

LA TEOLOGIA DELLA STORIA IN SAN BONAVENTURA

1. *Linee sviluppate in alcuni contributi di «Doctor Seraphicus»
relativi alla teologia della storia di san Bonaventura*

All'interno del convegno dedicato ai «Settant'anni del Centro Studi Bonaventuriani di Bagnoregio (1953-2023): tra passato, presente e futuro», mi è stato chiesto di trattare del contributo allo studio della teologia della storia di Bonaventura da parte di autori e di testi collegabili al Centro Studi Bonaventuriani di Bagnoregio. Mi introduco pertanto collegandomi agli studi presenti sul tema in «Doctor Seraphicus», incominciando dal mio intervento del 1983, intitolato *La concezione della storia in san Bonaventura*, al quale collego un mio secondo contributo, costituito dalla voce «Historia» nel *Dizionario bonaventuriano* del 2008¹. Anche se elaborati a distanza di molti anni, nei due saggi ho presentato una sintesi ragionata delle linee portanti della teologia bonaventuriana della storia, tra cui primeggiano due temi: il fondamento biblico della lettura della storia di Bonaventura, e l'assunzione da parte del Dottore Serafico di alcuni rilevanti temi dell'escatologia storicizzata di Gioacchino da Fiore. Il tutto condividendo la lettura fatta da Joseph Ratzinger nella sua opera *San Bonaventura. La teologia della storia*, seguendo dapprima l'edizione tedesca del 1959, e poi la traduzione italiana (Nardini 1991, Porziuncola 2008). Il primo annuncio su «Doctor Seraphicus» della lettura di Bonaventura a opera di Ratzinger è in realtà contenuto nella relazione di Paolo Brezzi del 1964, dal titolo: *La concezione della storia di san Bonaventura*². Pur nella titolazione ampia, con cui Brezzi intendeva tracciare la propria relazione, estendendola alla concezione della storia nelle sue varie espressioni, in realtà molte tematiche sviluppate toccano il tema della teologia della storia, e sicuramente offrono un affresco decisamente stimolante degli snodi che san Bonaventura viene a toccare nelle *Collationes in Hexaëmeron*,

¹ Cfr. A. GHISALBERTI, *La concezione della storia in san Bonaventura*, «Doctor Seraphicus», xxx (1983), pp. 81-94; ID., *ad v.* «Historia», DB, pp. 450-456.

² P. BREZZI, *La concezione della storia di san Bonaventura*, «Doctor Seraphicus», xi (1964), pp. 30-54. Riprenderemo nel paragrafo successivo la valutazione circa lo studio di Ratzinger, che, nonostante alcune riserve iniziali, Brezzi mostra di accogliere su punti fondamentali: la centralità di Cristo, l'adesione alle dottrine di Gioacchino da Fiore, l'eccezionale portata della figura di Francesco d'Assisi nelle vicende storiche della Chiesa del XIII secolo.

l'opera che Brezzi analizza lungo tutto il percorso della sua narrazione. Con Brezzi si allineava il mio intervento del 1983, in cui sottolineavo l'emergere della centralità di Cristo, che non è considerato come un punto di passaggio tra diverse età, bensì inteso nella sua definitività: per Bonaventura Cristo è inizio, centro e fine della storia; egli opera la salvezza nello sviluppo storico, portandola nascostamente verso il suo compimento. Per cogliere il disegno divino di salvezza serve tuttavia una lettura attenta alle figure sacramentali rinchiusi nella lettera e nei simboli della sacra Scrittura, che non raccoglie solo i dati della storia passata, ma contiene elementi dichiarativi circa il presente e rivelativi del futuro; e in ciò ha rilevanza capitale l'ultima opera di Bonaventura che legge il racconto dei sei giorni della creazione collegandoli alla visione dell'Apocalisse, ricapitolativa del cammino della storia secondo la rivelazione (*Collationes in Hexaëmeron*).

Va sempre precisato, in accordo con quanto anticipava Brezzi nel 1964³, che la nozione di storia assunta per sviluppare le coordinate di Bonaventura su questo tema non collima con la nozione di storia in uso nel campo delle discipline storiche di oggi, contrassegnata dall'analisi obiettiva dei cosiddetti "fatto" o "documenti", isolati nello spazio e nel tempo; la concezione di Bonaventura si fonda sulla visione ebraico-cristiana, secondo cui la storia ha un inizio con la creazione, e ha una conclusione o una fine, con il compimento della salvezza, nella vita eterna per i beati e nella sofferenza eterna per i dannati.

Successivamente ho ripreso alcune delle tematiche ricordate, trattando de *Le fonti dell'escatologia bonaventuriana: Agostino d'Ippona e Gioacchino da Fiore*, e *La teologia della storia di san Bonaventura in Joseph Ratzinger*, nella miscellanea preparata in relazione al centenario del 2017 dall'Ateneo Pontificio Regina Apostolorum insieme con la Cattedra Marco Arosio⁴.

Su «Doctor Seraphicus» del 2015 è stata pubblicato un ampio testo di Andrea Di Maio dal titolo *La concezione della storia in san Bonaventura*⁵; lo stesso Di Maio ha curato poi, nel volume sopra ricordato, un saggio dal titolo *La duplice dimensione cronologica e topologica del discorso bonaventuriano*⁶; in entrambi i saggi Di Maio allarga il discorso alle diverse tematiche della dimensione storica toccata nell'opera bonaventuriana e avvista, come egli dichiara, «una duplice dimensione cronologica e, per così dire, topologica», che tratta con dovizia di citazioni di testi del Dottore Serafico.

³ Ivi, p. 39.

⁴ Cfr. A. GHISALBERTI, *Le fonti dell'escatologia bonaventuriana: Agostino d'Ippona e Gioacchino da Fiore*, e ID., *La teologia della storia di san Bonaventura in Joseph Ratzinger*, in *Trilogia bonaventuriana*, a cura di C. Pandolfi e R. Pascual, IF Press, Roma 2020, rispettivamente pp. 233-245 e 575-592.

⁵ Cfr. A. DI MAIO, *La concezione della storia in san Bonaventura*, «Doctor Seraphicus», LXIII (2015), pp. 45-75.

⁶ Cfr. ID., *La duplice dimensione cronologica e topologica del discorso bonaventuriano*, in *Trilogia bonaventuriana*, cit., pp. 147-197.

Su «Doctor Seraphicus» del 2016, Domenico Paoletti ha trattato de *La novità della rivelazione cristiana nella relatività della storia e del linguaggio*⁷, e in apertura del saggio osserva che nel secolo scorso (ossia nel xx secolo), la teologia ha riscoperto la dimensione storico-salvifica della rivelazione che ha una forma testimoniale storica, e ritiene che si possa affermare «il xx secolo passerà alla storia come il secolo della teologia della storia. Basti pensare che intorno agli anni Cinquanta del secolo scorso la “storia” si impone con forza alla riflessione di parecchi modelli di teologia e il Concilio Vaticano II (1962-1965) crea di fatto l’espressione “storia della salvezza”»⁸. Sviluppate alcune criticità connesse con le forme immanentistiche di concezione della storia dell’età moderna, Paoletti conclude che la storia va compresa con un linguaggio relativo ai cambiamenti inerenti alla stessa storia. Dunque, non insistere sul dominio di Dio, ma, con Bonaventura, occorre far emergere l’assoluto dell’ἀγάπη e della dedizione del Dio di Gesù Cristo nella storia degli uomini.

2. La ricezione dell’opera di Ratzinger negli ultimi cinquant’anni

Abbiamo già ricordato che la prima citazione dell’opera di Ratzinger su «Doctor Seraphicus» è presente nel saggio di Paolo Brezzi del 1964; il noto medievalista anzitutto annotava l’assenza di interesse per le bonaventuriane *Collationes in Hexaëmeron* nel volume del Gilson su *La philosophie de saint Bonaventure* del 1924, e scriveva: «Di recente però un autore tedesco, il dott. Joseph Ratzinger, professore di dogmatica e di teologia fondamentale nella Facoltà filosofico-teologica di Frisinga, ha scritto una dissertazione (Monaco-Zurigo, 1959) dal significativo titolo *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, che dimostra senza dubbio un’ottima conoscenza dei testi dell’autore, ma che mantiene una *forma mentis* ancora troppo schematica, teologale, la quale – salvo errore – poco si adatta all’argomento specifico»⁹. Lungo il suo tracciato, tuttavia Brezzi accoglieva alcune delle tesi centrali di Ratzinger, a partire dalla bonaventuriana tesi del Cristo come termine medio, al centro della storia, dall’accoglienza da parte di Bonaventura della partizione in chiave biblica delle età della storia di Gioacchino da Fiore, della forza innovatrice nella storia della chiesa rappresentata dalla comparsa di Francesco d’Assisi¹⁰.

Il centro studi bonaventuriani di Bagnoregio ha costantemente valorizzato gli studi di Joseph Ratzinger su Bonaventura, in particolare Letterio Mauro ha curato, com’è noto, le due edizioni della traduzione

⁷ D. PAOLETTI, *La novità della rivelazione cristiana nella relatività della storia e del linguaggio*, «Doctor Seraphicus», LXIV (2016), pp. 51-63.

⁸ Ivi, p. 52.

⁹ BREZZI, *La concezione della storia*, cit. p. 41.

¹⁰ Cfr. ivi, pp. 46-48.

italiana dello scritto *San Bonaventura. La teologia della storia*¹¹. Inoltre, a Letterio Mauro dobbiamo un saggio dal titolo *Gli scritti bonaventuriani di Joseph Ratzinger*¹², dove riprende le tematiche trattate nel testo di Ratzinger relative alla teologia della storia presenti negli scritti del periodo post-universitario di Bonaventura, sottolineando anche le divergenze di Bonaventura da Aristotele e dagli aristotelici parigini a proposito del concetto di temporalità, che da Bonaventura è visto in prospettiva escatologica e non di eternità del mondo.

Accanto all'accoglienza favorevole, ci sono state in precedenza reazioni critiche: una critica di fondo dell'opera di Ratzinger era stata avanzata da Henri de Lubac, nella sua controversa opera intitolata *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*¹³, in cui il gesuita francese sostiene che i riferimenti a Gioacchino sono stati sopravvalutati nel testo di Ratzinger, perché Bonaventura, nonostante alcune assonanze tematiche e linguistiche, non avrebbe mai sostenuto nessuna delle tesi dell'Abate calabrese. Per de Lubac le dottrine di Gioacchino sono tutte consequenziali alla sua visione eterodossa della Trinità, secondo la successione dei tre *status* appropriati alle tre persone divine, e portatrici di una altrettanto errata esegesi della Sacra Scrittura. Critiche parziali alla lettura di Ratzinger sono venute da Hinrich Stoevesandt¹⁴ e da Gianni Baget Bozzo¹⁵: in riferimento alle critiche avanzate da questi autori, e più ancora, in riferimento al volume di de Lubac, ritengo che non sia stata adeguatamente recepita l'importante premessa metodologica di Ratzinger, che richiede il riconoscimento delle acquisizioni tematiche provenienti da opere autentiche di Gioacchino, mentre pare a noi che i riferimenti a Gioacchino illustrati nelle opere dei critici di Ratzinger soffrano di un pregiudizio ideologico¹⁶; essi mancano di citare testi puntuali dell'Abate calabrese, pertanto non si confrontano con gli studi specialistici

¹¹ J. RATZINGER, *San Bonaventura. La teologia della storia*, a cura di L. Mauro, trad. it. di M. Montelatici, Nardini, Firenze 1990; nuova ed. Porziuncola, Assisi 2018.

¹² Cfr. L. MAURO, *Gli scritti bonaventuriani di Joseph Ratzinger*, «Doctor Seraphicus», LXVII (2020), pp. 35-47. Allo stesso tema Mauro ha dedicato la relazione *Joseph Ratzinger interprete di san Bonaventura*, raccolta nel volume *Deus summe cognoscibilis. The Current Theological Relevance of Saint Bonaventure*. International Congress (Rome, November 15-17, 2017), ed. by A. Begasse de Dhaem et alii, Peeters, Paris-Leuven-Bristol, CT 2018, pp. 193-204.

¹³ Cfr. H. DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, 2 voll. (I. *De Joachim à Schelling*; II. *De Saint-Simon à nos jours*), Lethielleux, Paris 1978 [trad. it. *La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore*, 2 voll.: I. *Da Gioacchino a Schelling*; II. *Da Saint-Simon ai nostri giorni*, trad. it. di F. Di Ciaccia, Jaca Book, Milano 1980-1983, 2016-2017²]. Per il dibattito sviluppatosi attorno all'opera di Henri de Lubac, si veda l'esautistica rassegna di M. AMERISE, P. MESSA, *Gioacchino da Fiore e Henri de Lubac*, «Florensia», XVIII-XIX (2004-2005), pp. 9-37.

¹⁴ H. STOEVEHANDT, *Die letzten Dinge in der Theologie Bonaventuras*, EVZ Verlag, Zurich 1969.

¹⁵ G. BAGET BOZZO, *Modello trinitario e modello cristologico nella teologia della storia: Gioacchino da Fiore e Tommaso d'Aquino*, «Renovatio», IX (1974), pp. 39-50.

¹⁶ Riassumo qui in parte le riflessioni che ho sviluppato nel citato saggio *La teologia della storia di san Bonaventura in Joseph Ratzinger* (vedi *supra*, nota 4).

relativi alla tripartizione della storia secondo la successione delle tre età, limitandosi a ripetere una generale accusa di eterodossia nei confronti di Gioacchino, che non è più validata dagli studiosi competenti. Voglio dire che Gioacchino non ha mai professato nei testi pervenutici una dottrina trinitaria eterodossa, pure attribuitagli già da alcuni autori del XIII secolo (ma non dal Concilio Lateranense IV, che ne riconobbe l'ortodossia di fondo); inoltre sembra che Bonaventura nelle *Collationes in Hexaëmeron* non abbia mai dichiarato che la tripartizione trinitaria delle età della storia che andava esponendo fosse compromessa dai legami con una eresia teologica: per questo si può avanzare un'ipotesi, ossia che Bonaventura quando dettò l'ultima sua opera abbia maturato una conoscenza puntuale dell'autentica dottrina trinitaria di Gioacchino e l'abbia di fatto accolta (senza invero fare dichiarazioni esplicite, a favore o contrarie), ritenendola perciò fundamentalmente coerente con quella della Chiesa romana.

Gli studi dell'ultimo cinquantennio sul pensiero e sulle opere di Gioacchino hanno documentato la presenza di una elaborazione del pensiero trinitario e della conseguente concezione della storia assai diversa da quella vulgata sinora, attraverso un'esegesi testuale approfondita delle opere dell'Abate calabrese, ormai in larga parte disponibili in edizione critica. Ricordo alcuni dei più significativi saggi che hanno rimodulato la lettura della dottrina trinitaria di Gioacchino: del 1972 è l'innovativo studio sulla *Concordia* a opera di Marjorie Reeves e di Béatrice Hirsch-Reich, cui sono seguiti gli studi di E. Randolph Daniel, di Bernard McGinn, di Gian Luca Potestà¹⁷.

Per poter illustrare, sia pure per sommi capi, la ricaduta della nuova lettura di Gioacchino sulla valutazione degli ultimi scritti di Bonaventura, cerco di fissare la novità più importante di questi studi, relativa a come Gioacchino ha inteso il rapporto del Padre e del Figlio con la terza persona della Trinità, lo Spirito santo. L'Abate calabrese non ha sostenuto solo la tesi dei tre *status*, intesi come successione delle età temporalmente distribuite e appropriate alle singole persone della Trinità, bensì negli

¹⁷ M. REEVES, B. HIRSCH-REICH, *The «Figurae» of Joachim of Fiore*, Clarendon Press, Oxford 1972. E. R. DANIEL, *The Double Procession of the Holy Spirit in Joachim of Fiore's Understanding of History*, «Speculum», LIII (1980), pp. 469-483; Id., *A New Understanding of Joachim: the Concords, the Exile, and the Exodus*, in *Gioacchino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Innocenzo III*. Atti del V congresso internazionale di Studi Gioachimiti (San Giovanni in Fiore, 16-21 settembre 1999), a cura di R. Rusconi, Viella, Roma 2001, pp. 209-222; B. MCGINN, *L'abate calabrese. Gioacchino da Fiore nella storia del pensiero occidentale* [1985], trad. it. di Paola e Elisabetta Di Giulio, Marietti, Genova 1990, 2010²; G. L. POTESTÀ, *La visione della storia di Gioacchino: dal modello binario ai modelli alfa e omega*, in *Gioacchino da Fiore tra Bernardo di Clairvaux e Innocenzo III*, cit., pp. 183-208. Va segnalata la recente edizione critica in quattro tomi della *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, curata da Alexander Patschovski, nella Collana a cura del Centro Internazionale di Studi Gioachimiti: IOACHIM ABBAS FLORENSIS, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, Roma, Istituto storico italiano per il Medioevo, 2018 («Opera omnia», II).

scritti di Gioacchino è costantemente presente la teorizzazione di un ritmo binario della storia. Egli la traccia nel secondo libro dello *Psalterium* e nella *Expositio in Apocalypsim* a partire dai due nomi di Dio forniti dalla sacra Scrittura: nell'Apocalisse (1,8; 21,6; 22,13), Dio si definisce come «alfa e omega», e nell'Esodo (3,14) proclama di chiamarsi «Ego sum qui sum». Gioacchino trascrive le lettere del tetragramma ebraico con le lettere maiuscole IEVE¹⁸. Circa alfa e omega: nello *Psalterium* l'alfa maiuscola, con la sua forma triangolare, richiama l'attenzione sul Padre che, dalla sommità di essa, manda il Figlio e lo Spirito, posti alla base delle due aste discendenti. L'omega minuscola richiama l'attenzione sullo Spirito Santo che, come una *virgula* derivante dalla tangenza fra due semicerchi, è mandato sia dal Padre sia dal Figlio. L'omega minuscola, raffigurata come un cerchio, pone l'attenzione sull'unità divina, ben racchiusa nel nome del tetragramma traslitterato IEVE. Trasferite sul piano del rapporto fra Trinità e storia, l'alfa significa che il Padre, unico a non essere mandato, manda nella storia sia il Figlio sia lo Spirito; l'omega significa che lo Spirito, la *virgula* al centro del cerchio risultante dall'unione dei due semicerchi dell'omega, è mandato dal Padre e dal Figlio. I testi di Gioacchino parlano di due *diffinitiones* della Trinità: la *prima diffinitio*, quella simboleggiata da alfa, vede tre elementi che simboleggiano le tre ere, o i tre status; la *secunda diffinitio*, con l'omega piccolo, con la *virgula* centrale, rinvia alla storia racchiusa in due elementi, espressi il primo dal popolo ebraico, il secondo dal popolo delle genti: come lo Spirito è mandato sia dal Padre sia dal Figlio, così egli (e il suo *ordo*) si manifesta sia durante il tempo del primo popolo (ebraico), sia durante il tempo del secondo popolo (cristiano).

Dunque, la concordia tra i due Testamenti avviene secondo quelle che Gioacchino chiama due definizioni (*diffinitiones*), rispondenti rispettivamente ai modelli alfa e omega, ovvero secondo uno schema ternario, in cui però le tre persone restano sempre interconnesse, e lo schema ternario è posto entro un involucro binario, che risulta quello ultimamente preferito da Gioacchino. Lo schema binario della *secunda diffinitio*, corretta rappresentazione dei due Testamenti, rinchiude una concezione della storia intimamente trinitaria, ed è sintonizzato con il duplice inizio dell'ordine monastico: nel tempo del Padre, da Elia a Eliseo, con

¹⁸ Questa è la trascrizione con quattro vocali fatta da Gioacchino, seguendo Pietro Alfonsi, delle quattro consonanti formanti il tetragramma ebraico (Jod, He, Vaw, He). Delle quattro vocali, IEVE, Gioacchino riferisce ciascuna lettera a persona della Trinità: la I al Padre, la V al Figlio e la E allo Spirito. Nell'abbinamento delle lettere, incluse nella figura dei tre cerchi, lo Spirito rappresentato dalla E compare tre volte: IE-EV-VE, ossia l'ordine dello Spirito compare in tutti e tre gli status. Nella *secunda diffinitio*, quella dell'omega piccolo, la sillabazione è questa: nel cerchio di sinistra (prima sezione dell'omega) compare IE, nel cerchio di destra compare VE. Non perché gli spiriti siano due, ma perché l'unico Spirito procede sia dal Padre, sia dal Figlio. Cfr. G.L. POTESTÀ, *Il tempo dell'Apocalisse. Vita di Gioacchino da Fiore*, Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 128-135. Molto esplicito il diagramma presente nella tavola xi del *Liber figurarum*, e le figure 5-6, 9-10 riprodotte nella monografia di Potestà appena citata.

i profeti, che sono i monaci del primo stato, monaci prima dell'inizio del monachesimo; nel tempo del Figlio con l'ordine monastico che ha avuto inizio da san Benedetto. Il modello omega è quello prevalente, oltre che nei due scritti prima citati, anche nell'altra opera importante di Gioacchino, la *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*¹⁹.

Se ora riprendiamo il percorso di Bonaventura, tracciato nella lettura di Ratzinger, vediamo che il legame di Bonaventura con Gioacchino comprende la dottrina della duplice serie dei tempi, la teoria dei due tempi legati ai due diversi popoli, la visione del tempo finale di pace e di piena intelligenza della Scrittura, la collocazione degli ordini monastici posti nel cammino finale della storia, con un ordine serafico alla fine dei tempi. Molto connessa con la visione della storia di Gioacchino appare anche la decisa convinzione espressa da Bonaventura che Cristo è il centro della storia, divergendo dalla tesi agostiniana del Cristo posto alla fine dei tempi. Dopo avere ampiamente spiegato e documentato queste concordanze, Ratzinger traccia più volte anche i punti di disaccordo: Bonaventura respinge la limitazione del Nuovo Testamento e del tempo di Gesù Cristo alla seconda età, e non accetta l'affermazione di un tempo autonomo dello Spirito. Ritengo che l'appartenenza a Gioacchino di queste due dottrine si debba oggi rimettere in discussione, perché sembra fatta dipendere solo dalla *prima diffinitio*, mentre per Gioacchino si deve sostare sempre anche sulla *secunda diffinitio*, e inoltre è accertata la convinzione della missione indisciunta dello Spirito santo con il Figlio, operante sia nell'Antico che nel Nuovo Testamento, ben chiara nella *secunda diffinitio*, che avalla una storia bipartita, legata ai due popoli dell'Antico e del Nuovo Testamento.

Non risulta che Bonaventura nomini mai direttamente Gioacchino nelle *Collationes in Hexaëmeron*, e questo dato è suscettibile anche di una valutazione positiva, ossia può valere come riprova del fatto che egli non abbia voluto criticare direttamente le dottrine di Gioacchino, forse perché ne aveva colto la portata genuina. Quando vuole criticare Aristotele, ad esempio, o altri filosofi del passato, li nomina ampiamente, anche con precisi riferimenti alle opere, come si vede nelle *Collationes* VI e VII. Le consonanze forti sviluppate da Ratzinger dicono che l'ultima incompleta opera del Dottore Serafico non risulta costruita in polemica con Gioacchino: le distanze dottrinali prima ricordate possono riguardare letture di Gioacchino fatte da altri studiosi francescani coevi a Bonaventura; penso all'escatologismo di Gerardo di Borgo San Donnino o di Giovanni da Parma, con cui Bonaventura si era duramente e aperta-

¹⁹ «Paradossalmente, la concordia imperniata sul modello alfa risulta non realizzabile. Quanto al modello omega, nel *Liber Concordiae* esso domina dal punto di vista della quantità delle pagine, e si caratterizza per la raffinatezza delle soluzioni, via via escogitate per ovviare alle incongruenze di computo» (POTESTÀ, *La visione della storia di Gioacchino*, cit., p. 197).

mente confrontato. Tutto questo per dire che, a mio parere, le *Collationes in Hexaëmeron* vanno considerate opera di critica polemica nei confronti delle opere e degli autori citati esplicitamente, in particolare della concezione della storia riconducibile ad Aristotele, e altresì di quella dei suoi interpreti seguaci dell'esegesi fatta da Averroè, attivi nella facoltà delle arti di Parigi in quegli anni, come ha più volte sottolineato anche Letterio Mauro. In conclusione, non si riscontrano dati espliciti tali da indurre a ritenere che Bonaventura intendesse contrastare le dottrine di Gioacchino nel comporre l'originale esegesi dell'Esamerone svolta nelle *Collationes*, circa i giorni della creazione, il cammino dei popoli dell'elezione, l'incidenza della Rivelazione nel cammino della storia della Chiesa, basandosi sulla narrazione offerta dalla Sacra Scrittura, la quale esige «molte intelligenze spirituali», perché la verità rivelata venga compresa e accolta dai credenti lungo il compiersi della storia della salvezza.

3. Una coinvolgente sintesi della teologia della storia fatta da Vincenzo Cherubino Bigi

Lo studioso che ha dato un impulso fondamentale alla conoscenza della teologia della storia di Bonaventura in Italia è stato il padre Vincenzo Cherubino Bigi, curando, nel 1983, la traduzione italiana delle *Collationes in Hexaëmeron*, con il titolo *La sapienza cristiana*²⁰. Bigi ha altresì dedicato numerosi saggi al pensiero di Bonaventura; i principali sono ora raccolti nel volume *Scritti francescani*, pubblicato nel 2017 dalle Edizioni Biblioteca Franciscana di Milano, con la curatela editoriale di Curzio Cavicchioli, congiuntamente ad altri studiosi legati al Centro bonaventuriano di Bagnoregio come Giovanni Motta e Massimo Tedoldi. Connesso in toto con il nostro tema è un saggio del 1998, pubblicato la prima volta su «Divus Thomas», intitolato *La teologia della storia in san Bonaventura*, dove lo specialista dell'ultima opera bonaventuriana offre una rigorosa e suggestiva valutazione delle tematiche di cui stiamo parlando, assumendo per la sua raffinata esegesi tutte le tesi di Joseph Ratzinger, mostrandone la coerenza con le *Collationes*, al riparo da ogni *vis polemica*²¹.

La prima rilevante presa di posizione di Bigi riguarda la necessità di prestare attenzione alla diacronia degli scritti bonaventuriani:

²⁰ Cfr. BONAVENTURA, *La sapienza cristiana. Collationes in Hexaëmeron*, a cura di V.C. Bigi, Jaca Book, Milano 1983, 2018². Questa versione delle *Collationes in Hexaëmeron* è stata ristampata recentemente nel volume miscelaneo V.C. BIGI, *Sollicitudo inquisitionis fervidae. Le traduzioni bonaventuriane. Conversazioni*, a cura di G. Motta, Edizioni Biblioteca Franciscana, Milano 2019, pp. 1-202.

²¹ Cfr. V.C. BIGI, *La teologia della storia in san Bonaventura* [1988], in ID., *Scritti francescani. Filosofia Teologia Spiritualità*, introd. di A. Ghisalberti, Edizioni Biblioteca Franciscana, Milano 2017, pp. 179-192.

È un dato ormai acquisito dalla maggior parte degli studiosi del pensiero di Bonaventura, specialmente tedeschi, la profonda rottura di interesse tra le opere scolastiche, quali sono i possenti commentari alle *Sentenze* di Pier Lombardo, e gli scritti liberi del secondo periodo, cioè del tempo del suo generalato dei Frati Minori. Ciò risulta evidente proprio nella sua articolata esposizione della teologia della storia, nel confronto con la teologia della storia dell'abate Gioacchino da Fiore, che è completamente assente nei Commentari, mentre costituisce la ragione stessa della composizione delle *Collationes in Hexaëmeron*, l'ultima opera di Bonaventura interrotta per la sua elezione al cardinalato con il compito di preparare il concilio di Lione, durante il quale morì²².

Seconda presa di posizione, connessa con la prima, è la risposta alla domanda: perché Bonaventura, che non si interessa di teologia della storia nelle sue opere scolastiche, né del pensiero di Gioacchino da Fiore, eletto poi Ministro Generale, elabora la sua teologia della storia, che ingloba le tesi ermeneutiche dell'Abate calabrese, pur declinandole in chiave nettamente francescana, facendo di Francesco d'Assisi la figura chiave della nuova escatologia?²³ Bigi osserva che, una volta eletto Ministro Generale, Bonaventura si trovò di fronte alla crisi dell'ordine, dominato dall'ala gioachimita; inoltre, richiamando il testo di Ratzinger, Bigi ricorda come, dall'approfondimento sul pensiero gioachimita, Bonaventura ebbe coscienza della collocazione storica di san Francesco, di cui non v'è traccia nei Commentari del suo insegnamento a Parigi. Da ultimo, muove un'importante osservazione: «la concezione della storia era come richiesta dal suo pensiero, nutrito dal pensiero di Agostino, pensiero che ha il suo compimento nel *De civitate Dei*, a cui si richiama espressamente Bonaventura nelle *Collationes in Hexaëmeron*, l'ultima sua opera che raccoglie – egli dice – le spighe rimaste dalla mietitura di Agostino»²⁴. Nel seguito del saggio, Bigi incastona nella successione dei temi trattati nell'ultima opera di Bonaventura tutte le tematiche svolte nel volume di Ratzinger, sia in connessione alla presentazione in chiave apocalittica della figura di Francesco, angelo del sesto sigillo, sia alla portata escatologica della Rivelazione neotestamentaria, sia richiamando le aspettative bonaventuriane della *renovatio Ecclesiae*.

In un altro scritto, *Il cristocentrismo nelle Collationes in Hexaëmeron*²⁵, richiamando alcuni passaggi dei documenti del Concilio Vaticano II, in particolare il Decreto *Optatam totius* (28 ottobre 1965), con l'invito: «Tutte le discipline teologiche vengano rinnovate per mezzo di un contatto

²² Ivi, p. 180.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Id., *Il cristocentrismo nelle «Collationes in Hexaëmeron»* [1988], in *Scritti francescani*, cit., pp. 216-230.

più vivo col mistero di Cristo e con la storia della salvezza», Bigi avanza una importante considerazione:

Non è chi non veda come questo orientamento nuovo e queste concrete disposizioni conciliari dimostrino la sorprendente attualità dell'impostazione di pensiero, del metodo, del contenuto cristocentrico calato nella realtà storica, rilevato nelle *Collationes in Hexaëmeron*. Certo, Bonaventura è figlio del suo tempo, e pertanto denuncia limiti che verranno superati dai posteri. Tuttavia, se vi è un pensatore che ha centrato il mistero di Cristo in rapporto alla storia della Salvezza, che ha interpretato la Sacra Scrittura come un progressivo disvelamento del mistero di Cristo nella storia umana, che ha visto la centralità universale di Cristo in ordine a un finale e beatificante ritorno al Padre – ebbene questo pensatore è certamente Bonaventura²⁶.

4. *Spunti per la ricaduta del senso della povertà nella teologia della storia di san Bonaventura*

Nelle opere successive al 1259 la povertà è da Bonaventura connotata con un profilo aggiuntivo rispetto a quello delle trattazioni polemiche con gli esponenti del clero secolare, perché egli la eleva a un livello che oserei chiamare metafisico (metafisico è dizione che inarca anche il teologico e il mistico). Per Bonaventura, Francesco è stato inviato dall'alto con il compito di segnare con novità nella storia il cammino di fedeltà al Vangelo da parte della chiesa di Cristo, e questa novità o nuova proclamazione evangelica consiste nell'altissima povertà, iconizzabile nel Cristo che nasce e vive povero, sino alla sospensione sulla Croce, in un estremo dell'amore per l'uomo. In questo Cristo-Francesco povero, Bonaventura non considera preminente il bisogno di richiamare la qualità o la quantità del possesso dei beni materiali, e pertanto possiamo ben vedere l'avvio di quel cambiamento di paradigma relativo al modo di intendere la povertà evangelica che riteniamo abbia influenzato Dante: Bonaventura non entra nelle dispute socio-giuridiche connesse con l'*usus pauper*, che dopo di lui porteranno ai pesanti scontri fra le correnti più radicali sulla modalità di gestire praticamente la povertà prescritta nella Regola circa le abitazioni, il possesso di libri, gli abiti, le riserve di cibo, mentre esalta nella povertà l'impegno nella contemplazione interiore, che libera lo spirito dall'avarizia egocentrica e lo apre evangelicamente a Dio e al prossimo. Una povertà come distacco dalla cupidigia e dagli egoismi, un valore evangelico che non vale solo per le necessarie scelte pratiche della vita povera dei religiosi, ma che deve riguardare tutti i cristiani, religiosi e laici, e deve essere ben manifesto nella Chiesa gerarchica e istituzionale, in particolare nella sua amministrazione dei beni

²⁶ Ivi, p. 230.

temporali e nella cura dei poveri. La povertà certo impegna i frati minori nella rinuncia a ogni possesso individuale, ma non è fine a sé stessa, bensì è finalizzata allo sviluppo di un ideale ascetico molto interiore, ottiene un'alta valenza teologica perché si concentra nello sforzo di riscattare la storia dalla povertà intesa come stato di miseria prodotta nell'uomo dal peccato, e di contrastarlo con la povertà della κένωσις, con la povertà del credente che si sente indigente, bisognoso di essere riempito da Dio.

È noto che alcuni studiosi hanno espresso riserve critiche sulla povertà tagliata sulla croce, poiché risulterebbe troppo astratta e sarebbe servita a Bonaventura per difendere il suo Ordine dagli attacchi di quanti lo volevano sopprimere; pare a me innegabile che il Dottore Serafico abbia volato più in alto, recependo le istanze richieste dai cambiamenti assai rilevanti nell'ordine e nella chiesa durante i decenni trascorsi dagli inizi dell'avventura di Francesco. Il Dottore Serafico ha inteso la povertà di Cristo e di Francesco come il messaggio profetico che Dio ha voluto far giungere nei tempi in cui i nuovi Ordini mendicanti stavano rinnovando la Chiesa, un Κήρυγμα rilanciato come tensione permanente alla vita spirituale, che crea la passione interiore per perseguire la povertà evangelica a tutti i livelli della storia dei cristiani, individuale, politica e religiosa. San Francesco, come anche il contemporaneo san Domenico, non aveva dato una definizione di tipo accademico della povertà, ma l'ha mostrata praticamente, con l'esempio della sua vita e attraverso le istanze evangeliche che incluse nelle due redazioni della Regola. Alla metà del XIII secolo a Parigi i maestri del clero secolare attivarono polemicamente una richiesta di definire contesto e ambiti della povertà predicata dagli Ordini mendicanti, una puntualizzazione con le regole degli enunciati accademici, in modo che la povertà risultasse chiarita di fronte alle obiezioni alla prassi dei mendicanti che costruivano chiese e conventi nelle città, esercitavano funzioni pastorali, sottraevano fedeli, elemosine e cattedre al clero secolare. E da qui nacquerò le dispute ben note, in cui con i maestri secolari si confrontarono teologi degli Ordini mendicanti, del calibro di Tommaso d'Aquino e Bonaventura da Bagnoregio. Bonaventura diede una elaborazione assai puntuale e articolata della sua lettura della povertà evangelica nella *Apologia pauperum contra calumniatorem*, in risposta agli attacchi rivolti agli Ordini mendicanti da Gerardo di Abbeville, nel 1269, molti anni dopo la polemica con Guglielmo di Saint-Amour, concentrandosi sul rapporto tra perfezione evangelica e povertà volontaria, e diversi studiosi hanno sviluppato questa prospettiva andando a scavare nelle opere scritte da ministro generale l'interpretazione di san Francesco in relazione al tema della povertà e alla sua portata nel cammino della storia.

Per le posizioni di Bonaventura nella polemica contro i secolari, negli anni 1254-1257, è molto significativa la pubblicazione in traduzione italiana del testo di Bonaventura, della *Questione disputata seconda sulla povertà*,

tratta dalle *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica*, apparsa nel terzo volume della *Bibliotheca* di «Doctor Seraphicus»²⁷. Il problema della povertà, inteso con prevalente attenzione alla teologia della storia, ma anche in chiave politica, è stata al centro di studi che, soprattutto nella ricorrenza del centenario dantesco (2021), hanno evidenziato i legami della riflessione di Dante con Bonaventura, in particolare circa la lettura della figura di Francesco come legata a valenze storico-apocalittiche²⁸. Prima di Dante, Bonaventura aveva interpretato la venuta di Francesco alla luce dell'Apocalisse di Giovanni, secondo quanto leggiamo nella *Legenda maior*:

Per questo è certo che fu designato non ingiustamente dalla veridica profezia dell'amico dello Sposo, l'apostolo ed evangelista Giovanni, con la similitudine dell'angelo che sale da oriente e porta il sigillo del Dio vivo. Quando, infatti, venne aperto il sesto sigillo, vidi – così dice Giovanni nell'Apocalisse – un altro angelo che saliva da oriente, portando il sigillo del Dio vivo²⁹.

Dante sviluppa questo abbinamento, collegando la nascita del Santo al passo dell'Apocalisse (7,2) di Giovanni (l'angelo che sale dall'oriente: «Vidi alterum angelum ascendentem ab ortu solis»):

Di questa costa, là dov'ella frange
più sua rattezza, nacque al mondo un sole,
come fa questo talvolta di Gange (Par. XI, 49-51).

Anche con l'esempio astronomico, riferito all'equinozio di primavera, quando il sole sorge dal Gange (secondo le nozioni che aveva Dante), viene ribadito il parallelismo: il sole-Francesco nasce con la stessa virtù

²⁷ Cfr. *I pericoli della povertà. Scontri e discussioni all'Università di Parigi nel XIII secolo*, a cura di C. Dezzuto, premessa di L. Mauro, Edizioni Biblioteca francescana, Milano 2022. Il testo raccoglie la traduzione italiana di Guglielmo di Saint-Amour, *De periculis novissimorum temporum* (pp. 3-58); di Bonaventura da Bagnoregio, *Quaestio disputata secunda de paupertate* (pp. 59-130); di Tommaso d'Aquino, *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* (129-317).

²⁸ Cfr. G. MAGLIO, *Il mondo di Dante e la povertà evangelica*, pref. di A. Ghisalberti, Wolters Kluwer-CEDAM, Milano 2018. Tra gli studi che hanno collegato Dante con il san Francesco di Bonaventura, ricordo S. PINNA, *Bonaventura da Bagnoregio. La Legenda maior e l'XI canto del Paradiso di Dante*, in *Bonaventura da Bagnoregio. Studi in memoria di Marco Arosio*, a cura di D. Tordoni, IF Press, Roma 2020, pp. 199-229; A. GHISALBERTI, *Mandati profetici e apocalisse della storia*, in *Dante e il mondo. Tra realtà e poesia, tra storia e letteratura*. Atti del LVIII Convegno storico internazionale (Todi, 10-12 ottobre 2021), CISAM, Spoleto 2022, pp. 317-334.

²⁹ «Ideoque alterius amici Sponsi, apostoli et euangelistae Ioannis uaticinatione veridica, sub similitudine angeli ascendentis ab ortu solis signumque Dei uiui habentis adstruitur non immerito designatus. Sub apertione namque sexti sigilli: uidi, ait Ioannes in Apocalypsi, alterum angelum ascendentem ab ortu solis, habentem signum Dei uiui» (BONAVENTURA, *Legenda maior Sancti Francisci*, Prol., n. 1, in *La letteratura francescana*, IV. *Bonaventura: La leggenda di Francesco*, a cura di C. Leonardi, trad. di M. Donnini, commento di D. Solvi, Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2013, pp. 34-35).

rinnovatrice, fecondatrice, che ha il sole nella stagione primaverile. Parlare dunque di Assisi per indicare la città dove è nato Francesco significa dire molto di più: non solo indicare un luogo ma quel particolare luogo da cui è sorto un nuovo sole, l'Oriente della cristianità:

Però chi d'esso loco fa parole
non dica Ascesi, ché direbbe corto,
ma Oriente, se proprio dir vuole (Par. XI, 52-54).

Dante segue ancora Bonaventura nelle principali caratterizzazioni di Francesco: l'amore di Francesco per la povertà compare sin dalla sua giovinezza e aumenta nel tempo sino al desiderio di prenderla in sposa, con ciò imitando il suo primo marito, Gesù Cristo; da qui il conflitto con il padre e la rinuncia pubblica a tutti i beni per abbracciare colei alla quale «come a la morte, la porta del piacer nessun diserra» (Par. XI, 59-60): una "donna" che nessuno sceglierebbe volontariamente e farebbe entrare in casa, perché, come la morte, è temuta e sgradita. Francesco sceglie le mistiche nozze con «Madonna Povertà» e lo fa per imitare sino in fondo Cristo, «millecent'anni» dopo:

Questa, privata del primo marito,
millecent'anni e più dispetta e scura
fino a costui si stette senza invito (Par. XI, 64-66)

Dante descrive queste nozze nei particolari: la povertà, rimasta vedova di Cristo, suo primo marito, restò per più di undici secoli disprezzata e dimenticata, senza incontrare alcun innamorato sino a quando Francesco la sposò, lei, che era stata coraggiosamente fedele al suo sposo Cristo sino al punto che, quando Maria restò ai piedi, lei soffrì con Cristo sulla croce:

Ma perch'io non proceda troppo chiuso,
Francesco e Povertà per questi amanti
prendi oramai nel mio parlar diffuso.

La lor concordia e i lor lieti sembianti,
amore e maraviglia e dolce sguardo
facieno esser cagion di pensier santi (Par. XI, 73-78)

Dopo il passaggio dal Sultano per sete di martirio, che non trova in Terrasanta, Francesco rientrato in Italia ricevette il coronamento del suo anelito all'imitazione totale di Cristo, le stimmate che sulla Verna impressero nella sua carne i segni vivi del martirio di Cristo Crocifisso, che restarono sino alla sua morte:

nel crudo sasso intra Tevero e Arno
 da Cristo prese l'ultimo sigillo,
 che le sue membra due anni portarno (Par. XI, 106-108)

Siamo al punto egemone dell'adesione di Dante al Francesco di Bonaventura: l'eccezionale santità di Francesco è culminata nell'assimilazione al Cristo crocifisso, divenendo un altro "angelo del sesto sigillo", quello di cui l'Apocalisse (7,3) dice che «porta il sigillo del Dio vivente»; a questa sublime configurazione il poverello d'Assisi è pervenuto nel 1224, quando sulla Verna vennero misteriosamente impresse sul suo corpo le piaghe (o stimate) del Cristo crocifisso. Ciò decide sia della "cristiformità" del santo (Francesco conforme, simile al Cristo), sia della ricaduta che tale santità sviluppa nella coscienza dei frati minori e del loro ordine, a valere come presa di coscienza della necessità di un rinnovamento in chiave escatologica della teologia della storia, che deve trovare in prima linea l'ordine francescano, ma che deve riguardare la chiesa tutta, che assuma l'impegno della fedeltà al Vangelo, sollecitata dal carisma e dalla profezia di Francesco, il quale ne indica la collocazione storica totalmente segnata dai bagliori dell'Apocalisse³⁰.

Nella assai analitica *Questione seconda de paupertate*, già citata, Bonaventura prospetta il determinante contributo alla *renovatio* evangelica della Chiesa nel frangente storico in cui sono nati e si sono sviluppati gli ordini mendicanti; la povertà da mendicizia è una istanza rinnovatrice della teologia della storia, che deve assecondare i segni dei tempi. Scrive Bonaventura:

I monasteri primitivi erano stati istituiti per condurre vita solitaria, perché ognuno avesse cura di sé e se ne stesse per conto suo, per cui fu chiamato "monaco". E poiché è di pochissimi potersi sempre dedicare alla realtà divine, perché non fossero oziosi si addiceva alla loro professione che si esercitassero in opere manuali [...]. Ma con l'avvento dei tempi moderni, quando i girovaghi sono spariti e la Chiesa è diventata ricca di chierici e monaci, c'era più lavoro di esercizio spirituale da fare; ne deriva che i monaci, in modo buono e giusto, hanno trasformato il lavoro manuale e materiale in esercizio spirituale e nel canto dei salmi. E poiché le Chiese, ormai ricche, avevano più bisogno di operai spirituali che di vignaioli e agricoltori, ne consegue che lo Spirito santo ha suscitato istituti religiosi poverelli, il cui unico impegno e cura fosse di «segnare i servi di Dio sulla fronte con il segno del Dio vivo (Ap 7,3), chiamandoli a penitenza e alla grazia dello Spirito santo»³¹.

³⁰ Cfr. A. GHISALBERTI, *La povertà evangelica in Bonaventura da Bagnoregio e Dante: metamorfosi di un paradigma*, in «Lo ben che ne la quinta luce è chiuso». *Dante e i teologi*. Atti del Convegno di studi (Catania, 6-7 dicembre 2018), a cura di C. Martello e A. Vella, A&G CUECM, Catania 2019, pp. 61-83.

³¹ BONAVENTURA, *Questioni disputate. Questione II: la povertà evangelica*, in *I pericoli della povertà*, cit., p. 127.

Il senso di tutto ciò va inserito nel quadro della visione apocalittica della storia, circa la quale Bonaventura, poche pagine prima dello stesso testo, afferma: «Nondimeno, però, poiché la povertà è fondamento della perfezione evangelica e ne è anche come il completamento, ecco, essa ebbe vigore ai primordi della Chiesa ed è conveniente che abbia forza nello stadio finale della Chiesa»³².

³² Ivi, p. 99.