto tra l'escatologia e la temporalità e caricarlo di un significato forte, che è quello del rapporto fra il presente e il futuro, del regno di Dio presente ma anche aperto al futuro, a un avvenire, quello della pienezza della manifestazione dello Spirito Santo, da avviare e da realizzare, dopo il quale partirà l'eternità definitiva dell'ottava età, il cui avvento segnerà la fine del tempo<sup>5</sup>.

Gioacchino era del parere che il sabato finale (ossia i mille anni di Ap 20) sarebbe stato breve per via dell'affermazione di Cristo che «se non fossero stati abbreviati quei giorni, nessun uomo si salverebbe» (Mt 24,22; Mc 13,20), concordando con Agostino nell'opporci ai mille anni in senso letterale. Da Agostino divergeva nell'affermare la venuta sulla terra di una settimana *aetas*, un'epoca che rappresenta il vero tempo sabbatico della Chiesa, segnato da questi tratti: *pax, concordia, spiritualis intellectus*. Per l'importanza che assumerà in Bonaventura, richiamiamo anche questo dato: «la mappa delle età del mondo che Gioacchino ravvisa nell'Apocalisse non può essere separata dalle sue speculazioni sullo sviluppo dei vari *ordines*, dato che ogni periodo è caratterizzato da un particolare *ordo*, o modo di vita religiosa, che, sebbene presente anche

<sup>5</sup> Per Gioacchino Ap 20 va inteso come affermate un meraviglioso sabato terreno, che avrà luogo tra la morte dell'Anticristo e il giudizio, un settimo periodo della Chiesa, terzo *status* della grazia, in cui la Trinità si dispiega e offre all'umanità la più completa illuminazione dello Spirito santo possibile in questo mondo; l'esposizione dettagliata della sua proposta ermeneutica si trova nelle tre opere maggiori dell'Abate calabrese: *Expositio in Apocalypsim, Liber concordiae, Psalterium decem cordarum*. L'esegesi gioachimita di Ap 20 è analizzata dettagliatamente da ROBERT E. LERNER, *Refrigerio dei santi. Gioacchino da Fiore e l'esegesi medievale* [1976], trad. it. di S. Galli, Viella, Roma 1995, pp. 97-209; e da B. MCGINN, *L'abate calabrese. Gioacchino da Fiore nella storia del pensiero occidentale* [1985], trad. it. di P. Di Giulio e E. Di Giulio, Marietti, Genova 1990, pp. 159-216.

negli altri *tempora*, è specificamente legato all'era in questione come difesa principale della Chiesa dai suoi nemici»<sup>6</sup>. Nella *Introduzione all'Apocalisse* Gioacchino rispondeva che «se i singoli ordini fossero inviati distintamente per ciascuna età, in modo tale cioè che un'età non abbia nulla in comune con l'altra, né il libro (Apocalisse) sarebbe così difficile da capirsi, né il cambiamento dei tempi così confuso da giudicarsi»<sup>7</sup>.

La condizione della temporalità, sulla quale si riverberano i forti bagliori dell'eternità che la sta ricomprendendo, è investita della compartecipazione di tutti gli ordini alle vicende dei singoli tempi: ciascun ordine ha qualcosa in comune con tutti, dice Gioacchino, e non è fuori luogo individuare questo "qualcosa in comune" nella forza del compimento ultimo che tutti li riguarda. Una forza proletticamente inclusa in ciascuno, la quale impedisce il loro appiattimento sulla storia orizzontale, e li tiene nella tensione strutturale con l'eternità, nella cui carica attrattiva dispiegano i loro moti e alla cui pienezza tendono come al fine trasformante.

### 3. *Le età della storia nelle «Collationes in Hexaëmeron» di Bonaventura*

L'ultima opera di vasto respiro teologico di Bonaventura da Bagnoregio è costituita dalle ventitre conferenze (*Collationes in Hexaëmeron*), che Bonaventura tenne a Parigi tra la Pasqua (9 aprile) e la Pentecoste (28 maggio) del 1273; di essa ci sono giunte due redazioni, una più ampia contenuta nell'edizione di Quaracchi, e una, alquanto più breve, pubblicata da Delorme nel 1934. Vanno tenute presenti entrambe le redazioni, perché ciascuna offre elementi importanti per comprendere i passaggi più delicati circa le età finali della storia.

Nelle *Collationes* xv e xvi (*Collationes* III e IV della *visio* III nell'edizione Delorme) Bonaventura presenta diverse periodizzazioni della storia, e tra esse quella desunta da Agostino, già spiegata nel *Breviloquium*; l'insistenza maggiore è tuttavia riservata a una periodizzazione definita «assai misteriosa», fondata sul numero sette e distribuita secondo una triplice serie di tempi settenari: i *tempora originalia*, ossia i sei/sette giorni della creazione (*esamerone*); i *tempora figuralia*, comprendenti una partitura settenaria delle età della storia anteriore alla venuta di Cristo; i *tempora gratiosa sive salutifera*, ossia il tempo della grazia e della salvezza donata da Cristo, che si distende per sette età e di cui non si è ancora alla fine, perché si sta compiendo la sesta e deve ancora iniziare la settimana. La lettura delle tre serie dei tempi avviene secondo una "corrispondenza" che Bonaventura descrive riprendendo il metodo esegetico della *concordia* tra Antico e Nuovo Testamento elaborata da Gioacchino da Fiore.

<sup>6</sup> MCGINN, *L'abate calabrese*, cit., p. 163.

<sup>7</sup> GIOACCHINO DA FIORE, *Introduzione all'Apocalisse*, cit., p. 49.

La struttura delle corrispondenze è chiara sin dal primo parallelismo: al primo giorno della creazione, in cui è stata creata la luce, corrispondono la prima età veterotestamentaria, da Adamo a Noè, in cui è stata formata la natura, e l'età inaugurale del Nuovo Testamento, dalla nascita di Cristo e della chiesa apostolica sino a papa Clemente I, età in cui è stata data la grazia. A noi interessano soprattutto le corrispondenze del sesto giorno: il giorno in cui è stato creato l'uomo è in corrispondenza con l'età dei profeti da Ezechia a Zorobabele, e con il tempo della chiesa iniziato con papa Adriano I e con Carlo Magno, età che non è ancora conclusa negli anni di Bonaventura. È un tempo carico di ambivalenza, poiché accanto alla grande fioritura dottrinale (*claritas doctrinae*) che si è avuta con l'espandersi delle scuole di teologia, a questa età appartiene anche una grande tribolazione, analoga a quella della cattività babilonese del popolo ebraico. Al settimo giorno, in cui Dio ha attuato il riposo del sabato, corrisponde l'età dell'Antico Testamento iniziata con la ricostruzione del tempio di Zorobabele e conclusasi con il periodo di pace sotto l'imperatore Augusto, quando è nato Gesù Cristo. La (corrispondente) settima età della chiesa è a noi sconosciuta, ma il criterio della simmetria usato per la precedente età soccorre Bonaventura nel delineare l'ipotetica ultima età della storia: anche nell'età futura ci saranno «la riedificazione del tempio, la restaurazione della società civile e una stabile pace», per cui si può dire che la successione dei tempi è decifrabile scrutando la lettera della sacra scrittura, e non avviene per caso o fortuitamente. Le età della storia nel loro dispiegarsi offrono «una grande luce e molte intelligenze spirituali»<sup>8</sup>.

Nella redazione Delorme si parla esplicitamente di un tempo, anteriore al giorno del giudizio, contrassegnato da una pace e da una tranquillità quali non c'erano mai state dall'inizio del mondo, e dal sorgere di uomini ripieni di santità pari a quella dei tempi degli apostoli. Trova dunque accoglienza in Bonaventura una delle note caratteristiche della visione gioachimita della storia: a differenza dalle escatologie tradizionali, che vedevano nelle conflittualità presenti nella società e nella chiesa i segni premonitori della fine del mondo, che sarebbe stata immediatamente preceduta dalla crisi riversata sui credenti dall'apparizione dell'Anticristo, Bonaventura prefigura uno *status* di pace e di grazia successivo alla eliminazione finale dell'Anticristo, confermato dalle dichiarazioni che Bonaventura fa alla fine delle *Collationes in Hexaëmeron* (Delorme, pp. 256-265; Quaracchi, pp. 440-441) circa il sorgere di una chiesa contemplativa, contrassegnata dall'ordine dei contemplativi. Questo ordine al suo interno è tripartito: la contemplazione può essere infatti conseguita con la supplica e la preghiera incessante, come nella liturgia celeste fanno i Troni, e negli ordini religiosi i Cisterciensi e Premostratensi; oppure

<sup>8</sup> In *Hexaëm.*, coll. xvi, n. 30 (v, p. 408b).



attraverso la ricerca speculativa applicata alla sacra scrittura, come fanno i frati minori e i frati predicatori, che richiama l'azione dei Cherubini; oppure attraverso lo slancio estatico o elevazione mistica, sul modello dei Serafini, che caratterizza l'ordine dei *sursumactivi*, non ancora affermatosi nella chiesa, ma al quale sembra che sia appartenuto san Francesco. Il richiamo allo sviluppo e alla futura floridezza che comparirà al vertice dell'ordine dei contemplativi, situato all'interno della chiesa, anzi destinato a portare a consumazione il compito della chiesa, lascia intravedere un futuro spazio storico concreto di incremento della grazia, per quanto sfumato e fuori da ogni rigido schema millenaristico. Francesco è posto in modo del tutto unico (il suo ordine ne è escluso) al vertice dei contemplativi, tra gli estatici o *sursumactivi*, eccezionale anticipazione dell'ordine che esprimerà la settima età, annunziatore di quello *status* che porterà il culto di Dio al suo compimento terreno ultimativo e perfetto, al quale seguirà l'ottavo giorno della beatitudine perfetta ultraterrena.

Nella ripartizione bonaventuriana della storia secondo le età, oltre al suo orientamento verso la fine della sesta età e l'attesa della settima come compimento definitivo della storia stessa, emerge l'idea di progresso: la storia mira alla crescita dell'uomo, alla sua educazione, alla realizzazione della sua salvezza. Progresso carico soteriologicamente e pedagogicamente, che Bonaventura associa all'immagine ricorrente del fiume che, piccolo alla sorgente, si ingrossa lungo il cammino: ai libri legali, storici e sapienziali, si sono aggiunti quelli profetici, e infine la rivelazione evangelica. A questa si è aggiunta anche una rivelazione apostolica, comprendente gli insegnamenti che lo Spirito santo per il tramite degli apostoli ha fatto giungere sino a noi, in modo da consegnare alla chiesa di Cristo tutta la verità e in modo da dilatare la conoscenza della verità *consummando* la sacra Scrittura (*Brevil.*, prol., § 1: v, p. 203b), ossia arrivando ultimativamente a far comprendere i significati più reconditi della rivelazione scritta. Risalta in ciò un'idea dinamica di rivelazione, detentriche della capacità di far conoscere progressivamente l'attuazione dell'economia di salvezza nel tempo, che porterà Bonaventura, negli scritti della maturità, a elaborare una stretta convergenza di escatologia e rivelazione: «La rivelazione del tempo ultimo non esprime né una soppressione della rivelazione di Cristo, né un superamento del Nuovo Testamento. Essa rappresenta piuttosto l'accesso alla forma di conoscenza degli Apostoli e, con ciò, il vero compimento della rivelazione del Nuovo Testamento, fino a questo momento compresa in modo solo imperfetto»<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> J. RATZINGER, *San Bonaventura. La teologia della storia* [1959], a cura di L. Mauro, trad. it. di M. Montelatici, Porziuncola, Assisi 2008, p. 133.

4. *Punti di collegamento tra Bonaventura e Gioacchino*

L'opera di Joseph Ratzinger, *San Bonaventura. La teologia della storia* (1959), sin dal suo primo apparire ha rappresentato una novità nei confronti dell'ermeneutica del pensiero del Dottore Serafico, perché ha introdotto nuovi parametri di portata decisiva non solo a livello della storiografia bonaventuriana in senso stretto, ma altresì per un innovativo concetto di rivelazione e di esegesi della Scrittura fondamentalmente connotato dal legame con la storia, in particolare dal nesso tra i due Testamenti, dal valore assegnato alla profezia, dal riconoscimento della figura di Gesù Cristo come "centro" o "medio" nella storia della Chiesa, non come colui che segna la "fine dei tempi".

Superando uno stallo secolare, che registrava un rifiuto sostanziale da parte dei teologi e degli storici della teologia ad assegnare una qualsiasi incidenza positiva del pensiero di Gioacchino da Fiore in autori e testi di teologia medioevale, Ratzinger ha sviluppato la sua ricerca studiando le *Collationes in Hexaëmeron*, focalizzandola in particolare sulle collazioni centrali, e rintracciando molteplici connessioni con il pensiero genuino di Gioacchino da Fiore. In partenza ha sviluppato un'analisi approfondita del duplice schema settenario, visto come elemento centrale della teologia bonaventuriana della storia. Scrive Ratzinger:

Secondo Bonaventura la parola della Scrittura ha per così dire tre aree di significato: prima di tutto la *spiritualis intelligentia*, che, al di là del significato della parola, si rifà al suo contenuto allegorico, tropologico o anagogico. Egli non si accontenta però di questa suddivisione tradizionale ed infatti colloca accanto al cosiddetto "senso spirituale" della Scrittura una seconda dimensione: le *figurae sacramentales*, con cui la Scrittura parla in tutti i suoi libri di Cristo e dell'Anticristo, ed infine, come terza area, le *multiformes theoriae*, al cui proposito dice: «Chi può abbracciare con il suo sapere l'infinito numero di semi esistenti, dal momento che da una sola foresta nascono intere foreste che, a loro volta, producono infiniti semi? Allo stesso modo dalla Scrittura possono derivare innumerevoli teorie, che solo il sapiente Iddio può abbracciare nel suo infinito sapere»<sup>10</sup>.

E subito dopo, alla domanda circa che cosa intenda veramente Bonaventura con queste "teorie", risponde che "le teorie sono il rispecchiamento nella Scrittura dei tempi futuri, per intendere i quali diventa indispensabile la conoscenza della storia sacra passata, e «con ciò Bonaventura fa propria quell'interpretazione della Scrittura che Gioacchino da Fiore aveva sviluppato nella sua *Concordia veteris et novi testamenti*; da questa stessa opera è tratta la triplice interpretazione dell'opera dei sei giorni»<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Ivi, pp. 27-28.

<sup>11</sup> Ivi, pp. 28-29.

Circa l'interpretazione della settima età della storia, troviamo un'importante annotazione, che dice dell'attenzione ermeneutica a un problema che investe tutta la *vexata quaestio* del gioachimismo: dopo aver precisato che diventa urgente stabilire quale concetto di rivelazione emerga dall'*Hexaëmeron*, Ratzinger scrive:

Per il momento possiamo solo rilevare che il Dottore Serafico si distacca chiaramente e risolutamente da quella presentazione grossolana della teoria di Gioacchino di cui si è reso responsabile Gerardo di Borgo San Donnino [...], il quale aveva indicato negli scritti di Gioacchino l'Evangelo eterno destinato a prendere il posto del messaggio del Nuovo Testamento, transitorio e perituro [...]. Se pure il rifiuto di Gerardo e della sua idea dell'"Evangelo eterno" è manifesto, sarebbe tuttavia una conclusione errata far coincidere questo con il rifiuto del Gioacchino originale, come talvolta si è tentato di fare. Le due cose devono invece essere distinte con esattezza se intendiamo farne emergere il contenuto vero<sup>12</sup>.

Considero questo passaggio una delle chiavi fondamentali del metodo ermeneutico ratzingeriano, ossia egli intende fare riferimento a testi criticamente affidabili, esprimenti il pensiero autentico dell'Abate calabrese, dissociando Gioacchino dalle riprese fatte da movimenti noti come gioachimismo o gioachimismo francescano, e dalle loro contraffazioni visionarie, veri e propri adattamenti a scopo polemico-politico, molto diffuse alla metà del XIII secolo. In altri termini, Ratzinger sostiene la necessità di non aderire a una vulgata non documentata del pensiero di Gioacchino, non fondata sui testi, lasciando intendere che anche Bonaventura, quando scrive le sue *Collationes in Hexaëmeron*, ha operato questo stesso discernimento critico, ossia si mostra capace di distinguere il pensiero di Gioacchino da quello attribuitogli dai francescani gioachimiti, come Gerardo di Borgo san Donnino, o Giovanni da Parma. In altre parole, Bonaventura, come ministro generale dell'Ordine francescano, per affrontare le tensioni forti presenti nel suo Ordine, aveva studiato a fondo il gioachimismo, e aveva respinto le teorizzazioni dei francescani spirituali; aveva così potuto attivare una ricognizione personale del pensiero autentico dell'Abate calabrese. Questo passaggio metodologico non è sempre stato focalizzato dagli studiosi che hanno in vario modo criticato lo studio di Ratzinger, e diversi critici sembrano ancora oggi irretiti in una identificazione fallace tra il vero Gioacchino e l'inaccettabile vulgata non fondata sui testi che continua a caratterizzare il suo pensiero come fortemente visionario ed eterodosso soprattutto nel modo di concepire la Trinità.

Un successivo punto molto importante trattato da Ratzinger verte sul significato del termine *revelatio* nel testo di Bonaventura: esso equivale a

<sup>12</sup> Ivi, pp. 45-46.

«comprensione spirituale della Scrittura», ossia la rivelazione consiste nell'atto della comprensione, dono di Dio, e non della semplice oggettività della lettera. Non è la Scrittura in quanto Scrittura a essere chiamata rivelazione, bensì, per lo meno indirettamente, a ottenere il nome di rivelazione è la comprensione della Scrittura, avente luogo nella teologia:

Unicamente la Scrittura che viene compresa nella fede è veramente Scrittura sacra; in questo modo la Scrittura è teologia in senso pieno, vale a dire libro e comprensione del libro nella fede della Chiesa; la teologia viceversa può chiamarsi Scrittura poiché essa altro non è che comprensione della Scrittura che dona a quest'ultima, per la prima volta, una fecondità conforme alla rivelazione<sup>13</sup>.

Questo concetto dinamico di rivelazione è fatto emergere da Ratzinger anche in relazione al pensiero degli autori della patristica (Agostino, Dionigi e Gregorio Magno) e dell'alto Medioevo (in particolare Ugo di San Vittore e Roberto di Melun); e viene sintetizzato in due punti, a partire dai quali si costruisce la speranza escatologica della rivelazione in Bonaventura:

[a] La concezione originariamente cosmica delle gerarchie di Dionigi viene trasformata in senso storico nello schema delle gerarchie dell'*Hexaëmeron*, ovvero non esiste un'unica gerarchia fissa, graduata dall'alto verso il basso, ma uno sviluppo gerarchico della storia che appare in questo schema. Vista in funzione della Chiesa, la figura completa della gerarchia a nove cori non si dà semplicemente come disponibile sin dal principio, bensì essa è il risultato di una progressione storica che si sviluppa nel corso del tempo della salvezza.

[b] A questo sviluppo storico-gerarchico, che si rispecchia nella figura della gerarchia celeste, corrisponde tuttavia anche uno sviluppo della conoscenza dal più basso livello della conoscenza di fede fino alla forma suprema di un contatto con Dio super-intellettuale e affettivo-mistico. La crescita storica della Chiesa dai Patriarchi degli inizi sino al popolo di Dio degli ultimi giorni è dunque al medesimo tempo una crescita del carattere rivelato di Dio<sup>14</sup>.

All'interno della monografia ratzingeriana queste convinzioni sono strettamente connesse con altri punti dottrinali peculiari di Bonaventura, in primo luogo con la convinzione che le età della storia non si dividono in rapporto a una persona della Trinità, con esclusione delle altre; la Trinità è sempre protagonista in modo unitario di tutte le epoche storiche, senza "appropriazioni". La testimonianza della Bibbia ci parla di un orientamento cristocentrico della storia, poiché l'opera redentrice dell'umanità è stata assunta dalla seconda persona della Trinità, che si è incarnata in Gesù Cristo, offrendo il suo Vangelo come codice di salvezza per i credenti, e in questo senso il Vangelo di Cristo non sarà superato,

<sup>13</sup> Ivi, pp. 101-102.

<sup>14</sup> Ivi, pp. 132-133.

è il « Vangelo eterno ». L'incremento di intelligenza e di grazia spirituale dell'ultima età della storia non postula un'età dello Spirito santo, distinta da quella di Gesù Cristo; l'effusione dello Spirito viene data per potenziare l'azione del Cristo « medio in tutte le realtà », nel senso di centro di tutte le cose della storia e di mediatore tra Dio e gli uomini.

Il progressivo avvicinamento di Bonaventura alle tematiche escatologiche ha comportato il contemporaneo distacco dai modelli scientifici del sapere filosofico e teologico; a questo sono dedicate diverse *Collationes in Hexaëmeron* (in particolare dalla v alla vii), in cui spicca la sua progressiva avversione all'aristotelismo, soprattutto a quello cosiddetto radicale perseguito dagli aristotelici parigini seguaci dell'averroismo, giudicato fautore di un'epistemologia rigorosamente deduttiva, in cui ogni aspetto del cosmo assume carattere di immutabile, e il mondo intero sottostà a un'eternità intesa come incessante ripetizione dell'identico, sprovvista quindi di ogni carica innovativa che contraddistingue la storia<sup>15</sup>.

Sul piano teologico, l'attribuzione alla teologia del carattere di scienza, sviluppata da alcuni prestigiosi maestri del tempo (tra cui spicca Tommaso d'Aquino), risulta insoddisfacente per il rischio di appiattimento del potenziale innovativo posseduto dalla rivelazione, per l'incapacità di lasciare libero spazio al credibile contenuto nella lettera della scrittura, che nel procedere della storia genera sempre nuove intelligenze, conoscenze sapienziali più profonde che scaturiscono dalla contemplazione sotto la guida dello Spirito. Nelle *Collationes in Hexaëmeron* (coll. xx, n. 15: v, p. 428a) Bonaventura giunge a dire che le figure della scrittura non sono ancora state *explanatae* nella loro interezza, e ciò avverrà solo « quando ci sarà il plenilunio », e i libri della Scrittura saranno aperti, e saranno sciolti i sette sigilli: come a dire che la storia sta ancora attendendo il tempo della luna piena, quando nella contemplazione giungerà a consumazione la salvezza di Cristo, cui seguirà il tempo solare (non più lunare) della parusia e la fine della storia.

Joseph Ratzinger ha sottolineato un ulteriore elemento dell'escatologia bonaventuriana: Bonaventura ha accostato la coscienza escatologica di Francesco, priva di qualsiasi coloritura apocalittica, a quella di Dionigi Areopagita, che con la sua teologia mistica aveva dato forma alla « sapienza nulliforme », cioè senza forme legate al pensiero e al linguaggio umano, oltre la « sapienza multiforme » degli speculativi:

Non solo Dionigi ma anche Francesco costituisce una rappresentazione anticipata del nuovo stato della rivelazione. Ciò che in lui risulta con evidenza

<sup>15</sup> Su Bonaventura e l'aristotelismo si veda l'ampia ricostruzione fatta da M. AROSIO, *Aristotelismo e teologia. Da Alessandro di Hales a san Bonaventura*, L'Amor Éditions, Monaco 2012. Sul confronto tra la filosofia aristotelica e la sapienza cristiana, A.P. BARRAJÓN MUÑOZ, *La sabiduría cristiana en las « Collationes in Hexaëmeron » de san Buenaventura*, Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate Theologiae Pontificiae Universitatis Gregorianae, Roma 1996.

è il superamento del pensiero discorsivo dell'esegesi attuale a favore di una semplice comprensione interiore secondo la parola del Signore: "Io ti benedico, Padre, Signore del cielo e della terra di aver nascosto questo ai saggi ed agli accorti e di averlo rivelato ai piccoli" (Mt 11,25)<sup>16</sup>.

Francesco, dunque, ispira la sapienza dell'ultimo tempo, e la "rivelazione" del tempo ultimo sarà non discorsiva, «essa sarà semplicemente una familiarità intima con il mistero della parola di Dio»<sup>17</sup>.

Il nucleo ispiratore dell'ultima opera bonaventuriana può essere sintetizzato da queste frasi dello stesso Ratzinger: «"E allora sarà la pace". Ma questa pace è divenuta in Bonaventura più vicina alla terra. Non è quella pace nell'eternità di Dio che mai più avrà fine e che seguirà alla rovina di questo mondo; è una pace che Dio istituirà su questa stessa terra, spettatrice di così tanto sangue e lacrime, come se volesse ancora mostrare per lo meno nel momento della fine come avrebbe potuto o dovuto in realtà diventare secondo i suoi disegni»<sup>18</sup>.

#### *Conclusione: le riprese di Gioacchino da parte di Bonaventura*

Volendo tracciare un sintetico bilancio di quanto abbiamo rintracciato nel nostro percorso, possiamo fissare i seguenti punti:

1. per entrambi, Gioacchino e Bonaventura, l'era imminente si configura come un'era di contemplazione.
2. La piena intelligenza delle Scritture è portatrice della vera pace e rende accessibile l'unione mistica con Dio sulla terra.
3. Secondo Bernard McGinn, la reazione all'aristotelismo radicale presente in Bonaventura potrebbe avere collegamenti con la polemica antiscolistica di Gioacchino, interpretata come segno della crisi della sesta età<sup>19</sup>.
4. Bonaventura si riferisce a san Francesco, definendolo con i tratti dettati dall'Apocalisse l'angelo con in mano il «sigillo del Dio vivente» (Ap 7,2), riprendendo un'immagine usata da Gerardo di Borgo san Donnino. Bonaventura lo sostiene esplicitamente nella *Legenda maior*, e lo ripete in un sermone tenuto al cospetto di un capitolo generale riunitosi a Parigi nella Pentecoste del 1266, che «una rivelazione chiara e degna di fede» gli aveva additato in san Francesco l'angelo del sesto sigillo<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> RATZINGER, *San Bonaventura*, cit., p. 106.

<sup>17</sup> Ivi, p. 107.

<sup>18</sup> Ivi, p. 216.

<sup>19</sup> MCGINN, *L'abate calabrese*, cit. p. 235

<sup>20</sup> Cfr. ROBERT E. LERNER, *La festa di sant'Abramo. Millenarismo gioachimita ed Ebrei nel Medioevo* [2001], trad. it. di C. Colotto, Viella, Roma 2002, p. 68.

5. Secondo Bonaventura, la chiesa si trova nella sua sesta età, e il culmine del progresso coincide in tale fase con la venuta di san Francesco d'Assisi, che va rapportato alla forma dell'angelo del sesto sigillo, « recante il segno del Dio vivente », di cui parla l'Apocalisse di Giovanni. Francesco possedeva una illuminata comprensione della Scrittura e altresì autentiche doti profetiche; una volta apparve ai suoi frati come un secondo Elia, così che potessero seguirlo da « uomini spirituali ». Il suo Ordine avrebbe ereditato la « chiave di Davide » data all'angelo di Filadelfa, ossia una speciale comprensione della Scrittura, e avrebbe cercato Dio « secondo i modi dell'elevazione, dell'estasi o del rapimento » (*Hexaëm.*, coll. XXII, n. 22: v, pp. 440-441), per cui molti francescani dopo Bonaventura aspirarono alla istituzionalizzazione dell'estasi.
6. Nelle *Collationes in Hexaëmeron*, Bonaventura segue Gioacchino nell'individuare sette periodi della storia dopo Cristo in base alla concordanza con sette periodi della storia dell'Antico Testamento e con i sette giorni della creazione. Come Gioacchino, Bonaventura interpreta il settimo periodo della Nuova Legge come un futuro intramondano, durante il quale quella che chiama *ecclesia contemplativa* potrà godere di una rivelazione più piena della verità divina.
7. Circa l'ermeneutica dell'Apocalisse, prima di Gioacchino nessuno concepiva l'Apocalisse come un *continuum*, elemento che invece Gioacchino colse nella intuizione della visione come « pienezza di questo libro »: egli intese che l'Apocalisse va letta in modo continuo, come un tutto, « come narrazione globale capace di rivelare l'intera storia della Chiesa — passata — presente e futura ».
8. Nelle *Collationes in Hexaëmeron* Bonaventura assume con netta convinzione l'ermeneutica dell'Apocalisse rapportandola al libro della Genesi, e ricorre ai sei giorni della creazione come traiettoria per capire come si sviluppa l'agire di Dio in ordine alla storia del mondo; inoltre adotta il duplice schema settenario per interpretare le età storiche dell'Antico e del Nuovo Testamento.
9. Nel tempo finale è previsto da Bonaventura un *novus ordo* di contemplativi, con rinnovamento dell'intelligenza della sacra Scrittura. Gli ultimi *ordines* sono ordini dello Spirito, pur restando il tempo come tale del Cristo, la *septima aetas* rimane tempo del Cristo della Nuova Alleanza. Non c'è spazio per un Vangelo eterno, ma c'è spazio per l'escatologia, ossia si attende un nuovo tempo di salvezza all'interno della storia.
10. Importanti elementi di derivazione gioachimita in Bonaventura possono infine ancora essere ricordati: la duplice serie dei sette tempi; i due tempi legati ai due diversi popoli; il sesto tempo con le due persecuzioni; il tempo finale di pace e di piena intelligenza della Scrittura; un ordine di serafini alla fine dei tempi.

In questo percorso insieme denso e pieno di chiaro-scuri, l'*intelligentia Scripturarum* in Bonaventura è recepita nella Concordia dell'Antico e del Nuovo Testamento, nella specificazione della Concordia Genesi-Apocalisse, e porta a *intus-legere* la lettera in chiave profetico-messianica, non limitandosi cioè al simbolo e all'allegoria, ma è attenta alla forza escatologica dei simboli e dei significati dei testi scritturali. Nell'Antico Testamento prevale la carica profetico-messianica, la profezia si concentra sull'attesa del Messia liberatore e salvatore; concordando questa lettura col Nuovo Testamento, la messianicità del Cristo e del suo regno fa convergere l'attenzione sul futuro, sulla storia del regno annunziato e aperto da Gesù Cristo. Non una dottrina sistematica, ma uno scrutare i segni della profezia biblica nella storia. Occorre pensare la storia come "ancora avvenire", verso una verità che viene, alla fine della storia, verso un tempo ultimo della salvezza: tutta la storia va pensata come qualcosa che si sta compiendo, e contemporaneamente che deve profeticamente ancora avvenire, con la verità che si fa avanti per realizzare non solo le potenzialità non attuate dal presente, ma tutte le possibilità di verità che il passato recava e che ancora reca nascostamente in sé.

Nella direzione tracciata da questa relazione converge anche la lettura di Marc Ozilou della *Legenda maior* di Bonaventura come *Apocalisse*, evidenziando tre dimensioni dell'Apocalisse francescana. La prima dimensione è quella di Francesco interprete della vita cristiana, in quanto le stimmate del Crocifisso in lui testimoniano un avvenimento attuale, la presenza del Cristo morto e risuscitato nella vita del cristiano. La seconda dimensione è ricondotta alla grazia del battesimo di Francesco d'Assisi, che per la generazione di san Bonaventura è la grazia dei giorni ultimi della storia, la cui interpretazione non può che essere apocalittica. La terza dimensione è legata alla somiglianza di Francesco con l'angelo del sesto sigillo che sale dall'Oriente (come abbiamo sopra richiamato), e l'angelo che «porta il segno del Dio vivente» è una presenza apocalittica<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> M. OZILOU, *La «Legenda maior» comme apocalypse*, «Doctor Seraphicus», LXV (2018), pp. 10-15.