

IL RAPIMENTO MISTICO DI S. PAOLO IN S. BONAVENTURA E SUOI MAESTRI

ALEKSANDER HOROWSKI, OFMCAP
Istituto Storico dei Cappuccini - Roma

Il rapimento di s. Paolo al terzo cielo, testimoniato dallo stesso apostolo in modo piuttosto fugace nella seconda *Lettera ai Corinzi* (12, 1-4), affascinò i Padri della Chiesa e i teologi medievali in modo tale da diventare per loro non solo modello di ogni rapimento mistico, ma – in qualche misura – anche della visione beatifica e, in generale, della visione di Dio che l'uomo può avere nella vita terrestre.

Le basi della riflessione su questo fenomeno furono poste – nell'ambito della teologia latina – da s. Agostino che dedicò gran parte del libro XII del *De Genesi ad litteram* alla spiegazione di quelle poche righe in cui s. Paolo svela la sua straordinaria esperienza.

Agli albori della grande scolastica medievale il rapimento di Paolo non trova ancora un posto fisso nei trattati di teologia, ma appare piuttosto nei commenti biblici (1). Tuttavia, all'inizio del XIII sec. appaiono ormai diverse questioni disputate dedicate ex professo a questo tema (2). Nella *Summa aurea* Guglielmo d'Auxerre inserisce

(1) È il caso di Pietro Lombardo, che non ne parla nel *Libro delle Sentenze*, ma nel suo commento al «corpus paulinum», ossia in *Collectanea in Epistolas Pauli. In II ad Corinbios* (PL 192, 1-94; per il commento al XII 1-4 si vedano le coll. 79-83). Anche Giovanni de La Rochelle espone il rapimento paulino nel commento alla seconda *Lettera ai Corinzi*. Uno dei codici manoscritti (BAV, Pal. Lat. 94) trasmette il testo del francescano agli ampi margini del commento lombardiano, come se fosse un suo completamento, ma ciò è anche segno dell'evidente stima dello scriba o del committente del volume verso l'esegesi del Rupellense.

(2) Ad esempio nella cosiddetta *Summa duacensis*, ossia nella raccolta di questioni disputate dei maestri parigini, risalenti agli anni '20-'40 del XIII sec., conservatasi nel ms. 434 della Bibliothèque Municipale di Douai, si trovano ben cinque questioni *De raptu* (cfr. P. GLORIEUX, *Les 572 Questions du manuscrit de Douai 434*, RTAM 10 [1938] 123-152 e 225-267; si tratta delle questioni nn. 230,

le questioni sul rapimento di Paolo nell'ampia sezione sulle virtù, studiate nel libro III. Egli consacra a questo tema l'intero trattato XXXVII, collocando il rapimento al culmine dei doni e degli abiti gratuiti (dopo i doni dello Spirito Santo, le beatitudini e la fruizione)(3).

Nei commenti alle *Sentenze* il tema appare accidentalmente e non in tutti i teologi. Basti pensare alla prima scuola francescana: Alessandro di Hales nella sua *Glossa alle Sentenze* ritorna più volte sul rapimento di Paolo (nel contesto ben diverso da quello in cui l'aveva trattato Guglielmo d'Auxerre) e ne parla nella discussione sulla possibilità di vedere Dio(4), oppure nella trattazione sullo stato di Adamo innocente(5), dedicandogli uno spazio abbastanza ampio; tuttavia nella *Glossa* del ms. Vat. Lat. 691 – proveniente dalla scuola francescana, come dimostrò J. G. Bougerol(6) – il discorso sul rapimento si riduce alla risposta ad un'obiezione nella discussione sulla possibilità (o impossibilità) di vedere l'essenza di Dio du-

260, 338, 454 e 480). Due di esse sono state pubblicate recentemente da B. FAES DE MOTTONI, *Il Ms. Douai, Bibliothèque Municipale 434/I e le questioni n. 230 e 260 «De raptu»*, in: «*Ad Ingenii Acuitionem*». *Studies in Honour of Alfonso Maierù* (Textes et Études du Moyen Âge, 38), Louvain-La-Neuve 2006, 103-125.

(3) Il trattato XXXVII si divide in cinque «capita»: «1. Quomodo rapitur anima ad contemplandum Deum; 2. Utrum visio, quam habuit in raptu, fuit comprehensoris vel viatoris; 3. Utrum Apostolus in raptu suo vidit Deum per medium vel sine medio; 4. De raptione Apostoli usque ad tertium celum; 5. Quomodo Apostolus vidit archana Dei». Cfr. MAGISTRI GUILLELMI ALTISSIODORENSIS *Summa aurea*, lib. III (Spicilegium bonaventurianum, 18), Paris – Grottaferrata 1986, 698-712.

(4) Ci si riferisce all'edizione critica: ALEXANDER DE HALES, *Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi* (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, 12-15), Quaracchi 1951-1957 (che d'ora in poi sarà indicata con la sigla GH, seguita dal numero romano del libro, dalla «distinctio» e dal numero di pagina). Il testo in questione è: GH II, d. 29, 277-279.

(5) Cfr. GH II, d. 8, 78; GH II, d. 23, 205.

(6) Dopo la scoperta di questa *Glossa* si credeva che essa fosse del domenicano Guerrico di Saint-Quentin, ma tale attribuzione fu presto giudicata falsa. Bougerol, in seguito ad un attento esame di citazioni e somiglianze dottrinali e testuali, arrivò alla conclusione che si tratta di un testo della primitiva scuola francescana di Parigi e propose, come ipotesi, quale autore Giovanni de La Rochelle (*La Glose sur les Sentences du manuscrit Vat. lat. 691, «Antonianum»* 55 [1980] 108-173). Il problema, però, resta aperto, tanto che lo stesso studioso non elenca questo commento tra le opere del Rupellense (*Jean de La Rochelle. Les œuvres et les manuscrits*, AFH 87 [1994] 205-215), ciò nonostante le sue intuizioni iniziali ancora nel 2002 siano giudicate condivisibili da J.-P. TORRELL, *Guerric de Saint-Quentin et ses Quodlibets. Introduction historique et théologique*, in: GUERRIC OF SAINT-QUENTIN, *Quaestiones de quolibet*. A critical Edition by W. H. PRINCEPI-J. BLACK (Studies and Texts, 143), Toronto 2002, 6-9.

rante la vita terrestre (7). Ancora più esiguo è lo spazio dedicato al rapimento nel commento di Odo Rigaldi, dove se ne parla solo di sfuggita, sempre nel contesto della visione dell'essenza di Dio (8). Perciò anche nel *Commento* di Bonaventura i riferimenti al rapimento sono pochissimi (9).

Eppure, per il Dottore Serafico era un tema importantissimo, come dimostrano le *Collationes in Hexaëmeron* in cui egli intendeva di presentare una visione globale della conoscenza umana, un vero e proprio cammino verso la sapienza cristiana, organizzato in sei gradi ascendenti, costituiti da sei visioni, corrispondenti ai sei giorni della creazione. Secondo il progetto, delineato nella «collatio» III (10), il rapimento mistico avrebbe costituito l'oggetto della sesta visione, sostenuta dai cinque gradi precedenti, inclusa la profezia (la visione del quinto giorno); ma, conclusa la quarta visione, quella della contemplazione, Bonaventura – a causa della nomina cardinalizia e del-

(7) «Solutio. Bene concedimus quod Deus non videtur hic a mortalibus scilicet per speciem nec per sui essentiam, sicut videbitur in futuro, tamen aliter videtur Deus a se ipso, aliter a creatura ipso fruente, aliter a prophetis et hominibus in via. [...] Dicendum est ergo quod prophete viderunt visione intellectuali, sed non que fuit in Verbo, sed a Verbo. Et ita non viderunt Deum per speciem. Ad illud quod obicitur de Paulo dicendum quod visio Pauli non solum fuit a Verbo, sed etiam in Verbo, sed hec visio fuit supra naturam intellectus, ut erat in carne. Et ideo dicitur raptus. Et forte raptus est universaliter quantum ad actus omnium virium, excepto actu vegetative quantum ad potentiam nutritivam, sine quo non posset vivere, ut est vita in via, que est vita animalis. Patet, quod tunc non vivebat simpliciter et sic non est contra illud, quod dicitur: Non videbit me homo et vivet»: ANONYMUS EX SCHOLA FRANCISCALI, *Glossa in II Sententiarum*, d. 8, c. 3, in: BAV, Vat. Lat. 691, f. 62va.

(8) A due obiezioni, basate sul rapimento di Paolo, Odo Rigaldi risponde soltanto: «Ad aliud de Paulo patet responsio, quia non erat "visio" viatoris in raptu» (*In II Sententiarum*, d. 8, p. II, in: BRUGGE, Openbare Bibliotheek, ms. 208, f. 224rb-224va).

(9) *II Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3, concl., in: *Opera theologica selecta*, II, 563-564; *III Sent.*, d. 35, a. un., q. 1, resp., in: *Opera theologica selecta*, III, 779; *IV Sent.*, d. 6, p. 2, dub. 1, in: *Opera theologica selecta*, IV, 149. I *Commentaria in IV libros Sententiarum*, il *Breviloquium* e l'*Itinerarium*, saranno citati dall'edizione *Opera theologica selecta*, I-V, Quaracchi 1934-1964, mentre le altre opere dall'edizione maggiore: *Opera omnia*, V-IX, Quaracchi 1891-1902, ad eccezione dei *Sermones*, per i quali esistono le nuove edizioni critiche di J. G. Bougerol.

(10) Rispetto all'intera opera, le prime tre «collationes» hanno la funzione paragonabile a quello che nei sermoni medievali veniva affidato al «prothema». Esse, infatti, sono costruite intorno ad una citazione biblica indipendente (*Eccli* 15, 5) e – oltre ad abbozzare il percorso di tutte le conferenze – parlano delle condizioni degli ascoltatori della parola di Dio e di un'efficace predicazione (il punto di partenza e il punto di arrivo del predicatore).

l'incarico di preparare il II Concilio di Lione – dovette interrompere i suoi discorsi, che rimasero incompiuti(11). Ciò nonostante le anticipazioni pertinenti il rapimento che il Dottore Serafico disseminò lungo le *Collationes in Hexaëmeron* sono molto importanti per lo studio di questo argomento, specie se lette alla luce di quanto egli afferma nelle altre opere mistico-spirituali.

Si credeva tuttavia che dalla penna di Bonaventura fosse uscito anche un manoscritto autografo, conosciuto oggi come il ms. 186 del Sacro Convento di Assisi (Fondo Antico Comunale), contenente almeno due questioni disputate del Dottore Serafico: una *De prophetia* e un'altra *De raptu*(12). Si pensava perciò di poter quasi completare o ricostruire così la sezione mancante delle *Collationes in Hexaëmeron*. Tale tentativo fu compiuto in parte da Joseph Ratzinger, che si servì della questione *De prophetia* (o piuttosto di ampi brani di essa) nella trascrizione parziale di Bruno Decker(13).

In seguito, però, la paternità bonaventuriana del manoscritto fu contestata(14); nel 1992 J.-P. Torrell pubblicò la questione *De*

(11) Le *Collationes in Hexaëmeron* ci sono pervenute in due «reportationes», pubblicate in edizione critica separatamente: la «reportatio B» nel volume V dell'*Opera omnia* (Quaracchi 1891), la «reportatio A», a cura di F. DELORME, nel volume VII della collana *Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi* (Quaracchi 1934). Esse sono da considerarsi versioni complementari e in quanto tali vanno lette in modo parallelo, visto che si illuminano a vicenda. L'unica edizione che mette a confronto i due testi – alla quale si farà riferimento nel presente articolo – è quella latino-polacca: BONAWENTURA Z BAGNOREGIO, *Konferencje o sześciu dniach stworzenia albo oświecenia Kościoła, wydanie synoptyczne tekstu oryginalnego redakcji A oraz B z przekładem polskim*: przełożył, zredagował i wstępem opatrzył A. HOROWSKI / Bonaventurae de Balneoregio, *Collationes in Hexaëmeron seu illuminationes Ecclesiae, editio synoptica textus originalis reportationum A ac B cum translatione polona*: translavit, curavit et introductionem praemisit A. HOROWSKI, Kraków 2008.

(12) Cfr. F.-M. HENQUINET, *Un brouillon autographe de S. Bonaventure sur le Commentaire des Sentences*, *ÉF* 44 (1932) 633-655; 45 (1933) 59-81.

(13) Mi riferisco al lavoro di abilitazione di J. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des Heiligen Bonaventura*, München 1959, mentre lo studio di B. DECKER è intitolato: *Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung von Wilhelm von Auxerre bis zu Thomas von Aquin*, Breslau 1940. Recentemente è stata annunciata l'edizione del testo integrale della monografia di Ratzinger da parte della casa editrice Herder (in lingua tedesca) e dalla Libreria Editrice Vaticana (nella traduzione italiana).

(14) Una rassegna delle posizioni favorevoli o contrarie alla paternità bonaventuriana delle questioni contenute nel ms. 186 di Assisi fu offerta da B. DISTELBRINK, *Bonaventurae scripta authentica dubia vel spuria critice recensita* (Subsidia scientifica franciscalia, 5) Roma 1975, 8.

prophetia, dimostrando che anche se essa è autografa, ossia era stata composta da colui che scrisse il codice 186, tuttavia l'attribuzione a Bonaventura non ha un fondamento abbastanza solido, ma si può concludere soltanto che si tratta di un autore che lavora a Parigi intorno alla metà del XIII sec.; potrebbe trattarsi di un italiano che, pur mostrandosi chiaro e vigoroso, non risulta tuttavia molto originale(15).

Un ulteriore passo fu compiuto nel 2004 da Barbara Faes de Mottoni, che editò la questione *De raptu*, contenuta nello stesso codice. La studiosa dimostrò che il testo appartiene allo stesso autore che ha composto la questione *De prophetia*, concordando in gran parte con le conclusioni di Torrell (testo autografo di un autore francescano italiano di poca originalità), osservando però che – almeno nel caso della questione disputata sul rapimento – non ci sono ragioni sufficienti per collocare la composizione a Parigi, bensì potrebbe farsi riferimento anche all'ambiente italiano; la terminologia usata nella questione è molto differente da quella adoperata da Bonaventura a proposito del rapimento nei *Commentaria in IV libros Sententiarum* e nelle *Collationes in Hexaëmeron*; il ricorso esclusivo a testi di Guglielmo d'Auxerre e di Alessandro di Hales permetterebbe di anticipare la datazione di un decennio e quindi la paternità bonaventuriana risulterebbe fragile, al punto che l'autore della *De raptu* «allo stato attuale resta ancora anonimo» (16). Per questo motivo nella presente esposizione non ci baseremo su questo testo.

Tali conclusioni non devono però spegnere la speranza di ritrovare un giorno una questione disputata sul rapimento, scritta veramente da Bonaventura. I testi anonimi della scuola francescana sono ancora tanti(17); un'investigazione del genere, però, oltrepasserebbe i limiti di questo contributo, perciò la lasciamo per un'occasione più appropriata.

(15) J.-P. TORRELL, *Un "De Prophetia" de saint Bonaventure? (Assise, Bibl. com. 186). Édition critique avec introduction et notes*, in: ID., *Recherches sur la théorie de la prophétie au Moyen Âge: XII^e-XIV^e siècles. Études et textes* (Dokimion, 13), Fribourg/Suisse 1992, 251-317.

(16) *La questione "De raptu" nel ms. Assisi, Biblioteca Comunale, Fondo antico 186*. A cura di B. FAES DE MOTTONI, «Archa Verbi» 1 (2004) 67-90 (la citazione a p. 81).

(17) Basti pensare alla questione *De raptu* del ms. BAV, Vat. Lat. 782 (f. 32ra-33rb), oppure a quella del ms. 152 della Biblioteca Antoniana di Padova (f. 158ra-va). Cfr. V. DOUCET, *Prolegomena in librum III necnon in libros I et II "Summae fratris Alexandri"*, Quaracchi 1948, CXXXVI e CXLIV.

Il tema del rapimento mistico in Bonaventura è stato già esplorato a più riprese. La voce *Raptus* nel *Lexique* di Bougerol(18) può considerarsi soltanto una semplice segnalazione dell'idea. Johannes Beumer(19) prestò l'attenzione soprattutto alla distinzione concettuale tra il «raptus» e l'«ecstasis». Merita di essere menzionato lo studio di Barbara Faes de Mottoni, intitolato: *Mosè e Paolo: figure della contemplazione e del rapimento nelle teologie del XIII secolo*(20), che permette di inserire il pensiero del Dottore Serafico sul rapimento all'interno delle varie correnti teologiche dell'epoca. Nel recente *Dizionario bonaventuriano*, invece, non esiste una voce indipendente dedicata al «raptus», ma se ne parla solo in un paragrafo all'interno della voce *Extasis*(21).

Da questa breve rassegna risulta, quindi, che uno dei possibili campi di ricerca è quello dell'influsso dei primi maestri francescani sul concetto del «raptus Pauli» in Bonaventura. L'esplorazione del pensiero di Alessandro di Hales e Giovanni de La Rochelle apre, infatti, la strada ad una rilettura approfondita dei testi bonaventuriani sul rapimento mistico di Paolo.

Per quanto a me noto, l'unico contributo pubblicato, concernente la dottrina halesiana sul rapimento paolino, si trova nella mia tesi dottorale(22), ma c'è in corso anche un altro progetto, finora in fase di studio(23).

(18) J. G. BOUGEROL, *Raptus*, in: *Lexique saint Bonaventure*, sous la direction de J. G. BOUGEROL, Paris 1969, 112.

(19) J. BEUMER, *Zwei schwierige Begriffe in der mystischen Theologie Bonaventuras ("raptus" und "ecstasis")*, FS 56 (1974) 250-262. All'inizio del suo contributo l'autore offre una rassegna dei precedenti studi dedicati alla mistica bonaventuriana. Qualche approssimazione al tema dell'estasi (e solo accidentalmente al rapimento mistico) si deve anche all'articolo di M. SCHLOSSER, *Lux inaccessibleis. Zur negativen Theologie bei Bonaventura*, FS 68 (1986) 3-140, in particolare: 98-130.

(20) B. FAES DE MOTTONI, *Figure e motivi della contemplazione nelle teologie medievali* (Micrologus' Library, 18), Firenze 2007, 17-47; il testo era stato pubblicato la prima volta negli atti di un colloquio organizzato dall'École Française di Roma, in «Mélanges de l'École Française de Rome: Moyen Âge» 117/1 (2005) 83-113.

(21) M. SCHLOSSER, *Extasis*, DB 390-395; al «raptus» viene dedicato il par. 5, a pp. 393-394.

(22) A. HOROWSKI, *La "visio Dei" come forma della conoscenza umana in Alessandro di Hales. Una lettura della "Glossa in quatuor libros Sententiarum" e delle "Quaestiones disputatae"* (Bibliotheca seraphico-capuccina, 73), Roma 2005, in particolare il par. 4.1.4. all'interno del c. III, pp. 184-195, e il par. 6 del c. IV, pp. 284-288.

(23) Si tratta di un'ampia ricerca sul «raptus» progettata dalla prof.ssa B. Faes de Mottoni.

L'insegnamento di Giovanni de La Rochelle al riguardo, invece, risulta non solo inesplorato, ma deve essere condotto su testi finora inediti, latenti nei manoscritti.

Il rapimento di Paolo in Alessandro di Hales

Alessandro di Hales dedica alla straordinaria esperienza mistica di Paolo apostolo un'apposita questione disputata, anteriore al suo ingresso tra i francescani nel 1236 (24). Altro materiale si trova sparso anche nella sua *Glossa alle Sentenze* e in diverse questioni disputate («antequam» e «postquam») e testimonianze non solo che tale tema non fu periferico o marginale per Alessandro, ma ci permette inoltre di intravedere una certa evoluzione di alcuni aspetti del suo pensiero.

Il *Doctor Irrefragabilis* presta molta attenzione all'analisi psicologica del rapimento mistico, cercando di definire precisamente quale sia l'attività delle potenze dell'anima in questo fenomeno. Nel presente contributo non scenderemo molto in dettagli di questo aspetto della dottrina halesiana sul rapimento, sufficientemente studiato in precedenza, ma ci soffermeremo solo su alcuni tratti portanti di essa. Si tratta in particolare di:

- legame tra il rapimento e la visione;
- relazione tra la visione nel rapimento e la visione beatifica;
- distinzione tra la visione nel rapimento e gli altri fenomeni spirituali (la profezia, la contemplazione e l'estasi);

(24) Per indicare le opere di Alessandro (oltre alla sigla *GH*, introdotta già in precedenza) si useranno le seguenti sigle: *QA* (seguita dal numero della questione) = ALEXANDER DE HALES, *Quaestiones disputatae "antequam esset frater"* (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, 19-21), Quaracchi 1960 [la paginazione dei tre volumi è continua]; *QH* = *quaestiones disputatae postquam fuit frater*, secondo la numerazione adoperata da V. DOUCET, *Prolegomena in librum III necnon in libros I et II "Summae fratris Alexandri"*, Quaracchi 1948, pp. CLXXII-CXCVII. La *QA* 68 contiene ben 12 quesiti (corrispondenti ad altrettanti «membra»): «1. Quid sit raptus et an dicat separationem animae a corpore; 2. Secundum quam potentiam animae raptus fuit Paulus; 3. Quid sit "tertium caelum" ad quod raptus est Paulus; 4. An visio Pauli fuerit imaginaria vel intellectualis; 5. An visio Pauli fuerit per speciem vel in aenigmate; 6. A quibus animae potentiis fuit raptus seu alienatus; 7. Quis actus magis opponitur raptui; 8. Quid sit in raptu plus quam in contemplatione et prophetia; 9. De differentia raptus ad visionem angeli et animae gloriosae; 10. De differentia raptus ad visionem propheticam et contemplationem; 11. De differentia raptus ad visionem Moysi; 12. De differentia raptus ad soporem Aadae et ad visiones Ioannis».

- sottolineatura dell'aspetto "violento" del «raptus»;
- inserimento della riflessione sul rapimento paolino nel contesto della storia della salvezza (il progresso della conoscenza);
- rapporto tra il rapimento di Paolo e le teofanie concesse a Mosè;
- analogia tra la visione paolina e quella degli angeli della terza gerarchia.

Per quanto riguarda il modo in cui si compì il rapimento paolino notiamo soltanto che dalla *Glossa alle Sentenze* si apprende che esso fu causato dalla luce spirituale che appartiene a un ordine diverso da quello materiale e quindi l'attività delle potenze umane in rapimento non coincide con i normali atti in questa vita (25).

Avevamo appena detto che secondo Alessandro il rapimento paolino è strettamente legato alla visione intellettuale e quindi all'attività conoscitiva dell'uomo. Questo tratto distingue il rapimento dalla visione beatifica che avrà anche la dimensione affettiva perché la visione della gloria viene causata dall'unione con Dio mediante la carità e perciò si svolgerà nell'intelletto pratico, ossia coinvolgerà sia la facoltà conoscitiva sia quella operativa. Comunque anche nel rapimento la carità gioca un ruolo importante, aiutando l'intelletto a distaccarsi dalle immagini delle realtà sensibili («phantasmata») (26).

Nella questione disputata *De raptu* Alessandro affronta lo stesso problema da un'altra prospettiva. Soprattutto la visione di Paolo subiva una specie di frenata dalla tensione dell'anima verso il corpo, una tensione senz'altro più forte di quella che si riscontra nelle anime separate che, pur essendo già nella gloria, desiderano ancora la riunificazione con il corpo che avverrà nella risurrezione universale. Perciò la visione di Paolo nel rapimento era meno chiara rispetto a quella delle anime salvate (27).

Inoltre l'Halense mette in rilievo la fondamentale differenza, che distingue la visione nel rapimento da quella sperimentata dai glorificati: Paolo fu rapito a vedere la vita eterna, ma la vide conformemente alla possibilità del «viator» e non nello stesso modo in cui la vedono gli angeli e i santi. I glorificati, infatti, vedono la gloria e nello stesso tempo la possiedono in sé; mentre Paolo non la poté vedere in tale maniera, non possedendo la gloria in modo permanente (28).

(25) Cfr. *GH* II (d. 29), 279 (aggiunte del ms. di Erfurt).

(26) Cfr. *ivi*.

(27) Cfr. *QA* 68 (*De raptu Pauli*), nn. 41-42, 1359.

(28) Cfr. *ivi*, nn. 42, 1359-1360.

La visione di Paolo nel rapimento era quindi intermedia tra la visione profetica e la visione beatifica? Anche se Alessandro conosce la teoria della «visio mediastina» (detta anche «visio media») e la riporta nelle conclusioni di un quesito della QA 68 senza contraddirla esplicitamente, tuttavia egli sembra non condividere tale pensiero (29).

Passiamo ora alla distinzione tra la visione nel rapimento e gli altri fenomeni spirituali. Il *Doctor Irrefragabilis*, infatti, paragona il rapimento alla profezia, la contemplazione e l'estasi. Dalla QA 68 risulta che l'aspetto comune della visione nel rapimento, nella profezia e nella contemplazione consiste nel fatto che tutte e tre le visioni sono l'elevazione dello spirito per conoscere (o vedere) Dio, ma - oltre a ciò - ciascuna delle visioni ha dei tratti particolari. Nella contemplazione si compie non solo l'atto di conoscere Dio, ma in Dio viene conosciuto anche ciò che si può fare («operabilia») e questa conoscenza è accompagnata dall'affezione verso le opere da compiere. A causa della dimensione affettiva della contemplazione in essa l'uomo non muore ancora totalmente per il mondo e perciò non può vedere Dio nella sua essenza, ossia con tale purità quale si realizza nel rapimento. Nella visione profetica invece l'anima vede Dio, ma inoltre in lui vede anche ciò che deve essere denunciato o dichiarato («denuntiabilia» o «enuntiabilia»). Il rapimento, infine, è caratterizzato da una pura visione di Dio, alla quale non si aggiunge niente d'altro: né l'affetto verso le opere da compiere, né la conoscenza di un contenuto da enunciare (30). Lo spirito umano sembra essere in essa quasi totalmente passivo nel ricevere, a differenza della profezia, in cui esiste una certa collaborazione all'azione divina (31).

(29) Cfr. *ivi*, n. 32, 1356. Anche nella *Glossa* Alessandro richiama la teoria simile a quella della «visio mediastina» senza usare questo termine e senza prendere una chiara posizione: «Dicunt quod nemo existens [in carne], ut talis, potest videre Deum ex humana vi et vivere mortaliter. Et distinguunt visionem viatoris per fidem, comprehensoris per speciem, item viatoris tamquam comprehensoris, ut Pauli» (*GH* II, d. 8, 78). Il ms. di Erfurt aggiunge: «...non simpliciter per speciem, quia anima impeditur a corporis coniunctione». Si veda anche N. WICKI, *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin*, Freiburg 1954, 99-100, 171. Alessandro, infatti, sembra accomunare la visione di Paolo a quella degli angeli della terza gerarchia, come si vedrà avanti.

(30) Cfr. QA 68 (*De raptu Pauli*), nn. 39-40, 1358-1359, e n. 48, 1360-1361.

(31) Cfr. QA 18 (*De prophetia*), n. 21, 303-305.

Dalla QH 216 (*De statu animae reprobae separatae a corpore*) invece si può desumere la differenza tra il rapimento e l'estasi. In detto testo Alessandro accenna a due generi di rapimento. Il primo tipo, l'esempio del quale abbiamo nel rapimento di s. Paolo, esiste quando l'anima non possiede l'uso dei sensi: né di quelli esteriori, né di quelli interiori; è invece attiva soltanto secondo la sua dimensione intellettiva. Lo stato dell'anima nel rapimento diverge comunque da quello dopo la morte, poiché durante il rapimento l'anima non si separa del tutto dal corpo, benché agisca in qualche modo fuori dal corpo.

L'altro tipo di rapimento, cosiddetto "rapimento spirituale", viene espressamente identificato con l'estasi. Tale rapimento è caratterizzato da un'attività limitata della dimensione sensibile dell'anima, cioè dall'uso parziale dei sensi interiori e – naturalmente – dall'uso dell'intelletto. Nell'estasi, cioè, si vedono degli oggetti intellettuali sotto forme sensibili e perciò sia la parte intellettiva dell'anima, sia quella sensitiva, svolgono qualche attività. Come nota l'Halense, lo stato dell'anima nel rapimento spirituale (ma non in quello di s. Paolo) per certi tratti è simile allo stato dell'anima del dormiente e a quello dell'anima separata(32).

Pare quindi che – secondo il *Doctor Irrefragabilis* – l'attività dell'anima nella visione estatica si possa accomunare all'attività dell'anima durante la visione profetica, quando cioè l'anima riceve un'illuminazione dall'alto e il processo della percezione è per così dire "di-

(32) «Dicendum ergo quod raptus dicitur dupliciter. Uno modo quando non est aliquis usus partis sensibilis neque interioris neque exterioris, sicut in Apostolo, sed tantum secundum intelligibilem. Verumtamen in raptu quantumcumque sit usus preter corpus, non tamen separatur anima a corpore, in morte vero totaliter separatur. Et secundum hunc modum non est comparatio inter dormientem, mortuum et raptum, nec de hoc intellexit Augustinus. Existit alius modus rapiendi, secundum quem est convenientia inter ista tria, scilicet cum anima dicitur rapti in extasi, et ille raptus dicitur spiritualis, quia tunc videntur res intelligibiles sub formis sensibilibus, et est in intellectiva et in sensitiva. Quiescunt enim sensus exteriores, sed non omnino interiores. Et quoad istum modum est quedam convenientia inter dormientem, raptum et mortuum. Et secundum hoc ponit Augustinus convenientiam inter ista quoad partem sensibilem. Patet ergo solutio ad primum, quia nec omnino abstrahitur in tali raptu, scilicet in extasi, anima a sensu interiori, ut monstratum est, nec similiter post mortem, ut inferebatur»: QH 216 (*De statu animae reprobae*), in: Assisi, Sacro Convento, Fondo Antico Comunale, ms. 138, f. 81vb. Il quesito discusso è se sia vero che – come dice una «auctoritas» attinta dal *De spiritu et anima* – l'anima sia più astratta nella morte che non nel rapimento e più nel rapimento che non nel sonno.

scendente" anziché ascendente, come avviene durante la conoscenza attraverso i sensi esteriori, ossia nel processo dell'astrazione (33).

Alessandro mette anche in risalto l'esistenza di una certa violenza nell'atto del rapimento mistico. Secondo Alessandro, il rapimento dell'apostolo Paolo è chiamato così per analogia al rapimento propriamente detto. Si tratta di uno stato in cui l'uomo viene rapito da quello che è secondo natura a quello che è al di là della natura in un tempo impercettibile (34). Nel caso di Paolo, il rapimento può definirsi elevazione dell'anima nella sua potenza cognitiva dalle realtà conformi alla sua natura a quelle che la sovrastano. Infatti – come sottolinea l'Halense – vedere Dio in modo immediato, senza le sembianze («phantasmata») e senza l'immaginazione è al di sopra delle capacità naturali dell'anima esistente nel corpo corrottile. *L'Irrefragabilis* afferma che l'intelligenza, nonostante sia destinata di per sé a conoscere Dio, tuttavia possiede qualche ordinamento o unione al corpo per governarlo, perciò si dice che essa durante il rapimento viene astratta in quanto all'atto, benché non in quanto all'abito, dalle funzioni riguardanti la sensualità. Tale elevazione e separazione dell'intelligenza dall'uso delle forze inferiori si svolge con una certa violenza perciò si parla del rapimento (35).

Abbiamo già accennato che Alessandro accentua anche il ruolo del rapimento alla storia della salvezza. Adesso cerchiamo di abbozzare brevemente questo elemento della sua dottrina. Sia nella *Glossa*, sia nella *QA* 68, l'Halense inserisce le visioni, realizzatesi durante il rapimento mistico, nel contesto storico-salvifico. Egli individua, infatti, tre personaggi, che possono definirsi figure o modelli del rapimento. Accanto a Paolo si tratta anche di Adamo (rapito in sonno, mentre Dio creava la donna) e dell'evangelista Giovanni (sul petto di Gesù durante l'ultima cena e nell'*Apocalisse*). Il Maestro france-

(33) A proposito della visione profetica in Alessandro si veda A. HOROWSKI, *La "visio Dei" come forma della conoscenza umana in Alessandro di Hales...*, 195-202 e 274-277.

(34) «Dicitur enim proprie raptus 'ab eo quod est secundum naturam, in id quod est praeter naturam in insensibili tempore': *QA* 68 (*De raptu Pauli*), n. 5, 1346.

(35) Cfr. *QA* 68 (*De raptu Pauli*), nn. 15-16, 1349-1350. Per Tommaso d'Aquino la violenza costituisce addirittura il «proprium» del «raptus», l'elemento in più che distingue questo fenomeno mistico dall'estasi: «...raptus addit aliquid supra extasim: nam extasis importat simpliciter excessum a seipso, secundum quem scilicet aliquis extra suam ordinationem ponitur; sed raptus super hoc addit violentiam quamdam...» (*Summa theologiae*, II-II^{ae}, q. 175, a. 2, ad 1).

scano fa corrispondere i loro rapimenti e le loro visioni a tre stadi di sviluppo della Chiesa, ossia l'inizio, il progresso e la consumazione (36). Pare che essi si possano relazionare anche all'opera della creazione, della redenzione e della glorificazione.

Dalla *Glossa* risulta che, a proposito di Paolo, Alessandro si occupa soltanto di un caso di rapimento dello spirito, quello cioè in cui l'Apostolo si convertì. Si tratta, quindi, della visione del Risorto sulla via di Damasco (37). In questa visione Paolo avrebbe ricevuto la rivelazione delle realtà pertinenti allo sviluppo e alla moltiplicazione della Chiesa. Anche nella QA 68 il *Doctor Irrefragabilis* sembra studiare esclusivamente questo rapimento paolino, mentre – come si vedrà tra poco – sia Giovanni de La Rochelle, sia Bonaventura, analizzano anche un altro rapimento dell'apostolo di cui si fa cenno negli *Atti degli apostoli* (22, 17).

Il nostro teologo riflette anche sul rapporto tra la visione concessa a Mosè e quella di Paolo. La visione del Legislatore veterotestamentario viene messa decisamente a un livello inferiore rispetto a quella dell'apostolo. Alessandro fonda la sua opinione sui seguenti presupposti: in Mosè non avvenne tanta astrazione dalla corporeità che egli non sapesse distinguere se si trovava nel corpo o fuori corpo; la visione avuta da Mosè non ebbe tanta chiarezza quanta si verificò nella visione di Paolo, perché il Legislatore non era del tutto morto per il mondo; inoltre egli non poté vedere la faccia di Dio, come afferma un passo dell'Esodo (33, 23). Secondo l'Halense, quindi, si trattava di una visione simile a quelle dei profeti, ma superiore nell'ordine della perfezione e della dignità (38). Come osserva Barbara Faes de Mottoni, nella scolastica del XIII sec. si possono individuare due linee dottrinali a proposito della relazione tra le visioni di Mosè e di Paolo: la prima, che pone Mosè sul livello infe-

(36) «Triplex est status Ecclesiae: initium, progressus, consummatio»: QA 68 (*De raptu Pauli*), nn. 53-57, 1362-1363. Cfr. GH II, d. 29, 278-279 (le aggiunte del ms. E).

(37) «In secundo "raptu", ea quae ad progressum maxime sunt revelata, per quem progressum accepit Ecclesia et multiplicata est, scilicet B. Paulo, qui conversus est in spiritu raptus»: GH II, d. 29, 279 (aggiunta del ms. di Erfurt). Il rapimento di Paolo viene indicato come secondo, perché il primo – in questo contesto – è quello di Adamo.

(38) Cfr. QA 68 (*De raptu Pauli*), nn. 49-52, 1361-1362; QA 18 (*De prophetia*), n. 21, 303-305. Su questo argomento si veda anche A. HOROWSKI, *La "visio Dei" come forma della conoscenza umana in Alessandro di Hales...*, 203-204 e 274-277.

riore, rappresentata da Alessandro di Hales, Alberto Magno e Bonaventura, argomenta a partire dalla prospettiva dell'analisi psicologica e gnoseologica, ossia dalle modalità in cui avviene l'atto del rapimento, e trae le radici dalla tradizione pseudo-dionisiana; la seconda invece che pone le visioni dei due in rapporto di uguaglianza, rappresentata da Tommaso d'Aquino e Matteo d'Acquasparta, si basa sul motivo delle primogeniture bibliche, dove la figura veterotestamentaria di Mosè corrisponde a quella di Paolo per il Nuovo Testamento; si tratta quindi di un argomento esterno alla teoria della visione. La studiosa però avverte che nell'attuale fase di indagini non si può ancora affermare con certezza, quale delle due correnti abbia avuto maggior diffusione (39).

In fine ci soffermiamo sull'analogia tra la visione dell'Apostolo e quella posseduta dagli angeli della terza ossia suprema gerarchia. Così, infatti, si interpretava tradizionalmente il rapimento al terzo cielo. Alessandro spiega che il tratto che accomuna le due visioni consiste nel fatto che esse si svolgono senza «medium», ossia senza l'oscuramento dovuto alla mediazione da parte di una creatura («aenigma»). Nella visione di Paolo, infatti, non c'era né l'oscurità della colpa, né l'oscurità della pena, né l'oscurità della figura. L'Apostolo non vide attraverso qualche sembianza corporale («sub similitudine corporali»), ma attraverso la rappresentazione che si identifica con Dio stesso («sub similitudine quae Deus est»), ossia in modo immediato. Il rapimento «al terzo cielo» vuol dire, dunque, che nessuno spirito celeste faceva da tramite in questa visione, similmente come accade agli angeli della terza gerarchia, mentre le gerarchie inferiori ricevono sempre le loro illuminazioni tramite gli angeli superiori (40).

Il passo 2 Cor 12, 1-4 nell'esegesi di Giovanni de La Rochelle

Giovanni de La Rochelle († 1245) stese un ampio commento a tutto il «corpus paulinum», che è conosciuto anche con il titolo: *Summa super epistolas sancti Pauli*. Di questa opera esegetica si sa ancora molto poco. Le ricerche si sono limitate – per quanto io sappia – solo ad alcune osservazioni sul suo prologo generale, svolte (a

(39) Cfr. B. FAES DE MOTTONI, *Mosè e Paolo: figure della contemplazione e del rapimento nelle teologie del XIII secolo*, in: ID., *Figure e motivi della contemplazione nelle teologie medievali* (Micrologus' Library, 18), Firenze 2007, 17-48, in particolare p. 48.

(40) Cfr. QA 68 (*De raptu Pauli*), n. 30-32, 1355-1356.

distanza di diversi anni) da Arduinus Kleinhaus e da Barbara Faes de Mottoni(41), per di più al margine di altri temi.

Si conoscono ben nove manoscritti che trasmettono il testo del commento o all'intero «corpus paulinum», o a qualche parte di esso(42). Per il presente studio ci serviamo della trascrizione condotta sulla base del ms. BAV, Palatino Latino 94 (lo sigleremo come Vp), confrontato con il ms. 9202-9203 (Cat. 287) della Bibliothèque Royale di Bruxelles (contrassegnato con la sigla B)(43).

Il commento del Rupellense adotta una struttura tipica per l'esegesi scolastica della sua epoca. I suoi elementi fondamentali, nel caso del capitolo XII della seconda *Lettera ai Corinzi*, sono: la «divisio textus», la «expositio» e le «quaestiunculae». Queste ultime sono ben 17 nella parte relativa all'esposizione dei versetti 1-2 e soltanto due per i versetti successivi. Le «quaestiunculae» variano nella loro complessità da semplicissime domande-risposte a delle questioni ben strutturate, con diversi argomenti «pro» e «contra» e con le risposte indirizzate ad ogni obiezione. Nella maggior parte dei casi le obiezioni sono costituite dalle affermazioni provenienti da diverse glosse, soprattutto dalla *Glossa ordinaria* e dalla *Magna glossatura* di Pietro Lombardo.

Ora, entrando in merito della nostra ricerca, notiamo soprattutto che Giovanni de La Rochelle ritiene che Paolo abbia sperimentato il rapimento per due volte e sulla base di questi due eventi mistici egli stabilisce la fondamentale distinzione tra due tipi di rapimento. Il primo, avvenuto sulla via per Damasco (cfr. *At* 9, 3-9), viene definito come rapimento al terzo cielo, pertinente all'estasi

(41) A. KLEINHANS, *De studio Sacrae Scripturae in Ordine Fratrum Minorum, «Antonianum»* 7 (1932) 413-440 (sul nostro argomento: 416-418); B. FAES DE MOTTONI, *I prologhi dei commenti al vangelo di Luca di Giovanni della Rochelle e di Bonaventura*, in: *Les prologues médiévaux. Actes du Colloque international organisé par l'Academia Belgica et l'École française de Rome avec le concours de la F.I.D.E.M. (Rome, 26-28 mars 1998)*, édités par J. HAMESSE (Textes et Études du Moyen Âge, 15), Turnhout 2000, 471-513, del prologo al «corpus paulinum» si parla a pp. 487-488.

(42) Cfr. F. STEGMÜLLER, *Repertorium Biblicum, III: Commentaria. Auctores H-M*, Matriti 1951, 414-417, nn. 4901-4914; J. G. BOUGEROL, *Jean de La Rochelle. Les œuvres et les manuscrits*, AFH 87 (1994) 214. Bougerol, invece del ms. Paris, BnF, Lat. 15602, indica erroneamente la segnatura Lat. 15536.

(43) Il ms. Vp contiene il testo ai f. 184vb-186rb, mentre il ms. B ai f. 174ra-176ra (il che corrisponderebbe a 10 pagine a stampa). Del lungo commento sono stati riportati nelle note soltanto i passi più rilevanti per il presente articolo, anche se il testo meriterebbe un'edizione integrale.

oppure all'eccesso della conoscenza. Esso è anche relazionato alla visione delle cose ignote e all'intelligenza della profondità delle realtà divine. Il secondo rapimento, realizzatosi nel tempio di Gerusalemme (cfr. *At* 22, 17), viene definito come rapimento al paradiso, e sarebbe relativo ad un'altro tipo di estasi, ossia all'eccesso dell'affetto. Questo secondo tipo di rapimento è pertinente alle rivelazioni delle cose occulte, dei misteri che vengono svelati mediante le figure. I versetti 1-2, del capitolo XII della seconda *Lettera ai Corinzi*, sarebbero quindi in relazione al primo rapimento di Paolo, mentre i versetti 3-4 al secondo. Il primo rapimento viene descritto, secondo il Rupellense, sotto quattro aspetti: la condizione, il tempo, il modo e il luogo («terminus»)(44).

Giovanni de La Rochelle rileva inoltre un tratto cristologico del rapimento mistico. Siccome Cristo è l'unico uomo che è salito al cielo, il rapimento al terzo cielo è possibile solo mediante l'unione con lui. Dietro quest'affermazione del Teologo francescano sta probabilmente la tesi dell'elevazione della natura umana compiutasi nell'incarnazione e nella glorificazione del Risorto e certamente anche il principio dell'unione del corpo mistico di Cristo, l'unione tra il Capo e le membra. Si può essere soggetti al rapimento al terzo cielo soltanto in Cristo, ossia se si è conformi a lui(45).

(44) «Veniam ad visiones. – Hic ponit apostolus modum sue commendationis, que est in excellentia sapientie quantum ad duplicem raptum, quia bis fuit raptus: Actuum IX, <9>, quando fuit tribus diebus non videns et non manducavit neque bibit et XXII, <17>, quando factus est in stupore mentis. Primus raptus terminatur in tertium celum, secundus in paradisum. Primus pertinet ad extasim sive excessum cognitionis, secundus ad extasim sive excessum affectionis. Vel primus pertinet ad visiones ignotorum, secundus ad revelationes occultorum. Visiones sunt in intelligentia profunditatis divinatorum; revelationes in reseratione misteriorum, que figuris velantur. Unde quasi titulus ponitur cum dicitur: Veniam ad visiones divinatorum narrando scilicet et revelationes occultorum. Ad visionem pertinet primus raptus, propter quod dicit: Scio hominem in Christo; ad revelationes pertinet secundus raptus, per que subdit: Et scio huiusmodi hominem. Item, circa primum, scilicet circa visionem incognitorum, tangit conditionem ipsius rapti, cum dicit: Scio hominem in Christo; et tempus raptus, cum dicit: Ante annos; et modum raptus, cum dicit: Sive in corpore; et terminum raptus, cum dicit: raptum huiusmodi»: IOANNES DE RUPELLA, *Super Epistolas Pauli* (2 Cor 12), in: Vp, f. 184vb-185ra (B, f. 174rb-174va).

(45) «In Christo – id est: conformem Christo, quia aliter non raperetur, Ioannis III, <13>: Nemo ascendit in celum, nisi qui descendit de celo, Filius hominis, qui est in celo, id est: nisi sit conformis et similis Christo et sic in Christo»: *ivi*, f. 185ra (B, f. 174va).

Il terzo cielo, ossia il luogo in cui Paolo viene rapito nel primo rapimento, viene interpretato conformemente alla tradizione agostiniana del *De Genesi ad litteram*, come allegoria della triplice visione: al primo cielo corrisponde quindi la visione tramite i sensi esteriori, al secondo quella tramite le immaginazioni, al terzo la visione «per speciem», ossia la visione intellettuale nell'idea stessa dell'oggetto intelligibile (46).

Il Rupellense, pur riconoscendo l'esistenza del rapimento locale, ossia del fenomeno soprannaturale in cui si è trasportati con il corpo in un altro luogo, non lo ammette nel caso di Paolo, ma ritiene che si sarebbe trattato del rapimento riguardante lo sguardo della mente («per mentis contuitum»), ossia un rapimento intellettuale o spirituale (47).

A proposito del carattere della visione che Paolo ebbe nel rapimento al terzo cielo, il Maestro francescano riporta la teoria della «visio mediastina», vigente nei primi decenni del XIII sec., ma successivamente – almeno nell'ambiente parigino – contestata e abbandonata (48). Il nostro si schiera apertamente dalla parte della tradizione latina di matrice agostiniana e attribuisce a Paolo una visione

(46) «Raptum usque ad tertium celum. – Hic significat terminum ipsius raptus. Et est primum, scilicet celum, aereum, secundum firmamentum, tertium empyreum. Vel significat per hoc excellentiam cognitionis sive visionis, ut sit prima per sensus exteriores; secunda per ymaginationes; tertia per speciem, cum anima se ipsam intelligit et affectiones suas, que sunt: gaudium, amor et huiusmodi»: *ivi*.

(47) «Item, dicitur consequenter in Glossa: Empyreum, id est igneum a splendore, non a calore. Unde dicit Basilius super illud: Vox Domini intercidentis flammam ignis, quod modo ignis permixtus est splendore et calore. Sed post diem iudicii ignis erit in inferno cum calore et sine splendore. Item, ignis in celo "erit" cum splendore sine calore. Sed quomodo anima Pauli poterat esse in diversis locis? Hoc est impossibile. Et hoc esse impossibile sciebat Paulus; et sciebat animam esse in celo. Ergo sciebat eam a corpore separatam et ita se raptum extra corpus. Respondeo: Duplex est raptus: unus localis – sic non fuit raptus apostolus; alius per mentis contuitum. Hoc secundo modo fuit raptus apostolus. Vel aliter: nesciebat an corpus remansisset in terra, sed tamen bene sciebat animam esse in celo. Item, dicit alia Glossa: Intelligitur autem ultra omnia sidera mundi fuisse raptus. Ex hoc videtur quod localiter fuerit raptus. ¶ Respondeo: Non sequitur quia in corpore potuit rapti per intelligentiam. Unde dicit infra: Deus ostendit ei vitam etc.»: *ivi*.

(48) In merito alla «visio mediastina» cfr. A. HOROWSKI, *La "visio Dei" come forma della conoscenza umana in Alessandro di Hales...*, 58, dove si fa riferimento ad alcune osservazioni di N. WICKI, *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin*, Freiburg 1954, 96-67 e 162-171.

faccia a faccia, simile a quella delle anime nel cielo. Le due autorità bibliche (*Es* 33, 20 e *Gv* 1, 18) con cui si sostiene l'impossibilità di vedere Dio durante la vita terrestre dell'uomo, vengono interpretate nel senso ristretto: per vedere Dio l'uomo non farà l'uso dei sensi carnali né dell'immaginazione. Secondo il Rupellense la visione di Dio avuta da Paolo nel rapimento, si svolse senza tramite delle immagini impresse nell'anima da parte dell'oggetto della visione. Si trattava quindi di una visione puramente intellettuale e immediata. Ciò non toglie a Paolo la possibilità di ricordare quella visione, nonostante nella sua anima non rimangano le immagini, somiglianze o forme sensibili impresse dall'atto di vedere Dio. Il Teologo spiega che Paolo dopo la conoscenza avuta nella visione, la trasformò in sé, memorizzandola sotto la specie di raffigurazioni o immagini, così come fece il profeta Natan, quando andò ad ammonire il re Davide. Il Rupellense si riferisce anche alla spiegazione delle visioni dell'apostolo Giovanni, contenuta in un Prologo all'*Apocalisse* (49). Il visionario di Patmos avrebbe, infatti, creato nel suo intelletto – sotto l'ispirazione del soffio divino – convenienti segni di ciò che aveva sperimentato nelle visioni. Il Maestro francescano paragona questo processo all'esperienza dei non vedenti che tramite il tatto possiedono qualche conoscenza sul colore del tessuto che stanno palpando, la serbano nella memoria formando delle raffigurazioni del colore che non avevano mai visto e perfino osano parlarne. Similmente si può dire che l'apostolo Paolo tramite qualche attività della parte suprema della sua mente («acies mentis») rivolta verso se stessa, formò in sé un'immagine della visione avuta durante il rapimento, grazie alla quale poté successivamente ricordare questo fenomeno (50).

(49) Per ora non sono riuscito a identificare il testo in questione.

(50) «Item, obicitur, quia dicit alia Glossa ipsum Deum in se, non in aliqua figura videri. Ergo vidit facie ad faciem. Contra: Exodi XXXIII, <20>: Non videbit me homo et vivet. I, <18> Ioannis: Deum nemo vidit unquam. Et apostolus sciebat scripturas. Ergo sciebat quod iste homo existens in corpore non vidit Deum. Et ita sciebat animam esse separatam a corpore. Item, si vidit sine impressione aliqua, non per aliquam similitudinem, quomodo potuit postea reminisci vel memorari, nulla ymagine, nulla impressione remanente. Respondeo: Hic per speculum videtur Deus; in futuro per speciem. Paulus autem secundum quosdam vidit Deum visione mediastina, sed Augustinus in Dyalogo ad Orosium sentit quod vidit facie ad faciem, sicut sancte anime in celo. Ad illud Exodi et Ioannis respondeo: non videbit me homo, id est: ad videndum me non utetur sensu corporeo vel carnali vel ymaginatione. Ad secundum respondeo quod cognitionem habuit de previso et transformavit et posuit sub figuris sicut Nathan, cum venit ad David. Et in Prologo Apocalypsis dicitur de Iohanne quod, divino

Passiamo ora alle osservazioni che il Rupellense fa a proposito del secondo rapimento di Paolo, quello del tempio in Gerusalemme. Si è detto, che esso è legato all'estasi affettiva («*excessus affectus*»), mentre il suo effetto principale è la rivelazione delle realtà occulte, dei misteri nascosti nelle figure. Qui non si parla della visione, bensì delle parole segrete («*archana verba*») che non vanno rivelate agli estranei. Il Teologo francescano, ricorrendo all'autorità di Giovanni Crisostomo, ritiene che si tratti delle parole ineffabili, impossibili da comunicare agli altri. Anche se l'apostolo Paolo non le divulga agli ascoltatori, tuttavia fa sì che esse diventino oggetto del desiderio(51).

Giovanni de La Rochelle domanda comunque che cosa si nasconde sotto il termine «*archana*». Dapprima si propone la Trinità divina in quanto il più grande mistero della fede cristiana. Il Francescano precisa però che – secondo l'opinione dei teologi del tempo – si tratta piuttosto di qualche modo occulto di conoscere Dio, perché le parole umane non sono adatte ad esprimere in modo sufficiente la realtà divina e tali parole non si possono proprio trovare. Tuttavia il Rupellense ritiene che sia meglio riferire l'espressione «*archana verba*» agli indicibili gaudi dei beati, perché – secondo una Glossa – né i premi dei beati né le pene dei dannati si possono adeguatamente raccontare(52). Tale posizione del teologo si

sufflamine inspirante, convenientia signa passionum designata in intellectu suo configuravit, ut cecus per tactum adiunctam habet aliquam cognitionem de colore panni et ad memoriam reducit, et figuras sibi facit, et per quedam adiuncta de colore, quem nunquam vidit, tamen de eo loqui audivit. Similiter dic quod aciem mentis reflexit apostolus supra se et formavit ymaginem, ex qua recordatus est»: IOANNES DE RUPELLA, *Super Epistolas Pauli...*, in: Vp, f. 185rb (B, f. 175ra).

(51) «Quarto significat effectum raptus, cum dicit: Et audivit archana verba – id est percepit intimationem de secreta Dei essentia quasi per verba – que non licet homini loqui. – Ysaie XXIII, <16>: Secretum meum mihi, secretum meum mihi, et Proverbiorum XXV, <9>: Secretum extraneo ne reveles. Dicit autem Crisostomus quod Tymotheo et Tyto et aliis maioribus revelavit, unde II Ad Timotheum II, <2>: Que audisti a me per multos testes. Hec verba ineffabilia, si non profert apostolus, ut audiam, offert tamen, ut cupiam. Felix anima, que delicias spiritus iam prelibat. Et hic sese non minori alacritate quam aviditate ingerit»: *ivi*, Vp, f. 186ra (B, f. 176ra).

(52) «Sed obicitur de hoc quod dicit, quod illi non licet illa archana revelare. Nullum enim magis archanum quam quod una essentia est tres Persone, et tres Persone unius essentie et huiusmodi, que cotidie revelamus. Dicunt quod hoc referendum est ad occultum modum loquendi de Deo et cognoscendi Deum, quia verba apta non sunt ad sufficienter exprimendum nec inveniri possunt. Sed melius referendum est ad ineffabilia gaudia beatorum, de quibus I Ad Corinthios II,

pone del resto in sintonia con la summenzionata opinione di Giovanni Crisostomo, che cioè i segreti rivelati all'apostolo siano oggetto del desiderio da parte dei fedeli.

Concludendo questa parte, dedicata all'insegnamento di Giovanni de La Rochelle, vorrei sottolineare soprattutto il suo tentativo di relazionare il «raptus» all'estasi. Il rapimento è visto, infatti, come una via che conduce all'estasi, oppure una condizione previa per giungere all'estasi. Quest'ultimo termine risulta poi sinonimo dell'«excessus», ma come ci sono due tipi del rapimento, così pure due tipi dell'estasi (o «excessus»): uno di carattere cognitivo o intellettuale, legato alla visione; l'altro di carattere affettivo.

Il «raptus Pauli» in Bonaventura

Giungiamo ora all'insegnamento bonaventuriano, cercando di rileggerlo alla luce della dottrina dei suoi maestri, per mettere in rilievo gli elementi di continuità oppure far risaltare l'apporto originale del Dottore Serafico.

Prendo questa sezione della nostra indagine partiamo dalle affermazioni di Marianne Schlosser, che nel *Dizionario bonaventuriano* insiste sulla distinzione tra il «raptus» e l'«extasis», indicando i seguenti elementi per descrivere questi due termini nel pensiero bonaventuriano:

L'estasi è un'esperienza straordinaria: viene descritta come «tenebra illuminante» (*tenebrae, caligo illuminans*), come «sonno» (*sopor, somnium*) che è al contempo «veglia»; come «morte» (*mors, transitus*). Nell'estasi l'uomo può venire «sottratto dai sensi» (*alienatio a sensibus*), cioè strappato dall'agire, perché tutte le energie si concentrano su Dio. [...] L'estasi è resa possibile mediante la grazia (*gratia divinitus data*): l'uomo deve esservi «elevato» (*sursumactio, elevatio*). [...] Diversamente dall'estasi, **il «raptus» nel suo significato più specifico non appartiene alla sfera dell'esperienza contemplativa.** Il *raptus* riguarda la facoltà conoscitiva ed è molto raro: all'uomo ancora vivente sulla terra viene concessa per breve tempo la visione diretta di Dio (53).

E ancora:

<9>: *Oculus non vidit etc.* Item, Ysaie XXIII, <16>: *Secretum meum mihi, Glossa: Nec premia bonorum nec penas malorum plene enarrare potest: ivi, Vp, f. 186rb (B, f. 176ra).*

(53) M. SCHLOSSER, *Extasis*, DB 390. Le sottolineature (grassetto) sono mie.

Raptus comunque ha un significato speciale e «non è identico all'estasi». ...mentre l'estasi è un grado o aspetto dell'esperienza mistica [...], **il raptus non appartiene all'ambito della contemplatio**, in quanto una persona che fa esperienza del *raptus* riceve la chiara conoscenza di Dio, la «visione». Come mostra la parola stessa, l'essere umano viene strappato in modo appassionato e violento dal suo stato abituale; il legame tra corpo e anima viene quasi sciolto, così che la persona si trova tra la vita e la morte. [...] **Bonaventura attribuisce questa esperienza esplicitamente soltanto all'apostolo Paolo**, ma sembra pensare anche a Dionigi Pseudo-Areopagita e a Francesco. Comunque il *raptus* è donato soltanto a poche persone. [...] Diversamente dalla conoscenza del *raptus*, alla conoscenza estatica manca la chiarezza (54).

Si è già accennato al fatto che l'articolo della Schlosser, da cui abbiamo tratto queste righe, è dedicato al termine «extasis» e solo indirettamente tratta del «raptus». Per questo motivo è perdonabile che la studiosa abbia commesso qualche imprecisione a proposito del «raptus», causata soprattutto dalla lettura delle *Collationes in Hexaëmeron* basata solamente alla «reportatio B», pubblicata nell'*Opera omnia*. Mi riferisco in primo luogo alla presunta esclusività della figura di Paolo come modello del rapimento mistico. Il merito della studiosa consiste nell'aver prestato attenzione al linguaggio con cui Bonaventura descrive l'«extasis» e l'«excessus», notando al contempo che egli in ciò non usa termini ben delimitati.

Nella nostra indagine cercheremo dunque di riconsiderare quei testi bonaventuriani che parlano del rapimento mistico non solo individuando il sostantivo «raptus», ma anche il verbo «rapi», e altre parole-chiavi provenienti dal famoso passo paolino del capitolo XII della seconda *Lettera ai Corinzi*. Inoltre ci proponiamo di rileggere questi testi alla luce della dottrina sul rapimento nella quale Bonaventura formò il suo pensiero e che abbiamo abbozzata nelle precedenti parti del presente studio. La rilettura partirà dall'opera più importante per quest'argomento, e anche più matura, ossia dalle *Collationes in Hexaëmeron*, per passare poi alle affermazioni sparse un po' dappertutto.

Allora Paolo è veramente l'unico modello del rapimento indicato come tale da Bonaventura? Se leggiamo la «reportatio A» delle *Collationes in Hexaëmeron*, scopriamo che nella «collatio» III del *Principium* (nn. 23*-24*b), quindi nella parte introduttiva, dove il

(54) *Ivi*, DB 393-394.

Dottore Serafico abbozza l'intera struttura dell'opera, vengono elencate le sei visioni intellettuali (la sesta è quella del «raptus»), e subito segue l'indicazione di coloro che ne godevano: «Tutte queste visioni Dio le diede a Daniele e Paolo, a Giuseppe e Giovanni» (55). Abbiamo quindi due figure dell'Antico Testamento abbinate a due del Nuovo alle quali fu concesso non solo il rapimento, ma tutti e sei i tipi di visione intellettuale. Si tratta forse di un'aggiunta arbitraria del redattore? Apparentemente il testo corrispondente nella «reportatio B» afferma soltanto: «...quas omnes habuit Paulus» (56), ma se rileggiamo con attenzione il passo immediatamente antecedente, anche in esso ritroviamo gli stessi nomi, abbinati allo stesso modo:

Visio autem est triplex, ut communiter dicitur: corporalis, imaginaria, intellectualis. Duae primae nihil valent sine tertia. Unde parum valuit Balthasari visio corporalis in visione manus, et Nabuchodonosor visio imaginaria statuæ aureæ, et Pharaoni visio in spicis et bobus, sed Danieli et Ioseph. **Ioseph respondet Ioanni, Daniel Paulo** (57).

Benché la «reportatio B» dica di meno rispetto all'altra, tuttavia, alla luce del testo sienese, il pensiero diventa chiaro. I quattro personaggi biblici sono possessori delle visioni intellettuali e non c'è ragione per obiettare che tra queste non si dovrebbe annoverare anche il «raptus». La figura di Giovanni – come abbiamo notato in precedenza – già da Alessandro di Hales era riconosciuta come uno dei tre fondamentali modelli di rapimento mistico (insieme a Paolo e Adamo).

Del resto anche la Schlosser con marcata titubanza ipotizza l'esperienza del «raptus» nel caso di Francesco d'Assisi e di Dionigi Areopagita. A mio parere i testi sono abbastanza chiari per affermarlo con certezza, perché nelle *Collationes in Hexaëmeron*, proprio nella descrizione della visione durante il rapimento si fa un espreso riferimento allo Pseudo-Dionigi, considerato discepolo di Paolo e

(55) «Fit autem visio intellectualis sex modis: sicut enim sex diebus factus est maior mundus, ita oportet, quod sex fiant illustrationes intellectuales in anima contemplantis. Est autem intellectualis visio intelligentiæ per naturam inditæ, per fidem sublevatæ, per Scripturam eruditæ, per contemplationem suspensæ, per prophetiam illustratæ, per raptum mentis in Deum absorptæ. Ad has sequitur visio animæ glorificatæ. **Quas omnes dedit Deus Danieli et Paulo, Ioseph et Ioanni**»: *Hex.*, III 23*-24*b, 120.

(56) *Hex.*, III 24a, 120.

(57) *Hex.*, III 23, 120.

maestro di Timoteo. Lo Pseudo-Dionigi viene qui chiaramente abbinato all'Apostolo, come partecipe del «raptus»:

Ille, inquam, qui ad illum statum pervenit, potest alios ordinare et regere, ut Paulus fecit, et **Dionysius, qui ordinavit Ecclesiam secundum exemplar, quod sibi monstrabatur** (58).

In questa frase chi vede il modello della Chiesa, esemplata secondo le gerarchie angeliche, fu senza dubbio Dionigi. Un passo che può darci la conferma di tale interpretazione si trova nel sermone sugli angeli, pronunciato il 29 settembre 1267, dove si capisce meglio che Bonaventura si riferisce all'ordinamento della gerarchia («angelica ed ecclesiastica») presentato negli scritti del «corpus dionysianum» (59).

Il caso del rapimento di Francesco è ancora più evidente, e anche qui si tratta della «reportatio B», quella più diffusa:

Tertius ordo est vacantium Deo secundum modum sursumactivum, scilicet ecstaticum seu excesivum. Et dicebat: Quis enim iste est? Iste est ordo seraphicus. De isto videtur fuisse **Franciscus**. Et dicebat, quod etiam antequam haberet habitum, **raptus fuit** et inventus iuxta quamdam semper (60).

Questo passo, pur non avendo riscontro nella «reportatio A» (ossia la *sesense*) trova tuttavia un'analogia nel prologo dell'*Itinerarium*, dove Bonaventura costruisce uno stretto parallelismo tra Paolo e Francesco:

Nam per senas alas illas recte intelligi possunt sex illuminationum suspensiones, quibus anima quasi quibusdam gradibus vel itineribus disponi-

(58) *Hex.*, III 30c, 124.

(59) Il testo del sermone chiarisce il riferimento al «corpus dionysianum», ma - a differenza delle *Collationes in Hexaëmeron* ? non parla espressamente del rapimento di Dionigi, bensì lo riserva a Paolo. Ritorna, invece, con molta chiarezza, il legame tra il rapimento e la visione, che in esso si compie: «Et sicut dicit Dionysius ubi loquitur de **hierarchia angelica**: omnis caelestis hierarchia quae est in angelicis spiritibus ad tres ordines reducitur, ut docet Dionysius qui doctus fuit a Paolo qui **raptus fuit usque ad tertium caelum et ibi vidit arcana Dei in spiritibus**; ipse docuit beatum Dionysium, et nullus ultra aliquid addidit vel diminuit, quia Apostolus in tanta plenitudine vidit quod ullus ultra aliquid addere potuit». *De sanctis angelis sermo I* ([Sermo 54], *Vidit Iacob in somnis...*), n. 3, in: SAINT BONAVENTURE, *Sermons de diversis* (ed. J. G. Bougerol), Paris 1993, 688 [= *Opera omnia*, IX 610a].

(60) *Hex.*, XXII 22a-22b, 596.

tur, ut transeat ad pacem per **ecstaticos excessus** sapientiae christianae. Via autem non est nisi per ardentissimum amorem Crucifixi, qui adeo Paulum **ad tertium caelum raptum** transformavit in Christum, ut diceret: Christo confixus sum cruci, **vivo autem iam non ego**, vivit ergo in me Christus; qui etiam adeo **mentem Francisci absorbit**, quod mens in carne patuit, dum sacratissima passionis stigmata in corpore suo per biennium deportavit. Effigies igitur sex alarum seraphicarum insinuat sex illuminationes scalares, quae a creaturis incipiunt et perducunt usque ad Deum (61).

Questo testo possiede chiari riferimenti al linguaggio relativo al rapimento: il participio «raptum», il terzo cielo, il morire al mondo per vivere per Cristo (tema ricorrente nel contesto del rapimento in Alessandro di Hales), assorbimento della mente di Francesco (62), poi il riferimento all'ordine serafico, ossia la suprema gerarchia (se ne parla sia immediatamente prima che dopo) e infine l'illuminazione, ossia aspetto conoscitivo. L'ordine serafico appare del resto anche nel passo delle *Collationes in Hexaëmeron* riportato in precedenza, dove si parla apertamente del rapimento di Francesco avvenuto prima che cominciasse a portare l'abito religioso. Forse in questo modo si vuol creare il parallelismo tra la conversione di Paolo nel rapimento e la conversione del Poverello.

La citazione tocca anche un altro problema, quello cioè della distinzione tra il «raptus» e l'«extasis» o l'«excessus». Pare infatti che – similmente a Giovanni de La Rochelle – Bonaventura tratti questi termini come diverse dimensioni della stessa realtà, come aspetti o momenti sovrapposti che si verificano al contempo.

Nella «collatio» II, dove si parla dello scopo al quale mira la predicazione, cioè della quadruplici sapienza cristiana (uniforme, multiforme, onniforme e nulliforme), troviamo la figura di Mosè descritta con i termini che dapprima fanno pensare all'estasi, però quasi subito (ma solo nella «reportatio A») si fondono con il linguaggio «rapimentale». Ecco come viene illustrato il raggiungimento della sapienza nulliforme:

(61) *Itin.*, Prol. 3, in: *Opera theologica selecta*, V 180.

(62) La parola «absorptio» appartiene in Bonaventura al linguaggio del rapimento mistico, come attesta un altro passaggio delle *Collationes in Hexaëmeron* (III 30^a, 124): «Bis fuit Apostolus **per raptum mentis in Deum absorptus** interpolatis vicibus, die sancto Pentecostes in templo et in via». E secondo la «reportatio B» (III 30a, 124): «Sexta est visio intelligentiae **per raptum in Deum absorptae**».

Et sic tamquam Moyses, Exodi 24, primo sequestratur a senioribus, secundo ascendit in montem, tertio intrat in caliginem, et **videbit sponsum totum desiderabilem**. In hoc amore unitivo homine **extra se raptus et sponso unito**, a se deficit in Deum, quantum possibile est **intuens faciem sapientiae formosissimam, et mentales insolitos experitur excessus** (63).

Rispetto al testo della «reportatio B» quello che abbiamo citato aggiunge – dopo la separazione, l'ascesa e l'ingresso nelle tenebre – un quarto elemento, ossia la visione di Cristo glorificato («videbit sponsum»). Allora l'unione allo Sposo celeste avviene nella visione che è stata resa possibile grazie al rapimento. In questa unione, legata alla visione dello Sposo, l'anima fissa il volto della sapienza e sperimenta gli eccessi mentali.

Si può affermare quindi che il «raptus» non ha niente a che fare con la contemplazione? Un altro passo, sempre del *Principium alle Collationes in Hexaëmeron*, così accosta questi due termini:

Ad introductionem autem huius radii in animam vel potius animae in hunc visionum radium **qualiter videtur a raptis**, per se non facit angelus vel alia creatura condigne, sed quasi occasionaliter hoc modo: quia radius ille illuminat hierarchias et per eas animam. Et tamen illustrationem totaliter facit radius, angelus tamen quasi occasionaliter cooperatur; sicut qui vellet aliquam domum illuminare valde, aperiet multas fenestras et ita illuminatio domus per aperientem esset occasionaliter facta, per radium autem principaliter et per se. [...] Similiter angelus **animae contemplanti** cooperatur occasionaliter, radius autem per se facit et proprie (64).

Dal testo risulta chiaramente che i rapiti che godono la visione del raggio divino, alla quale contribuisce occasionalmente l'aiuto angelico, vengono subito dopo identificati con i contemplanti. Non vorrei dare risposte troppo affrettate, perché l'oscurità di alcuni testi bonaventuriani riguardanti il «raptus» e l'estasi ci lascia alquanto perplessi. Sembra però che questi due fenomeni mistici siano per il Dottore Serafico due volti della stessa realtà, due aspetti o due momenti della stessa esperienza: il suo lato intellettuale e quello affettivo. Finora gli studiosi hanno enfatizzato l'affermazione bonaventuriana: «Nec est idem ecstasis et raptus» (65) fondando su di essa la tesi di una radicale distinzione tra i due fenomeni. Ma è lecito estra-

(63) *Hex.*, II 33*b, 96.

(64) *Hex.*, III 32*b, 126.

(65) *Hex.*, III 30a, 124.

polare una digressione, un breve accenno, fino a tal punto? L'autore, infatti, non spiega per niente, né in questo passo né altrove, in che cosa consista la distinzione tra il «raptus» e l'estasi.

Se Bonaventura riconosce il duplice rapimento mistico di Paolo (66) è molto probabile che lo ritenga – sulla scia di Giovanni de La Rochelle – modello dei due tipi di rapimento: uno di carattere intellettuale e l'altro affettivo. Tale interpretazione è plausibile, perché nel pensiero del Dottore Serafico certe realtà vengono raddoppiate proprio sulla base del binomio "intelletto-affetto", come accade per esempio nel caso dei frutti spirituali (67).

Conclusioni

La nostra ricerca sul «raptus» in Bonaventura si ferma qui, anche se esigerebbe un ulteriore approfondimento, impossibile nei limiti di questo articolo, preparato per il convegno.

Al momento presente – senza pretendere di darne una spiegazione definitiva? possiamo affermare che il Dottore Serafico ereditò dai primi maestri della scuola francescana vari elementi della dottrina sul rapimento mistico di s. Paolo. Ad Alessandro di Hales egli è debitore soprattutto per l'attenzione che il maestro inglese presta all'ancoraggio storico-salvifico delle visioni. Nella teologia dell'Halensis, infatti, il rapimento paolino viene inserito nel contesto della progressiva crescita della conoscenza umana su Dio, realizzatasi nella storia della salvezza scandita dalle rivelazioni concesse nel rapimento mistico ad Adamo, all'apostolo Paolo e all'evangelista Giovanni, corrispondenti ai tre stadi della Chiesa. Queste intuizioni trovarono un meraviglioso sviluppo nel pensiero di Bonaventura, specialmente nelle sue successive sintesi sulla conoscenza mistica e spirituale: nel *Breviloquium*, nell'*Itinerarium mentis in Deum*, nelle *Collationes in Hexaëmeron*, dove Paolo diventa modello e maestro per eccellenza delle diverse forme della conoscenza di Dio, gerarchizzate come una scala che porta l'uomo verso l'unione con il suo Creatore.

Da Giovanni de La Rochelle il Dottore Serafico attinge alcune intuizioni sui due tipi di rapimento mistico, che gli permettono di

(66) *Hex.*, III 30*a, 124: «Bis fuit Apostolus per raptum mentis in Deum absorptus interpolatis vicibus, die sancto Pentecostes in templo et in via».

(67) Sempre nelle *Collationes in Hexaëmeron* (si vedano per intero le collazioni XVII e XVIII) Bonaventura – usando l'immagine del fiume d'acqua viva (Ap 22,2) – descrive i frutti spirituali divisi in due gruppi: i primi dodici sono intellettuali o ascendenti; gli altri dodici sono affettivi e discendenti.

elaborare una propria teoria del rapporto tra il «raptus» e l'«extasis», tra l'aspetto intellettuale e affettivo della conoscenza mistica. Alla luce della dottrina dei suoi predecessori, infatti, il pensiero di Bonaventura apre di fronte agli studiosi nuove prospettive di lettura e di reinterpretazione.

Riassunto – Nell'introduzione viene delineato lo sviluppo della riflessione sul rapimento mistico di Paolo nella scolastica del XIII sec. e lo «status quaestionis» delle ricerche sul «raptus» in Bonaventura. Si offre poi l'analisi di tale dottrina nei due maestri francescani: Alessandro di Hales e Giovanni de La Rochelle (quest'ultimo ancora inedito). Alla luce di questa ricerca vengono individuati elementi di continuità in Dottore Serafico. Inoltre si propone una rilettura del suo pensiero, accentuando la possibilità di reinterpretare la distinzione tra il «raptus» e l'«extasis», e di riconoscere l'aspetto contemplativo e affettivo del rapimento mistico in Bonaventura.

Summary – The introduction sketches the development of 13th century scholastic reflection on Paul's experience of mystical rapture and the present state of studies on «raptus» in Bonaventure. Then comes an analysis of what two Franciscan doctors, Alexander of Hales Franciscan and John of La Rochelle (the latter still unpublished), taught about of this. Elements of continuity are brought to light between their teaching and that of the Seraphic Doctor. The author also proposes a re-reading of his thought, emphasizing the possibility of reinterpreting the distinction between «raptus» and «extasis», and of recognizing the contemplative and affective aspect of mystical rapture in Bonaventure.