

LO SLANCIO CREATURALE VERSO DIO IN SANT'AGOSTINO,
SAN FRANCESCO E SAN BONAVENTURA: LA FEDE
NELL'«ADHAERERE DEO» E NELL'«ASCENSUS IN DEUM»*

MARIA LETIZIA MASSANI

Bologna - Università

Sant'Agostino, san Francesco, san Bonaventura, pervasi e immersi nelle visioni mistiche, testimoniano l'adesione totale della creatura al suo Creatore nei diversi modi in cui teologia e filosofia si manifestano nel loro tempo e al di là del tempo.

Per Bonaventura, il sapere della mente è tale nella maniera in cui è trasformato. È un lasciarsi attraversare. È una modalità "radiante". Come avviene questa modalità radiante? Cosa significano *adhaerere Deo* e *ascensus* in

AGOSTINO	FRANCESCO	BONAVENTURA?
Le tre visioni:		
Sulla spiaggia di Ostia	Il Serafino crocifisso	Le sei ali del Serafino
<i>adhaerere deo</i>	<i>le stimmate</i>	<i>ascensus</i>

ādhaerēre, v. intr., ha varie accezioni di significato tra cui: 1) essere unito, essere contiguo, formare un tutto unico, adattarsi; 2) stare vicino, non distaccarsi.

haerēo, v. intr., significa stare attaccato, infiggersi, rimanere conficcato, bloccarsi, arrestarsi, rimanere impietrito, ma anche esitare, essere dubbioso, rimanere perplesso.

ādhæsīo, sost. f., significa adesione¹, contatto, aggregazione.

ascensū, sost. m., significa scalata, salita, accesso.

* Questo contributo prende spunto dalle conversazioni avute nello studio di Filosofia Teoretica del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Bologna, in anni trascorsi. Tema ne era la trascendenza quale via irradiante la mente di chi cammina nel sapere filosofico. Pertanto la struttura di questo contributo mantiene volutamente un andamento dialogico nel modo di proporre i temi affrontati.

¹ *Adesione*, secondo la terminologia scientifica, è detta la forza di attrazione che si sviluppa tra le molecole di due corpi posti a contatto. Occorre uno sforzo notevole per separare le parti poste a contatto.

Io chi ero mai? Chi ero? [...] Tu, Signore, [...] hai ripulito dal fondo l'abisso di corruzione del mio cuore. Ciò avvenne quando non volli più ciò che volevo io, ma volli ciò che volevi tu² (*adhaerere Deo*).

1. Sulla spiaggia di Ostia (*adhaerere Deo*)

All'avvicinarsi del giorno in cui (Monica) doveva uscire di questa vita [...], accadde [...], secondo i tuoi misteriosi ordinamenti che ci trovassimo lei e io soli appoggiati a una finestra prospiciente il giardino della casa che ci ospitava [...], lontani dai rumori della folla, intenti a ristorarci dalla fatica di un lungo viaggio in vista della traversata del mare. Conversavamo soli con grande dolcezza. Dimentichi delle cose passate e protesi verso quelle che stanno innanzi, cercavamo fra noi, alla presenza della verità, che sei tu, quale sarebbe stata la vita eterna dei santi. Aprivamo avidamente la bocca del cuore al getto superno della tua fonte, la fonte della vita [...] per esserne irrorati secondo il nostro potere e quindi concepire in qualche modo una realtà così alta. Condotta il discorso a questa conclusione: che di fronte alla giocondità di quella vita il piacere dei sensi fisici, per quanto grande e nella più grande luce corporea non ne sostiene il paragone [...]; elevandoci con più ardente impeto d'amore proprio verso l'Essere stesso percorremmo su su tutte le cose corporee e il cielo medesimo [...]. E ancora ascendendo in noi stessi con la considerazione, l'esaltazione, l'ammirazione delle tue opere giungemmo alle nostre anime e anch'esse superammo per attingere la plaga dell'abbondanza inesauribile [...].

E mentre ne parlavamo e anelavamo verso di lei, la cogliemmo un poco con lo slancio totale della mente, e sospirando vi lasciammo avvinte le *primizie dello spirito* per ridiscendere al suono vuoto delle nostre bocche, ove la parola ha principio e fine.

E cos'è simile alla tua Parola, il nostro Signore, stabile in se stesso senza vecchiaia e rinnovatore di ogni cosa? Si diceva dunque: "Se per un uomo tacesse il tumulto della carne, tacesero le immagini della terra, dell'acqua e dell'aria, tacesero i cieli, e l'anima stessa si tacesse e superasse non pensandosi, e tacesero i sogni e le rivelazioni della fantasia, ogni lingua e ogni segno e tutto ciò che nasce per sparire se per un uomo tacesse completamente, sì, perché, chi le ascolta, tutte le cose dicono: "Non ci siamo fatte da noi, ma ci fece Chi *permane eternamente*"; se, ciò detto, ormai ammutolissero, per aver levato l'orecchio verso il loro Creatore, e solo questi parlasse, non più con la bocca delle cose, ma con la sua bocca, e noi non udissimo più la sua parola attraverso lingua di carne o voce d'angelo o fragore di nube o enigma di parabola, ma lui direttamente, da noi amato in queste cose, lui direttamente udissimo senza queste cose, come or ora protesi con un pensiero fulmineo cogliemmo l'eterna Sapienza stabile sopra ogni cosa, e tale condizione si prolungasse, e le altre

² Cfr. AGOSTINO IPP., *Conf.*, IX, 1,1 (PL 32, 763): «Quis ego et qualis ego? [...] Tu autem, Domine, [...] a fundo cordis mei exhauriens abyssum corruptionis. Et hoc erat totum nolle, quod volebam, et velle, quod volebas» [tr. it. C. Carena - il corsivo è nostro].

visioni, di qualità grandemente inferiore, scomparissero, e quest'unica nel contemplarla ci rapisse e assorbisse e immergesse in gioie interiori, e dunque la vita eterna somigliasse a quel momento d'intuizione che ci fece sospirare: non sarebbe questo l'*entra nel gaudio del tuo Signore?* E quando si realizzerà? Non forse il giorno in cui *tutti risorgiamo, ma non tutti saremo mutati?*³

Viene quindi superato il linguaggio, viene anche superata l'interiorità, il linguaggio interiore, l'ammirazione delle cose. Una breve considerazione va fatta circa il rapporto che viviamo tra linguaggio interiore e linguaggio esteriore. Il linguaggio interiore è fatto solo di verbi, pensiamo solo con i verbi, il *verbum* è azione. Esso è inoltre abbreviato, non pronunziato, "muto", è un linguaggio per se stessi; il linguaggio esteriore invece è per gli altri. Pensiero e parola non sono tagliati sullo stesso modello, il linguaggio

³ AGOSTINO IPP., *Conf.*, IX, 10, 23-24 (PL 32, 763): «Impendente autem die, quo ex hac vita erat exitura (quem diem tu noveras ignorantibus nobis) provenerat, ut credo, procurante te occultis tuis modis, ut ego et ipsa soli staremus incumbentes ad quamdam fenestram, unde hortus intra domum, quae nos habebat, prospectabatur, illic apud Ostia Tiberina, ubi remoti a turbis post longi itineris laborem instaurabamus nos navigationi. Colloquebamur ergo soli valde dulciter et *praeterita* obliviscentes *in ea quae ante sunt* extenti quaerebamus inter nos apud praesentem veritatem, quod tu es, qualis futura esset vita aeterna sanctorum, quam *nec oculus vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascendit*. Sed inhiabamus ore cordis in superna fluente fontis tui, fontis *vitae*, qui *est apud te*, ut inde pro captu nostro aspersi quoquo modo rem tantam cogitaremus. Cumque ad eum finem sermo perduceretur, ut carnalium sensuum delectatio quantalibet in quantalibet luce corporea prae illius vitae iucunditate non comparatione, sed ne commemoratione quidem digna videretur, erigentes nos ardentiore affectu *in id ipsum* perambulavimus gradatim cuncta corporalia et ipsum caelum, unde sol et luna et stellae lucent super terram. Et adhuc ascendebamus interius cogitando et loquendo et mirando opera tua et venimus in mentes nostras et transcendimus eas, ut attingeremus regionem ubertatis indeficientis, ubi *pascis Israel* in aeternum veritate pabulo, et ibi vita sapientia est, per quam fiunt omnia ista, et quae fuerunt et quae futura sunt, et ipsa non fit, sed sic est, ut fuit, et sic erit semper. Quin potius fuisse et futurum esse non est in ea, sed esse solum, quoniam aeterna est; nam fuisse et futurum esse non est aeternum. Et dum loquimur et inhiamus illi, attingimus eam modice toto ictu cordis; et suspiravimus et reliquimus ibi religatas *primitias spiritus* et remeavimus ad strepitum oris nostri, ubi verbum et incipitur et finitur. Et quid simile Verbo tuo, Domino nostro, in se permanenti sine vetustate atque innovanti omnia? Dicebamus ergo: "Si cui sileat tumultus carnis, sileant phantasiae terrae et aquarum et aeris, sileant et poli et ipsa sibi anima sileat et transeat se non se cogitando, sileant somnia et imaginariae revelationes, omnis lingua et omne signum et quidquid transeundo fit si cui sileat omnino (quoniam si quis audiat, dicunt haec omnia: "Non ipsa nos fecimus, sed fecit nos qui *manet in aeternum*") his dictis si iam taceant, quoniam exererunt aurem in eum, qui fecit ea, et loquatur ipse solus non per ea, sed per se ipsum, ut audiamus verbum eius, non per linguam carnis neque per vocem angeli nec per sonitum nubis nec per aenigma similitudinis, sed ipsum, quem in his amamus, ipsum sine his audiamus, sicut nunc extendimus nos et rapida cogitatione attingimus, aeternam sapientiam super omnia manentem, si continuetur hoc et subtrahantur aliae visiones longe imparis generis et haec una rapiat et absorbeat et recondat in interiora gaudia spectatorem suum, ut talis sit sempiterna vita, quale fuit hoc momentum intellegentiae, cui suspiravimus, nonne hoc est: *Intra in gaudium Domini tui?* Et istud quando? An cum *omnes resurgimus, sed non omnes immutabimur?*" » [tr. it. C. Carena].

interiore non precede quello esteriore; quest'ultimo è un processo per cui il pensiero si trasforma nelle parole, si materializza, si obiettivizza in esse; quello interiore segue la direzione opposta, è quasi un processo di volatilizzazione del linguaggio nel pensiero⁴. Si può dire che il linguaggio interiore è sì frammentario, ma quando le persone si trovano in un certo rapporto con gli altri sono capaci di una comunicazione per accenni e di una chiara comprensione dei pensieri anche più complessi quasi senza l'aiuto delle parole. Perciò quando la coscienza (di due o più interlocutori) è rivolta in una direzione univoca, allora si stabilisce un'identità tra i pensieri degli interlocutori per cui il linguaggio è solo accennato.

Paolo VI, nei suoi *Appunti inediti* (f. 44), si lamenta della «incapacità dell'uomo moderno ... di percorrere di grado in grado tutte le cose concrete, corporee, per superare addirittura sé stessi e il linguaggio»⁵. È a questo proposito che, commentando alcuni fogli degli *Appunti inediti*, Maria Tilde Bettetini sottolinea il modo di esprimersi di Agostino nell'episodio, narrato nelle *Confessioni*, dell'ascesa con la madre all'intuizione dell'*id ipsum* nell'attimo di silenzio cui segue il rumore del tonfo nel «ridiscendere al suono vuoto delle nostre bocche». Nei libri precedenti di quest'opera, Agostino afferma di aver tentato più volte con l'aiuto della sola ragione l'ascesa a una condizione mistica, ma di non esserci mai riuscito⁶. Il ripiegarsi su se medesimo per cogliere le voci superne ed eterne era una forma di asceti praticata dai filosofi sulla scia di Platone, come Plotino e Porfirio, e comportava una severa pratica per allontanarsi da se stessi e cogliere una luce non comune, invisibile alla carne. L'umiltà del racconto che Agostino fa di questo esercizio mistico, che fallisce nel suo scopo, esalta la condizione di conversione in cui l'uomo entra nell'intimo del cuore, ma sotto la «Sua guida», che chiama «il mio soccorritore» (cfr. Sal 30[29], 11). Accanto alla madre egli vive l'esperienza mistica in una situazione di conversione, pure se da lui non espressamente detta; in virtù della potenza e della grazia divina gli è concesso di attingere per un attimo la sommità per poi ricadere nel fragore della parola e delle cose.

L'ardente desiderio di Dio, «della Tua Bellezza, Signore» (cfr. Sal 104[105], 4) è espresso anche dal termine *dulcius* con cui Agostino si riferiva alla madre ma anche all'attrazione cattiva per le cose sensibili. La

⁴ Cfr. LEV S. VYGOTSKY, *Pensiero e linguaggio*, tr. it., Firenze 1966.

⁵ Cfr. L. BIANCHI, *Montini e Agostino. Sant'Agostino negli appunti inediti di Paolo VI*. Testo latino a fronte, Roma 2008. La citazione è tratta dal testo di presentazione del volume di Maria Tilde Bettetini, tenuta nella Università di Padova il 25 novembre 2008, consultabile on-line all'indirizzo internet http://www.30giorni.it/articoli_id_22322_11.htm (ultima consultazione maggio 2014). Al testo di questa comunicazione attingiamo largamente nelle nostre riflessioni.

⁶ Cfr., ad esempio, AGOSTINO IPP., *Conf.*, VII, 3, 4-5 (PL 32, 735).

duplicità della dolcezza che si distorce nell'avidità della materia sensibile è squarciata dall'amore di Dio e si placa. Così nel *De Trinitate*, citando il salmo «Cercate il Signore» (Sal 104[105]), Agostino fa capire quanto si possa essere avidi della dolcezza quando si cerca Dio e il Suo volto: «Lo si cerca per trovarlo con maggiore dolcezza e lo si trova per cercarlo con maggior desiderio»⁷.

Ancora nel foglio 44 degli *Appunti inediti* montiniani è riportato il celebre brano:

Tardi ti amai, bellezza tanto antica e tanto nuova, tardi ti amai! Perché tu eri dentro di me e io fuori, con tutte le piaghe esteriori. Lì ti cercavo. Deforme, mi gettavo sulle belle forme delle tue creature. Eri con me, e non ero con te. Mi tenevano lontano da te le tue creature, inesistenti se non esistessero in te. Mi chiamasti, e il tuo grido sfondò la mia sordità; balenasti, e il tuo splendore dissipò la mia cecità; diffondesti la tua fragranza, e respirai e anelo verso di te, gustai e ho fame e sete; mi toccasti, e arsi di desiderio della tua pace⁸.

Commenta Maria Tilde Bettetini:

Sono termini mistici questi? Sì. Ma sono termini di disprezzo per il sensibile? No. Sono termini in cui il sensibile viene utilizzato per comprendere un amore tutto spirituale, certamente, ma che non lascia insensibile il cuore, né lo spirito, né quello che c'è di più profondo dentro ciascuno di noi. È un gioco retorico, potrete dire. Sì, è vero: si usava, nel descrivere una situazione, un amore, un'amicizia, una persona, ma anche un paesaggio, i famosi *loci amoeni*, che toccano tutti i cinque sensi. Ma mai si era fatto con Dio in persona⁹.

In Agostino c'è il miracolo dello sguardo che appaga l'impresa dell'*ascensus*, cammino in cui non manca la croce da portare, esaltante pur es-

⁷ Cfr. AGOSTINO IPP., *De Trin.*, XV, 2, 2 (PL 42, 1057-1058): «Si ergo quaesitus inveniri potest, cur dictum est, *Quaerite faciem ejus semper?* An et inventus forte quaerendus est? Sic enim sunt incomprehensibilia requirenda, ne se existimet nihil invenisse, qui quam sit incomprehensibile quod quaerebat, potuerit invenire. Cur ergo sic quaerit, si incomprehensibile comprehendit esse quod quaerit, nisi quia cessandum non est, quamdiu in ipsa incomprehensibilium rerum inquisitione proficitur, et melior meliorque fit quaerens tam magnum bonum, quod et inveniendum quaeritur, et quaerendum invenitur? Nam et quaeritur ut inveniatur dulcius, et invenitur ut quaeratur avidius» [tr. it. G. Beschin].

⁸ AGOSTINO IPP., *Conf.*, X, 27, 38 (PL 32, 795): «Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi! Et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis irruebam. Mecum eras, et tecum non eram. Ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent. Vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam, coruscasti, splendiisti et fugasti caecitatem meam; fragrasti, et duxi spiritum et anhelo tibi, gustavi, et esurio et sitio, tetigisti me, et exarsi in pacem tuam» [tr. it. C. Carena].

⁹ Il riferimento è al testo *on-line* della presentazione di Maria Tilde Bettetini degli *Appunti inediti* di papa Montini citato *supra*, nota 5.

sendo faticoso, che ha nell'elevazione dello sguardo la conoscenza, il darsi della verità, la finalità dell'esistere. In bilico tra la finitezza della propria esistenza e l'apertura alla fede, egli si misura con il paradosso dell'indicibilità dell'assoluto, raggiungendo alte vette nello spingersi (*ascensus*) verso il punto di tangenza di finitezza e infinità, di esistenza e trascendenza. In questa sintesi di temporalità e interiorità, guardando nella profondità del proprio essere, Agostino si immerge nella dilatazione del pensiero iniziando il percorso verso la trascendenza. Così anche dalla lettura che Przywara fa di Agostino, emerge il vissuto profondo e la lacerazione del nostro essere creaturale¹⁰, ma forte è il sentimento di unità con il creatore. Agostino ha cercato la strada verso Dio partendo dall'essere finito e interiore; tuttavia, egli sa perfettamente che, come dirà Edith Stein,

la sicurezza di essere che sento nel mio essere fuggevole [...] veramente è un avvertire o un sentire oscuro, che a stento si potrebbe chiamare *conoscenza* [...]. [Egli] ha sottolineato con espressioni sempre nuove il trascendersi del nostro essere stesso verso l'essere vero, e mette in rilievo, tuttavia, parimenti la nostra incapacità di cogliere l'Inafferrabile¹¹.

Allora come dire "veramente" Dio? Anzi prima di "dirlo", "sentirlo" e poi accorgersi di non poterlo dire dopo averlo sentito (la visione di Ostia)? Eppure le vie che conducono a Dio sono quella filosofica e quella della fede, ma è oscura anche questa. Ricordando il monito agostiniano: «Si comprehendis, non est Deus», uniamoci a lui nel cercare tra gli interrogativi il significato:

Che cosa dunque diremo di Dio, fratelli? Se infatti ciò che vuoi dire lo hai capito, non è Dio. Se sei stato incapace di capirlo, hai compreso una realtà diversa da quella di Dio. Se ti pare di essere stato capace di comprenderlo, ti sei ingannato a causa della tua immaginazione. Se dunque lo hai compreso, Dio non è così; se invece è così, non lo hai compreso. Perché dunque vuoi parlare di ciò che non hai potuto comprendere¹²?

Ancora, nel *De Trinitate*, Agostino si chiede:

¹⁰ Cfr. M.T. TOSETTO, *Erich Przywara. "Deus exterior et interior"*, in L. ALICI, A. PIETRETTI, R. PICCOLOMINI (a cura di), *Esistenza e libertà. Agostino nella filosofia del Novecento/1*, Roma 2000, 201-202.

¹¹ Così E. STEIN, *Essere finito e Essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, ed. it. a cura di A. Ales Bello, Roma, 1992, 97.

¹² AGOSTINO IPP., *Sermo de Scripturis*, LII, 6, 16 (PL, 38, 360): «Quid ergo dicamus, fratres, de Deo? Si enim quod vis dicere, si cepisti, non est Deus: si comprehendere potuisti, aliud pro Deo comprehendisti. Si quasi comprehendere potuisti, cogitatione tua te decepisti. Hoc ergo non est, si comprehendisti: si autem hoc est, non comprehendisti. Quid ergo vis loqui, quod comprehendere non potuisti?» [tr. it. L. Carrozzi].

Quale uomo dunque può comprendere questa sapienza con la quale Dio conosce tutte le cose [...]; quale uomo dico, comprende questa sapienza che è insieme preveggenza, che è scienza, quando noi non comprendiamo nemmeno la nostra sapienza¹³?

Possiamo constatare che la “visione riempiente” di ciò che vogliamo conoscere, si avrà solo *in statu gloriae*. In questo senso Abū Bakr al-Şiddik, primo califfo dell’Islam nel VII secolo, affermava: «Sia lode a Colui che non ha dato alle sue creature altre vie per conoscerlo se non la loro incapacità di conoscerlo»¹⁴. Gregorio Nazianzeno, dottore della Chiesa e vescovo di Costantinopoli, a sua volta proclamava: «parlare di Dio è impossibile e comprenderlo è ancor più impossibile»¹⁵. Lo sviluppo dell’argomentazione sta nel paradosso proprio dello spirito umano colto nella tensione tra infinito e finito. Come afferma Edith Stein, «possiamo avvicinarci a lui [Dio] solo mediante immagini finite, in cui essere ed essenza sono separati; così l’avvicinamento avviene a volte dal lato dell’essenza, a volte dal lato dell’essere»¹⁶. Commentando i capitoli XIII e XIV del *De Trinitate*, Edith Stein scrive ancora che vera immagine di Dio nella creatura umana può essere per Agostino l’amore di sé, in quanto con esso intende che dobbiamo amare il prossimo come noi stessi e amare Dio solo per amore di lui: «il donarsi a Dio è contemporaneamente donarsi al sé che è amato da Dio e a tutta la creazione, quindi a tutti gli esseri spirituali uniti in Dio»¹⁷. Tutto quanto compie l’essere umano è tale perché prima è amato da Dio, ma ogni conoscenza divina naturale che sale dalle creature non rivela la sua essenza nascosta: questo dono si attua nella vita di grazia e di gloria, quando l’immagine di Dio nello spirito è da intendersi nel senso del Figlio che è immagine del Padre¹⁸. Allora «l’anima (e quindi tutto l’uomo) viene radicalmente trasformata da questa unione»¹⁹. È la visione beatifica, preannunciata nell’esperienza mistica.

Questa qualità mistica quale ponte attuato tra conoscere e amare attraverso un momento preconconcettuale, è ciò che sia Agostino che Bonaventura

¹³ AGOSTINO IPP., *De Trin.*, XV, 7, 13 (PL 42, 1067): «Quis ergo hominum potest istam sapientiam qua novit Deus omnia [...]; quis, inquam, hominum comprehendit istam sapientiam, eandemque prudentiam, eandemque scientiam; quandoquidem a nobis nec nostra comprehenditur?» [tr. it. G. Beschin].

¹⁴ Citato in G. SCATTOLIN, *Esplorando l’interiorità umana*, «Oasis» IV (2008) 7, 104.

¹⁵ GREGORIO DI NAZIANZO, *Orazione 28*, 4, in ID., *I cinque discorsi teologici*, a cura di C. Moreschini, Roma 2006³, 56: «Θεὸν νοῆσαι μὲν χαλεπὸν, φράσαι δὲ ἀδύνατον».

¹⁶ Cfr. STEIN, *Essere finito...*, 150-151.

¹⁷ *Ibid.*, 470 e cfr. A. ALES BELLO, *Edith Stein. “Intima scientia”*, in ALICI, PIERETTI, PICCOLOMINI, *Esistenza e libertà*, 83.

¹⁸ Cfr. STEIN, *Essere finito...*, 471.

¹⁹ *Ibid.*, 472.

(ma prima di loro i neoplatonici e lo stesso Platoneo) concepiscono pensando la conoscenza della verità come evento di illuminazione interiore. Così «la conoscenza della verità è sempre, in qualche modo, un incontro d'amore, un essere conquistato del cuore e della sua libertà all'eternamente valido»²⁰, e dunque la conoscenza «non è solo un'apprensione ideale dell'oggetto, ma anche un reale moto dello spirito»²¹. Si attua in tal modo un'ascesa dell'amore che è, nel suo operare, anche una valutazione affinché sia possibile la conoscenza. Ne risulta, ancora con le parole di Guardini, «la rappresentazione di un movimento metafisico-assiologico, che va scendendo dall'assoluto attraverso i gradi dell'ente»²². Nel pensiero di Agostino, maestro del *lumen cordis*, il Sommo Bene si manifesta di fronte all'apertura interiore. Ma come filosofo guarda alla realtà, alla tensione fra gli opposti creaturali che non possono essere sostenuti se non si aprono verso l'alto²³. Przywara afferma che la polarità è la formula filosofica dell'*inquietum cor nostrum (donec requiescat in Te)*²⁴, domanda aperta la cui risposta è Dio

²⁰ Cfr. R. GUARDINI, *I pensatori religiosi*, ed. it. a cura di A. Babolin, Brescia 1977, 16-18: «Bonaventura, proprio come Agostino, e prima di lui i neoplatonici ... intende la conquista della verità come un evento di illuminazione interiore. Non è affatto legittimo intendere metaforicamente una parola, quando essa si presenta con tanta costanza. [...] Abbiamo qui qualcosa di più di un'immagine; troviamo in questa parola uno degli spunti per la formazione del concetto di spirito vivente, "vivente" in contrapposizione al formale, al logico, all'astratto... La parola "luce" esprime una forma dell'esperienza dello spirito non traducibile con altre parole. Vi è un'esperienza di verità che è esperienza di luce. In questa "luce" si irradia per Bonaventura nello spirito l'idea, l'immagine eterna dell'essere, del valore e del senso o significato. Poiché però l'idea "è" in Dio, la conoscenza significa una sorta di "contatto" con Dio. Nella conoscenza Dio viene a contatto con lo spirito mediante l'idea, che è invero il suo pensiero vivente, archetipo della *res* relativa, della pienezza d'essere e di valore di questo. [...] L'idea non è solo l'immagine dell'essere, ma anche l'immagine del valore, la norma del senso e della bellezza della cosa. Conoscere, dunque, non significa solo cogliere la verità, ma anche essere compresi della bellezza e del valore e, proprio per questo, il conoscere è amore. L'irraggiamento della verità è in pari tempo un essere infiammato, un *inflammari*, ed è un *moveri*, cioè l'avvio di un moto interiore, l'essere afferrati dal valore e dalla bellezza. La vivente libertà si pone in movimento, e questo movimento è amore. La conoscenza della verità è sempre, in qualche modo, un incontro d'amore, un essere conquistato del cuore e della sua libertà all'eternamente valido».

²¹ *Ibid.*, 26.

²² *Ibid.*

²³ Cfr. E. PRZYWARA, *Analogia Entis. Metafisica. La struttura originaria e il ritmo cosmico*, ed. it. a cura di P. Volontè, Milano 1995, 164 sgg.

²⁴ Cfr. E. PRZYWARA, *Augustinus. Die Gestalt als Gefüge*, Leipzig 1934, 19 e TOSETTO, *Erich Przywara. "Deus exterior et interior"*, in ALICI, PIERETTI, PICCOLOMINI, *Esistenza e libertà*, 201-202, il quale scrive: «Il carattere distintivo del pensiero di Przywara è sicuramente il realismo: il filosofo deve guardare alla realtà in tutta la sua concretezza, così ricca di contrasti, di antitesi inconciliabili, così variopinta e multiforme. La contraddizione è il segno stesso della creaturalità, sospesa fra essere e non-essere. Nei primi scritti il termine usato per rendere ragione della molteplicità degli aspetti del reale sembra essere il termine *polarità*: ciò che caratterizza la realtà creaturale è la unità di tensione (*Spannungseinheit*) fra opposti (essere-divenire, soggetto-oggetto, persona-idea). Soltanto una filosofia della

come unità essenziale. La dialettica della lacerazione interiore tra i contrari che Agostino (e l'uomo) porta in sé è sì sentimento della lacerazione, ma anche sentimento dell'unità con Dio. Agostino vede nella polarità il fulcro centrale del Dio-in-noi-e-sopra-di-noi: «interior omni re, quia in ipso sunt omnia, et exterior omni re, quia ipse est et super omnia»²⁵ – un'immagine di Dio ben precisa. Nella formulazione della *analogia entis* egli afferma che nell'"essere" il Creatore e la creatura convergono e al tempo stesso sono infinitamente separati. Le "tracce" di Dio nel mondo, come "Dio nelle cose" indicano sopra di sé, verso un Dio che è *super omnia*. Nell'atto in cui l'uomo prende coscienza di Dio nella somiglianza, ne prende coscienza allora come di Colui che sta al di sopra di ogni somiglianza. La creatura non è mai in pieno possesso di sé – nella lettura di Przywara – ma ha il suo centro fuori di sé. Il rapporto Dio-creatura abbraccia entrambi ma si fonda su un libero "parteciparsi" di Dio alla creatura; l'analogia è "da sopra verso il basso", la creatura è somiglianza a Dio (*teologia positiva*) ma sempre maggiore è la dissimiglianza (*teologia negativa*). L'analogia salva l'essere e l'agire della creatura, e quindi la distanza fra Dio e l'uomo è liberatoria sia per l'ineducibile iniziativa di Dio sia per la natura umana²⁶. Così, secondo il realismo degli opposti perseguito da Agostino,

l'uomo, l'umanità, il mondo sono notte: notte del peccato, notte dell'apparente tramonto di Dio. Ma proprio nel "per quanto grande" della notte avviene l'"ogni volta ancor più grande" della gloria e della grazia della Nuova Alleanza. È la notte di Dionigi l'Areopagita, che è insieme "notte di tempesta" e "luminosità sovrabbondante", è la notte di Giovanni della Croce che, seguendo la tradizione di Agostino, descrive lo "sposalizio di Dio" come *noche oscura*. La coscienza, che era la fonte della gnoseologia idealistica, assume qui i caratteri di abisso: non si tratta quindi di un'ascesa dalla pura coscienza (che in tal modo sarebbe solo una "grande solitudine") al mondo delle idee, ma di una discesa nella notte di questo abisso. Solo in questo modo l'uomo potrà intraprendere l'ascesa alla beatitudine dell'abisso-Dio²⁷.

polarità, che lasci spazio all'oscillazione fra poli opposti, in campo gnoseologico, metafisico, morale, permette di indagare la realtà senza assolutizzarne alcun spetto (ad esempio, lo spirito, la materia, la volontà), o senza ridurla unilateralmente a un polo soltanto della tensione. Ma la *Spannungseinheit* intracreaturale non può essere chiusa in se stessa. Una più profonda indagine ci mostra come la tensione fra opposti creaturali non può essere mantenuta come tale se non si apre verso l'alto: la polarità è la formula filosofica dell'*inquietum cor nostrum*. La *Spannungseinheit* creaturale è domanda aperta, la cui risposta è Dio come unità essenziale (*Wesenseinheit*) delle opposizioni, al di sopra della polarità. È evidente quanto forte sia qui il riferimento ad Agostino: egli infatti porta in sé al massimo sia il sentimento della lacerazione tra contrari in cui la creatura si trova, sia il sentimento dell'unità con Dio».

²⁵ Cfr. AGOSTINO IPP., *De gen. ad litt.*, VIII, 26, 48 (PL 34, 391).

²⁶ Cfr. PRZYWARA, *Analogia entis...*, 164 sgg.

²⁷ TOSETTO, *Erich Przywara...*, 211 e cfr. PRZYWARA, *Analogia Entis*, 267. L'espressione

La ricerca agostiniana della verità si apre nel mistero e al mistero, nel comprendere l'incomprensibilità di ciò che si cercava. Il misterioso rapporto gratuito fra la *creatura mutabilis* e la Luce immutabile «ci avvolge assieme ad Agostino nello stupore inesausto della domanda sull'essere: come la verità infinita possa apparire nell'uomo finito e mortale, come sia possibile che Dio sia tutto e l'uomo sia qualcosa che può dirgli di no»²⁸.

2. Visione di san Francesco: il Serafino crocifisso (le Stimmate)

Vent'anni dopo la conversione, nei quali Francesco aveva seguito giorno dopo giorno le tracce del Signore, meditando la "venuta nella mitezza" e la passione dell'altissimo Figlio di Dio, ricevette nella carne sul monte della Verna le stimmate che lo rendevano del tutto somigliante a Cristo crocifisso. Per Paul Claudel «colui che discende dalla Verna titubante ma dilatato, è Gesù Cristo con Francesco, una cosa sola vivente e sofferente e redentrice»²⁹.

Soffriva Francesco nel corpo e forse di più nell'anima, a causa del contrasto tra i valori evangelici di semplicità, di povertà e di pace e il suo tempo che aveva messo da parte i valori della cristianità, affascinato e proteso alle crociate e al potere. Anche tra i suoi era nata una contestazione. Nella vita di Francesco, a quel punto, scende la sera. Stremato arriva al monastero di S. Damiano: Chiara lo sistema in una casa vicina. Lì rimane cinquanta giorni. Le sofferenze fisiche anche per le stimmate e agli occhi erano atroci. Una notte³⁰ chiese soccorso al Signore per le tante infermità perché potesse sopportarle con pazienza. Tommaso da Celano fa capire come in Francesco si svolgesse un combattimento interiore e pregasse per resistere alla tentazione dello sconforto³¹. La risposta del Signore gli fa pregustare la pace del Suo Regno. Pervaso da una gioia soprannaturale, Francesco la mattina dopo chiama i compagni e si mette a cantare il *Cantico delle Creature* che aveva composto. È dalla sofferenza che nasce questo

"notte oscura" (dell'anima o dello spirito) ha una lunga tradizione risalente a Gregorio di Nissa, allo pseudo Dionigi l'Areopagita e a Giovanni Taulero, discepolo di Meister Eckhart. È stato però il poema di Giovanni della Croce, considerato un capolavoro della letteratura spagnola, a consacrarla quale cifra fondamentale dell'esperienza mistica. Sul simbolo teologico della notte, cfr. R. FORNARA, *La "notte oscura": non temere i modi di Dio*, «Parola spirito e vita» 63 (2011), 62-74.

²⁸ TOSETTO, *Erich Przywara...*, 219.

²⁹ P. CLAUDEL, *Saint François d'Assise* (26 janvier 1926), in Id., *Œuvre poétique*, Paris 1967, 913: «Celui qui descend de l'Alverne chancelant mais dilaté, c'est Jésus Christ avec François, une seule chose vivante et souffrante et rédemptrice» (nostra la traduzione).

³⁰ Cfr. *CAs* 83 (FF 1614).

³¹ Cfr. *2Cel* 213 (FF 802).

cantico, in cui le realtà materiali vengono invocate a gloria dell'Altissimo. Queste realtà (il sole, il fuoco, l'acqua, «sora nostra matre Terra») sono il linguaggio dell'esperienza interiore del sacro, come afferma Éloi Leclerc³². Le immagini materiali che Francesco impiega hanno dunque radice nell'anima. In effetti, come afferma Bachelard, le immagini materiali hanno una doppia realtà: una psicologica e una fisica (ogni paesaggio amato è uno stato d'animo), scoprendo che nella natura non tutti gli aspetti sono egualmente rivelatori; perciò l'immaginazione dell'aria, dell'acqua, della terra e del fuoco apre «i viali d'accesso nascosti dell'anima e permette di decifrarne le complessioni segrete»³³. Nel caso di Francesco la realtà psicologica sovradetermina la realtà fisica, e ogni materia valorizzata si dilata sotto l'azione di valori interiori inconsci. Un esempio è quello delle stelle, «chiare, preziose e belle» (*Cantico delle Creature*); l'aggettivo preziose trattiene l'attenzione, anche se a una prima lettura non c'è niente di più naturale di questa constatazione guardando il cielo. Ma l'aggettivo *prezioso* ha un valore in Francesco del tutto straordinario, perché è riferito alle stelle e viene usato nelle *Lettere* (ai chierici, ai custodi), riferendolo al corpo del Signore (che sarà custodito «in loco pretioso»³⁴).

Dunque l'aggettivo si riferisce a cose che si trovano in stretta relazione con la realtà sacra del corpo e del sangue del Signore; la preziosità della stella sta nel fatto che è una stella immaginata e sognata: «Chi ama contemplare le stelle preziose nel cielo, porta un tesoro nascosto nel profondo del cuore»³⁵. Le cose evocate sono simboli, pur essendo cose. L'universo cosmico è simbolo di un universo interiore e il senso del *Cantico* sta nella relazione tra l'universo cosmico e quello interiore. Così le realtà materiali sono chiamate «frate» e «sora» perché non vi è più quel senso del possesso e del dominio ma esperienza di creaturalità. L'intuizione di Francesco è il sentirsi unito alla paternità universale di Dio, come dimostra il *Cantico delle Creature*; a tale proposito san Bonaventura scrive nella *Legenda Maior*: «Con il fervore di una devozione inaudita, in ciascuna delle creature, come in un ruscello, delibava quella Bontà fontale»³⁶. La lode delle creature è stata composta nell'autunno del 1225, l'aggiunta delle ultime due strofe sono successive, una nel luglio 1226 (composta nel palazzo vescovile di Assisi per mettere pace al continuo conflitto tra vescovo e podestà della città) l'altra, che è un benvenuto alla «sora nostra Morte corporale», composta

³² Cfr. É. LECLERC, *I simboli dell'unione. Una lettura del Cantico delle Creature di san Francesco d'Assisi*, tr. it., Padova 2012, 23 sgg.

³³ G. BACHELARD, *La terra e le forze. Le immagini della volontà*, tr. it., Como 1989, 82, e cfr. M. MANSUY, *Gaston Bachelard et les éléments*, Paris 1967, 354.

³⁴ Cfr. *1Lch3* 11 (FF 207.209/a).

³⁵ LECLERC, *I simboli...*, 28.

³⁶ Cfr. *LegM IX*, 1 (FF 1162).

poco prima della morte nell'ottobre 1226. Le ultime due strofe drammatiche prendono atto della realtà umana con i conflitti e la sventura di una morte amara. Sono un inno alla pace e alla serenità che va custodita nelle sofferenze e attraverso un amore che superi odio e angoscia della morte³⁷. Solo nella fraternità cosmica si può leggere «la ricerca di una riconciliazione dell'uomo con l'uomo nel profondo»³⁸. Nella lettura del *Cantico* va evitata la visione idilliaca, tenendo presente che la composizione del testo è avvenuta in circostanze di rude sofferenza e lotta quotidiana, come è stata la vita di Francesco. È un canto che giunge alla fine di un itinerario di prove e la serenità che vi traspare, è frutto di una ricerca di riconciliazione profonda e totale dell'uomo con le forze primordiali e vive della sua anima. Per Francesco la via che conduce all'Altissimo va dal cielo alla terra («messor lo frate Sole»). La via cosmica è una via di intimità che porta verso l'interiorità; si scende sempre più, attraverso gli elementi più umili alla «nostra madre Terra» verso il proprio mistero, il proprio sacro.

3. Il ritiro nelle grotte

Nel suo slancio verso l'Altissimo, Francesco non sta in pace finché non trova qualcosa di profondo, una fenditura nella roccia (Ct 2,14), una grotta per sprofondarvisi dentro. Perché dall'alto verso il basso? Perché l'alto è in comunione con quanto vi è di più umile. La caverna, luogo privilegiato e simbolo dell'essere umano, è pieno di ombre e di echi, è un universo che avvolge e che sa risvegliare le immagini fondamentali. È il luogo segreto per un pensiero profondo; entrarvi vuol dire affrontare l'angoscia e l'ambiguità del mondo che rappresenta. È un luogo di combattimento e di morte ma anche di resurrezione. Tutte le esperienze spirituali di Francesco dalla conversione, alla vita evangelica, alla stigmatizzazione alla Verna si sono compiute attraverso la discesa in una grotta³⁹. Tommaso da Celano racconta come Francesco agonizzante, cantasse il *Cantico di Frate Sole* e poi esprimesse il desiderio di essere disteso sulla terra per morire a contatto con essa: «lasciatemi giacere così per il tempo necessario a percorrere comodamente un miglio»⁴⁰. Difatti alcuni giorni prima si era fatto distendere sulla nuda terra «per essere preparato in quell'ora estrema, in cui il nemico avrebbe potuto ancora sfogare la sua ira, a lottare nudo con un avversario nudo»⁴¹. E Bonaventura scrive nella *Legenda Maior*:

³⁷ Cfr. LECLERC, *I simboli...*, 41-43.

³⁸ *Ibid.*, 43.

³⁹ Cfr. *1Cel* 6-7 (FF 329-331).

⁴⁰ Cfr. *2Cel* 217 (FF 809-810).

⁴¹ *Ibid.* 214 (FF 804).

Tutto questo aveva compiuto per lo zelo della povertà, che lo spingeva a non avere neppure l'abito, se non in prestito. Volle di certo essere conforme a Cristo crocifisso che povero e dolente e nudo rimase appeso alla croce. Per questo motivo, all'inizio della sua conversione, rimase nudo davanti al vescovo; per questo motivo, alla fine della vita, volle uscire nudo dal mondo⁴².

È un apice dell'unione e dell'identificazione con Cristo (*adhaerere Deo*). E a questo proposito, come non ricordare quanto scriveva Teilhard de Chardin: «Colui che ama appassionatamente Gesù nascosto nelle forze che fanno crescere la terra, sarà maternamente sollevato dalla terra nelle sue braccia giganti e potrà così contemplare il volto di Dio [...]. Sarà stretto nelle braccia giganti della terra che declina e insieme a essa si sveglierà in seno a Dio»⁴³. Una terra riconciliata dalla grazia del perdono.

Qual è dunque l'immagine di Francesco che emerge dal cuore e dagli scritti del suo figlio devoto e successore, Bonaventura? Francesco è un *alter Christus*, un uomo che ha cercato appassionatamente Cristo. Nell'amore che spinge all'imitazione, Francesco si è conformato interamente (*adhaerere*) a Lui. Questo era l'ideale vivo che Bonaventura additava a tutti i seguaci di Francesco.

4. *Visione di Bonaventura: le sei ali del Serafino (ascensus)*

Mentre dunque, io peccatore, seguendo l'esempio del nostro beatissimo padre Francesco – del quale sono, benché indegno, il settimo successore nel governo generale dell'ordine, dopo la sua morte – desideravo ardentemente quella pace, avvenne che per ispirazione di Dio, trentatré anni dopo e quasi nello stesso giorno della morte di Francesco, mi ritirai nella quiete del monte della Verna, desiderando con tutto il mio cuore la pace dello spirito. E là mentre meditavo su alcuni modi della mente di innalzarsi a Dio, tra l'altro, mi ricordai di quel miracolo che proprio là si presentò a Francesco e precisamente la visione del Serafino alato in guisa di Crocefisso. Riflettendo su questo miracolo, immediatamente pensai che quella visione rappresentasse l'estasi del Padre nella contemplazione e mi mostrasse la via per giungere a essa⁴⁴.

⁴² *LegM* XIV, 4 (FF 1240).

⁴³ TEILHARD DE CHARDIN, *La Messe sur le monde*, in *Id.*, *Hymne de l'univers*, Paris 1961, 451 (3. *Communion*): «Celui qui aimera passionnément Jésus caché dans les forces qui font grandir la Terre, la Terre, maternellement, le soulèvera dans ses bras géants, et elle lui fera contempler le visage de Dieu» [tr. it. A. Daverio].

⁴⁴ BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itin.*, Prol., 2 (V, 295): «Cum igitur exemplo beatissimi patris Francisci hanc pacem anhelò spiritu quaerem, ego peccador, qui loco ipsius patris beatissimi post eius transitum septimus in generali fratrum ministerio per omnia indignus succedo; contigit ut nutu divino circa Beati ipsius transitum, anno trigesimo tertio (1259) ad montem Alvernae tanquam ad locum quietum amore quaerendi pacem spiritus

Del Serafino alato parla Is 6,2:

Nell'anno della morte del re Ozia vidi il Signore seduto
su un trono alto ed elevato e i suoi lembi riempivano il tempio.

Dei serafini stavano sopra di lui; ognuno di essi
aveva sei ali; con due si coprivano la faccia,
con due si coprivano i piedi e con due volavano.

L'uno all'altro gridavano dicendo:

Santo, santo, santo è il Signore degli eserciti;
tutta la terra è piena della sua gloria⁴⁵.

Le ali del Serafino alludono ai sei gradi dell'ascesi attraverso i quali, come gradini o vie, «l'anima si prepara al possesso della pace negli estatici rapimenti della sapienza cristiana»⁴⁶. Tuttavia questo avviene per l'amore ardente al Crocefisso che trasformò Paolo rapito fino al terzo cielo cosicché dirà con Cristo sono crocefisso e non sono più io che vivo, è Cristo che vive in me (Gal 2,19-20). Lo stesso amore – prosegue Bonaventura – si impossessò talmente della mente di Francesco che questa si rese visibile nella sua carne, avendo egli portato le Sacre Stimmate della passione negli ultimi due anni della sua vita⁴⁷. Le sei ali del Serafino diventano il simbolo delle sei tappe che conducono progressivamente l'uomo alla conoscenza di Dio attraverso l'osservazione del mondo e delle creature e l'esplorazione

declinare, ibique existens, dum mente tractarem aliquas mentales ascensiones in Deum, inter alia occurrit illud miraculum, quod in praedicto loco contigit ipsi beato Francisco, de visione scilicet Seraph alati ad instar Crucifixi. In cuius consideratione statim visum est mihi, quod visio illa praetenderet ipisus patris suspensionem in contemplando et viam, per quam pervenitur ad eam». Nell'ottobre del 1259 Bonaventura scrive: «Il venerabile padre passò dal naufragio di questo mondo nell'anno 1226 dell'incarnazione del Signore, il 4 ottobre, la sera di un sabato – Transit autem venerabilis Pater ex huius mundi naufragio anno dominicae Incarnationis millesimo ducentesimo vigesimo sexto, quarto nonas Octobris, die sabbati in sero» (*LeM* XV, 6; FF 1251). Francesco morì fra il 3 e il 4 di ottobre del 1226, perciò il ritiro di Bonaventura sul monte della Verna, dove meditò l'opera *Itinerarium mentis in Deum*, avvenne nell'ottobre del 1259.

⁴⁵ *La Bibbia. Novissima versione dai testi originali*, Milano 1987, 173.

⁴⁶ Cfr. BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itin.*, Prol., 3 (V, 295): «Nam per senas alas illas recte intelligi possunt sex illuminationum suspensiones, quibus anima quasi quibusdam gradibus vel itineribus disponitur, ut transeat ad pacem per exstáticos excessus sapientiae christianae» [tr. it. S. Martignoni].

⁴⁷ Cfr. *ibid.*: «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, iam non ego; vivit vero in me Christus*; qui etiam adeo mentem Francisci absorbit, quod mens in carne patuit, dum sacratissima passionis stigmata in corpore suo ante mortem per biennium deportavit. Effigies igitur sex alarum seraphicarum insinuat sex illuminationes scalares, quae a creaturis incipiunt et perducunt usque ad Deum, ad quem nemo intrat recte nisi per Crucifixum. Nam *qui non intrat per ostium, sed ascendit aliunde, ille fur est et latro*. Si quis vero per ostium introierit, ingredietur et egredietur et pascua inveniet» [tr. it. S. Martignoni].

dell'anima stessa con le sue facoltà fino all'unione e all'abbandono totale con e nella Trinità per mezzo di Cristo, a imitazione dell'esperienza di Francesco. Nell'opera *La conoscenza di Cristo* Bonaventura ci ricorda il senso della nostra vita:

Sulla terra possiamo contemplare l'immensità divina mediante il ragionamento e l'ammirazione; nella patria celeste, invece, mediante la visione, quando saremo fatti simili a Dio, e mediante l'estasi ... entreremo nel gaudio di Dio⁴⁸,

mentre le ultime parole dell'*Itinerarium* rispondono alla domanda su come si possa raggiungere questa comunione mistica con Dio e andrebbero fatte scendere nel profondo del cuore:

Se ora brami sapere come ciò avvenga (la comunione mistica con Dio) interroga la grazia, non la dottrina; il desiderio, non l'intelletto; il gemito della preghiera, non lo studio della lettera; lo sposo non il maestro; Dio non l'uomo; la caligine, non la chiarezza; non la luce, ma l'ardore che tutto infiamma tutto l'essere e trasporta in Dio con l'unzione che rapisce e il fuoco dell'amore. [...] Entriamo dunque nella caligine, imponiamo il silenzio alle inquietudini, alle concupiscenze e alle false immagini. Passiamo con Cristo Crocifisso da questo mondo al Padre, affinché possiamo dire con Filippo, dopo averlo visto: *questo mi basta*⁴⁹.

L'uomo che segue il cammino indicato da Dio deve liberarsi da ogni forma di attaccamento alle persone o alle cose, è l'uomo *viator* nel senso che intende la sua vita come cammino, un essere in via (sulla terra) verso la patria (il cielo). Questo tragitto è incentrato sull'interiorità: le sei tappe dell'itinerario sono: contemplare Dio attraverso le sue tracce nell'universo; contemplare Dio attraverso le sue tracce presenti nelle strutture degli esseri dotati di sensibilità; ricercare Dio nella struttura interiore (intelletto e volontà) dell'uomo; elevarsi a Dio attraverso i doni della grazia infusa

⁴⁸ Cfr. BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Sc. Chr.*, VI, concl. (V, 35): «In viam enim possumus divinam immensitatem contemplari *rationando* et *admirando*; in patria vero *contuendo*, quando erimus deiformes effecti, et *excedendo*, quando erimus omnino inebriati; propter quam ebrietatem ... intrabimus in gaudium divinum» [tr. it. S. Martignoni].

⁴⁹ Cfr. *Id.*, *Itin.*, VII, 6 (V, 313): «Si autem quaeras, quomodo haec fiant, interroga gratiam, non doctrinam; desiderium, non intellectum; gemitum orationis, non studium lectionis; sponsum, non magistrum; Deum, non hominem: caliginem, non claritatem; non lucem, sed ignem totaliter inflammantem et in Deum excessivis unctionibus et ardentissimis affectionibus transferentem. [...] Moriamur igitur et ingrediamur in caliginem, imponamus silentium sollicitudinibus, concupiscentiis et phantasmatis; transeamus cum Christo crucifixo *ex hoc mundo ad Patrem*, ut, ostendo nobis Patre, dicamus cum Philippo: *Sufficit nobis*» [tr. it. S. Martignoni].

sul credente; contemplare l'unità divina attraverso il nome dell'Essere; contemplare la dinamica trinitaria attraverso il nome del Bene. Il cammino ascensionale è simbolico e fortemente teologico. È la felicità dell'uomo⁵⁰.

Per Bonaventura Cristo è inteso come "centro", a differenza del cristianesimo primitivo che ha considerato Cristo sempre come "pienezza", cioè come «fine dei tempi»⁵¹; l'idea di considerare Cristo come l'asse dei tempi si fa presente in Bonaventura nel segno di «una interpretazione giachimito-escatologica dell'ordine di Francesco»⁵². Nella considerazione di questa idea nasce la coscienza del fatto che «Cristo è il punto di svolta della storia»⁵³. «Fintantoché – prosegue Ratzinger – la vicenda di Cristo viene concepita come fine dei tempi, tutto il tempo è *tempus remedii*, seppure con intensità diversa. Nel momento in cui Cristo diviene centro dei tempi, nasce quella nota divisione dei tempi che a un periodo di non-redenzione e di tenebre affianca un periodo di redenzione e di luce»⁵⁴. Ratzinger giudica dunque che la storia è stata custodita da Bonaventura nel suo spessore reale, evitando ogni lievitazione apocalittica; essa riesce a custodire nel suo grembo il germe dell'eterno che poi fiorirà. È propriamente il concetto di utopia cristiana: «Spira già il soffio di un tempo nuovo in cui il desiderio dello splendore dell'altro mondo è plasmato da un profondo amore per questa terra sulla quale noi viviamo»⁵⁵. Anche per Agostino, specie nel *De civitate Dei*, come per Bonaventura (e Francesco) la parola posta a suggello della storia è *pace*: entrambi «sanno che alla Chiesa, che spera nella pace per "un giorno avvenire", è affidato l'amore per il presente»⁵⁶.

5. L'esistenza di Dio

Secondo Bonaventura, la verità proclamata da ogni creatura è l'esistenza di Dio. Come sottolinea Sofia Vanni Rovighi⁵⁷, non troviamo nell'argomentazione bonaventuriana circa la *via causalitatis*, descrizioni poetiche dell'ordine, della bellezza dell'universo come testimonianza della potenza, sapienza e bontà di Dio (come invece si trovano nel *De tribus diebus* di Ugo di S. Vittore, autore molto apprezzato da Bonaventura); né

⁵⁰ Cfr. A. GHISALBERTI, *La pienezza della felicità. Desiderio e compimento in san Bonaventura*, «Doctor Seraphicus», LVI (2009), 31-46.

⁵¹ Cfr. J. RATZINGER, *San Bonaventura. La teologia della storia*, a cura di L. Mauro, Firenze 1991, 216.

⁵² *Ibid.*, 223.

⁵³ *Ibid.*, 232.

⁵⁴ *Ibid.*, 217, nota 6.

⁵⁵ *Ibid.*, 302.

⁵⁶ *Ibid.*, 303.

⁵⁷ Cfr. S. VANNI ROVIGHI, *San Bonaventura*, Milano 1974, 36-40.

si può trovare descritta l'inquietudine e la sete di Dio nel cuore umano efficacemente descritta da Agostino (maestro di Bonaventura); ci si trova di fronte invece ad argomenti della più alta metafisica. Si mette in luce la dipendenza delle cose da un'altra realtà, che porta in sé il segno distintivo di Dio, e viene richiamato lo sguardo su dieci aspetti delle cose che l'esperienza ci mette dinnanzi.

Tra l'invocazione iniziale e l'esortazione finale dell'*Itinerarium* c'è un'ascesa razionale con tutte le sfaccettature care all'autore. Dal grado più basso a quello più alto, «tutto questo mondo sensibile è per noi uno specchio per salire a Dio; il peso, il numero, la misura delle cose ci manifestano il loro modo, la loro bellezza e il loro ordine e queste proprietà ci rivelano la potenza, la sapienza e la bontà del Creatore»⁵⁸. Tuttavia Bonaventura indugia assai poco nella descrizione della natura come fa Ugo di San Vittore o Francesco nel *Cantico delle Creature*. Piuttosto la poesia lascia il posto alla metafisica: egli dice l'origine, la grandezza, la moltitudine, la bellezza, la pienezza, l'attività e l'ordine che attestano la potenza, la sapienza e la bontà di Dio, ma non si danno esempi di bellezza o di grandezza. La preoccupazione di Bonaventura è quella di definire i termini, ricorrendo a concetti più ampi (per definire il concetto di uomo bisogna ricorrere a quello di animale); perché implicito nel concetto di ogni cosa c'è il concetto di sostanza o di ens per se e apprendere l'ente vuol dire apprenderlo con le sue proprietà che sono l'uno, il vero, il bene.

Nell'*Itinerarium*, «i rapidi sillogismi ipotetici – giudica ancora Sofia Vanni Rovighi – mostrano una precisa teoria della conoscenza intellettuale, che è consapevolezza piena (*plene resolvens*) di ciò che è implicito in ogni nostro concetto. L'intelletto giudica veramente quando sa con certezza che

⁵⁸ Cfr. BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itin.*, I, 9-11 (V, 298): «Quoniam igitur prius est ascendere quam descendere in scala Iacob, primum gradum ascensionis collocemus in imo, ponendo totum istum mundum sensibilem nobis tanquam speculum, per quod transeamus ad Deum, opificem summum, ut simus veri Hebraei transeuntes de Aegypto ad terram Patribus repromissam, simus etiam Christiani cum Christo transeuntes *ex hoc mundo ad Patrem*, simus et sapientiae amatores, quae vocat et dicit: *Transite ad me omnes, qui concupiscitis me, et a generationibus meis adimplemini. A magnitudine namque speciei et creaturae cognoscibiliter poterit Creator horum videri. Relucet autem Creatoris summa potentia et sapientia et benevolentia in rebus creatis secundum quod hoc tripliciter nuntiatur sensus carnis sensui interiori. Sensus enim carnis aut deservit intellectui rationabiliter investiganti, aut fideliter credenti, aut intellectualiter contemplanti. Contemplans considerat rerum existentiam actualem, credens rerum decursum habitualementem, ratiocinans rerum praecellentiam potentialem. Primo modo aspectus contemplantis, res in se ipsis considerans, videt in eis pondus, numerum et mensuram; pondus quoad situm, ubi inclinantur, numerum, quo distinguuntur, et mensuram, qua limitantur. Ac per hoc videt in eis modum, speciem et ordinem, nec non substantiam, virtutem et operationem. Ex quibus consurgere potest sicut ex vestigio ad intelligendum potentiam, sapientiam et bonitatem Creatoris immensam» [tr. it. S. Martignoni].*

una proposizione è vera, e saper questo vuol dire sapere che le cose non possono essere diversamente, sapere che quella verità è immutabile»⁵⁹. Il nostro spirito però è mutevole; ecco che allora quella verità viene a noi da una fonte trascendente, risplende a noi: «Dal che appare manifestamente che il nostro intelletto è unito alla stessa verità eterna, poiché non può cogliere con certezza nessuna verità se quella verità non gliela insegna»⁶⁰.

Seguendo le orme di Agostino, Bonaventura afferma che non si può conoscere la verità se non nel Verbo, perché il «principio dell'essere è anche il principio del conoscere»⁶¹. Le regole della sapienza (come le aveva chiamate Agostino) sono infallibili, indubitabili e non giudicabili, perché sono criterio di giudizio e non oggetto esse stesse di giudizio. Tuttavia non per questo si vede la luce eterna stessa⁶², cioè Dio. La creatura e il Creatore hanno essenze diverse; Dio conosce le cose mediante loro similitudini che sono le idee. Ma in Dio ci sono le "ragioni" di tutte le cose. La relazione di Dio con le sue creature è reale perché pone qualcosa, anzi pone tutto nella creatura: senza questa relazione la creatura non esisterebbe affatto (*Cantico delle Creature*). «Sicché vedrò me stesso in Dio meglio che in me stesso»⁶³.

L'evento della Verna fa nascere in Bonaventura non solo la ricerca di una relazione intima e personale con Francesco, sul cui esempio cerca la pace, segno di unione con Dio, ma mira a rendere ragione, in senso teologico, all'esperienza di Francesco (nell'*Itinerarium*) e alla missione a lui affidata di guida dell'Ordine. L'apparizione del Serafino con le sei ali, simbolo delle sei tappe del cammino a Dio, diventa modello del cammino di Francesco al Dio trino, ma segna anche per Bonaventura l'unione con Dio: «Post considerationem essentialium elevandus est oculus intelligentiae ad contuitiorem beatissimae Trinitatis»⁶⁴. Come scrive Mauro, «la

⁵⁹ Cfr. VANNI ROVIGHI, *San Bonaventura*, 38 (corsivo nostro).

⁶⁰ Cfr. BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itin.*, III, 3 (V, 304): «Omnis igitur, ut dicit Augustinus *De vera Religione*, vere ratiocinantis lumen accenditur ab illa veritate et ad ipsam nititur pervenire. Ex quo manifeste apparet, quod coniunctus sit intellectus noster ipsi aeternae veritati, dum non nisi per illam docentem nihil verum potest certitudinaliter capere. Videre igitur per te potes veritatem, quae te docet, si te concupiscentiae et phantasmata non impediunt et se tanquam nubes inter te et veritatis radium non interponant» [tr. it. S. Martignoni].

⁶¹ *Ibid.*, *Hexaem.*, I, 13 (V, 331): «...idem est principium essendi et cognoscendi» [tr. it. P. Maranesi].

⁶² *Ibid.*, II, 10 (V, 338): «Hae regulae sunt infallibiles, indubitabiles, iniudicabiles, quia per illas est iudicium, et non est de illis. Et ideo clara est haec sapientia. Sunt etiam incommutabiles, incoarctabiles, interminabiles [...]. Sic enim certae sunt, ut nullo modo sit eis contradicere "nisi ad exterius-rationem" [...]. Hae enim radicanter in lucem aeternam et ducunt in eam, sed non propter hoc ipsam videtur» [tr. it. P. Maranesi].

⁶³ *Ibid.*, XII, 9 (V, 386): «Unde melius videbo me in Deo quam in me ipso» [tr. it. P. Maranesi].

⁶⁴ *Ibid.*, *Itin.*, Prol., 2 (V, 295).

mens guidata da Cristo, perviene alla *mystica sapientia*, già sperimentata da Francesco, e abbandonate tutte le operazioni dell'intelletto, si incontra con Dio nello slancio d'amore dell'esperienza estatica»⁶⁵.

6. Il Dio Trino e Altissimo

Ricevute le stimmate Francesco guarda alla Trinità come fonte assoluta del proprio cammino, senza indicare delle tappe sistematiche del *Mysterium Trinitatis*; le parole sembrano non trovare una configurazione adeguata per esprimere ciò che viene percepito. Preghiera e pensiero si fondono in lui perché mentre prega pensa e cerca di comunicare quello che gli è dato da vivere. Francesco contempla il mistero trinitario «dal di sopra»⁶⁶, il Dio trino e assolutamente altro, una prospettiva di contemplazione che viene a coincidere con una visione apofatica dell'essere di Dio. Tra Creatore e creatura vi è una distanza infinita, una dissimiglianza maggiore della somiglianza, così che le perfezioni che a Lui attribuiamo non sono come le conosciamo nella nostra esperienza creaturale. Ne sono pervasi gli scritti attribuiti a Francesco dalla *Regola non bollata*, alle *Lodi*, alle *Lettere*. Nella *Regola non bollata*, specie nella conclusione⁶⁷, vi è una continua aggettivazione come a formare un inno con cui Francesco passa dalla preghiera alla meditazione, all'esortazione. La sua preoccupazione è di non fare del tempo, che intercorre tra Dio e l'uomo, un sistema in cui entrare in modo ordinato e ordinario, perché Dio è il Dio della storia, che accompagna l'uomo, è l'Eccelso e l'eccedente, è il perfezionatore dell'uomo e del tempo, e lo trascende; Dio trino, immanente e creatore che non abbandona la sua creatura non può essere racchiuso nelle perfezioni attraverso le quali noi Lo conosciamo. Dio irrompe nella storia dell'uomo:

La storia trinitaria è per Francesco il piegarsi verso l'uomo nella creazione diventando storia divina-umana e svuotandosi (*kénosis*) per riempire l'uomo,

⁶⁵ Cfr. L. MAURO, *Introduzione generale*, in SAN BONAVENTURA, *Opuscoli teologici* (Opere di San Bonaventura V/1), Roma 1993, 18-19.

⁶⁶ Cfr. E. PRENGA, *Il Crocifisso via alla Trinità. L'esperienza di Francesco d'Assisi nella teologia di Bonaventura*, Roma 2009, 161.

⁶⁷ Cfr. *Rnb* XXIII, 11 (FF 71): «Ubique nos omnes omni loco, omni hora et omni tempore, quotidie et continue credamus veraciter et humiliter et in corde teneamus et amemus, honoremus, adoremus, serviamus, laudemus et benedicamus, glorificemus et superexaltemus, magnificemus et gratias agamus altissimo et summo Deo aeterno, trinitati et unitati, Patri et Filio et Spiritui Sancto, creatori omnium et salvatori omnium in se credentium et sperantium et diligentium eum, qui sine initio et sine fine immutabilis, invisibilis, inenarrabilis, ineffabilis, incomprehensibilis, investigabilis, benedictus, laudabilis, gloriosus, superexaltatus, sublimis, excelsus, suavis, amabilis, delectabilis et totus super omnia desiderabilis in saecula seculorum. Amen».

attraverso l'incarnazione del Figlio, diventa storia umano-divina. Fonte originaria del cosmo e della storia è il Dio Trinità⁶⁸.

Il Dio che si umilia e si dona: questo esorta i frati a porsi totalmente al servizio della Parola, fatta carne, e dell'Eucarestia che è «la rimanente incarnazione di Dio nella Chiesa»⁶⁹. Francesco, ricevute le stimmate, reso a immagine del Crocifisso tanto a lungo pregato, non si rivolge alla Trinità, ma prega *nella e dalla* Trinità. Bonaventura deve affrontare teologicamente l'esperienza di Francesco, le sue intuizioni interiori, sviluppandole in chiave trinitaria. Come per Francesco anche per Bonaventura il creato rispecchia la Trinità di cui è opera. La *mens* incontra la Trinità e la conosce per essenza; in quanto creata non può contenere Dio, ma in quanto immagine di Dio può conoscerla per essenza; per arrivare a questo terzo grado, essa deve uscire da sé staticamente. L'*Itinerarium* è un'ascesa che ha come traguardo la Trinità in Sé.

7. L'ontologia/analogia

Bonaventura quando deve esprimere la relazione tra Dio e creatura usa un linguaggio analogico, simbolico, allusivo, a differenza del linguaggio più argomentativo e limpido costruito da Tommaso. Pur confrontandosi con la storia della teologia Bonaventura rimane uno spirito libero che dialoga in libertà con il suo tempo; questa è la sua metodologia che affiora da ogni pagina delle sue opere. Per questo «la simbologia diventa analogia, la fede diventa un conoscere e il conoscere diventa interpretazione»⁷⁰.

«La libertà di spirito con cui Francesco agiva nella relazione con il suo Signore, rende libero lo spirito e la mente di Bonaventura»⁷¹. Sia per Agostino che per Bonaventura si tratta di una relazione intratrinitaria. Ma quando si dice relazione non si dice «sostanza»; infatti la comunicazione tra le persone divine è una comunicazione sostanziale, in quanto partecipano l'una all'altra la totalità della sostanza divina. In questo senso le relazioni sono sostanziali, perché si svolgono all'interno della sostanza divina, ma non sono questa sostanza. Nell'autorivelarsi di Dio ciò che è reale in sé diventa reale anche per l'uomo, quindi conoscibile. Il *Deus*

⁶⁸ Cfr. PRENGA, *Il Crocifisso...*, 162.

⁶⁹ Così TH. ZWEERMAN, *Die Trinität bei Franziskus von Assisi. Unter besonderer Berücksichtigung der 27. Ermahnung*, in H. SCHNEIDER (Hg.), *Fons Salutis Trinitas – Quell des Heils Dreifaltigkeit*, Köln 2002, 16, citato in PRENGA, *Il Crocifisso...*, 164, nota 8.

⁷⁰ PRENGA, *Il Crocifisso...*, 249, che rimanda in proposito a A. RIGOBELLO, *Prospettive di ontologia semantica in san Bonaventura*, «Doctor Seraphicus» XXVI (1979), 7-13.

⁷¹ PRENGA, *Il Crocifisso...*, 249-250.

revelatus è anche il *Deus verus*. Nel momento in cui la mente vede la realtà creata come *exemplar*, riconosce il Verbo di Dio come *Exemplar* eterno, fonte reale dell'essere, esemplare delle cose create, quindi come l'essere trionfante sul nulla⁷². In questo atto in cui la mente riconosce e riferisce realizza il proprio *ascensus*, che non è abbandono o fuga dalla realtà ma la capacità di raccogliere le infinite risonanze del creato. Attraverso l'*ascensus* la mente perviene a quella Realtà come Luce nella quale percepire e conoscere tutte le cose e alla quale tutto deve essere ordinato.

8. Sulla Teologia

Bonaventura indica il compito del teologo che è quello di rendere conoscibile il Dio trino e accessibile la sua comunicazione al mondo; teoria e prassi non possono distaccarsi l'una dall'altra. L'intelletto riflette in Dio e l'azione pratica deve riflettere Dio. In questo senso Bonaventura è vero figlio di Francesco che non rifiutava lo studio ma la dissociazione tra questo e la condotta. Per Francesco e Bonaventura è l'ascolto obbediente alla parola di Dio, ascolto liberante perché è rivolto al Dio Trinità, al Dio amore è fondamento del pensiero cristiano. Per poter tendere alla conoscenza della Trinità, «si comincia – dice Bonaventura – piegando le ginocchia del nostro cuore»⁷³ per lasciar parlare Colui di cui egli parlerà successivamente nella sua teologia. Questo ascolto porta alla conoscenza del Figlio crocifisso, centro della storia della salvezza, realizzando una conoscenza di amore⁷⁴.

Bonaventura è sulla stessa linea di Agostino; egli fa precedere la fede alla conoscenza: «*prius autem quam intelligamus credere debemus*»⁷⁵. Da

⁷² Cfr. BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itin.*, II, 9-15 (V, 298-299).

⁷³ Cfr. ID., *Brevil.*, Prol. (V, 202): «*Status vero sive fructus sacrae Scripturae non est quicumque, sed plenitudo aeternae felicitatis. Nam haec est Scriptura, in qua verba sunt vitae aeternae, quae ideo scripta est, non solum ut credamus, verum etiam ut vitam possideamus aeternam, in qua quidem videbimus, amabimus, et universaliter nostra desideria implebuntur; quibus impletis, vere tunc sciemus supereminentem scientiae caritatem, et ita impleti erimus in omnem plenitudinem Dei. Ad quam quidem plenitudinem conatur nos divina introducere Scriptura, iuxta praedictae sententiae apostolicae veritatem. Hoc igitur fine, hac intentione sacra Scriptura perscrutanda est et docenda et etiam audienda. Et ut ad istum fructum et terminum recto per veniam progressu per viam recti itineris Scripturarum, inchoandum est ab exordio, hoc est, ut cum mera fide ad *Patrem luminum* accedamus, flectendo genua cordis nostri, ut ipse per Filium suum in Spiritu sancto det nobis veram notitiam Iesu Christi et cum notitia amorem eius, ut sic ipsum cognoscentes et amantes, et tanquam in fide solidati et in caritate radicati, possimus ipsius sacrae Scripturae noscere *latitudinem, longitudinem, altitudinem et profundum*, et per hanc notitiam pervenire ad plenissimam notitiam et excessivum amorem beatissimae Trinitatis, quo Sanctorum desideria tendunt, in quo est status et complementum omnis veri et boni».*

⁷⁴ Cfr. RIGOBELLO, *Prospettive...*, 10-12.

⁷⁵ AGOSTINO IPP., *De Trin.*, VIII, 5, 8 (PL 4, 952).

Francesco Bonaventura assume il principio interpretativo della Scrittura, articolando teologicamente quanto egli aveva fatto con la vita. La Scrittura non è *una* delle fonti della riflessione teologica di Bonaventura, ma è *la* fonte originaria, mentre filosofi e *auctoritates* sono parte delle fonti del suo pensiero «transeundo et furando, quasi ibi non sit permanendum»⁷⁶. L'originalità del pensiero di Bonaventura risiede nella sua inclinazione interiore (l'entrata nell'Ordine) e la forma di vita scelta da Francesco, padre nella fede; Bonaventura cerca di rendere ragione teologicamente della scelta del fondatore, tenendo presente le controversie del suo tempo e quelle all'interno dell'Ordine stesso. L'evento della Verna, come raccontato nella *Legenda Maior* e nell'*Itinerarium*, «possono essere letti – secondo Prenga – alla luce di questi due termini: *raptus* e *extasis*. L'*Itinerarium* ha come metodologia l'esperienza di Francesco, come meta l'ingresso e la quiete nella Trinità, si è già realizzato»⁷⁷. Il desiderio di Dio consumava Francesco e si accendeva sempre di più mentre si avvicinava alla meta finale, cioè il raggiungimento dell'unione con Dio. Si spogliò di se stesso per incontrare Dio; questa spogliazione costituisce l'estasi che è il rapimento da parte di Dio. Tuttavia è proprio perché Dio stesso per primo nel Figlio si è spogliato di sé, uscendo da se stesso (*excessus*), Francesco è da lui attirato (*raptus*) fino all'essere portato all'uscita da sé (*extasis*). Questa corrispondenza tra movimento divino e quello umano è segno di una relazione discendente-ascendente-trascendente, ma soprattutto circolare. Fondando sul cammino di Francesco la riflessione dell'*Itinerarium*, Bonaventura rende il cammino del suo santo predecessore teologicamente comprensibile.

Riassunto: il tema della creaturalità in Agostino, Francesco e Bonaventura passa attraverso le tre visioni che aprono alla “tridimensionalità” dell'esperienza mistica. La creatura umana percorre il cammino dell'ascesi, ma è trafitta da quella verità che viene a noi da una fonte trascendente, sapendo di non poter cogliere con certezza nessuna verità se quella stessa verità non gliela insegna. L'intelletto (Agostino), l'esperienza di creaturalità (Francesco), il contemplare Dio attraverso le sue tracce (Bonaventura) esprimono l'essenza della comunicazione tra Dio e l'uomo, tra Dio e il mondo. Come la comunicazione ontologica avviene tra il padre e il Figlio attraverso lo Spirito Santo, così Cristo diventa per l'uomo accesso alla via trinitaria nella relazione discendente-ascendente-trascendente. L'ascesi non è evadere dal mondo ma coglierlo in quel Fondamento che gli garantisce significato.

⁷⁶ Cfr. BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Hexaëm.*, XIX, 15 (V, 422): «Est ergo ordo, ut prius studeat homo in sacra Scriptura quantum ad litteram et spiritum, post in originalibus, et illa subiiciat sacrae Scripturae; similiter in scriptis magistrorum et in scriptis philosophorum, sed transeundo et furando, quasi ibi non sit permanendum». Cfr. PRENGA, *Il Crocifisso...*, 145.

⁷⁷ PRENGA, *Il Crocifisso...*, 147.

Summary: The theme of the creaturalty in Augustine, Francis and Bonaventure passes through three visions that disclose the “three-dimensionality” of mystical experience. The human creature treads the path of asceticism, but is tormented by the truth that comes to him from a transcendent source, knowing that he cannot seize with certainty any truth if that same truth doesn't teach him how to. The intellect (Augustine), the experience of creaturalty (Francesco), the contemplation of God through his signs (Bonaventure) express the essence of communication between God and man, between God and the world. Just as the ontological communication takes place between the Father and the Son through the Holy Spirit, so Christ becomes to man the only way to access Trinity, through the descending-ascending-transcendent relation. Asceticism does not mean escaping the world, instead it allows to grasp it in the foundation that ensures its meaning.

