

KURT RUH

BONAVENTURA *

Inflammat affectum et erudit intellectum
(Johannes Gerson)

Bonaventura appartiene alla seconda generazione francescana. Conobbe ancora la maggior parte dei primi confratelli, che morirono perlopiù nel terzo quarto del secolo; è certo che conobbe personalmente frate Leone e frate Egidio¹. Tuttavia un mondo sembra separarlo da coloro «che furono con lui» (Francesco). Ciò è dimostrato in primo luogo dall'assoluta diversità delle loro vite: quelli in pellegrinaggi, in romitori, senza ufficio né cariche nell'Ordine, lui faro di scienza a Parigi, capo dell'Ordine, cardinale al vertice della gerarchia ecclesiastica. Tale abisso, però, è per più rispetti solo apparente, come avremo modo di dimostrare.

Qui non tenterò certo di dare un quadro complessivo della personalità di Bonaventura, unitamente ad un esame della sua produzione letteraria, che abbraccia quasi tutti i campi e le forme della teologia e della spiritualità. Mi limiterò invece al suo contributo essenziale alla storia della mistica, vale a dire all'*Itinerarium* e al *De triplici via*, cui farò seguire un rapido esame dei suoi scritti edificatorii di mistica cristologica e di mistica della Passione.

[...]

1. Una carriera di studioso e di ecclesiastico

Bonaventura (Giovanni Fidenza) nacque nel 1221 a Bagnoregio nei pressi di Viterbo². Entrò nell'ordine francescano nel 1243, dopo aver compiuto a Parigi gli studi fino al grado di 'Magister artium' (1242). Senza dubbio a motivo delle sue doti non comuni e al fine d'intraprendere una carriera di studioso era stato inviato dall'(agiato) padre nel più famoso istituto educativo dell'Occidente. Come novizio appartenne al convento parigino. Nello studio teologico ebbe quali docenti i maestri francescani Alessandro di Hales († 1245) e Giovanni de la Rochelle, che posero le basi del suo agostinismo. Egli si mostrò scettico nei confronti del cosiddetto aristotelismo cristiano e rifiutò drasticamente l'averroismo cristiano, ma fu un buon conoscitore della filosofia aristotelica³. Nel 1248 ottenne la licenza, ossia la libera docenza, all'Università di Parigi come 'baccalaureus biblicus', e ivi spiegò l'*Ecclesiaste*, il *Liber sapientiae* e i Vangeli di Luca e Giovanni. Dal 1250 al 1253 commentò, in qualità di 'baccalaureus sententiarum', le *Sentenze* di Pier Lombardo. I *Libri IV sententiarum* (*Op. omn.* Quar. I-IV) sono tra i commenti più importanti del secolo. Nel 1257 venne nominato 'magister', ma il conseguimento di questo vertice della carriera scientifica ne segnò al tempo stesso la conclusione in seguito alla nomina, poco innanzi avvenuta, il 2 febbraio 1257, a ministro gene-

* Da: RUH K., *Storia della mistica occidentale*, Vita e Pensiero, Milano, 2002, vol. II, cap. XXV.

¹ Nell'*Itinerarium* egli dice di aver udito «dalla bocca di uno dei compagni del santo» il racconto dell'apparizione del Serafino a Francesco (VII, 3). Con Egidio egli ebbe, nella sua funzione di ministro generale, una discussione circa la grazia concessa all'*idiota* (*Vita Aegidii*, in *Anal. Franc.* III, p. 101).

² Secondo G. ABATE, *Per la storia e la cronologia di S. Bonaventura*, «Miscellanea Francescana», 49 (1949), pp. 543-568; 50 (1950), pp. 97-130, la data di nascita di Bonaventura cade nell'anno 1217 o 1218.

³ BOUGEROL, *Études III: Dossier pour l'Étude des rapports entre Saint Bonaventure et Aristote*, pp. 135-222; sinteticamente alle pp. 217-222; «Bonaventure connaît assez Aristote pour en parler avec compétence et maîtrise» (p. 221).

rale dell'ordine. Sostituì infatti in questa carica Giovanni da Parma, che era stato costretto alle dimissioni e che poco dopo fu, nonostante la sua vita esemplare, condannato dall'ordine per eresia perché era «*maximus Joachita*» (Salimbene), ma successivamente venne graziato. Fu questo processo, che il ministro generale fu tenuto d'ufficio a condurre, come pure la disputa sul carattere vincolante per l'ordine della vita di Francesco, a gettare delle ombre sull'immagine di Bonaventura, del quale Alessandro di Hales avrebbe detto che «in lui Adamo sembra non aver peccato».

La carica di ministro generale fu per Bonaventura un martirio corporale⁴. Incessantemente all'opera, continuamente sollecitato, era sempre in viaggio - undici volte in Italia. Resta quasi incomprensibile che ciò nonostante sia riuscito a svolgere un'attività letteraria di così ampia mole. In quegli anni compone infatti quasi tutti gli scritti mistico-ascetici, oltre ad una piccola 'somma' teologica, il *Breviloquium*.

Nel 1264 papa Urbano IV nominò Bonaventura arcivescovo di York, ma dietro insistente supplica del beneficiario revocò la designazione. Nel 1273 Bonaventura ebbe da Gregorio X, che era stato eletto papa nel 1271 dietro sua proposta, la dignità cardinalizia. Morì il 15 luglio 1274 poco dopo il concilio di Lione, che aveva per oggetto la riunificazione delle Chiese d'Occidente e d'Oriente, e del quale egli ebbe la presidenza. Nel 1482 venne santificato, nel 1587 fu dichiarato dottore della Chiesa⁵.

A più riprese è stata sottolineata, soprattutto dagli studiosi francescani, la stabilità della dottrina bonaventuriana. Ciò è esatto per quanto riguarda il suo agostinismo e dunque i principi fondamentali della sua teologia. Non si può tuttavia ignorare la rilevanza dei nuovi orientamenti manifestatisi a partire dal 1257, anno che non fu soltanto una svolta nella vita e negli incarichi di Bonaventura. Il *Breviloquium* non è semplicemente un compendio di teologia rispetto allo scolastico commento alle Sentenze del periodo parigino, ma è una dogmatica di nuova concezione e di orientamento spirituale; la teologia della croce, e con essa il pensiero cristologico, vi assume una nuova centralità⁶.

Si ha anche l'impressione che proprio la necessaria tutela degli interessi incombenti al ministro generale in un periodo di crisi e di rivolgimenti all'interno dell'ordine (crescita esplosiva della famiglia dell'ordine, disputa sulla povertà, gioachimismo) abbia portato Bonaventura ad una nuova spiritualità e, con questa, ad un ripensamento dell'eredità di san Francesco. È significativo che egli, nell'autunno del 1259, si sia ritirato a meditare sulla Verna, dove il padre fondatore aveva ricevuto le stigmate.

[...]

2. Itinerarium mentis in Deum

a) L'*Itinerarium*, l'ascesa graduale dell'anima a Dio, è uno dei vertici del pensiero speculativo dell'Occidente cristiano; esso congiunge tradizione neoplatonica (mediata da Agostino, Macrobio e Dionigi) e concettosità tardoscolastica con una spiritualità specificamente francescana, quale Bonaventura trovava esemplarmente espressa nel padre fondatore dell'ordine. In tutto questo, la componente inconfondibilmente personale è l'inclusione dell'esperienza divina di Francesco sulla Verna, esperienza paragonabile - nella visione di Bonaventura - ad un evento storico-salvifico.

Quando Bonaventura designa il suo «itinerario verso Dio» in un secondo titolo anteposto alla prima *speculatio* come «*speculatio pauperis in deserto*», non si tratta soltanto di un contrassegno del punto d'avvio di una teologia della povertà, ma di un'allusione diretta a France-

⁴ Su questo periodo riferisce dettagliatamente P. GLORIEUX, *Essai sur la chronologie de Saint Bonaventure* (1257-1274), «AFH.» 19 (1926), pp. 145-168; cfr. anche HÜLSBUSCH, *Kreuzestheologie*, pp. 36-59.

⁵ A quanto dice GILSON (pp. 19-58), CLASEN offre nell'introduzione a *Franziskus. Engel des sechsten Siegels* la biografia più dettagliata (pp. 20-134).

⁶ Vedasi anzitutto HÜLSBUSCH, *Kreuzestheologie* (1968).

sco nella solitudine della Verna, dove ricevette le stigmate⁷. A lui si è anticipatamente richiamato nel Prologo, con lui intende cercare e trovar quella pace «che trascende ogni nostra comprensione». Trentatré anni dopo la morte del santo, nel giorno della dipartita, il 4 ottobre 1259, si fece innanzi a lui, indegnissimo settimo ministro generale dell'ordine, sulla Verna, mentre andava meditando sui modi in cui la nostra mente può salire a Dio (*mentales ascensiones*), l'apparizione del serafino alato in forma di crocifisso. Tale apparizione gli mette innanzi agli occhi la strada (2), ossia, in corrispondenza con le sei ali, la strada delle sei elevazioni delle illuminazioni (*illuminationum suspensiones*) «in cui l'anima viene preparata, come di scalino in scalino o di tappa in tappa, a raggiungere la pace, che essa poi attinge con l'estasi (*per ecstaticos excessus*), in cui la sapienza cristiana inebria la mente». Questa strada è resa possibile solamente da un amore ardentissimo per il Crocifisso nel senso di Gal 2, 20⁸. Cristo è la porta per la quale si deve entrare. Quelle illuminazioni, tuttavia, incominciano con le creature e portano su su fino a Dio (3). Bonaventura esorta il lettore a pregare Cristo crocifisso. All'ammaestramento deve unirsi l'«unzione», alla *speculatio* la devozione, alla scienza l'amore. Oltre a ciò deve intervenire il pungolo della coscienza, prima di osar innalzare gli occhi agli splendori della sapienza (4).

Il Prologo può considerarsi come un programma, e significativamente non si trova in esso alcun intento teologico e men che meno filosofico, benché i termini *lectio*, *speculatio*, *scientia* rivelino l'impostazione scientifica. Ma è evidente che Bonaventura vuol esser considerato un francescano, o meglio un figlio spirituale di Francesco e, in quanto suo seguace, vuole ripetere *spiritualiter* ciò di cui quegli ha fatto esperienza. Ecco perché la Verna è il luogo delle sue «elevazioni» e il serafino, apparizione del Crocifisso, è il suo modello. Di qualunque cosa egli parli sulle vette della speculazione, la croce resta il suo segno, ed ogni (inconfondibile) acume intellettuale non vuole andar disgiunto da *unctio*, *devotio*, *caritas*. Tuttavia non sarebbe corretto interpretare questi valori religiosi come componenti affettive; essi hanno un significato conoscitivo. L'unzione è un dono dello Spirito Santo e, come tale, un ammaestramento *sui generis*⁹, la devozione è scienza delle verità salvifiche¹⁰, l'amore - come insegnava già la teologia monastica del XII secolo, cui Bonaventura deve molto - è la suprema cognizione di Dio.

In corrispondenza con le sei ali del serafino, Bonaventura distingue sei «elevazioni» o «illuminazioni» che conducono a Dio, e in corrispondenza con le tre coppie di ali vi sono tre diverse contemplazioni: la prima s'indirizza «fuori di noi» (*extra nos*) e coglie Dio nelle sue orme (*vestigia*), la seconda si rivolge dentro di noi (*in nobis*), ossia allo spirituale che è in noi, per cogliere Dio nella sua immagine (*imago*), la terza è al di sopra di noi (*supra nos*) e coglie Dio nella sua essenza grazie alla somiglianza (*similitudo*) (1,2; V,1; VII,1). L'ultimo grado, il settimo, è il transitus estatico (*per excessum*), la conquista del riposo e della pace eterna. Questa ascesa corrisponde ai sette giorni della creazione, sei dei quali furono dedicati alle opere, l'ultimo al riposo.

b) La contemplazione conoscitiva (*speculatio*) mediante le «orme» di Dio (nel senso di Rm 1,20) si rivolge al macrocosmo (*universitas rerum*), l'insieme del mondo sensibile nella sua simbolicità (capo I), e al microcosmo (*minor mundus*), nel quale il mondo della percezione sensoriale penetra attraverso la porta dei cinque sensi (capo II).

Il capo I delinea in primo luogo la via complessiva con le sue tappe sotto diversi punti di vista: come «cammino di tre giorni» (*via trium dierum*, cfr. Es 3, 18), che porta dalla sera alla mattina e

⁷ Accuratamente tratta del secondo titolo BEIERWALTES, *Itinerarium*, pp. 421 s. Immaginare Bonaventura in persona come *pauper in deserto* (KAUP, tr. 1961, p. 42) mi sembra eccessivo.

⁸ «Sono stato crocifisso con Cristo; non sono più io che vivo: Cristo vive in me!».

⁹ Così secondo 1 Gv 2, 20: «Ora voi avete l'unzione ricevuta dal Santo, e tutti avete la scienza» e 2, 27: «E quanto a voi, l'unzione che avete ricevuto da lui rimane in voi e non avete bisogno che alcuno vi ammaestri; ma come la sua unzione vi insegna ogni cosa, è veritiera e non mentisce, così state saldi in lui».

¹⁰ *De triplici via* 3, 3: «oblia te medesimo nel rapimento della devozione (*devotio*), contemplando Chi soffre per ricompartirti, illuminarti, santificarti, glorificarti». Si veda BOUGEROL, *Lexique*, p. 53.

dalla mattina al meriggio, ciò che corrisponde ai tre modi di esistere delle cose, ossia la loro corporeità, la loro razionalità e la loro natura eterna (3); come le sei facoltà dell'anima, che portano dall'esterno all'interno, dal temporale all'eterno: immaginazione (*imaginatio*), ragione (*ratio*), intelletto (intuizione, *intellectus*), intelligenza (ragione speculativa, *intelligentia*), vertice della mente (*apex mentis*), scintilla della sinderesi (*synderesis scintilla*)¹¹ (6). La natura originaria dell'uomo è stata però corrotta dal peccato originale, che ha avuto quali conseguenze la concupiscenza (*concupiscentia carnis*) e l'ignoranza (*ignorantia*). Ecco perché il cammino verso Dio non è percorribile senza l'ausilio della grazia: grazia accompagnata da giustizia contro la concupiscenza, sapienza e saggezza contro l'ignoranza, e tutto questo per mezzo di Cristo (7).

Solo col paragrafo 9 Bonaventura comincia a trattare dell'ascesa. In proposito, un passo dell'*Hexameron* suona come un principio: «È manifesto che il mondo intero è come un unico specchio pieno di luci raffiguranti la divina sapienza, e come carbone sfavillante» (coll. II, 27). Bonaventura incomincia in basso - rimandando alla scala di Giacobbe (Gn 28, 12) - e dischiude al senso illuminato dalla grazia la grandezza e beltà del mondo creato, dal quale si risale al suo Fattore (Sap 13, 5) (9). La potenza, sapienza e bontà del Creatore (la famosa triade di proprietà *potentia*, *sapientia*, *benevolentia*) riluce triplicemente nelle creature e fa sì che la mente che indaga conosca razionalmente, che la mente che crede colga fiduciosamente, che la mente che contempla penetri spiritualmente (10). In tal modo la mente viene ad intendere potenza, sapienza e bontà del Creatore attraverso la misura, il numero e il peso (Sap 11, 20). Ricevono poi una trattazione dettagliata le sette caratteristiche delle creature, che attestano la presenza di Dio nelle cose: origine, grandezza, molteplicità, bellezza, pienezza, attività, ordine (14)¹².

Il capo II si occupa dell'uomo in quanto ente sensibile che è capace di accogliere in sé, mediante l'apprendimento (*apprehensio*), il diletto (*oblectatio*) e il giudizio (*diudicatio*), il gran mondo delle cose: i corpi celesti e gli elementi, le piante, gli animali, gli uomini, ma anche entità spirituali (intelligenze/angeli) (2). Come questo accada è chiarito nei paragrafi successivi. Un accento particolare è posto sul giudizio, «in forza del quale la specie o immagine delle cose recepita dai sensi, penetra, attraverso un processo di purificazione e di astrazione, nella facoltà intellettuale (*depurando et abstrahendo in potentiam intellectivam*)» (6). Nella misura in cui noi seguiamo questo giudizio, che prescinde da luogo, tempo e mutabilità pur non trovando nulla di immutabile, indescrivibile e illimitato, all'infuori dell'eterno, ne consegue che Dio «è la ragione per giudicare tutte le cose (*ratio omnium rerum*), la norma infallibile e la luce della verità», di quella verità «dentro la quale tutte le cose risplendono di luce infallibile, indelebile, indubitabile, irrefragabile, inoppugnabile, immutabile, incoercibile, indivisibile, pienamente intelligibile» (9). Questa visione si amplia grazie ai sette diversi tipi di numeri, per i quali, come per sette gradini, si sale fino a Dio «... all'Artefice supremo (Opifex)» (10)¹³.

Gli ultimi paragrafi sono riassuntivi. Tutte le creature del mondo sensibile sono «ombre, eco e rappresentazione, sono impronte e simulacri di quel Primo Principio che è somma Potenza, Sapien-

¹¹ Con *synderesis* (si veda in proposito DAM XIV, 1407-1412), Bonaventura intende «la facoltà che spinge al bene» (II *Sent.* d. 29, a. 2, q. I). Della *scintilla synderesis* parla per primo Tommaso Gallo († 1246), che Bonaventura ben conobbe. Le prime cinque facoltà dovrebbero rinviare al *De spiritu et anima* di Alchero di Clairvaux (?) (Pseudo-Agostino), PL 40, cc. 4 e 11 (col. 782, 786): *sensus - imaginatio - ratio - intellectus - intelligentia*; in c. 11 vi si aggiunge la *sapientia*, il che ben corrisponde all'*apex mentis*. Anche in altri casi Bonaventura cita il popolare opuscolo, da lui attribuito ad Agostino. MCGINN (p. 547) richiama in questa circostanza la *Consolatio Philosophiae* di Boezio V, 4 prosa, ove *sensus, imaginatio, ratio, intelligentia* vengono definite facoltà conoscitive ascendenti. Bonaventura conosceva però anche, come risulta dal commento a Luca n. 47 (Quar. VII, 231), la dottrina della contemplazione di Riccardo di San Vittore contenuta nel *Benjamin maior*, ed esposta particolarmente in I, 6 ed ampliata fino al libro IV (cfr. vol. I, cap. XII, 3. b, pp. 466-468; F. ANDRES, *Die Stufen der Contemplatio in Bonaventuras «Itinerarium mentis in Deum» und im «Benjamin maior» des Richard von St. Viktor*, «Franz. Stud.», 8 (1921), pp. 189-200; uno schema comparativo in MCGINN, p. 546. - Si veda ancora circa la serie delle facoltà conoscitive SPEER, *Triplex veritas*, pp. 76-80.

¹² Cfr. ROSENMÖLLER, pp. 87-93 (con traduzione).

¹³ Cfr. circa la tradizione (AGOSTINO, *De Musica* 6; *De vera religione* 40, 74 ss.) BEIERWALTES, *Itinerarium*, pp. 399-402, e LEINSLE, *Res et Signum*, pp. 89-92.

za e Bontà», «esemplari, anzi esempi incarnati (*exemplaria vel potius exemplata*)», «segni a noi donati dall'Alto» (11). I supporti di questi segni sono però le creature «perché Dio è origine, modello e fine d'ogni creatura e attuazione (*effectus*) d'ognuna, come l'effetto è un segno della sua causa, come la copia è un segno dell'originale, come la strada è un segno del luogo a cui conduce» (12). Tutto ciò ci porta a concludere che «le perfezioni invisibili di Dio appaiono chiare dal mondo creato, quando si considerino nelle opere da Lui fatte» (13).

La rinnovata citazione dell'epistola ai Romani I, 20¹⁴ chiarisce che i primi due capi dell'*Itinerarium*, il quale si propone di osservare Dio attraverso le sue orme nell'universo e nelle sue impronte nell'uomo, possono interpretarsi come un'esauriente esegesi della famosa espressione paolina, anzi probabilmente la più profonda e la più ricca di prospettive che sia mai stata scritta¹⁵.

Da questo punto di vista, Bonaventura è un «simbolista», non però nel senso del tradizionale simbolismo medievale, ma nel senso di una simbolicità del mondo rivissuta attraverso san Francesco. Nella *Legenda maior* egli così si esprime sul «padre santo»: «Con il fervore di una devozione inaudita, in ciascuna delle creature, come in un ruscello, delibava quella Bontà fontale, e le esortava dolcemente, al modo di Davide profeta, alla lode di Dio» (IX, 1). Si rammenti: l'amore di Francesco per il mondo creaturale non era un affetto per la natura tinto di religiosità, non aveva tratti né sentimentali né estetici, ma era invece adorazione e lode del Creatore dettate da una visione simbolica della natura stessa. Poiché l'acqua è simbolo della penitenza e del battesimo, egli, c'informa lo *Speculum perfectionis*, «quando si lavava le mani, sceglieva un posto dove l'acqua corrente non venisse pestocciata dai piedi. E quando camminava sulle pietre, avanzava con gran delicatezza e rispetto, per amore di Colui che è chiamato 'Pietra'» (c. 118). Egli viveva «costantemente in una foresta di simboli», e i simboli erano per lui realtà vivente¹⁶. È proprio questo il simbolismo che Bonaventura nei due primi capi dell'*Itinerarium* evidenzia e rende consapevole come «orme di Dio» nel macro e nel microcosmo creati. Con esso possiamo tornare a vedere il nostro mondo alla luce di Dio: il mondo, insomma, non è più soltanto campo d'azione del demonio, com'era per gli asceti monastici.

c) I due capi successivi trattano della *speculatio intra nos*, della *imago Dei* che ci è accordata: per mezzo della facoltà naturale nel terzo capo, dell'immagine nell'anima riabilitata dalla grazia nel quarto. «Scrutare» Dio nella sua Trinità è possibile attraverso le tre facoltà spirituali *potentia, intellectus, amor*. Bonaventura segue qui in tutto e per tutto Agostino (*De vera religione, De Trinitate*), innalzandolo però all'altezza sistematica della scolastica contemporanea. Così, sinteticamente, egli si esprime: «Queste tre facoltà, se le consideri nel loro ordine, nella loro origine e conformazione (*ordo, origo, habitudo*), ti conducono fino alla Trinità beatissima. Osserva: dalla memoria - quasi ne fosse la figlia - trae origine l'intelligenza (*intelligentia*). Difatti l'atto del capire avviene quando l'immagine delle cose, contenuta nella memoria, rimbalza nella luce dell'intelletto (*acies intellectus*) e si traduce in parola interiore, o verbo. E così si vede come memoria e intelligenza sono legate da un nesso reciproco: è un nesso d'amore che spira dall'unione dell'una con l'altra. Come si vede, nella nostra anima vi è la mente generatrice, ossia la memoria; vi è il verbo, ossia l'intelligenza; vi è l'amore, ossia la volontà: tre facoltà che sono uguali nella sostanza (*consubstantiales*), nella natura (*coaequales*), nel tempo (*coaevae*), e che si compenetrano a vicenda. Ora Dio, siccome è uno spirito perfetto, possiede memoria, intelligenza e volontà; vi è in Lui il Verbo e il Padre che genera il Verbo; vi è l'Amore, che spira tra il Padre e il Verbo. Siccome Padre, Verbo e Amore procedono l'uno dall'altro, sono distinti l'uno dall'altro; ma siccome non possono essere distinti nell'essenza e nemmeno in forma accidentale, necessariamente devono essere distinti in quanto Persone» (III, 5).

¹⁴ «Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur».

¹⁵ Sull'insieme si veda HÖDL, *Zeichen-Gegenwart*; LEINSLE, *Res et Signum*, III, in particolare pp. 108-111.

¹⁶ GILSON, *Bonaventura*, p. 90.

Questo viene detto a proposito della *speculatio* dell'anima naturale come è stata dotata dalla creazione. A questa *imago creata* viene contrapposta l'*imago recreationis* (IV)¹⁷. Per questa superiore contemplazione è indispensabile la mediazione del Cristo, e noi ci avviciniamo a Lui credendo in Lui, sperando in Lui e amando Lui, ossia se ci rivestiamo delle virtù teologiche (2). Queste, dal canto loro, purificano, illuminano e rendono perfetta l'anima, che in tal modo diventa «gerarchica»; la sua immagine è pertanto plasmata di nuovo, e i suoi sensi spirituali si ravvivano (3)¹⁸.

Le attività (*operationes*) gerarchiche dionisiane, purificazione, illuminazione e perfezione (si veda vol. I, cap. I, 3. a), sono pressoché ignote ancora nel XII secolo, e solo nel *De triplici via* di Bonaventura hanno trovato una trattazione sistematica (cfr. *infra*, 3)¹⁹.

Alla *imago creata* viene associata la filosofia, intesa come dottrina della natura, della ragione e dei costumi: nel primo senso essa si occupa della causa dell'essere, nel secondo del fondamento della conoscenza e nel terzo dell'ordinamento della vita; le tre dottrine conducono alla potenza del Padre, alla sapienza del Figlio e alla bontà dello Spirito Santo (III, 6). Alla filosofia come scienza della *imago recreationis* si contrappone la teologia (*consideratio sacrae Scripturae*): è questa «a rivelarci l'opera della Redenzione» e, «soprattutto, a mostrarci la fede, la speranza e la carità» (IV, 5). Tale definizione viene completata e portata ad una sintesi nel paragrafo seguente: «La Scrittura ci mostra la via attraverso la quale noi tutti possiamo diventare puri, illuminati e perfetti. Ce la mostra ancor meglio quando ci propone i suoi tre contenuti fondamentali: la Legge proclamata da Mosè, che serve a renderci puri; la rivelazione proclamata dai profeti, che serve ad illuminarci; il messaggio di Cristo, che ci rende perfetti. Ancora più evidente, infine, diventa la via indicata dalla Scrittura, se sappiamo leggere la Scrittura stessa nella prospettiva dei tre sensi in cui essa ci parla delle realtà spirituali: il senso tropologico o morale, che serve a purificarci perché ci avvia all'onestà della vita; il senso allegorico, che ci illumina e ci dona la chiarezza della comprensione; il senso anagogico o sovrasenso, che ci rende perfetti e procura al nostro spirito le dolcezze ineffabili dell'estasi (*excessus mentales*) e della sapienza. Per farci giungere a quest'altissima esperienza, cooperano tutti insieme, nel nostro spirito, le tre virtù teologiche, i sensi spirituali riplasmati dalla grazia, le forme di rapimento mentale già ricordate sopra, e tutti quegli atti, disposti in giusta gerarchia, che fanno rientrare l'anima nell'intimo di se stessa. In quest'ultimo santuario, l'anima contempla Dio 'negli splendori dei santi'; qui ella, come in un letto nuziale, 'dorme e riposa in pace', mentre il suo Sposo tien lontano da lei ogni turbamento esteriore, così che niente 'la possa destare, finché ella stessa non lo voglia' (Ct 2, 7)» (6).

A prescindere dall'annuncio della pace mistica (che tuttavia esorbita, a rigore, anche dall'ambito del capo IV), la contemplazione dell'*imago creata* e dell'*imago recreationis* viene esposta sullo stesso piano piuttosto che in gradazione gerarchica. Benché infatti le facoltà dell'*imago* ripristinata siano d'una specie qualitativamente superiore, in quanto plasmate dalla Grazia, nondimeno anche i poteri «naturali» della *mens* con i loro effetti, il loro carattere e le loro intuizioni scientifiche «conducono fino alla Trinità beatissima» (5). Com'è possibile? La risposta è fornita dal terzo paragrafo del capo III che tratta dell'attività della facoltà intellettuale naturale. Se tale attività si rivolge all'essere (*ens*), la nostra ragione naturale «non potrebbe arrivare a cogliere appieno e definitivamente l'essenza di un qualsiasi essere creato, cioè imperfetto, se non potesse utilizzare la conoscenza dell'ente purissimo, attualissimo, completissimo e assoluto - che è poi l'essere semplicemente, l'essere eterno,

¹⁷ Cfr. *Breviloquium* V, IV, 4.

¹⁸ «Gerarchico significa purificato, illuminato e condotto a perfezione» (IV, 4). Sui sensi spirituali: Bonaventura si rifà per questa dottrina a Origene e Bernardo di Clairvaux; cfr. innanzitutto K. RAHNER, *La doctrine des sens spirituels au Moyen Age, en particulier chez saint Bonaventure*, «RAM», 14 (1933), pp. 263-299. Circa l'impiego in Bonaventura cfr. LONGPRÉ, *Théol. mystique*, pp. 18-20; BOUGEROL, *Lexique*, pp. 117 s. (con bibliografia). Una definizione sintetica: «Il senso spirituale significa l'operazione dell'intima grazia in rapporto con Dio relativamente ai cinque sensi» (III *Sent.*, d. 13, dub. 1).

¹⁹ Sul rapporto tra Bonaventura e Dionigi Areopagita cfr. BOUGEROL, *Études I*, pp. 35-135; sulle citazioni dionisiane nell'*Itinerarium* si veda pp. 44,58-61, 79.

in cui sussistono, in tutta la loro chiarezza, le ragioni di tutte le realtà esistenti. Insomma: come potrebbe la ragione sapere che quel determinato essere è difettivo e incompleto, se non avesse una qualche nozione dell'essere assolutamente privo di limitazioni?». Anche quando compie una deduzione logica, essa arriva alla conclusione che «tale rapporto di necessità logica deriva dal fatto che tutte le cose sono create sul modello (*exemplaritas*) degli archetipi presenti nella artefice mente di Dio (*in arte aeterna*)», dal che «appare con evidenza che la nostra ragione è congiunta con la Verità eterna» poiché «di nessuna affermazione può dire con certezza che è vera se non gliela insegna quella stessa eterna Verità». Dunque la *mens* con i suoi poteri trinitari non soltanto è stata creata da Dio, ma rimane legata (per grazia) alla verità divina. Ciò trova conferma nella citazione agostiniana di V, 1: «La nostra mente viene formata direttamente (*immediate*) dalla stessa Verità». Questo atto del formare viene definito «Luce... che s'accende sopra la nostra mente» (*ibid.*), non nel senso che essa ci sia accessibile nella contemplazione, ma nel senso che «essa è tuttavia più vicina all'anima di quanto questa non sia a se stessa»²⁰. Bonaventura riprende anche qui, così come nella sua teoria della conoscenza, la dottrina agostiniana dell'illuminazione: la riprende nel senso che ha dovuto meglio precisarla tenendo conto delle teorie a lui contemporanee.

d) Il terzo grado dell'ascesa a Dio dell'*Itinerarium* contempla Dio «al di sopra di noi» «grazie alla Luce che s'accende sopra la nostra mente» (Sal 4, 7), la luce della Verità. Questa conoscenza si attua «in due modi o stadi della contemplazione delle realtà eterne ed invisibili di Dio: nel primo ci volgiamo a considerare gli attributi che si riferiscono alla essenza (*essentialia*) di Dio; nel secondo consideriamo le proprietà (*propria*) delle Persone divine» (1). L'uno non sta senza l'altro, come l'Antico e il Nuovo Testamento. *Ego sum qui sum* «Io sono colui che sono», Es 3, 14) è il primo nome di Dio, quello rivelato a Mosè; un primo nome di Dio è però anche «il Bene», e ciò alla luce «del nostro Signore Gesù Cristo», che a quel giovane ricco disse: «Nessuno è buono, se non uno solo, Dio» (Lc 18, 19). Quando però Cristo impone ai discepoli di battezzare «nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo», ne è per ciò stesso attestata la trinità delle persone divine. Nella tradizione della patristica greca, prosegue Bonaventura, Giovanni Damasceno segue Mosè, mentre Dionigi Areopagita segue Cristo (2). Da queste definizioni risulta che, nel nostro concetto, il Dio buono e trinitario oltrepassa il Dio «Uno» e al tempo stesso Lo compie e Lo conchiude. A partire dal «Buono» concepiamo l'Uno nell'essere trinitario.

Solo dopo questa esposizione riassuntiva l'autore rivolge la propria attenzione all'unità divina nel suo primo nome, l'Essere.

«L'Essere in se stesso (*ipsium esse*) deve per forza esistere: non si può pensare che non è (*non esse*), dato che il purissimo essere comporta la totale esclusione del non-essere; come, viceversa, il nulla comporta la totale esclusione dell'essere». Dunque all'Essere in se stesso «non compete atto né potenza, né nella realtà né nell'ordine delle idee». «Ma se il non-essere è assenza di essere, l'intelletto non lo può apprendere se non attraverso l'essere; d'altra parte noi non possiamo apprendere la nozione di essere attraverso un'altra nozione, poiché tutto ciò che conosciamo lo pensiamo o come non-essere o come essere (*ens*) in potenza (*in potentia*) o come essere in atto (*in actu*) (...). Ma la nozione di essere in atto esprime proprio il puro atto (*actus purus*) dell'essere: dunque l'essere - e precisamente quell'essere che è atto puro - è la prima cosa che il nostro intelletto pensa (*primo cadit in intellectu*). Ora l'essere, come atto puro, non è l'essere particolare (*esse particulare*), perché questo, essendo misto di atto e potenza è un essere limitato (*esse arctatum*); e non è neppure l'essere cosiddetto per analogia, che non ha niente di atto, perché non esiste affatto. Di conseguenza, quell'essere che è il primo pensato, può essere esclusivamente l'essere divino» (3).

Si può, con Rosenmüller (facendo riferimento ad Anselmo d'Aosta, che Bonaventura stimava

²⁰ *Hexaemeron*, coll. XII, 11: «Haec lux est inaccessibleis (1 Tm 6, 16), et tamen proxima animae, etiam plus quam ipsa sibi». - Sulla teoria dell'illuminazione in Bonaventura si veda tra gli altri GILSON, *Bonaventura*, pp. 415 ss.; G. SCHELTENS OFM, *Kritische Würdigung der Illuminationslehre Bonaventuras*, «Wiss. und Weish.», 24 (1961), pp. 167-181; GUARDINI, *Systembildende Elemente, I. Teil: Die Theorie des Lumen mentis*; LEINSLE, *Res et Signum*, pp. 139-144. Su Agostino: U. WIENBRUCH, «Signum», «significatio» und «Illuminatio» bei Augustin, in *Der Begriff der repraesentatio im Mittelalter*, hrsg. von A. ZIMMERMANN (Miscellanea mediaevalia 8), Berlin-NewYork 1971, pp. 76-93.

moltissimo²¹), considerare questa argomentazione una prova ontologica, ma Bonaventura non avrebbe certamente voluto che la si interpretasse così: quel che a lui importava era, come si è anticipato, spiegare il «primo nome» di Dio, da Lui rivelato a Mosè nel rovelto ardente: *Ego sum qui sum* (Es 3, 14).

Il paragrafo citato è il più controverso del capo V, il quale rappresenta a sua volta il grado conoscitivo più problematizzato dell'intero scritto²². Tant'è vero che esso è stato talvolta eliminato (Longpré, Grünwald) oppure relativizzato nel quadro della dottrina dei gradi (edizione Quaracchi, nota 2 a v, 3). I dotti curatori si sono adoperati soprattutto a respingere interpretazioni che non paressero conformi all'immagine di Bonaventura presentata dall'ordine, e questo autoritariamente, in parte a mezzo di note dettagliate, in parte a mezzo di scolii, principalmente n. 3 e n. 9²³.

Prendendo le mosse dal secondo (succitato) paragrafo che offre una giustificazione biblica dei due «primi» nomi e li pone tra loro in relazione, io interpreto l'*intellectus*²⁴, di cui ivi si discorre, come una (agostiniana) facoltà dell'anima nella *imago* accordata all'uomo, come tale «illuminato». Che l'essere di questo intelletto (non coincidente con la facoltà intellettiva) venga «appreso», sarebbe ragionevole dal momento che esso è stato creato appunto per tale apprensione. L'essere in quanto prima cosa appresa (*esse ... quod primo cadit in intellectu*) dovrebbe riferirsi all'*ego sum qui sum*, «primo nome» di Dio (2), ossia alla prima cognizione di Dio a noi rivelata nel corso della storia della salvezza.

Quando nel paragrafo 4 Bonaventura parla di «cecità dell'intelletto», intende l'*intellectus* dell'*imago* corrotta, «che non sa scoprire quello che vede prima di ogni altra cosa e senza del quale non può conoscere niente», che è «intento ad osservare gli esseri particolari e universali (*particularia e universalia*)». A ciò si riferisce il paragone aristotelico qui citato con l'occhio del pipistrello, accecato dalla luce.

La trattazione condotta in forma stringatissima nel terzo paragrafo riceve un ampliamento nei paragrafi 5-8 grazie ad uno strumentario che bisogna chiamare filosofico. Non devono sconcertare i giudizi negativi espressi da Bonaventura sulla filosofia, perché essi non valgono per la filosofia in generale ma per quella aristotelica intesa come scienza autonoma. Come pensatore, Bonaventura non può fare a meno di avvalersi di metodi e concetti filosofici. Dovunque le verità di fede non siano subordinate solamente alla prova delle Scritture ma vogliano render ragione di se stesse, la teologia sottostà all'argomentazione filosofica²⁵. Questo vale comunque per il Dottore serafico: nel capo V dell'*Itinerarium* il problema sembra di particolare attualità solo perché la dimostrazione che l'Essere in sé di Dio viene necessariamente appreso dall'intelletto richiede un ragionamento logico-deduttivo. Mi limito, in questa discussione, all'ultimo e riassuntivo paragrafo: «Insistendo in questa prospettiva, diciamo: Dio è, insieme, l'essere purissimo ed assoluto, ossia è semplicemente l'essere, è l'essere primo ed ultimo, e perciò è origine di tutte le cose e loro compimento finale (*omnium origo et finis consummans*); Egli è, insieme, l'essere eterno e sempre attualmente presente, e perciò abbraccia e compenetra tutte le cose che perdurano nel tempo; è, per così dire, il loro centro e la loro circonferenza; Egli è, insieme, semplicissimo e grandissimo, e perciò è tutto dentro tutte le cose ed

²¹ In *De reductione artium ad theologiam*, 5, Bonaventura considera Anselmo un seguace di Agostino per il suo modo caratteristico di argomentare (*ratiocinatio*).

²² Cfr. ROSENMÖLLER, *Religiöse Erkenntnis*, pp. 13-21 (qui p. 15, nota 66 vecchia bibliografia); GILSON, *Bonaventura*, pp. 418-432, in particolare pp. 426 ss.; GERKEN, *Schöpfungs- und Erlösungsordnung*, pp. 297-304; BÉRUBÉ, *Théologie de l'image*, pp. 187-200; BEIERWALTES, *Itinerarium*, pp. 402-410.

²³ Tuttavia questa avvertenza dottrinarica al lettore, che mira soprattutto a salvaguardar dalla confusione l'*esse commune*, l'essere in generale, dall'*esse divinum*, e interpreta tomisticamente «l'essere che per primo il nostro intelletto pensa», oggi non viene ripresa, per quanto posso vedere, sicché la questione può essere rimessa nelle mani della storia della critica. - Non mi è possibile prender posizione sulle più recenti discussioni filosofiche, soprattutto riguardo ad altre opere di BONAVENTURA (*Commenti alle Sentenze*, *De scientia Christi*, *Hexaemeron*), senza esorbitare dal compito che mi sono prefisso: gradirei tuttavia opporre ad esse una semplice dichiarazione.

²⁴ Incomprendibilmente BOUGEROL non include nel suo *Lexique* la voce *Intellectus*.

²⁵ A proposito del rapporto tra filosofia e teologia cfr. GILSON, *Bonaventura*, pp. 109 ss.; SPEER, *Triplex veritas*, pp. 126-134.

è tutto al di fuori di tutte le cose; è una sfera ideale, che ha il centro dappertutto e la circonferenza in nessuna parte»²⁶. Egli è, insieme, realissimo e immutabilissimo, e perciò «permane immobile tutto muovendo»²⁷. «Egli è, insieme, perfettissimo e immenso, e perciò è dentro tutte le cose, ma non racchiuso in nessuna; è fuori di tutte le cose, ma non escluso da nessuna; è al di sopra di tutte le cose, ma non sperduto nella sua altezza; è al di sotto di tutte le cose, ma non soggiogato da nessuna; Egli è, insieme, sommamente uno ed infinitamente vario, e perciò è 'tutto in tutte le cose' (1 Cor 15, 28), benché le cose siano molteplici ed Egli, invece, sia esclusivamente uno. Tutto questo perché Egli è semplicissima unità, tersissima verità, schiettissima bontà; possiede ogni potere (*virtuositas*); è modello (*exemplaritas*) di tutte le cose; è infinita capacità di donarsi (*communicabilitas*). Ecco perché 'da Lui e per Lui e in Lui son tutte le cose' (Rm 11, 36). Egli è l'onnipotente, l'onnisciente; egli è buono in tutti i modi in cui si può essere buono» (8).

Le triadi trinitarie dell'ultima proposizione rinviano al grado ulteriore, il sesto, della *speculatio*, che riguarda la Trinità e il suo «nome», il Bene. L'Uno della quinta *speculatio* è «fondamento» del Bene per sé, in quanto quest'ultimo non è pensabile senza un essere assoluto: nell'essere il bene è già incluso. «Nella divinità triade e somma unità formano una mirabile concordia e armonia», si dice nel *De mysterio SS. Trinitatis*²⁸. L'essenza del Bene implica che esso si comunichi ad altri da sé. Col famoso assioma *Bonum est diffusivum sui* Bonaventura si situa nella tradizione neoplatonico-dionisiana²⁹. Questa diffusione ed emanazione di sé, propria del Bene, è da lui definita «attuale (*actualis*) ed intrinseca, sostanziale ed ipostatica (*substantialis, hypostatica*), naturale e volontaria, cioè frutto di liberalità e, nello stesso tempo, di necessità; tale da non venir mai meno e da essere sempre perfetta». Essa è però ancor più, giacché «Dio, donandosi, comunica totalmente la sua sostanza, la sua natura ad un altro» (2). Ciò conduce al 'processo' intratrinitario. «Attraverso la somma comunicabilità (*communicabilitas*) del Bene» la trinità di Padre, Figlio e Spirito Santo si rivela necessaria. «In queste tre Persone ... si realizza necessariamente la più perfetta e totale donazione che il Bene fa di sé. In forza di questa donazione reciproca, esse sono perfettamente consostanziali. Siccome sono perfettamente consostanziali, sono perfettamente identiche nella configurazione; di conseguenza sono in tutto e per tutto uguali e, perciò, coeterne. Tutto questo fa sì che in loro vi sia una perfetta intimità reciproca (*cointimitas*)». Perciò ognuna di esse è necessariamente in ogni altra (*circumcessio*): come forma suprema della comunanza. Dante, com'è noto, ha rappresentato nella sua visione della Trinità dell'ultimo canto questo reciproco inabitare delle Persone sotto forma di tre cerchi d'uguale ampiezza³⁰.

Nel paragrafo seguente, Bonaventura sottolinea le (apparenti) differenze onde esaltare poi l'Unità come oggetto di somma ammirazione. «Chi emana e chi si dona (*emanans et producens*) si distinguono in forza delle loro peculiari caratteristiche (*proprietates*), ma sono essenzialmente una realtà sola. Se questi due principi si distinguono in forza delle loro proprietà, vuol dire che hanno proprietà personali, cioè che ognuno è un'ipostasi a sé stante; se traggono origine per emanazione, vuol dire che fra loro vi è una gerarchia, dovuta non al fatto che una Persona viene dopo l'altra, ma al fatto che una origina dall'altra. Vi è anche, fra le tre Persone divine, un rapporto estrinseco, simile al rapporto esistente fra Colui che invia e Colui che viene inviato: Colui che invia è il Principio generatore, e invia appunto con la sua autorità di Principio generatore. Ma questo non vuol dire che la Persona inviata venga a trovarsi in un luogo diverso: vuol dire solo che si distingue dal Principio da cui viene liberamente spirata (*inspiratio*). Siccome, d'altra parte, le tre Persone sono sostanzialmente una realtà sola, sono necessariamente une nell'essenza, nella forma, nella dignità, nell'eternità, nell'immensità (*incircumscribilitas*)» (3).

²⁶ Il concetto deriva dal *Liber XXIV philosophorum* (cfr. cap. XXX, II; VL² v. 767-770, di BEIERWALTES); la formulazione *intelligibilis* (per *infinita*), riferita a *sphaera*, rinvia però come fonte ad ALANO DI LILLA (*Regulae theologicae*, reg. 7) (cfr. BEIERWALTES, *Itinerarium*, p. 410 e nota 71).

²⁷ BOEZIO, *De consolatione philosophiae*, III, metro 9: *stabilisque manens das cuncta moveri*.

²⁸ Cit. in BEIERWALTES, *Itinerarium*, p. 413.

²⁹ Si veda BEIERWALTES, cit., p. 411 e nota 75. Un'analisi esaustiva con indicazione e discussione delle fonti di VI, 2 in BOUGEROL, *Études I*, pp. 93-97.

³⁰ DANTE, *Paradiso*, XXXIII, 115-120: «... tre giri / di tre colori e d'una contenenza».

Il dispiegarsi dell'Uno nella Triade viene, ai paragrafi 5-7, trascritto in termini di teologia cristologica. L'ammirazione per l'essere divino e la Trinità (in linguaggio simbolico: dei due cherubini che si guardano vicendevolmente) è superata dalla stupefatta contemplazione del Figlio di Dio incarnato. In Cristo «il Principio primo si congiunge con l'ultimo; Dio creatore si è congiunto con l'uomo, creatura di un istante, nascendo dalla Vergine nella pienezza dei tempi; il semplicissimo si è congiunto con il sommamente composto» (5). Da considerare con stupore è anche come «in Cristo coesiste l'unità della Persona, perfettamente unita alla Trinità, con la duplicità della natura, umana e divina; coesiste una totale uniformità di volontà con la pluralità delle due volontà, umana e divina; coesistono a ugual diritto gli attributi di Dio e dell'uomo, pur distinguendosi per le caratteristiche delle due nature. In Cristo si può ugualmente adorare Dio e l'uomo, pur distinguendo la diversa eccellenza dell'Uno e dell'altro; si può esaltare ugualmente Dio e l'uomo, in grado sommo, pur distinguendo la diversa dignità dell'Uno e dell'altro; in Cristo, Dio e uomo hanno la stessa potestà e lo stesso dominio, pur nella diversità dei poteri» (6).

Non si meravigli il lettore che la *speculatio Christi* venga legata a quella della Trinità: ciò dipende da un aspetto disposizionale dell'*Itinerarium*, per il quale le singole contemplazioni vengono riferite ai sei giorni della creazione, e l'uomo, che per la propria salvezza ha bisogno dell'Uomo-Dio, è stato creato il sesto giorno. Ma il settimo giorno Dio riposò, e pertanto anche lo spirito contemplante è sciolto dalla sua *speculatio*, giacché nell'estasi lo spirito raggiunge la pace.

e) La definizione dell'ultimo grado dell'ascesa a Dio, *De excessu mentali et mystico*, pone il problema del significato di *mysticus*, e ciò indipendentemente dalla sua interpretazione concettuale moderna, che concordemente definisce «mistico» il *transitus in Deum* che si compie in questo capo dello scritto. Si rammenti che di regola nell'Alto Medioevo il termine 'mistico' significa ancora 'misterioso', 'occulto', 'metaforico', 'sacro' e simili. I traduttori dell'*Itinerarium* però, equiparando *mysticus* e 'mistico', interpretano *mysticus* come un termine tecnico della contemplazione e visione di Dio.

Innanzitutto bisogna considerare che Bonaventura non usa *mysticus* solamente nel titolo. Nel quinto paragrafo, nella citazione dell'apertura della *Mystica Theologia* di Dionigi, *mysticus* compare due volte (*mystica eloquia*, ammaestramenti 'mistici', e *mysticae visiones*, illuminazioni 'mistiche'). Dionigi si serve nel suo scriterello di un concetto molto preciso della mistica. 'Mistiche' sono la conoscenza e l'esperienza di Dio in caligine, nell'oscurità, e ciò sulla scorta della contemplazione divina di Mosè in Es 20, 21, a proposito della quale Dionigi parla di uno sprofondare «nella verace oscurità mistica della non conoscenza» (I, 3). Si può ritenere che Bonaventura abbia tratto di qui un nuovo concetto di 'mistico', terminologicamente più definito, e che lo abbia (forse programmaticamente) introdotto nel titolo. Egli applica quindi il *mysticus* dionisiano al fuoco dello Spirito Santo, che infiamma chi lo riceve. «E proprio per tale ragione l'Apostolo afferma che questa sapienza 'mistica' è stata rivelata per opera dello Spirito Santo» (4)³¹. Bonaventura si richiama a 1 Cor 2, 10 ss., dove tuttavia si parla solamente della rivelazione ad opera dello Spirito Santo, e non di una «sapienza mistica». Ma è proprio questa interpretazione soggettiva a segnalare un'applicazione mirata del concetto. Il significato di questo *mysticus* non viene comunque esaurito dai consueti parametri interpretativi: esso designa una partecipazione alla sapienza divina prossima alla *unio*. La prima comparsa del termine nell'*Itinerarium* è anche la più illuminante: in I, 7 si parla delle tre forme della teologia: la teologia simbolica, la teologia propriamente detta (o pratica) e la teologia mistica; di quest'ultima si dice: *per mysticam rapiamur ad supermentales excessus* («con l'aiuto della mistica veniamo rapiti all'estasi») ³². Qui dunque vengono designati come 'mistici' i concetti tradizionali dell'estasi, il *rapi* paolino e l'*excessus mentis* antico-testamentario e patristico. Il che consente di ipotizzare che, nell'*Itinerarium*, Bonaventura, sotto la suggestione di Dionigi, abbia inteso *mysticus* nel

³¹ Questa affermazione conferma IV, 8, dove la sapienza divina abita la casa dell'anima, inondata di luce intellettuale; l'anima è insomma - secondo questa diffusa concezione - «tempio» dello Spirito Santo.

³² A conferma si può addurre un passo del Commento a Luca (e. 13, n. 46): *tota mystica theologia ... consistit in dilectione excessiva secundum triplicem vim hierarchicam, purgativam, illuminativam et perfectivam* (Quar. VII, 349 b).

sensu di una conoscenza estatica di Dio³³.

Dopo un riassunto dei tre doppi gradi dell'ascesa a Dio fin qui percorsi, «resta all'anima ancora un ultimo passo: trascendere mediante la contemplazione (*speculando transcendere*) e oltrepassare (*transcendere*), non solo l'angusto panorama del mondo sensibile, ma perfino se stessa» (1). Chi rivolga il proprio viso a questo trono della grazia e veda Lui appeso alla croce, «celebra insieme con Lui la Pasqua, che vuol dire appunto passaggio (*transitus*)» (2)³⁴. Con ciò il riferimento teologico del concetto di *transitus* è definito con precisione. È l'atto che, dopo la morte spirituale e l'annientamento della nostra volontà indipendente, ci porta alla «risurrezione» - la Pasqua ebraica coincide con quella cristiana -, all'uomo nuovo. Come ciò si compia, fu concesso al beato Francesco di sperimentarlo sulla Verna, nella contemplazione estatica (*in excessu contemplationis*) grazie alla quale «compì il passaggio in Dio». Se prima egli era stato un esempio d'azione, un secondo Giacobbe e Israele, adesso è «esempio di perfetta contemplazione» (3).

Con ciò Bonaventura è tornato al punto di partenza del suo scritto, alla descrizione del padre dell'ordine in ritiro sulla Verna e al proposito di ripercorrere l'esperienza estatica di lui per via spirituale, con «elevazioni illuminate». Il Dottor serafico è convinto che la via d'accesso a Dio di Francesco è stata irripetibile e che i suoi figli non possono seguirvelo: essa appartiene ad un ordine a venire. Nella XXII *Collatio* dello *Hexaameron* Bonaventura parla di tre ordini contemplativi che si indirizzano al divino in maniera diversa: gli uni per mezzo della preghiera, gli altri con la «visione speculare» (*per modum speculatorium*), ossia la contemplazione delle verità sovrasensibili attraverso l'intelletto (illuminato). I primi sono gli ordini antichi, i secondi sono i predicatori e i minoriti, il terzo ordine «è l'ordine di coloro che si aprono a Dio (*vacantium Deo*) tendendo verso l'alto, ossia con l'uscir da sé o estasi (*modus ecstaticus seu excessivus*)... ed è l'ordine serafico, al quale sembra appartenere Francesco». Già prima di aver indossato l'abito di penitenza Francesco avrebbe subito un rapimento (*raptus fuit*), dopo il quale egli sarebbe stato trovato dietro uno steccato³⁵. Bonaventura interpreta questo racconto come un accenno alle particolari «difficoltà» del movimento verso l'alto, che indebolisce tutto quanto il corpo; senza soccorso dello Spirito Santo esso non potrebbe mantenersi in vita. Francesco appartiene dunque ad un futuro Ordine degli estatici. «Quale sarà quest'ordine e se esso esista già, non è facile a sapersi» (n. 22). In quanto *ecstaticus* di un ordine futuro, Francesco viene diviso dal suo ordine ma resta nondimeno *exemplum* per i minoriti, la cui imitazione è comunque possibile soltanto nella *speculatio*.

Gilson ha ricavato, dalla citata *Collatio* dello *Hexaameron*, conseguenze di notevole portata: l'estasi sarebbe divenuta in Francesco *gratia habitualis*, grazia permanente e per così dire naturale; ciò

³³ Egli impiega inoltre il termine *mysticus* anche in senso aspecifico: *Hoc autem est mysticum et secretissimum* (*Itinerarium* 7, 4); *in corpore mystico* (eucaristia) (*Hexaameron* XXII, 23).

³⁴ Pasqua = *transitus*, secondo la Vulgata, Es 12,11, è l'etimologia consueta in tutta l'antichità cristiana e in tutto il Medioevo. La conoscono ancora i vocabolari latino-tedeschi: *Pascha: ubergang, fürsiehgang*: cfr. DIEFENBACH, *Glossarium Latino-Germanicum mediae et infimae aetatis*, Frankfurt a. M. 1857, p. 415^a. - Mentre per BEIERWALTES, *Itinerarium*, p. 415, il *transitus* è un «salto» col quale lo spirito esce da sé, per SPEER invece (*Triplex veritas*, p. 79) nel *transitus* non vi sarebbe «alcuna rottura con il movimento conoscitivo antecedente, del quale esso rappresenterebbe anzi la somma intensificazione, venendo in esso la conoscenza interamente informata al suo scopo conoscitivo». Il contrasto di queste recentissime asserzioni con l'*Itinerarium* si chiarisce considerando che BEIERWALTES interpreta il *transitus* come *mentis excessus* (il che è suggerito dal titolo stesso del capitolo); SPEER invece gli assegna solamente il significato di una variante concettuale. - HÜLSBUSCH, nel suo importante contributo *Theologie des transitus*, interpreta la teologia cristocentrica di Bonaventura, particolarmente nell'opera tarda, come «teologia del *transitus* dalla stella di morte di Cristo» (p. 560).

³⁵ Di questo rapimento non riferiscono né le due Vite di Bonaventura né quella di Celano, e anche gli editori dell'*Hexaameron* non sono in grado di documentarlo. Si tratta (e debbo l'indicazione a Oktavian Schmucki OFM in Roma) di un episodio riferito solamente dalla *Legenda trium sociorum* (n. 7). Una volta che Francesco, dopo un allegro convito, attraversava coi suoi amici, che cantavano, una strada, e camminava per ultimo, «d'improvviso, il Signore lo visitò, e n'ebbe il cuore riboccante di tanta dolcezza, che non poteva muoversi né parlare... così che (come poi ebbe a confidare lui stesso) non avrebbe potuto muoversi da quel posto, anche se lo avessero fatto a pezzi». Bonaventura dev'esser venuto a conoscenza di questo aneddoto e della sua fonte, benché risalenti al 1246, soltanto dopo la composizione della *Legenda maior* (1283). Il recinto ve lo aggiunse certo per accennare al luogo del rapimento, a un sentiero.

a sua volta presupporrebbe una permanente estenuazione corporale, che solo una grazia particolare dello Spirito Santo consentirebbe di sopportare. Ma proprio questa sarebbe la ragione per la quale l'ordine non fu in grado di seguire Francesco: esso dunque sostituì alla disciplina corporale quella spirituale, includente anche la coltivazione delle scienze³⁶. Ciò comporta la giustificazione di una nuova concezione e or me, anzi della propria persona, che io non saprei ascrivere a Bonaventura. Io interpreto la discussione di *Hexaemeron* XXII come un'idealizzazione del padre dell'ordine ispirata dall'ammirazione per lui una sorta di fondazione metafisica della sua conturbante incomparabilità: avvertita già dai contemporanei.

Come la spiritualità di Francesco, che si fa compiuta nell'*excessus mysticus*, così anche la metafisica neoplatonica tocca il suo culmine nel capo conclusivo dell'opera³⁷. Bonaventura segue dapprima la concezione agostiniana del platonismo quale appare con estrema chiarezza nelle *Confessiones* VII, 9.13³⁸, ma già nei capi III e IV egli la oltrepassa con le gerarchie ascendenti dionisiane: purificazione, illuminazione e perfezionamento. Ormai è Dionigi stesso che, in VII,5, prende direttamente la parola, trasmettendo tutta la sua foga trascendente, con l'inizio della *Mystica Theologia*, all'invocazione alla Trinità («O tu, Trinità sopraessenziale, superdivina e ultraottima...») e all'esortazione a Timoteo perché imbocchi «il cammino delle visioni mistiche». Bonaventura inserisce quest'ampia citazione nel *transitus* cristologico di Francesco introducendo come «nostra» preghiera l'invocazione dionisiana alla Trinità: «Perciò rivolgamoci anche noi con Dionigi al Dio-Trinità».

Com'è possibile un *transitus* come quello descritto? È l'interrogativo sollevato dall'ultimo paragrafo. «Chiedilo alla grazia, non alla dottrina; all'ardore del desiderio, non al calcolo della ragione; alla preghiera e alla supplica, non allo studio. Chiedilo allo Sposo, non al Maestro; a Dio, non all'uomo; alla tenebra, non alla carità; non alla luce, ma al fuoco: è il fuoco che ti infiamma tutto e tutto ti trasfonde in Dio, con l'elevazione delle unzioni (*excessivis unctionibus*) e con l'ardentissima fiamma dell'amore» (7). Questa non è la confessione di un'esperienza emozionale di Dio, ma la conclusione dell'ascesa a Dio per mezzo della *speculatio*, del puro pensiero, il silenzio al cospetto dell'incomprensibile. In tal senso l'ultima parola è la morte spirituale: «L'anima mia preferisce lo strangolamento e le mie ossa anelano alla morte» (Gb 7,15). «Moriamo dunque, ed entriamo nella tenebra ... esulteremo con Davide dicendo: 'Vien meno la mia carne, e così il mio cuore: Dio del mio cuore, la mia parte è Dio in eterno' (Sal 72,26)».

f) La storia della ricezione dell'*Itinerarium* è significativa. Il testo non favoriva certo i volgarizzamenti; era inadatto all'edificazione, e il suo linguaggio concettoso presentava al traduttore, soprattutto se di lingua non romanza, difficoltà quasi insormontabili. Vanno tuttavia segnalati due tentativi medio alto-tedeschi di traduzione. Due ampi frammenti in alto-bavarese³⁹, che non s'intersecano e che insieme contengono quasi per intero il testo, appartengono alla cerchia del cosiddetto traduttore di Tegernsee; il secondo frammento (B) è anzi opera di lui, che oggi può con sicurezza essere identificato in Bernardo di Waging. Questa ed altre traduzioni condotte dallo stesso autore hanno un valore storico particolare poiché vanno prese come contributi alla discussione intorno alla teologia mistica, discussione avviata nel sesto decennio del xv secolo dall'abate del monastero di Sankt Quirin a Tegernsee, Kaspar Aindorffer, ed alla quale prese parte come esperto Nicola Cusano⁴⁰. Una

³⁶ GILSON, *Bonaventura*, pp. 100-104.

³⁷ Gli elementi neoplatonici dell'*Itinerarium* sono riassunti da BEIERWALTES, *Itinerarium*, pp. 418 s.

³⁸ Cfr. vol. I, cap. II, 2, pp. 100-105, in particolare 102-104.

³⁹ Eediti da W. HÖVER, *Bonaventura, «Itinerarium mentis in Deum» nach zwei Fragmenten aus Tegernsee in altbairischer Übertragung*, 2 Hefte (Kleine dt. Prosadenkmäler des MAs 8), München 1970; a proposito di questo e di altri testi teologici bonaventuriani in lingua tedesca si veda G. STEER, *Die Rezeption des theologischen Bonaventura-Schrifttums im deutschen Mittelalter*, in VANDERHEYDEN, *Wirkungsgeschichte*, pp. 146-156.

⁴⁰ Sul traduttore di Tegernsee: W. HÖVER, *Theologia mystica in altbairischer Übertragung. Bernhard von Clairvaux, Bonaventura, Hugo von Balma, Jean Gerson, Bernhard von Waging und andere* (MTU 36), München 1971; sulla controversia a proposito della mistica è a tutt'oggi fondamentale E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV^e siècle* (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. MAs 14,2-4), Münster 1915; solo un accenno in HÖVER, pp. 265-268; specificamente sulla funzione dell'*Itinerarium* si veda M. GRABMANN, *Die Er-*

traduzione completa dell'*Itinerarium* e di numerosi altri scritterelli mistico-ascetici di Bonaventura venne eseguita dal certosino di Basilea Ludwig Moser dopo il 1500⁴¹.

Un interessante, non ancora studiato commento tedesco del XV secolo, molto libero e di ampio respiro, si trova nel Cod. 1/41,83'-104' del monastero francescano di Güssing nel Burgenland. Nella prima metà del XVI secolo il francescano Martino di Turnhout († 1540) commentò l'*Itinerarium* in una serie di sermoni⁴².

La prima ricezione dell'*Itinerarium* in Germania è attestata dal domenicano Heinrich Seuse (Enrico Suso), che nel cap. LI fa proprie, in gran parte testualmente (ma senza nominarne l'autore), considerazioni di Bonaventura intorno alla *speculatio* sull'essere di Dio (V, 2-8) e sulla bontà di Dio (VI, 2)⁴³. Circa l'importanza di questa ricezione, la sua collocazione all'interno del pensiero filosofico-teologico di Seuse e, soprattutto, la sua relazione con le parti speculative in difesa di Meister Eckhart nel *Büchlein der Wahrheit*, non c'è ancora consenso tra gli studiosi, dopo l'innovativa discussione di Bizet⁴⁴. Mückshoff sopravvaluta l'influsso di Bonaventura, Künzle dà un'interpretazione tomistica del cap. LI della *Vita*⁴⁵. Quanto a me, spero di poter chiarire in modo soddisfacente la questione nel capitolo dedicato a Seuse.

Che Dante abbia conosciuto l'*Itinerarium* e se ne sia servito nell'ultimo canto della Divina Commedia, sembra a me, come a Gilson, probabilissimo⁴⁶.

3. De triplici via

a) «Ecco che io in tre modi ti ho rappresentata la mia dottrina' (Prol. 22, 20). Siccome ogni scienza porta l'impronta della Trinità, deve, segnatamente quella che si impara nelle Sacre Scritture, rappresentare le orme di Dio uno e trino. Dice perciò il Savio [Salomone] di averla disegnata in tre maniere, riferendosi al triplice intelletto della spiritualità: morale, allegorico ed anagogico. Il quale risponde al trino atto gerarchico: purificazione (*purgatio*), illuminazione (*illuminatio*), perfezione (*perfectio*). La purificazione conduce alla pace; l'illuminazione alla verità, la perfezione alla carità. Queste tre interamente raggiunte, l'anima è in beatitudine... Da sapersi, dunque, che in tre modi dobbiamo esercitarci intorno alle tre vie; vale a dire: leggendo e meditando, orando, contemplando».

Questo sintetico Prologo chiarisce in modo davvero eccellente concezione e struttura, tradizione e dizione del trattato delle tre vie, uno dei più diffusi della letteratura mistico-ascetico del Medioevo⁴⁷.

Nell'*Itinerarium*, Bonaventura aveva dato una definizione di 'gerarchico': «Gerarchico significa purificato, illuminato e perfetto (compiuto)» (IV, 4); egli l'ha ripresa nel Prologo al *De triplici via*⁴⁸,

klärung des Bernhard von Waging OSB zum Schlusskapitel von Bonaventuras «Itinerarium», «Franz. Stud.», 8 (1921), pp. 125-135.

⁴¹ Incunabolo di Michael Furter, Basel 1506/07. Saggi testuali in RUH, *Bonaventura deutsch*, pp. 305-313; ID., *Französisch. Schrift.*, I, pp. 214-220. Su Moser cfr. VL² VI, coll. 705-710.

⁴² A. AMPE, *Beschouwingen bij een zestiende-eeuwsch verzamelhandschrift*, «OGE», 21 (1947), pp. 375-395, qui p. 388.

⁴³ H. SEUSE, *Deutsche Schriften*, hrsg. von K. BIHLMAYER, Stuttgart 1907, pp. 176-179; sinottico con la traduzione di Moser è RUH, *Bonaventura deutsch*, pp. 307-312 (sulla base del testo M, certo originale).

⁴⁴ J.A. BIZET, *Henri Suso et le déclin de la scolastique*, Paris 1946, pp. 352-377; ID., *Die These des Primum cognitum bei Suso*, in *Festschrift Josef Quint*, Bonn 1964, pp. 35-37.

⁴⁵ M. MÜCKSHOFF OFM Cap., *Der Einfluss des hl. Bonaventura auf die deutsche Theologie mit besonderer Berücksichtigung der Theologie und Mystik des seligen Heinrich Seuse*, in *S. Bonaventura 1274-1974*, II, pp. 225-277; P. KÜNZLE OP, *Heinrich Seuses «Horologium sapientiae». Erste kritische Ausgabe* (Spicilegium Friburgense 23), Freiburg-Schweiz 1977, pp. 98-103; la sua polemica con Mückshoff è per molti rispetti esagerata.

⁴⁶ É. GILSON, *La conclusion de la divine comédie et la mystique franciscaine*, «Revue d'histoire franciscaine», 1 (1924), pp. 55-63; ID., *Bonaventura*, pp. 720 s.

⁴⁷ L'edizione di Quaracchi annovera 299 manoscritti e 4 incunaboli. A ciò si aggiunga la tradizione volgare con i suoi testi medioalto-tedeschi e medioalto-olandesi; cfr. RUH, *Bonaventura deutsch*, pp. 98-119; pp. 314-347 (edizione del testo); VL² I, col. 938. - Sulla storia della ricezione si veda BONNEFOY, *Une somme*, pp. 118-158.

e come là (IV, 6), anche qui egli ricollega gli atti gerarchici coi principi tradizionali dell'esegesi spirituale delle Scritture, ossia il senso tropologico, allegorico e anagogico. Il trattato delle tre vie nel suo insieme, però, si occupa di dare rappresentazione sistematica alle forze gerarchiche di Dionigi Areopagita, riferendole all'anima umana.

Dionigi le aveva descritte ampiamente come principio organizzativo dell'essere nel *De coelesti hierarchia* e nel *De ecclesiastica hierarchia*. Nell'anima umana esse hanno la funzione di liberarla dai suoi legami terreni e di guidarla verso la sua autentica destinazione, l'unione col divino: il che comporta un ritorno dalla frammentazione all'unità (cfr. vol. I, cap. I, 3. a). Tuttavia Dionigi ha sempre visto la gerarchizzazione dell'uomo solo in relazione con il «santo ordinamento» del mondo, senza mai esporla come cosa a sé. Bonaventura è stato il primo a darne un «modello». Egli ha ripreso la triade gerarchica, se vedo giusto, soltanto nel commento al *De coelesti hierarchia* (al c. 3 § 2/3; c. 7 § 3). Il Dottor serafico dovrebbe quantomeno aver conosciuto il commento di Ugo di San Vittore, dove può osservarsi come quelle che in Dionigi sono forze puramente spirituali vengano interpretate in senso ascetico e storico-salvifico⁴⁹. È la stessa direzione imboccata anche da Bonaventura.

Egli tuttavia era anche a conoscenza dello schema d'ascesa fino allora dominante, dell'*'habitus'* degli *incipientes, proficientes e perfecti*, elaborato per primo probabilmente da Gregorio Magno⁵⁰, e nello schema del *De triplici via* esso è ripensato, seppure non espressamente nominato, dal momento che gli atti gerarchici possono portarsi senza sforzo a coincidere coi tre stati; l'ultimo atto è già terminologicamente identico con lo stato supremo⁵¹.

In questo contesto riesce nuova l'interpretazione degli atti gerarchici come vie, per quanto diffusa sia nel pensiero cristiano la metafora del cammino come pellegrinaggio terreno in direzione della patria celeste. Né Dionigi né Ugo di San Vittore hanno definito purificazione, illuminazione e perfezione come cammini. Anche qui l'*Itinerarium* è stato anticipatore nel collocare già nel titolo il cammino e nel descriverlo espressamente, in I, 3, come cammino di tre gradi: «Queste tre tappe sono appunto il cammino di tre giorni nel deserto, ossia i tre momenti della luce nel corso della giornata».

L'innovazione decisiva è però la connessione delle gerarchie con un triplice *modus exercendi*, ossia con una pratica di esercizi spirituali nella meditazione⁵², nella preghiera e nella contemplazione. Ciò conferisce allo schema dionisiano un vincolo nella condotta di vita, e favorisce un'attività riguardante tutti gli atti gerarchici, non soltanto il processo di purificazione, che in quanto tale la richiede. Ora tuttavia il lettore si trova posto di fronte a questa difficoltà, che l'inserimento dei tre atti gerarchici negli «esercizi» dello schema viene espressamente eseguito soltanto per la meditazione. Nella pratica della preghiera del capo II compaiono, in luogo della purificazione, illuminazione e perfezione, il pianto, la supplica e l'adorazione. Codeste forme di preghiera vanno comunque considerate come forme gerarchiche adattate alla vita di preghiera. Nell'«esercizio» del grado della contemplazione il principio gerarchico è dapprima mostrato nella correlazione dei tre gradi della perfezione «sonno della pace», «luce della verità», «anticipazione dell'amor divino» con le tre gerarchie angeliche. Inoltre nel Prologo si legge: «La purificazione conduce alla pace, l'illuminazione alla verità, la perfezione alla carità». Oltre a ciò Bonaventura torna a formulare tale connessione nella *Recapitulatio* al capo III: i «detti gradi», che menano ai gradi della perfezione, vengono qui espressa-

⁴⁸ Per il *De triplici via* non sussistono datazioni indicative. L'opuscolo è tuttavia sicuramente posteriore all'*Itinerarium* (1259) e, secondo una elegante considerazione di LONGPRÉ (*Théologie mystique*, p. 26), antecedente al *Soliloquium* (1263).

⁴⁹ Interpretazione di VII 3, PL 175, coll. 1060 s.

⁵⁰ *Moralia* XXIV, 11.28; *Homilia in Hiezechihelam*, 15. Lo schema è noto tra gli altri a Guglielmo di Saint-Thierry (vol. I, cap. IX, 3. b) e a Guerrico d'Igny (vol. I, cap. X, 1. b, pp. 376 ss.), a Davide di Augusta (cap. XXIX, 2. a).

⁵¹ Non così BONNEFOY, *Une somme*, p. 19, che vorrebbe separare le «vie» dagli «stati», perché a parer suo ogni via conduce dal principio fino al compimento.

⁵² La *meditatio* viene associata alla *lectio* poiché questa rappresenta il punto di partenza della *meditatio*. La nota a piè di pagina di Prol. 1 cita Ugo di san Vittore: *Meditatio principium sumit a lectione*.

mente intesi come gradi della purificazione, della illuminazione e dell'unione (via unitiva)⁵³. Vale quindi, cosa che la partizione della materia impedisce di riconoscere, per tutti i gradi il legame degli «esercizi» con gli atti gerarchici, solo che nel grado della perfezione l'uno non presuppone più l'altro: il sonno della pace, la luce della verità e l'amor di Dio sono ognuno una diversa finalità della perfezione. Se ne ricava lo schema seguente:

Vie	esercizi	atti gerarchici	
1. Meditazione	purificazione	→ illuminazione	→ perfezione
2. Preghiera	pianto	→ supplica	→ adorazione
3. Contemplazione	sonno della pace	luce della verità	amor di Dio

Il *De triplici via*, «ce bijou d'architecture mystique» (Bonneyfoy), costituisce un sistema ben organato, ma non rigido. Una parte è congruente con l'altra, deriva dall'altra, sollecita altro ancora, eppure vi sono delle «aggiunte», come la n. 19 a conclusione del capo I, 'excursus' come i sette gradi dell'amore nel capo II, 'appendici' a conclusione del capo III: nove gradi, secondo una triplice partizione della trinità gerarchica, e altresì un abbozzo di visione della «Trinità» nell'esegesi positiva e negativa (*per positionem, per ablationem*). Si tratta di elementi che, pur esorbitando formalmente dallo schema, lo completano tuttavia per altri rispetti.

Per quanto attiene alla triade che apre il Prologo, essa è qualcosa di più di una suddivisione astratta, anzi è semmai il principio-guida ordinatore che indica la via e, come tale, una grandezza che prende parte alla definizione della creazione, nel senso di Sap 11, 20: «Ma Tu hai disposto tutto secondo misura, numero e peso», principio tipico della mentalità di un ordine medievale. Si rammenti che nell'*Itinerarium* (II, 10) si parla dei sette diversi tipi di numero, che conducono all'«Artefice di tutte le cose».

Bonaventura non è mai, a differenza di tanti mistici, facondo, esuberante, strabocchevole. Ma mai è tanto preciso e stringato come nel *De triplici via*. Maneggia concetti, connessioni di termini, parti del discorso come mattoni, nel che ovviamente il principio dominante è la combinazione triadica. Molti manoscritti evidenziano simili raggruppamenti con rientranze e incolonnamenti paralleli, spesso accompagnati da rubricazioni; per esempio così:

*Hic autem triplex intellectus respondet triplici actui hierarchico scilicet purgationi
illuminationi et
perfectioni.*

*Purgatio autem ad pacem ducit illuminatio ad veritatem perfectio
ad caritatem.*

b) Sulla via della meditazione intesa come atto purificatorio, l'anima segue lo stimolo della coscienza (*stimulus conscientiae*)⁵⁴, riconoscendo i propri peccati, che qui sono quelli della negligenza, concupiscenza e malvagità, e ne acquista acuta consapevolezza pensando alla morte, al sangue sparso sulla croce e al giudizio universale. Queste mancanze sono rimediabili facendo uso della gagliardia contro la negligenza, della severità contro la concupiscenza, della benignità contro la malvagità (3-9). - Come atto dell'illuminazione, la meditazione si serve del raggio dell'intelligenza (*radius intelligentiae*), il quale si rivolge sui peccati commessi ma rimessi da Dio, sui benefici da Lui concessi e sui molteplici ornamenti della grazia divina (10-14). - La via della perfezione è determinata dalla fiaccola della sapienza (*igniculum sapientiae*), che riunisce stornando dall'amore per il creaturale, accende all'amore per lo Sposo (Cristo) e innalza al di sopra di tutto ciò che è legato ai sensi, all'immaginativa e al pensiero (15-17). Questo corrisponde al *transitus* dell'ultimo capo dell'*Itinerarium*.

⁵³ La *via unitiva* è forma intercambiabile usatissima per *via perfectiva*.

⁵⁴ Lo *stimulus conscientiae* corrisponde alla *synderesis* nel senso di Bonaventura (cfr. BOUGEROL, *Lexique*, p. 125), il quale tuttavia si serve del concetto per la prima volta soltanto nel paragrafo conclusivo del capo I (n. 19).

La gerarchizzazione dell'anima, quale si compie nella meditazione, non libera soltanto dalla peccaminosità e dalla manchevolezza, non è soltanto riparazione (*reparatio*), ma è anche già perfetta in quanto congiunge ciò che Dio e l'uomo hanno in comune. Così Bonaventura può dire riassuntivamente: «E qui si fermi ogni nostra meditazione; il fine d'ogni conoscimento od opera è qui. Qui la vera sapienza, cognizione per esperienza vera» (18). Con questa *cognitio Dei experimentalis* è raggiunto il fine dell'anima. Non esiste ulteriore elevazione.

c) Infatti con l'orazione l'anima va per un diverso cammino alla stessa meta. Tre forme di preghiera lo definiscono: il pianto sulla miseria (*deploratio*), la supplica (*imploratio*) e la *latria*. Il pianto dell'orazione si riferisce alla miseria umana - per le colpe commesse, per la perdita della grazia e per il differimento della gloria. La supplica è un'istanza di pietà e s'indirizza allo Spirito Santo nel trasporto del desiderio, a Cristo, che si è sacrificato per noi, e alla comunione dei santi⁵⁵. La *latria* si compie nelle forme della *reverentia*, della *benevolentia* e della *complacentia* o compiacimento in quanto amore gratuito, amore dovuto e amore misto d'entrambi⁵⁶. «Nella prima, è crocifisso il mondo all'uomo; nella seconda, l'uomo è crocifisso al mondo; nella terza, l'uomo è crocifisso per il mondo, sì che vorrebbe per tutti morire, affinché anch'essi piacciono a Dio» (1-8).

Oltre alla *complacentia*, che è equiparabile alla carità, Bonaventura enumera e descrive sei gradi ascendenti dell'amore divino⁵⁷ che, a quanto so, non sono né uguali né paragonabili ad alcun altro schema dei gradi d'amore: *suavitas*, *aviditas*, *saturitas*, *ebrietas*, *securitas*, *tranquillitas* (9-11). «Il sesto grado è la tranquillità vera e piena, in cui è tanta pace e requie che l'anima, in certo modo, sta in silenzio e dorme, ferma nell'arca di Noè⁵⁸ senza alcun turbamento. E chi potrebbe disturbare la mente, non inquietata da stimolo alcuno di cupidigia, non agitata dall'aculeo di alcun timore? In tale animo è pace, stato ultimo e quiete. Vi riposa il vero Salomone, *in pace factus est locus eius*' (Ps. 75, 3». Bonaventura ha qui formulato quanto aveva professato nell'*Itinerarium*, il suo personale scopo di vita è stato di cercare «con avido spirito» e trovare, «in luogo tranquillo», la pace «che oltrepassa l'intelletto» (Prol. 2, 1).

d) Nel capo III, dedicato alla contemplazione⁵⁹, «la mente nostra passa (*transit*) alla Gerusalemme di lassù», il luogo della pace. A questa meta ultima convergono tre doni: il sonno della pace (*sopor pacis*), la luce della verità (*splendor veritatis*), e la delizia dell'amore (*dulcor caritatis*). Essi corrispondono alla triade angelica superna: Troni, Cherubini e Serafini. «Dio in queste tre contentezze riposa e, come in suo soglio, dimora» (1). L'uomo deve invece salire sette gradi per raggiungerlo. Anche qui dunque la gerarchizzazione prosegue.

Attraverso il rossore, il timore, il dolore, il clamore, il rigore e il fervore, una scala della conoscenza di sé dell'uomo, è possibile pervenire al sonno all'ombra di Cristo, allo stato della quiete. La metafora del sonno torna sempre a manifestarsi dovunque vi sia desiderio o esperienza dell'unione col divino. La si può seguire, a partire da Plotino e da Proclo, lungo tutta l'antichità e il Medioevo

⁵⁵ Come intercessori, ma il testo non lo dice espressamente.

⁵⁶ *Amor gratuitus, amor debitus, amor ex utroque permixtus*. Questi concetti derivano dal *De Trinitate* di Riccardo di San Vittore.

⁵⁷ Un'analisi dettagliata dei sei gradi amorosi in BONNEFOY, *Une somme*, pp. 102-113.

⁵⁸ Nella tradizione l'arca rappresenta la Chiesa, il corpo di Cristo, il battesimo, i santi e altro ancora; anche l'anima vien chiamata «arca di Dio» (cfr. cap. XVI, nota 15). Non sono in condizione di attestarla come sonno mistico prima di Bonaventura. Nell'articolo *Arca* di Girolamo Laureto (*Silva allegoriarum totius sacrae scripturae*, Barcelona 1570, rist. München 1971 [con introduzione di Friedrich OHLY] *arca* è invero interpretata due volte nel senso di *gratia contemplationis*: e si rinvia all'*Arca mystica* di Riccardo (!) di San Vittore e alla *Sum. theol.* II/I q. 102, a.4 di Tommaso d'Aquino. Entrambi i riferimenti sono errati. Nell'*Arca Noe mystica* di Ugo di San Vittore, come pure nell'*Arca Noe moralis* (PL 176, coll. 681-704; 618-680), l'arca non è mai una dimora dell'anima contemplativa (presumibilmente la parola «mistica», che qui ha il significato di 'allegorico', è stata intesa nel suo senso cinquecentesco di 'mistica'); nell'articolo della *Sum. theol.* si parla, è vero, all'obj. 6 e ad 6 dell'arca, ma non dell'arca di Noè, bensì dell'arca del patto, dell'arca santa.

⁵⁹ Sull'uso del concetto di *contemplatio* in Bonaventura si veda BONNEFOY, *Une somme*, pp. 42-90.

cristiani⁶⁰. Nella successione delle condizioni estatiche, il sonno di norma segue all'ebbrezza. Non così però nel nostro caso: Bonaventura l'ha anticipata come quarto grado dell'amore (II, 10).

I gradi che conducono alla luce della verità sono stazioni nell'imitazione di Cristo. La cosa non deve più sorprendere, dal momento che l'*Itinerarium* ha legato la dottrina del *transitus* con la teologia della Croce. Le stazioni di questa imitazione possono interpretarsi come vera e propria fondazione di una francescana mistica cristologica e della Passione. La prima è l'assenso della ragione (*assensus rationis*), che s'interroga sul sofferente (*quis patitur*) e conferma che egli è Figlio di Dio, causa di tutte le cose, Salvatore dell'uomo e compensatore di tutti i meriti. L'affetto compassionevole (*compassionis affectus*) scaturisce dalla considerazione: «Com'è fatto lui che soffre?» (*qualis patitur*). Egli è l'innocentissimo, il mitissimo, il nobilissimo, il primo degli amanti. «Quanto è grande lui che soffre?» (*quantus est qui patitur*) porta allo sguardo d'ammirazione (*aspectus admirationis*), giacché immensi sono il suo potere, la sua bellezza, la sua felicità, la sua eternità. La domanda: «Perché ha sofferto?» (*qua de causa patitur*), congiuntamente alla risposta: «per ricomprarti, illuminarti, santificarti, glorificarti», conduce alla sovrabbondanza della devozione (*devotionis excessus*). «In che forma ha patito» (*quali forma patitur*) genera la smania di rassomigliargli: il Signore ha liberamente sofferto per il prossimo, severo innanzi a sé, ubbidiente a Dio, prudente nei confronti del nemico. Considerando quanta sofferenza Cristo abbia presa su di sé (*quanta sunt quae patitur*) - «Egli ha sofferto le catene come onnipotenza spodestata, gl'insulti come bontà avvilita, le irrisioni come un folle nonostante la sua sapienza, il supplizio come uno scellerato, egli che è la giustizia» -, l'uomo è sollecitato ad «abbracciare la croce per la bramosia del patire». Come nei sette gradi che portano al sonno della pace, così anche qui il settimo grado è già il fine, la luce della verità. Poiché l'Agnello patì, si aprirono i sette sigilli del libro dell'Apocalisse, che chiudevano la conoscenza di tutte le cose (3). I sette sigilli rivelano le verità che decidono dell'esistenza umana: Dio, lo spirito intelligibile (*spiritus intelligibilis*), il mondo dei sensi, il Paradiso, l'Inferno, il retto agire morale, la colpa volontaria (4). «Tutte le cose son fatte palesi nella Croce... Essa è chiave e porta, via e fiaccola di verità» (5).

Lungo i gradini che portano all'amor divino, lo Sposo dell'anima (*sponsus*) prende il posto del Figlio di Dio sofferente. Egli, per la Sua prontezza (*promptitudo*), intima vigilanza (*vigilantia*), per la Sua assicurazione (*certitudo*) richiede la nostra confidenza (*confidentia*), per la Sua dolcezza (*dulcedo*) il nostro ardore (*concupiscentia*), per la Sua bellezza (*pulchritudo*) la nostra compiacenza (*complacentia*), per la Sua pienezza (*plenitudo*) la nostra letizia, per la forza del Suo amore (*amoris fortitudo*) la nostra aderenza (*adhaerentia*), il che significa compimento amoroso: «unione, bacio, amplesso» (6, 7).

Al di fuori del modello delle tre vie, ma entro di esso legato alla visione della verità (*aspectus veritatis*), si situa la «doppia contemplazione» del mistero della Trinità: «*per positionem*», ossia per conoscenza positiva, come vuole Agostino, oppure «*per ablationem*», ossia per negazione, come vuole Dionigi. Bonaventura abbozza qui con una sistematica magistrale, vale a dire servendosi della concettualizzazione scolastica, i lineamenti fondamentali del *De Trinitate* di Agostino con i suoi *communia propria* e *appropriata* (11, 12).

Considera tuttavia superiore, con Dionigi, la via della negazione: «Le affermazioni sono inadeguate [al Divino], vere [invece] le negazioni» (dal *De coelesti hierarchia*, c. 2 § 3). Benché queste ultime paiano dir meno di quelle, in verità dicono di più, perché negano ordinatamente procedendo dal basso verso l'alto ed includono, con tal negare, una posizione eminentissima (*supereminens*), press'a poco in questo senso: «Dio non è sensibile ma soprasensibile, non immaginabile, non intelligibile, non esistente (*existens*); si intende un sopra a tutte queste nozioni». E allora lo sguardo della verità cade nell'oscurità (*caligo*) della mente, si eleva sempre più in alto e penetra (al tempo stesso) sempre più in profondo, trascendendo ogni cosa creata. «È questo un nobilissimo modo di ele-

⁶⁰ Indicazioni in DAM 14, coll. 1041-1045 ('*Sommeil spirituel*'); BEIERWALTES, *Itinerarium*, p. 417 con nota 90; cfr. altresì BERNARDO DI CLAIRVAUX, *Serm. s. Canto cant.*, 52, 1.2 (vol. I, cap. VIII, 3 s., pp. 290 ss.); RICCARDO DI SAN VITTORE, *Benjamin maior* IV 22, PL 196, col. 168; *Adnotatio in Ps. XXX*, ibi, col. 276; DAVIDE DI AUGUSTA, *De exterioris et interioris hominis compositione*, III, 83, 6.

vazione» (13). Siffatta presa di posizione in favore dell'Areopagita rivela i limiti dell'agostinismo di Bonaventura⁶¹.

Anche lo sguardo conclusivo sulle gerarchie angeliche, che pone l'accento sulla tripartizione delle nove schiere, rinvia a Dionigi, pur senza che questi venga espressamente menzionato. L'ultima triade rivela per il Dottor serafico la quintessenza della sua spiritualità: «Nella terza gerarchia, la Verità si adora col sacrificio e con la lode, cosa dei Troni; si ammira per estasi e contemplazione, cosa dei Cherubini; si abbraccia col bacio d'amore, cosa che si addice ai Serafini. Nota diligentemente tutte le predette dottrine, perché sta in esse la fonte della vita» (14).

a) La letteratura tardo medievale sulla Passione, che si è manifestata in una incomparabile molteplicità di forme, da quella del racconto a quella della meditazione, della preghiera, dell'allegoria, della predica, della rappresentazione, si basa essenzialmente su due premesse innovative: l'opera di Bernardo di Clairvaux unitamente ad una quantità di scritti a lui (a torto) attribuiti (vol. I, cap. VIII, 2), nonché la spiritualità francescana, che ha il suo centro nello stesso padre fondatore dell'ordine. Le stigmate di san Francesco, la cui notizia corse rapidissimamente l'attonita, percossa Cristianità, non vennero considerate soltanto come un miracolo straordinario toccato a un santo straordinario, ma portarono ad una sorta di attualizzazione del Crocifisso e, pertanto, all'esortazione a ricordarsi costantemente di lui, nella pratica religiosa, in questa sua forma di garante della nostra salvezza. Per gli autori delle Vite, le stigmate erano segni visibili della conformità a Cristo. Bonaventura, dal canto suo, si è spinto fino a considerare le stigmate come *transitus* a Dio in un atto di rapimento estatico. Con ciò l'evento della Passione, il nucleo centrale della storia della salvezza, diveniva avvenimento spirituale, mistico compimento. Questo tuttavia vale soltanto, sempre secondo Bonaventura, per gli eletti di un ordine degli estatici.

Nella pratica monacale (che i cristiani del mondo hanno seguita in forme molteplici), l'accento fu posto primariamente sull'evocazione meditativa di Cristo come impulso all'emulazione. Ciò esisteva già nella tradizione bernardiana. La novità che viene ad aggiungersi in Bonaventura è l'esplicita fondazione teologica della devozione per Cristo e per la Passione. Cristo è «via e porta, scala e veicolo» (*Itinerarium VII*, 1) della nostra partecipazione alla pace divina, alla verità divina e all'amore divino. Le stazioni della nostra imitazione sono, come risulta dal *De triplici via III*, 3, uno dei tre «gradi» che portano a Dio, e segnatamente il secondo, che conduce alla «luce della Verità» (vedi sopra). Con ciò la meditazione sulla Passione ha ottenuto una precisa sistemazione entro un sistema teologico. Gli scritti ascetico-edificatori di Bonaventura traducono tale impostazione dogmatica in contemplazioni ed esortazioni, ma anche in consigli pratici destinati principalmente ai membri dell'ordine, che valgono tuttavia anche per i laici (che evidentemente hanno bisogno d'una traduzione)⁶². Si pensi alle numerose persone e comunità semireligiose esistenti nella società del basso e del tardo Medioevo: eremiti, penitenti, beghine e begardi, francescani non di clausura e suore francescane, istituti per l'assistenza ai lebbrosi e via discorrendo.

b) Il capo VI dell'opuscolo *De perfectione vitae* indirizzato alla badessa di un convento di clarisse e alle sue consorelle, rievoca la Passione di Nostro Signore non nelle stazioni delle sue sofferenze ma nell'evidenziazione dell'unicità dell'evento: essa, la Passione, era la più ignominiosa, la più acerba, la più completa (tutte le membra vi ebbero parte), la più lunga - dalla nascita alla morte. La dedicataria viene invitata a penetrare spiritualmente attraverso la ferita del costato fin dentro al cuore di

⁶¹ Si vedano, le considerazioni riassuntive sulla ricezione dionisiana di Bonaventura in BOUGEROL, *Etudes sur les sources*, pp. 105-123, col risultato: «La théologie spirituelle de saint Bonaventure représente donc une harmonieuse synthèse de Denys et de saint Augustin» (p. 122).

⁶² Sulle traduzioni medievali tedesche e olandesi degli opuscoli qui discussi cfr. RUH, *Bonaventura deutsch*, pp. 159-172, 182-186. - Su una traduzione francese del *Lignum vitae* cfr. E. LONGPRÉ, *Le «Lignum vitae» de saint Bonaventure: sa plus ancienne traduction française*, «AFH», 26 (1933), pp. 552-556. LEVASTI, *Mistici*, pp. 163-180, offre dei saggi testuali di un manoscritto italiano antico del *Lignum vitae* (si veda in proposito p. 987).

Gesù, ond'ella, «per l'ardentissimo amore del Crocifisso, sia trasformata in Cristo» (2): *unio* con Cristo morto per noi⁶³.

Il *Lignum vitae* è un libro di contemplazione sul mistero della nascita, della Passione e della glorificazione di Cristo nell'ambito della rappresentazione emblematica di un albero coi suoi rami, fiori e frutti. Il *lignum vitae* (Ap 22, 1 s.) viene interpretato, con Agostino⁶⁴, come *lignum crucis*, e la croce non riguarda soltanto la Passione, ma tutta quanta l'esistenza terrena del Figlio di Dio. L'espressione paolina che apre la meditazione, «sono stato crocifisso con Cristo» (Gal 2, 20), è l'idea conduttrice e il fine dell'intero opuscolo.

L'albero allegorico ha sei rami portanti, tre per lato, ciò che corrisponde ai tre «misteri», e ognuno dei quali reca quattro frutti, accompagnati ciascuno da quattro foglie, ossia complessivamente 12 frutti e 48 foglie. Di norma manoscritti ed edizioni a stampa sono corredati da un disegno dell'albero della vita, sulle cui foglie stanno scritti brevi versi che, letti insieme, vengono a comporre un canto liturgico. Tali versi definiscono altresì la partizione interna dell'opuscolo, mentre i frutti forniscono i titoli. Un esempio:

FRUCTUS V - CONFIDENTIA IN PERICULIS

Iesu, dolo venundatus,
Iesu, orans prostratus,
Iesu, turba circumdatus,
*Iesu, vinculis ligatus*⁶⁵.

Unitamente alla *Palma*, il *Lignum vitae* divenne il più noto, più impiegato e più variato emblema arboreo⁶⁶.

Nella parte dedicata alla Passione, Bonaventura segue le dodici stazioni della *via crucis* di Cristo, esortando costantemente l'anima a considerare, a riflettere. Anche Cristo viene invocato direttamente, come nell'orazione. Attraverso questa via della *compassio*, l'anima verrà spiritualmente «confitta in croce con Cristo».

La *Vitis mystica* raccoglie meditazioni sul Cristo servendosi dell'emblema della vite («Io sono la vera vite», Gv 15, 1). L'attenzione si rivolge ad «alcune proprietà della vite terrestre, nelle quali ci sia possibile riscontrare anche le proprietà della vite celeste; considerando tuttavia non solo le qualità naturali della vite, ma, ancora, le cure esterne della viticoltura» (I, 1). Si discorre quindi di come la vite venga piantata, di come abbiano luogo la potatura, l'infossatura (è l'odierno termine tecnico per *circumfossio*), la legatura, prima che venga finalmente interrato il tronco con le sue foglie e i suoi frutti. L'interpretazione metaforica si riferisce quasi sempre all'evento della Passione, mentre le sette parole sulla croce (VII-XIII) e le sette effusioni di sangue (XVII-XXIII) formano gruppi a sé. L'insegnamento è sorretto da partecipazione emotiva. Il riferimento storico-salvifico è l'idea conduttrice, il piano mistico è toccato solamente nell'unità col cuore di Gesù. «Ecco: Gesù ed io abbiamo un solo e medesimo cuore... Frattanto avendo ritrovato, o Gesù dolcissimo, questo cuore divino, che è tuo ed è mio, pregherò te, Dio mio. Accogli nel sacrario delle udienze le mie orazioni, anzi rapiscimi tutto nel tuo cuore» (III, 4).

⁶³ Il «per noi» è un motivo conduttore dell'opuscolo. Colpisce particolarmente un passo di V, 3: «Egli si è fatto uomo per te, e fu circonciso e fu battezzato per te, per te divenne povero e nudo, umile e disprezzato; per te digiunò e sentì fame e sete, lavorò e sentì stanchezza, pianse e sudò sangue, tutto per te; il corpo suo santissimo egli te lo diede in cibo, il sangue in bevanda; e poi patì schiaffi, sputi, derisioni e flagelli, tutto per te. Rendigli grazie della crocifissione e delle piaghe, e perché egli sostenne ignominiosa ed amarissima morte con cui ti redense, e perché fu seppellito, risuscitò e salì al cielo, ci diede lo Spirito Santo, e perché, in ultimo, a te ed a tutti gli eletti suoi promise di dare il regno dei cieli».

⁶⁴ *De civitate Dei*, XIII, 31.

⁶⁵ «Gesù, tradito con l'inganno, Gesù, prostrato in preghiera, Gesù, circondato dalla turba (degli sgherri), Gesù, avvinto in ceppi».

⁶⁶ *Palmbaum*: VL² VII, coll. 277-287 (cfr. anche cap. XIII, 1. a. 6); *Lignum vitae*, in *Op. omn.* Quar. VIII, pp. XXXIX-XLI: un richiamo particolare va all'*Arbor vitae crucifixae Iesu* di Ubertino da Casale (cap. XXVII, 5. b).