

IL « CONOSCERE » NEI SERMONI AGIOGRAFICI

DI S. BONAVENTURA DA BAGNOREGGIO

Ad Armando Rigobello,

in ricordo del suo insegnamento perugino

Tenterò di evidenziare solo alcuni aspetti dei sermoni agiografici, che, a mio avviso, sono utili per delineare la gnoseologia di Bonaventura (1): sono queste fonti che generalmente non si prestano agli interessi filosofici, ma che mi pare permettano di comprendere meglio lo stesso pensiero di Bonaventura.

Nei *sermones de sanctis* e nei *sermones de Beata Virgine* di Bonaventura sono presenti numerosi aspetti che mi sembrano strettamente connessi alla sua dottrina gnoseologica (2); in essi gli *exempla sanctorum* costituiscono la parte più rilevante.

(1) Usiamo il termine gnoseologia nell'accezione che più chiaramente risulta dalla comparazione con i termini affini di epistemologia e criteriologia: gnoseologia in senso stretto, teoria che interessa l'aspetto psicologico della conoscenza; epistemologia, dottrina che riguarda l'aspetto scientifico formale del conoscere; criteriologia, teoria che studia l'aspetto metodologico e critico della conoscenza (cfr. la posizione kantiana). Il termine gnoseologia è stato usato con diverse accezioni: in senso lato comprende anche l'epistemologia e la metafisica: cfr. Wilhelm Tranggott Krug, *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften nebst ihrer Literatur und Geschichte. Nach dem heutigen Standpunkte der Wissenschaft*, 1970, Bruxelles (ristampa anastatica dell'edizione del 1833 a Liepzig), vol. II, p. 296; W. Risse, *Gnoseologie*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel-Stuttgart, 1974, col. 715; *Enzyklopädie, Philosophie und Wissenschafts-Theorie*, hrgs.v. J. Mittelstrass, Mannheim-Wien-Zürich, 1980, pp. 782-783.

Ma nelle descrizioni bonaventuriane della conoscenza mistica è prevalente il senso stretto di gnoseologia: Bonaventura non si pone innanzitutto problemi epistemologici riguardo alla conoscenza di Dio, in quanto essi sono già superati dalla fede; inoltre le sue considerazioni sulla conoscenza di Dio hanno al centro il desiderio di Dio e sono dedicate prevalentemente ai connotati spirituali e psicologici delle esperienze da questo mosse. Questa attitudine si può osservare meglio a proposito delle esperienze estatiche che affronteremo più avanti a note 43-59 in relazione ai concetti di *extasis*, *raptus* e *caligo*. Per una più approfondita analisi della dottrina gnoseologica di Bonaventura, cfr. Fr. Andres, *Die Stufen der Contemplatio in Bonaventuras Itinerarium mentis in Deum und im Benjamin maior des Richard von S. Viktor*, in *Franziskanische Studien*, 8 (1921), pp. 189-200; B. Rosenmöller, *Religiöse Erkenntnis nach Bonaventura*, Münster 1925; J. Beumer, *Theologische und mystische Erkenntnis in ihrer einheitlichen Zusammenschau bei Bonaventura*, in *Theologie und Philosophie*, 49 (1974), pp. 163-180.

(2) Mi riferisco ai *sermones* pubblicati nell'edizione di Quaracchi: S. Bonaventura *Opera Omnia*, IX, 1901, pp. 463-721. Parleremo più avanti dei problemi di autenticità relativi ad essi.

Gli *exempla sanctorum* sono un'importante componente della letteratura latina medievale e si riferiscono prevalentemente alle singole virtù morali testimoniate dai santi, tra cui sono preferite tradizionalmente quelle di carattere ascetico: tra queste virtù si trova spesso anche la rinuncia alla cultura (3).

Ma in Bonaventura gli *exempla sanctorum* hanno caratteristiche molto più complesse. Gli *exempla*, si sa, hanno come modello la persona di Cristo; Bonaventura approfondisce ulteriormente questa tradizione, seguendo la sua mistica dell'*illuminatio* e i rilievi gnoseologici che ne costituiscono la struttura portante. A questo proposito è particolarmente interessante la sua mariologia.

Nei *sermones de Beata Virgine Maria* Bonaventura cita spesso Bernardo di Clairvaux e con particolare interesse le considerazioni di questi intorno alla metafora della *stella maris* (4). Il

(3) Questi elementi sono più evidenti nelle narrazioni agiografiche, come ho potuto notare negli studi sull'agiografia di Alcuino e di altre: *L'opera agiografica di Alcuino*, Spoleto 1983 (Biblioteca degli « Studi medievali », 13). Ma per un quadro generale cfr. *L'« exemplum »*, par C. Bremond, J. Le Goff et J.-C. Schmitt, Turnhout 1982 (Typologie des sources du Moyen Age occidental, Fasc. 40).

(4) I passi di Bernardo sulla *stella maris*, che Bonaventura trascrive letteralmente e commenta, sono nell'*In laudibus Beatae Virginis Matris*, in *S. Bernardi Opera Omnia*, IV, ed. J. Leclercq e H. Rochais, Roma 1966, pp. 34-35. La metafora della *stella maris* riceve un particolare approfondimento nel *De assumptione B. Virginis Mariae*, sermo 6 di Bonaventura (*S. Bonaventura Opera Omnia*, IX cit., pp. 700-706): infatti questo sermone è dedicato interamente alla metafora, con un commento alle dodici stelle che costituiscono la corona della *mulier* che appare nell'*Apocalisse* al capitolo 12. Tuttavia il Beumer mette in dubbio l'autenticità del sermone per gli aspetti stilistico e tematico: *Eine dem hl. Bonaventura zu Unrecht zugeschriebene Marienpredigt? Literarkritische Untersuchung des Sermo VI de Assumptione B. Virginis Mariae* (ed. Quaracchi IX, 700b-706b), in *Franziskanische Studien*, 42 (1960), pp. 1-26. Si tratterebbe, secondo il Beumer, di un centone che registra un forte influsso della devozione popolare. L'ipotesi dello studioso è condivisa da altri, come egli stesso ricorda in un articolo successivo sul medesimo sermone: *Die literarischen Beziehungen zwischen dem Sermo VI De Assumptione BVM (Pseudo-Bonaventura) und dem Mariale oder Laus Virginis (Pseudo-Albertus)*, in *Franziskanische Studien*, 44 (1962), p. 455, nota 1. A. Kolping interviene solo per discutere sulle fonti del sermone; per il resto anch'egli è pienamente d'accordo con il Beumer: *Das Verhältnis des ps.-bonaventurianschen Sermo VI De Assumptione BMV zu dem ps.-albertinischen Mariale « Laus Virginis »*, in *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 83 (1961), pp. 190-207. Non intendiamo riesaminare ora tutti i particolari che hanno concorso a negare al sermone la paternità bonaventuriana, ma possiamo almeno esprimere la nostra perplessità riguardo ai due punti fondamentali su cui l'ipotesi del Beumer si basa. Ci sembra eccessivo vedere nel sermone un'anonima composizione centonatoria e frammentaria solo per il fatto che si conoscono le fonti, anche se la dipendenza letterale del sermone dalle fonti è incontestabile (secondo il Beumer le dirette fonti sarebbero il *De laudibus B.M.V.* di Richard di Saint Laurent e il *Mariale* dello Pseudo-Alberto, mentre il Kolping propone una terza fonte da cui il sermone e gli altri testi sopra citati dipendono comunemente). Il sermone consiste, come s'è detto, in una serie di interpretazioni delle dodici stelle bibliche, coordinate

ricco complesso di attributi con cui la Vergine è definita nelle fonti bernardiane rappresenta il massimo livello di coscienza mariologica del suo tempo. La dedizione di Bernardo alla Vergine è profonda, e manifesta spesso un carattere emotivo, che non gli permette di inquadrare in un'immagine unitaria varie definizioni di altissimo significato. Bonaventura a sua volta riprende un'immagine formata con i maggiori connotati di quanto Bernardo ha proposto, ma sviluppa le sue considerazioni centrandonole intorno alla somiglianza della Vergine con Dio (5).

in modo tale da sublimare al massimo i significati spirituali della Vergine.

Ne consegue anche che la metafora della *stella maris*, con cui il sermone si apre, è fatta oggetto di un approfondimento sistematico. In questa fisionomia del testo è difficile riconoscere un carattere frammentario, e non è facile neppure proporre una precisa definizione stilistica. A proposito dei motivi tematici, la *stella maris* e le 12 stelle della *mulier* biblica sono usate anche in altre sermone mariologici di Bonaventura (*stella maris*: *De Purificatione B. Virginis Mariae, sermo 1 e sermo 2*, in *S. Bonaventurae Opera Omnia*, IX cit., pp. 636, 367 e 640; le 12 stelle: *De Annuntiatione B. Virginis Mariae, sermo 2*, ibid., p. 659; *De Assumptione B. Virginis Mariae, sermo 1 e sermo 4*, ibid., pp. 689-690 e 698). Nel sermone in discussione la Vergine rappresenta la sintesi della vita contemplativa e della vita attiva allontanandosi dalla tradizione esegetica. Anche questa interpretazione è tipicamente bonaventuriana (vedi qui nota 13) e, secondo A. Epping, rappresenta una tendenza della scuola francescana, come dice a proposito di S. Antonio di Padova (*Seraphische Weisheit*, in *Franziskanische Studien*, 56, 1974, pp. 228-229; cfr. anche D. Scaramuzzi, *La figura intellettuale di San Antonio di Padova*, Roma 1934). Il Beumer nota nel sermone la tendenza ad equiparare Maria a Cristo per i ruoli da loro assunti nell'opera di redenzione, tendenza che sarebbe un indizio più evidente dell'influsso della devozione popolare e dunque sarebbe da considerarsi estranea al pensiero teologico di Bonaventura. Tuttavia, nell'evoluzione della teologia mariologica in Occidente è stato notevole il contributo della devozione popolare sin dai primi secoli della cristianità (cfr. gli studi citati qui a nota 6). La medesima tendenza rientra invece, come si vedrà meglio più avanti, nella concezione della *similitudo* con Cristo, che Bonaventura applica agli *exempla sanctorum*: specialmente nel caso della Vergine, questa *similitudo* raggiunge la perfezione. A favore dell'autenticità del sermone il fatto che la *similitudo* è il concetto chiave di un passo dove la compartecipazione della Vergine all'opera di redenzione è più altamente espressa: « Ipsa enim ad similitudinem Filii sui sub croce et iuxta crucem habuit summum gaudium et summum dolorem, sicut Filius in cruce et per crucem » (ibid., p. 705). Proprio in questo passo il Beumer ha notato l'indizio più evidente dell'influsso della devozione popolare: deve aver letto la *similitudo* nel senso di equivalenza, così che ha pensato che nel sermone siano intesi due coredentori. K. Balić si era occupato del ruolo che la Vergine assume nella opera di redenzione secondo la scuola francescana (*Die Corredemptrixfrage innerhalb der franziskanischen Theologie*, in *Franziskanische Studien*, 39, 1957, pp. 218-237) e aveva esaminato anche il passo sopra citato senza però notarvi nessun elemento anomalo rispetto alla teologia bonaventuriana (p. 224).

(5) In relazione a questa *similitudo* il Balić mette in rilievo un episodio mariano e l'interpretazione che Bonaventura ne dà. Nel *De donis Spiritus Sancti, collatio 6*, Bonaventura sottolinea l'analogia tra il ruolo svolto dal Padre per la redenzione dell'umanità e quello svolto dalla Vergine: la Vergine, offrendo il Figlio al mondo, riprende l'esempio che il Padre aveva già dato. Attraverso questa analogia Bonaventura giunge a rendere la Vergine pienamente partecipe all'unità trinitaria di Dio (ibid., p. 231).

Questa metafora è di per sé esplicita della tendenza di Bonaventura ad attribuire alla Vergine la somma totale degli ideali spirituali. Si tratta, senza dubbio, di una tendenza tradizionale di cui si hanno prove sin dal secolo III o IV (6), e che è presente anche in Bernardo, ma che trova in Bonaventura una sintesi teorica con varie nuove proposte.

Usando la metafora della *stella maris* Bonaventura afferma che, come quella è più luminosa di tutte le altre, così « *inter rationabiles creaturas illa est speciosior, quae Soli aeterni luminis, qui est fons et origo totius pulcritudinis, invenitur similior* ». Questa creatura è quindi la *Virgo regia* (7).

Sulla base della somiglianza con Dio, Bonaventura attribuisce alla Vergine anche le potenze divine (8) e, tra queste interessa

(6) Abbiamo potuto constatare questa tendenza a proposito delle feste mariane in Occidente tra i secoli IV e VIII (*La festa della purificazione in Occidente (secoli IV-VIII)*, in « Studi medievali », 3^a Ser., XV, 1974, pp. 143-216), ma per una visione più ampia e più accurata, cfr. E. Russo, *L'affresco di Turtura nel cimitero di Commodilla, l'icona di S. Maria in Trastevere e le più antiche feste della Madonna a Roma*, in *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo e Archivio Muratoriano*, 88 (1979), pp. 35-85; 89 (1980), pp. 71-150 (in particolare la seconda parte dell'articolo).

(7) *De Assumptione B. Virginis Mariae, sermo 2*, in *S. Bonaventura Opera Omnia*, IX cit., p. 691.

(8) Bonaventura afferma la perfetta *similitudo* della Vergine con Dio anche riguardo alla purezza: egli dice infatti nel *De Purificatione B. Virginis Mariae* che la Vergine non aveva bisogno della purificazione, così come Gesù non aveva bisogno di portare al tempio le offerte prescritte dalla legge (*Sermo 1*, in *S. Bonaventurae Opera Omnia*, IX cit., p. 634). Tuttavia Bonaventura non giunge ad esonerarla dal peccato originale, anche quando sottolinea al massimo la sua purezza: « *Tantae puritatis fuit, quod non potuit esse maior puritas; unde Anselmus: Decebat, ut illius hominis conceptio fieret de Patre purissima ea puritate, qua maior sub Deo nequit intelligi, per influxum gratiae sanctificantis in utero et extra eius uterum; et ex conceptione Filii tanta purificatione purificata fuit, ut nec macula nec sequela peccati nec causa peccati in ea remaneret* » (ibid.). La grazia divina che ha preservato la purezza della Vergine, ha operato in lei un'ulteriore purificazione attraverso il concepimento del Verbo, che ha annullato in lei il peccato originale, come in un altro luogo del *De Purificatione* Bonaventura dice espressamente: « *Per rubiginem vero significatur peccatum originale, quod in utero matris contraxit* » (ibid.). Il Balić dà una spiegazione a questo orientamento di Bonaventura: « *Bonaventura, der die selige Jungfrau pries und sie die "mediatrix omnium apud Deum" die "mediatrix inter nos et Christum", die "liberatrix totius generis humani" nannte und die "venerativa et restaurativa honoris Dei subtract", die gemeinsam mit Christus unsere "reparatrix" ist, er pries auch den einzigen und universalen Erlöser, Christum, so dass er es nicht wagte zu sagen, Maria sei ohne Erbsünde empfangen, weil er ein derartiges Privileg nicht in Einklang zu bringen wußte mit der universellen Erlöserschaft Christi* » (*Die Corredemptrixfrage innerhalb der franziskanischen Theologie* cit., p. 230). Bonaventura, nonostante sia stato profondamente consapevole dell'altissimo significato della Vergine e della sua stretta collaborazione con Cristo per l'opera di redenzione, avrebbe evitato intenzionalmente di affermare l'esenzione della Vergine dal peccato originale: tale privilegio, infatti, avrebbe potuto dare origine all'idea della corredentrica, contraddicendo la dottrina dell'« unico » e « universale » redentore, a cui Bonaventura si attiene.

ora sottolineare quella *cognitiva*. Maria è al di sopra di ogni santo per la potenza di intercessione, che tradizionalmente le è attribuita, e per la *plenitudo scientiae*:

« Quicumque ad montem Dei, id est beatam Virginem, accesserit studiosus, poterit divina mysteria intelligere »; subito dopo, Bonaventura dice a dimostrazione: « quod patet in beato Bernardo, qui, cum prius idiota esset, per amicitiam beatae Virginis ad magnam scientiae perfectionem pervenit » (9).

Una *potentia* o *vis cognitiva* che comprende anche le *scientiae* umane. La *mulier* che appare nell'*Apocalisse* al capitolo 12, con la corona di dodici stelle sul capo, è in Bonaventura la raffigurazione della Vergine, secondo una particolare tradizione esegetica, ma una Vergine onniscente e onnilluminante: « ... in capite eius corona stellarum duodecium, id est illuminatio omnium cognitionum » (10); e, come dice in un altro luogo, la Vergine illumina anche la *machina mundana* (11).

Un fondamento logico di questa concezione si può trarre dalla stessa dottrina gnoseologica di Bonaventura. Secondo lui le *rationes exemplares* che si trovano in Dio danno origine alle conoscenze umane, le quali devono essere perfette nella Vergine in quanto il concepimento del Verbo equivale al concepimento di quelle *rationes exemplares*. Bonaventura dice infatti nell'*In Hexaëmeron*:

« Omnes enim rationes exemplares concipiuntur ab aeterno in vulva aeternae sapientiae seu utero, et maxime praedestinationis. Unde quia ab aeterno rationes praedestinationis concepit, non potest nos non diligere; et sicut ab aeterno concepit, sic in tempore produxit sive peperit, et postea in carne patiendo parturivit » (12).

Per la stessa ragione sono in lei perfettamente presenti anche le caratteristiche della vita cristiana: quella attiva e quella contemplativa.

Nel Medioevo la figura della Vergine era generalmente considerata modello della vita contemplativa sulla scorta dell'esegesi relativa a Maria e Marta, che raffiguravano rispettivamente la vita contemplativa e la vita attiva, con la tendenza a dare il primato alla vita contemplativa, non solo a livello individuale

(9) *De Assumptione B. Virginis Mariae, sermo 2, ibid., p. 691.*

(10) *Ibidem, p. 690.*

(11) *De Nativitate B. Virginis Mariae, sermo 2, ibid., p. 710*: « Talis fuit gloriosissima Virgo Maria, quae illustrat totam Ecclesiam et machinam mundanam ». Analoghe espressioni si trovano anche in diversi altri luoghi di Bonaventura.

(12) *Collatio XX, in S. Bonaventurae Opera Omnia, V, ed. Quaracchi, 1891, p. 426.*

ma anche a livello ecclesiale. Questo implicava necessariamente il primato della fede sulle opere e, secondo la sua applicazione istituzionale, il primato del monachesimo che assumeva così una importanza o distinzione sempre maggiore.

Di fronte a questa tradizione Bonaventura raggiunge una sintesi del massimo valore spirituale: la *pars activorum* è *bona*, la *pars contemplativorum* è *melior*, ma la *vita ex utroque permixta* è *optima* ed è rappresentata dalla vita della Vergine (13).

(13) Esaminiamo altri luoghi in cui Bonaventura parla di questi tipi di vita. Nel *De Purificatione B. Virginis Mariae* egli dice: «Secundum sacram Scripturam sunt virtutes activae et contemplativae; secundum magistros sunt quaedam virtutes operativae et quaedam consuetudinales. Verum est, quod Spiritus sanctus datur per infusionem, sed habitus virtutum habentur per frequentationem. Verum est, quod Virgo gloriosa perfectissime habuit omnes virtutes. Virtutes speculativae sive contemplativae transcendunt activas, sicut aurum transcendit argentum, et finis transcendit ea quae sunt ad finem; unde dicitur in Evangelia, quod Maria optimam partem elegit. Martha significat activam vitam et Maria vitam contemplativam. Propter puritatem intellectualium sive contemplativarum virtutum comparatur Virgo gloriosa auro» (*Sermo 1*, in *S. Bonaventurae Opera Omnia*, IX cit., pp. 638-639). Qui la *vita contemplativa* è posta al di sopra della *vita activa* ed è rappresentata da Maria (sorella di Marta) e dalla *Virgo*. Ma la *Virgo* possiede *omnes virtutes*, in cui sono comprese anche le *virtutes operativae*. Qui emerge il massimo valore che Bonaventura dà alla *vita permixta*, come appare anche da altri luoghi del medesimo sermone: «Volumus esse boni ministri Virginis gloriosae? Oportet, nos esse aurum et argentum electum, id est habere virtutes activas et contemplativas» (ibid., p. 638); «Istud exercitium virtutum incipiens ab activa et veniens ad contemplativam; e converso incipiens a contemplativa debet redire ad activam, quia quod homo didicit in Scriptura debet facere in actione» (ibid., pp. 639-640); anche nel *De Assumptione B. Virginis Mariae*: «Tres vero triplicis status hominum, scilicet activorum, contemplativorum et praelatorum. Quidquid enim dignitatis et gloriae istis partialiter est collatum sacrae Virgini integraliter est concessum» (*Sermo 2*, ibid., p. 692). In definitiva Bonaventura dà la maggior importanza alla *vita permixta*: tanto più perché essa può modellarsi sull'unità tra la fede e le opere secondo l'insegnamento biblico, e può essere considerata compiutamente realizzata nella *Virgo*. La perfezione più alta della vita cristiana consiste dunque nell'integrazione perfetta tra la *vita contemplativa* e la *vita activa*. Bonaventura vede anche la Chiesa attraverso la medesima concezione della *vita permixta*: egli dice nell'*In Hexaëmeron*: «Luna, quae crescit et minuitur, significat hominem in vita activa et contemplativa, sicut stella matutina, quae aliquando praecedit solem, et tunc significat vitam activam. Haec luna est Ecclesia, vacans contemplationi et actioni. Quando vacat contemplationi, tunc summe illuminatur fulgoribus caelestibus; quando vero vacat actioni, tunc minus illuminatur; et non vivit homo, qui non minuitur, quando dat se actioni, excepto Christo, qui fuit perfectus et in actione et contemplatione» (*Collatio 20*, in *S. Bonaventurae Opera Omnia*, V cit., p. 428). I tre tipi di vita sono espressione di un modello ecclesiologico. Anche qui la *vita contemplativa* è considerata superiore alla *vita activa*, la quale, tuttavia, significa la consumazione (in senso letterale) o la diminuzione di sé per l'amore del prossimo, cioè il sacrificio di sé. L'inferiorità della *vita activa* consiste dunque in questa diminuzione, che è inevitabile all'umanità e alla Chiesa, in cui essa opera. Bonaventura ribadisce in un altro luogo dell'*In Hexaëmeron* che l'ideale più alto della vita cristiana si realizza attraverso l'integrazione della sublimazione contemplativa con il sacrificio di sé o viceversa, come appunto

Un'altra *similitudo* di Dio che Bonaventura vede realizzata quasi in analogia con la Vergine, è quella di S. Francesco (14):

la Chiesa dà esempio. Ma la prova definitiva si trova in Cristo, in cui la *vita contemplativa* e la *vita activa* hanno lo stesso valore e sono condotte con uguale perfezione. In questo senso Bonaventura dice ancora: «*Tertia ordinatio est secundum rationem exercitiorum, quae sunt tria: actuosum, otiosum, ex utroque permixtum; vita activa, vita contemplativa, ex utroque permixta. Et licet ordo praelatorum secundum ordinem ascensuum ponatur in summo*» (*Collatio* 22, *ibid.*, p. 440). È vero che Bonaventura continua dando un maggior rilievo alla *vita contemplativa*: «*tamen secundum istum processum ponitur in medio, ex quo permixtus est. Est ergo ordo activorum in infimo, ordo praelatorum in medio, ordo contemplativorum in summo*» (*ibidem*). Ma qui si deve tener conto del significato di *medium* che la Chiesa assume, in relazione alla concezione bonaventuriana della *similitudo*, che stiamo esaminando. Per il concetto di *medium*, in particolare, vedi qui più avanti note 42 e 43, e il contesto a cui esse sono riferite.

(14) L'autenticità dei 5 sermoni su S. Francesco pubblicati in *S. Bonaventurae Opera Omnia*, IX, cit., pp. 573-597 è stata messa in discussione. Sul sermone 1 dubita I. Brady (*St. Bonaventure's Sermons on Saint Francis*, in *Franziskanische Studien*, 58, 1976, 129-141), che considera invece autentico il sermone 2, in quanto quest'ultimo rappresenta l'unica fonte per alcuni fatti ed esprime un grande senso di dedizione e di reverenza nei confronti di Francesco (*ibid.*, p. 132). Il Brady attribuisce il sermone 3 a Odo di Chateauroux (*ibid.*, pp. 134-137) contro l'ipotesi di G. Abate che lo attribuisce a Giovanni di la Rochelle (*Un sermone sulle cinque piaghe di Gesù attribuito a san Bonaventura*, in *Miscellanea Melchior de Pobladora*, I, Roma 1964, p. 158). L'autenticità del sermone 4 è messa in dubbio da J. Beumer (*Die Predigten des hl. Bonaventura: ihre Authentizität und ihr theologischer Gehalt*, in *S. Bonaventura 1274-1974*, II, Grottaferrata 1973, p. 453). Quanto al sermone 5, l'Abate lo attribuisce a Servasactus di Faenza (*Un sermone sulle cinque piaghe di Gesù attribuito a san Bonaventura cit.*, p. 159), mentre il Brady nega l'autenticità solo alla prima parte del sermone (*St. Bonaventure's Sermons on Saint Francis cit.*, pp. 138-140), supponendo che le due parti del sermone siano state usate in origine in circostanze differenti. Non intendiamo riesaminare ora queste ipotesi. Va detto tuttavia, almeno riguardo ai sermoni 2, 3 e 4 citati qui più avanti, che non vi sono elementi che possano contestare con certezza la paternità bonaventuriana di essi. Non possiamo ora approfondire l'esame a questo proposito e ci limitiamo a segnalare gli studi che ne affermano l'autenticità. Il sermone 2 è generalmente accettato come autentico; opinioni diverse sono state espresse riguardo alla datazione: S. Clasen, *Franziskus Engel des Sechsten Siegels. Sein Leben nach den Schriften des heiligen Bonaventura*, Werl/Westf., 1962, pp. 156-158; J. Quinn, *Chronology of St. Bonaventure's Sermons*, in *Archivum Franciscanum Historicum*, 67 (1974), p. 182; Brady, *St. Bonaventure's Sermons on Saint Francis cit.*, p. 132. Quando al sermone 3, la sua autenticità è affermata da diversi studiosi: Clasen, *Franziskus Engel des sechsten Siegels cit.*, pp. 152-153; E. Longpré, *Saint Bonaventure*, in *Dictionnaire d'histoire et géographie ecclesiastique*, IX, pp. 767-768; Quinn, *Chronology of St. Bonaventure's Sermons cit.*, pp. 147 e 181. Quanto al sermone 4, il Brady lo riconosce come autentico sulla base dei luoghi paralleli con altre opere di Bonaventura (*St. Bonaventure's Sermons on Saint Francis cit.*, p. 134). Dopo aver esaminato gli studi dedicati ai sermoni su Francesco, possiamo concludere per ora che essi attendono ancora un esame più accurato. Lo si può dire anche perché non si dispone ancora di una loro edizione che si basi su tutti i manoscritti finora conosciuti, come il Brady ha già osservato riguardo al sermone 2 e al sermone sulla *translatio* di Francesco: *St. Bonaventure's Sermons on Saint Francis cit.*, pp. 131 e 140. Quest'ultimo sermone, conosciuto finora nell'edizione di Quaracchi (*S. Bonaventurae*

questi « creatus est ad imaginem, videlicet Divinitatis, et ad similitudinem humanitatis (cioè di Cristo) » (15), e per questo possiede le *potentiae* trinitarie. Bonaventura ne dà alcune prove, che consistono soprattutto nei miracoli operati da Francesco. In Francesco la *potentia Patris* consiste nella stessa virtù di fare miracoli (16); la *potentia Filii*, che è *sapientia*, si manifesta nella *scientia occulorum* e nella *praescientia futurorum* (17); la *potentia Spiritus* sta nella forza di *rapire* tutti coloro che sentono le sue prediche: « Tanta erat eius dilectio ad Christum et tantus (amor), quod quando fiebat mentio de Christo, totum rapiebatur » (18).

Bonaventura dà importanza ad altri prodigi di Francesco, in quanto sono segni della dimensione divina che egli ha raggiunto attraverso la santità. Per esempio, nello splendore che la salma di Francesco emana, Bonaventura vede la resurrezione stessa (« Beatus Franciscus resurrexit a mortuis ») (19), vede la completa spiritualizzazione del suo corpo in prodigi quali le apparizioni a distanza e l'elevazione in aria durante l'estasi sulla Verna: « Spiritus noster est purificatus, quando ab amore terrenorum est sequestratus; sicut lux aerem reddit puriorem, ita anima, quando unitur Deo aeterno, pura efficitur, et quando unitur creaturae per amorem, fit ei similis. Iste spiritus purgativus, confortativus et elevativus elevavit beatum Franciscum » (20).

In sostanza Bonaventura è molto attento ai miracoli, che attribuisce all'immagine della perfetta somiglianza con Dio (21):

Opera Omnia, IX cit., pp. 534-535) sarebbe secondo il Brady (art. cit., p. 140) una redazione abbreviata di un testo identificabile con quello che R. E. Lerner ha pubblicato dal Clm 23372, ff. 119b-124a: *A Collection of Sermons Given in Paris c. 1267, Including a New Text by Saint Bonaventure on the Life of Saint Francis*, in *Speculum*, 49 (1974), pp. 466-498. Manca ancora un approfondito esame sul rapporto tra le due redazioni anche per stabilire in quale (o se in tutte due) si trova la diretta mano di Bonaventura. L.-J. Bataillon ha segnalato un nuovo manoscritto (Paris B. N. lat. 14595, f. 118r-v), che tuttavia non sembra essere stato ancora utilizzato per affrontare questi problemi (*Sur quelques Sermons de Saint Bonaventure*, in *S. Bonaventura 1274-1974* cit., II, p. 514).

(15) *De S. Patre nostro Francisco, sermo 3*, in *S. Bonaventurae Opera Omnia*, IX cit., p. 583.

(16) « Potentiae Patris in operando conformitatem habuit beatus Franciscus, quia multa mirabilia operatus est. Ipse enim leprosos mundavit, mortuos suscitavit, aegros sanavit, linguam mutis restituit » (ibid., p. 583).

(17) Ibidem.

(18) Ibidem.

(19) *De S. Patre nostro Francisco, sermo 4*, ibid., p. 585.

(20) *De S. Patre nostro Francisco, sermo 2*, ibid., p. 581.

(21) Sotto questo profilo si possono leggere la *Legenda maior* e la *Legenda minor*. E' particolarmente significativo il criterio di scelta che Bonaventura ha usato per ridurre la *Legenda maior*: nella *Legenda minor* sono riuniti fitti i miracoli, che confermano senz'altro la mistica bonaventuriana della *similitudo*. A proposito dei miracoli raccontati nelle due

perfezione come vedremo, che è alla base della sua gnoseologia. Questo modo di considerare i miracoli in stretta connessione ad una teologia è un caso raro nel Medioevo, in cui numerose narrazioni di miracoli sono state intese generalmente in senso morale e sono spesso di difficile interpretazione teologica. Per citare uno degli esempi più celebri, la critica moderna non ha ancora trovato, credo, un preciso nesso tra i miracoli che Gregorio Magno racconta nei *Dialogi* e le dottrine spirituali espresse in altri scritti (22).

La *similitudo* di Dio che Bonaventura vede nella Vergine e in Francesco va intesa in senso letterale e, come s'è detto, ha il suo modello in Cristo, concepito prevalentemente sotto il profilo gnoseologico. Bonaventura dice per esempio nel *De reductione artium ad theologiam*:

« Summa perfectio et nobilissima, in universo, esse non possit, nisi natura in qua sunt rationes intellectuales, et natura, in qua sunt rationes ideales; simul concurrunt in unitatem personae, quid factum est in Filii Dei incarnatione » (23).

Nella persona di Cristo sono riuniti in perfetta unità tutti i tipi di *ratio*: *seminalis*, *intellectualis* e *idealis*, che sono anche concetti fondamentali della gnoseologia bonaventuriana. In questa prospettiva Bonaventura riconosce in Cristo tutte le dimensioni dell'universo dedotte dalla scala dei gradi del conoscere: dalla *scientia* umana alla *sapientia* divina.

E' questa *unitas personae* che Bonaventura applica alle immagini di Maria e di Francesco e che riconosce pure in altri santi, allontanandosi notevolmente dalla tradizione. Gli *exempla sanctorum*, come *specula* dei cristiani, hanno svolto un importante ruolo per la spiritualità medievale. Celebre è ad esempio l'esortazione di Benedetto ai *maiorum exempla*, che ritroviamo nelle

Legendae, il Beumer cerca di spiegarli con il senso critico moderno: essi sarebbero tra quelli più degni di fede secondo Bonaventura, anche perché nel prologo della *Legenda maior* egli stesso dichiara di aver cercato i testimoni più diretti o oculari (*Franziskus von Assisi und Bonaventura*, in *Franziskanische Studien*, 58, 1976, pp. 79-80). Tuttavia ci sembra più opportuno leggere i miracoli delle due *Legendae* per comprendere le esigenze spirituali da essi rappresentate: i miracoli, come tali, esprimono soprattutto, nella loro stessa straordinarietà, un'esigenza spirituale, rispetto alla quale il criterio di obiettività passa senz'altro in secondo ordine. A questo proposito cfr. A. Ghinato, *San Francesco, esemplare concreto della perfezione nell'interpretazione mistica di S. Bonaventura*, in *La teologia spirituale in S. Bonaventura*, Montecalvo Irpino 1970 (Incontri Bonaventuriani, 6).

(22) Cfr. G. Cremascoli, « *Novissima hominis* » nei « *Dialoghi* » di Gregorio Magno, Bologna 1979, mette in evidenza le difficoltà che la critica moderna ha incontrato nel dare un'interpretazione teologica ai prodigi narrati nei *Dialogi*.

(23) *S. Bonaventurae Opera Omnia*, V, cit., p. 324.

Regula (24). Ma c'è un'enorme produzione medievale di narrazioni agiografiche in cui il modello di santità si esprime prevalentemente attraverso gli *exempla* delle virtù morali e ascetiche.

In Bonaventura i santi, oltre ad essere esempi della perfezione di singole virtù, sono considerati nella loro *unitas personae* e sono quei *microcosmi* (per seguire la definizione di Bonaventura) (25) che hanno raggiunto la dimensione divina; essi sono collocati nella medesima categoria della Vergine, cioè la categoria della perfetta *similitudo* con Dio.

Questa concezione degli *exempla sanctorum* presenta dunque un'istanza gnoseologica. Secondo Bonaventura infatti l'atto conoscitivo umano è messo in moto per la ricerca della Verità, dalla illuminazione divina, che rivela le impronte del Creatore non solo nell'interiorità, ma anche nel mondo fisico. Per riconoscere queste impronte è indispensabile lo studio della Bibbia e sono utili anche altri studi che però devono seguire un *ordo*.

Bonaventura dice nell'*In Hexaëmeron*: « Ordo diversimode traditur a diversis; sed oportet ordinate procedere, ne de primo faciant posterius. Sunt ergo quatuor genera scripturarum, circa quae oportet ordinate exerceri. Primi libri sunt sacrae Scripturae. In testamento veteri secundum Hieronymum viginti duo libri, in novo testamento octo sunt. Secundi libri sunt originalia Sanctorum; tertii, Sententiae magistrorum; quarti, doctrinarum mundialium sive philosophorum » (26). Ancora più avanti descrive in modo più particolareggiato l'*ordo* degli studi e la necessità su cui esso si basa: « Primum igitur est, quod homo habeat Scripturam non sicut Iudaeus, qui solum vult corticem . . . et legebat ad litteram et non potuit habere concordantiam nec sensum, et ideo proiecit librum ad terram, imprecans, ut Deus confunderet Isaïam, quia, ut sibi videbatur, non poterat stare quod dicebat. Ad hanc autem intelligentiam non potest homo pervenire per se, nisi per illos quibus Deus revelavit, scilicet per originalia Sanctorum, ut Augustini, Hieronymi et aliorum. Oportet ergo recurrere ad originalia Sanctorum; sed ista sunt difficilia; ideo necessariae sunt Summae magistrorum, in quibus elucidantur illae difficultates. Sed cavendum est de multitudine scriptorum. Sed quia ista scripta adducunt philosophorum verba, necesse est, quod homo sciat vel supponat ipsa » (27).

(24) Cap. 7, 55, in A. de Vogüé - J. Neufville, *La Règle de Saint Benoît*, I, Paris 1972 (Sources chrétiennes, 181), p. 486.

(25) *Itinerarium mentis in Deum*, in S. Bonaventurae Opera Omnia, V cit., p. 300.

(26) *Collatio* 19, *ibid.*, p. 421.

(27) *Ibid.*, pp. 421-422.

Lo studio della Bibbia è posto al vertice dell'*ordo* e funge da inizio. Può poi servire la lettura degli *originalia sanctorum*, cioè delle opere dei Padri, in quanto essi possono aiutare a comprendere meglio la Bibbia. Tuttavia gli *originalia sanctorum* non sono sempre di facile lettura; allora bisogna ricorrere ad altri mezzi ausiliari che sono le *sententiae* o le *summae* dei maestri di scuola, che usano spesso i termini filosofici, per comprendere i quali è necessario lo studio della filosofia profana.

L'ordine degli studi si giustifica anche per i pericoli che si possono incontrare e che diventano maggiori man mano che si scende verso la filosofia (28).

Il senso dell'*ordo* in Bonaventura è assai forte ed è assoluto specialmente quando egli afferma il primato della Bibbia (29); così egli apostrofa drasticamente nell'*In Hexaëmeron*, di fronte al pericolo della filosofia: « Non igitur tantum miscendum est de aqua philosophiae in vinum sacrae Scripturae » (30).

In realtà Bonaventura concepisce la Bibbia come un universo interamente compiuto, quasi analogamente all'immagine della *unitas personae* di Cristo. Guidato dalla medesima convinzione parla della lingua biblica, definendola *lingua pracabilis* (31), cioè lingua esclusiva, comprensibile solo a coloro che hanno piena fede nella Bibbia e la amano. Si tratta di un linguaggio degli amanti, appunto *placabilis* ed esclusivo.

Allo stesso modo Bonaventura considera la Bibbia dal punto di vista gnoseologico: in essa sono racchiuse le *doctrinae ad acquirendum vitam aeternam* (32), i messaggi divini che rappre-

(28) « Est ergo periculum descendere ad originalia, quia pulcher sermo est originalium; Scriptura autem non habet sermonem ita pulchrum. Unde Augustinus, si tu dimittas Scripturam et in libris suis studeas, pro bono non habet; sicut nec Paulus de illis qui in nomine Pauli baptizabantur. Sacra Scriptura in magna reverentia habenda est. Maius autem periculum est descendere ad Summas magistrorum, quia aliquando est in eis error; et credunt, se intelligere originalia, et non intelligunt, immo eis contradicunt. Unde sicut fatuus esset qui vellet semper immorari circa tractatus et nunquam ascendere ad textum; sic est de Summis magistrorum. In his autem homo debet cavere, ut semper adhaereat viae magis communi. Descendere autem ad philosophiam est maximum periculum... Non amplius revertendum est in Aegyptum » (*In Hexaëmeron, collatio 19, ibid., p. 422*).

(29) Bonaventura dedica l'intero prologo del *Breviloquium* al primato della Bibbia (*S. Bonaventurae Opera Omnia*, V cit., pp. 201-208). Riguardo a questo prologo, cfr. Beumer, *Franziskus von Assisi und Bonaventura* cit., n. 79; A. Blasucci, *S. Scrittura e Teologia nel Prologo del Breviloquio*, in *Le scienze sacre in S. Bonaventura*, Montecalvo Irpino 1972 (Incontri Bonaventuriani, 7) pp. 93-119. Per un esame più ampio, cfr. H. Mercker, *Schriftauslegung als Weltauslegung zur Stellung der Schrift in der Theologie Bonaventuras*, Paderborn, 1971.

(30) *Collatio 19, ibid., p. 422*.

(31) *S. Bonaventurae Opera Omnia*, IX cit., p. 463.

(32) *Ibidem*.

sentano la *sacra scientia*, cioè la conoscenza divina (33). Sembra inoltre che Bonaventura voglia significare che nella conoscenza divina sono presenti le *rationes exemplares*, quando dice nell'*In Hexaëmeron*: « Si igitur intelligis Verbum, intelligis omnia scibilia » (34). Le *rationes exemplares* danno appunto origine alla conoscenza degli *omnia scibilia*. Potremmo dunque affermare che secondo Bonaventura il primato della Bibbia consiste nella perfetta *similitudo* di essa con Dio.

L'*ordo* che comincia con la Bibbia, così concepita, comporta anche un'assoluta necessità, la quale risulta più evidente dall'analisi di Bonaventura relativa al concetto di *definitio* nell'*Itinerarium mentis in Deum*:

« Capit autem intellectus terminorum significata, cum comprehendit, quid est unum quodque per definitionem. Sed definitio habet fieri per superiora, et illa per superiora definiri habent, usquequo veniatur ad suprema et generalissima, quibus ignoratis, non possunt intellegi definitive inferiora. Quomodo autem sciret intellectus, hoc esse ens defectivum et incompletum, si nullam haberet cognitionem entis abseque omni defectu? » (35).

Le definizioni sono possibili quando si hanno cognizioni dei concetti di carattere generale. Perciò vanno formulate prima le definizioni generali; seguono poi quelle particolari. E questa procedura si ritrova appunto nell'*ordo* degli studi, che rientra in una scala più ampia e complessa. L'*ordo* è quindi un'esemplificazione, molto schematica, ma indicativa della scala dei gradi di *similitudo* con Dio, che ha un valore universale, come Bonaventura afferma nel *De reductione artium ad theologiam*: « Hoc generaliter, realiter vel exemplariter est necesse in omni sensu » (36). Anche le conoscenze umane devono riordinarsi in una *hierarchia* che segue questa scala, ciascuna secondo la propria capacità di riconoscere la *similitudo* con Dio.

Attraverso la scala delle *similitudines* si recuperano in realtà le *scientiae* umane: infatti esse diventano un autentico conoscere quando riconoscono i propri limiti, di cui si è consapevoli solo mediante confronti con le *scientiae* superiori nella *hierarchia* o direttamente con il *Primum Principium* (37).

(33) Tale conoscenza qui non significa dottrina teologica, ma tende ad identificarsi con la stessa Bibbia: cfr. anche W. Hellmann, *Überlegungen zur Bonaventuras reductio ad Theologiam*, in *Franziskanische Studien*, 56 (1974), pp. 215-220.

(34) *Collatio* 3, in *S. Bonaventurae Opera Omnia*, V cit., p. 344.

(35) *S. Bonaventurae Opera Omnia*, V cit., p. 304.

(36) *Ibid.*, p. 322.

(37) Il *De reductione artium ad theologiam* si può considerare una lucida esemplificazione di questa prospettiva: cfr. Hellmann, *Überlegungen zur Bonaventuras reductio ad Theologiam* cit., pp. 215-220.

In questa scala è particolarmente significativo il fatto che attraverso la giusta osservanza dell'*ordo* si possono usare i termini filosofici e studiare anche le dottrine filosofiche. In questo senso Bonaventura poteva dire espressamente nel *De donis Spiritus Sancti*: « Philosophica scientia via est ad alias scientias; sed qui ibi vult stare, cadit in tenebras » (38).

Dalle analisi che abbiamo sinora condotto risulta che la *similitudo* è un concetto importante della gnoseologia bonaventuriana e la scala delle *similitudines* costituisce un costante punto di riferimento per dare un riconoscimento alle scienze.

Il recupero delle scienze era del resto già sottinteso, quando parlavamo della *potentia cognitiva* della Vergine e di Francesco, riferita anche all'erudizione umana. Un'altra prova si può indicare nel commento di Bonaventura a un passo della 1^a lettera ai Corinti (1 Cor. 1, 8: « Scientia inflat, sed caritas aedificat »). Il versetto, si sa, è stato nel Medioevo quasi un motto usato dai mistici contro la filosofia o anche in senso più generale contro la cultura profana. Sono celebri per esempio gli usi che Bernardo di Clairvaux ne ha fatto contro i dialettici. Nel *De donis Spiritus Sancti* Bonaventura commenta invece che si deve unire alla *scientia* alla *caritas*, « ut homo habeat simul scientiam et caritatem » (39).

Il recupero delle scienze si può cogliere più a fondo nella stessa struttura dell'*ordo*: infatti nella gnoseologia bonaventuriana la *scientia* umana e la *sapientia* divina rappresentano i poli dell'*ordo*, in cui la *caritas* come espressione della *sanctitas* ha la funzione di mediazione tra *scientia* e *sapientia*. In altri termini, è possibile il passaggio dalla *scientia* umana alla *sapientia* divina solo attraverso la santificazione.

Bonaventura dà una fondamentale importanza alla funzione di *medium* (40). Così si spiega il fatto che gli *exempla sanctorum* sono posti al centro della sua gnoseologia: essi, come esemplificazioni concrete della perfetta santificazione, sono più facilmente accessibili all'umanità. Gli *exempla sanctorum* assumono la fun-

(38) *Collatio* 4, in *S. Bonaventurae Opera Omnia*, V cit., p. 476.

(39) *Ibid.*, p. 478.

(40) Cristo è il modello del *medium*: egli è il *medium metaphysicum reducens* (In *Hexaëmeron*, *collatio* 1, in *S. Bonaventurae Opera Omnia*, V cit., p. 332). A questo proposito cfr. Hellmann, *Überlegungen zur Bonaventuras reductio ad Theologiam* cit., p. 218. H.-F. Dondaine osserva che la teologia dell'*imago* e della *similitudo* applicate alla funzione del *medium* è molto sviluppata nel secolo XIII: *L'objet et le « medium » de la vision béatifique chez les théologiens du XIII^e siècle*, in *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 19 (1952), pp. 60-130. Il Dondaine non ricorda la concezione bonaventuriana degli *exempla sanctorum*, ma mette in rilievo alcuni orientamenti della riflessione teologica del secolo XIII, che servono senz'altro a comprendere meglio Bonaventura.

zione di *medium* attraverso le loro *similitudines* con Dio, le quali si coordinano in linea ascensionale quasi senza interruzioni, distinguendosi così dal tipo di concezione tradizionale della mistica: una concezione in cui la visione di Dio si ottiene generalmente solo nell'estasi, e dopo la morte, cioè attraverso il superamento definitivo delle condizioni umane e uscendo da esse (41).

Anche Bonaventura parla qualche volta dell'estasi in modo analogo: « In hoc autem transitu, si sit perfectus, oportet quod relinquuntur omnes intellectuales operationes, et apex effectus totus transferatur et transformetur in Deum. Hoc autem est mysticum et secretissimum, quod nemo novit, nisi qui accipit, nec accipit, nisi qui desiderat, nec desiderat nisi quem ignis Spiritus sancti medullitus inflamat, quam Christus misit in terram » (42).

Il mistero dell'estasi è un'esperienza di trasformazione che si compie con il desiderio di Dio, dono dello Spirito. La realtà in cui si entra attraverso l'estasi è un *mysticum et secretissimum* che segna il limite della capacità conoscitiva umana e riguarda solo chi non ha avuto dirette esperienze estatiche. Tuttavia chi *accipit* tale realtà, (come si potrebbe interpretare il discorso di Bonaventura), la *novit*, nonostante che questi dica che « in hoc... transitu, si sit perfectus, quod relinquuntur omnes intellectuales operationes ».

Questo passo è stato oggetto di discussione (43). Generalmen-

(41) L'Epping delinea efficacemente la concezione bonaventuriana della *hierarchia* dei gradi della *similitudo* con Dio attraverso un confronto con il pensiero plotiniano e la dottrina pseudo-dionisiana. In particolare egli osserva che Bonaventura esprime l'istanza mistica secondo l'influsso dell'« exemplarismus » agostiniano e la « symbolische Theologie » di Ugo di S. Vittore (*Seraphische Weisheit* cit., p. 242). I gradi gerarchici della *similitudo* sono in linea ascensionale secondo il tipo pseudo-dionisiano, e sono esemplificati da concetti, quali *umbra*, *vestigium*, *similitudo* e, al vertice, *Dei forma*, ma sono « im Gegensatz zu Plotin, der emanatisch dachte, und im Gegensatz zu Dionysius, der zwar creationisch dachte, aber emanatisch sprach » (ibidem). In altri termini, la dinamica ascensionale dell'anima ha anche in Bonaventura un percorso graduale di diverse fasi, come è nella cosmologia di Plotino e nella *hierarchia* dello Pseudo-Dionisio. Ognuna di queste fasi (l'Epping preferisce chiamarle « vie » nel caso di Bonaventura) è anche direttamente collegata con Dio (ibid., pp. 242-244). In questa prospettiva, in cui ogni esperienza mistica si attua in diretto rapporto con Dio, la possibilità dell'estasi si può collocare in ogni livello del progresso spirituale.

(42) *Itinerarium mentis in Deum*, in *S. Bonaventurae Opera Omnia*, V cit., p. 312.

(43) J.-M. Bissen, *La contemplation selon saint Bonaventure*, in *France Franciscaine*, 14 (1931), pp. 175-192; St. Grünwald, *Franziskanische Mystik*, München 1932, e *Zur Mystik des hl. Bonaventura*, in *Zeitschrift für Ascese und Mystik*, 9 (1934), pp. 124-142 e 219-232; K. Rahner, *Begriff der ecstasis bei Bonaventura*, in *Zeitschrift für Ascese und Mystik*, 9 (1934), pp. 1-19;

te si è d'accordo nel ritenere che in senso letterale stia ad indicare la cessazione delle attività conoscitive, dal momento che le *intellectuales operationes* non sono allora più in atto (44). Tuttavia, a mio parere, Bonaventura intende dire un altro: cioè chi è *perfectus* può entrare in diretto contatto con il *mysticum et secretissimum*, e per conoscerlo non ha più bisogno di ricorrere alle *intellectuales operationes*, come anche Bernardo di Clairvaux afferma descrivendo un'analogia situazione mistica (45). Ora la

J. Beumer, *Zwei schwierige Begriffe in der mystischen Theologie Bonaventuras* (« raptus » und « ecstasis »), in *Franziskanische Studien*, 56 (1974), pp. 249-262.

(44) Il Rahner nota in Bonaventura gradi differenti dello stato estatico e prende in esame principalmente l'*ecstasis*, che egli distingue dal *raptus*: nell'*ecstasis* si perde completamente la conoscenza, perché si tratta di una *intima* unione con Dio, realizzata nell'*apex affectus*; nel *raptus* si ottiene invece la piena conoscenza di Dio nella visione aperta. Il Rahner attribuisce l'atto conoscitivo solo all'*intellectus*, e non all'*affectus*, che provoca anzi nel suo *apex* una completa *ignorantia*, sia pur *docta* (art. cit., p. 4). Questa *docta ignorantia* avverrebbe dunque nell'*ecstasis*, che egli definisce un ascendere *ignote* quasi come un entrare nella *caligo*, che è metafora usata da Bonaventura (per questa metafora vedi qui a nota 59). Riguardo alla cessazione delle *intellectuales operationes* nell'*ecstasis*, anche il Bissen, il Grünewald e il Beumer pensano che la si possa leggere in senso letterale, in riferimento tuttavia ai soli connotati psicologici del soggetto in estasi, il quale in realtà non perde l'attività conoscitiva. In particolare il Grünewald e il Beumer, che scrivono gli articoli citati (a nota 43) in polemica contro il Rahner, presentano delle riflessioni assai interessanti, soprattutto dove trattano della mistica conoscitiva di Bonaventura. Il Beumer considera l'*affectus* (o il *desiderium* o altri concetti analoghi) nella prospettiva conoscitiva a differenza del Rahner, basandosi sui precisi testi bonaventuriani, fra cui il seguente: « *Cognitio viae multos habet gradus; conoscitur enim Deus in vestigio, conoscitur in imagine, conoscitur et in effectu gratiae, conoscitur etiam per intimam unionem iuxta quod dicit Apostolus: Qui adhaeret Deo uno spiritus est. Et haec cognitio est excellentissima, quam docet Dionysius quae est in ecstático amore et elevat supra cognitionem fidei secundum statum communem* ». (S. *Bonaventurae Opera Omnia*, III, ed Quaracchi, p. 531; il Beumer cita il passo in art. cit. a nota 43, p. 255). Qui l'*affectus* è un mezzo conoscitivo che conduce ad una conoscenza di Dio maggiore di quella che si può avere attraverso le operazioni dell'*intellectus*. Bonaventura esprime meglio questa concezione in un altro luogo, in cui egli afferma che l'*unio amoris* supera tutte le *virtutes apprehensivae* dell'anima (S. *Bonaventurae Opera Omnia*, V, cit., p. 341). In sostanza nell'*ecstasis* si ottiene un'altissima *cognitio*, che si può paragonare anche alla piena *visio Dei* che avviene nel *raptus*. La differenza tra questi due stati estatici, sempre secondo il Beumer, è solo relativa al punto di vista: il *raptus* è riferito all'atto divino, l'*ecstasis* è vista prevalentemente dal lato dello sforzo umano, soprattutto in relazione all'incidenza che un'esperienza estatica può avere su di esso. Il Grünewald è quasi sulla medesima linea del Beumer, ma, a differenza di questi, attribuisce più espressamente la *visio Dei* all'*ecstasis* (art. cit., a nota 43, p. 128).

(45) Nel *Liber de gradibus humilitatis et superbiae* Bernardo dice riguardo all'anima perfetta nell'unione sponsale con Dio: « *Gloriosam sibi sponsam Pater conglutinat, ita ut nec ratio de se, nec voluntas de proximo cogitare sinatur, sed hoc solum beata illa anima dicere delectetur: "Introduxit me Rex in cubiculum suum"* » (S. *Bernardi Opera Omnia*, III, ed.

conoscibilità del *mysticum et secretissimum* e l'impostazione psicologica del discorso su di esso ci permettono di dire che la esperienza estatica rappresenta il momento più caratteristico della gnoseologia bonaventuriana medesima.

Bonaventura descrive in diversi modi l'iter dell'autentico conoscere che si potrebbe riassumere essenzialmente nelle seguenti tappe: un primo atto conoscitivo è la *cognitio* dei *phantasmata* che *ab extra* giungono ai sensi. Essi poi diventano materia per la riflessione interiore, ma il pieno compimento del conoscere è la visione di Dio. Abbiamo provato a riassumere, pur molto schematicamente, la successione delle tappe conoscitive al fine di sottolineare come la dinamica del conoscere si basi fondamentalmente sull'atto visivo (46).

Questa concezione si spiega meglio attraverso la mistica dell'*illuminatio*. L'*ordo* in cui tutto l'universo e tutti i fenomeni dell'universo possono manifestare il loro vero valore è retto e penetrato dall'*illuminatio* divina (47). In ogni fase dell'*ordo* è possibile ricevere l'*illuminatio* e in ogni fase è possibile la visione di Dio (48).

J. Leclercq e H. Rochais, Roma 1963, p. 32). Nella perfetta unione con il Padre l'anima deve solo gioire di piena beatitudine: la ragione e la volontà non hanno più motivi di essere ancora in funzione: cfr. la mia introduzione al *Liber* di Bernardo, in *Opere di San Bernardo*, I, Milano 1984, p. 7.

(46) L'Epping nota nelle opere di Bonaventura un frequente uso delle metafore *lumen* e *oculus*, sottolineando particolarmente la dottrina dei tre occhi (*oculus carnis, oculus rationis, oculus contemplationis*), che è espressa nel *Breviloquium* e nell'*In Hexaëmeron: Seraphische Weisheit* cit., pp. 238-240. Bonaventura usa frequentemente anche altri termini relativi all'atto visivo, come per esempio risulta dalle concordanze dell'*Itinerarium mentis in Deum* e del *De reductione artium ad theologiam: Thesaurus Bonaventurianus*, I: S. Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum; De reductione artium ad theologiam. Concordance-Indices*, a cura di J. Hamesse, Louvain, 1972.

(47) E' interessante un confronto tra questa concezione e la dottrina della *similitudo* e della *illuminatio* di Enrico di Gand. A proposito di questa dottrina, cfr. J. V. Brown, *Divine Illumination in Henry of Ghent*, in *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 41 (1974), pp. 177-199. Per collocare la concezione bonaventuriana della *similitudo* e degli *exempla* in un contesto più ampio, cfr. almeno per Tommaso d'Aquino: M. S. O' Neill, *Some Remarks on the Analogy of God and Creatures in St. Thomas Aquinas*, in *Mediaeval Studies*, 23 (1961), pp. 206-215; e lo studio di G. R. Evans sul secolo XII: *Similitudines and Signification Theory in the Twelfth Century*, in *Downside Review*, 101 (1983), pp. 306-311.

(48) Cfr. Grünewald, *Zur Mystik des hl. Bonaventura* cit., p. 128, dove si osserva che Bonaventura afferma la possibilità di godere della *visio Dei* attraverso l'*ecstasis* in ogni grado dell'ascesi. Il Grünewald sottolinea anche che ogni *vestigium* di Dio riflette la « *Vollkommenheit Gottes* » e « *ihr Wesen besteht überdies darin, die Seele "gottähnlich" zu machen* » (p. 137; a questo proposito cfr. anche il testo citato qui a nota 56). Per un'approfondita analisi della concezione bonaventuriana della *visio Dei*, cfr. L. Hödl, « *Gott-schauen* » in *theologischen Verständnis des hl. Bonaventura und die aktuelle*

Per entrare in questa realtà visiva è sufficiente attenersi all'ordo con autentica disponibilità alla ricerca del vero. A questo proposito è suggestiva una metafora di Bonaventura: il sole può riempire di luminosità una stanza, quando la finestra è giustamente situata e ha il vetro pulito (49). A proposito del vetro pulito Bonaventura ricorre a questa figura: « Sicut crystallus quando est obiecta soli, et non est aliquod obstaculum, tunc totaliter penetrat eam radius solis; sic quando oculus intellectualis pervius luce divina repletur, efficitur deiformis » (50). Gli occhi puri si riempiono di luce divina e vedono con gli occhi di Dio.

E' suggestiva anche un'altra metafora che Bonaventura usa nell'*In Hexaëmeron*: « Sicut tu vides, quod radius intrans per fenestram diversimode coloratur secundum colores diversos diversarum partium; sic radius divinus in singulis creaturis diversimode et in diversis proprietatibus refulget » (51). Il raggio divino brilla in tutte le creature in vario modo secondo le diverse condizioni di ciascuna di esse. Questo discorso può significare che pure in qualsiasi situazione e particolarità è possibile avere la visione di Dio.

Frage der Gotteserfahrung, in *Franziskanische Studien*, 56 (1974), pp. 164-178. E' interessante tra l'altro l'osservazione dello Hödl che la dottrina della *illuminatio*, predominante nel pensiero di Bonaventura, ha una diretta connessione con la dottrina del « vedere »: « Die "inchoatio visionis" in diesem Leben ist die anfängliche und darum nicht vollendete, sie ist zielgerichtete und darum unterwegs-vermittelte Schau Gottes. Sie ist ursprüngliche und urtümliche Bestimmung des Menschen und deshalb auch seine Vollendung. Dieser Zusammenhang der ursprünglichen "paradiesischen Gotteserkenntnis", der eschatologischen Vollendung des Menschen und unserem jetzigen Verlangen, Gott zu schauen ist für Bonaventura sehr wesentlich; unsere Gotteserkenntnis einst und jetzt und auch in der Vollendung ist immer nur durch Gottes Gegenwart und Kondeszendenz möglich und diese Liebe Gottes ist keinen Schwankungen unterworfen. Schon deshalb können auch die Unterschiede auf seiten des Menschen und seiner Befähigung, Gott zu schauen, für ihn die Frage der "visio Dei" nicht nur eine Frage der Vollendung sondern des Lebens. Für ihn gibt es nicht die Alternative, "videre e non videre" wie für Thomas von Aquin, sondern die Spannung der je noch intensiveren Nähe zu Gott » (ibid., p. 173). E' significativa la tensione che l'Hödl nota tra Dio e l'umanità, cioè tra l'*illuminatio* e l'atto del « vedere » umano, tensione che caratterizza la mistica bonaventuriana e la distingue da quella di Tommaso d'Aquino, in quanto questi affronta analoghi problemi proponendo le alternative *videre et non videre*.

(49) « Et sicut vos videtis, quod sol vel lumen solis, quando intrat per unam vitream pulchram et bene dispositam et coloratam, tunc illud lumen est ita pulchrum, quod mirum est; quando autem transit per fenestram vitream non ita clarum nec ita bene dispositam, non est ita clarum, ut apparet lumen solis; sed ita clarum est in se, transiens per unam fenestram male dispositam, sicut per fenestram bene dispositam » (*De S. Marco Evangelista, sermo 1, in S. Bonaventurae Opera Omnia, IX cit., p. 519*).

(50) *De Sanctis Angelis, sermo 1, ibid., p. 616*.

(51) *Collatio 12, in S. Bonaventurae Opera Omnia, V cit., p. 386*.

La visione mistica in Bonaventura è un vedere Dio nella sua immagine globale, che egli definisce, come abbiamo già visto, *unitas personae* secondo il modello di Cristo. Si tratta di una visione che supera la capacità conoscitiva umana. Ma in Bonaventura essa è resa più facilmente accessibile dagli *exempla sanctorum* che sono perfette *similitudines* di Dio. E queste *similitudines* anticipano la visione di Dio durante il percorso dell'*ordo*, cioè ancora prima che si entri definitivamente nella beatitudine eterna.

L'accesso alla visione di Dio, pur attraverso la mediazione degli *exempla sanctorum*, rimane un momento privilegiato ed estatico, così come la fede « sequestra » o « cattura » quasi con violenza. In questo senso Bonaventura interpreta un episodio di Mosé: « Unde Moyses primo a senioribus sequestratur, secundo ascendit in montem, tertio intrat caliginem » (52); e in altri luoghi afferma che la fede « captivat primo intellectum in obsequium Christi » (53). Sono proprio questi momenti privilegiati che in Bonaventura qualificano definitivamente il valore spirituale degli *exempla sanctorum*.

In questo contesto si può spiegare come Bonaventura abbia concepito in modo singolare e complesso gli *exempla sanctorum* e come il concetto di *similitudo* sia posto al centro della sua gnoseologia. Nella sua mistica visiva, *exempla* e *spectacula* sono sinonimi. Egli pensa che l'universo è pieno di questi *spectacula* e ne dà un'idea attraverso il riferimento alla Bibbia, nell'*In Hexaëmeron*: « Illustrat Scriptura suis pullulationibus ab intra per interna spectacula; proponit enim spiritualia spectacula nobilia, quae specialiter sunt radicalia fidei; ab extra per exempla extrinseca, de quibus tota Scriptura est plena » (54).

Attraverso la Bibbia si può arrivare a riconoscere totalmente gli *spectacula* interiori ed exteriori, in mezzo ai quali in sostanza la dinamica della *cognitio* ha inizio e compimento, come si può dedurre anche da queste parole dell'*In Hexaëmeron*: « Per luminum spectacula disponitur anima ad primum actum gratiae. Quanto enim plus intelligitur Scriptura, tanto augetur fides; et sic est una refectio affectus. Sanctorum exempla disponunt ad sanctificationem animae, ad secundum actum gratiae » (55).

Vorrei infine citare un altro luogo dal *De S. Agnete Virgine et Martyre*: « Creditis vos, quod homo per scientias istas ascendat

(52) *In Hexaëmeron*, Collatio 3, ibid., p. 342.

(53) *De Purificatione B. Virginis Mariae*, sermo 5, in *S. Bonaventurae Opera Omnia*, IX cit., p. 655. Cfr. L. Bianchi, « Captivare intellectum in obsequium Christi », in *Rivista critica di storia della filosofia*, 38 (1983), pp. 81-87.

(54) Collatio 17, in *S. Bonaventurae Opera Omnia*, V cit., p. 410.

(55) Collatio 18, ibid., p. 416.

in contemplationem Dei? Certe, sine divini luminis illustratione non potest. Unde sicut de nocte candelae multas accensae non possunt tibi ostendere solem, sed unus radius solis tibi ostendit eum; sic nec istae scientiae ostendunt tibi verum Solem; sed una irradiatio et illustratio ipsius » (56). Le candele, che qui raffigurano le *scientiae* umane, pur molte, non possono rappresentare il sole, mentre lo può manifestare un solo suo raggio. Un raggio di sole che vale più di tante candele sembra quasi essere il simbolo della mistica di Bonaventura.

Questa mistica dà poi luogo ad una profonda e originale gnoseologia che vede i lumi di *istae scientiae* trasformarsi in quelli della Verità, quando si dispongono nel giusto *ordo*: allora anche le fiacche candele potranno brillare potentemente, potranno « sequestrare » o « captare » l'anima per farle avere la visione di Dio. Al termine dell'*Itinerarium mentis in Deum*, che si può considerare una delle opere più significative che rappresentano la mistica visione del secolo XIII (57), Bonaventura invoca la *caligo*, e non la *claritas*, quasi contraddicendo paradossalmente la propria dottrina conoscitiva dell'*illuminatio*.

Egli descrive qui la psicologia dell'anima che vive l'esperienza della *sequestratio* e della *captatio*. *Sequestratio* e *captatio* si provano nell'*apex affectus* e sorprendono le condizioni umane (58), coprendole con la totale *caligo*, per poi aprire ad esse la *visio Dei* in uno stato pienamente libero (59). In definitiva la mistica

(56) *Sermo 2*, in *S. Bonaventurae Opera Omnia*, IX cit., p. 508.

(57) Cfr. Hödl, « Gott-schauen » im theologischen Verständnis des hl. Bonaventura und die aktuelle Frage der Gotteserfahrung cit., p. 169.

(58) Come osserva il Beumer: « Wichtiger ist unleugbar, das Bonaventura nirgendwo die Gewaltigkeit des raptus hervorhebt » (*Zwei schwierige Begriffe in der mystischen Theologie Bonaventuras* cit., p. 254), il passaggio agli stati estatici non è tanto violento, quanto piuttosto immediato. Questo è sottolineato, anche quando il Beumer parla della « psychologische Unmittelbarkeit » delle esperienze estatiche (ibid., p. 259).

(59) Secondo il Grünewald la *caligo* è una metafora con cui viene raffigurato lo stato psicologico che si accompagna all'atto di vedere Dio nell'estasi. Questo fenomeno psicologico ha origine dal fatto che la capacità umana di vedere è nulla di fronte alla dimensione infinita della visione di Dio. Bonaventura poteva così usare l'immagine della *caligo* per descrivere lo stato psicologico del soggetto in estasi che vede Dio « apertamente » (*Zur Mystik des hl. Bonaventura* cit., pp. 228-231). Sulla base di questa interpretazione il Grünewald osserva: « Ein klarer Spiegel gibt auch schwer erkennbare, dunkle Gegenstände noch so gut wieder, als sie eben erkennbar sind. Für das subjektive Bewusstsein ist diese Erkenntnis nicht nur "fast" unmittelbar, sondern schlechthin unmittelbar, weil sie ohne jeden gedanklichen Schritt sich in einem einzigen geistigen Blick vollzieht » (ibid., p. 137, nota 59). Qui viene illustrato efficacemente il significato della *caligo* in Bonaventura, e si coglie in pieno la mistica visiva sottesa nella metafora. Il Grünewald è in polemica con il Rahner, che aveva sostenuto, come si è già visto, la completa cessazione dell'attività conoscitiva nell'*ecstasis* e aveva visto nella *caligo* una raffigurazione di tale cessazione (*Der Begriff der*

visiva di Bonaventura si esprime in una singolare gnoseologia, in cui molteplici realtà, a volte anche contrastanti tra loro, come appunto *caligo* e *claritas*, si allineano per concorrere alla visione di Dio.

I DEUG-SU

ecstasis bei Bonaventura cit., pp. 4-15). In sostanza per il Rahner la *caligo* si riferisce ad uno stato metafisico, che però, come risulta anche dalle analisi del Grünewald, non si ritrova nella mistica bonaventuriana. Un'altra interessante considerazione del Grünewald riguarda la connessione tra la esperienza di Cristo della croce e la *caligo* (art. cit., p. 129). Questa connessione, sebbene in Bonaventura sia fondamentale il cristocentrismo, è però da lui solo accennata. Un'analoga considerazione si trova in H. Steckeler, *Die negative und mystische Theologie Bonaventuras im Itinerarium mentis in Deum*, in *Franziskanischen Studien*, 56 (1974), pp. 150-163. Lo Steckeler spiega la *caligo* in relazione alle sofferenze di Cristo, sviluppando tuttavia il discorso nella prospettiva di una «teologia negativa». Ne risulta che la *caligo* rappresenti il culmine delle esperienze umane del non-senso: cioè nel progredire della coscienza del non-senso si giunge alla totale liberazione di ogni «Selbstbetrug» (ibid., p. 163). E' vero che è assai suggestiva questa riflessione, in particolare quando si sottolinea il significato cristocentrico della *caligo* e quando precisa che attraverso i riferimenti al non-senso Bonaventura ha inteso indicare un giusto senso di orientamento per la ricerca di Dio; tuttavia è difficile trovare in Bonaventura un tentativo sistematico che si possa chiamare «teologia negativa». Hödl, «Gott-schauen» im theologischen Verständnis des hl. Bonaventura und die aktuelle Frage der Gotteserfahrung cit., mette invece in rilievo la critica di Bonaventura alla «teologia negativa», anche a proposito del significato di *caligo*: «Mit dieser Kritik an der negativen Theologie verband Bonaventura gleichzeitig auch eine sehr kritische Auslegung der klassischen biblischen Stellen für die negative Theologie und machte damit gleichzeitig die Bedingungen und Grenzen unserer Gotteserfahrungen geltend» (p. 171).