

Francesco SANTI  
Alma Mater Studiorum Università di Bologna  
*frsanti@connet.it*

ARNAU DE VILANOVA NEL SUO TEMPO.  
TESTI E CONTESTI

*Arnau de Vilanova in his time. Texts and contexts*

*Riassunto:* Il saggio offre un esame generale dell'opera spirituale di Arnau, dei modi in cui egli volle renderla pubblica e dei suoi interlocutori. Per comprendere la realtà storica di Arnau, dobbiamo essere pienamente consapevoli del fatto che egli si sentiva profeta e immerso in un popolo di profeti. La categoria della profezia (che implica un'esperienza mistica e un impegno esistenziale e politico) è una categoria per noi difficile da comprendere, ma in essa scopriamo gli elementi decisivi della fisionomia storica di Arnau. Questa condizione –psicologica o spirituale– è legata alla tradizione dei Frati Minori e dei Frati Predicatori: Arnau aveva un rapporto con entrambi questi mondi, nei quali pure l'esperienza e il tema della profezia è al centro.

*Parole chiave:* Arnau de Vilanova, Fratri minori, Frati predicatori, Medioevo, manoscritti medievali, opere spirituali.

*Abstract:* The essay attempts an overall examination of Arnau's spiritual work and the ways in which he made it public. To understand the historical situation of Arnau, we must be fully aware that he felt himself a prophet and immersed in a people of prophets. The category of prophecy (which involves mystical experience and historical commitment) is a difficult category for us to understand, but only in it we discover the objective historical physiognomy of Arnau. This condition – psychological or spiritual – is related to the tradition of the Friars Minor and the Friars Preachers: Arnau had a relationship with the world of both, and in a different way for them too, the experience and the theme of prophecy is at the center.

*Keywords:* Arnau de Vilanova, Friars Minor, Friars Preachers, Middle Ages, medieval manuscripts, spiritual works.

1. FENOMENOLOGIA DELLA SCRITTURA DI ARNAU, SPECCHIO DI UN MONDO/  
PROFILO DI UNA PERSONALITÀ

La prima cosa che colpisce esaminando il dossier degli scritti spirituali di Arnau de Villanova è forse la serialità. Arnau ripete incessantemente le sue *denunciations*, rielabora le sue *informationes*, ripropone le sue *allocutiones*, tenen-

do sempre al centro un riconoscibile nucleo di conclusioni.<sup>1</sup> Di ogni nuovo intervento egli studia la diffusione, capillare e appropriata, e raccogliendo i suoi pubblici interventi, li diffonde in collezioni, studiate in diverse fattispecie, incessantemente, fornendoci elenchi che tracciano il suo profilo intellettuale, come a identificarlo e a rimarcarlo con chiarezza. Come nel 1978 notò Josep Perarnau i Espelt, noi constatiamo infine un vero programma di *difusió en sèrie*, che emerge dall'inventario dei beni e dei libri di Arnau che dopo la sua morte si trovavano nella casa di Pere Jutge.<sup>2</sup> Non si vuol dire che anche nel pensiero di Arnau non si verificano su più punti evoluzioni e che al suo proposito non si possa registrare la capacità di reagire alle circostanze; il fatto è però che durante i vent'anni della sua presenza pubblica su temi spirituali, dall'*Allocutio super Thetragrammaton* all'*Informació spiritual*, ripetutamente egli elenca i punti fermi di un suo progetto originario, nel quale cerca di integrare ogni eventuale evoluzione. Al parossismo della ripetizione si associa in Arnau la preoccupazione che la sua opinione venga trasmessa in forma autentica. I suoi testi spirituali, caso abbastanza singolare, condividono talvolta la natura di testi documentari e di testi letterari. Sono raccolti da notai che ne devono

1. Per il canone delle opere di Arnau de Vilanova e una prima verifica di questa situazione si veda Marco TOSTE – Francesco SANTI – José SANTOS PAZ, *Arnaldus de Villanova*, in *Compendium Auctorum Latinorum Medii Aevi (500-1500)*, I.4, Firenze, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, 2001, pp. 442-59, che tiene conto e trae beneficio da *Actes de la I Trobada Internacional d'Estudis sobre Arnau de Vilanova*, I-II, cur. Josep PERARNAU I ESPELT (Treballs de la Secció de filosofia i ciències socials 18), Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1995, pp. 424, atti raccolti anche in *Arxiu de Textos Catalans Antics* (da ora ATCA), 13 (1994), 1-411 e ATCA, 14 (1995), 1-743. Per le informazioni generali a cui mi riferirò si vedano Francesco SANTI *Arnau de Vilanova. L'obra espiritual*, trad. Roser BERDAGUÉ (Diputació provincial de València. Història i societat 5), València, Diputació provincial de València, 1987, pp. 294; Juan Antonio PANIAGUA *Studia Arnaldiana. Trabajos en torno a la obra médica de Arnau de Vilanova, c. 1240-1311*, Barcelona, Fundació Uriach 1838, 1994; Jaume MENSA I VALLS, *Les raons d'un anunci apocalíptic. La polèmica escatològica entre Arnau de Vilanova i els filòsofs i teòlegs professionals (1297-1305): anàlisi del arguments i de les argumentacions* (Col·lecció Sant Pacià 61), Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya, 1998, pp. 394; Id., *Arnau de Vilanova, espiritual* Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, 1994. Per la bibliografia più recente Jaume MENSA I VALLS – Sebastià GIRALT I SOLER, *Bibliografia arnaldiana (1994-2003)*, I, *Arnau de Vilanova, espiritual*; II, *Corpus mèdic i alquímic*, ATCA, 22 (2003), 665-734. Per la bibliografia corrente si vedano i volumi di ATCA, pubblicato dall'Institut d'Estudis Catalans e dalla Facultat de Teologia de Catalunya (<https://raco.cat/index.php/ArxiuTextos/index>) e *Mirabile. Archivio digitale della cultura medievale Digital Archives for Medieval Culture* a cura della Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino, Firenze ([www.mirabileweb.it](http://www.mirabileweb.it)).

2. Josep PERARNAU I ESPELT (ed.), *L'«Alia informatio Beguinorum» d'Arnau de Vilanova* Barcelona (Studia, textus, subsidia 2), Facultat de Teologia de Barcelona, Secció de Sant Pacià, 1978, pp. 213, pp. 122-125, l'espressione a p. 122 (citerò il testo come *Alia informatio beguinorum*). Per l'inventario del 1311 (Cfr. Roque CHABÁS, «Inventario de los libros, ropas y demás efectos de Arnau de Vilanova», *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, época II, IX (1903), 189-203 (per cui si veda Josep ALANYÀ I ROIG, «Diplomatari de mestre Arnau de Vilanova avantprojecte. Regest de documents», in *Actes de la III Trobada Internacional d'Estudis sobre Arnau de Vilanova*, ATCA, 30 (2011-2013), pp. 69-170, in part. n. 208, p. 153.

garantire l'autenticità integrale e sono poi diffusi come testi di meditazione, senza nessuna o con piccole differenze.<sup>3</sup>

Ci si è domandati il perché di questa incessante presa di parola e si è cercato di rispondere segnalando l'esigenza di difendere la propria ortodossia e la propria integrità cristiana (esigenza divenuta fortissima dopo la crisi provocata dalla presentazione a Parigi del suo trattato *De consummatione saeculi*). Insieme si è visto, nella tenace riproposizione di manifesti politici e spirituali, il corrispondente desiderio di propagandare una forma di vero cristianesimo e una consapevolezza viva del significato spirituale del suo tempo, nell'ambito del riconoscimento di un ruolo storico dei re conti catalano-aragonesi. Queste risposte corrispondono alla realtà, ma vorrei notare come esse siano l'esito dell'elaborazione di una prima evidenza, che resta spesso implicita e che ora –pur nella sua elementarità– ci interessa, per introdurci nella comprensione del quadro complessivo in cui Arnau operò. Il parossismo della ripetizione e della autenticità che noi verifichiamo nel suo scrivere, rappresenta il trasparentissimo specchio di una crisi storica in atto e ci offre prima di tutto il riflesso nitido del fatto che gli ultimi trent'anni della vita di Arnau, gli anni della sua maturità e della sua azione politica e spirituale, segnano il tempo della Babele del cristianesimo, drammaticamente attraversati da una mancanza di riferimenti dottrinali chiari, in tensioni che porteranno presto la Chiesa oltre la soglia di una crisi istituzionale decisiva, destinata a segnare l'apertura del tempo moderno. Gli ultimi anni del XIII secolo e quelli che iniziano il XIV sono resi drammatici dalla quantità di energie (intellettuali e materiali) che si erano sprigionate nel periodo immediatamente precedente e che ora non trovano più un loro equilibrio. Giustamente, infatti, Claudio Leonardi ha definito gli anni che vanno dalla morte di Federico II (1250) alla morte di Tommaso d'Aquino e di Bonaventura di Bagnoregio (1274), gli anni della «Atene della cristianità», subito dopo, però, tutta l'energia che quel tempo aveva prodotto sembra generare un vortice di incomprensione e di confusione.<sup>4</sup>

Arnau dedica la sua vita a ribadire principi dell'autocoscienza cristiana che ritiene decisivi, non solo perché non riesce più a fare emergere la sua voce in un contesto in cui convergono numerose differenze e nonostante il fatto che egli abbia un ruolo storico di primo piano, come maestro a Montpellier e poi come diplomatico; l'esigenza di chiarire ripetutamente i suoi riferimenti è anche legata al fatto che la sua stessa esistenza è coinvolta negli equivoci che

3. Per un esempio si veda ora l'edizione dell'*Eulogium*, cfr. Adele D'AMICO – Federico DE DOMINICIS – Pietro FILIPPINI – Martina RAVAIOLI, «L' *Eulogium de notitia verorum et pseudo apostolorum* di Arnau de Vilanova. Esame della tradizione, dei dati storici sullo scriptorium arnaldiano e edizione critica», *Franciscana*, 22 (2021), 51-96, dove la diffusione a cura dei notai è programmata e parallela alla diffusione seriale in collezione da parte di Arnau.

4. Per l'espressione *Atene della cristianità* per il mondo Scolastico del secolo XIII, nell'ambito di una ricostruzione della situazione culturale della fine del secolo, si veda Claudio LEONARDI *Introduzione* in *Bonaventura: La perfezione cristiana III La letteratura francescana* (Scrittori greci e latini. Fondazione L. Valla), Milano, A. Mondadori, 2012, p. XV.

il tempo comporta, coinvolgimento che è quasi la conseguenza necessaria del compito che assume, di mediatore e di *praedicator* della verità del cristianesimo, che lo porta precisamente nei luoghi in cui più forti emergono contraddizione e tensioni. Sappiamo che Arnau si è formato con i domenicani, in uno degli ambienti in cui il profilo dell'Ordine è più forte, per la presenza di personaggi del calibro di Ramon de Penyafort e di Ramon Martí; ai domenicani egli è legato da profonda amicizia: i suoi amici però –come nel caso di Ramon di Meüllion– avranno un ruolo chiave nella diffusione del tomismo, che per lui è il maggiore segno della crisi intellettuale del cristianesimo, consumando la teologia nella metodologia di scienze secolari.<sup>5</sup> A loro volta i frati Minori possono vedere in Arnau un interlocutore, ma egli non diventerà mai un vero riferimento: ricordiamoci che si porrà a servizio di Bonifacio VIII cercandone la protezione quasi nelle stesse settimane in cui Jacopone da Todi è fatto prigioniero (a Palestrina, maggio-giugno 1299) e condannato in Curia al carcere a vita (in effetti sarà liberato solo da Benedetto XI).<sup>6</sup> Anche sul piano politico la figura di Arnau alla infine vacillerà, se il suo re Jaume II si sentirà diffamato da un discorso che egli pronuncia in concistoro, in uno dei momenti in cui poteva sembrargli che il suo progetto profetico fosse su punto di compiere un gran passo avanti; egli è finalmente di fronte all'amico papa Clemente V, per parlargli di cose spirituali, ma da parte sua l'amico papa dirà per difenderlo che a mala pena era stato a sentirlo!<sup>7</sup>

5. Per i rapporti iniziali con i domenicani si veda Josep PERARNAU I ESPELT, *Estudi introductoris in ARNALDUS DE VILLANOVA, Introductio in librum (Ioachim) «De semine scripturarum». Allocutio super significatione Tetragrammaton*, in *Arnaldi de Vilanova Opera Omnia (AVOTbO)*, III (Corpus Scriptorum Cataloniae), Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, Facultat de Teologia de Catalunya – Scuola Superiore di Studi Francescani, 2004, in part. pp. 53-59 e la bibliografia qui indicata. Per il conflitto con i tomisti cfr. Jaume MENSA I VALLS «El tomismo de Martín de Ateca († 1306) según Arnau de Vilanova», *Revista española de filosofía medieval*, 21 (2014), 189-202, e ID. «Arnau de Vilanova adversario de Tomás de Aquino: la polémica sobre la conveniencia de conocer los tiempos finales» *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 81 (2014), 99-138.

6. Per il problema dei rapporti con i Minori anche Raul MANSELLI, *Spirituali e beghini in Provenza* (Studi Storici 31-34), Roma, Istituto storico italiano per il Medioevo, 1959, parlando di Arnau come *compagno di strada* indicava gli elementi di comunicazione, ma anche di differenza. Per una presentazione del rapporto con Bonifacio VIII e del contesto in cui si svolge cfr. Agostino PARAVICINI BAGLIANI, *Il corpo del Papa* (Biblioteca di cultura storica), Torino, Einaudi, 1994, pp. XXII-394, tavv. 16.

7. Per la circostanza ricordata cfr. Marcelino MENENDEZ Y PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, Librería católica de San José, 1880, pp. 773-77, in part. papa Clemente scrive a Jaume II dichiarando che mentre Arnau parlava egli era preso da «alia negotia graviora» tanto che «mentem nostram non curavimus apponendam» al suo discorso (p. 776). Per l'iniziativa diplomatica di Arnau più complessivamente cfr. ora Sebastià GIRALT I SOLER, *Conversione e crociata nel profetismo di Arnau de Vilanova* in *Arnaldo da Villanova e la Sicilia. I Convegno internazionale in memoria di Alessandro Musco (Montalbano Elicona, 7-9 maggio 2015)*, cur. Giuseppe PANTANO (Biblioteca dell'Officina di Studi Medievali, 20), Palermo, Officina di Studi Medievali, 2017, pp. 49-64, e la bibliografia qui indicata.

## 2. UN PENSIERO SEMPLICISSIMO E NON BANALE: LA PROFEZIA PER TUTTI NEL TEMPO DELLE *NATIONES*

Diciamo che l'insistenza nella ripetizione del suo messaggio e il suo rapporto con l'esigenza di rimarcare il profilo, per garantirne l'emergenza autentica, risultano ancora di più lo specchio di una situazione complicata e contraddittoria, se si considera che Arnau lo considera un messaggio di assoluta semplicità, risolubile in un elenco più o meno stabile, come leggiamo in più di una *informatio*. La verità cristiana è semplice e su questa semplicità si basa la solidità razionale del cristianesimo: (1) Dio –l'Altissimo– si rivela nell'onnipotenza e nell'amore facendosi uomo per l'uomo, rivelando nella sua povertà la dignità di ogni persona; (2) quel Dio si onorava vivendo con corrispondente umiltà rinunciando ai *desigs seglars*:<sup>8</sup> in questo segno di affidamento nella gratitudine e in questo segno di libertà ogni uomo raggiungeva nello spirito una ricchezza di vita sconfinata.<sup>9</sup> Per queste *rationes* (umiltà di Dio che rivela dignità dell'uomo; la povertà come radice di innumerevoli doni nella storia e primo quello della libertà), Arnau chiede a ciascun cristiano uno straordinario rigore ortopratico, sempre verificato nella meditazione della passione di Cristo. Mi sembra tuttavia importante notare come egli riconosca nello stesso tempo il valore delle autorità politiche (disprezzando chi ne umilia i doveri) e delle scienze dell'uomo applicate alla vita (ridicolizzando però chi non ne riconosce i limiti). Questo riconoscimento di una possibilità di comprensione e di azione sulla storia e sulla natura ha un significato molto importante nella tradizione cristiana, allontanandola dall'eresia gnostica, e si riflette nella struttura stessa della vita di Arnau: egli pratica la diplomazia e le scienze, come medico, ed è consapevole di un loro compito, anche se ciò si accompagna alla consapevolezza di un significato più alto della vita cristiana come vita in Dio, nella quale una logica diversa agisce.

Se il profilo che abbiamo appena ricostruito restituisse, come credo, il nocciolo significativo del messaggio di Arnau potremmo anche rimanere stupiti della grande opposizione che egli incontrò. In effetti nel nostro quadro manca un elemento, un piccolo particolare, che però è parte essenziale della *semplicità* del messaggio di Arnau. Egli si mostra infatti convinto che l'altezza del livello di coscienza a cui i veri cristiani del suo tempo erano giunti, con l'assoluta consapevolezza dei contenuti del cristianesimo, trovava sì oppositori e nemici, ma segnava in sé stessa un'acquisizione storica che non poteva essere cancellata: quella consapevolezza piena apriva un tempo nuovo rispetto al quale si poteva giudicare profeticamente la storia e in essa ciascun uomo e soprattutto le guide del popolo. In base a questi principi divenuti evidenti, Arnau invoca l'ortoprassi evangelica che renderà perfetta la Chiesa e giuste le nazioni. La

8. *Alia informatio beguinorum*, p. 33, 131.

9. *Ibid.*, p. 58, 342-355.

*simplicitas* dei suoi elenchi per l'ortoprassia, l'accessibilità a ogni cristiano e il diritto e dovere di ognuno di annunziarla come profeta, sono vissute da Arnau come un segno dei tempi e ciò aveva conseguenze storiche immediate e creava conflitto.<sup>10</sup>

Mi permetto una piccolissima parentesi, anche per attrarre l'attenzione su un codice posseduto da Arnau e che si trovava nella casa di Pere Jutge; un codice che mi sembra significativo nel nostro ragionamento: si tratta del manoscritto corrispondente all'item 264 dell'inventario disposto da Ramon Conesa nel 1311, che segnala un testo dal titolo *Soror Angeli*, secondo la trascrizione di Roque Chabás, titolo che propongo di leggere *Soror Angela* e che si trova insieme all'*Itinerarium* di Bonaventura.<sup>11</sup> Propongo di identificare il testo indicato con il *Liber Lele* di Angela da Foligno, composto nel 1296 (o come parte di esso), che ci trasmette la dottrina estatica di una donna analfabeta, che morirà nel 1311 e che Ubertino da Casale indicherà come maestra di teologia.<sup>12</sup> Può essere che la mia attribuzione sia affrettata e infondata, ma l'opera in questione – che insieme all'*Itinerarium* vorrei tra le letture di Arnau – ha comunque elementi di pertinenza nel nostro discorso, per quanto ci dice della situazione della spiritualità cristiana nel suo tempo. Nella critica recente si è infatti osservato come nel *Liber Lele* si rintraccino innumerevoli riferimenti alla patristica antica e alla tradizione monastica medievale, quasi rilevando la persistenza di una tradizione antica.<sup>13</sup> La cosa può essere vista anche da un altro punto di vista: Arnau sarebbe stato entusiasta di questo rilievo, ma avrebbe osservato che esso stesso costituiva una novità assoluta: un'umilissima donna della valle spoletina, senza alcuna capacità di lettura né esperienza di studio, possedeva i dati essenziali della verità della fede; la sua coscienza era illuminata per azione dello Spirito inviato dall'umilissimo onni-

10. A proposito del dovere profetico proprio dei *moderna tempora* il testo più diretto mi pare quello del *De mysterio cymbalorum* che leggo in Josep PERARNAU I ESPELT (ed. comm.), «El text primitiu del *De mysterio cymbalorum* d'Arnau de Vilanova. En apèndix, el seu *Tractatus de tempore adventus Antichristi*», *ATCA*, 7-8 (1988-89), 7-169, e che riporta tra l'altro la profezia «Ve hoc mundum in centum annum» (pp. 102-103): al di là di ogni ipotesi di attribuzione, rilevante è che venga semplicemente proposta come rivelazione ricevuta da un qualsiasi *devotus* (p. 102, lin. 944) come nei tempi *moderni* è opportuno che sia (pp. 87-88, lin. 642-651).

11. Roque CHABÁS, «Inventario de los libros, ropas y demás efectos de Arnau de Vilanova» cit., p. 299.

12. Per l'edizione del *Liber* e per la sua diffusione manoscritta, si veda ora Enrico MENES-  
TÒ (ed.), ANGELA DA FOLIGNO, *Memoriale* (Uomini e mondi medievali. Collana del Centro italiano di studi sul basso medioevo – Accademia tudertina, 35. Testi [CISAM], 1), Spoleto (Perugia), Fondazione Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo (CISAM) – Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo (CISAM), 2013, pp. CXLI-110; ma anche (Edizione nazionale dei testi mediolatini d'Italia, 29. Ser. I 18, Firenze, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, 2013, pp. CXLI-110).

13. Giovanni BENEDETTI *La teologia spirituale di Angela da Foligno* (La mistica cristiana tra Oriente e Occidente, 17), Firenze, SISMEL. Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini, 2009.

potente, che rivelava sé stesso e dunque il significato cruciale del tempo. Dopo Francesco d'Assisi tutti i cristiani avevano acquisito –anche nella coscienza di Arnau– una piena consapevolezza del cristianesimo: tutti potevano essere monaci, tutti santi, tutti predicatori. Francesco stesso dimostra che questo è il modo in cui l'umanità vive in sé stessa i dati del cristianesimo, comprendendoli con l'esattezza di un vero sapere.

Molte volte siamo stati tentati di vedere in Arnau un anti-scolastico, per l'opposizione ai teologi. Eppure basta poco per rendersi conto che la definizione di anti-scolastico non gli si attaglia per niente, perché egli fu certamente uno dei più rappresentativi tra gli uomini di scuola del suo tempo.<sup>14</sup> Sappiamo che la medicina dei suoi anni è disciplina che sta acquisendo consapevolezza del suo statuto e della sua posizione nella filosofia naturale e anche sappiamo che Arnau ha un ruolo importante in questo processo. L'aspro attacco alle scienze che egli conduce ha piuttosto rapporto con la loro applicazione alla teologia, perché per Arnau la teologia non può neanche essere affidata a una élite di specialisti; essa è piuttosto l'autocoscienza della Chiesa che matura sempre di più nella storia della salvezza: egli vede anzi il suo tempo come quello in cui la scienza teologica è divenuta accessibile a tutti e ciò per un percorso interno al cristianesimo, condotto da Dio stesso. Le scienze sovrintendono le procedure che rendono efficaci alcuni interventi sulla natura e nella storia; nella loro stessa funzionalità dicono la dignità della persona, ma il significato definitivo di natura e storia come il significato delle Scritture sono nello Spirito che Dio ora concede a piene mani, avendo portato la storia a un punto di maturità. Per questo la scienza della fede non si acquisisce con Aristotele nelle scuole di teologia; molto più credibilmente essa deve essere associata alla profezia, che mette ogni vero cristiano nella condizione di conoscere il cuore dell'uomo (per esortarlo a Dio) e di conoscere il senso del tempo e dei compiti in esso l'attendono. Noi abbiamo insistito molto sui temi apocalittici che sono presenti in Arnau, ma rischieremo di fare della sua esperienza intellettuale una caricatura se non comprendessimo che il suo calendario apocalittico si fonda su una più profonda esperienza: l'esperienza spirituale dell'acquisizione generalizzata nel mondo del vero senso del cristianesimo: Arnau è apocalittico perché vede in sé stesso e in molti suoi contemporanei che si sta realizzando la profezia di Gioele secondo la quale «I tuoi figli e le tue figlie profetizzeranno, i tuoi vecchi sogneranno e i tuoi giovani avranno visioni» (Gl 3,1): la splendente semplicità del cristianesimo appare in una scienza che ha come fondamento la familiarità teandrica.

---

14. Basti qui il richiamo allo studio di Juan A. PANIAGUA, «Arnau de Vilanova, medico escolastico», apparso in *Asclepio*, 18-19 (1966-67), 517-32 (ora in *Studia Arnaldiana*, cit., pp. 287-303), che precocemente osservava come dal suo lavoro vedeva «perfilarsi su una figura scientifica de un modo muy diferente al diseñ habitualmente aceptado» e centrale nell'ambiente universitario.



Il contenuto della profezia non riguarda però solo la fedeltà cristiana nella vita personale. Vi è un ulteriore contenuto storico veicolato dalla consapevolezza profetica che Arnau vive in sé stesso e riconosce in un profetismo diffuso. Questo contenuto riguarda le *nationes*, entità storiche nuove che sempre più chiaramente detengono il potere di organizzare la vita dei popoli, verso le quali dovevano guardare i nuovi *praedicatores*. Certo le *nationes* hanno una storia molto più antica, ma non dobbiamo sottovalutare come nel corso del XIII secolo esse raggiungano una profonda autocoscienza. Tra le molte cose che si possono dire, ci riguarda la considerazione che nelle *nationes* un concetto nuovo di potere sembra affermarsi. Per delinearlo vorrei richiamare l'attenzione su un testo degli anni Ottanta del XIII secolo, ovvero sulle osservazioni a proposito del potere pubblico che il frate Minore Salimbene da Parma propone nella sua *Cronaca*. Egli è convinto che Federico II sia stato l'*ultimus imperator* e ciò non per mere vicissitudini storiche, ma perché nella consapevolezza comune il potere imperiale è divenuto desueto. Esso non è più concepibile perché si è compreso che ogni potere storico deve essere limitato nel tempo e nello spazio. Salimbene esemplifica in maniera molto radicale:

Nos videmus diebus nostris quod in Ytalia in civitatibus capitanei et potestates bis in anno mutantur et optime faciunt iustitiam et regimina sua.<sup>15</sup>

Salimbene ha l'esperienza dei Comuni italiani, ma nel suo itinerare europeo egli conobbe i nuovi poteri nazionali e ritengo che nel suo discorso vi sia un'acquisizione più generale, che riguarda la scissione definitiva tra il compito sacerdotale e il potere politico, che risultavano invece uniti nella tradizione imperiale, che sul piano teorico non accettava contingenza e pretendeva universalità, anche quando riconosceva limitazioni nel potere. Per Salimbene invece ormai tutti sanno che Dio è favorevole alla pluralità dei poteri (che è un aspetto della loro contingenza), infatti –osserva ancora– «il creatore non pose tutti i luminari del cielo dalla stessa parte ma li distribuì». <sup>16</sup> Anzi, l'Altissimo neanche aveva previsto il potere dell'uomo sull'altro uomo: «Non enim dixit Deus primis parentibus quod dominantur hominibus, sed dominamini ait piscibus maris et volatilibus celi et bestiis universe terre». <sup>17</sup>

15. G. SCALIA (ed. comm.) SALIMBENE DE ADAM, *Cronica*, I, a. 1168-1249; II, a. 1250-1287 (CCCM, 125-125A), Turnhout, Brepols, 1998-1999, voll. 2, pp. LXIX-507, V-509-1073, p. 240 [230, 7-9 e 14-15] (da ora *Cronica*). Su Federico *ultimus imperator* Salimbene si riferisce a una profezia che si sarebbe avverata «in ipso quoque finietur imperio, quia etsi successores sibi fuerint, imperiales tamen vocabulo ex Romano fastigio privabuntur» (*Cronica*, p. 944 [916, 20-21] e anche 749 [721, 24-25]). Il potere di Federico II risulta a Salimbene «del tutto privo di giustificazioni» cfr. O. CAPITANI, *Politica e religiosità nella Cronica di fra Salimbene in Salimbene da Parma. Curiosità umana ed esperienza politica in un francescano di sette secoli fa* (Zenit. Quaderni 5), Bologna, 1987, pp. 31-8, in part. p. 36.

16. *Cronica*, p. 339 [322, 10-12].

17. *Cronica*, p. 99 [96, 13-17].



Il tramonto dell'Impero comportava l'emergere di poteri storici diversi (che per Salimbene sono soprattutto i Comuni, ma anche le nazioni). Questi trovavano in sé stessi (cioè nella loro storia e nella collettività che rappresentano) la ragione di un potere che entro certi limiti non doveva rendere conto ad alcuno, ma che pure si sapeva limitato e di carattere storico. Il fatto che questo potere non abbia niente di sacerdotale, non significa però che non abbia il compito di portare la storia alla pienezza che la profezia cristiana manifesta e per questo deve ascoltare i *praedicatores*. Si tratta di un potere che non ha niente di sacerdotale, riconosce il papato ed è vincolato per la sua autenticità all'ortoprassi che l'Impero non poteva conoscere per l'intrinseca sproporzione delle sue pretese. Le *nationes* dovevano conciliare assolutezza e limite, un limite che era di nuovo evidente nelle trattative che tra loro svolgevano e nella ricerca di una concordia di cui Arnau è promotore. Non per nulla –lo sappiamo– egli fu senz'altro un fedele diplomatico catalano ma fu anche ben visto dagli Angioini, nel cui ambito ebbe qualche influenza.

Per Arnau poi, questo potere nuovo delle *nationes* ha un compito specifico: esse devono accompagnare il processo che sta portando il mondo intero alla conversione, per volere divino. Il proposito è evidente nelle *allocutiones* che egli rivolge ai suoi re. Anche le sue ammonizioni hanno rapporto con una nuova cultura politica perché se le *nationes* acquisissero una forma di potere simile a quello che fu dell'Impero (magari arrogandosi il diritto di giudicare in materia di fede o rifiutando l'ortoprassi cristiana), esse assumerebbero una figura anticristica. Esercitando invece il ruolo indicato dai profeti, esse diventeranno capaci di superare ogni opposizione storica e per questo –nella visione ottimistica di Arnau– le *nationes* del Mediterraneo con l'ortoprassi dei loro re incontreranno prima la conversione dei greci e poi il crollo dell'Islam, in una successione di eventi conosciuti dall'apocalittica e sentiti vicini: la responsabilità dei re ha rapporto con questa evoluzione, che appartiene alla logica stessa della storia condotta da Dio. In questo ottimismo si spiega anche la convinzione di Arnau di poter condurre gli avvenimenti e conciliare i contrasti, in un momento in cui i contrasti erano aspri e lo spazio di azione catalano sembrava ridursi, tendenzialmente marginalizzato dall'intesa tra il papa e la Corona di Francia. L'accordo tra monarchie in Arnau –che pure si trovavano in forte antagonismo tra loro– non corrisponde solo a un progetto politico: corrisponde a una convinzione profetica: il mondo è maturo perché ha creato le *nationes*, un potere che è giusto nel momento in cui riconosce la sua dimensione e il suo ruolo. L'ortoprassi dei re è una necessità logica del loro ruolo di guida di questa cosa nuova che sono le *nationes*.

Nel contesto della consapevolezza di un ruolo decisivo che Dio affida alle *nationes* si pone dunque anche il problema del rapporto con l'Islam. Come è stato mostrato, Arnau ha una posizione che variano nel tempo a proposito dell'opportunità di svolgere azioni militari. Queste diverse posizioni hanno certamente rapporto con contesti politici in cui Arnau è immerso e mi pare

importante averlo ricostruito.<sup>18</sup> Tuttavia, dobbiamo vedere le cose anche da un altro punto di vista, nella consapevolezza del fatto che mentre noi diamo molta importanza all'alternativa tra l'opzione, favorevole o contraria, alla guerra per la fede (ed è per noi decisivo riconoscere o credere di riconoscere in un autore una sensibilità per la pace), alla fine del XIII secolo questa alternativa dovette porsi in modo diverso e non così decisivo. Un luogo dantesco mi sembra ci aiuti a comprendere questa diversa condizione mentale, perché possiamo notare che Dante, nella *Commedia*, non ha alcuna esitazione a porre in Paradiso, nel cielo di Venere (il cielo dell'amore, dunque, e del giusto orientamento della passione), addirittura Folco di Marsiglia, il vescovo che era stato a fianco –ideologicamente e militarmente– a Simone di Montfort nella crociata contro gli Albigesi: si tratta di alcuni dei protagonisti più compromessi in un'azione tanto violenta da risultarci inaccettabile<sup>19</sup>. Attraverso Dante, anch'egli certo mistico e profeta, quasi perfettamente contemporaneo ad Arnau, possiamo dunque riconoscere la possibilità di un pacifico riconoscimento dell'opzione militare e anche possiamo comprendere come Arnau potesse in certi momenti accondiscendere ad operazioni militari promosse dai suoi re, senza avere la percezione di venir meno ai suoi principi. Non è questo il punto importante per lui: importante era aver acquisito la consapevolezza che Dio aveva segnato nel futuro assolutamente prossimo la caduta dell'Islam e poi la conversione universale. L'accesso a questa dimensione poteva avvenire attraverso situazioni alternative: la guerra come la predicazione sarebbero state inutili se il tempo non fosse stato pronto, ma nella sua esperienza quella tempestività era giunta a maturazione ed essa doveva corrispondere alla giusta natura dei poteri nazionali e alla verità de cristianesimo di chi le guidava.

Il tempo della profezia universale nei cristiani muniva le *nationes* di una consapevolezza che le rendeva capaci di concordia e che in questa concordia sarebbe avvenuta la conversione dei greci e la caduta dell'Islam. Sono questi elementi che formano un profetismo che non mi pare gioachimita, ma piuttosto –utilizzando una categoria di E. R. Daniel– francescano.<sup>20</sup> Un profetismo nel quale certamente la dimensione apocalittica (cioè il tentativo di dare dei tempi a ciò che si sente futuro) si fonda nella consapevolezza spirituale che in

18. Sebastià GIRALT I SOLER «*Dissipabitur Secta Mabometi*. Croada i profecia en Arnau de Vilanova», in *Estudios de latín medieval hispánico. Actas del V Congreso internacional de latín medieval hispánico* (Barcelona, 7-10 de septiembre de 2009), cur. José MARTÍNEZ GÁZQUEZ – ÓSCAR DE LA CRUZ PALMA – Cándida FERRERO HERNÁNDEZ (Millennio medievale 92. Strumenti e studi 30), Firenze, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, 2011, pp. 297-308, lo ha mostrato di recente a proposito del tema della crociata anche considerando gli studi precedenti.

19. Si tratta di Dante Alighieri, *Paradiso*, in *Commedia*, a cura di Anna Maria CHIAVACCI LEONARDI (I Meridiani), Milano, A. Mondadori, 1997, III, canto IX, 37 sgg., 82 sgg.

20. E. Randolph DANIEL, *St. Bonaventure Defender of Franciscan Eschatology* in *S. Bonaventura 1274-1974. Volumen commemorativum anni septies centenarii a morte S. Bonaventurae Doctoris Seraphici cura et studio Commissionis Internationalis Bonaventuriana*, cur. Jacques-Guy BOUGEROL, Grottaferrata (Roma), Collegio S. Bonaventura, 1973-1974, IV vol., pp. 793-806.

Francesco il tempo era compiuto; che questo fondamento sia la cosa importante lo mostra il fatto che restano valide periodizzazioni diverse, anche del tutto tradizionali (per quanto precisate) e lo mostra la consapevolezza fortemente cristologica che accompagna questo profetismo. Non si attende un nuovo Ordine religioso, ma la vita pienamente spirituale di tutto il popolo cristiano e l'adesione a Cristo di tutti gli uomini. In questo modo il profetismo cristiano di Arnau appare anche la risposta all'alternativa religione profetica, l'Islam, dove però la profezia non serviva a ridimensionare il potere politico, ma ad esaltarlo in nuove ipotesi di universalità. Proprio in relazione all'Islam, le *nationes* cristiane dovevano mostrare il loro volto e il vero profetismo cristiano travolgere il falso.

### 3. NELLA CRISI DELLA TRADIZIONE MINORITICA E DOMENICANA

Potremmo allora riassumere la linea assunta da Arnau nel riconoscimento di una possibilità profetica diffusa e nella comprensione –profetica– di un compito delle *nationes*, per il quale doveva essere riconosciuto uno spazio a nuovi *praedicatores*. Anche potremmo dire che questa linea poteva avere dei riferimenti autorevoli nella tradizione recente, riferimenti che potranno sembrarci elementari, ma che forse abbiamo trascurato e che possano aiutarci a comprendere Arnau e la sua azione. Non si è ad esempio prestata molta attenzione al fatto che tra i suoi libri, registrati nell'inventario dei beni depositati nella casa di Pere Jutge, ve ne sono almeno tre dovuti a Bonaventura: non solo l'*Itinerarium mentis in Deum* a cui ho già fatto cenno, ma anche l'*Apologia pauperum* e un gruppo di lettere ai frati, che ci immergono nel tema della necessaria povertà della vita cristiana e nella legittimità delle nuove forme di vita religiosa.<sup>21</sup> Josep Perarnau ha anche notato che l'*Itinerarium* è uno dei libri che Arnau avrebbe destinato alla comunità dei beghini di València, significando l'importanza e la credibilità che ad esso si doveva attribuire.<sup>22</sup> Bonaventura ha davvero un ruolo nella stagione profetica della fine del secolo XIII. Lo si è talvolta schiacciato su una posizione conservatrice, addirittura rinfacciandogli il *tradimento* di Francesco d'Assisi, senza rendersi conto della seduttività che egli ebbe in tutto il mondo dei Minori, anche nelle sue correnti più radicali, come mostra il fatto che opere come l'*Arbor vitae crucifixae* sono intarsiate di brani di Bonaventura, che del resto era stato il maestro amato da Pier Giovanni Olivi. Certo, Bonaventura è un mediatore, ha responsabilità istituzionali e deve reagire da un lato al radicalismo della nuova filosofia e dell'altro all'uso ideologico dell'insegnamento di Gioacchino, che domina in correnti legate ai

21. Roque CHABÁS, «Inventario de los libros, ropas y demás efectos de Arnau de Vilanova» cit., pp. 192, 195, 199, item 51, 172, 264.

22. Josep PERARNAU I ESPELT (ed.), *L'«Alia informatio Beguinorum» d'Arnau de Vilanova*, cit., p. 81.

Minori, nella fine del secolo XIII. Tuttavia, dobbiamo riferire a Bonaventura un'acquisizione che appare centrale in Arnau: egli aveva riconosciuto come la consapevolezza piena del cristianesimo poteva apparire nel più umile dei laici, privo di ogni istruzione teologica, perché il sapere teologico non consisteva in un'acquisizione razionale (comune a demoni e a angeli) ma nell'adesione intima e esistenziale a una consapevolezza offerta dallo Spirito.<sup>23</sup> Per Bonaventura la consapevolezza spirituale dell'umile laico poteva verificarsi perché era giunto con Francesco un tempo di più profonda coscienza spirituale di quanto il Cristo aveva significato nella storia. Bonaventura non accetta l'interpretazione tripartita della storia in senso gioachimita, con l'attesa di una nuova rivelazione affidata ad un nuovo Ordine monastico per un tempo storico di purezza – la fortunata interpretazione che fu data dal giovane Joseph Ratzinger è in questo senso superata (in primo luogo dai lavori di Henri de Lubac),<sup>24</sup> Bonaventura è invece di riferimento per un'escatologia francescana che può anche utilizzare elementi del linguaggio gioachimita e che si basa sull'idea che Francesco è l'angelo del sesto sigillo annunciato dall'Apocalisse. Lo è perché egli è il primo laico, illuminato e cristificato, che inaugura un tempo nuovo, di cui sarà difficile scandire gli esiti, ma che costituiscono uno spazio nel quale saranno protagonisti tutti i veri cristiani. Il fatto di vedere l'*Itinerarium* fosse anche nella bisaccia di Arnau ci appare allora veramente significativo: è vero che ci sono molte profezie tra le sue mani, ma dobbiamo avere la consapevolezza della consistenza di quest'altra presenza, che offre una possibile legittimazione di quelle profezie. Per altro Bonaventura aveva mostrato a proposito delle scienze pagane lo stesso atteggiamento che verificiamo in Arnau: esse vanno conosciute e praticate, ma l'accettazione di un loro ruolo nel controllo della natura e della storia, la loro dimensione applicativa, per così dire, non doveva comportare fraintendimenti alla teologia cristiana, che richiedeva tutt'altro apprendistato; un apprendistato che non negava il valore dell'intelletto, ma affidava alla rivelazione biblica e alla sempre attiva azione dello Spirito il ruolo per comprendere il vero senso dell'essere.

23. Due affermazioni decisive in Bonaventura *Collationes in Hexaemeron* (1273): nella Collatio XVI, dopo aver diminuito l'importanza degli studi filosofici in teologia e dopo aver verificato una crescita di consapevolezza nel popolo cristiano, Bonaventura interpreta le parole del sesto angelo dell'Apocalisse, che sovrintende al sesto tempo della Chiesa (quello corrente), osservando: «et dixit [Angelus Philadelphiae qui sextus est] quod adhuc intelligentia Scripturae daretur (vel revelatio vel clavis David) personae vel multitudini et magis credo quod multitudini» (*Col. in Hex.* XVI.29, ed. *Bonaventura Opera Omnia*, vol. V, *Opuscula varia theologica*, Roma, Quaracchi, 1891, 408). Nella Collatio XXII, in analogo contesto, si legge ancora che «una persona laica aliquando perfectior est quam religiosa» (*Col. in Hex.* 22.23, *ibidem*, 441).

24. Joseph RATZINGER, *San Bonaventura. La teologia della storia* a cura di Letterio MAURO, trad. it. Marcella MONTELATICI, Firenze, Nardini, 1991 (originale *München-Zürich*, 1959); per contro Henri DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, t.1. *De Joachim a Schelling*, Paris – Namur, Lethielleux – Culture et vérité, 1979.

Indicherei poi nell'originaria ispirazione di Domenico di Calaruega un secondo riferimento importante per Arnau. Egli era stato molto vicino alla seconda generazione dei frati, che avevano ben presente il profilo del fondatore. Tra essi aveva trovato i suoi primi maestri e amici. Questo legame non è banale né sconosciuto: in Domenico vi erano due elementi decisivi che per un altro verso innovavano la tradizione monastica: l'Europa si riorganizzava ai suoi occhi nelle *nationes* che egli aveva visto riflesse nelle Università di Bologna e di Parigi.<sup>25</sup> Qui aveva visto nascere le nuove classi dirigenti, che avrebbero costituito il sistema nervoso delle nuove *nationes*, un sistema di potere del tutto diverso da quello tradizionale, che si era riferito alla gerarchia imperiale. E se l'Impero aveva avuto rapporto con un sistema di monaci, le nuove *nationes* avrebbero dovuto acquisire dai nuovi *praedicatores* il senso del loro compito. *Praedicatores* –privi di ricchezza e di potere– stavano al fianco di coloro che guidavano il popolo, ma si riferivano al papa, non come una condizione di potere, ma come luogo di consapevolezza della tradizione cristiana e della pienezza dei tempi.

Bonaventura e Domenico ci aiutano a capire come Arnau sentisse il suo insegnamento pacificamente conforme alla tradizione ecclesiastica eppure anche nuovo. Anche comprendiamo però che né l'uno né l'altro saranno per lui una barriera contro gli attacchi che subisce. Nell'ultimo quarto del XIII secolo soffia sempre più forte un vento nuovo. La linea di Domenico e poi quella di Bonaventura risultano messe in crisi almeno da due fatti: l'Ordine di Domenico negli anni Ottanta del XIII secolo tende a trasformarsi rapidamente nell'Ordine di Tommaso d'Aquino, dando un ruolo importante alla formazione filosofica (per quanto nell'Ordine rimanga una corrente rilevante che attribuisce alla profezia cristiana un ruolo storico). La trasformazione avviene perché nella loro comunicazione con il mondo i Predicatori sentono di dover mostrare la loro capacità di fondarsi sulle scienze del mondo. Sull'altro lato, il ruolo delle *nationes* viene messo in crisi dall'espansione Capetingia, prima sostenuta dal papa. Il potere Capetingio si attribuisce una funzione religiosa che dà luogo alla figura delle Chiese nazionali, figura che in qualche modo consente il reimpiego di aspetti del potere imperiali (nell'attribuzione di un ruolo sacrale al re) portando allo scontro con il papa. L'impiego della filosofia nella teologia cristiana conduce quasi come necessità all'impossibilità della teologia come scienza (nel senso che l'impiego delle categorie elleniche costringe a correzioni pratiche –per così dire– che contraddicono il loro rigore al livello delle definizioni decisive); nello stesso tempo, le Chiese nazionali porteranno alla crisi della cristianità, una crisi che ha segnato la cultura

---

25. Per questo tema mi permetto di rimandare alla mia introduzione *La santità profetica di Domenico di Calaruega* in *Domenico di Calaruega alle origini dell'Ordine dei Predicatori. Le fonti del secolo XIII*, cur. Gianni FESTA – Agostino PARAVICINI BAGLIANI – Francesco SANTI (Millennio Medievale 121. Studi e testi 33), Firenze, Sismel – Edizioni del Galluzzo, 2021, pp. XIX-XXVIII.

moderna. In questo insieme di trasformazioni i Minori si consumeranno a loro volta in conflitti e in forme di radicalismo che li allontanavano dalla prospettiva bonaventuriana.

#### 4. ARNAU E LA NECESSITÀ DELLA PROFEZIA NELLA TRADIZIONE CRISTIANA

Non si può comprendere Arnau senza riconoscere la realtà storica della sua consapevolezza profetica: egli si sentì profeta e immerso in un popolo di profeti.<sup>26</sup> Quella della profezia è per noi una categoria forse difficile da comprendere, ma soltanto comprendendola noi possiamo comprendere l'obiettiva fisionomia storica di Arnau. Comprenderla significa anche comprenderne le ragioni, l'estensione umana, la struttura di umanità, nella quale questa esperienza fu plausibile. Nella storia della profezia, Arnau è una figura di primo piano, per la sua consapevolezza che la dimensione profetica era essenziale al cristianesimo e risultava minacciata, verificandosi una situazione in cui non sembrava più sostenibile un sapere propriamente cristiano sulla storia. Commisurando la sua azione su quanto avvenne subito dopo la sua morte possiamo dire che Arnau aveva ragione? E' evidente che egli va prima di tutto indicato tra gli sconfitti: le sue previsioni non si avvereranno, la sua profezia e quelle a cui credeva non ebbero alcuna verifica. Direi che il fallimento va misurato su due piani. In primo luogo, con il suo fallimento inizia un lento processo nel quale l'autocoscienza cristiana in quanto tale perde qualsiasi possibilità di esprimere un discorso autorevole sulla storia e sulla natura: questa autorevolezza sarà interamente assunta da quelle scienze (compresa la scienza politica) che Arnau aveva cercato di accettare, riconoscendone però il limite. In secondo luogo – e in maniera corrispondente – la verità del cristianesimo diventerà un fatto interiore, interamente privato, attuabile in qualsiasi contesto storico: il riferimento alla passione di Cristo sarà per un esercizio di devozione e l'ortoprassi un fatto del tutto privato.

Il nostro modo di essere storici corrisponde ad una assenza di quella che nella *Bildung* tradizionale si chiamava *visione*, ovvero una prospettiva d'insieme in cui collocare gli avvenimenti, quei pochi che le fonti ci consegnano nell'enorme massa dei fatti: l'essere privi di *visione* è anzi divenuta una condizione di scientificità, perché quella che ho chiamato *visione* ci impedirebbe – si crede – di giudicare obiettivamente gli innumerevoli avvenimenti. Per questa

---

26. Considerando il dato di fatto storico della consapevolezza profetica in una personalità (secondo il senso che la tradizione cristiana dà all'espressione profezia) si pone un problema di metodologia storiografica che è stato affrontato da Claudio LEONARDI a proposito di Savonarola in «Risposta a Gian Mario Cao, Girolamo Savonarola tra profezia e tomismo (a proposito di una nuova edizione del *Dialogus de veritate prophetica*)», *Studi medievali*, 3a serie, XLI (2000), 427-28, ora anche in ID, *Medioevo profetico*, a cura di Alessandra BARTOLOMEI ROMAGNOLI ed Enrico MENESTÒ (Uomini e mondi medievali, 60), Spoleto, Fondazione CISAM, 2019, pp. 245-46

ragione siamo in difficoltà a valutare il significato del fallimento di Arnau, a parte il fatto di constatare che in esso si spiega un po' la sua ambigua fortuna nella storiografia moderna, che lo pone alternativamente nelle figure contraddittorie di medico di riferimento e di simbolo del disorientamento alchemico e magico. Per cercare di andare oltre a questa difficoltà, per quanto posso, vorrei osservare due ultime cose. In primo luogo, dobbiamo essere consapevoli che Arnau è conscio della difficoltà di dare autorevolezza al suo discorso. Vorrei considerare certe conclusioni della sua apocalittica come un tentativo di acquistare autorevolezza: indicando precise scadenze, che potevano avere eventi storici di prima verifica, egli cerca conferme per un discorso che è difficile da porsi. Nella consapevolezza delle difficoltà possiamo riconoscere il fatto che la sua opera è un luogo di chiarimento della situazione storica del suo tempo, delle sue tensioni e delle innovazioni che si preparano. Il secondo punto è ancora più importante: Arnau mostra che nella tradizione cristiana l'esclusione della profezia (appunto il discorso autorevole sulla storia in nome di Dio) è un problema notevole: una spiritualità che consiste nella vicinanza di Dio alla storia dell'uomo, come poteva rinunciare a riconoscere una conduzione divina della storia? Come poteva rinunciare a riconoscere la possibilità di chi era fedele al Dio vicino, di leggere la sua vicinanza? In effetti la cultura dell'Europa moderna ha ereditato in questo modo una figura divina contraddittoria: quella di un dio che è vicino agli uomini e dunque alla loro storia, ma che non dà nessuna consapevolezza storica a coloro che hanno assunto proprio questo dio come vero dio. In questo senso, dio guida la storia ma non condivide con gli uomini il senso della sua guida. Siccome i tempi della storia si misurano sulla figura di dio e sulla figura dell'uomo che divengono vive nell'autocoscienza, perdendo la possibilità della profezia l'età moderna sembra perdere un contatto con un elemento decisivo della figura del dio cristiano, pur rimanendo cristiana, come se il suo dio fosse divenuto silenzioso e invisibile per il fatto di essere finalmente scoperto come assolutamente vicino, in un'accecante vicinanza: la pienezza del Medioevo apriva insomma la sua crisi. Ora che quell'età di mezzo che chiamarono moderna è finita nell'incapacità di controllare gli avvenimenti, ora che siamo alla ricerca di nuove figure di dio e di umanità, l'esercizio del pensiero sulle opere di Arnau, anche quelle spirituali, può essere dunque un buon esercizio di futuro.