

AMORE ED ESPERIENZA DI DIO NELLA MISTICA BONAVENTURIANA

1 - L'ITINERARIUM VERSO L'ESPERIENZA MISTICA

E' noto che l'*Itinerarium mentis in Deum* (1) bonaventuriano descrive un certo preciso modo in cui lo spirito umano, elevato e potenziato dalla grazia divina e dedito per personale carisma agli studi speculativi filosofici e teologici, giunge alla suprema mistica contemplazione cristiana, di cui il Poverello d'Assisi, seguendo la sua vocazione all'ascetica penitenziale, divenne un esempio vivente, particolarmente nello straordinario episodio della stigmatizzazione sul monte della Verna. In questo opuscolo, il Dottore Serafico delinea magistralmente lo speciale viaggio verso la mistica esperienza di Dio compiuto dall'anima di questo cristiano impegnato intellettualmente e che, senza rinunciare alla sua vocazione speculativa, desidera ardentemente peregrinare verso Dio sino a raggiungere ora in terra la contemplazione divina, che ammiriamo in Francesco, ossia, la più alta unione mistica con Dio possibile all'« homo viator » elevato e trasformato ontologicamente dalla grazia e fortificato dai doni dello Spirito Santo, particolarmente dall'« intelletto » e dalla « sapienza » (2).

(1) Rinviamo, per il testo, alla recente edizione dell'*Itinerario della Mente a Dio - Le scienze ricondotte alla teologia*, introduzione, traduzione, commento di Eliodoro MARIANI (Sotto gli auspici del Centro di Studi Bonaventuriani di Bagnoregio), Vicenza 1984.

(2) Se non si tiene presente questa sua finalità, l'*Itinerarium* dà adito ad una serie di questionamenti insolubili. Resta soprattutto problematica l'ispirazione francescana non soltanto di quest'opera ma, in genere, anche di tutto l'impegno intellettuale di Bonaventura. Gli elementi autobiografici sottolineati nel Prologo dell'*Itinerarium* sembrano indicare che questo scritto deve la sua origine alla maturazione di un'originale risposta al problema che Bonaventura si poneva sin dal suo ingresso nell'ordine francescano: come possono gli speculativi raggiungere l'esperienza mistica di un Francesco senza rinunciare alle « speculazioni » filosofiche e teologiche, che sembrano inconciliabili con il radicale ascetismo e la sconfinata umiltà del Poverello? In altre parole, quale riorganizzazione debbono subire le speculazioni filosofico-teologiche sul mondo, sull'interiorità dello spirito e su Dio conosciuto attraverso le idee di « vero » e di « bene », per poter supplire ad un discepolo di Francesco un « itinerario » alternativo a quello della rigida vita ascetica del santo Fondatore, e per poter diventare delle « scale luminose » (« *illuminationes scalares* ») portanti alla sua mistica esperienza? L'*Itinerarium* è la risposta. Esso è l'esposizione di questa originale riprogrammazione della attività intellettuale in funzione della vita mistica, ossia della amorosa

Bonaventura indica come mezzi le sei *speculationes*, o *illuminationes scalares*, o *illuminationum suspensiones*, descritte in altrettanti capitoli dell'*Itinerarium* (3). Queste sei speculazioni, come altrettanti mezzi, conducono l'anima dell'intellettuale cristiano, che desidera la suprema mistica contemplazione, alla lode di Dio, alla ammirazione e al gusto di Lui (4), ossia a quelle « *contemplationes* » intermedie dello spirito, che lo preparano immediatamente a tale esperienza o mistica contemplazione di Dio in terra.

Nell'espone analiticamente il processo attraverso cui queste sei speculazioni conducono alla suprema esperienza mistica, che Bonaventura chiama anche contemplazione mistica nel senso classico ormai della parola, il Dottore Serafico ricorre costantemente ad un unico schema. Secondo questa sua dottrina, l'anima devota (« *homo Dei* ») che, arricchita dalla grazia santificante e dalle virtù, si dedica per personale vocazione cristiana alla speculazione intellettuale (filosofico-teologica), diventa fulgida (« *per fulgorem speculationis* ») e s'infiamma di desiderio di entrare nella suddetta suprema contemplazione o esperienza di Dio strettamente detta. Ognuna delle sei « *speculationes* », dunque, quando accende nella anima speculante questo desiderio di suprema esperienza mistica, fa sì che la mente si rivolga, in modo diretto e immediato, ai *raggi della Luce* (Dio) (5), e si dedichi a lodare, amare e gustare Dio (6). Ora, dobbiamo notare, anche questo stadio o atteggiamento spirituale a cui conducono volta per volta le singole sei speculazioni, è designato da Bonaventura con il termine « *contemplatio* ». Ma, come ci sembra evidente, non si tratta della contemplazione mistica apicale nel suddetto senso ormai classico ed esclusivo di questo termine. Troppi commentatori dell'*Itinerarium* non badano a questa differenza tra « la contemplazione » a cui *conducono* le sei speculazioni e « le contemplazioni » in cui *consistono* le sei speculazioni quando accendono il desiderio per « la contemplazione » e scatenano tutta la dinamica dell'intelletto e del cuore per fissare

conoscenza sapienziale di Dio. E questo programma ha come punto di partenza la convinzione bonaventuriana secondo cui Dio è nascostamente presente in tutte le cose e in tutte le conoscenze che ne abbiamo: « la multiforme Sapienza di Dio, trasmessaci luminosamente nella Sacra Scrittura, si occulta in ogni conoscenza e in ogni cosa » (*De reductione artium ad theologiam*, n. 26). Per un'esposizione sistematica e per un buon elenco bibliografico, cf. A. BLASUCCI, *La spiritualità di S. Bonaventura*, Firenze 1974.

(3) Cf. *Itinerarium*, Prologo 3 e 4.

(4) L'*Itinerarium* è dedicato a coloro che, « amanti della divina Sapienza e accesi dal desiderio di lei, intendono lodare, ammirare e gustare Dio » (*Itinerarium*, Prologo 4).

(5) « [Mens] ad radios lucis directissime et intensissime se convertit » (*Itinerarium*, Prol. 3).

(6) « Vacare... ad Deum magnificandum, admirandum et etiam degustandum » (Ivi 4).

la mente nel raggio di Dio, e dedicarsi ad ammirarlo, lodarlo e gustarlo. Per Bonaventura le « contemplationes » a cui la mente del pio intellettuale è resa idonea, volta per volta, dalle singole sei speculazioni da lui proposte nell'*Itinerarium*, non sono che « viae » o « gradus » che conducono alla suprema contemplazione o esperienza mistica in senso stretto: in queste sei « contemplationes » intermedie, infatti, le potenze attive dell'anima sono ancora in esercizio. Esse sono la risultante di speculazione e di ammirazione, lode e gusto di Dio: risultante che si ottiene quando la speculazione accende l'anima di un ardentissimo desiderio di « essere rapita in Dio », ossia dal desiderio della suprema contemplazione mistica (passiva) intesa in senso stretto. Quest'ultima ha luogo soltanto quando l'anima esce, per così dire, da queste contemplazioni intermedie (che sono « viae » e « gradus » verso il riposo mistico supremo), quando, cioè, l'anima cessa di essere concettualmente e discorsivamente attiva, ed è posta unicamente sotto l'azione dello Spirito Santo e dei suoi doni, in un'amorosa sapienza totalmente passiva che l'unisce supremamente a Dio (7).

In poche parole, si rende necessaria la seguente puntualizzazione terminologica. Negli scritti bonaventuriani il termine « contemplatio » (« contemplatio sapientialis ») assume vari significati. Come abbiamo appena detto, invece, nell'*Itinerarium* (che tratta sistematicamente la tematica mistica), il termine « contemplatio » è preso in due significati principali chiaramente distinti. Nel suo primo significato si ha la « contemplatio » filosofico-teologica, che è intellettuale e amorosa, attiva e imperfetta. Essa è *acquisita* mediante le normali attività conoscitive umane applicate alle supreme conoscenze dell'essere e dei suoi principi, sia in quanto è oggetto di metafisica (Dio Causa prima dell'essere), sia in quanto è oggetto della fede e della teologia (Dio in quanto Dio). Questa attività si articola in sei differenti « speculazioni », che, se infiammano la mente dello speculativo con il desiderio di giungere alla estatica contemplazione di Dio, gli fanno fissare gli occhi nei raggi promananti da Dio, lo eccitano all'ammirazione, alla lode e al gusto di Dio, e gli fanno raggiungere una situazione « contemplativa », la quale però è soltanto « via » o « gradus » verso la suprema quiete o contemplazione mistica in senso stretto, che richiede la fede e i doni dello Spirito Santo. E questo è il secondo significato della parola « contemplazione » nell'*Itinerarium*: si tratta di contemplazione sapienziale nel senso ormai classico della parola, ossia di contemplazione totalmente passiva, infusa soprannaturalmente, per-

(7) Tutto il cap. 7° dell'*Itinerarium* tenta di descrivere questa suprema esperienza mistica.

fetta, in quanto è la suprema esperienza e unione con Dio, possibile all'uomo ora mediante la fede e i doni (8). Per intenderci meglio noi chiameremmo le due contemplazioni rispettivamente « contemplazioni intermedie » (risultanti volta per volta dalle sei speculazioni infiammanti il desiderio mistico) e contemplazione esperienziale mistica (anche se ad essa « dispongono » le contemplazioni intermedie, tuttavia è totalmente « passiva » ed è opera dei doni dello Spirito Santo) (9).

Le sei « speculationes » proposte da Bonaventura all'intellettuale credente, una volta che abbiano acceso in lui il desiderio della suprema contemplazione o esperienza mistica, lo « dispongono » (« dispositus est ») ad altrettante « contemplazioni intermedie » che sono i sei mezzi o « viae » o « gradus » che lo spingono (« ducunt ») a desiderare di ricevere da Dio l'esperienza mistica (passiva). D'altro lato, anche gli stadi contemplativi intermedi, cui giungono volta per volta le singole sei « speculationes » dell'*Itinerarium* quando accendono il desiderio della suprema contemplazione esperienziale mistica, hanno già tutti un carattere mistico-contemplativo, pur non essendo momenti costitutivi della vita mistica in senso stretto. In queste contemplazioni intermedie, lo spirito umano è ancora attivo, mentre nella suprema contemplazione mistica non c'è attività. Il credente cristiano, ancora dedito alla speculazione filosofico-teologica, s'infiamma d'amore per la suprema quieta

(8) Il primo significato di « contemplatio » (e dei suoi derivati) è chiaro quando essa è presentata come *via* per accedere allo stadio della quiete mistica dell'estasi: per es., quando dice che « Francesco... in ogni sua contemplazione [« in contemplatione »] sospirava alla pace dell'estasi » (Prologo n. 1); « le divine contemplazioni che conducono al rapimento dello spirito » (ivi, 3). In questo primo senso tutte e sei le « speculationes » dell'*Itinerarium* sono contemplative. Il secondo significato di « contemplatio » appare quando designa lo stadio di pace estatica a cui si accede mediante le suddette « vie »: per es. « lo stato di estasi contemplativa e la via per accedervi » (ivi, 2); « condotto alla quiete della contemplazione attraverso sei illuminazioni » (*Itinerarium* I, 5). In questo secondo senso, soltanto l'esperienza mistica in cui sfociano le sei contemplazioni si chiama « contemplatio ». Diremmo, pertanto, che se per contemplazione s'intende la contemplazione mistica, Bonaventura conosce soltanto un tipo di contemplazione: quella totalmente passiva, affettiva, infusa e perfetta, descritta, per intenderci, nel 7° capitolo dell'*Itinerarium*, e alla quale si giunge dopo aver percorso l'« itinerario speculativo » e unicamente per un dono di grazia.

(9) La ragione di questa duplice accezione del termine « contemplatio » sembra dovuta al fatto che per Bonaventura il fulgore delle sei speculazioni da lui proposte all'« homo Dei » nell'*Itinerarium*, se sono in concorso con la preghiera e con la santità di vita, accendono nell'anima pia il desiderio della « contemplazione mistica » passiva, e la rendono, di volta in volta, idonea alle « divine contemplazioni » speculative che preparano alla mistica. Ciò è chiaramente insegnato nel Prologo n. 3, dal quale risulta la seguente successione: il fulgore delle *speculationes*, con cui la mente considera direttamente e intensissimamente i raggi della luce, accendono il *desiderio* delle sei divine *contemplationes*, le quali, come altrettante vie, conducono ai *rapimenti* dello spirito.

o contemplazione mistica (passiva) e si rivolge con tutte le energie della mente e del cuore (e servendosi sempre delle « *considerationes* » che mette a sua disposizione la speculazione) ai raggi di Dio (non a Dio stesso!), che si riflettono verso di lui dalle opere divine sulle quali sta appunto speculando secondo le sei considerazioni che l'anima ne può fare (due al di fuori di sé; due nell'interiorità; due al di sopra di sé). Per queste sei « viae » l'anima entra volta per volta in una contemplazione intermedia, nella quale s'intrecciano una profonda conoscenza di Dio acquisita (per fede e per via di ragionamento) e un ardentissimo amore per Lui: conoscenza e amore che lo conducono all'« ammirazione », lo stato d'animo in cui sfociano, volta per volta, le singole speculazioni. E' questo stato d'animo a cui l'anima pia giunge con la grazia divina e con la sua umana industria (attività intellettuale e volitiva) che cede il posto alla suprema contemplazione mistica, nella quale cessa ogni « industria » umana e sola resta attiva la grazia dall'alto.

I commentatori dovrebbero pertanto tener sempre chiaramente presente questa precisazione bonaventuriana. Per il Dottore Serafico è innegabile che le sei « speculazioni » abbiano tutte un carattere mistico-contemplativo (le chiama, ad es., « *divinae contemplationes* »). Tuttavia queste contemplazioni sono *acquisite* attraverso la fede, le attività speculative e gli atteggiamenti religiosi di cui parlano i primi sei capitoli dell'*Itinerarium*. E perciò sono ancora soltanto delle « viae » verso la mistica in senso stretto. Con esse l'anima giunge in vista di una Realtà, che, speculando, le è apparsa in una nuova chiarezza e per la prima volta: giunto a tal punto però essa deve cessare da ogni attività concettualizzante e discorsivamente ragionatrice, poiché è pronta a *subire* tutta l'attrattiva di Dio, in un incendio d'amore, per cui si fige estaticamente in Lui.

Tutto l'*Itinerarium* è una descrizione del come un'anima cristiana, dedita per personale vocazione alla speculazione intellettuale basata sulla ragione (metafisica) o sulla ragione e la fede (teologia), se si pone come ideale il raggiungimento della mistica esperienza del Poverello d'Assisi, s'impegna in un « percorso » che sfocia nella suprema esperienza contemplativa mistica. Questa descrizione bonaventuriana è una lettura fatta attraverso la griglia di uno schema che vede tale « *itinerarium* » come un « *transitus* » (10) dall'attività

(10) Il « *transitus* » è un motivo ricorrente e semanticamente diversificato negli scritti di Bonaventura. Sotto di esso ricadono numerosissime altre espressioni, tra cui quelle ricorrenti nel Prologo dell'*Itinerarium*: dirigere, via pacis, exsuperare, acstatica pax, ascensio, suspensio, pervenire, transire, excessus, raptus, transformare, scalaris illuminatio, ascensio, suspensio, perducere, intrare, ascendere, ingredi, ducere, se convertere, elevare, progredi, transcurrere... Cf. W. HÜLSBÜSCH, *Die Theologie des Transitus bei Bonaventura*, in *S. Bonaventura 1274-1974*, vol. IV, Grottaferrata 1974, 533.565.

alla passività, o, per usare termini bonaventuriani, dalla contemplazione intellettuale acquisita (o intermedia) alla contemplazione amorosa suprema totalmente passiva che qui, per evitare equivoci, preferiamo chiamare esperienza mistica di Dio (11). Questa, infatti, come esporremo nelle pagine che seguono, per Bonaventura è possibile soltanto nello stato di contemplazione puramente passiva, il cui costitutivo primario è l'amore, poiché, nonostante la presenza di una conoscenza divina infusa nella mente del mistico, solo l'amore rende possibile quella suprema unione con Dio (o massimo grado di « divinizzazione » dell'anima), che non è dato ora, in terra, ottenere per via intellettuale.

Prima di dimostrare la presenza di questa dottrina in Bonaventura, sarà utile ricordare brevemente la dinamica attraverso cui, nell'*Itinerarium*, lo spirito del cristiano chiamato da Dio ad una missione speculativa, passa dall'attività alla passività mistica, alla contemplazione passiva amorosa o contemplazione mistica in senso stretto, che, ripetiamo, per evitare confusioni, qui viene chiamata « esperienza mistica » (e nell'*Itinerarium* sembra designata piuttosto come « sapienza che rende perfetti », come « riposo e quiete della contemplazione » o « estasi che eccede le capacità della nostra mente » etc.) (12).

2 - DALL'ATTIVITA' SPECULATRICE ALLA PASSIVITA' MISTICA

A proposito di questo mistico « transitus » dall'attività speculativa alla passività contemplativa, il lettore dell'*Itinerarium* sa bene che Bonaventura attinge la sua materia di riflessione nelle sei « speculationes » dell'intellettuale cristiano sfocianti nella vita mistica, desumendole sia dal mondo conoscibile attraverso i sensi,

(11) « Le sei considerazioni che abbiamo fatto somigliano ai sei gradini del trono del vero Salomone che conducono a quella pace in cui il vero uomo di pace con l'anima tranquilla *riposa* come in una interiore Gerusalemme... esse sono come i sei primi giorni nei quali la mente si deve esercitare prima di giungere al sabato del *riposo*... » (*Itinerarium*, VII, 1) ».

(12) Altre espressioni per indicarla sono, per es.: « ad ecstaticam pacem » (Prologo, 1), « ad quietem contemplationis » (I, 5), « suspensio in contemplando » (Prologo, 2), « mentales excessus » (Prologo, 3), « purae mentis excessus » (VII, 6), « ad sabbatum quietis » (VII, 1), « perfecta contemplatio » (VII, 3), « mystica sapientia » (VII, 4), « perfecta contemplatio » (VII, 3)... Bonaventura afferma che la sapienza più « propriamente detta » è una « cognitio Dei experimentalis » (*III Sent.* d. 35: III, 774; anche d. 34, p. I, a. 2, q. 2 ad 2m: III, 748 e d. 34, p. 1, q. 2 ad 5m: V III, 741). Questo « optimus modus cognoscendi Deum » avviene « per experimentum dulcedinis ». Nel titolo del presente contributo abbiamo preferito pertanto parlare di « esperienza mistica ». Nella letteratura mistica prevale oggi il termine « contemplazione mistica ».

sia dal mondo dell'interiorità umana, sia dal mondo stesso di Dio che, pur essendo infinitamente trascendente, entra tuttavia nella sfera conoscitiva dell'uomo attraverso le idee di « essere » e di « bene » (13).

Quando Bonaventura parla dell'attività delle facoltà spirituali, è precisamente questa terza forma di « *speculatio* » che egli designa anche come « *contemplatio Dei* », ma intesa ancora come contemplazione acquisita, intellettiva, attiva (propria della « filosofia cristiana » di Bonaventura) (14). Questa però non è l'unica forma di « *contemplatio* » anteriore all'esperienza mistica. Per Bonaventura ci sono due altri modi di conoscenza superiore (o contemplazione attiva) che precedono la contemplazione mistica: essi sono designati anche con i termini rispettivi di « *notitia Dei* » (o « *scientia Dei* ») e « *meditatio* ». La « *notitia Dei* » è la conoscenza acquisita per mezzo della « *species* », la quale viene astratta dal mondo esteriore all'uomo, oppure viene presa (indipendentemente dal mondo esteriore) nella concezione mentale (« *apprehensio* ») (15), del nostro mondo interiore. Questa conoscenza appartiene alla sfera della filosofia, ossia alla ragione, ed è essa che, nel suo grado supremo, raggiunge la suddetta esperienza filosofica cristiana (la « *notitia Dei* » bonaventuriana). Nella sfera della vita soprannaturale, invece, è la fede che prende il posto della ragione e che, servendosi tuttavia della ragione, può giungere all'altra sapienza cristiana precedente la mistica: la « *meditatio* ». La « *meditatio* » non è altro che l'elaborazione scientifica di ciò che è stato acquisito nella fede. Secondo gli scolastici è essenzialmente un pensare per via di concetti e di deduzioni razionali, che illumina le oscurità della fede, ne scopre i fondamenti, respinge le obiezioni ad essa contrarie e penetra sempre più profondamente nel mistero rivelato. Questo tipo di attività (« *meditatio* ») cade nella sfera della « sapienza teologica » o teologia strettamente detta.

Questa « *meditatio* », infine, viene a sua volta sorpassata e oltrepassata dalla suddetta « *contemplatio* », la quale supera tutte le intenzioni scientifiche della « *meditatio* » e si rivolge all'oggetto divino in contemplazione amorosa. Giunta a questa contemplazione, l'anima diventa passiva, è rapita « nell'estasi che eccede le capacità della nostra mente » e le viene donata « la sapienza che rende perfetti », la mistica esperienza di Dio (16).

(13) *Itinerarium* I, 8.

(14) Il testo più chiaro ci sembra *III Sent.*, d. 35, a. 1, q. 3: III, 778, in cui si parla di contemplazione dell'« *Ipsum Verum aeternum in quantum intelligibile* » mediante una luce divina, che « non solo fa assentire alle cose credute, ma ce le fa anche intendere attraverso congrui ragionamenti ».

(15) *Itinerarium* II, 4.

(16) Cf. *ivi* II, 6, 7 e 8.

Ciò che rileviamo come importante per noi, qui, è la chiarezza con cui Bonaventura, da un lato, congiunge e mette al servizio dell'esperienza mistica passiva le forme supreme di conoscenza intellettuale del cristiano che ha la vocazione alla speculazione, e, d'altro lato, fa consistere questa suprema esperienza mistica nella assenza di ogni attività concettualizzante e discorsiva dell'intelletto umano. La suprema scienza del cristiano (metafisica e teologia), dunque, da un lato è tutta posta al servizio della mistica, e dall'altro deve tacitarsi al momento della suprema esperienza o contemplazione mistica, che è il termine normale in cui sfociano le speculazioni filosofiche e teologiche, a condizione che colui che ad esse si dedica sia spinto da un ardentissimo desiderio di « passare » con il Cristo, sin da ora, verso il Padre. La suprema scienza filosofica e teologica prende per mano il pio speculatore cristiano che aspira a questa mistica pace che è la sapienza mistica: lo conduce nelle strutture interne del cosmo; gli fa scorgere quel meraviglioso mondo ideale divino in esso attuato sin nelle sue più tenui articolazioni; gli fa incontrare il Dio, nel quale ha creduto, nascostamente presente nel macrocosmo e nel microcosmo (che è l'interiorità umana); e così lo riconduce continuamente alla « admiratio », cui deve succedere il silenzio totale delle capacità attive umane, e unicamente resta all'uomo la possibilità dell'amore con cui amare ardentissimamente Dio e unirsi totalmente a Lui nella suprema esperienza mistica possibile ora. Prima dell'estremo transito in Dio nella patria celeste, in cui finalmente anche la visione intellettuale sarà immediatamente e direttamente puntata sulla Deità in quanto tale (su Dio « visto in se stesso ») e la divinizzazione dell'uomo sarà piena, il massimo transito possibile all'uomo ora, in terra, è quello che avviene nell'amore, il quale è trasformazione nel Dio amato, in un congiungimento che, per ora, è soltanto affettivo, ma non ancora reale.

Nell'espone qui sotto il ruolo dell'amore nella mistica bonaventuriana cercheremo, dunque, di rilevare anche per quale ragione e in qual senso precisamente l'amore incida sull'essere dell'uomo, trasformandolo, divinizzandolo. E questo aspetto del nostro studio costituirà il contributo nostro al presente dibattito sul tema « amore ed essere » in Bonaventura.

3 - PRESUPPOSTI TEOLOGICI DELL'ESPERIENZA MISTICA

Nell'espressione « esperienza di Dio », il significato rispettivo dei due termini in essa ricorrenti (« Dio » ed « esperienza ») sembra escludere persino la possibilità di un'esperienza di Dio da parte

dell'uomo, almeno durante questa vita. In primo luogo, e contro ogni aspettativa, proprio l'ammissione di una conoscibilità naturale di Dio vede nel significato della parola « Dio » la più forte obiezione che si possa sollevare contro un discorso sull'esperienza di Dio da parte dell'uomo situato nella storia.

Questa difficoltà proviene dal fatto che il concetto di Dio raggiungibile dall'uomo mediante le sue naturali facoltà conoscitive è correlativo al concetto di « creaturalità » intesa come « un essere incessantemente rapportato a . . . , in un'infinita diversità da . . . ». Ne consegue, come dice anche il Concilio Vaticano I, che Dio è conoscibile per via naturale (cioè, al di fuori della rivelazione soprannaturale) come l'« unico vero e vivente Creatore e Signore del cielo e della terra, onnipotente, eterno, immensurabile, incomprendibile, infinito nel conoscere e nel volere, in ogni perfezione. Egli infatti è una realtà spirituale unica, per se sussistente, in sé e per sé beatissima ed ineffabilmente elevata al di sopra di tutto ciò che è e può essere pensato fuori di Lui » (17). In altre parole, il Dio conoscibile con le sole forze dello spirito umano è assolutamente e infinitamente trascendente, assolutamente distinto e diverso da ogni altro essere. Questa conoscenza razionale di Dio è, a nostro avviso, la ragione per cui l'espressione « esperienza di Dio » non può essere accettata troppo alla leggera. « Esperienza di Dio », infatti, sembra significare un rapporto immediato e diretto con Dio da parte dell'uomo terreno. Essa postula, quindi, una relazione bilaterale che sia reale anche da parte di Dio nei confronti di una sua creatura, l'uomo. Ora, il suddetto concetto di Dio raggiunto dall'uomo mediante la conoscenza razionale che egli ha della creaturalità, sembra precisamente escludere una relazione reale da parte di Dio nei confronti di qualsiasi creatura. La creaturalità, da noi descritta appunto come un « essere infinitamente rapportato a Dio . . . , in una infinita diversità da Lui », sembra comportare una relazione bilaterale la quale è « reale » soltanto da parte della creatura nei confronti di Dio. La trascendenza assoluta e infinita di Dio non può avere una reale comunicazione o relazione con lo spirito umano. Questo ci dice il concetto di Dio ricavato a partire dalla conoscenza della creaturalità.

Tutta la filosofia scolastica insegna questa unilateralità della relazione reale della creatura umana nei confronti del Creatore

(17) Vaticano I, Sessio III, 24 apr. 1870: *Constitutio dogmatica « Dei Filius » de fide catholica*, cap. 1. Questo testo magisteriale vuole presentare un concetto di Dio accessibile alla sola ragione umana; nello stesso tempo, però, ne dichiara l'« incomprendibilità », della quale parla la tradizione patristica, soprattutto quella rappresentata dai padri cappadoci (Basilio, Gregorio di Nazianze e Gregorio di Nissa) nelle controversie contro l'ariano Eumonio.

in quanto conoscibile a partire dalla conoscenza della creaturalità. Per gli scolastici questa dottrina, secondo cui la relazione tra creatura e Creatore è reale unicamente da parte della creatura, costituisce l'unico modo per salvaguardare di fronte alla ragione l'assolutezza e la « semplicità » e immutabilità di Dio (18). Il Dio conoscibile con la sola ragione è l'unico essere assolutamente privo di relazioni reali « ad extra », che non siano cioè quelle interiori a Dio stesso e che sono costitutive delle persone divine della Trinità.

C'è da chiedersi, pertanto, come si possa parlare di esperienza di Dio, dal momento che l'unilateralità della relazione reale della creatura verso il Creatore esclude la possibilità di qualsiasi rapporto diretto e immediato, realmente bilaterale, con Dio. Ogni esperienza intersoggettiva è un rapporto bilateralmente reale, il quale è escluso qui.

I teologi cattolici (e ora anche la catechesi e la predicazione) parlano con molta disinvoltura di esperienza di Dio, quasi ignorando la suddetta difficoltà. Per togliere ogni senso « triviale » a questa espressione, farebbero bene a non sottovalutare l'interrogativo di Lutero: « Come posso accogliere io un Dio di grazia? ». E' un interrogativo che spiega ancora una certa differenza di sensibilità tra cattolici e protestanti nel porsi di fronte al tema « esperienza e Rivelazione di Dio ». L'interrogativo di Lutero è ovvio e logico ove non si dia per scontato ciò che non lo è: l'esperienza di Dio. Ed esso è logico anche quando non si ricorra a qualche qualità insita nell'uomo, la quale fondi da sola l'esperienza di Dio nell'eventualità che Dio decida di porsi in relazione reale con l'uomo entrando nella storia senza cessare di essere Dio. E così giungiamo alla seconda difficoltà.

Non è soltanto il significato della parola « Dio » a sollevare obiezioni contro un discorso sull'esperienza di Dio da parte dell'uomo nella storia. Anche il significato della parola « esperienza » si oppone ad essere associato facilmente alla parola « Dio ». Infatti, dato pure ma non concesso che l'esperienza possa sussistere anche

(18) Con estrema chiarezza S. Tommaso d'Aquino, *Summa theologica* I, 13, 7 c., afferma: « Dio è al di fuori di tutto l'ordine del creato. Tutte le creature sono a Lui ordinate e non viceversa. Pertanto è chiaro che le creature hanno una relazione reale con Dio. Ma in Dio non c'è alcuna relazione reale di Lui verso le creature, ma soltanto una relazione logica (*relatio rationis*) basata sul fatto che le creature stanno in relazione con Lui. Per tale ragione nulla impedisce che dei nomi significanti una relazione con la creatura siano predicati di Dio a partire dal tempo (ossia non da tutta l'eternità): non perché Egli subisca qualche mutazione, ma perché le creature mutano ». Nel *Sed contra* del medesimo articolo, l'Aquinate cita Agostino (*De Trinitate* V, c. 16, n. 17: CChr. SL. 50; 227, 64-71). Anche Bonaventura, *I Sent.* d. 8, p. 2, q. 2 c. invoca la « simplicitas » di Dio per escludere in lui qualsiasi mutazione, diversità e dipendenza.

dove sia assente un rapporto realmente bilaterale tra il soggetto e il termine esperito, tuttavia essa esige che soggetto e termine dell'esperienza si situino sullo stesso piano: in altri termini, comporta una presenza interpersonale. Ora, sotto questo punto di vista l'esperienza di Dio diventa altamente problematica se si tiene presente l'assoluta trascendenza di Dio e l'immanenza di ogni attività umana. Nulla avviene nell'uomo che in qualche modo non sia già nell'uomo stesso. La tesi scolastica dell'immanenza radicale di ogni attività spirituale dell'uomo esige che, per parlare di esperienza umana dell'Assoluto trascendente, Dio « accondiscenda » per grazia al livello dell'uomo senza cessare di essere Dio. Nell'ottica della rivelazione cristiana tale « condiscendenza » è stata realizzata da Dio per grazia, ed è possibile soltanto perché Dio è Trinità e può inviare sulla terra il Figlio e lo Spirito Santo. Con l'incarnazione del Figlio s'instaura un rapporto reale tra Dio e un Essere personalmente divino (il Verbo Incarnato) entrato realmente nella storia; e mediante l'invio dello Spirito Santo, che è il rapporto eternamente sussistente tra il Padre e il Figlio, gli uomini nella storia possono partecipare al rapporto interpersonale tra il Cristo e il Padre (19). Al di fuori di questa rivelazione radicale della Trinità, ogni discorso sulla presenza di Dio nella storia e sulla partecipazione dell'uomo alla vita di Dio (« divinizzazione ») assume un aspetto mitologico (20). Soltanto ricevendo la pienezza dello Spirito Santo, che è l'Amore che unisce il Figlio con il Padre, è possibile all'uomo partecipare al rapporto tra il Cristo (primizia del genere umano) e il Padre, ed entrare così nel flusso della vita stessa di Dio e raggiungere sin da ora le vette della mistica unione.

Dopo aver posto nei suddetti termini il problema dell'esperienza di Dio, vediamo ora come la dottrina bonaventuriana riguardante

(19) Così la concezione trinitaria di Dio presentata dal messaggio cristiano risponde al problema del come sia possibile parlare di una relazione reale di Dio verso il mondo, che non abbia il mondo come suo termine costitutivo (cosa impossibile questa). Al di fuori di una concezione trinitaria di Dio nessuna « esperienza di Dio » (o autorivelazione con cui Dio entra in comunione interpersonale con l'uomo) ha un senso veramente definitivo. Un offrirsi di Dio all'esperienza dell'uomo è concepibile come relazione reale di Dio con l'uomo soltanto se essa è associazione dell'uomo ad una relazione eterna di Dio con se stesso nella vita trinitaria. In altri termini nessuna qualità puramente creata può bastare per fondare un'esperienza personale di Dio e con Dio. Questo è il principale argomento della chiesa antica contro l'eresia ariana, che credeva di poter salvare il monoteismo soltanto riducendo a semplici creature il Figlio e lo Spirito Santo (cf. per es. Atanasio, *Epistulae IV ad Serapionem* 1, 24: PG 26, 585 BC).

(20) Ci riferiamo particolarmente al volume di H. KÜNG, *Christ sein* (tr. it. Essere cristiano), München-Zürich 1974, poiché non vediamo su quale base (avendo egli fatto astrazione dalla tradizionale dottrina trinitaria) si possa giustificare la sua concezione « teologica » della storia come « evento che interviene tra Dio e il suo popolo ».

il modo in cui l'uomo, da parte sua, accede alla vita e all'esperienza mistica nella storia, si pone anche come soluzione *teologica* del medesimo. Soluzione, diciamolo subito, che il Dottore Serafico ricava dalla teoria dell'amore e della sua forza unitiva, che è una dottrina comune fondamentalmente a tutta la scolastica, anche se viene formulata con linguaggi diversi. Supposta dunque la fede nel fatto dell'Incarnazione del Figlio e nella missione dello Spirito Santo, in virtù della quale si rende possibile all'uomo un rapporto con Dio che sia realmente bilaterale, resta tuttavia aperto il problema del come avvenga *da parte dell'uomo* la partecipazione a questo rapporto reale personale con Dio, il quale giunge appunto al suo grado supremo nell'esperienza o contemplazione mistica di Dio stesso. Qual'è il presupposto antropologico di questa mistica esperienza di Dio? Questo è il punto che c'interessa particolarmente qui. E, come vedremo, nella sua risposta Bonaventura ricorre appunto alla teoria dell'amore. In base ad essa Bonaventura insegna che l'amore (la carità teologica) è elemento costitutivo dell'esperienza mistica in virtù della sua specifica dimensione unitiva, la quale porta lo spirito del mistico oltre i confini raggiungibili con qualsiasi attività dell'intelletto.

4 - INSUFFICIENZA DELL'INTELLETO PER L'ESPERIENZA MISTICA

Per Bonaventura, dunque, supposta la volontà salvifica di Dio realizzata pienamente nella storia mediante le missioni del Figlio e dello Spirito Santo, l'esperienza di Dio non trova difficoltà né nella nozione stessa di Dio né in quella di esperienza umana, poiché nella vita mistica si verifica una vera esperienza di Dio. Questa, però, non consiste in un contatto intellettuale reale diretto e immediato con Lui.

Su questo punto Bonaventura non sembra avere tentennamenti. Una percezione intellettuale diretta e immediata di Dio nella storia non è ammissibile. Mai egli parla di un dono divino, gratuito e soprannaturale, infuso dallo Spirito Santo nella mente del mistico entrato nella passività, che permetterebbe all'uomo « viatore » una conoscenza intellettuale sperimentale della presenza di Dio stesso in quanto Dio, per cui l'uomo, giunto alla vetta mistica della sua vita spirituale, sentirebbe di entrare realmente immediatamente e direttamente in comunione con Dio. Bonaventura si rifiuta di vedere l'elemento costitutivo dell'esperienza mistica, ossia del mistico congiungimento con Dio stesso in terra, nel sentimento che proverebbe l'anima della presenza di Dio, quasi si trattasse di una specie di percezione o d'esperimentazione di Dio.

Per il Serafico, e per tutta la mistica francescana del secolo XIII e XIV, la contemplazione mistica non potrebbe consistere in uno sguardo intellettuale direttamente portato su Dio stesso. In tutti gli stati in cui si può trovare l'uomo in terra (nella situazione edenica; in quella di peccato; e in quella di peccatore redento), quando, sotto l'influsso della grazia giustificante, della fede, dei doni dello Spirito Santo e delle beatitudini, è giunto faticosamente alle più alte illuminazioni della contemplazione, l'Essere divino in quanto tale sfugge pur sempre alle sue percezioni dirette e immediate. Non c'è ombra alcuna di ontologismo né di psicologismo nel Dottore Serafico, neppure in quei brani dell'*Itinerarium mentis in Deum* che gli ontologisti e altri teologi spirituali di matrice psicologista, hanno interpretato in senso opposto.

Quasi a riprova di ciò, Bonaventura rifiuta la sentenza di coloro che sostengono una differenza soltanto quantitativa (di grado) tra la conoscenza che hanno di Dio i beati comprensori in cielo, l'uomo originario nello stato d'innocenza, e l'uomo caduto, redento e salito alle mistiche vette della santità in terra: in tutti questi casi, secondo gli avversari di Bonaventura, si tratterebbe di una percezione diretta e intuitiva di Dio (*per contuitionem veritatis et bonitatis intueri Deum*), sebbene di grado più o meno intenso.

Anche se Agostino sembra inclinare verso tale dottrina, e nonostante la forte attrattiva che essa esercita su Bonaventura, il Nostro preferisce aderire alla posizione opposta, fondandosi sull'autorità dei « sancti » (lo Pseudo-Dionigi Areopagita e S. Gregorio) e sull'interpretazione che essi danno al famoso testo paolino: « quandiu peregrinamur in corpore, peregrinamur a Domino, poiché camminiamo nella fede e non nella vista ». E, sulla base di questo testo biblico e dell'interpretazione che ne danno i « sancti », Bonaventura stabilisce un principio ermeneutico di lettura non solo dei suddetti testi di Agostino e di altri dottori, ma anche dei propri testi, quando al lettore dovessero dare la falsa impressione che vi si parli di conoscenza diretta e immediata di Dio da parte dell'uomo viatore giunto alle vette della contemplazione mistica: « unde, si quae auctoritas id dicere inveniatur, quod Deus in praesenti ab homine videtur et cernitur, non sunt intelligendae in sua essentia, sed quod in aliquo effectu interiori cognoscitur » (21).

Per Bonaventura la percezione diretta di Dio, prima del raggiungimento della patria celeste, è esclusa anche nella più sublime esperienza o contemplazione mistica dell'*homo viator*: solo in patria Dio sarà sperimentato « in lumine suo et in seipso ».

(21) Per tutto questo cf. *II Sent.*, d. 23, a. 2, q. 2: II, 542-544b.

L'oggetto direttamente sperimentato nella contemplazione mistica « in via », non è Dio stesso, ma il suo « effetto proprio », la grazia deiformante, l'azione soprannaturale e trasformante dello Spirito Santo, il « vigor » e la « commotio fortissima Spiritus Santi » (22).

Notiamolo bene (poiché ci servirà nel nostro ulteriore discorso): sul piano conoscitivo, l'esperienza mistica in questo mondo è sentire un effetto interiore proprio di Dio in quanto Dio, e quindi è sentire l'operazione interiore soprannaturale della divina grazia. Come nell'esperienza sponsale la sposa avverte direttamente e immediatamente solo il liquefarsi del proprio cuore come *effetto* della parola dello sposo, così l'esperienza mistica di Dio è un sentire direttamente soltanto l'effetto di un influsso di Dio stesso nello spirito, e non direttamente Dio stesso: è una percezione « non ipsius divinae essentiae in se, sed alicuius gratiae vel influentiae ».

L'autorità dello Pseudo-Dioni Areopagita è richiamata più volte dal Serafico in favore di questa dottrina, che si muove nel solco di Ugo di San Vittore e di Pietro Lombardo (23): « è chiara la risposta che bisogna dare alla difficoltà tratta dalle parole di Dionisio: egli vuol dire che Dio *non* è visto nella chiarezza della sua essenza, ma nell'effetto della sua grazia e nell'esperienza della sua soavità mediante la stessa unione anagogica » (24).

Anche i termini bonaventuriani di « contuitus » e di « contuitio » di Dio da parte dell'uomo nella storia, significano non una percezione diretta e immediata di Dio, bensì una conoscenza indiretta, per mezzo e nelle orme che Egli ha lasciato di sé, del suo Essere nell'anima e nel mondo.

Prescindendo dai fenomeni mistici, che sono derivati eccezionali dell'esperienza mistica (come i « rapimenti », le « estasi »...), quest'ultima dunque non comporta una visione intellettuale diretta di Dio in se stesso (intuizione immediata), ma un intuito o sguardo della presenza di Dio negli effetti della sua sapienza, una visione di Dio nelle opere esteriori e interiori all'anima: Dio è simultaneamente percepito in esse, donde il termine più appropriato di « contuizione » (« cum-intueor »), cioè intuizione-mediata (25). Tutto

(22) *Hex.* II, 32: V, 342.

(23) Cf. P. LOMBARDO, *IV Sententiarum*, II, d. 23, c. 3.

(24) *III Sent.*, d. 22, ad dub. IV: III, 531.

(25) Cf. R. SCIAMANNINI, *La contuizione bonaventuriana*, Firenze 1957.

Ecco un testo molto chiaro di Bonaventura stesso: « Differt dicere videre rem in speculo et per speculum. Per speculum enim dicitur videre Deum qui ascendit a cognitione creaturarum ad cognitionem Creatoris; in speculo vero videt qui Deum in ipsa creatura intuetur » (*III Sent.*, d. 31, a. 2, q. 2, ad 5m: III, 682).

l'Itinerarium del resto è la dimostrazione di questa tesi costante del Serafico: anche se l'uomo è stato ontologicamente elevato dalla grazia alla partecipazione della vita trinitaria e alla comunione reale personale con la Deità stessa, tuttavia, non gli è possibile, in via, un'esperienza mistica che consista in una visione intellettuale diretta e immediata di Dio nella sua stessa Deità.

5 - ESPERIENZA DI DIO E AMORE

A questo punto dobbiamo ulteriormente chiederci come mai, nonostante la suddetta posizione, si possa parlare ancora di contemplazione mistica di Dio come vera esperienza di Lui stesso, come unione sponsale dell'anima con Dio. Senza qualche immediatezza di rapporto tra lo spirito umano e Dio stesso come si può parlare di unione mistica? Non basta rispondere che Dio si dona personalmente all'uomo mediante la grazia, che è pienezza di Spirito Santo, la quale è quindi partecipazione al rapporto tra Cristo-Figlio e il Padre. E' certamente la grazia divina soprannaturale che rende possibile la contemplazione mistica. Tuttavia nella contemplazione entrano in gioco, come abbiamo già rilevato, anche le facoltà spirituali dell'uomo. Avendo escluso che la facoltà intellettuale umana (anche se elevata dalla grazia e adorna dei doni dello Spirito Santo, specialmente del dono dell'« intelletto ») sia capace, in via, di una visione diretta e immediata di Dio, come si spiega l'immediatezza del rapporto tra l'anima e Dio stesso in quanto Dio nella mistica? E' qui che s'inserisce la dottrina bonaventuriana dell'amore, considerato come elemento costitutivo della vita mistica, ossia del rapporto interpersonale dell'uomo « viator » con l'Assente, e della suprema contemplazione di Lui in terra. Quando si parla di primato dell'amore caratteristico di Bonaventura e della scuola francescana, si vuol rilevare anche l'insistenza del suo ricorso all'amore come unica possibilità, da parte dell'uomo, di raggiungere già nella storia quell'incontro con Dio che non è concesso quaggiù (in via ordinaria) all'intelletto. Quando l'amore di Dio raggiunge le vette supreme in forza dei doni dello Spirito Santo (in particolare del dono della « sapienza »), allora, pur restando esclusa la visione intellettuale o conoscenza diretta e immediata di Dio, si ha tuttavia una « immediata Dei dilectio » (26).

Supposta la gratuita « condiscendenza » di Dio, che si offre all'uomo nelle missioni del Figlio e dello Spirito Santo, solo l'amore, da parte dell'uomo, rende possibile allo spirito umano un'esperien-

(26) *II Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3: II, 545a.

za vera e immediata di Dio, ossia una vera unione mistica con Dio in quanto Dio. L'amore rende possibile una contemplazione di Dio nonostante l'impossibilità per l'uomo situato nella storia (anche se elevato dalla grazia alla comunità di vita con Dio) di avere una conoscenza intellettuale diretta e immediata di Dio. Infatti, « là non entra l'intelletto, ma l'affetto » (27). « L'amore, infatti, come dice Bernardo, si estende oltre i limiti della visione » (28). La contemplazione esperienziale mistica è una suprema unione con Dio stesso in quanto Dio, la quale, nonostante la soprema « simplicitas, immutabilitas, transcendentia divina », è resa possibile allo spirito umano dall'amore (mosso dalla grazia): « suprema unione mediante l'amore...; questo amore trascende ogni intelletto e ogni scienza ».

Ma perché mai è possibile all'amore ciò che non lo è per l'intelletto? Perché nell'amore è possibile un rapporto di unione con Dio in terra che non è possibile alla conoscenza intellettuale (anche quando è elevato dalla grazia, dalla fede e dal dono dell'« intelletto »). Ciò è sorprendente a prima vista. Ma la sorpresa svanisce tuttavia se si tiene presente la differenza notevole che c'è tra l'unione mediante l'amore e l'unione mediante la conoscenza. Mentre l'unione suprema tra l'amato e l'amante nell'amore è un'unione affettiva ma non reale, l'unione suprema intellettuale con l'oggetto conosciuto è un'unione esclusivamente reale (non è mai affettiva). E dato che, come abbiamo appena detto, l'unione suprema intellettuale con Dio (la visione diretta e immediata di Lui) è impossibile nella storia, resta che la massima unione possibile all'uomo ora è quella affettiva (ma non reale) nell'amore. Dunque, mentre una contemplazione immediata di Dio nella storia è preclusa all'uomo (e con ciò gli è preclusa la massima unione esperienziale intellettuale di Dio), la massima unione amorosa invece è possibile. L'amore, infatti, a differenza della conoscenza, può giungere ad una immediatezza di rapporto con Dio stesso nella storia, e quindi ad una esperienza contemplativa immediata di Lui, perché l'amore, diversamente dalla conoscenza intellettuale, comporta l'unica unione con Dio possibile all'uomo ora: un'unione affettiva, ma non reale.

6 - IN CHE SENSO L'AMORE E' COSTITUTIVO DELL'ESPERIENZA MISTICA

C'è da chiedersi, ora, in che senso precisamente l'amore è unione vera, non reale però, bensì affettiva. Questa precisazione permette non soltanto una migliore comprensione della dottrina me-

(27) *Hex.* II, 32: V, 345.

(28) *II Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3, ad 4m: V, 343.

dievale dell'amore, ma anche e soprattutto di percepire il vero significato di certe espressioni e di certi termini con cui Bonaventura designa le trasformazioni ontologiche in cui consiste l'accesso progressivo alla contemplazione in base alla natura propria dell'amore.

Che l'amore comporti unione, la quale è affettiva ma non reale, è dottrina comune agli scolastici, che essi dicono derivare principalmente dallo Pseudo-Dionigi e da Gregorio Magno, presentandola in varie formulazioni, tra cui quella che ricorre al linguaggio aristotelico del *De anima* (29), e quella bonaventuriana, in cui prevale la terminologia tratta, per analogia, dalla dottrina antica della luce.

In che senso l'amore comporta essenzialmente unione, e quindi una certa immediatezza (« immediata Dei dilectio ») anche nel caso di Dio?

L'amore è una sorta di coartazione. La facoltà appetitiva, infatti, è una potenza passiva. E, come ogni entità passiva deve essere informata dalla forma del suo correlativo attivo e solo allora è paga, si acquieta e si fissa nell'oggetto (« quiescit », « figitur »), così anche la facoltà appetitiva solo quando è informata dalla forma del bene appetibile si calma, si compiace in esso e quasi aderisce ad esso. Ci troviamo così dinanzi ad una prima precisazione circa i rapporti tra amore ed essere. Se infatti è vero quanto abbiamo enunciato, si deve anche dire che l'amore è una sorta di trasformazione dell'affetto operata nell'amante da parte della « forma » dell'amato: è, scolasticamente parlando, una « transformatio » o transito da uno stato entitativo ad un altro per via dell'induzione di una nuova « forma » entitativa nel soggetto.

« La « coartazione » della facoltà appetitiva da parte della forma dell'amato (il bene appetibile) è, dunque, quella passione, quella « compiacenza » e, più precisamente quella certa trasformazione dell'amante nell'amato, nella quale consiste l'amore. Prima di questa coartazione da parte del bene amato l'appetito è come inquieto, irrequieto: l'amore, invece, è quiete, pace, è essere fissato nel bene amato. Ma dato che l'amore, come è stato appena detto, è trasformazione dell'amante nell'amato, ne consegue che esso *congiunge* l'amante con l'amato. Infatti, la forma, da cui l'appetito è informato, è la forma dell'amato stesso, impressa da questi in lui. Perciò, l'amante ama l'amato quasi come un *alter ego*. E l'unione con l'amato fa parte dell'essere stesso dell'amore.

(29) L. 3°, cap. 10. — L'esposizione della dottrina scolastica dell'amore in termini aristotelici è esemplare nelle opere di S. Tommaso d'Aquino: *III Sent.*, d. 27, q. 1 (de amore); *I Sent.* q. 20 (De amore Dei), e q. 37 (De nomine Spiritus Sancti quod est Amor); *Summa Th.* II-II, qq. 23 ss.; e soprattutto I-II, qq. 26-28 (de amore).

Per il fatto stesso che uno ama un altro, si verifica una certa *impressione* dell'amato nell'amante. Per questa ragione l'amato è nell'amante, analogicamente a ciò che avviene nella conoscenza, in cui il conosciuto s'imprime nel conoscente.

Questa unione-amore è unione affettiva, poiché l'amato si rapporta all'amato come se si rapportasse a se stesso. L'aspetto meraviglioso dell'amore è questo *divenire* dell'altro, ossia dell'amato, quasi una parte dell'io dell'amante. E questo è proprio dell'amore, che quanto più una cosa è amata, tanto più essa diventa parte dell'io stesso dell'amante. Perciò, poter amare è per l'amante, quasi un poter trasformare l'amato in se stesso, oppure, come preferisce Bonaventura, è quasi un poter uscire dai propri limiti, poter crescere ed estendere ciò che io sono a tutto ciò che io amo. L'amore è come un « transitus », e, quando è amore di Dio giunto all'apice, è un transito traslativo e trasformativo in Dio: « in hoc autem transitu si sit perfectus, oportet quod reliquantur omnes intellectuales operationes, et apex affectus totus transferatur et transferetur in Deum » (30).

Questa dottrina comune sull'amore, applica Bonaventura quando spiega che solo l'amore rende possibile l'esperienza mistica, ossia l'unione con Dio: « suprema unio per amorem ».

Preferendo ancora il linguaggio analogico, desunto dalla teoria della luce e dell'illuminazione, al ricorso alla teoria aristotelica delle specie impresse ed espresse, Bonaventura parla dunque di luci spioventi dall'Alto, e recepite passivamente nello spirito umano: luci i cui raggi non solo lo illuminano ma anche lo riscaldano e lo infiammano. E l'amore, che ne risulta, si spinge verso Dio e si fissa in lui. L'esperienza mistica allora si ha soltanto quando nessun altro oggetto può distrarre lo spirito: « Est ibi inflammatio permaxima. Et in hoc est tota ratio contemplationis, quia nunquam venit in contemplatione radius splendens, quin etiam sit inflammans » (31).

Questo linguaggio di luce permette a Bonaventura di adagiarsi a descrivere queste luci superiori e i trasporti d'amore che ne derivano: « supersplendentium illuminationum ac supernaturalium excessuum » (32).

« Come lo sposo desidera la sposa, la materia la forma, l'informe il bello, così — scrive Bonaventura — lo spirito desidera di essere unito a Dio nei trasporti della contemplazione; quando

(30) *Itinerarium VII*, 4.

(31) *Hex. XX*, 12: V, 427.

(32) *De plantatione Paradisi*, 3: 575. - Cf. *Hex. II*, 30: V, 341; *XX*: V, 425-431; *III*, 30: V, 847-848; *De triplici via III*, 13: 17; *QQ.DD. De scientia Christi*, q. VII, n. 21: V, 42-43.

l'emisfero della nostra anima è tutto splendente di queste luci, allora l'uomo diventa completamente vile a se stesso e resta senza parola » (33). A quest'ora della visita divina dall'alto, l'anima diventa tutta terrestre e tutta veleste, e può essere comparata ad un firmamento costellato di astri: « coelestis vero vocatur anima, ratione supersplendentium illuminationum ac supernaturalium et arcanorum excessuum » (34).

La trasformazione subita dall'anima è paragonabile a quella che avvenne nel quarto giorno della creazione, quando Dio, secondo Gen 1, 16, fece le luci: « Solo l'anima che ha la contemplazione, ha il sole, la luna e le stelle nel suo firmamento. Considera ora: se non esistesse il sole e la luna nel firmamento, cosa sarebbe il mondo? Non sarebbe altro che una massa tenebrosa e orrenda. Lo stesso avviene all'anima che non ha la grazia della contemplazione. E' come un firmamento senza lumi. Mentre, l'anima che ha tale grazia della contemplazione è un firmamento ornato di lumi. E come differisce il cielo, che non ha quei lumi, dal cielo che ce li ha, così differisce l'anima che non li ha, dall'anima che li ha: e cioè differisce come un angelo dalla bestia. Bestiale è l'uomo che non ha queste luci ed ha la faccia inclinata a terra, simile ad un animale bruto; mentre invece l'uomo pieno di luci è tutto angelico » (35).

L'amore svegliato dalle divine illuminazioni, rischiaranti e riscaldanti, spinge lo spirito verso Dio, nel quale si fissa quasi impadronendosi, purché abbia tacitato tutte le altre potenze, onde vivere soltanto di Dio: « quando l'anima (« mens ») in quella unione è congiunta con Dio, in qualche modo dorme e in qualche modo veglia... Solo l'affetto veglia e impone silenzio a tutte le altre potenze; e allora l'uomo è alienato dai sensi e posto in estasi, e ascolta parole ineffabili che non è lecito all'uomo proferire, poiché esse sono soltanto nell'affetto » (36).

A tanta passività originaria dell'affettività succede un amore, che tende a tacitare tutto il resto, che tende a separare lo spirito da ogni altro affetto per assaporare la dolcezza dell'amato, ad esserne attratto totalmente: « iste amor est sequestrativus, soporativus, sursum activus ». « In tal modo, l'uomo diventa come morto, perché « l'amore è forte come la morte », nel senso che esso, al pari della morte, ci priva di ogni altra cosa che non sia l'amato. Bisogna dunque che l'uomo muoia di questo amore, per essere sopraelevato, proprio così come è stato scritto: « Nessuno mi vedrà

(33) *Hex. XX*, 19: V, 425.

(34) *De plantatione paradisi*, 3: 373.

(35) *Hex. XX*, 2: V, 425.

(36) *Hex. II*, 30: V, 341.

senza morire ». In questa unione tutta la forza dell'anima è concentrata, essa diventa più unita a Dio, penetra nel suo centro intimo, e quindi si eleva sino alla sua cima (« apex mentis »), che non è altro che Dio, poiché, secondo Agostino, l'uno e l'altra coincidono (37).

Si comprende allora tutto il resto della dottrina mistica di San Bonaventura. Se questa è, secondo il Serafico, l'essenza intima della esperienza mistica, non ci meraviglia intenderlo dire che essa è il termine *normale* di tutta l'ascesi cristiana, la quale si espande nella vita di grazia, nelle virtù teologiche, nei doni dello Spirito Santo e nelle beatitudini. Ancor meno ci meraviglia che egli insegni l'*universale vocazione* all'esperienza mistica, accessibile anche agli indotti e ai semplici. Per questa stessa ragione, egli sostiene inoltre che l'esperienza mistica può essere lecitamente desiderata da tutti. E, infine, si comprende soprattutto bene la tesi bonaventuriana della natura puramente passiva di questa contemplazione mistica.

7 - IN CHE SENSO L'ESPERIENZA MISTICA E' CONOSCENZA DI DIO

Qualcuno si chiederà a questo punto: se la suprema esperienza mistica, secondo Bonaventura, non si ottiene che per via d'amore, e se questo amore sorpassa ogni sapere, ogni intellesione e ogni scienza, se esso suppone anzi la tacitazione dell'intelletto, come si può conoscere Dio mediante questa suprema esperienza mistica?

La risposta bonaventuriana è fondamentalmente questa: sebbene la contemplazione o esperienza mistica sia nella linea normale dello sviluppo della vita della grazia divina e particolarmente della carità teologale (lo abbiamo appena ricordato), in cui concorrono grazia e libero sforzo umano, tuttavia non si giunge a vivere una esperienza mistica in terra senza un'azione particolare di Dio (38), mediante una conoscenza « ispirata », alla quale cioè l'intelletto umano non concorre attivamente, e alla cui recezione l'anima del mistico è disposta dai doni dello Spirito Santo, particolarmente

(37) Cf. soprattutto *Hex.* II, 30-32: V, 341.

(38) Il principio della conoscenza e quello dell'amore infusi sono attribuiti generalmente all'azione infiammatrice dello Spirito Santo: « Iste ascensus fit per vigorem et commotionem fortissimam Spiritus Sancti sicut dicitur in Elia... Hunc ignem non est in potestate nostra habere, sed si Deus dat desuper... » (*Hex.* II, 32: V, 342); « quod iterum Spiritus Sanctus commoveat ad hoc, nota de Moyse, quem duxit ignis ad interiora deserti, ubi accepit illustrationes » (ivi, n. 32); cf. *De plantatione paradisi*, n. 34: 575.

dell'« intelletto » e della « sapienza ». Nella mistica il primato resta sempre all'amore, al gusto, all'esperienza affettiva, e tuttavia si deve parlare anche di un modo di conoscenza di Dio che non è comparabile con nessun altro: è una conoscenza in cui l'intelletto è inattivo, è, cioè, completamente passivo, come passiva è la facoltà appetitiva.

Dicendo che la facoltà intellettuale umana, nella mistica esperienza di Dio, è inattiva, Bonaventura vuol significare che qui si tratta di una conoscenza che non avviene mediante concetti, giudizi e ragionamenti, ovverosia mediante quelle che sono le attività proprie dell'intelligenza umana. E' una conoscenza priva di ogni concezione chiara e distinta, priva di chiarezza. Lo stato mistico, infatti, consiste in una pace, in una quiete che trascende ogni umana intelligenza. E anche quando lo desideriamo, non possiamo neanche immaginare come è in realtà, e non possiamo dire, quindi, di conoscerlo, nel senso che non possiamo concettualizzarlo né discorrerne e ragionarne. E' insomma una conoscenza « sui generis », tutta speciale, in cui dall'Alto non solo interviene una mozione, ma anche una regolazione oggettiva dell'intelletto. Questa conoscenza sapienziale è, per usare un termine comunemente impiegato anche da altri scolastici, « una speciale ispirazione dello Spirito Santo ».

Per accogliere questa ispirazione celeste, l'anima ha già ricevuto in sé delle disposizioni permanenti, che le conferiscono la capacità di recepire questa conoscenza ispirata. Tali disposizioni sono dette « doni dello Spirito Santo », che rendono appunto l'anima suscettibile, accogliente verso l'ispirazione divina. Pertanto, il principio da cui procedono queste mistiche elevazioni verso una sapienza mistica che consiste anche in una conoscenza non concettualizzante ma infusa, è la mozione gratuita e specialissima dello Spirito Santo mediante i suoi doni, particolarmente quelli dell'« intelletto » e della « sapienza ». Dei due doni però, secondo Bonaventura, quello della « sapienza » è come la causa formale unica, ossia in esso consiste la facoltà propria della sapienza o esperienza mistica in senso stretto. Ecco, infatti, in poche parole, l'insegnamento bonaventuriano sui due doni:

a) L'atto proprio del dono dell'« intelletto » conferisce al cristiano che desidera di accedere all'esperienza mistica una luce complementare (a quella della sola fede) e ne rende l'atto conoscitivo contemplativo più penetrante, facendogli cogliere il senso intimo e profondo della rivelazione soprannaturale: è una contemplazione più chiara e più eccellente di quella della sola fede, dalla quale si distingue in quanto è un'altra disposizione infusa (« habitus supernaturalis »), pur appartenendo ancora all'economia della fe-

de (39). Così è evidente, si tratta ancora di contemplazione intermedia, attiva.

b) Il suddetto dono dell'intelletto, dunque, *prepara* alla sapienza mistica, ma non ne è il principio prossimo: questo è unicamente un altro dono dello Spirito Santo, e cioè il dono della sapienza. Infatti, mentre il dono dell'intelletto, che è unicamente una preparazione, *dispone* la mente alla sapienza mistica ed è, quindi, inferiore e subordinato al dono della sapienza e prepara al suo esercizio (40), il dono della sapienza, invece, ha come esercizio proprio l'esperienza amorosa di Dio (41).

Mentre l'atto del dono dell'intelletto è accompagnato da un *inizio* di gusto di Dio (42), la sapienza mistica, invece, è la conoscenza sperimentale di Dio e, in tal senso, essa si identifica con uno dei sette doni dello Spirito Santo, che diciamo appunto « Sapienza », il cui atto specifico è gustare la divina soavità (43).

Ma, torniamo a notare, questo gusto interiore (sempre accompagnato da gaudio), che è l'atto della sapienza, suppone sia un atto affettivo (unione affettiva del cuore con Dio) sia un atto intellettivo (« apprensione » conoscitiva di Dio). Perciò l'atto del dono della sapienza è in parte intellettivo e in parte affettivo: esso inizia con l'intendere e termina con il sentimento, con una conoscenza sperimentale mediante il gusto. Bisogna quindi ammettere che l'atto proprio e principale (non esclusivo) della sapienza risiede nell'affetto (44). Per questa ragione, in questo atto affettivo *non c'è soltanto* oscurità; però, la percezione intellettiva che l'accompagna è soltanto sussidiaria. L'atto del dono divino della sapienza non dipende affatto da questa luce intellettiva sussidiaria, né da

(39) Dio in se stesso (e non soltanto in quanto Causa Prima dell'essere) è oggetto di mistica esperienza contemplativa (passiva) ed è raggiunto dalla fede e dai doni dello Spirito Santo. Ciò che è detto chiaramente a proposito del dono dell'« intelletto »: « donum intellectus — cuius actus est in contemplationem summi veri elevare per lumen quod non solum facit assentire, sed etiam per congruas rationes credita intelligere... Ad donum intellectus spectat contemplatio clarior et excellentior quam sit cognitio fidei » (*III Sent.*, d. 35, a. 1, q. 3 c. e ad 4m: III, 778-779).

(40) « Haec [cognitio] est doni intellectus, quae quidem viam praebet ad usum *doni sapientiae*, quae ideo gratuita est, quoniam super *assensum fidei* fundatur, et ulterius ordinat ad sapientiae gustum » (*III Sent.*, d. 35, a. 1, q. 3, ad 3m: III, 779).

(41) Cf. *III Sent.* d. 35.

(42) « Nihilominus tamen in ipso actu intellectus est quaedam delectatio sed longe inferior quam in dono sapientiae. Delectatur enim quis in cognitione veritatis, sed non sicut in gustu summae veritatis » (ivi, a. 1., q. 3, ad 3m: III, 779).

(43) « Dicitur sapientia magis proprie et sic nominat cognitionem Dei experimentalem, et hoc modo est unum de septem donis Spiritus Sancti, cuius actus consistit in degustando divinam suavitatem » (ivi: III, 774).

(44) Cf. *III Sent.*, d. 35: III, 774.

alcuna attività della conoscenza (45). Resta, cioè, il primato dell'amore, del gusto, dell'esperienza affettiva.

Di fronte a Dio, infatti, l'unico modo di conoscerlo, che sia superiore alla conoscenza mediante concetti e ragionamenti, è la conoscenza sperimentale che l'anima ha dell'oggetto (Dio) a causa della sua massima unione con lui possibile in terra che l'uomo può avere con Dio: l'unione mediante l'amore di carità.

In conclusione, il dono divino della sapienza è il principio vero della mistica, a tal punto che:

1) è solo la sapienza che, nei suoi sublimi trasporti d'amore, dà di Dio anche una conoscenza che non è ingannevole e che porta con sé il marchio quasi infallibile della sua divina origine;

2) essa dirige il dono dell'intelligenza, autentifica le sue luci, le amplifica meravigliosamente.

Quando la carità soprannaturale verso Dio è giunta alla più perfetta unione affettiva con Dio in terra, l'ispirazione dello Spirito Santo fa giudicare le cose divine sotto nuovi modi (sotto una nuova ragione formale). E così, sempre restando nell'oscurità della fede, il mistico giudica non soltanto un oggetto assolutamente soprannaturale (l'Ipseità stessa di Dio in quanto tale), ma lo giudica anche secondo un modo di conoscenza sovrumano e soprannaturale, al quale è sensibile mediante i doni dello Spirito Santo (46).

ALFONSO POMPEI

(45) Cf. *III Sent.*, d. 35, fund. 5m: III, 774; e ivi, ad 5m: III, 775.

(46) Cf. nota 42.

