

L'AMORE NELLA MISTICA BONAVENTURIANA

I.

IL PROBLEMA DELLE INTERPRETAZIONI DELLA DOTTRINA BONAVENTURIANA

1. *Il teologo dell'amore*

Nella bolla « *Triumphantis Hierusalem* », con la quale nel 1588 elevava Bonaventura al rango di Dottore della Chiesa, Sisto V indicava come precipua caratteristica della dottrina bonaventuriana, il fatto che essa « infiamma il suo lettore all'amore di Dio e alla nostalgia della patria celeste » (1). Per la stessa ragione, nella prima metà del Quattrocento, il famoso teologo e Cancelliere della Sorbonne, Jean Gerson (2), preferiva, fra tutti i dottori parigini, il Dottore Serafico, o « *Doctor ardens* », perché accende la volontà del lettore con il suo amore incandescente; e contrapponeva la scolastica decadente del suo tempo, dedita alla vacua curiosità, gli scritti bonaventuriani, perché non solo illuminano la mente, ma accendono l'affetto e infiammano la volontà con la carità (3).

Bonaventura ha consapevolmente posto la sua opera al servizio dell'amore di Dio. L'ardore amoroso è lo scopo non solo degli scritti spirituali direttamente dediti allo studio della mistica ascesa verso Dio, ma anche delle trattazioni strettamente « scientifiche » e strettamente legate alla « scuola ». Non meraviglia, pertanto, che, nella sua opera il problema dell'amore sia trattato spesso e profondamente, e sia in qualche modo, quella chiave di comprensione di molte sue concezioni, senza la quale sembra impossibile penetrare nel suo modo di pensare.

2. *Contrastanti interpretazioni*

A lungo s'è dato per scontato che la dottrina bonaventuriana dell'amore non presenti nulla di originale rispetto agli approfon-

(1) Cfr. il testo in *Opera Omnia*, I, XLVII.

(2) J. GERSONIUS, *Lectio contra vanam curiositatem* 1: *Opera*, Antwerpiae 1776, I, 91; *De examine doctrinarum*, ivi, 117 e 119.

(3) Cfr. anche P. LEMMENS, *Der hl. Bonaventura, Kardinal und Kirchenlehrer aus dem Franziskanerorden 1221-1274*, Kempten-München 1909 (vers. ital. p. 64).

dimenti di un Tommaso d'Aquino o di un Giovanni Duns Scotto (4). Tuttavia, un nuovo vivace interesse si ebbe nel Settecento per la dottrina bonaventuriana dell'amore in occasione della polemica sul pietismo (5), quando, circa il problema del « puro amore », gli avversi partiti cercarono di trarre dalla loro parte il Dottore Serafico, dando contrapposte interpretazioni dei medesimi testi bonaventuriani.

Anche nel nostro secolo la situazione non è diversa, considerate le contrastanti opinioni degli studiosi circa la vera dottrina bonaventuriana a riguardo della natura dell'amore-caritas. Mentre, al dire del Kaup (6), Bonaventura non avrebbe avuto una precisa concezione dell'amore e non si sarebbe neppure accorto di contraddirsi nel corso della stessa pagina, per il Gilson invece, non solo è un grande teologo, ma la sua attività scientifica è tutta « una metafisica della mistica cristiana » (7) sostenuta dal proposito di ordinare sistematicamente tutte le conoscenze delle scienze umane tenendo presente l'amore. Proposito questo, espresso dal Serafico stesso, quando scrive:

« e questo è il frutto di ogni scienza umana, perché in tutte si edifichi la fede, si glorifichi Dio, si regolino i costumi, si attingano le consolazioni, che consistono nell'unione della sposa con lo sposo; ciò avviene mediante la carità, cui è volto lo scopo della sacra Scrittura, e, conseguentemente, di ogni illuminazione che discende dall'alto, e senza la quale (carità) ogni scienza è vana... » (8).

3. Perché questi contrasti?

Certamente il Kaup è nel torto. Altri studiosi, che lo contraddicono pienamente (9), sostengono che i giudizi negativi derivano dal fatto che certi interpreti non si accorgono che Bonaventura ha un suo sistema, nel quale deve essere inserita la sua

(4) Per es., nel sec. XVII, G. BONTEMPI, *Palladium theologicum, seu tota theologia scholastica ad intimam mentem D. Bonaventurae*, tr. 1, d. 8, q. 33: 5, Lyon 1676, 121 e 127.

(5) Sul pietismo in generale cfr. A. B. RITSCHL, *Geschichte des Pietismus*, 3 voll., Bonn 1880-1886; W. HÜBNER, *Der Pietismus geschichtlich und dogmatisch beleuchtet*, Zwickau 1901; K. REINHART, *Mystik und Pietismus*, Monaco 1925.

(6) B. KAUP, *Tugend der Liebe*, 47 (a proposito di 2 Sent. d. 3, a. 3, p. 2, q. 1).

(7) E. GILSON, *La philosophie de Saint Bonaventure*, Paris 1924 (ediz. successive), 88.

(8) *De reductione*, n. 26.

(9) Cfr., ad es., B. A. LUYCKS, *Die Erkenntnislehre Bonaventuras* (Beitr. GPHMA 23-34), Münster 1923, 113.

teoria dell'amore, invece di estrapolare qualche sua proposizione e giudicarla a partire da sistemi di altri scolastici (10).

Effettivamente, anche per scoprire la teoria bonaventuriana dell'amore occorre osservare tre norme fondamentali: accertare quali scritti sono autentici e, soprattutto, non limitarsi, come spesso è avvenuto (11), ai soli Commenti alle Sentenze di Pietro Lombardo e al Breviloquium (12); evitare di giudicarli a partire dal tomismo, come, in qualche modo, fecero persino di Editori

(10) Diamo qualche utile indicazione bibliografica: P. ROUSSELOT, *Pour l'histoire de l'amour au moyen-âge* (Beiträge Baeumker, B.IV, H.6), Münster 1908; J. DE GUIBERT, *Charité parfaite et désir de Dieu*, in *Revue d'Ascétique et Mystique* 7 (1926) 225-250; J. KAUP, *Die theologische Tugend der Liebe nach der Lehre des hl. Bonaventura*, in *Franziskanische Studien* (Beiheft 12), Münster 1926; F. IMLE, *Das geistige Leben nach der Lehre des hl. Bonaventura*, Werl/Westf. 1939; R. PRENTICE, *The Concept of Love according to St Bonaventure*, New York 1946; IDEM, *The Psychology of Love according to St. Bonaventure* (Franciscan Institute Publications, Philosoph. Series) New York 1958; A. C. VALDERRAMA, *San Buenaventura y la filosofía del amor*, in *Franciscanum* 8 (1966) 147-166; H. J. ENNIS, *The Place of Love in the Theological System of St. Bonaventure in General*, in AA.VV., *Bonaventura 1274-1974*, vol. IV, Grottaferrata 1974, 129-145; IDEM, *The Primacy of Charity in Moral Theology according to St Bonaventure*, Lovanio 1972 (tesi dottorale). - Ricordiamo infine alcuni studi fondamentali sulla mistica bonaventuriana, nei quali è presente il nostro tema: E. LONGRÉ, *La théologie mystique de Saint Bonaventure*, in *Archivum Franciscanum Historicum* 14 (1921) 36-108; IDEM, *Bonaventure (Saint)*, in *Dictionnaire de Spiritualité* 1, Paris 1937, 1768-1843; ST. GRÜNEWALD, *Franziskanische Mystik, Versuch zu einer Darstellung mit besonderer Berücksichtigung des hl. Bonaventura*, München 1932; IDEM, *Zur Mystik des hl. Bonaventura*, in *Zeitschrift für Aszese und Mystik* 9 (1934) 124-142, 219-232; F. FR. BONNEFOY, *Une Somme bonaventurienne de théologie mystique: le « De triplici via »*, Paris 1934 (estr. da *La France franciscaine*, annate 1932-3); O. M. CAP, *Zur Mystik des hl. Bonaventura*, in *Franziskanische Studien* 3 (1916) 189 ss.

(11) Cfr., ad es., G. BONTEMPI, *Palladium* cit., t. 5, tr. 1, d. 8: q. 5: 88b.

(12) Questo deprezzamento degli scritti non strettamente scolastici di Bonaventura è denunciata ad es. da R. GUARDINI (*Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung*, Düsseldorf 1921, 2 e 187 s.) e da F. PELSTER, (*TheolRev* 22 (1923) 366): in queste opere, scritte durante il suo ufficio di Ministro Generale dell'Ordine, Bonaventura raffronta spesso le sue idee fondamentali con le discussioni e lotte dottrinali dell'università di Parigi, soprattutto quelle provocate dall'aristotelismo (cfr. JULES D'ALBI, *Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267-1277*, Tarnes 1923, 242; cfr. anche E. GILSON, *Saint Bonaventure* cit., 34-40) e con le idee più discusse nelle « questioni » disputate e quodlibetali (per le quali cfr. F. PELSTER, *Literargeschichtliches zur Pariser theologischen Schule aus den Jahren 1230 bis 1256*, in *Scholastik* 5, 1930, 59-67) del suo tempo, non figurava il problema dell'amore (cfr. P. GLORIEUX, *La littérature quodlibétique*, Le Saulchoir Kain 1925) e, tuttavia, Bonaventura ne ha trattato diffusamente: ma, per conoscere la sua dottrina, si deve ricorrere anche per questo problema a tutte le sue opere.

di Quaracchi (13), che scusarono Bonaventura di non essere pienamente giunto a certe posizioni di Tommaso perché i doveri del suo ufficio gli impedirono di dedicare tutte le sue energie allo studio e di conoscere appieno Aristotele (14); e, infine, quando si ricorre alla sua autorità, si deve tener presente la peculiarità dei suoi termini e delle sue categorie. Bonaventura, infatti, non ritiene che la bipartizione in amore interessato e amore disinteressato, sia identica alla bipartizione amore fisico e amore estatico, e ancor meno che possa essere applicata all'amore estatico, il quale è sempre disinteressato.

II.

L'ESPERIENZA MISTICA, LUOGO IN CUI CERCARE L'ESSENZA DELL'AMORE

Quindi per sapere cosa pensi dell'amore dobbiamo chiederlo a lui stesso, e non ricercarlo in sistemi non suoi. Per lui, la ricerca sull'essenza dell'amore deve essere fatta innanzitutto nella propria anima, nella quale non solo c'è il concetto di amore, ma l'amore stesso: il concetto va ricercato dove c'è la realtà (15). Inoltre, data la pluralità delle sue specie, l'amore tipico al quale ci si deve rifare è l'amore di Dio. Dio, infatti, è degno di essere amato sotto ogni riguardo, e l'uomo è tenuto ad amarlo. Dunque non c'è migliore occasione di poter studiare la natura dell'amore, di quella che si ha studiando l'amore di Dio. Di qui

(13) Cfr. ediz. critica, t. X, p. 31; cfr. E. GILSON, *Saint Bonaventure* cit., 11.

(14) Questo criterio, che giudica uno scolastico in base alla sua maggiore o minore somiglianza con S. Tommaso d'Aquino e alla sua conoscenza di Aristotele, fu enunciato da M. DE WULF (*Augustinisme et Aristotélisme au XIII^e siècle*, in *Revue Néoscholastique de Philosophie* 8, 1901, 166) e applicato a Bonaventura da L. LEMMENS (*San Bonaventura* cit., 70) ma era stato rifiutato autorevolmente da F. EHRLE (*Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des XIII. Jahrhunderts*, in *Archiv* 5, 1989, 603 ss.); si veda anche la tesi di J. D'ALBI (*Saint Bonaventure et les luttes doctrinales de 1267-1277*, Tamines 1922, 242) secondo cui Bonaventura fu il capo principale dell'opposizione francescana alle novità tomiste.

(15) Dopo aver affermato che l'essenza della carità (« caritas in universali ») può essere conosciuta con certezza dall'uomo (*I Sent.* d. 17, p. 1, a.u., q. 3, r.), Bonaventura, servendosi della psicologia agostiniana della conoscenza, precisa, tuttavia, che solo colui che possiede la carità può conoscerla « per essentiam » e non soltanto, come è possibile anche al peccatore, « per similitudinem » (q. 4. - Per queste due questioni, I, 299a-301b).

la formulazione del problema: « Utrum homo naturaliter diligat Deum » (16).

1. *Necessità di esaminare la suprema esperienza mistica*

In questa espressione, l'avverbio *naturaliter* non significa che anche l'esperienza affettiva del peccatore ci potrebbe informare circa la natura dell'amore. Il suo amore, infatti, è storto, ricurvo, disordinato, partecipe della malattia dell'anima, e, al limite, non è neanche amore (17). Tra l'amore del peccatore e quello del giusto la differenza non è soltanto nel grado, ma è come infinita, data l'incomparabilità o incommensurabilità tra un amore ricurvo, prono verso il bene finito, e l'amore di Dio, bene infinito (18). La natura umana decaduta a causa del peccato, e non ancora trasformata dalla grazia misericordiosa di Dio mediante il Cristo, quando dice di amare Dio, propriamente non ama che se stessa (19).

Dunque la natura umana, di cui parlano i filosofi, non è il luogo in cui si possa osservare che cos'è l'amore. L'amore del filosofo non è quello che si dice « amore naturale » di Dio.

Ne consegue, che l'*amor naturalis Dei* è l'amore con cui l'uomo amava Dio quando era nello stato di giustizia originale, quando era senza peccato e, secondo Bonaventura, era ancora privo del dono della grazia soprannaturale, quando la natura

(16) Cfr. P. ROUSSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen-âge* (Beiträge zur Geschichte der Phil. d. Mittelalter 25, 34), Münster 1925, 1s.

(17) « Dilectio illa quae est in peccatore, non... habet rationem virtutis nec sortitur nomen caritatis » (*II Sent.* d. 27, a.u., q. 4, ad 1m: II, 601). Come si vede, Bonaventura non ammette l'esistenza della « caritas informis » o « carità imperfetta ».

(18) Bonaventura precisa che questa distanza è infinita non nel senso che il « moto amoroso » del giusto possiederebbe un'intensità infinita, ma nel senso che il giusto ama Dio ritenendolo come il bene infinitamente preferibile a qualsiasi preciso bene a Lui inferiore: « ama Dio più di un denaro, e più di quel denaro moltiplicato all'infinito: perciò l'amore per le cose inferiori a Dio non è mai comparabile con l'amore che si eleva in alto verso Dio » (*IV Sent.* d. 16, p. 2, a. 3, q. 1, ad 4m: IV, 410).

(19) Bonaventura non vuole negare che nel peccatore resti una certa capacità di amare Dio, la quale è radicata nell'essere spirituale, ma la considera come temporaneamente atrofizzata. A tal proposito si veda la dottrina bonaventuriana della « sinderesi » (« quel certo peso naturale che indirizza l'affetto ad appetire le cose »), che, essendo parte della natura, non ne potrà mai essere del tutto estinta, ma nel peccatore è temporaneamente impedita nell'esercizio del proprio atto dall'accecaimento (che confonde il male con il bene), dalla lascivia del piacere (carnale, che impedisce il rimorso, ossia l'esercizio della ragione) e per la durezza dell'ostinazione (che impedisce lo stimolo a compiere il bene): cfr. *II Sent.* d. 39, a. 2, qq. 1 e 2.

non era ancora corrotta pur non essendo ancora perfetta dal punto di vista della soprannaturalità.

Qui appare la differenza tra Bonaventura e Tommaso d'Aquino circa il rapporto tra il naturale e il soprannaturale, tra natura e grazia. Per l'Aquinato, come sostiene giustamente il Gilson, la presenza della grazia latente nell'anima non fa che conservare gli esseri nelle loro proprie nature, di modo che queste nature sono studiate a parte dalle scienze, e sono sostenute e sostenute dall'economia divina. Per Bonaventura, invece, la grazia perfeziona gli esseri nella loro stessa natura, ossia li completa incessantemente, li consegna e li rivela a se stessi: è quindi impossibile descriverli in se stessi senza ricorrere al soprannaturale (20).

Tutto questo ci dice che un vero amore di Dio c'è solo nel giusto. Ora, però, anche l'anima dell'uomo decaduto per la colpa originale e successivamente reso di nuovo giusto dalla grazia santificante, è impedita dallo sviluppare in tutta la sua magnificenza l'amore. Queste imperfezioni scompariranno soltanto nella beatitudine eterna. Solo allora si svelerà con la massima chiarezza la vera natura e la genuina struttura dell'amore. È quanto aveva già detto Dionigi, per il quale l'amore dell'uomo decaduto è solo un'immagine umbratile, una figura illusoria (εἴδωλον), una forma degenerata (ἐκπτώσις) dell'amore autentico » (21).

Quindi ora se vogliamo chiederci quale sia la specificità di quell'atto di amore che più somiglia a quello dell'amore dei beati in cielo, non c'è dubbio che questo perfetto atto di amore, se è reperibile in terra, lo si riscontra precisamente nell'esperienza mistica.

La vita mistica culmina in un sublime e purificato atto di amore. Sia la « contemplazione vera » (così è preferibilmente denominata da Bonaventura l'esperienza mistica), sia il suo principio più prossimo (il dono dello Spirito Santo, la sapienza) sono essenzialmente soggetti nella volontà. Questo rapporto bonaventuriano tra volontà e dono della sapienza (22) è ulteriormente sviluppato nella scuola bonaventuriana da Matteo d'Aquasparta, nonché da Pier Giovanni Olivi (23).

Certo, come s'è detto, anche la conoscenza, per Bonaventura,

(20) Cfr. E. GILSON, *Saint Bonaventure* cit., 470.

(21) DIONISIO, *De divinis nominibus*, c., § 12: PG 3:709.

(22) Cfr. LONGPRÉ, *La mystique* cit., 101-106; S. GRÜNEWALD, *Franziskanische Mystik* cit., 109 ss.; F. BONNEFOY, *Une somme bonaventurienne* cit., 75-6.

(23) Cfr. MATTEO D'AQUASPARTA, *De cognitione* q. 9: in *Quaestiones disputatae selectae*, 1, Quarachi 103, 393-410; P. G. OLIVI, *De perfectione evangelica* q. 2 (in F. EHRLE, *Der Augustinismus* cit., 509).

è di per sé una via verso l'amore. Ma è questo amore che eleva la natura umana alla vetta più alta possibile in terra, dove il mistico ripristina in sé l'ordine originario dei beni, con una sorta di ritorno allo stato di giustizia originale, come, al dire di Bonaventura, avvenne in Francesco (24) e come avrebbe detto di lui stesso Alessandro di Hales, affermando che nel suo discepolo sembrava che Adamo non avesse peccato.

2. *Esperienza mistica come sbocco della vita di grazia*

D'altro canto, tuttavia, si deve tener presente che l'esperienza mistica dell'amore non differisce essenzialmente dalla vita cristiana della grazia, dal momento che, per Bonaventura, la grazia santificante si realizza pienamente solo nella vita mistica, ora, in attesa della sua perfetta realizzazione nella beatitudine dopo la morte. La vita mistica non è che la piena fioritura della grazia santificante nell'uomo viatore. Certo anche al momento di raggiungere la suprema vetta mistica è necessario l'intervento dello Spirito Santo; tuttavia questa ineffabile esperienza non ha bisogno di una nuova entità (di una cosiddetta grazia mistica, o grazia gratis data) distinta dalla grazia santificante (o grazia abituale, *gratum faciens*), la quale è già essa stessa grazia mistica. Quando l'anima, convertita da Dio, giunge, attraverso una crescente corrispondenza alla grazia, sino alla vera sapienza (o suprema esperienza mistica) non è necessario che nel suo intelletto vengano miracolosamente prodotte delle « species intelligibiles ». Questa suprema esperienza, infatti, non è costituita da un'intelligenza, ma da una contemplazione sapienziale « alla maniera di tatto e di amplesso » (« per modum tactus et amplexus »). In questa esperienza, l'intelletto si tace, e, per questa ragione, il mistico non riesce a parlarne, a spiegarla. Chiosando Dionigi (25), scrive a proposito di questa sapienza « velata nel mistero »:

« quello che voglio comprendere è superiore ad ogni sostanza, ad ogni cognizione. E qui si tratta di un'operazione che trascende ogni intelletto, che è segretissima; che nessuno sa, se non sperimentandola. Poiché l'anima ha molte facoltà per comprendere: la sensitiva, l'immaginativa, l'estimativa, l'intellettiva; ora è necessario abbandonarle tutte; infatti, al vertice sta l'amore, che unisce, e tutte le trascende. Di qui si vede, che tutta la beatitudine non è nell'intellettiva... » (26).

(24) Cfr. BONAVENTURA, *Legenda minor s. Francisci*, lec. 6: 8, 570 s.

(25) *De mystica theologia*, c. 1, § 1: PG 3, 1-18.

(26) *Hexaameron*, coll. 2, n. 29; cfr. anche n. 30.

La suprema esperienza mistica è chiaramente sbocco della normale esistenza cristiana, ossia della vita della grazia santificante, che è donata a tutti i giusti: la descrizione bonaventuriana dei successivi passaggi di questa vita santificata ai suoi gradi più perfetti non indica mutamenti sostanziali, ma soltanto di grado. Le stesse espressioni egli impiega nel descrivere i gradi inferiori e quelli superiori della vita della grazia. Così, al cap. 4 dell'*Itinerarium*, quando mancano ancora due gradi per giungere alla pace suprema, l'anima, prima di elevarsi al di sopra di sé, già « si ritrae nella sua parte più intima per contemplare Dio tra santi splendori (Sal 109,3) e ivi, come su di un letto, dormire e riposare (Ct 2,7), mentre lo sposo prega che non la si risvegli fino a quando le piacerà » (n. 8). E quindi il Serafico Dottore riassume questo discorso con la descrizione della situazione mistica già raggiunta dall'anima in questo quarto grado della vita della grazia:

« Riempiuta di tutte queste luci intellettuali la nostra anima viene scelta come dimora della divina Sapienza, e resta figlia, sposa e amica di Dio, e pure membro del Capo che è Cristo, sua sorella e coerede. Ancor più: tempio dello Spirito Santo, fondato sulla fede, eretto sulla speranza, consacrato a Dio con la santità dell'anima e del corpo. Tutto questo produce quella carità perfetta di Cristo che si effonde nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato donato (Rm 5,5), senza del quale non ci è possibile conoscere i segreti di Dio » (27).

La grazia santificante, dunque, si sviluppa o ramifica nelle virtù, nelle beatitudini e nei doni dello Spirito Santo. L'esperienza mistica dell'amore, in cui essa sfocia normalmente, non differisce essenzialmente dalla carità, che è donata al giusto mediante la grazia, e che si perfeziona mediante la beatitudine dei pacifici, e mediante il dono della sapienza. L'amore che si trova all'inizio della vita della grazia, non si distingue essenzialmente dall'amore consumato (28).

La mistica, in altre parole, non è un bene riservato a particolari chiamati, ma è l'ordinario compimento della vita cristiana vissuta, con crescente fedeltà, nella grazia. La vocazione alla mistica è rivolta a tutti i cristiani. La ragione per cui così pochi giungono ad un così alto grado di vita spirituale è solo la mancanza di generosità, la mancanza di una perfetta conversione.

(27) *Itinerarium mentis in Deum*, c., 4, nn. 8-9.

(28) *III Sent.* d. 34, p. 2, a. 2, q. 1, ob. 3: III, (762a) e ad 3m (763a).

Perciò, la vita soprannaturale è un ininterrotto progresso, e la via mistica non è altro che il normale supremo sviluppo della giustificazione operata da Dio, che rinnova l'uomo che l'accoglie con fede e la vive nella fedeltà (29).

Ne consegue che per Bonaventura l'atto di amore del cammino mistico non è essenzialmente diverso dagli atti della virtù della carità, della beatitudine dei pacifici, del dono della sapienza, atti a cui tutti sono chiamati dalla grazia, perché ne sono la ramificazione.

Come diremo nella conclusione, si disputa ancora se la suprema esperienza mistica o vera contemplazione, sia un atto di conoscenza (diretta o indiretta) di Dio, oppure una contemplazione immediata di Dio, oppure abbia un carattere affettivo; ciò non toglie nulla a quanto abbiamo detto. Per Bonaventura l'amore, in quanto atto presente nella vera contemplazione, non è specificamente diverso dall'amore ancora imperfetto di tutti i credenti, che vivono in grazia divina con minore fervore.

Per questa ragione, come abbiamo detto, il nostro Dottore designa i gradi della vita spirituale non in base all'atto di amore, ma attraverso i diversi cammini della conoscenza di Dio. L'amore, a differenza della conoscenza, resta specificamente uguale in tutte le tappe successive raggiunte dall'uomo giustificato, che risponde con crescente fervore al dono di Dio. Anzi, l'amore non sarà specificamente diverso neppure nella vita eterna. La sua essenza sarà la stessa, muterà soltanto il suo grado (30).

3. *Necessità di ricorrere alle opere bonaventuriane*

Ora, se è vero che l'amore con cui tutti i credenti, indipendentemente dal fervore raggiunto, amano Dio, attinge la sua più pura realizzazione nell'esperienza mistica, è evidente che le idee personali fondamentali di Bonaventura circa l'essenza dell'amore si debbono ritrovare con maggiore certezza là dove questo grande teorico della mistica descrive l'esperienza mistica.

Qui l'amore non è qualcosa di collaterale, o peggio, di accessorio. Il traguardo dell'ascensione mistica non è la conoscenza, ma, come insegnano anche i suoi autori preferiti (31), l'incendio

(29) Cfr. E. LONGPRÉ, *La théologie mystique* cit., 77 ss.; IDEM, *Bonaventure (saint)* cit., 184.

(30) Cfr. S. GRÜNEWALD, *Franziskanische Mystik* cit., 43 s.

(31) DIONISIO, *Mystica theologia* c. 1, § 1: PG 3, 997-1000 (si debbono abbandonare non soltanto le cose conosciute con i sensi, ma anche quelle conosciute intellettualmente, per giungere, attraverso la perfetta liberazione — ἐκστάσει — a diventare uno con Dio — ἐνωσις — mediante l'amo-

di amore (32), acceso dallo Spirito Santo (33), quando tutte le facoltà dell'anima zittiscono. Dice: « là non entra l'intelletto ma l'affetto » (34). E nell'*Itinerarium* troviamo una frase che riassume non solo tutta la mistica bonaventuriana, ma anche quella di Matteo d'Aquasparta (35), Ruggero Marston, Gian Pietro Olivi e Raimondo Lullo (36): dopo aver accennato alla perfetta vita contemplativa di Francesco, nella quale il Poverello sembrò come partecipare alla Pasqua, ossia al passaggio del Cristo da questo mondo al Padre, scrive che « se questo transito deve essere perfetto (anche in noi) occorre abbandonare tutte le operazioni intellettuali e riversare, rinnovandolo, tutto l'amore (*apex affectus*) in Dio » (37).

E a proposito di questo trasporto d'amore dice ad esempio: « La contemplazione è la suprema unione prodotta dall'amore (*suprema unio per amorem*). Questo stato non si raggiunge che mediante l'amore... » (38).

E quando descrive l'ascesa verso tale unione non fa che darci un'ampia e particolareggiata esposizione del processo attraverso cui il più puro amore si pone in essere (39).

re); anche *De divinis nominibus* c. 4, § 11 e § 15: PG 3, 109; cfr. inoltre UGO DI S. VITTORE, *Soliloquium de arrha animae*: PL 176, 954-5; RICCARDO DI S. VITTORE, *Beniamin maior* 1, 2 c. 1: PL 196, 79.

(32) E. LONGPRÉ, *La théologie mystique* cit., 68 ss.

(33) Cfr. *Itinerarium* c. 7, n. 6: V, 313; *Hexaameron* coll. 2, n. 3 e 34: V, 342 etc.

(34) *Hexaameron* coll. II, n. 32: V, 342.

(35) « Propterea dico indubitanter quod raptus prout provenit ex vehementia devotionis, non tantum pertinet ad intellectum sed potius et principalius et perfectius ad affectum, non solum per casum aut per concomitantiam aut redundantiam, sed per essentiam » (*Quaestiones disputatae*, Quaracchi 1903, pp. 309-310).

(36) RUGGERO MARSTON, *Quaestiones disputatae* q. 6 (« Utrum in contemplatione per illuminationes in se receptas [anima] plus ascendat per affectum quam per intellectum »), Biblioteca Laurenziana, Firenze, Conv. Sopp. 123, fol. 179v-184r; P. G. OLIVI, *Utrum contemplatio principalius sit in intellectu et actu eius*, Biblioteca Laurenziana S. Croce, plu 31, sin. cod. 3; cfr. EHRLE, *Archiv für Lit. u. Kirchengeschichte*, Bd. III, 502-3; EUSTACHIO D'ARRAS, *Quaestiones quodlibetales*, Roma, Biblioteca Vaticana Borgh. lat. 17, quaestio VII, foll. 134v-135r. Per Raimondo Lullo cfr. il contributo di Malaguti al presente convegno.

(37) *Itinerarium* c. 7, n. 4.

(38) *Hexaameron* coll. I, n. 30: V, 341.

(39) Cfr. *ivi*, nn. 30-32; cfr. coll. XX, n. 10: 427; *III Sent.* d. 35, a. 1, q. 1, r; *III*, 774; *Itinerarium* c. 4, n. 3 fine: V, 307; c. 7, n. 6: 313. Poiché la contemplazione risiede nell'amore, Bonaventura ne conclude che non c'è alcun pericolo di eccesso nel contemplare, mentre la speculazione ha i suoi pericoli: *III Sent.* d. 27, a. 2, q. 5: *III*, 612; d. 35, a. 1, q. 1: *III*, 774.

Certo, il suo discorso non è un'esposizione psicologica dei singoli passi dell'anima, come fanno Teresa di Avila e Giovanni della Croce. Bonaventura rifugge generalmente dal parlare delle proprie esperienze personali. Tuttavia ci fornisce una preziosa analisi fenomenologica del processo mediante il quale nasce l'atto di amore misticamente perfetto. Lo si può vedere soprattutto nell'*Itinerarium*. In quest'opuscolo si richiama esplicitamente alla propria esperienza sulla Verna (40). Inoltre, questo scritto è destinato propriamente alla guida verso la pace dell'amore, verso l'*extatica pax*, che è un atto di amore dell'anima che lascia dietro di sé l'uso dei sensi e della facoltà intellettiva, e che, in questa « abbagliante tenebra, riposa nel Bene supremo ». E quindi tratta esplicitamente il problema del come sorge un atto di amore (41).

Questi stessi problemi ritornano nella *Legenda maior s. Francisci*, ove il dotto discepolo di Francesco ci dà un quadro perfetto dell'esperienza religiosa che (a torto o a ragione) egli ravvede nel suo Fondatore. Specialmente nel trattato sulla sua stigmatizzazione troviamo una fine analisi di ciò che è un amore divampante, un'estasi d'amore: « Mentre dunque dai serafici ardori dei suoi desideri era condotto a Dio ed era trasformato mediante la dolcezza compaziante in colui, che per eccesso di amore verso di noi volle essere crocifisso... » (42).

Anche nell'*Hexaameron*, la considerazione dei vari beni conduce l'anima alla carità (43). E sia il *De triplici via*, sia il *De perfectione ad sorores* (Clarisse), sia il *Soliloquium* (anche se qui è difficile separare il suo pensiero da quello delle Auctoritates) sono certamente dei riflessi dell'esperienza personale di Bonaventura (44). Inoltre, nel *Commento alle Sentenze* e nelle altre opere strettamente accademiche viene illustrato prevalentemente l'aspetto attivo dell'amore.

(40) Prol., n. 2.

(41) *Ivi*, nn. 1-3. La *extatica pax* è un atto dell'amore, che, lasciato dietro di sé l'uso dei sensi e delle facoltà conoscitive dell'intelletto (perciò si chiama « exstatica ») e giunta a questa « splendente oscurità », riposa nel Sommo Bene. - Si veda anche MATTEO D'AQUASPARTA, *De cognitione* q. 9: ed. cit., 401-404.

(42) BONAVENTURA, *Legenda maior s. Francisci*, c. 13, n. 3: VIII, 542.

(43) *Hexaameron* coll. 18, n. 25: V, 418b.

(44) Così L. LEMMENS, *San Bonaventura* cit., 87.

III. L'ESSENZA DELL'AMORE

L'essenza dell'amore, dunque, è da ricercare in ciò che Bonaventura dice di esso quando parla dell'esperienza mistica. Qui essa si appalesa quando consideriamo tre cose: il punto di partenza dell'amore di Dio, il suo oggetto, e la sua struttura.

1. *Punto di partenza dell'amore di Dio: il mondo*

L'aspirazione ad innalzarsi all'amore di Dio mediante la considerazione delle creature è sin dall'inizio dell'Ordine di S. Francesco un'innegabile caratteristica della mistica francescana. Se l'atteggiamento di s. Anselmo verso il mondo è quello del disprezzo (*despectus mundi*) per poter ascendere verso Dio (45), che anche per Bernardo è il migliore atteggiamento (46), per i francescani, invece, il mondo non è soltanto un oscuro campo di battaglia, ma è anche un chiaro specchio di Dio (47). Questo concetto è anche il tema fondamentale di tutta l'opera bonaventuriana, per la cui esposizione si serve spesso e volentieri dell'immagine biblica della scala di Giacobbe (48). Non a caso, pertanto, nell'*Itinerarium* la salita dello spirito verso Dio inizia con la considerazione del mondo creato. E lo fa in modo originale, se lo confrontiamo con le sue fonti abituali.

Ugo di San Vittore (al pari di Agostino) si eleva attraverso il creato all'amore di Dio, perché il rapporto dei beni terreni con il bene della persona, sebbene sia positivo, è ancora insufficiente, e perciò la loro considerazione spinge ad amare Dio come unico bene pienamente appagante.

Bonaventura invece considera i beni creati da un altro punto di vista. Mai o quasi mai parla della loro insufficienza in rap-

(45) *Hom. II in Mt* 5, 1: PL 158, 595.

(46) *De consideratione* l. 5, c. 2, n. 3: PL 182, 789.

(47) « Considerando (Francesco) che tutte le cose hanno un'origine comune, si sentiva ricolmo di pietà ancora maggiore e chiamava le creature per quanto piccole col nome di fratello e sorella: sapeva bene che tutte provenivano, come lui, da un unico Principio » (*Legenda maior*, c. 8, n. 6: VIII, 527). - Cfr. E. GILSON, *La philosophie* cit., 74: « pour être radical, son (di Francesco) mépris du siècle n'avait rien de cette haine dont certains ascètes croyaient devoir envelopper l'univers: on peut dire au contraire, que plus il méprisait le monde, plus il l'aimait... Dans chacune des oeuvres du Seigneur il reconnaissait la main de l'Ouvrier... De là cet amour inouï qu'il portait aux êtres et aux choses... les traitant avec le respect et la tendresse que leur méritait la dignité si haute d'images du Créateur... ».

(48) F. IMLE, *Das geistige Leben* cit., 29.

porto ai nostri desideri di felicità (49). All'inizio dell'*Itinerarium* non si chiede in che modo le cose si rapportano all'io, ma in che modo la cosa è in se stessa: « l'occhio di colui che contempla, considera le cose *in se stesse*, vede *in esse* il peso, il numero e la misura » (50). Nelle creature vediamo Dio: « apri dunque i tuoi... per vedere... amare e adorare il tuo Dio in tutte le creature (51); Dio si nasconde in tutte le cose e in tutte le conoscenze che ne abbiamo » (52). Attraverso la perfezione, che è nella cosa stessa, Bonaventura si eleva all'amore di Dio.

La sua originalità è indiscussa: per lui il punto di partenza per elevarsi alle più sublimi vette dell'amore di Dio non è « l'essere-per-me » delle cose, ma il loro « essere in sé ».

2. Oggetto dell'amore: Dio considerato in se stesso

Esiste certamente un rapporto tra il perché una cosa è punto di partenza dell'amore, e il perché una cosa è oggetto dell'amore.

Se il punto di partenza per l'elevazione dell'amore è la positiva, anche se insufficiente funzione del mondo in rapporto alla felicità dell'uomo, è, cioè, l'« essere-per-me » del mondo, allora il problema dell'oggetto dell'amore è già risolto: Dio è amato, perché il suo possesso appaga perfettamente tutti i bisogni dell'uomo. E allora il mistico può amare Dio, perché egli nella contemplazione percepisce chiaramente, che Dio è il *suo* supremo Bene. Certo, Dio è buono diversamente dai beni creati, tuttavia anch'Egli, come i beni creati, « è buono per me ». Indubbiamente il mistico sa bene che metafisicamente l'uomo esiste per Dio e non viceversa. Ma questo rapporto con Dio può essere concepito così: Dio è il mio fine; il mio fine è il mio bene, bene per me; Dio è buono per me. Se questa considerazione prevale nell'amore per Dio, allora la ragione per cui io amo Dio è il suo « essere-per-me » (scolasticamente parlando: l'oggetto formale del mio amore è il bene relativo dell'oggetto) (53).

(49) Questa differenza è tanto più interessante, in quanto secondo Bonaventura stesso, Ugo di San Vittore unisce in sé le caratteristiche di Agostino, Gregorio Magno, Dionigi, Anselmo, Bernardo e Riccardo: cfr. *De reductione artium ad theologiam* 5: V, 321a (gli Editori di Quaracchi segnalano ben 279 citazioni di Ugo in Bonaventura: vol. 10, 275).

(50) « Aspectus contemplantis, res in seipsis considerans, videt in eis pondus, numerum et mensuram » (*Itinerarium*, c. 1, n. 11: V, 298b).

(51) « Aperi igitur oculos... ut in omnibus creaturis Deum videas,... diligas et colas » (*Itinerarium*, c. 1, n. 11: V, 299a).

(52) *De reductione*, n. 26: V.

(53) Cfr. AGOSTINO, *Confessiones*, lib. 10, c. 6: PL 32, 782 s., citato anche da Bonaventura (*Soliloquium* c. 1, § 4, n. 44: VIII, 43): è difficile tradurre il pensiero di Agostino in linguaggio odierno, poiché il suo punto

Bonaventura segue un altro cammino. Come, a differenza dei suoi maestri, il punto di partenza dell'amore è francescanamente indicato nell'« essere in sé » delle cose, e non nel loro « essere-per-me », così anche l'oggetto formale dell'amore è Dio come « buono in sé ». Francesco, scrive Bonaventura, « nelle singole creature gustava quella bontà fontale che in esse fluiva come in altrettanti ruscelli e come se percepisse un celeste concerto nella consonanza delle forze e delle attività donategli da Dio... » (54).

Se è vero che francescanamente si debbono considerare già le creature nella loro bellezza presa in se stessa, ciò sarà infinitamente più vero di Dio. Nel suo amore il mistico francescano coglie in Dio primariamente l'assoluta perfezione, prescindendo da ciò che essa rappresenta per lui: ciò che ama considerare in Dio è l'*aseitas*, l'eterna e immutabile perfezione, l'infinita sempiterna pienezza del suo essere e della sua essenza. Nel cap. 6 dell'*Itinerarium* (intitolato *De speculatione Trinitatis in eius nomine quod est bonum*), elenca tutti gli elementi del Bene che è Dio, la cui considerazione conduce immediatamente all'esperienza mistica centrale, l'amore: « e (ciò fatto) all'anima non resta che desiderare il giorno del riposo in cui la mente si riposerà, nell'estasi, da ogni opera compiuta » (55).

Anche quando considera le operazioni, la potenza, le virtù e l'intelligenza della divina essenza, Bonaventura non si concentra su ciò che questa divina attività conta per noi, ma, secondo un'ontologia platonizzante dionisiaca, ci vede l'eternamente infinita pienezza dell'essere, che, per sua natura, è incommensurabilmente attiva: *bonum est diffusivum sui* (56).

Bonaventura ama, perché l'oggetto è in se stesso sublime, perfetto. L'oggetto formale del suo amore di Dio è il Bene assoluto, ciò che la cosa è in se stessa. Come dice bene il Malaguti, per Bonaventura è assurdo considerare « utile » il Bene Creatore, nel senso che esso colmi un vuoto da sequestrare alla nostra voglia, anche attraverso un'ascesi severa, come pretendono gli stoici: Bonaventura esclude l'atteggiamento possessivo verso Dio considerato come Bene sommamente utile a noi. Sarebbe abuso, simonia, peccato: « Non si può pensare Dio se non accogliendolo come *novità assoluta* tale, che per accettare la sua rivelazione, una profonda e intima trasformazione, una totale *reno-*

di vista differisce dal nostro: egli distingue l'amore non secondo il suo fine (Dio o l'io), ma secondo l'oggetto dell'amore (Dio e le cose terrene).

(54) *Legenda maior s. Francisci*, c. 9, n. 1: VIII, 530a.

(55) *Itinerarium*, c. 6, n. 7: V, 312a.

(56) *Ivi*, c. 6, n. 2: 311b.

vatio, un autentico battesimo si attui in seno al cuore dell'uomo, affinché non sussista più nulla di quella avarizia per la quale l'uomo considera tutto come a lui dovuto e a lui utile... (Dio) è oggetto d'amore, sì, ma in modo così nuovo, che non debba essere amato per ciò che ne viene a noi di vantaggioso, ma per se stesso, cioè perché è giusto che noi lo amiamo » (57).

Questo amore è accentuato, secondo Bonaventura, dal suo rivolgersi prevalentemente alla persona in quanto soggetto delle proprietà ammirate; riceve il suo accento, potremmo dire, dalle cose, viste e amate come proprietà, qualità soggettate nella persona amata. Questo amore dell'amante ritiene degna di essere amata la trascendenza, la somma e infinita eccellenza di una cosa, senza riflettere sulla persona amata. Qui l'oggetto dell'amore, la persona, è solo il merito stesso del valore: la persona è solo il merito stesso del valore: la persona è amata non tanto perché ha dei pregi, ma perché è degna di essere amata.

3. *Struttura dell'atteggiamento affettivo*

Le precedenti considerazioni contribuiscono certamente alla conoscenza dell'oggetto dell'amore, ma non sono sufficienti per stabilire l'essenza stessa dell'amore, perché è sempre possibile che due atti, pur considerando il proprio oggetto dallo stesso punto di vista, siano fenomenologicamente strutturati in modo diverso. Quale è, dunque, l'atteggiamento affettivo che si manifesta nell'atto dell'amore mistico?

Nella disputa circa il « puro amore » al tempo del cosiddetto quietismo, Bonaventura era citato come autorità teologica sia da quelli che sostenevano che l'amore è sempre « amore interessato » (Bossuet), sia da coloro che parlavano della possibilità del « puro amore » (Fénelon). Una soluzione eclettica (Amort) sosteneva, appellandosi anch'essa a Bonaventura, che la « caritas » è un amore di amicizia, il cui oggetto formale è l'unione con l'amico, considerata come utile, vantaggiosa per ambedue gli amici. Per il Bolgeni, infine, Bonaventura avrebbe insegnato che non è possibile un amore che non sia rapportato esclusivamente al bene dell'amante.

Ma anche nel nostro secolo abbiamo una situazione analoga a quella appena ricordata. Da un lato c'è chi sostiene ancora la suddetta interpretazione del Bolgeni, e dice che Bonaventura avrebbe teorizzato una sorta di amore interessato, detto « amore

(57) M. MALAGUTI (a cura di), *San Bonaventura, L'incendio di amore*, Fossano (1970), Introduzione, 15 e passim.

fisico », riferito al bene dell'amante. Dall'altro, chi gli attribuisce la dottrina dell'amore disinteressato, detto « amore estatico », amore come « autodonazione ».

Tutte queste disparate interpretazioni della dottrina bonaventuriana dell'amore si servono sempre di testi del Dottore Serafico. Ci chiediamo pertanto cosa dice effettivamente il Nostro circa il rapporto tra autodonazione e amore, e tra autoaffermazione e amore.

a. Autodonazione?

L'autodonazione viene designata in vari modi da Bonaventura. È amore *estatico*, nel senso che l'oggetto materiale dell'amore è fuori del soggetto amante, oppure nel senso che la volontà lascia dietro di sé la facoltà conoscitiva e l'anima « appetit uniri ». Altre volte l'autodonazione è presentata come *amore di amicizia*, consistente nel voler bene all'amato (58). Oppure è chiamata *languore*, termine che indica l'intensità del desiderio quando la cosa non è posseduta. Ora tutte queste designazioni, riscontrabili nei testi bonaventuriani, non possono essere registrate, *tout court*, come segni di un'autodonazione, pur essendo legate all'amore di Dio. Inoltre per Bonaventura l'oblio di sé e il dono di sé ad un'altra persona non sono propriamente l'essenza dell'amore, anche se conducono alla soglia dell'Amore mistico, e fanno parte in qualche modo dell'amore. Amore non può identificarsi con il volere rendere migliore, più ricco l'altro.

b. Autoaffermazione?

Ci sono in Bonaventura delle espressioni che fanno pensare ad un amore rapportato all'io. Esse svolgono un certo ruolo nella sua dottrina. Ma nessun testo bonaventuriano appoggia l'opinione del Bossuet, secondo il quale non si può amare senza aver un riferimento all'io individuale. Egualmente, non c'è alcuna traccia della teoria del cosiddetto « amore fisico », secondo cui non si può amare senza un riferimento almeno al cosiddetto « io-ampliato », « io-esteso e rapportato ad altri ».

Nell'insieme della struttura dell'amore, per Bonaventura una

(58) « L'amore di *amicizia* include in qualche modo l'amore di *concupiscenza*. Chi infatti è amico di un altro, gli desidera qualche bene; e mentre gli desidera quel bene, fa *concupire* anche lo stesso bene desiderato... Pertanto, come la speranza non si diversifica a causa dell'atto di fiducia e di attesa (di qualcosa), così neppure la carità diventa diversa a causa dell'atto di amicizia e di concupiscenza » (*III Sent.* d. 27, a. 1, q. 2, ad 6m: III, 595b).

relazione all'io amante non è neppure una preparazione né una conseguenza del vero amore, sebbene egli non neghi, nell'atto di amore, qualche riferimento all'io. Ma tale riferimento non è mai l'essenza dell'esperienza del perfetto amore.

c. *Cos'è dunque l'amore?*

Se l'essenza dell'esperienza d'amore non è né il godimento disinteressato, né l'autoaffermazione, c'è un terzo tipo di amore, che si identifichi con tale essenza?

Matteo d'Aquasparta (59) dice che oltre ai due atti della volontà, che sono il desiderio della cosa non ancora avuta e la compiacenza della cosa avuta, l'atto principale della volontà, distinto dai due precedenti, è amare: « con questo atto la volontà raggiunge il fine, lo consegue, si unisce e aderisce ad esso, e lo fa in un modo più perfetto dell'intelletto ».

Qualcosa di simile già sviluppava Bonaventura, quando parlava dell'amore come atteggiamento interiore diretto all'accoglimento passivo, in cui è preponderante l'accento posto sul rapporto alla cosa amata, piuttosto che all'io dell'amante. Sofferiamoci su questi sviluppi bonaventuriani.

1. Bonaventura elabora autonomamente la dottrina del Prepositino, che pone l'*ammirazione* come punto di arrivo dei sette gradi dell'amore (60) (ed. Lacombe). Questa ammirazione, dice il Serafico, sgorga dalla considerazione della grandezza, bontà e amore di Dio e, a sua volta, spinge la volontà a rivolgersi verso l'io. La chiama culto di adorazione o latria, intesa non come atto della virtù cardinale della giustizia, cioè come atto di religione, ma come atto teologale, e precisamente come atto della virtù teologale della carità, quindi come amore, come culto interiore, come amore che è timore reverenziale.

2. Tuttavia, non si tratta affatto del turbamento dell'ateo o dell'insipiente di fronte alle opere grandiose di Dio (61), ma di un varo amore: di quell'amore appunto, che ha nell'*ammirazione* il punto di arrivo dei suoi sette gradi.

(59) MATTEO D'AQUASPARTA, *De cognitione* cit., q. 9, ad 9m (407).

(60) *De triplici via*, c. 2, § 44, n. 9-12: VIII, 10a-12b; per il Prepositino, cfr. la sua *Summa super psalterium*, in Ps. 4 (in G. LACOMBE, *La vie et les oeuvres de Prévostin*, Bibliothèque Thomiste 11, Le Saulchoir Kain 1927, 110).

(61) « Huius autem lucis irradiatio et consideratio sapientes suspendit in admirationem et contra insipientes, qui non credunt ut intelligant, ducit in perturbationem » (*Itinerarium* c. 3, n. 7: V, 305-6).

3. Nel *De triplici via*, inoltre, parla di tre atti (o meglio tre considerazioni) presenti nell'esperienza mistica centrale: adorazione, ammirazione, amplesso (detto anche compiacenza). In questi atti, dice, « c'è la sorgente della vita » (62).

Ora, questo amplesso o compiacenza non è un atto riferito all'io, ma è una personale presa di posizione di fronte all'oggettiva grandezza del valore: in altri termini, l'anima non ritiene Dio grande perché le è utile, ma trova piacere in Lui perché Egli è, in sé, grande. La compiacenza, pertanto, è un ricongiungimento dell'adorazione ammirante con il soggetto apprezzante.

4. Questo ricongiungimento dell'adorazione - ammirazione con il soggetto adorante, non abbraccia il « pio orrore » di cui abbiamo detto. Al contrario: il Degno di adorazione, il sommo Gradito attrae a sé il soggetto che riflette su di lui.

Per questa ragione, oltre all'adorazione, all'ammirazione e all'amplesso, nella mistica esperienza dell'amore perfetto si distingue un quarto elemento: *l'unitio amoris*.

L'amore come forza unitiva, di cui parla Dionigi (63), si ritrova nella letteratura del medioevo, che distingue tre modi di unione d'amore: 1) l'unità ontologica (in cui soggetto e oggetto, presi in se stessi, sono rapportati tra loro) è presupposto dell'amore; 2) l'unione, o unità intenzionale, affettiva, che è l'essenza dell'amore e che nasce per il fatto che qualcosa diventa oggetto dell'atto spirituale di un soggetto; 3) un'unione effettiva, reale, che è conseguente all'unione affettiva, per cui gli amanti vogliono essere l'uno presso l'altro, l'uno essere trasformato nell'altro (64).

Nel descrivere l'esperienza mistica, Bonaventura parla poco dell'unità ontologica, parla più spesso dell'unione effettiva, ma parla specialmente dell'unione affettiva: *amor namque unit et facit appropinquare et e contra tepor amoris facit procul absce-*

(62) *De triplici via*, c. 2, § 3, nn. 4 ss., parla di questi tre atti; il ternario torna nella frase conclusiva dell'opuscolo, al § 7, n. 1: « Nella terza gerarchia la verità deve essere adorata mediante il sacrificio e la lode..., deve essere ammirata mediante l'estasi e la contemplazione..., deve essere abbracciata con il bacio e l'affetto... Considera diligentemente queste cose che ti sono state qui segnalate, perché in esse è la sorgente della vita ».

(63) DIONIGI, *De divinis nominibus*, c. 4, § 15: PG 3, 713.

(64) Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae* I-II, q. 28, a. 1, ad 2m. - Cfr. A. GARDEIL, *La structure de la connaissance mystique*, in *Revue thomiste* 20 (1924) 112, 225, 341 nt. 1, 432; IDEM, *Comment se réalise l'habitation de Dieu dans les âmes justes*, ivi 28 (1923) 248. - N.B.: - L'unità « ontologica » a volte è detta anche « reale »; quella « intenzionale » è detta anche « oggettiva » (o « intenzionale in senso stretto »).

dere (65). L'unità non è effetto dell'amore, ma consiste nell'amore stesso; essa è una certa identità di due volontà (66).

Soprattutto nell'esperienza mistica, dice, l'« affetto passa totalmente a Dio a causa dell'« eccesso » (è il titolo del cap. 7 dell'*Itinerarium*). Precisamente questo *excessus* è il punto centrale dell'esperienza mistica. Tutto il resto, di cui parlano i vari autori, c'è, ma è secondario. Questa *excedentia* è sinonimo di « *copula, osculum, amplexus* » (67).

Questo *excessus* è una totale trasformazione in Cristo, cosicché l'assimilazione morale a Lui è solo un effetto di questa trasformazione affettiva: « uno si riveste del Cristo *mediante l'amore*, che lo trasforma in Lui...; *mediante l'imitazione della vera giustizia*, praticata per amor suo...; *mediante l'operazione della regolare santità*, compiuta secondo il suo insegnamento » (68).

Questa unione, nella quale consiste essenzialmente l'amore, può essere paragonata all'unità delle persone divine: « come il Padre e il Figlio sono uniti con il legame di amore, così l'uomo, aderendo a Dio mediante la carità, diventa un solo spirito (con Dio) » (69). Si tratta della stessa unione di amore con Dio che nei giusti opera l'inabitazione di Dio (70), quale coronamento di ogni vita di grazia.

Certo, non si tratta di una unione identica a quella delle due nature nell'unica persona in Cristo, o identica a quella che unisce ontologicamente gli individui della specie umana: ma ciò non toglie nulla alla sua importanza. Poiché, come già diceva Agostino, uno spirito può essere posseduto solo spiritualmente, ossia mediante atti spirituali. Per questo l'uomo medievale considera l'unione spirituale più importante e più reale di altri rapporti.

Concludendo, per Bonaventura l'amore che si esprime nella

(65) BONAVENTURA, *Comment. in evang. Lucae* c. 22, v. 54, n. 67: VII, 516b.

(66) BONAVENTURA, *III Sent.* d. 2, a. 3, q. 3, ad 3m: III, 55b.

(67) Cfr. *De triplici via* c. 3, § 4, n. 7: VIII, 14a: la « vigilanza » (che « considera quanto onesto, utile e dolce sia amare Dio ») conduce alla « concupiscenza » (che ama di unirsi perché l'io ne trae giovamento), e questa porta all'« *excedentia* », o estasi, ossia « all'unione e al bacio e all'amplesso ».

(68) *Sermo 4 in dominica XIX post Pentecostem*, n. 2: IX, 430.

(69) *III Sent.* d. 27, a. 2, q. 1r: III, 604a.

(70) Bonaventura attribuisce all'amore di Dio l'inabitazione di Dio nell'anima del giusto: cfr. E. LONGPRÉ, *La théologie mystique* cit., 46 s; D. CULHANE, *De Corpore Mystico doctrina Seraphici*, Mundelein 1934, 44, 46, 59.

suprema esperienza mistica del perfetto amore di Dio è adorazione, ammirazione compiacente, unione. Questo articolato atteggiamento considera nell'oggetto la dignità reale, che ha in se stesso. Atteggiamento che è una relazione, un comportamento determinato dalla cosa in sé, e non suo rapporto a me... In esso la libera attività del soggetto amante non è esclusa, ma ciò che ha maggiore importanza è l'influsso esercitato dall'oggetto nel soggetto amante. Perciò si parla di atteggiamento passivo.

Questo atteggiamento passivo ci porta alla pace e alla gioia unicamente perché la sua passività traduce quella metanoia, quella rivoluzione personale, per la quale, come dice Malaguti, cessiamo di voler essere il centro del mondo e dell'essere, e accettiamo Dio come centro della nostra esistenza.

Questa passività, non ha nulla del quietismo, perché, una volta accettata questa centralità di Dio che ci rivoluziona, possiamo unirci nel suo progetto, possiamo essere amici collaboratori del suo disegno, diventando partecipi, in questo, della sua divinità, fruendo della sua eternità e della sua pace.

Così il « frui », la fruizione di Dio è quanto di più distante si dia dall'« uti » di Dio, giudicato come Sommo bene. Esso è una partecipazione di Dio, perché è l'essere che ci sostanzia, la verità che ci costituisce.

* * *

Abbiamo visto cos'è l'amore di Dio, riferendoci alla natura dell'amore presente nella suprema esperienza mistica di Dio, chiamata da Bonaventura « contemplatio vera ».

Con ciò non è detto ancora che l'atto di questa contemplazione sia necessariamente un atto di amore.

Anche a questo proposito si presentano diverse interpretazioni del pensiero bonaventuriano. Oggi, tuttavia, sempre meno si accetta l'interpretazione secondo cui si tratterebbe di un atto dell'intelletto, il cui oggetto sarebbe direttamente e immediatamente Dio. La discussione si concentra soprattutto attorno all'alternativa tra un atto conoscitivo il cui oggetto è soltanto l'effetto di grazia causato da Dio nell'anima (e quindi, Dio unicamente in quanto presente nel suo effetto, la grazia), e un atto della volontà, che, pur potendo chiamarsi in certo modo conoscenza (e vari testi bonaventuriani così la chiamano) tuttavia ha un carattere essenzialmente affettivo.

Anche se Bonaventura usa espressioni quali *mystica cognitio* o *cognitio experimentalis*, tuttavia, per ragioni che esponemmo

qui in un precedente incontro, e per altre ragioni che si potrebbero aggiungere, riteniamo di dover prendere nel senso più radicale e proprio certe espressioni di Bonaventura: « l'atto del dono della sapienza è parzialmente conoscitivo e parzialmente affettivo, nel senso che inizia nella conoscenza ed è consumato nell'affetto, e secondo ciò il gusto o assaporamento è una conoscenza sperimentale del buono e del dolce. E per questa ragione l'atto precipuo della sapienza è proprissimamente posto dalla parte affettiva (dell'anima) » (71). Per s. Tommaso, invece, l'atto del dono della sapienza è elicito dalla volontà, « sed essentiam habet in intellectu, cuius est iudicare » (72).

Quindi, quando parla di *caligo*, *excecatio*, *ignorantia* vuole indicare un silenzio totale delle facoltà conoscitive: silenzio che gli viene imposto dall'atto *affettivo*, il quale, a sua volta, non può imporglielo se non per il fatto che ha accaparrato per sé tutte le energie (73). Qualcosa di simile leggiamo in Teresa d'Avila: « las potencias están tan absortas que podemos decir que están muertas... » (74).

Se poi l'oggetto di questo atto affettivo sia direttamente Dio è un problema che richiederebbe un'altra relazione. A mio modesto giudizio, si può fondatamente rispondere in modo affermativo. Ma si deve tener presente la differenza esistente tra unione immediata con Dio attraverso l'amore, e unione immediata attraverso l'atto intellettuale. Quella è possibile anche in terra, ma è una unione soltanto *affettiva*. Questa, invece, consistendo in una intuizione immediata di Dio, è possibile soltanto in cielo (e, forse, per uno specialissimo privilegio, anche nel *rapimento* avuto da Paolo sulla via di Damasco) e sarà un'unione non soltanto affettiva, ma anche *effettiva*.

(71) BONAVENTURA, *III Sent.* d. 35, q. 1: III, 774; cfr. d. 23, a. 1, q. 2.

(72) TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologica* II.II., q. 45, a. 2.

(73) « Les expressions dont use fréquemment Saint Bonaventure pour le (estasi) qualifier de *caligo*, *excaecatio*, *ignorantia*... doivent être prises à la lettre, car elles expriment avant tout le néant de connaissance et de vision... Les facultés de connaître se taisent, mais elles se taisent parce que l'affectif leur impose silence... et l'affectif à son tour ne peut leur imposer que parce qu'il a tiré l'âme tout entière vers lui et accaparré toutes ses énergies » (E. GILSON, *La philosophie* cit., 443-446). - Per il Gilson, alla fine della *Divina Commedia*, anche Dante sarebbe pervenuto alla stessa dottrina: « Se non che la mia mente fu percossa / da un fulgore, in che sua voglia venne. / All'alta fantasia qui mancò possa; / ma già volgeva il mio disiro e il velle, / sì come rota ch'egualmente è mossa, l'amore che move il sole e l'altre stelle » (*Paradiso*, XXXIII, 140-145) (cfr. E. GILSON, *La conclusion de la « Divine Comédie » et la mystique franciscaine*, in *Revue d'histoire franciscaine* 1 (1924), 55,64).

(74) TERESA D'AVILA, *Moradas sextas* c. 4, nn. 3-5.

Dopo i sei gradi attraverso cui si sale a Dio vedendolo « per speculum » e « in speculo », *cointuendo fuori di sé, dentro di sé e sopra di sé*, l'anima entra nell'estasi del settimo grado: « ma perché quest'estasi sia perfetta, occorre abbandonare tutte le operazioni intellettuali e riversare, rinnovandolo, tutto l'amore in Dio »; e affinché ciò avvenga, si deve morire al mondo: « moriamo, dunque, ed entriamo nella oscurità, imponiamo il silenzio alle inquietudini, alle concupiscenze e alle false immagini... affinché possiamo esultare con Davide e dire: *O Dio del mio cuore, mia porzione e Dio nell'eternità, la mia carne e il mio cuore sono venuti meno* » (75).

P. ALFONSO POMPEI, ofmconv