

# FRATE FRANCESCO

rivista di cultura francescana

PIETRO MARANESI

**TEOLOGIA DELLA STORIA O MISTICA INTELLETTUALE?  
RIFLESSIONI CRITICHE A MARGINE DELLA  
PUBBLICAZIONE IN LINGUA ITALIANA DELLA  
“TEOLOGIA DELLA STORIA” DI RATZINGER**

*estratto*

Anno 78 - Nuova Serie - Aprile 2012 - n. 1

**TEOLOGIA DELLA STORIA O MISTICA INTELLETTUALE?  
RIFLESSIONI CRITICHE A MARGINE DELLA  
PUBBLICAZIONE IN LINGUA ITALIANA DELLA  
“TEOLOGIA DELLA STORIA” DI RATZINGER\***

PIETRO MARANESI

A distanza di 49 anni dalla sua pubblicazione in tedesco, viene ripresa e ripubblicata dall'Edizione Porziuncola la traduzione italiana, uscita nel 1991 ad opera dell'editrice Nardini di Firenze, del famoso e importante volume di J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des Heiligen Bonaventura*. Indubbiamente la scelta editoriale si lega principalmente alla vicenda personale dell'Autore che nel 2005 fu eletto al soglio di Pietro assumendo il nome di Benedetto XVI. L'evento eccezionale non ha fatto scoprire quella ricerca bonaventuriana, già ampiamente conosciuta e famosa, ma l'ha solo rimessa alla ribalta, ricordando il suo valore scientifico per gli studi bonaventuriani, attestato non ultimo dalla doppia traduzione, prima in inglese, nel 1969, e poi in italiano. Chi scrive queste righe ha avuto modo, già 20 anni fa, prima della stessa traduzione italiana, di confrontarsi lungamente e accuratamente con questo studio di Ratzinger<sup>1</sup>. Alla rilettura del la-

---

\* Il testo che qui offriamo al pubblico era già pronto da qualche anno, cioè a ridosso della pubblicazione italiana, della traduzione del lavoro del grande teologo tedesco: J. RATZINGER, *San Bonaventura. La teologia della storia*, edizione italiana a cura di L. Mauro, traduzione di M. Montelatici, Ed. Porziuncola, Assisi 2008, 253. Si è ritardato nella pubblicazione del presente studio nell'attesa dell'annunciata traduzione in italiano dell'opera integrale del grande lavoro di promozione di Ratzinger del 1955, testo completo pubblicato per la prima volta solo recentemente nell'opera omnia dell'autore: J. RATZINGER, *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras*, in *Gesammelte Schriften*, Band 2, Herder, Freiburg 2009, 51-660. Di questo ampio lavoro venne poi pubblicata solo l'ultima parte con il titolo *Die Geschichtstheologie des Heiligen Bonaventura*, München 1959, 166. Quasi in contemporanea con l'uscita del testo integrale si era annunciato anche la sua traduzione italiana. Il ritardo che sta avendo tale progetto mi ha spinto ad non aspettare oltre, e offrire al confronto scientifico un testo con il quale prolungo un dibattito storico-critico nato oramai da più di un ventennio.

<sup>1</sup> Cfr. P. MARANESI, *Per un contributo alla «questione bonaventuriana»*, in *Wissenschaft und Weisheit* 58/2 (1995) 287-314, e anche *Verbum inspiratum. Chiave ermeneutica dell'Hexaemeron di San Bonaventura*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1996, 430.

voro, ho percepito lo stesso entusiasmo e le stesse grandi perplessità sulla proposta del famoso teologo diventato nel frattempo papa.

Con la sua ricerca J. Ratzinger di fatto tenta di uscire dalla polemica scientifica che si era creata tra l'interpretazione bonaventuriana offerta da Gilson e quella di van Steenberghen. Il primo parlava di un Bonaventura agostiniano che si contrappone all'aristotelismo di Tommaso; mentre il secondo, rifiutando una tale contrapposizione, crede più giusto parlare di un "aristotelismo neoplatonizzante", ritenendo che il dottore francescano non si distaccasse sostanzialmente dai presupposti aristotelici di Tommaso ma effettuasse solo una miscela diversa nella combinazione tra le idee aristoteliche che stavano invadendo la cultura occidentale in quegli anni e la visione neoplatonica presente in tutta la tradizione cristiana occidentale mediata da Agostino. Per Ratzinger una tale discussione non ha colto invece un aspetto risolutivo del pensiero dell'ultimo Bonaventura: la svolta intellettuale e teologica che egli ebbe dopo il 1265. Se da una parte lo studioso tedesco riconosce, con Steenberghen, la presenza in Bonaventura di una visione aristotelica miscelata con una impostazione di natura neoplatonica, caratterizzata dal movimento di "egreditus-reditus", dall'altra però rimprovera a questa interpretazione di non aver tenuto in debito conto una forte e chiara involuzione di pensiero del dottore francescano avvenuta negli ultimi dieci anni della sua vita. Di fronte a certe posizioni eterodosse del pensiero filosofico appoggiato su Aristotele, Bonaventura, infatti, abbandona in pratica il sistema scolastico per giungere ad un anti-intellettualismo di tipo profetico-apocalittico. All'interno della facoltà delle Arti di Parigi, a partire dalla seconda metà del Duecento, si afferma il tentativo di conferire sempre più autonomia formale e metodologica alla filosofia staccandola dalla teologia, movimento intellettuale qualificato poi come aristotelismo eterodosso o averroismo latino. L'obbiettivo era posto nella volontà di interpretare Aristotele indipendentemente dalla rivelazione, fino a giungere in certi casi alla proposta di una doppia verità, una filosofica e l'altra rivelata. Tutto questo processo intellettuale e teologico obbliga Bonaventura ad un radicale ripensamento critico della conciliabilità del pensiero pagano con la rivelazione cristiana. Per Ratzinger, nell'ultimo Bonaventura non vi è più una miscela tra aristotelismo e neoplatonismo, ma un rifiuto radicale, anti-intellettuale e anti-aristotelico, di ogni pretesa della ragione smascherandone i pericoli mortali per la fede cristiana. Il Bonaventura degli ultimi anni lascia di fatto il sistema di pensiero scolastico per accedere ad una visione escatologico-profetica della storia in un'attesa di un prossimo compimento delle profezie gioachimite. Sono queste

le conclusioni a cui giungerà Ratzinger nell'ultimo capitolo del suo studio. Ritorneremo su questa posizione interpretativa finale, che a mio avviso non corrisponde al Bonaventura dell'*Hexaëmeron*. Al di là del mio personale disaccordo nei confronti dell'interpretazione ratzingeriana, è da riconoscere tuttavia un valore particolare della proposta di Ratzinger, e cioè di aver evidenziato un'evoluzione cronologica del pensiero del dottore francescano, il quale, a partire dal 1260, inizia un processo di ripensamento del suo universo aristotelico-neoplatonico per rispondere al pericolo di una netta separazione non solo metodologica ma anche contenutistica tra la filosofia e la teologia, tra la conoscenza e la rivelazione, tra la ragione e la fede. Soltanto che il punto di arrivo a cui condurrà questo processo è a mio avviso inverso da quello segnato da Ratzinger.

Per questo autore la radicale trasformazione del pensiero bonaventuriano avviene grazie ad un incontro ideale tra il dottore francescano e Gioacchino da Fiore. Da lui Bonaventura assume di fatto una teologia della storia che rendeva inutili e superate le pretese della ragione. La storia sta giungendo ad un processo evolutivo degli ultimi tempi nei quali sarebbe stato abolito perché inutile e dannoso ogni sforzo dell'intelligenza. Si stava per entrare nell'*escaton* della manifestazione della chiesa definitiva, quella spirituale ed evangelica. Dunque, in questa attesa imminente Bonaventura abbandona la visione scolastica per abbracciare la teologia della storia influenzata e determinata dall'impostazione gioachimita. Questo è l'ultimo Bonaventura, quello che appunto emerge, secondo Ratzinger a chiare lettere dall'*Hexaëmeron*, ultima opera del dottore francescano. Di fronte ad un uditorio composto non solo di frati Minori studenti di teologia e di filosofia, ma anche di maestri dell'università di Parigi, Bonaventura tra il 1273 e il 1274 terrà una serie di 24 lezioni universitarie, con le quali, commentando i sei giorni creativi di Gn 1, 1-15 (di qui il titolo *Hexaëmeron*), vuole affrontare direttamente il grande dibattito culturale che stava avvenendo tra teologia e filosofia. Proprio a Parigi, centro ideale della riscoperta di Aristotele e del suo impiego nella cultura scolastica, egli non solo mette in guardia contro le pretese della ragione, ma ne proclama anche il superamento a favore di una visione di teologia della storia animata dalla speranza-cerchezza di un imminente nuovo periodo di rivelazione, in cui, dopo aver sconfitto l'anticristo in azione proprio con le pretese di autonomia della ragione, si sarebbe manifestata e compiuta la chiesa evangelica e spirituale preannunciata da Gioacchino da Fiore.

L'analisi dunque dell'*Hexaëmeron* costituisce il punto nodale dell'impostazione di Ratzinger. A quest'opera infatti è dedicato il pri-

mo capitolo il cui titolo specifica bene quale ruolo è attribuito ad essa da parte dello studioso: *Tentativo di una ricostruzione della teologia della storia di Bonaventura sulla base delle «Collationes in Hexaëmeron»* (19-86). Dalla lettura di questa ricca e impegnativa serie di conferenze, rimaste incomplete per la nomina a cardinale prima e poi per la sua morte avvenuta il 21 luglio del 1274, Ratzinger ritiene di trovare le prove sicure dell'allontanamento definitivo da parte di Bonaventura dal sistema scolastico per una inversione di tipo anti-filosofico. In via generale, secondo Ratzinger, con l'*Hexaëmeron* Bonaventura persegue un obiettivo di fondo: «offrire una discussione approfondita di quei problemi che prima avevano condotto alla caduta di Giovanni da Parma e che tuttora continuavano a tenere in tensione l'Ordine francescano: vale a dire quei problemi posti dal gioachimismo e dal movimento spirituale. Ecco allora che l'opera richiedeva di per se stessa una trattazione di fondo della teologia della storia» (23). Per Ratzinger dunque l'*Hexaëmeron* è l'esposizione della teologia della storia gioachimita di Bonaventura.

Il testo di riferimento da cui parte lo studioso è la famosa Collazione XVI, dove il dottore francescano espone le “teorie” offerte dalla Scrittura che rendono il cristiano capace di effettuare una partizione globale della storia con la possibilità anche di anticipare il futuro escatologico. Nel modo di esporre la scrittura Bonaventura, in quella Collazione assume, sia il metodo esegetico della concordanza tra antico e nuovo testamento proposta da Gioacchino sia la sua visione della storia divisa in un doppio 6+1, cioè in un doppio settenario. Come dall'inizio della creazione fino a Cristo la storia ha segnato sei tappe più quella di Cristo, così a partire dalla chiesa apostolica si sono susseguite sei epoche, di cui sta per terminare la sesta, quella che prepara l'imminente settimana, quando si chiuderà la storia per entrare nell'ottavo giorno eterno. «Il dottore serafico istituisce una corrispondenza di due periodi settenari, facendone il suo vero progetto di teologia della storia» (38). E in ciò la scelta del modello seguito è preciso e chiaro: «In realtà Bonaventura contrappone allo schema settenario semplice di Agostino lo schema settenario doppio di Gioacchino scegliendo quest'ultimo» (39).

A mio avviso il primo fondamentale problema che solleva l'indagine di Ratzinger e che mi sembra rischi di inficiare tutta l'ipotesi interpretativa successiva, riguarda proprio questo asserto di fondo, che cioè tutto l'*Hexaëmeron* costituisca una proposta di teologia della storia. Qualcuno ha già fatto notare che Ratzinger ha rischiato di scambiare la parte (Collazione XVI) per il tutto dell'opera<sup>2</sup>. Se in quel-

<sup>2</sup> Cfr. H. STOEVE SANDT, *Die letzte Dinge in der Theologie Bonaventuras*, Zurich 1969, 32-36.

la Collazione effettivamente Bonaventura riprende e forse accoglie l'impostazione di Gioacchino (su questo si può riconoscere l'effettiva vicinanza del francescano con il monaco calabrese), ciò non significa però che l'intera opera dell'*Hexaëmeron* possa essere considerata una sistematica esposizione di teologia della storia gioachimita. Infatti, quel processo di conoscenza della logica della storia offerto dalle "teorie" della Scrittura costituisce una tappa di un processo intellettuale più ampio segnato da sei visioni intellettuali, paragonate allegoricamente da Bonaventura al senario creativo. L'obbiettivo che Bonaventura vuole raggiungere con le sue 24 Collazioni non è quello di proporre una teologia della storia, ma di offrire una via intellettuale per giungere alla pienezza della sapienza al cui interno vi è anche il raggiungimento dell'intelligenza del corso della storia. Qui risiede il centro logico dell'intera opera. Tentiamo di offrirne le linee portanti. Dopo aver esposto sinteticamente quale sia la pienezza della sapienza cristiana mostrando le 4 forme di essa (Collazione II), Bonaventura si preoccupa nella Collazione III, testo strutturale per l'intera opera, di sintetizzare il processo intellettuale che un uomo è chiamato a percorrere per giungere a questo frutto sapienziale pluriforme. Sono stabilite sei visioni intellettuali progressive attraverso le quali, come i sei giorni creativi del mondo, il "minor mundus", cioè l'uomo, diventa perfetto: 1) la visione intellettuale donata per natura all'intelligenza (Collazioni IV-VII); 2) la visione intellettuale dell'intelligenza elevata mediante la fede (Collazioni VIII-XII); 3) la visione intellettuale erudita dalla Scrittura (Collazioni XIII-XIX); 4) la visione intellettuale dell'intelligenza sospesa mediante la contemplazione (Collazioni XX-XXIV); 5) la visione intellettuale dell'intelligenza illuminata dalla profezia; 6) la visione intellettuale dell'intelligenza assorta per rapimento in Dio. Le prime quattro tappe (le ultime due non furono trattate da Bonaventura a causa della sua nomina a cardinale) costituiscono l'oggetto affrontato e sviluppato nel resto dell'*Hexaëmeron*. Attraverso le sei visioni Bonaventura non descrive dunque un processo storico, ma un processo intellettuale. E la visione del doppio settenario attraverso il quale si sta svolgendo la storia, secondo la presentazione effettuata nella Collazione XVI, rappresenta un momento "conoscitivo" inglobato nella terza tappa conoscitiva offerta dalla visione intellettuale erudita dalla Scrittura. Insomma, la teoria del processo storico, cioè quello che Ratzinger identifica con la teologia della storia, è una parte non il tutto della proposta dell'*Hexaëmeron*, opera centrata invece esclusivamente sul cammino della mente verso la pienezza dell'intelligenza, che è a sua volta via alla sapienza cristiana.

La XVI Collazione dunque chiede di essere capita all'interno del piano globale dell'*Hexaëmeron*, operazione interpretativa che invece Ratzinger evita completamente di effettuare. Nel primo capitolo infatti manca completamente ogni tentativo di approccio sistematico all'intera opera, analisi preventiva che avrebbe offerto le prospettive generali a partire dalle quali comprendere il ruolo assegnato da Bonaventura alla Collazione XVI. Tale lavoro propedeutico avrebbe, a mio avviso, evitato di definire l'*Hexaëmeron* nella sua globalità una "teologia della storia", rischiando in questo modo di confondere la scansione storica gioachimita del 6+1 con la proposta delle sei visioni intellettuali bonaventuriana.

Stabilito questo carattere di teologia della storia dell'ultima opera bonaventuriana Ratzinger passa ad esaminare, nella seconda parte del primo capitolo, una serie di questioni connesse al grave e scottante problema della "sesta età", il tempo che la chiesa stava vivendo in quel momento e che preparava l'imminente arrivo della settima età (cfr. *Il problema della sesta età*, 46-86). Due sono gli aspetti affrontati: il decorso storico della sesta età (46-55) e il ruolo in essa di san Francesco (55-86). Lo spazio dato al secondo tema manifesta da solo l'importanza assegnata da Ratzinger a questo elemento da lui giudicato nodale per la visione storica di Bonaventura. Secondo il nostro autore, quando nella Collazione XXIII, parlando dell'anima contemplativa, Bonaventura utilizza l'immagine apocalittica dell'«angelo che porta in sé il sigillo del Dio vivente del sesto sigillo» (Ap 7, 2), allude chiaramente e sicuramente a Francesco. Se ciò è vero, Bonaventura allora assegna una importante funzione a Francesco: «non è solamente lui stesso portatore del segno divino delle stimmate, bensì egli partecipa anche della funzione dell'angelo dell'Apocalisse recante il sigillo per segnare gli eletti della fine dei tempi» (65). Dunque nell'*Hexaëmeron* si sviluppano e si radicalizzano le esplicite affermazioni escatologiche con le quali il dottore francescano aveva aperto il prologo della *Leggenda maggiore*, dove, in forma programmatica, aveva affermato che «a buon diritto egli [Francesco] viene simboleggiato nella figura dell'angelo che sale dall'oriente e porta in sé il sigillo del Dio vivo»<sup>3</sup>. Tralasciamo l'analisi svolta da Ratzinger sulla domanda, strettamente connessa al ruolo di Francesco, sul rapporto tra «Ordine francescano e "ordo futurus"» (cfr. 76-86), dove lo studioso tedesco giunge alla conclusione che «l'Ordine francescano attuale non è ancora il vero Ordine di San Francesco» (81). Mentre soffermiamoci

---

<sup>3</sup> BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Leggenda Maggiore*, Prol. 1, in *Fonti Francescane*. Terza edizione rivista e aggiornata, Editrici Francescane, Padova 2011, n. 1022.

un momento sulla supposta identificazione tra Francesco e l'angelo del sesto sigillo. Come si è già accennato, una tale esplicita connessione nell'*Hexaëmeron* non è mai effettuata, ma vi è solo una possibile allusione. Anzi, secondo l'ampio lavoro proposto da Stanislao da Campagnola proprio sulla figura dell'angelo del sesto sigillo, Bonaventura abbandona nell'*Hexaëmeron* quella chiarezza e precisione dell'utilizzo di quell'immagine apocalittica applicata a Francesco per spostarsi invece verso un uso volutamente vago, senza mai un diretto riferimento al Santo di Assisi. La conclusione a cui giunge lo studioso italiano è quanto mai interessante: «Tanta riserva, così contrastante con le esplicite affermazioni della *Legenda maior*, doveva essere motivata da ragioni di ordine interno del movimento francescano e da difficoltà ambientali universitarie [...] In tale contesto storico si può comprendere perché il pensiero bonaventuriano, rispetto alle concezioni gioachimite, possa avere subito delle variazioni»<sup>4</sup>. Dunque, siamo di fronte a due diverse interpretazioni: mentre per Ratzinger nell'*Hexaëmeron* Bonaventura giunge alla radicale proposta della figura di Francesco in senso gioachimita, per Stanislao da Campagnola in quest'ultima opera il generale francescano abbandona quell'accostamento per evitare ogni connessione esplicita tra il fondatore e la visione gioachimita della sesta età.

Con logica coerente, il secondo capitolo del lavoro di Ratzinger si sposta su: *Il contenuto della speranza di salvezza in Bonaventura* (87-136). Dopo aver determinato i caratteri gioachimiti delle linee generali della teologia della storia del Santo dottore, lo studioso si interroga, infatti, sui frutti a cui, secondo Bonaventura, conduce la settima epoca, quella che sta per venire e prepara l'ottavo giorno, il giorno eterno di Dio. Essa sarà contrassegnata da due grandi doni: la pace e la rivelazione. L'attenzione di Ratzinger di fatto si concentra soltanto sul secondo dono legato all'avvento della settima età, quello appunto della piena rivelazione. Con questo termine, secondo lo studioso tedesco, Bonaventura intende lo «svelamento di ciò che è celato» (91), cioè, manifestazione o di un contenuto futuro, o mistico scritturistico o connesso al mistero di Dio esperito estaticamente. Tuttavia il testo in cui, secondo Ratzinger, emerge con più chiarezza il contenuto della speranza di una piena rivelazione escatologica è rappresentato dall'intera Collazione II, dove «appaiono chiaramente l'unità interna e la radice comune di tutte le affermazioni seguenti su questo tema» (92).

---

<sup>4</sup> STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *L'angelo del sesto sigillo e l'"alter Christus"*. *Genesi e sviluppo di due temi francescani nei secoli XIII-XIV* (Studi e ricerche 1), Ed. Laurentianum, Roma 1971, 196-197.

Nella Collazione Bonaventura presenta quattro forme della sapienza: la sapienza uniforme dei principi filosofici, la sapienza multiforme contenuta nella scrittura, la sapienza “omniforme” presente in tutto il creato e la sapienza “nulliforme” dell’esperienza mistica. Di fatto Ratzinger concentra la sua attenzione in modo quasi esclusivo sulla sapienza multiforme derivante dalla Scrittura, quella a cui allude Bonaventura citando 2Cor 3, 18: «*facies revelata*». L’approfondimento sistematico effettuato dal nostro autore si sofferma su cinque connessioni possedute dalla rivelazione con la Scrittura (cfr. 95-123): I. “La rivelazione = il senso spirituale della Scrittura” (95-97); II. “Rivelazione e ispirazione della Scrittura” (97-103); III. “Le diverse forme dell’intelligenza della Scrittura” (103-107); IV. “La trasmissione della rivelazione” (108-113) e infine un ampio paragrafo su: V. “Il carattere storico della Scrittura e della sua rivelazione” (113-123). Nella trattazione di questo materiale Ratzinger combina due fondamentali considerazioni relative a due direzioni del rapporto tra rivelazione e Scrittura. Innanzitutto la Scrittura è narrazione, cioè è il risultato del legame di fatti storici connessi tra loro non dalla casualità ma dallo spirito di Dio. Per Bonaventura però, alla stregua di Gioacchino, la scrittura non è solo narrazione ma anche predizione dei fatti futuri, cioè capacità di rivelare in anticipo quanto è di fatto già contenuto allegoricamente nella narrazione dei fatti passati. La narrazione contiene in sé, per chi penetra lo spirito della Scrittura, la predizione del futuro. Negli ultimi tempi, quelli prossimi legati alla settima età, vi sarà una piena conoscenza della Scrittura cioè tramite essa l’uomo spirituale potrà essere illuminato in anticipo sugli avvenimenti escatologici.

Non è necessario entrare nei dettagli di queste interessanti tematiche connesse alla rivelazione biblica. Mentre vorrei solo avanzare una doppia serie di osservazioni testuali con le quali porre una domanda generale sulla proposta di Ratzinger circa la rivelazione in Bonaventura. Da una parte è sorprendente il fatto che lo studioso utilizzi la Collazione II per affrontare la questione della rivelazione come dono futuro concesso nell’età escatologica senza, invece, affrontare la III Collazione. Mentre infatti nella II Collazione non ricorre mai il termine “*revelatio*” direttamente connesso alle quattro forme della sapienza, nella successiva il termine acquista invece una valenza centrale. In essa infatti Bonaventura per la prima volta e in un modo assolutamente strategico nell’assetto della sua opera, utilizza esplicitamente la parola “*revelatio*”, anzi di più, egli tiene ad esplicitare “chi”, “a chi”, “come” e “cosa” rivela: «*Tertia clavis est intellectus Verbi inspirati, per quod omnia revelantur; non enim fit revelatio nisi per Verbum inspiratum*» (Collazione III, 22). Il testo che segue costitu-

isce l'esplicitazione di questa affermazione fondamentale. L'opera rivelativa del Verbo ispirato si attua mediante una sestuplice visione: «*quae respondet operibus sex dierum; quibus minor mundus fit perfectus, sicut maior mundus sex diebus*» (Collazione III, 24). Essa corrisponde alle sei visioni intellettuali di cui si è parlato sopra, descritte sinteticamente da Bonaventura nei numeri 25-31. La presentazione effettuata in questi numeri diventa anticipazione di quanto poi, a partire dalla IV Collazione, diventerà oggetto di trattazione dell'*Hexaëmeron*, tanto da poter dire che l'intera opera è l'esplicitazione sistematica dell'opera rivelativa del Verbo ispirato sul processo conoscitivo dell'uomo. È strano che Ratzinger non prenda per nulla in considerazione tutto questo materiale connesso alla «*revelatio per Verbum inspiratum*».

In questa mancata analisi mi sembra si prolunghi il malinteso interpretativo iniziale, quello che vedeva nell'*Hexaëmeron* una proposta sistematica di teologia della storia. La rivelazione evidenziata dal nostro autore è, infatti, prettamente di conoscenza dei fatti storici mediati dalla Scrittura, grazie alla quale si apre in anticipo anche il futuro escatologico. Al contrario, l'uso che sembra emergere nella III Collazione del termine «*revelatio*» non rinvia primariamente a questo ambito, ma al processo intellettuale che l'uomo è chiamato a fare nelle diverse visioni intellettuali mosse dal «*Verbum inspiratum*», il quale come un «*doctor interior*» permette un ritorno conoscitivo e sapienziale alla Verità. La rivelazione proposta da Bonaventura nell'*Hexaëmeron* più che essere di tipo escatologico, è di tipo intellettuale e conoscitivo; ed essa avviene mediante una dinamica non cronologica ma statico-metafisica, cioè mediante processo di ritorno ascensionale all'unica Verità scoperta prima nella natura mediante la filosofia (I visione), poi nei dati della fede mediante la teologia (II visione), inoltre nelle multiformi figure presenti nella Scrittura (III visione) e infine nell'esperienza contemplativa dell'anima che si porta verso Dio (IV visione). In tutto ciò si realizza un processo "rivelativo" in cui l'uomo percepisce e coglie il mostrarsi pluriforme dell'unica sapienza divina.

Una parola va anche detta sull'ultimo approfondimento sempre del secondo capitolo dedicato a: *La «sapiencia nulliformis»: mistica e rivelazione* (126-136), dove Ratzinger, analizzando l'influsso della teologia mistica dello pseudo-Dionigi l'Areopagita, rileva una specie di trasformazione da parte di Bonaventura di quella visione filosofico-teologica. Secondo lo studioso tedesco, infatti, nella rielaborazione operata dal dottore serafico il pensiero dell'Areopagita «*culmina sempre più nel concetto di rivelazione, con il quale originariamente non ha nulla a che fare ma che contribuisce infine a crearne l'impronta essenziale*» (129). L'impostazione di «*egressus-regressus*», idea fon-

damentale della visione dionisiana, intesa quale movimento circolare dell'uscita del tutto da Dio e il ritorno ordinato a lui, diventa per Bonaventura, secondo Ratzinger, un processo rivelativo di tipo storico. Ascoltiamo le parole dello studioso: «La crescita storica della Chiesa dei Patriarchi degli inizi sino al popolo di Dio degli ultimi giorni è dunque al medesimo tempo una crescita del carattere rivelato di Dio, o, in altre parole, non è solo l'idea della gerarchia ad essere qui storicizzata ma anche la mistica: la mistica non è una grazia individuale indipendentemente dal tempo ma si determina sulla base dello sviluppo storico della rivelazione divina. [...] La rivelazione del tempo ultimo rappresenta 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» (133). Coerentemente dunque all'impostazione generale, Ratzinger intravede nella conoscenza mistica-sapienziale dionisiana riproposta da Bonaventura un elemento storico: essa diventa la tappa di un processo evolutivo di tipo storico che si concluderà nella settima età. A mio avviso, una tale visione storicizzata della sapienza "nulli-forme" legata agli ultimi tempi escatologici non trova un appoggio non solo nell'*Itinerario*, ma neanche nell'*Hexaëmeron* il cui processo di crescita conoscitiva per «visiones intellectionales», culminanti della contemplazione (IV visione), nella profezia (V visione) e infine nel rapto (VI visione), non sono il risultato di una dinamica storica, ma il risultato di una azione conoscitiva sapienziale mediante la quale ogni uomo può giungere alla pienezza della sapienza cristiana.

Prima di giungere all'ultimo capitolo, da cui abbiamo preso le mosse in queste righe, dove Ratzinger tenta di determinare il contesto storico particolare con il quale Bonaventura stava dialogando e dibattendo con la sua proposta di teologia della storia, lo studioso tedesco fa un ulteriore approfondimento preliminare a quel capitolo. La domanda cioè si sposta sulla: *Collocazione storica della teologia della storia di San Bonaventura* (cap. III, 137-166). Due autori vengono posti al centro dell'attenzione: Guglielmo de Saint'Amour (cfr. 157-162) e Tommaso d'Aquino (cfr. 162-166). Dal confronto con la loro visione del processo storico, Ratzinger ritiene di poter meglio precisare e caratterizzare la teologia della storia di stampo gioachimita di Bonaventura.

Nel duro e violento scontro mosso negli anni cinquanta del Duecento dai maestri secolari contro gli Ordini mendicanti, accusati di essere una "novitas" illegittima nella Chiesa, Guglielmo di Saint'Amour, principale alfiere dello scontro, organizza la sua polemica nutrendola di un'ampia concettualità escatologica e apocalittica. Anche i titoli dei suoi trattati polemici se sono una prova: "De periculis novissimorum

temporum” e “Liber de Antichristo et eius ministris”. Le pretese dei mendicanti, ingiustificate e illegittime nella storia della Chiesa, costituiscono i segni degli ultimi tempi e derivano direttamente dall’azione dell’anticristo. Tuttavia per Ratzinger questo linguaggio escatologico non include una vera lettura di teologia della storia. Nel linguaggio di Guglielmo «la disposizione escatologica viene vista come l’attitudine generale del cristiano, la quale non deve affatto implicare di necessità l’attesa di una imminenza temporale della fine» (159). Dunque il linguaggio escatologico di questo polemist anti-mendicanti è giudicato da Ratzinger «soltanto uno strumento stilistico di polemica» (159). Al contrario, in Bonaventura esiste una effettiva costruzione escatologica del suo pensiero, confermata anche nella polemica con Guglielmo, in cui emerge nel dottore francescano «un’autentica coscienza del tempo ultimo, portando a piena manifestazione quel sentimento della vicinanza della fine che era iscritto nella coscienza francescana delle origini» (160). Per Bonaventura, stimolato da questa polemica, diventa sempre più chiaro e sicuro del ruolo escatologico svolto sia dai Domenicani che dai Francescani: «loro compito è quello di imprimere sulla fronte dei servi di Dio il sigillo del Dio vivente: in questo modo si avverte già chiaramente la teologia apocalittica di Francesco che da quel momento si sviluppa sempre più, sino a diventare il centro del pensiero bonaventuriano nelle *Collationes in Haexaameron*» (161).

Se Tommaso si schiera con Bonaventura nella polemica innescata dai maestri secolari, nella sua visione della teologia della storia invece assume una posizione molto diversa dal francescano nei riguardi del giudizio su Gioacchino. La critica radicale mossa da Tommaso all’abate di San Giovanni in Fiore riguarda proprio la teoria della concordanza tra i due Testamenti: L’Antico Testamento non va letto come anticipazione allegorica della storia successiva dopo Cristo, ma semplicemente come preparazione all’evento di Cristo, pienezza e compimento di tutto. Per Tommaso dunque non è possibile leggere in anticipo gli sviluppi della storia mediante un’esegesi spirituale dell’Antico Testamento perché esso parla solo di Cristo. Tenendo presente questa posizione tomista si possono tirare due osservazioni di fondo su Bonaventura. È chiaro che il dottore francescano «diversamente dall’Aquinata ha espressamente riconosciuto e fatto propria l’esegesi gioachimita dell’Antico Testamento» (165). Tuttavia ciò non significa che Bonaventura abbia negato il cristocentrismo esegetico proposto da Tommaso. L’impostazione gioachimita della storia avuta da Bonaventura non gli impedisce di proclamare Cristo «l’asse della vicenda del mondo» il centro dei tempi. Nel parallelismo tra i due settenari della storia assunti da Gioacchino, Bonaventura tenta in qual-

che modo di evidenziare quanto nell'abate di San Giovanni in Fiore era messo da parte, cioè «di manifestare Cristo come il vero centro, il punto di svolta della storia». E allora, se questo è vero per Ratzinger si può ritenere che «in ultima analisi Bonaventura è tuttavia più vicino a Tommaso d'Aquino di quanto lo sia a Gioacchino» (166).

Sembrirebbe qui di assistere un po' al tentativo da parte di Ratzinger della quadratura del cerchio. Da una parte, contro i maestri secolari, Bonaventura diventa sempre più gioachimita in una visione della storia prossima al compimento rivelativo di una nuova epoca, che compirà quanto era iniziato da Cristo. Dall'altra però resta in Bonaventura la certezza di un'assolutezza insuperabile di Cristo, colui che è la pienezza di ogni profezia dell'Antico Testamento. Ma è possibile conciliare effettivamente l'attesa di una settima età e la proclamazione della centralità assoluta di Cristo quale unico e definitivo compimento di ogni attesa dell'uomo già realizzato nella sua morte e risurrezione?

Indubbiamente nell'ultimo capitolo della sua ricerca Ratzinger giunge allo svelamento del contesto definitivo all'interno del quale va collocata la teologia della storia di Bonaventura: *Aristotelismo e teologia della storia. Il luogo filosofico della teologia della storia di Bonaventura* (cap. IV, 167-216). Come si è visto all'inizio, è proprio nel preciso contesto dell'aristotelismo eterodosso della seconda metà del XIII secolo che Ratzinger trova l'*humus* culturale e teologico per comprendere la proposta di teologia della storia espressa nell'*Hexaëmeron* da san Bonaventura. Dopo il 1265 l'invadenza culturale della corrente aristotelica divenne per il Generale francescano un evento tanto pericoloso da riconoscerlo, secondo Ratzinger, come un segno premonitore degli ultimi tempi escatologici. E dunque il precipitare dei fatti obbligò il dottore francescano ad una presa di posizione sempre più contraria ad un movimento le cui pretese a vantaggio dell'autonomia della ragione rispetto alla fede costituivano un serio pericolo per l'integrità della fede cristiana.

Prima di articolare meglio l'analisi condotta da Ratzinger per motivare questa ipotesi storiografica vorrei partire da un passaggio interessante, posto dallo studioso a base ideale delle sue successive considerazioni: «L'opera di Bonaventura trova la sua collocazione nella lotta non ancora terminata per l'unità della sapienza cristiana e per la dualità di filosofia e teologia» (182). In questa affermazione generale Ratzinger mette in evidenza un tema che mi sembra davvero risolutivo nel pensiero di Bonaventura: «l'unità della sapienza cristiana». Su di esso insiste subito dopo chiarendone la portata. «L'antiaristotelismo di Bonaventura non si rivolge primariamente contro i contenuti di certe dichiarazioni di Aristotele, bensì contro

l'autonomia della filosofia, derivata dall'aristotelismo. [...] L'idea di un'unità indivisibile della sapienza cristiana è senza dubbio un proposito genuinamente agostiniano che Bonaventura difende nei confronti della nuova comprensione aristotelica della spiritualità cristiana» (183). Questo tema dell'unità del sapere cristiano, affermato qui in modo strategico, di fatto non mi sembra ritorni più nel proseguo delle pagine di Ratzinger, anzi l'ipotesi di un'evoluzione in Bonaventura verso un radicale «antiaristotelismo profetico-escatologico» (200) rappresenta, a mio avviso, la sua negazione. È questa la vera questione che sembra sollevarsi con l'interpretazione offerta da Ratzinger sulla teologia della storia di Bonaventura.

In due ambiti lo studioso tedesco vede confermata l'ipotesi di una involuzione anti-aristotelica di tipo profetico-escatologica. Il tema decisivo che, secondo Ratzinger, ha spinto Bonaventura verso un progressivo rifiuto del movimento aristotelico che si stava affermando nella facoltà delle Arti, riguarda un tema strettamente legato alla teologia della storia, e cioè la visione dell'eternità del mondo sostenuta dai maestri delle Arti. Di fatto, per Ratzinger è sicuro: «Il punto di avvio della critica di Bonaventura ad Aristotele risiede nella concezione della temporalità del mondo, e la sua natura, pertanto, è legata alla filosofia della storia, ovvero alla teologia della storia» (190). Tutta l'ampia e interessante analisi sui due modelli contrapposti di concezione di tempo, quello tommasiano-aristotelico, che ritiene «la storia il regno della casualità» (192) e quello bonaventuriano-gioachimita in cui vi è il principio dell'uscita e ritorno per moto lineare circolare (cfr. *l'exkursus* 194-198), conduce Ratzinger ad una importante affermazione: «Il dottore serafico scorge nella dottrina dell'eterno ritorno l'errore principale dei filosofi e interpreta questa dottrina, con terminologia apocalittica, come il simbolo della "bestia"» (199). Cosa ribadita più avanti in modo conclusivo: «in questo modo la teoria del ritorno ciclico dei tempi viene dunque smascherata come l'eresia originaria *tout court*, come il nucleo del mostro apocalittico» (200).

Un'analisi più attenta ed esplicita sull'elenco degli errori proposti da Bonaventura alla Collazione VI ai nn. 2-6 dell'*Hexaëmeron* sarebbe stata non solo auspicabile, ma anche necessaria per verificare tale asserto nel quale Ratzinger assolutizza uno degli errori dell'ampia serie, ritenendolo causa di tutti gli altri. In quell'accurato e organizzato elenco il dottore francescano di fatto vuole integrare, in un tutto logico e consequenziale, quanto già nelle due precedenti Collazioni aveva iniziato a richiamare all'attenzione dell'università di Parigi. Nella serie di conferenze dedicate a *De decem preceptis*, tenute nel 1267, alla Collazione II egli elenca due errori sostenuti

dalle correnti filosofiche aristoteliche: l'eternità del mondo e l'unità dell'intelletto. Ritorna sulla questione l'anno successivo con una nuova serie di conferenze universitarie dal titolo *De septem donis spiritus sancti*, dove all'VIII Collazione ai due aggiunge un terzo errore riguardante la necessità fatale. I tre sono riproposti nell'ampio elenco di 11 errori presente appunto nella Collazione VI dell'*Hexaëmeron* ponendoli dentro una logica che ne spiega la loro origine e gravità. L'errore principale da cui tutti gli altri discendono è per Bonaventura la negazione in Dio delle «*exemplaria rerum*», e il principale sostenitore di questa affermazione «*videtur fuisse Aristoteles*» (Collazione VI, 2). Da ciò derivano quattro errori strettamente collegati: se Dio non ha in sé le idee esemplari di tutte le cose, allora conosce solo se stesso, e di conseguenza non vi è in Lui presenza e provvidenza (*occultatio exemplaritatis*), e tutto avviene a caso (*occultatio divinae providentiae*), né vi è un ordine morale generale (*occultatio dispositionis mundanae*). Se tale è il rapporto tra Dio e il mondo ne consegue ancora una triplice cecità: l'eternità del mondo, l'unità dell'intelletto (al quale appartengono poi altri errori collegati: l'infinità delle anime, la loro corruttibilità, il passaggio di esse di corpo in corpo) e l'assenza della pena e della gloria dopo la vita. L'errore dell'eternità del mondo è per Bonaventura da collocare, dunque, all'interno di una logica più ampia che tocca il centro della questione dell'averroismo latino: la separazione tra Dio e il mondo, dove il primo diventava la causa delle cause, il motore immobile che agisce però senza amore e libertà e dunque senza conoscenza del mondo. L'eternità del mondo ne è una delle conseguenze dirette, ma non l'errore centrale. Dunque, nell'impostazione data alla serie di errori proposta nella Collazione VI Bonaventura metteva in evidenza quale fosse il gravissimo rischio che stava correndo la cultura cristiana con l'averroismo latino: di separare il Dio dei filosofi da quello dei teologi. In fondo si potrebbe dire che la questione grave dell'averroismo latino non consisteva in una visione di teologia della storia che negava l'eternità del mondo, ma nella separazione tra fede e ragione, da cui derivava l'impossibilità dell'unità del sapere cristiano.

Il secondo ambito assunto da Ratzinger per dimostrare l'anti-aristotelismo profetico-escatologico dell'ultimo Bonaventura è direttamente connesso al precedente: se la ragione ha affermato l'eternità del mondo, essa deve essere rifiutata come pericolosa e dannosa (cfr. *L'antiaristotelismo profetico-escatologico*, 200-212). Il passaggio tra i due momenti costituisce per lo studioso tedesco l'individuazione di due linee concomitanti dell'anti-aristotelismo del dottore francescano. «Una prima linea: essa indica la contraddizione oggettivo-me-

tafisica che sin dall'inizio separa Bonaventura da Aristotele, vale a dire la rigida negazione della dottrina dell'eternità del mondo» (200). All'inizio della sua attività teologica (negli anni 1250) sembrava difficile e strano a Bonaventura che il grande filosofo potesse sostenere questa teoria. Ma poi, dopo il 1267, con la comparsa dell'averroismo latino il dottore francescano «scorge in Aristotele, ovvero nell'aristotelismo eretico, un fenomeno escatologico, la versione negativa del fenomeno positivo rappresentato da San Francesco: la bestia che sale dall'abisso [...] Questa linea è nuova e si sviluppa insieme con la teologia della storia che viene crescendo a poco a poco; come quest'ultima essa raggiunge il suo vertice solo con le *Collationes in Hexaëmeron*» (200-201). La prova sicura della presenza della seconda linea anti-aristotelica, quella profetico-escatologica, in cui Bonaventura identifica la ragione con la "bestia" apocalittica, è trovata da Ratzinger in un dato importante: in quest'ultima opera «filosofia e attività della ragione vengono sempre rappresentate con immagini che sembrano equivalere ad una piena condanna di entrambe» (201). Diverse sono le figure apocalittiche elencate e commentate da Ratzinger con le quali, a suo avviso, Bonaventura esprime una netta e definitiva condanna della ragione: essa è come i «magi Pharaonis» (201-203), come il «lignum scientiae boni et mali» (203-205), essa è la bestia proveniente dall'abisso (206), o anche la «prostituta» (206-207), per concludere con la profezia sulla fine della teologia razionale (208-212). La conclusione a cui giunge Ratzinger dopo l'esame di queste immagini apocalittiche presenti nell'*Hexaëmeron* è precisa: in quest'opera «si realizza un ultimo inasprimento dell'antifilosofismo che diviene antiscolasticismo profetico, nel quale confluiscono motivi francescani, gioachimiti e dionisiani» (214). Ho già avuto modo di confrontarmi ampiamente con le interpretazioni date da Ratzinger a quelle immagini apocalittiche da lui ritenute prove sicure dell'anti-aristotelismo profetico di Bonaventura, e in quelle pagine ho espresso i miei forti dubbi sulle conclusioni a cui giunge lo studioso tedesco<sup>5</sup>. Tuttavia la vera questione non sta tanto nell'interpretazione di queste singole espressioni tratte dall'Apocalisse. A me sembra che quelle immagini non possano essere comprese rettamente se disconnesse dal contesto generale e globale dell'*Hexaëmeron* la cui logica soltanto può offrire il giusto valore interpretativo di quelle singole espressioni. E la domanda di fondo concerne di nuovo quell'espressione utilizzata da Ratzinger all'inizio del suo capitolo: Bonaventura nell'*Hexaëmeron* ripropone l'ipotesi dell'unità del sapere cristiano, o spacca l'unità del sapere scomuni-

---

<sup>5</sup> Cfr. MARANESI, *Per un contributo alla «questione bonaventuriana»*, 292-298.

cando la ragione come incapace di conciliarsi con la fede? O ancora: l'unità del sapere cristiano si riduce alla fede tesa essenzialmente ad una rivelazione escatologica che unica potrà conferire quella vera conoscenza, altrimenti impossibile da raggiungere con il supporto della ragione, o tale unità include la convergenza ordinata di ambiti tra loro diversi ma non opposti del conoscere dell'uomo, quali appunto la ragione e la fede, cioè la filosofia e la teologia? L'esplosione della crisi averroista degli anni 1260 non ha indotto Bonaventura, a mio avviso, ad una involuzione di pensiero, ma ad una sua precisazione e conferma. Nell'*Hexaëmeron* Bonaventura, cioè, non smentisce o abbandona la via perseguita nell'*Itinerario*, ma la sistematizza e specifica riproponendo quanto aveva poi anche abbozzato nella IV Collazione del *De donis*. In questo testo, trattando il dono della scienza, Bonaventura aveva distinto un quadruplici dono divino della scienza, dal quale deriva nell'uomo una quadruplici chiarezza: «Qui occorre notare che vi è la chiarezza della scienza filosofica, della scienza teologica, della scienza gratuita e la chiarezza della scienza gloriosa. [...] Tutte queste scienze e la loro chiarezza sono donate in modo divino, sebbene in ogni loro conferimento avviene un dono maggiore» (*De donis*, IV, 3). L'*Hexaëmeron* riprende e conferma questi quattro livelli "scientifici" quali processi successivi verso la pienezza dell'intelligenza, rapportandoli però alle sei visioni intellettuali:

<i>I doni dello spirito Santo: IV</i>		<i>Hexaëmeron: III, 25-31</i>	
1.	Scientia philosophica	I	visio intelligentiae per naturam inditae (Coll. IV-VII)
2.	Scientia theologica	II	visio intelligentiae per fidem sublevatae (Coll. VIII-XII)
		III	visio intelligentiae per Scripturam eruditae (Coll. XIII-XIX)
3.	Scientia gratuita	IV	visio intelligentiae per contemplationem suspensae (Coll. XX-XXIV)
		V	visio intelligentiae per prophetiam illustratae
4.	Scientia gloriosa	VI	visio intelligentiae per raptum in Deum absorptae

La proposta di Bonaventura organizzata nell'*Hexaëmeron* non verte, dunque, né sulla teologia della storia, né su di una involuzione anti-filosofica. In essa al centro è di nuovo collocata la proposta dell'unità del sapere cristiano. Nel processo intellettuale segnato dalle sei visioni, quali tappe progressive per giungere ogni volta ad una sapienza di Dio che cresce nelle diverse visioni (il processo a spirale di tipo intellettuale e mistico), non vi è esclusione ma integrazione dei diversi momenti. Ogni visione deve passare e completarsi nell'al-

tra. Un discorso particolare va fatto proprio per il ruolo assegnato da Bonaventura alla filosofia. Essa infatti è collocata al primo livello del processo riconoscendo ad essa un'autonomia conoscitiva che però deve evitare di chiudersi in se stessa. Nel rapporto tra la prima e la seconda visione vale il principio già affermato nel *De donis*: «La scienza filosofica è via alle altre scienze; ma chi vuol restare in esse, cade nelle tenebre». Nell'*Hexaëmeron* Bonaventura non elimina la scienza filosofica mediante una scomunica anti-aristotelica, ma conferma la sua posizione al primo grado di un unico processo conoscitivo; essa diventa dannosa solo se si chiude in se stessa senza completarsi nella visione successiva che sono la teologia e la scienza scritturistica, come d'altronde queste debbono trovare il loro compimento conoscitivo poi nella contemplazione e nell'esperienza mistica. Tutto l'*Hexaëmeron* diventa la prova definitiva che è possibile l'unità del sapere cristiano, dove il tutto è integrato all'interno di un processo ascensionale: l'una scienza (visione) conduce verso l'altra preparandola e completandosi.

La preziosità e l'importanza per Bonaventura dell'unitarietà del processo ascensionale ordinato che parte dalla filosofia, passa alla teologia e giunge alla contemplazione, sono confermate, in particolare, dall'impianto cristologico o meglio cristocentrico nel quale tutto il cammino è collocato nell'*Hexaëmeron*. Il "triplex Verbum" diventa la novità bonaventuriana per assicurare il processo unitario della sapienza cristiana. Invece che involuzione, nell'*Hexaëmeron* vi è evoluzione dell'unità del sapere cristiano, già proposta nelle precedenti opere e qui confermata e rafforzata proprio ponendola all'interno di una visione cristocentrica globale. Il «Verbum increatum et incarnatum» costituisce il rivelarsi oggettivo della Verità, sia nella sua dimensione eterna e creativa, sia nella sua dimensione temporale e redentiva. Nel doppio momento eterno e storico il Padre mostra se stesso interamente «per Verbum». E siamo di fronte all'*egressus* trinitario della Verità. Ad essa segue il *reditus* dell'uomo a Dio che avviene di nuovo «per Verbum». «Per Verbum inspiratum» il raggio eterno diventa la luce che illumina il cammino intellettuale ed affettivo dell'uomo nel suo ritorno in Dio: «per Verbum inspiratum omnia revelantur; non enim fit revelatio nisi per Verbum inspiratum». Più che per la storia, come identità assoluta e generale, Bonaventura progetta e propone per il singolo uomo un cammino intellettuale per mostrare la via alla pienezza della sapienza cristiana, cioè al gusto estatico di Dio, un cammino dell'anima a Dio accompagnato e illuminato dalla Verità stessa che si fa luce interiore. Quella proposta nell'*Hexaëmeron* da Bonaventura più che una teologia della storia è una teologia

conoscitiva e mistica nella quale il dottore francescano ripropone la sua visione dell'unità del sapere cristiano.

Se tale è la proposta dell'*Hexaëmeron* allora si può ritenere che Bonaventura, riaffermando la possibilità dell'unità del sapere cristiano voglia dialogare e rispondere a due posizioni, alternative tra loro ma appaiate nel mettere in forse tale unità sapienziale. Da una parte il dottore francescano risponde alla grande tentazione interna all'Ordine francescano di una sua esaltazione legata alle profezie di Gioacchino da Fiore. Ad ogni tentativo di spiritualizzazione escatologica di tipo gioachimita, con il suo desiderio di scomunicare come indebito e pericoloso il processo razionale del conoscere, Bonaventura obietta e conferma il ruolo legittimo e prezioso della filosofia, collocandola al primo grado del ritorno dell'uomo a Dio, quale prima visione donata «per Verbum inspiratum». Altrettanto importante è la risposta offerta alle posizioni averroiste latine ricordando loro che ogni filosofia sganciata dalla teologia, pretendendo una impossibile autonomia, rischia immancabilmente di cadere nelle tenebre, di separarsi dalla Verità. Sia la scomunica della ragione umana (gioachimismo) che la sua esaltazione (averroismo) costituiscono per Bonaventura due gravi pericoli da superare mediante la conferma di una rinnovata proposta dell'unità del sapere cristiano che trova nel Verbo la sua definitiva giustificazione e possibilità di attuarsi.

Ratzinger, nel suo tentativo di collocarsi tra Gilson e van Steenberghe, ha voluto trovare in una involuzione gioachimita di Bonaventura la soluzione per uscire dalla loro contrapposizione. Abbandonando sia Agostino che Aristotele come riferimenti ideali dell'ultimo Bonaventura, lo studioso tedesco ha collocato in Gioacchino da Fiore la fonte di riferimento dell'involuzione escatologica ed apocalittica anti-scolastica e anti-intellettuale dell'*Hexaëmeron*, tanto da affermare nella prefazione alla traduzione inglese pubblicata nel 1969 che «senza Gioacchino quest'opera [*Hexaëmeron*] sarebbe incomprendibile». Credo che la costruzione interpretativa di Ratzinger, pur nella sua suggestività e interesse su alcune analisi, sia il frutto di una precomprensione generale che, estrapolando passaggi staccati dal contesto generale dell'*Hexaëmeron* ha costruito un quadro sull'ultimo Bonaventura che non trova conferma in una attenta e sistematica lettura di quella opera risolutiva del suo pensiero.