

MATTEO CASAROTTO

LA META AL CENTRO DELL'ITINERARIUM
CONSIDERAZIONI SULLA SAPIENZA BONAVENTURIANA
DA UNA LETTURA DI ITIN. IV

1. Introduzione

Nel presentare un contributo relativo alla sapienza bonaventuriana, ho deciso di concentrarmi sull'*Itinerarium mentis in Deum*. In questa scelta sono stato incoraggiato dalla lettura di un articolo di Pietro Maranesi, intitolato *Il "processo" sapienziale bonaventuriano* e apparso nel 1999 su «Doctor Seraphicus». Nell'articolo l'autore sostiene che l'idea di fondo da lui rinvenuta nei testi che presentano la teologia dei doni dello Spirito, in particolare nelle *Collationes in Hexaëmeron*, cioè che l'intelletto funga da via alla sapienza e che quest'ultima costituisca il compimento del processo conoscitivo, si ritrova anche in altri scritti bonaventuriani, fra cui appunto l'*Itinerarium*¹. In effetti, il fatto che il soggetto che percorre l'*Itinerarium* sia sovente chiamato «mente» – con cui si indica l'anima in quanto soggetto di vita intellettuale – e che l'esercizio che è chiamato a fare sia definito «speculazione» evidenzia il carattere primariamente intellettuale del processo conoscitivo ivi descritto. Al tempo stesso, in tale processo l'intelletto deve farsi accompagnare dall'affetto, consegnandosi infine interamente a esso per unirsi nell'amore a Colui che supera infinitamente ogni possibilità di comprensione da parte della creatura². La corrispondenza con l'idea di fondo del processo sapienziale bonaventuriano, anticipata da Maranesi, si trova dunque confermata anche da una veloce lettura.

Nell'*Itinerarium* lo svolgimento del processo conoscitivo comanda la struttura dell'opera. Dopo il prologo, a ciascun livello del reale – esteriore (*extra nos*), interiore (*intra nos*) e trascendente (*supra nos*) – sono dedicati due capitoli, il primo in cui tale livello è considerato come un segno che rimanda al Dio trinitario (*per speculum*), e il secondo in cui è considerato come un luogo manifestativo, nel quale Egli si fa cogliere (*in speculo*)³.

¹ P. MARANESI, *Il "processo" sapienziale bonaventuriano*, «Doctor Seraphicus», XLVI (1999), pp. 39-75: 71.

² Facciamo qui riferimento al contributo di F.M. TEDOLDI, *L'«intellectus» si consegna all'«affectus»*. La ricerca di Dio nell'*Itinerarium mentis in Deum*, in *Deus summe cognoscibilis. The Current Theological Relevance of Saint Bonaventure*. International Congress (Rome, November 15-17, 2017), ed. A. Begasse de Dhaem et alii, Peeters, Paris-Leuven-Bristol 2018, pp. 93-109.

³ *Itin.*, cap. I, nn. 2 e 4 (v, p. 297ab). Le traduzioni nel corpo del testo sono nostre.

Dopo essersi elevata alla contemplazione del Dio trinitario e di Cristo, nel settimo e ultimo capitolo l'anima, volgendosi al Crocifisso, viene infiammata dell'ardore dello Spirito Santo e passa con Cristo da questo mondo al Padre: in questo consiste la sapienza mistica, che conduce l'anima alla pace.

La struttura a sei capitoli più uno attira inevitabilmente l'attenzione su quest'ultimo, innanzitutto confermando il carattere di compimento del processo conoscitivo proprio della sapienza: il *transitus* esposto nel capitolo VII, infatti, viene esplicitamente messo in parallelo con il riposo sabbatico⁴. Il carattere «sabbatico» dell'ultimo elemento si rinviene anche nelle altre opere bonaventuriane composte da sette capitoli: così, nelle *Quaestiones de scientia Christi* l'ultima parte tratta della modalità eccessiva di conoscenza, in virtù della quale tutto il desiderio dell'anima (di Cristo come dei beati) è soddisfatto, mentre nel *Breviloquium* espone il giudizio finale, in cui si compie il ritorno della creazione in Dio⁵. Il carattere di compimento traspare anche nel fatto di riprendere elementi introdotti all'inizio della trattazione. L'ultima *quaestio de scientia Christi* riprende la distinzione fra esemplare dispositivo ed esemplare espressivo, stabilita nella prima *quaestio*⁶. Nell'*Itinerarium* il capitolo VII si riallaccia evidentemente al prologo: in entrambi Bonaventura si rifà a Francesco stigmatizzato quale modello del contemplativo e a Cristo Crocifisso quale via; il passaggio da questo mondo al Padre, con cui si conclude lo scritto, corrisponde all'invocazione iniziale rivolta al Padre e realizza l'aspirazione alla pace espressa nel prologo⁷.

In un'esposizione a sette capitoli, tuttavia, assume rilievo anche il capitolo IV, che, trovandosi nella posizione mediana, funge appunto da *medium* della trattazione. Per Bonaventura il *medium* è caratterizzato dal

⁴ Ivi, n. 5 (p. 297b): «sicut Deus sex diebus perfecit universum mundum et in septimo requievit; sic minor mundus sex gradibus illuminationum sibi succedentium ad quietem contemplationis ordinatissime perducatur»; cap. VI, n. 7 (p. 312a): «nec aliquid iam apius restet nisi dies requiei, in qua per mentis excessum requiescat humanae mentis perspicacitas ab omni opere, quod patrarat»; cap. VII, n. 1 (p. 312a): «His igitur sex considerationibus excursis [...] tanquam etiam sex diebus primis, in quibus mens exercitari habet, ut tandem perveniat ad sabbatum quietis».

⁵ Ci appoggiamo alle interpretazioni avanzate da J.C. BENSON, *Structure and Meaning in St Bonaventure's «Quaestiones disputatae de scientia Christi»*, «Franciscan Studies», 62 (2004), pp. 67-90: 72; Id., *The Christology of the «Breviloquium»*, in *A Companion to Bonaventure*, ed. J.M. Hammond et al., Brill, Leiden-Boston 2014, pp. 247-287: 251-252.

⁶ BENSON, *Structure and Meaning*, cit., p. 72.

⁷ Il riferimento a Francesco stigmatizzato compare in *Itin.*, Prol., nn. 2-3 (v, pp. 295-296a); cap. VII, n. 3 (p. 312b). Il riferimento a Cristo Crocifisso si trova ivi, nn. 2-4 (pp. 295-296); cap. VII, nn. 2 e 6 (pp. 312b e 313b). Il *transitus ad Patrem*, con cui si conclude l'*Itinerarium*, corrisponde alla preghiera iniziale: «In principio primum principium [...] Patrem scilicet aeternum invoco». L'aspirazione alla pace, che percorre *Itin.*, Prol., nn. 1-3 (pp. 295-296a), trova realizzazione nel capitolo VII, come mostrano i riferimenti alla pace, al riposo sabbatico, al riposo con Cristo nel sepolcro, al silenzio e alla morte mistica nei nn. 1-2 e 6 (pp. 312a-b e 313b).

fatto di mettere in relazione i due estremi, comunicando con entrambi⁸. Le altre opere bonaventuriane che abbiamo menzionato confermano questa intuizione. Così, la quarta *quaestio de scientia Christi*, dedicata al modo con cui la conoscenza umana attinge le idee divine, introduce la trattazione della scienza umana di Cristo (questioni v-vii) e al tempo stesso la raccorda con quella della scienza divina (questioni i-iii). Nel *Breviloquium* il fatto che al Verbo incarnato sia dedicata la parte iv ne enfatizza il ruolo di Mediatore, presentandolo come il frutto della creazione e al tempo stesso come l'inizio della ricreazione. E nell'*Itinerarium*? A un'attenta lettura, vediamo che ci sono molte corrispondenze tra il capitolo iv e la «meta» dell'*Itinerarium*, delineata nel prologo e conseguita nel capitolo vii. In un primo momento ci proponiamo di evidenziare queste corrispondenze, ricercandone poi, nel quadro del pensiero bonaventuriano, una spiegazione. Infine, dal percorso svolto trarremo alcune considerazioni relative alla sapienza bonaventuriana.

2. Le corrispondenze fra Itin. iv e la meta dell'*«Itinerarium»*

La prima corrispondenza si coglie negli *excessus mentales*, che nel capitolo iv vengono menzionati cinque volte, in relazione al rinnovamento dell'immagine divina nell'anima e all'intelligenza anagogica della Scrittura⁹. Il termine non è qui definito, ma d'altra parte nel xii secolo era entrato nel linguaggio della teologia e della spiritualità, per indicare il transitorio elevarsi dello spirito umano oltre sé stesso, per unirsi a Dio¹⁰. Gli *excessus mentales* coronano il processo con cui l'immagine divina nell'anima viene restaurata. Tale processo inizia con l'infusione delle virtù teologali e prosegue con il ripristino dei sensi spirituali, mediante i quali l'anima percepisce e si diletta di Cristo. Gli *excessus mentales* costituiscono il frutto dell'esercizio dei sensi spirituali e, come questi

⁸ Abbiamo ripreso l'applicazione della concezione bonaventuriana di *medium* nell'analisi strutturale e le successive osservazioni sulle *Quaestiones de scientia Christi* e sul *Breviloquium* da BENSON, *Structure and Meaning*, cit., p. 71; ID., *The Christology*, cit., p. 253.

⁹ *Itin.*, cap. iv, n. 3 (v, p. 306b): «In hoc namque gradu, reparatis sensibus interioribus [...] disponitur anima ad mentales excessus, scilicet per devotionem, admirationem et exultationem»; ivi, n. 4 (p. 307a): «per reformationem imaginis, per virtutes theologicas et per oblectationes spiritualium sensuum et suspensiones excessuum efficitur spiritus noster hierarchicus, scilicet purgatus, illuminatus et perfectus»; ivi, n. 6 (p. 307b): «De hoc igitur hierarchia et ecclesiastica hierarchia est tota sacra Scriptura, per quam docemur purgari, illuminari et perfici, et hoc [...] potissimum secundum triplicem eius intelligentiam spiritualem: tropologicam [...]; allegoricam [...]; anagogicam, quae perficit per excessus mentales et sapientiae perceptiones suavissimas»; ivi, n. 7 (p. 307b): «Manuducimur etiam per ipsius animae potentias reformatas, et hoc gratuitis virtutibus, sensibus spiritualibus et mentalibus excessibus». Si veda inoltre il testo riportato *infra*, alla nota 36.

¹⁰ Per una panoramica sintetica si veda R. JAVELET, *L'extase chez les spirituels du xii^e siècle*, in *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, t. iv/2, Beauchesne, Paris 1961, coll. 2113-20.

ultimi e le virtù teologali, hanno per oggetto Cristo; in particolare, negli *excessus mentales* Cristo è colto come sposo dell'anima. Nell'ultimo capitolo il dinamismo con cui l'anima entra in Dio è indicato con lo stesso nome o con il sinonimo *excessus mentis*¹¹. Esso, inoltre, si attua nello stesso modo, avendo Cristo come riferimento: «E colui che guarda questo propiziatorio rivolgendovi pienamente il volto, guardando Lui sospeso sulla croce con fede, speranza e carità, con devozione, ammirazione, esultanza, apprezzamento, lode e giubilo, fa con Lui la Pasqua, cioè il passaggio»¹². Si noti come, delle nove disposizioni con cui l'anima contempla il Crocifisso, le prime tre coincidono con le virtù teologali e le seconde tre con le cause dell'*excessus mentalis* secondo Riccardo di San Vittore, che Bonaventura ha trattato nel capitolo iv¹³.

Come interpretare l'uso dello stesso termine (*excessus mentalis*) nei capitoli iv e vii? Robert G. Davis, che nel suo lavoro su Bonaventura ha notato questo aspetto, ritiene che esso abbia un significato piuttosto fluido, indicando due dinamismi diversi: nel capitolo iv si tratterebbe di un movimento estatico che rimane interiore all'anima, mentre nel capitolo vii significherebbe un'uscita dell'anima da sé stessa, tenendo conto del suo uso interscambiabile con *transitus*¹⁴. Tuttavia, la distinzione suggerita da Davis non trova riscontro esplicito: per Bonaventura l'uso di *excessus* non è fluido, ma rimanda chiaramente alla mistica pseudo-dionisiana e alla sua interpretazione in chiave affettiva, a opera di Ugo di San Vittore e di Tommaso Gallo¹⁵. Se nel capitolo iv gli *excessus* sono

¹¹ *Itin.*, cap. vii, tit. (v, p. 312a): «De excessu mentali et mystico, in quo requies datur intellectui, affectu totaliter in Deum per excessum transeunte»; ivi, n. 3 (p. 312b), dove è usato tre volte, in riferimento alla contemplazione di Francesco sulla Verna; ivi, n. 5 (p. 313a), dove compare nella citazione dello pseudo-dionisiano *De mystica theologia*.

¹² Ivi, n. 2 (p. 312b): «Ad quod propitiatorium qui aspicit plena conversione vultus, aspiciendo eum in cruce suspensum per fidem, spem et caritatem, devotionem, admirationem, exultationem, appretiationem, laudem et iubilationem; pascha, hoc est transitum, cum eo facit».

¹³ In *Itin.*, cap. iv, n. 3 (v, pp. 306b-307a) Bonaventura si rifà a RICHARDUS A S. VICTORE, *De contemplatione (Beniamin maior)*, lib. v, capp. 5-14, ed. J. Grosfillier, Brepols, Turnhout 2013, pp. 520-558.

¹⁴ R.G. DAVIS, *The Weight of Love. Affect, Ecstasy, and Union in the Theology of Bonaventure*, Fordham University Press, New York 2017, p. 104: «This movement, the *excessus mentis*, is not a stage of contemplation, like the *mentales excessus* of the fourth stage. There, the lover's ecstasies were outside the soul and simultaneously interior to it. Here, by contrast, the phrase *excessus mentis* emphasizes the soul's going out from itself, especially given that the phrase is used interchangeably with the term *transitus*. There is no indication, however, that the difference holds great significance for Bonaventure; his use of the terms is fluid. The Chapter 7 heading identifies the topic as *de excessu mentali et mystico*».

¹⁵ In molti testi-chiave Bonaventura, parlando dell'*excessus*, cita lo Pseudo-Dionigi e si riferisce all'amore quale forza estatica: oltre al capitolo vii dell'*Itinerarium*, si vedano *II Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3, ad ob. 6 (II, p. 546a); *Sc. Ch.*, q. vii, resp. (v, p. 40a); *Tripl. via*, cap. III, n. 13 (VIII, p. 17b); *Hexaëm.*, coll. II, nn. 28-34 (v, pp. 340-342). Il fatto che sia l'amore e non la conoscenza a condurre all'unione con Dio viene affermato in HUGO A S. VICTORE, *Super Hierarchiam Dionisii*, lib. VI, ll. 200-212, ed. D. Poirel, Brepols, Turnhout 2015 (CCCM 178), p.

presentati avendo come riferimento Riccardo di San Vittore, bisogna ricordare che per Bonaventura «Riccardo segue Dionigi»¹⁶: appare improbabile che il dottore francescano veda una differenza sostanziale tra la concezione riccardiana e quella pseudo-dionisiana di *excessus*. A conferma di ciò, quando nel *De perfectione vitae ad sorores* Bonaventura cita nuovamente l'insegnamento riccardiano sulle cause dell'*excessus mentis*, lo fa per spiegare alla religiosa cui si rivolge come essere «tutta distaccata da [sé] stessa, tutta rapita in cielo, tutta trasformata in Cristo»¹⁷: qui è evidente che Bonaventura non stia pensando a un movimento estatico che rimarrebbe interiore all'anima. In aggiunta, va notato che il concetto di *transitus* compare anche nel capitolo iv, nella descrizione del gusto e del tatto spirituali: «Mentre [l'anima] nella carità abbraccia il Verbo incarnato, ricevendo da Lui piacere e passando [*transiens*] in Lui mediante l'amore estatico, recupera il gusto e il tatto»¹⁸. Questa lettura trova una conferma nel confronto con la descrizione del tatto spirituale contenuta nel *Breviloquium*, la cui data di composizione probabilmente precede di poco quella dell'*Itinerarium*: là il dinamismo del *transitus* viene esplicitato ancora più chiaramente¹⁹. In entrambe le descrizioni, il *transitus* è associato al concetto di estasi, il cui significato si sovrappone sostanzialmente a quello di *excessus*. Il riferimento al *transitus* costituisce un'altra corrispondenza fra capitolo iv e meta dell'*Itinerarium*.

Un'ulteriore corrispondenza si coglie nel carattere prevalentemente affettivo del capitolo iv. In effetti, lo scopo dichiarato dell'*Itinerarium* è la pace intesa come beatitudine, come «godimento del sommo Bene»²⁰. L'impegno nella speculazione non è fine a sé stesso, ma è disposizione

560, dopo aver identificato il fuoco dei Serafini con l'amore. Tommaso Gallo concepisce la sapienza mistica pseudo-dionisiana come conoscenza affettiva di Dio, attinta da una potenza superiore all'intelletto che egli chiama *principalis affectio*, *apex affectionis*, *scintilla* o *apex synderesis*: si veda THOMAS GALLUS, *Explanatio super mystica theologia*, cap. 1, ed. D.A. Lawell, Brepols, Turnhout 2011 (CCCM 223), pp. 3, 1-7, 93.

¹⁶ *Red. art.*, n. 5 (v, p. 321b): «Richardus sequitur Dionysium».

¹⁷ *Perf. vitae*, cap. v, n. 5 (VIII, p. 119a): «tota a te alienata, tota in coelum rapta, tota in Christum transformata». L'insegnamento riccardiano viene riportato nei quattro paragrafi successivi.

¹⁸ *Itin.*, cap. iv, n. 3 (v, p. 306b): «Dum caritate complectitur Verbum incarnatum, ut suscipiens ab ipso delectationem et ut transiens in illud per ecstaticum amorem, recuperat gustum et tactum».

¹⁹ *Brevil.*, pars v, cap. vi, n. 6 (v, p. 259b): «astringitur summa suavitas sub ratione Verbi incarnati, inter nos habitantis corporaliter et reddentis se nobis palpabile, osculabile, amplexabile per ardentissimam caritatem, quae mentem nostram per ecstasim et raptum transire facit ex hoc mundo ad Patrem».

²⁰ In *Itin.*, cap. i, n. 1 (v, p. 296b) lo scopo dell'*Itinerarium* è presentato come beatitudine, che consiste nella «summi boni fruitio». Lo scopo è presentato come pace nel prologo, n. 3 (p. 295b): «per senas alas illas recte intelligi possunt sex illuminationum suspensiones, quibus anima quasi quibusdam gradibus vel itineribus disponitur, ut transeat ad pacem per ecstáticos *excessus* sapientiae christianae». Le due cose in realtà coincidono, come emerge in *Brevil.*, pars v, cap. vi, n. 3 (v, p. 259a), dove la pace è volta «ad [Deum] perfecte fruendum».

per godere di Dio. Per questo motivo, come giustamente fa notare Tedoldi, l'intelletto si fa accompagnare dall'affetto lungo tutto l'*Itinerarium*, consegnandosi infine a esso per passare dalla speculazione su Dio al godimento di Dio²¹.

Tuttavia, non è corretto presentare tale accompagnamento dell'affetto come se si desse allo stesso modo nei primi sei capitoli o come se prevedesse un incremento costante. Il capitolo iv, infatti, si distingue dagli altri per il rilievo dato all'affetto. Soltanto qui, nel corso dei primi sei capitoli, Bonaventura afferma che «nessuno capisce [questo quarto grado] se non chi lo riceve [cfr. Ap 2,17], perché consiste più nell'esperienza affettiva che nella considerazione razionale»²². La stessa citazione di Ap 2,17, che della contemplazione di Cristo sposo da parte dell'anima sottolinea il carattere gratuito (giacché si tratta di ricevere) ed esperienziale (per cui essa non è comunicabile concettualmente), ricorre significativamente nell'ultimo capitolo in riferimento al *transitus* che il contemplativo è chiamato a fare²³. Il carattere prevalentemente affettivo della quarta tappa, dichiarato da Bonaventura, si coglie inoltre nel rilievo accordato alla carità. Oltre a essere indicata quale forza estatica (come abbiamo visto nella descrizione del gusto e del tatto spirituali), la carità rende l'anima perfetta ed è presentata come oggetto principale della Scrittura, che in essa si riassume e si compie²⁴. La carità discende da Cristo e al tempo stesso si rivolge a Lui, venendo comunicata per mezzo dello Spirito Santo e rendendo l'anima dimora della Trinità²⁵. Per poter conoscere Dio è dunque necessario essere radicati e fondati nella carità, come afferma Bonaventura nella conclusione del quarto capitolo,

²¹ Facciamo riferimento al saggio di Tedoldi citato *supra* alla nota 2.

²² *Itin.*, cap. iv, n. 3 (v, p. 306b): «nemo capit [hunc quartum gradum], nisi qui accipit, quia magis est in experientia affectuali quam in consideratione rationali».

²³ *Ivi*, cap. vii, n. 4 (p. 312b): «Hoc autem est mysticum et secretissimum, quod "nemo novit, nisi qui accipit"».

²⁴ *Ivi*, cap. iv, n. 5 (p. 307a): «Sacra enim Scriptura principaliter est de operibus reparationis. Unde et ipsa praecipue agit de fide, spe et caritate, per quas virtutes habet anima reformari, et specialissime de caritate». Il legame della carità con l'operazione gerarchica di perfezionamento nel testo è piuttosto implicito; lo rilevano J.M. HAMMOND, *Order in the "Itinerarium mentis in Deum"*, appendice in J.A.W. HELLMANN, *Divine and Created Order in Bonaventure's Theology*, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, NY 2001, pp. 191-271: 240; M. SCHLOSSER, *Kommentar*, in BONAVENTURA, *Der Pilgerweg des Menschen zu Gott*, hrsg. von M. Schlosser, EOS Verlag, St. Ottilien 2010, pp. 107-207: 176. D'altra parte, il confronto con altri testi bonaventuriani toglie ogni dubbio: si vedano *Brevil.*, pars v, cap. i, n. 6 (v, p. 253a); *Tripl. via* (viii, pp. 3-18), dove la carità è costantemente associata alla via perfetta.

²⁵ *Itin.*, cap. iv, n. 4 (v, p. 307a): «Ex quibus omnibus videtur Deus omnia in omnibus per contemplationem ipsius in mentibus, in quibus inhabitat per dona affluentissimae caritatis»; *ivi*, n. 8 (p. 308a): «Quibus omnibus luminibus intellectualibus mens nostra repleta, a divina Sapientia tanquam domus Dei inhabitatur, effecta Dei filia, sponsa et amica; effecta Christi capitis membrum, soror et coheres; effecta nihilominus Spiritus sancti templum [...] Quod totum facit sincerissima caritas Christi, quae "diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis"».

rifacendosi alla citazione di Ef 3,17-18, che gli è cara²⁶. Nel prologo Bonaventura ha affermato che, per giungere alla pace, è necessario l'amore ardente per il Crocifisso²⁷. È vero che nel capitolo iv la carità è rivolta a Cristo in quanto Verbo incarnato e non in quanto Crocifisso; occorre comunque ricordare che il Crocifisso è sempre il Verbo incarnato, colto nella massima profondità e umiltà della sua incarnazione. Nell'ultimo capitolo questo amore ardente, mediante il quale si realizza l'*excessus mentalis*, è espresso dai numerosi riferimenti al desiderio e al fuoco²⁸. In particolare, identificando il fuoco che infiamma l'anima di desiderio con Dio stesso, con lo Spirito Santo, Bonaventura evidenzia l'origine divina dell'amore. L'amore ha il potere di elevare in Dio perché discende da Lui, perché è Lui.

Abbiamo evidenziato come lo scopo dell'*Itinerarium* consista nel «godimento del sommo Bene»; in definitiva, tale godimento consiste nell'unione amorosa dell'anima con Dio. Ciò indubbiamente si realizza nel capitolo vii in termini trinitari: l'anima, infiammata d'amore per mezzo dello Spirito Santo, assieme a Cristo passa da questo mondo al Padre²⁹. Nondimeno, l'unione dell'anima con il Dio trinitario si realizza anche nel capitolo iv, allorché mediante l'amore Egli inabita l'anima³⁰. La differenza sta nella prospettiva in cui l'unione viene vista: evidenziando la *condescensio* di Dio, per cui Egli prende dimora nell'anima (cap. iv), oppure la *reductio in Deum* dell'uomo, che estaticamente si apre all'infinita eccedenza divina (cap. vii). Entrambi i capitoli, inoltre, vedono in Cristo la chiave per giungere all'unione con Dio. Molti sono i riferimenti cristologici che li accomunano: Cristo è la porta sia per rientrare in sé stessi, sia per trascendersi nel *transitus* pasquale; in entrambi i capitoli Egli è presentato come la scala per giungere a Dio; il titolo di sposo,

²⁶ Ivi, n. 8 (p. 308a): «In caritate igitur radicemur et fundemur, ut possimus comprehendere cum omnibus Sanctis, quae sit longitudo aeternitatis, quae latitudo liberalitatis, quae sublimitas maiestatis et quod profundum sapientiae iudicantis». Significativamente, la citazione di Ef 3,17-18 ricorre nella conclusione delle *Quaestiones de scientia Christi* in riferimento all'*excessus*.

²⁷ Ivi, Prol., n. 3 (p. 295b): «Via autem non est nisi per ardentissimum amorem Crucifixi».

²⁸ Ivi, cap. vii, n. 4 (p. 312b): «Hoc autem est mysticum et secretissimum, quod "nemo novit, nisi qui accipit", nec accipit nisi qui desiderat, nec desiderat nisi quem ignis Spiritus sancti medullitus inflammat, quem Christus misit in terram»; n. 6 (p. 313b): «Si autem quaeras, quomodo haec fiant, interroga [...] desiderium, non intellectum; [...] non lucem, sed ignem totaliter inflammantem et in Deum excessivis unctionibus et ardentissimis affectionibus transferentem. Qui quidem ignis Deus est, et huius caminus est in Ierusalem, et Christus hunc accendit in fervore suae ardentissimae passionis».

²⁹ Per la lettura trinitaria del capitolo vii rimandiamo a J.M. HAMMOND, *Trinitarian Mystical Union. A Re-reading of Chapter 7 of Bonaventure's «Itinerarium mentis in Deum»*, in *Saint Bonaventure: Friar, Teacher, Minister, Bishop. A Celebration of the Eighth Centenary of his Birth*, ed. T.J. Johnson et alii, Franciscan Institute Publications - St. Bonaventure University, St. Bonaventure, NY 2021, pp. 325-340.

³⁰ Si vedano i testi riportati *supra* alla nota 25.

che ricorre nel capitolo VII, benché non associato al nome di Cristo, rimanda al capitolo IV, dove Egli è presentato quale sposo della Chiesa e dell'anima. Soprattutto, ciò che accomuna i due capitoli è la centralità riconosciuta a Cristo in quanto unico mediatore di Dio e degli uomini³¹. In entrambi i capitoli, inoltre, la mediazione di Cristo si attua nel dono dello Spirito Santo, che comunica al credente la carità, unendolo così al Dio trinitario³².

Nel prologo l'unione dell'anima con Dio, presentata come ingresso in Dio, viene posta in parallelo con l'ingresso nella Gerusalemme celeste³³. Quest'ultimo, significativamente, si realizza nel capitolo IV, come esito del processo di gerarchizzazione. Tale processo si compie in senso prima discendente (l'azione della grazia, mediante le virtù teologali, i sensi spirituali e gli *excessus mentales*, rende l'anima conforme alla Gerusalemme celeste) e poi ascendente (in virtù di questa conformità, l'anima possiede delle disposizioni che le permettono di accedere ai differenti gradi di illuminazione, esemplificati dalle gerarchie angeliche)³⁴. L'esito di questo processo è, appunto, che «l'anima, entrando in sé stessa, entra nella Gerusalemme celeste, dove, considerando gli ordini angelici, vede in essi Dio, che abitando in essi opera tutte le loro operazioni»³⁵. Entrando nella Gerusalemme celeste, cioè nell'anima in cui è stata restaurata l'immagine divina, l'uomo viene a contatto con il fuoco divino dello Spirito Santo, mediante il quale si realizza il *transitus in Deum*³⁶.

Un'attenta disamina del processo di gerarchizzazione permette di cogliere una ulteriore corrispondenza con la meta dell'*Itinerarium*. Qui Bonaventura considera attuate tutte le disposizioni che l'anima gerar-

³¹ Cristo è presentato come scala e porta in *Itin.*, cap. IV, n. 2 (v, p. 306a): «non potuit anima nostra perfecte ab his sensibilibus relevari ad contuitum sui et aeternae Veritatis in se ipsa, nisi Veritas, assumpta forma humana in Christo, fieret sibi scala reparans priorem scalam, quae fracta fuerat in Adam. Ideo [...] non potest intrare in se [...] nisi mediante Christo, qui dicit: "Ego sum ostium [...]"»; cap. VII, n. 1 (p. 312b): «in quo transitu Christus est via et ostium, Christus est scala et vehiculum». Il riferimento allo sposo, che compare nel cap. VII, n. 6 (p. 313b), rimanda al cap. IV, nn. 3 e 5 (pp. 306b e 307b). La mediazione di Cristo è presentata, ricorrendo a 1Tm 2, 5, nel cap. IV, n. 2 (p. 306b) e nel cap. VII, n. 1 (p. 312a).

³² Si vedano il secondo testo riportato alla nota 25 e i testi riportati alla nota 28.

³³ *Itin.*, Prol., n. 3 (v, pp. 295b-296a): «ad [Deum] nemo intrat recte nisi per Crucifixum [...] per contemplationem ingredi non potest Ierusalem supernam, nisi per sanguinem Agni intret tanquam per portam».

³⁴ Per quest'ultimo aspetto, Bonaventura si rifà a Tommaso Gallo, che ha sviluppato un'idea soltanto abbozzata dallo Pseudo-Dionigi nel capitolo X del *De coelesti hierarchia*; si veda ad esempio THOMAS GALLUS, *Explanatio super angelica ierarchia*, cap. X, ll. 87-380, ed. D.A. Lawell, Brepols, Turnhout 2011 (CCCM 223), pp. 632-642.

³⁵ *Itin.*, cap. IV, n. 4 (v, p. 307a): «anima intrando in se ipsam, intrat in supernam Ierusalem, ubi ordines Angelorum considerans, videt in eis Deum, qui habitans in eis omnes eorum operatur operationes». Come fa notare SCHLOSSER, *Kommentar*, cit., p. 167: «Der Weg in dieses Jerusalem, den Ort der Gegenwart des Friedensfürsten, ist das Ziel des ganzen *Itinerarium*».

³⁶ Si veda il secondo testo riportato *supra* alla nota 26.

chizzata possiede, compresa l'*unctio* — in alcuni testimoni testuali *unio* o *unitio* — corrispondente all'ordine dei Serafini. Nell'*Itinerarium* non è descritta l'attuazione di tale disposizione. Se però leggiamo Tommaso Gallo, da cui Bonaventura riprende l'intuizione, in quest'ultimo grado l'affetto sopravanza l'intelletto e si unisce a Dio, dando compimento all'intero movimento anagogico. Si tratta dello stesso dinamismo che Bonaventura descrive nel capitolo VII dell'*Itinerarium*.

L'ultima corrispondenza che prendiamo in considerazione è costituita dalla pace e correlativamente dal riposo sperimentato dall'anima. Il riposo indica infatti il conseguimento della pace e della beatitudine, il pieno compimento dell'*Itinerarium*. Il capitolo IV, ricapitolando il processo di restaurazione dell'immagine divina nell'anima, afferma significativamente che l'anima, rientrando in sé stessa e potendo così contemplare Dio, può finalmente dormire in pace e riposare³⁷. Nell'*incipit* del capitolo VII la pace è presentata come uno stadio ulteriore rispetto alle sei speculazioni precedenti, che fungono da disposizioni: «Dopo aver percorso queste sei considerazioni come i sei gradini del trono del vero Salomone, per i quali si perviene alla pace, dove il vero pacifico riposa nella mente pacifica come nella Gerusalemme interiore [...]»³⁸. In verità, tale descrizione della pace riecheggia il capitolo IV, dove l'anima ritrova già la possibilità di riposare in sé stessa e si scopre conforme a Gerusalemme, perché dimora del vero Salomone che è Cristo. In particolare, la mente pacifica è la mente che mediante Cristo è capace di rientrare in sé stessa, abbandonando gli affanni che distruggono la memoria, i fantasmi che offuscano l'intelletto, le passioni che irretiscono la volontà³⁹. La conclusione dell'*Itinerarium* richiama esattamente questo processo di pacificazione che viene descritto all'inizio del capitolo IV: «Imponiamo il silenzio agli affanni, alle passioni e ai fantasmi»⁴⁰. Il capitolo VII aggiunge però elementi che connotano in modo più radicale il riposo della pace: l'ingresso nella tenebra divina e la morte mistica, rappresentata dalla sepoltura di Cristo⁴¹.

³⁷ *Itin.*, cap. IV, n. 6 (V, p. 307b): «secundum virtutes praedictas tres theologicas et sensum spirituales reformatos et excessus tres supradictos et actus mentis hierarchicos, quibus ad interiora regreditur mens nostra, ut ibidem speculetur Deum in splendoribus Sanctorum et in eisdem tanquam in cubilibus dormiat in pace et requiescat, sponso adiurante, quod non excitetur, donec de eius voluntate procedat».

³⁸ *Ivi*, cap. VII, n. 1 (p. 312a): «His igitur sex considerationibus excursis tanquam sex gradibus throni veri Salomonis, quibus pervenitur ad pacem, ubi verus pacificus in mente pacifica tanquam in interiori Hierosolyma requiescit».

³⁹ *Ivi*, cap. IV, nn. 1-2 (p. 306a).

⁴⁰ *Ivi*, cap. VII, 6 (p. 313b): «imponamus silentium sollicitudinibus, concupiscentiis et phantasmatis».

⁴¹ *Ivi*, n. 2 (p. 312b): «cum Christo requiescat quasi in tumulo»; n. 6 (p. 313b): «Moriatur igitur et ingrediamur in caliginem».

3. *Corrispondenze come anticipazioni:
il ruolo dell'interiorità agostiniana e della teologia della grazia*

L'ipotesi da cui siamo partiti, che cioè il capitolo iv dell'*Itinerarium* comunichi con il prologo e il capitolo vii, è stata ampiamente confermata dalle corrispondenze che abbiamo evidenziato. Il confronto con le *Quaestiones de scientia Christi* e con il *Breviloquium* fa capire il peso delle corrispondenze rinvenute. Nella quarta *quaestio de scientia Christi*, il collegamento con la conoscenza eccessiva, che sarà sviluppata nelle questioni successive, si limita a due aspetti, velocemente accennati: il modo quietativo con cui il sapiente attinge le idee divine e il silenzio interiore, reso possibile dall'amore di Dio⁴². Il collegamento della quarta parte del *Breviloquium* con l'ultima si gioca a livello logico-strutturale più che tematico: in altre parole, è l'ordine storico-salvifico dell'esposizione, e non la ripresa di contenuti specifici, che permette di cogliere il legame fra le due parti⁴³. Nell'*Itinerarium*, invece, le molteplici corrispondenze tra capitolo iv e prologo/capitolo vii vertono su quei temi che connotano la meta stessa cui è finalizzato il percorso ascensionale della mente: *excessus* e *transitus*, prevalenza dell'affetto, unione con Dio in Cristo, ingresso nella Gerusalemme celeste, riposo e pace. Tali corrispondenze si presentano non come semplici rimandi, ma come realizzazioni anticipate di quanto viene descritto nel capitolo vii.

Interpretare le corrispondenze che abbiamo rinvenuto come anticipazioni sembra andare contro la struttura dell'*Itinerarium* delineata dallo stesso Bonaventura, per cui gli esercizi speculativi presentati nei primi sei capitoli si compiono nella mente e si differenziano, quali disposizioni, dal *transitus* finale, in cui la mente esce da sé stessa⁴⁴. Tale differenza traspare già dalla titolazione: mentre i primi sei capitoli portano tutti la dicitura «de speculatione», soltanto l'ultimo ha un titolo diverso – «de

⁴² La valenza quietante della conoscenza sapienziale, accennata in *Sc. Ch.*, q. iv, ad ob. 2 e 19 (v, pp. 24b e 26a), diviene nelle questioni successive un distintivo della conoscenza eccessiva, mediante la quale il desiderio dell'anima per il sommo Bene viene appagato: si veda ivi, q. vi, resp. e ad ob. 15 (pp. 35ab e 36b); q. vii, resp. e ad ob. 19-21 (pp. 40b e 42b). Il silenzio interiore e la carità, accennati nella q. iv, ad ob. 23-26 (p. 27b), ritornano nell'epilogo dell'opera.

⁴³ I riferimenti cristologici nell'ultima parte del *Breviloquium* si limitano a presentare Cristo come Giudice e come modello dei corpi risorti: *Brevil.*, pars vii, cap. i, nn. 1 e 4 (v, pp. 281a e 282a); cap. v, nn. 2-4 (pp. 286b-287a). Nell'ultimo capitolo si richiama in sintesi l'opera della riparazione, attribuendola a Dio, ma collegandola comunque all'assunzione della natura umana, propria della seconda Persona: cap. vii, n. 2 (p. 289b).

⁴⁴ Il fatto che l'*Itinerarium* nei suoi primi sei capitoli rappresenti un'elevazione che si compie nella mente è notato da A. DI MAIO, *Animalitas, spiritus, mens. Antropologia tripartita e struttura dell'itinerario bonaventuriano*, in *L'uomo nel pensiero di Bonaventura da Bagnoregio*, a cura di I. Zavattero, Aracne, Canterano (RM) 2019, pp. 93-128: 97-98. Che le sei speculazioni costituiscano delle disposizioni al *transitus* finale, lo si coglie dal testo del prologo riportato alla n. 20 e da *Itin.*, cap. vii, n. 1 (v, p. 312a).

excessu mentali et mystico» — che esprime appunto l'uscita della mente da sé stessa. Questa apparente contraddizione si può spiegare ammettendo una speciale vicinanza tra la contemplazione di Dio in sé stessi, presentata nel capitolo IV, e il *transitus* finale. In effetti, contemplazione di Dio in sé stessi ed esperienza mistica sono accostate nella questione del Commento al secondo libro delle *Sentenze* che, volendo determinare la conoscenza di Dio accessibile all'uomo prelapsario, offre una sintesi sulle diverse modalità con cui l'uomo può conoscere Dio. In tale questione, Bonaventura descrive l'esperienza mistica richiamando esplicitamente la teologia mistica dello Pseudo-Dionigi, l'ardore dell'affetto, l'oscurità, così come farà nella conclusione dell'*Itinerarium*⁴⁵. Il francescano, però, non rinnega lo schema di cui si sta servendo per la propria esposizione e che distingue tra fede, contemplazione (intesa come conoscenza di Dio negli effetti della grazia o nelle creature esteriori), apparizione e visione essenziale⁴⁶. In questo quadro l'esperienza mistica va accostata alla contemplazione; un passaggio della questione permette di cogliere nitidamente la vicinanza tra queste due modalità conoscitive⁴⁷.

Come spiegare questa vicinanza tra contemplazione di Dio in sé stessi ed esperienza mistica? Va richiamato anzitutto il principio di matrice agostiniana, secondo cui quanto più si scende nell'interiorità, tanto più ci si eleva verso Dio⁴⁸. Nell'antropologia di Agostino, infatti, ciò che vi è di più intimo nell'uomo, cioè lo spirito nel quale è impressa l'immagine divina, è al tempo stesso ciò che vi è di più elevato, in quanto direttamente illuminato dallo splendore della Verità eterna. Su questa

⁴⁵ *II Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3, ad ob. 6 (II, p. 546a): «Concedo tamen nihilominus, quod oculi aspectus in Deum figi potest, ita quod ad nihil aliud aspiciat; attamen non perspiciet vel videbit ipsius lucis claritatem, immo potius elevabitur in caliginem et ad hanc cognitionem elevabitur per omnium ablationem, sicut Dionysius dicit in libro de Mystica Theologia et vocat istam cognitionem doctam ignorantiam. Haec enim est, in qua mirabiliter inflamatur affectio, sicut eis patet, qui aliquoties consueverunt ad anagogicos elevari *excessus*».

⁴⁶ Ivi, resp. (p. 545a): «Nota quod quadruplex est modus cognoscendi Deum, scilicet per fidem, per contemplationem, per apparitionem et per apertam visionem». La definizione di contemplazione è data poco dopo: «Si autem cognosco Deum [...] per hoc quod est praesens mihi in effectu proprio; [...] tunc est contemplatio, quae tanto est eminentior, quanto effectum divinae gratiae magis sentit in se homo, vel quanto etiam melius scit considerare Deum in exterioribus creaturis».

⁴⁷ Ivi, ad ob. 5 (p. 546a): «illa [cognitio] vero, quam [Adam] habebat, erat contemplatio viae, quae erat visio per speculum. — Et si tu quaeras, utrum erat visio intellectualis, vel corporalis; dicendum, quod intellectualis; sed non ipsius divinae essentiae in se, sed alicuius gratiae vel influentiae; et illam in se per experientiam nosse et videre poterat, sicut sentit anima sancta, quando liquefit, cum Sponsus alloquitur eam». Il riferimento finale all'*experientia*, all'affezione («sicut sentit anima sancta») e alla liquefazione lascia intendere la vicinanza tra contemplazione ed eccesso anagogico.

⁴⁸ A questo riguardo si veda B. MCGINN, *Ascension and Introversion in the «Itinerarium mentis in Deum»*, in S. Bonaventura 1274-1974. *Volumen commemorativum anni septies centenarii a morte S. Bonaventurae Doctoris Seraphici*, III. *Philosophica*, ed. Commissio Internationalis Bonaventuriana, Collegio S. Bonaventura, Grottaferrata (RM) 1973, pp. 535-552.

base l'Ipponate può rivolgere nel *De vera religione* il celebre invito: «Non andare fuori, ritorna in te stesso, nell'uomo interiore abita la verità; e se troverai che la tua natura è mutabile, trascendi anche te stesso. Ma quando trascendi te stesso, ricorda che trascendi l'anima razionale. Tendi quindi là dove si accende lo stesso lume della ragione»⁴⁹. Questa stessa concezione antropologica è a fondamento di quanto Agostino riconosce nelle *Confessiones*: «E tu eri più interno della mia interiorità e più alto della mia sommità»⁵⁰. Essa si riflette, inoltre, anche nella ricerca dell'immagine della Trinità nell'uomo condotta nel *De Trinitate*: tale immagine va cercata nell'uomo interiore, nello spirito che attinge la Verità eterna e che proprio per questo viene indicato come la sua componente più elevata⁵¹. Bonaventura si rifà a questo principio agostiniano già nel *Commento alle Sentenze*, per affermare che soltanto Dio può penetrare nell'anima umana⁵². Significativamente, nella seconda *collatio in Hexaëmeron* tale principio è addotto per spiegare come avviene l'unione mistica con Dio: «E allora in tale unione la virtù dell'anima si raccoglie in unità e diviene più unita ed entra nella sua interiorità e di conseguenza ascende nella sua sommità, perché interiorità e sommità sono la stessa cosa secondo Agostino»⁵³. L'*apex affectus* nel quale si consuma il *transitus in Deum* nel capitolo VII dell'*Itinerarium*, costituendo la parte più intima dello spirito umano, va compreso allo stesso tempo come il termine del movimento di rientro in sé stessi descritto nel capitolo IV. Non c'è dunque una cesura tra la contemplazione di Dio in sé stessi e l'unione eccessiva con Lui: quando l'anima, in virtù della grazia dello Spirito Santo comunicata mediante Cristo, compie sino in fondo il movimento di rientro in sé stessa, vi scopre la presenza eccedente del Dio trinitario.

⁴⁹ AUR. AUGUSTINUS, *De vera religione*, 39, 72, ed. K.-D. Daus, Brepols, Turnhout 1962 (CCSL 32), p. 234: «Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede et teipsum. Sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur».

⁵⁰ ID., *Confessiones*, III, 6, 11, ed. L. Verheijen, Brepols, Turnhout 1981 (CCSL 271), p. 33: «Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo».

⁵¹ Si veda ad esempio ID., *De Trinitate*, XII, 1, 1-4, 4; XIV, 8, 11, ed. W.J. Mountain, Brepols, Turnhout 1968 (CCSL 50-50A), pp. 356-358 e 436.

⁵² II *Sent.*, d. 8, p. 2, a. un., q. 2, resp. (II, pp. 226b-227a): «In anima namque humana idem est intimum et supremum; et hoc patet, quia secundum sui supremum maxime approximatur Deo, similiter secundum sui intimum; unde quanto magis redit ad interiora, tanto magis ascendit et unitur aeternis».

⁵³ *Hexaëm.*, coll. II, n. 31 (v, p. 341b): «Et tunc in tali unione virtus animae in unum colligitur et magis unita fit et intrat in suum intimum et per consequens in summum suum ascendit; quia idem est intimum et summum, secundum Augustinum». Bonaventura ripete questo principio, sempre richiamandosi ad Agostino, nella *collatio* XII, n. 16 (p. 387a): «secundum Augustinum, intimum animae est eius summum; quanto potentia intimior, tanto sublimior».

La vicinanza tra contemplazione di Dio in sé stessi ed esperienza mistica si spiega, inoltre, alla luce della dottrina bonaventuriana della grazia. Il ruolo fondamentale di quest'ultima è evidente: il rientro in sé stessi richiede il dono delle virtù teologali da parte del Mediatore e, similmente, il *transitus in Deum* è questione di grazia, non di dottrina⁵⁴. Ora, nel *Breviloquium* la grazia, che rende l'anima deiforme, cioè somigliante a Dio, è presentata come influsso che riconduce immediatamente a Dio, da cui promana⁵⁵. Oltre a purificare e a illuminare l'anima, essa la perfeziona per mezzo della carità, unendola a Dio⁵⁶. Inoltre, donandole di possedere Dio, la grazia fa in modo che l'anima sia al tempo stesso posseduta dal Dio trinitario in un rapporto di reciproco amore, per cui l'anima diviene tempio dello Spirito, sposa di Cristo e figlia del Padre⁵⁷. Tra dono della grazia e unione mistica con il Dio trinitario non vi è dunque soluzione di continuità: quest'ultima rappresenta il pieno sviluppo della prima. Per questo motivo il capitolo iv dell'*Itinerarium*, considerando l'azione della grazia sull'anima nella sua interezza, non può non fare riferimento agli *excessus mentales*, al riposo della pace, alla inabitazione trinitaria. Notiamo che tale continuità fra dono della grazia e unione mistica rappresenta un elemento di novità rispetto al pensiero ispiratore dello Pseudo-Dionigi⁵⁸. Per quest'ultimo, infatti, la scienza gerarchica, cioè la conoscenza che dipende sia dal grado della gerarchia in cui uno spirito è collocato sia dall'attività di purificazione, illuminazione e perfezionamento esercitata dai gradi superiori, è sempre conoscenza mediata di carattere intellettuale. Essa differisce, dunque, dall'unione mistica, in cui l'anima è unita a Dio direttamente, andando oltre l'esercizio intellettuale e la mediazione dei gradi gerarchici. Da questo punto di vista, l'esperienza mistica pseudo-dionisiana conserva un aspetto di

⁵⁴ *Itin.*, cap. iv, n. 2 (v, p. 306a-b): «Necesse est igitur, si reintrare volumus ad fruitionem Veritatis tanquam ad paradisum, quod ingrediamur per fidem, spem et caritatem mediatoris Dei et hominum Iesu Christi»; cap. vii, n. 6 (v, p. 313b): «Si autem quaeras, quomodo haec fiant, interroga gratiam, non doctrinam».

⁵⁵ *Brevil.*, pars v, cap. i, n. 3 (v, p. 252b): «qui hoc habet immediate ad Deum reducitur, sicut immediate ei conformatur».

⁵⁶ *Ivi*, n. 6 (p. 253a): «fervor caritatis animam perficit, vivificat et Deo iungit».

⁵⁷ *Ivi*, n. 5 (p. 253a): «Et quoniam nullus Deum habet, quin ab ipso specialius habeatur; nullus habet et habetur a Deo, quin ipsum praecipue et incomparabiliter diligit et diligitur ab ipso sicut sponsa a sponso; nullus sic diligitur, quin ad aeternam hereditatem adoptetur pro filio; hinc est, quod gratia gratum faciens facit animam templum Dei, sponsam Christi et filiam Patris aeterni». In *Brevil.*, pars iv, cap. iii, n. 6 (v, p. 246a); pars v, cap. iii, n. 3 (p. 255a) l'inabitazione trinitaria è presentata come effetto della grazia capitale di Cristo.

⁵⁸ La definizione della grazia come *influentia* va inquadrata nella concezione gerarchica della realtà ripresa dallo Pseudo-Dionigi. In tal modo, infatti, Bonaventura vuole indicare come l'ordine divino della Trinità (la gerarchia sopraceleste) si rifletta nell'ordine creato (la gerarchia celeste e quella ecclesiastica): si veda J.A.W. HELLMANN, *Divine and Created Order in Bonaventure's Theology*, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, NY 2001, pp. 122-127. La descrizione dell'azione della grazia come purificazione, illuminazione e perfezionamento è chiaramente di matrice pseudo-dionisiana.

rottura e di estraneità, rispetto alla continuità dell'attività gerarchica⁵⁹. Per Bonaventura, invece, l'unione mistica è perfettamente integrata nel quadro della teologia della grazia. Questa integrazione è propiziata dalla rilettura dello Pseudo-Dionigi alla luce dell'antropologia agostiniana, secondo la quale l'anima, in quanto immagine di Dio, è immediatamente ordinata all'unione con Lui⁶⁰.

4. Considerazioni conclusive

Le anticipazioni della meta dell'*Itinerarium* che abbiamo rinvenuto nel capitolo iv ci offrono una sintesi della concezione bonaventuriana di sapienza. *Excessus, transitus*, carattere affettivo, unione con Dio mediante Cristo nello Spirito e pace sono tutti aspetti che la descrivono. Da questo quadro traspare la sapienza quale conoscenza amorosa e quietante di Dio, sommo Bene, al quale tende il desiderio naturale dell'uomo.

Queste anticipazioni producono nel capitolo iv una sorta di «slittamento» rispetto al titolo che lo introduce («la speculazione di Dio nella sua immagine riformata dai doni gratuiti»). Tale capitolo dovrebbe proporre una speculazione, e invece «consiste più nell'esperienza affettiva»⁶¹; espone un esercizio contemplativo che si dovrebbe attuare nella mente, ma, facendo riferimento agli *excessus mentales* e al dinamismo di *transitus*, presenta già la mente in uscita da sé stessa; tratta di come Dio si rende presente nell'anima santa, ma descrive già l'anima innalzata in Dio mediante gli *excessus mentales*.

Il capitolo iv dell'*Itinerarium* accosta in effetti due modalità descrittive per parlare dell'unione di Dio e dell'anima (in altri termini, della sapienza). Tale unione viene presentata come inabitazione della Trinità nell'anima ed espressa simbolicamente con l'assimilazione dell'anima santa alla Gerusalemme celeste (per cui essa si conforma alle gerarchie angeliche, ma soprattutto diviene dimora di Dio)⁶². Questo modo di descrivere l'unione mistica è pienamente coerente con il tema del capitolo iv, che è Dio presente nell'anima. Questa modalità descrittiva non è però l'unica: l'unione mistica viene infatti presentata anche in senso statico, come unione con Cristo Sposo che fa uscire l'anima da sé stessa. Questa

⁵⁹ R. ROQUES, *L'universo dionisiano. Struttura gerarchica del mondo secondo ps. Dionigi Areopagita* [1954], presentazione di C. Moreschini, trad. it. di G. Ghielmetti e G. Girgenti, Vita e Pensiero, Milano 1996, p. 350 nota 141.

⁶⁰ La convenienza di ordine è uno dei motivi per cui l'anima è immagine di Dio in *II Sent.*, d. 16, a. 1, q. 1, resp. (II, pp. 394-395). Nella spiegazione Bonaventura cita AUR. AUGUSTINUS, *De Trinitate*, XIV, 8, 11: «eo est anima imago Dei, quo capax eius est et particeps esse potest».

⁶¹ Si veda il testo citato *supra* alla nota 22 e le considerazioni sulla prevalenza dell'aspetto affettivo sviluppate nelle pp. 6-8.

⁶² Rimandiamo alle considerazioni sviluppate nelle pp. 8-10.

concezione estatica dell'unione mistica è qui espressa dai riferimenti agli *excessus mentales* e al *transitus* e verrà poi sviluppata nel capitolo VII. Il fatto che nel capitolo VII venga chiaramente privilegiata la descrizione estatica lascia intendere che per Bonaventura è questa la prospettiva più adatta per parlare dell'unione di Dio e dell'anima. In effetti, in altre opere Bonaventura dichiara espressamente la propria preferenza, collegandola all'affermazione dell'infinità divina: poiché Dio è infinito, non può essere compreso (nel senso di racchiuso) dall'anima, che in quanto creatura è necessariamente finita, ma piuttosto sarà l'anima a essere afferrata da Dio⁶³. Dunque, come afferma il Dottore Serafico nella quinta parte del *Breviloquium*, «nessuno possiede Dio, che non venga posseduto da Lui in modo più speciale»; il prosiegua del testo ci aiuta inoltre a ricordare che questo «lasciarsi afferrare» dell'anima dal Dio infinito va compreso in chiave trinitaria: l'anima viene posseduta da Dio divenendo tempio dello Spirito Santo, sposa di Cristo e figlia del Padre⁶⁴.

Abbiamo spiegato le anticipazioni rinvenute richiamando la concezione agostiniana di interiorità e la teologia della grazia. La prima implica che per l'anima, in quanto immagine divina, rientrare in sé stessa ed elevarsi sopra di sé siano la stessa cosa. La grazia, restaurando nell'anima l'immagine divina, la riconduce immediatamente all'unione con Dio. L'*Itinerarium mentis in Deum* insiste sul fatto che questo movimento di rientro ed elevazione si compie concretamente mediante Cristo. È Cristo che consente all'anima di rientrare in sé stessa e che, facendosi da essa sperimentare, la porta fuori di essa negli *excessus mentales*. In ultima analisi, il fatto che Bonaventura parli di *excessus mentales* già al capitolo IV è correlato alla centralità della mediazione cristologica per pensare come Dio è presente e agisce nell'anima. L'intero processo con cui l'uomo viene riformato nella divina somiglianza avviene per unione con Colui che è «l'estasi in sé»⁶⁵: non solo perché in Lui la natura umana finita è unita al Dio infinito, come rileva Étienne Gilson, ma anche perché Egli, avendo inaugurato nell'ora della croce il passaggio da questo mondo al

⁶³ Si vedano *i Sent.*, d. I, a. 3, q. 2, ad ob. 2 (I, p. 41b); *Sc. Ch.*, q. VII (v, pp. 37-43). Nel primo testo citato e in *Sc. Ch.*, q. VI, resp. (v, p. 35b), Bonaventura richiama la conclusione del *Proslogion*, dove Anselmo, alludendo all'invito rivolto dal padrone ai servi fedeli nella parabola dei talenti (Mt 25, 21. 23), fa notare che nella condizione di beatitudine non è la gioia del Signore a entrare nei beati, ma questi ultimi a entrare nella gioia del Signore. Ricorrendo ad Anselmo, Bonaventura giustifica la propria preferenza per la prospettiva estatica. Non a caso, quindi, Bonaventura sceglie di concludere il *Breviloquium* e il *Soliloquium* riportando per esteso proprio la conclusione del *Proslogion*. È vero che la conclusione del *Proslogion*, così come i testi bonaventuriani che lo citano, si riferisce alla condizione definitiva di beatitudine; tuttavia, questo passaggio illumina anche il modo con cui Bonaventura intende la sapienza accessibile *in via*, dato che in essa, seppur in modo oscuro e momentaneo, si realizza l'unione di Dio e dell'anima, in cui consiste l'essenza stessa della beatitudine.

⁶⁴ Si veda il testo citato *supra* alla nota 57.

⁶⁵ É. GILSON, *La filosofia di san Bonaventura* [1943], ed. it. a cura di C. Marabelli, Jaca Book, Milano 2017², p. 428.

Padre, è «la via e la porta, la scala e il veicolo»⁶⁶ per cui si realizza e su cui si modella il nostro *transitus in Deum*. L'unica mediazione di Cristo si attua in virtù dello Spirito Santo. È lo Spirito effuso da Cristo a comunicare la carità, mediante la quale il Dio trinitario inabita l'anima e quest'ultima, lasciandosi spossessare di sé stessa, passa con Cristo da questo mondo al Padre⁶⁷. La presenza e l'azione di Dio in noi, che il capitolo iv dell'*Itinerarium* mette a tema, sono segnate dalla prospettiva estatica e pasquale con cui Bonaventura interpreta la mediazione di Cristo, perennemente attuale nello Spirito.

⁶⁶ Si veda il secondo testo riportato *supra* alla nota 31.

⁶⁷ Si vedano i riferimenti indicati *supra*, nella nota 32.