

“PER MODUM QUIETIS”: LA CONOSCENZA DI MARIA TRA “RAPTUS” ED “ECSTASIS” NEL *SERMO VI DE ASSUMPTIONE BEATAE VIRGINIS MARIAE* ATTRIBUITO A BONAVENTURA*

“PER MODUM QUIETIS”: MARY’S KNOWLEDGE BETWEEN “RAPTUS” AND “ECSTASIS” IN *SERMO VI DE ASSUMPTIONE BEATAE VIRGINIS MARIAE* ATTRIBUTED TO BONAVENTURA

Elisa Chiti

Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino

Abstract

Un’analisi del confine tra “raptus”, “ecstasis” ed “excessus mentis” consente di tracciare una linea che unisce teologia e mistica speculativa, con esiti interessanti. Lo stato mistico descritto a proposito della Vergine corredentrica nel *Sermo VI de assumptione beatae Virginis Mariae* costituisce una buona base di avvio. Analizzerò le caratteristiche fondamentali del carisma peculiare della Vergine Maria “in via”, che supera la conoscenza dei profeti e la rende deiforme, perfettamente coincidente nella conoscenza con il Figlio e per proprio statuto ontologico e gnoseologico corredentrica dell’umanità, porta celeste tra l’uomo e Dio.

Parole chiavi

Bonaventura; Pseudo Bonaventura; teologia; mistica; gnoseologia

Abstract

An analysis of the boundary between “raptus”, “ecstasis” and “excessus mentis” allows us to draw a line that unites theology and speculative mysticism, with interesting results. The mystical state described with regard to the co-redemptrix Virgin in *Sermo VI de assumptione beatae Virginis Mariae* constitutes a good starting point. I will analyze the fundamental characteristics of the peculiar charism of the Virgin Mary “in via”, which overcomes the knowledge of the prophets and makes her deiform, perfectly coinciding in knowledge with the Son being by her proper ontological and gnoseological “status” co-redemptive of humanity, a heavenly door between man and God.

Keywords

Bonaventure; Pseudo-Bonaventure; Theology; Mystics; Gnoseology

1. Un sermone di Bonaventura o bonaventuriano?

In Bonaventura è possibile ravvisare una fondamentale divisione tra i due concetti di “raptus” ed “ecstasis”,¹ sulla cui rilevanza alcuni teologi contemporanei hanno identificato il discrimine tra una teologia bonaventuriana della conoscenza “alta” (quella del “raptus”) e una “popolare” (quella dell’“ecstasis”), che ha costituito anche la possibile base di appoggio nelle vicende attributive delle opere dubbie del Doctor seraphicus, almeno nel caso dei sermoni mariani. Il “raptus” ha un significato speciale e non sembra essere uguale all’“ecstasis”: nelle *Collationes in Hexaëmeron* questo viene detto a chiare lettere: “nec est idem “ecstasis” et “raptus””;² inoltre appare uno stato dedicato alla concessione *in via* della visione di Dio, senza che l’essere umano sia innalzato allo stato di beatitudine: “Non habent habitum gloriae sed actum”.³

Il sermone VI *de assumptione* tratta dodici prerogative mariane, fatte corrispondere alle dodici stelle della corona della Donna dell’Apocalisse: la quarta stella rappresenterebbe la “perfecta Dei in via contemplatio et mysterii incarnationis cognitio” che Maria ha avuto in via, sebbene non “de via”.⁴ A tal proposito, il sermone spiega che “haec cognitio temporalis non fuit, id est ad tempus collata et particularis vel per modum raptus, sed continua e per modum quietis”, il che è pienamente in linea con la dottrina comune, anche bonaventuriana.⁵ Vale la pena entrare adesso nello specifico dello stato mistico descritto a proposito della Vergine nel *sermo* VI ed

* Ringrazio di cuore la prof.ssa A. Bartolomei Romagnoli e il p. A. Horowski per i loro preziosi suggerimenti.

¹ Si vedano a tale proposito le due voci di Jacques Guy Bougerol, *Lexique Saint Bonaventure* (Paris: Éditions Franciscaines, 1969), 66-67 (s. v. “Extasis”) e 112 (s. v. “Raptus”) e la voce di Marianne Schlosser, “Extasis”, in *Dizionario bonaventuriano. Filosofia, teologia, spiritualità*, a cura di E. Caroli (Padova: Edizioni Francescane, 2008), 390-395. Proprio in quest’ultima voce, a pag. 394 leggiamo a proposito dell’“ecstasis”: “Diversamente dalla conoscenza del ‘raptus’, alla conoscenza estatica manca la chiarezza. L’oscurità’ dell’intelletto è in rapporto con lo stato del pellegrinaggio. Anche le più alte forme dell’esperienza mistica cadono sotto la legge della fede, non garantiscono alcuna visione chiara”. Come nota Barbara Faes de Mottoni *Figure e motivi della contemplazione nelle teologie medievali* (Firenze: SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2008), 38-39, Bonaventura distingue due conoscenze contemplative: quella dell’estasi (“excessus”), che deve essere ricercata da ogni giusto “in via” e quella, eccezionale, del rapimento: la prima è di natura affettiva, ma arriva comunque a conoscere Dio, sebbene solo indirettamente, attraverso gli effetti della sua grazia; la seconda è conoscenza solo momentanea di Dio concessa per privilegio a persone come Paolo, senza possibilità di acquisire un “habitum gloriae”.

² *S. Bonaventurae opera omnia*. Edita studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura ad plurimos codices mss. Emendata Ad Claras aquas Ex typis Collegii S. Bonaventurae (Ad Claras Aquas: Quaracchi, 1889-1905, vol. 10), V, III, 30, 348.

³ *S. Bonaventurae opera omnia*, V, III, 30, 348.

⁴ *S. Bonaventurae opera omnia*, IX, 703-4.

⁵ In *De sabbato sancto. Sermones de tempore* (*S. Bonaventurae opera omnia*, IX, 260-270): “Tertius modus deveniendi ad requiem est per otium contemplationis devotae; unde in Deuteronomio: ‘Beniamin ait: Amantissimus Domini habitabit confidenter in eo, quasi in thalamo tota die commorabitur et inter humeros illius requiescet’”. Il richiamo alla quiete è evidente.

esaminare il passo, per tentare di comprendere quale sia la posizione ivi espressa e porre il testo bonaventuriano in dialogo con altre soluzioni, nel tentativo di collocarlo all'interno dello sviluppo dell'opera del Doctor seraphicus. Nel *sermo* VI si descrivono le tre prerogative di Maria nell'ambito della conoscenza:

È dunque evidente che ella ebbe una perfetta contemplazione di Dio e una adeguata conoscenza dell'Incarnazione. Ora, questa prerogativa comporta tre primati: in primo luogo ebbe una conoscenza superiore a quella dei profeti, per cui era in grado di dare una risposta alla domanda di Isaia: “Chi racconterà la sua generazione?” (*Is* 53, 8), potendo dire consapevolmente a se stessa: certamente colei che fu scelta come madre. Ella poté dunque raccontare, come fece Luca, che scrisse narrando di lei. In secondo luogo superò in tale conoscenza anche Giovanni Battista, che fu profeta e più che profeta (cf. *Mt* 11, 9). Per cui ella fu degna di sciogliere il legaccio del sandalo (cf. *Gv* 1, 27) del Figlio suo, ciò che invece non era degno di fare Giovanni Battista. In terzo luogo, in tale conoscenza fu superiore anche agli angeli; per cui fu in grado di rispondere alla domanda che essi ponevano: “Chi è costui che viene da Edom? ecc.” (*Is* 63, 1). Chi fosse costui, lo sapeva bene colei che per lui aveva intessuto una tunica dalle lunghe maniche (cf. *Gn* 37, 3). Si badi però che tale conoscenza non fu temporanea, cioè concessa per un determinato tempo, quasi un'intuizione fuggente, ma fu continua e inalterata, come si conviene a colei che è il trono di Dio e la mensa della Trinità. A lei si addicono dunque in sommo grado le prerogative che Dionigi attribuisce ai Troni: “Siedono in modo immutabile ed equilibrato, con la totalità delle loro potenze, nella parte più sublime e intorno a colui che è veramente l'Altissimo; e ricevono l'illuminazione tearchica impassibilmente e immaterialmente; e portano Dio; e si aprono premurosamente ai doni divini”. Allo stesso modo ritengo che la Vergine abbia goduto fin da quaggiù di una sublime contemplazione, di cui furono resi partecipi anche i sentimenti e gli affetti del cuore, così che tutte le sue facoltà furono rese in qualche modo deiformi.⁶ Non è possibile dunque che su questa terra qualcun altro abbia potuto conoscerlo ed essergli familiare più di quanto non lo conobbe e gli fu familiare sua Madre (*Testi mariani del secondo millennio*, 282-3).⁷

⁶ Il testo latino dice: “...sed omnes potentiae eius deiformes factae sunt in operationibus suis”, meglio traducibile come: “così che tutte le facoltà furono rese in qualche modo deiformi nelle loro operazioni”. Il fatto che la deiformazione si riferisca agli atti è dottrina genuinamente bonaventuriana.

⁷ *Sermo VI De assumptione beatae Virginis Mariae, S. Bonaventurae opera omnia*, IX, 704: “Et patuit, quod habuit perfectam Dei contemplationem et incarnationis cognitionem. Et haec praerogativa tres includit excellentias: prima est, quod excellit in haec praerogativa Prophetas, scilicet in cognitione; unde ipsa scivit solvere quaestionem Prophetas, qui quaesivit: *generationem eius quis enarrabit?* Cum responderi potest: Certe illa quae genuit. Illa enim enarrare potuit, et sicut enarravit Lucas, qui enarrat eam et describit. – Secunda excellentia est, quod excellit in hac cognitione Ioannem Baptistam, qui fuit propheta et plus quam propheta. Unde ipsa scivit *dissolvere corrigiam calceamenti* Filii eius, quod nescivit Ioannes Baptista. – Tertia excellentia est, quod in hac cognitione antecellit Angelos, unde scit etiam solvere quaestionem eorum, quam

L'attribuzione a Bonaventura avviene grazie a una opinabile distinzione tra una produzione sicuramente genuina, sulla base di una dottrina gnoseologica unitiva di carattere radicale e totalizzante, che garantisce chiarezza dal punto di vista intellettuale, e una invece a carattere "affettivo" e collegata maggiormente a certi aspetti inerenti alla devozione popolare e all'ambito della predicazione, in particolar modo di ambito mariano, la cui presenza condurrebbe a negare un'autenticità bonaventuriana. Nella produzione mariana sembra infatti possibile ravvisare nella Vergine un soggetto protagonista attivo nell'azione di salvezza dell'umanità.⁸

quaerunt: *Quis est iste qui venit de Edom?* etc. *Quis esset hic, illa scivit, quae ei tunicam talarem polymitam fecit.* – *Notandum autem, quod haec cognitio temporalis non fuit, id est ad tempus collata et particularis vel per modum raptus, sed continua et per modum quietis, sicut decebat vere thronum Dei et triclinium Trinitatis. Unde et proprietas Thronorum ei maxime convenit proprie; de quibus dicit Dionysius: «Ineffabiliter in sublimissimum et circa vere excelsum totis virtutibus incommutabiliter et stabiliter collocatum et divini superadventus in omni incompassibilitate et immaterialitate acceptivum et deiferum et famulantur in divinas susceptiones apertum».* *Secundum hunc modum, credo, quod summam contemplationem habuit in via, et hanc sublimiter et sine (affectionum) abstractione, sed omnes potentiae eius deiformes factae sunt in operationibus suis. Absit enim, quod umquam alicui in via familiarior fuerit vel notior quam Matri suae*".

⁸ A tale proposito si veda il saggio di Alfonso M. Pompei, "Maria e la salvezza in san Bonaventura", *Miscellanea francescana* 104 (2004): 84-99, soprattutto laddove l'A. afferma: "Nei *Sermoni* mariani, invece, il tenore dei concetti impiegati dà l'impressione che Bonaventura vada oltre e che ponga la cooperazione di Maria sul piano stesso in cui si svolge l'iniziativa espiatrice dell'unico Redentore. Pur essendo l'opera compiuta da Cristo più che sufficiente per meritare la redenzione umana, tuttavia, come si legge in questi *Sermoni*, anche Maria, in qualche modo, vi partecipò attivamente con i propri personali atti meritori: infatti, così aveva stabilito Dio nel suo decreto sull'Incarnazione redentrice, nonostante la sufficienza e sovrabbondanza dei meriti di Cristo. Se usiamo i termini più precisi elaborati dai mariologi del secolo XX, questi *Sermoni* mariani sembrano presentare questa partecipazione di Maria all'opera stessa dell'umana redenzione come una cooperazione non solo 'soggettiva' (cooperazione alla distribuzione delle grazie ottenute dal Redentore), ma anche 'oggettiva' [...] Secondo il Bonaventura di questi *Sermoni* mariani, dunque, la cooperazione di Maria alla salvezza degli uomini non si limita alla sua celeste intercessione, impetrazione e dispensazione delle grazie. Maria, cioè, coopera con Cristo alla salvezza non soltanto quando Egli, ora, applica i frutti della sua redenzione alle singole persone da lui redente sulla Croce (*corredenzione soggettiva*); essa, quando era in terra, ha cooperato anche alla *redenzione oggettiva* compiuta dal Figlio sulla croce. Vi cooperò, perché compì atti personali soprannaturali che, sempre e soltanto per voler di Dio e in virtù della grazia meritata da Cristo, avevano un valore redentivo o, più precisamente 'corredentivo'" (89-90). Si veda anche il saggio di I Deug-Su, "Il 'conoscere' nei sermoni agiografici di S. Bonaventura da Bagnoregio", *Doctor Seraphicus* 34 (1987): 47-66, ristampato in I Deug-Su, *Un ponte tra le culture: studi medievistici di e per I Deug-Su*, a cura di C. Leonardi, F. Stella e P. Stoppacci (Firenze: SISMEL. Edizioni del Galluzzo, 2009), 715-34, in particolare alla p. 49. Si veda anche Bernardino de Armellada, "Por una mariología ni excluyente ni excluida. Mirada ecumenica desde el pensamiento franciscano", in *Laurentianum* 44 (2003): 271-97, in cui l'autore nota, proprio a proposito del *sermo* VI come Maria sia considerata la *porta coeli* (p. 287), che "et hoc est, quod nisi per ipsam nullus intrat caelum, sed nec unquam aliquid gratiae egressum est de caelo, quia sine fide Filii Dei incarnati ex Maria

Nel *sermo* VI Maria è indicata chiaramente come *porta caeli* e si afferma con forza che “Il Signore non accoglie (nessuno), se non per mezzo di lei”.⁹ Maria diventa mediatrice e facilitatrice della salvezza dell’umanità, secondo una linea non del tutto inedita, che per certi versi era stata anticipata, o comunque già esplicitata, sebbene solo “in nuce”, in un’opera sicuramente bonaventuriana, il *De septem donis Spiritus Sancti*.¹⁰ Vorrei focalizzare la mia attenzione sul *Sermo VI de assumptione beatae Virginis Mariae*,¹¹ la cui paternità bonaventuriana è stata messa in dubbio soprattutto sulla base di una sua presunta appartenenza al filone della mariologia “popolare”,¹² in cui, secondo un pregiudizio intellettualistico, è possibile ravvisare una particolare lettura della figura della Vergine che assume i connotati profetici e mistici riservati al Cristo stesso; è questo il punto che più ha diviso gli studiosi, poiché la Vergine diviene destinataria

Virgine nunquam aliquis intravit vel intrabit in caelos, nec sine hac aliquid gratuitum unquam exivit de caelo”. (S. *Bonaventurae opera omnia*, IX, 705). Si confronti anche Lorenzo Di Fonzo, *Doctrina S. Bonaventurae de universalis mediatione B.V.M.* (Roma: Pontificia Facultas Theologica O.F.M.Conv., 1938); Di Fonzo, “De corporea Assumptione B.V.M. eiusque gloria caelesti iuxta S. Bonaventuram”, *Marianum* 1 (1939): 327-50; Gabriele Roschini, “La dottrina di S. Bonaventura sulla mediazione universale di Maria”, *Marianum* 2 (1940): 59-80; Théodore Koehler, “Le vocabulaire de la ‘misericordia’ dans la dévotion mariale du Moyen Âge latin: de Saint Bonaventure à Gerson”, in *De cultu mariano saeculis XII-XV. Acta Congressus mariologici-mariani internationalis, Romae anno 1975 celebrati* (Roma: Pontificia Academia Mariana Internationalis, 1981), IV, 313-330; George F. Kirwin, “The Sermons of saint Bonaventure on Mary and their Relationship to the Cult of Mary”, in *De cultu mariano saeculis XII-XV. Acta Congressus mariologici-mariani internationalis, Romae anno 1975 celebrati* (Roma: Pontificia Academia Mariana Internationalis, 1981), IV, 447-465; Salvador Vérges, “Exegesis de Buenaventura sobre la mediación de María en relación con su culto”, in *De cultu mariano saeculis XII-XV. Acta Congressus mariologici-mariani internationalis, Romae anno 1975 celebrati* (Roma: Pontificia Academia Mariana Internationalis, 1981), IV, 467-494; Stanisław Celestyn Napiórkowski, “Thesis obermaniana de teologia et praedicatione mariali Medio Aevo discordantibus in luce S. Bonaventurae scriptorum examinantur”, in *De cultu mariano saeculis XII-XV. Acta Congressus mariologici-mariani internationalis, Romae anno 1975 celebrati* (Roma: Pontificia Academia Mariana Internationalis, 1981), IV, 495-507. Per una bibliografia di base molto accurata si veda Alfonso Langella, “Maria nella teologia del XIII secolo”, *Theotokos* 19 (2011): 3-48.

⁹ S. *Bonaventurae opera omnia*, IX, 705: “Dominus nunquam recipit (aliquem), nisi ipsa mediante”.

¹⁰ S. *Bonaventurae opera omnia*, V, 486b.

¹¹ S. *Bonaventurae opera omnia*, IX, 700-706.

¹² “Altri studiosi, infine, escludono ‘con certezza’ l’autenticità di questo Sermone, vuoi per ragioni interne, perché, nel suo insieme, esso contiene una mariologia ‘popolare’ totalmente estranea alla solida mariologia delle opere teologiche strettamente scolastiche di Bonaventura. Effettivamente, certi parallelismi biblici presenti sia in questo *Sermone* e sia nel *De laudibus B. M. V.* di Riccardo di San Lorenzo e nel *Mariale* dello pseudo-Alberto Magno, sono in contrasto con l’autorevole mariologia bonaventuriana delle sue opere strettamente accademiche. Questa mariologia, per esempio, non è riconoscibile là dove questo *Sermone* parla della ‘conoscenza’ soprannaturale e della visione beatifica di Maria quando era ancora in terra, e di altri sorprendenti privilegi”, Pompei, “Maria e la salvezza in san Bonaventura”, 93-4.

della conoscenza continua derivante dall'“ecstasi”, con in più altri portati gnoseologici che poi saranno discussi. J.G. Bougerol non mostra alcuna esitazione ad attribuire il sermone a Riccardo di Saint-Laurent e ad escluderlo dalla sua edizione.¹³

2. Il manoscritto

B. Distelbrink, pur includendo il sermo VI nei *Sermones de beata Virgine Maria* e tra gli *Authentica* di Bonaventura, sebbene avvertendo che “l'autenticità del sermone è oggi generalmente rifiutata”, espone la difficoltà di attribuzione dell'opera al Doctor seraphicus,¹⁴ sottolineando al contrario la mancanza di esitazione da parte dei padri di Quaracchi che “sine dubio genuinum putaverunt”¹⁵ e rilevando al contrario il fatto che sull'unico manoscritto che l'ha trādita, il Münster, Bibliotheca Paulina, 519 (o 610?),¹⁶ oggi perduto, era possibile leggere l'attribuzione di una mano posteriore *Sermo bonaventure de gloriosa Virgine Maria*.¹⁷

3. Le ragioni linguistiche

J. Beumer contesta la paternità bonaventuriana, avvalendosi di due argomenti principali: da una parte la debolezza teologica che secondo lui anima il sermone e che stigmatizza con la formula “mariologia popolare”, unita alla posteriore attribuzione sul manoscritto (di mano più tarda);¹⁸ la dipendenza del sermone dal *De laudibus B. Mariae Virginis* di Riccardo di Saint-Laurent (ante 1244) e dal *Mariale* dello pseudo Alberto

¹³ Saint Bonaventure, *Sermones de diversis*, a cura di J. G. Bougerol (Paris: Les Éditions Franciscaines, 1993, vol. 2), II, 429.

¹⁴ Balduin Distelbrink, *Bonaventurae scripta. Authentica dubia vel spuria critice recensita* (Roma: Istituto Storico Cappuccini, 1975), 61-62: “authenticitas bonaventuriana ipsius sermonis hodie communiter reicitur”.

¹⁵ *S. Bonaventurae opera omnia*, IX, 700, n. 8.

¹⁶ Il numero progressivo del catalogo è 202, la segnatura “Ms. 610”, mentre quella menzionata dagli Editori di Quaracchi nell'introduzione (519) doveva essere una segnatura precedente, relativa a una fase iniziale del riordino del fondo antico della *Bibliotheca Paulina*. Comunque, dalla tavola di concordanze delle segnature dei codici non si riesce a capire a quale tipologia di segnature appartenesse, ma risulta chiaro che il codice non esista più.

¹⁷ Il manoscritto, distrutto durante i bombardamenti della Seconda guerra mondiale, prima di confluire nella Biblioteca Universitaria di Münster, apparteneva ai domenicani di Soest e, successivamente, alla Biblioteca di Arnsberg (sempre in Renania-Vestfalia Settentrionale). Benché B. Distelbrink affermi che l'attribuzione fosse di una mano posteriore, ciò non risulta né dalla breve descrizione del codice offerta dagli Editori di Quaracchi nell'introduzione, né in quella della nota a piè pagina; non lo dice neanche l'autore del catalogo (Josef Staender, *Chirographorum in Regia Bibliotheca Paulina Monasteriensis Catalogus* (Breslau: Koebner, 1889), 50).

¹⁸ Johannes Beumer, “Eine dem hl. Bonaventura zu Unrecht zugeschriebene Marienpredigt?”, *Franziskanische Studien* 42 (1960): 1-26 e Johannes Beumer, “Die Predigten des Heiligen Bonaventura. Ihre Authentizität und ihr theologischer Gehalt”, in *S. Bonaventura 1274-1974* (Grottaferrata (Roma): Collegio S. Bonaventura, 1973-1974, vol. 5), II, *Philosophica*, 447-66.

Magno.¹⁹ Anche il Kolping contesta l’attribuzione a Bonaventura, sottolineando la dipendenza diretta dallo pseudo Alberto Magno, ma ipotizzando l’esistenza di un terzo testo da cui abbiano attinto entrambi gli autori, l’anonimo del *sermo* e lo pseudo Alberto.²⁰ Abate ritiene che il sermone sia senza dubbio apocrifo, ma solo sulla base delle considerazioni di Beumer e di Kolping.²¹ Anche L.-J. Bataillon, per il sermone VI, indica i saggi del Beumer, senza soffermarsi sulla questione dell’attribuzione.²² A. Horowski, rispetto alle scelte della recente edizione di Bougerol, afferma chiaramente che sono stati scartati alcuni sermoni adespoti,²³ che comunque presentano lo stile e la terminologia bonaventuriani, evidenziando come in molti casi sia ancora necessario consultare l’edizione di Quaracchi.²⁴ I Deug-Su, esaminando le posizioni di Beumer e Kolping, afferma: “Non intendiamo riesaminare ora tutti i particolari che hanno concorso a negare al sermone la paternità bonaventuriana, ma possiamo almeno esprimere la nostra perplessità riguardo ai due punti fondamentali su cui l’ipotesi del Beumer si basa. Ci sembra eccessivo vedere nel sermone un’anonima composizione centonaria e frammentaria solo per il fatto che si conoscono le fonti, anche se la dipendenza letterale del sermone è incontestabile [...]”.²⁵ Il *sermo* VI è inserito all’interno dell’antologia di traduzioni di opere di Bonaventura, a cura di L. Gambero, selezionato come rappresentativo della genuina teologia mariana del Doctor seraphicus, unitamente al *sermo* V sull’Annunciazione e al *sermo* II sulla Natività.²⁶ Anche L.M. Di Girolamo, sebbene avverta circa la sua controversa natura, esamina proprio il sermone VI nell’ambito della lettura della simbolica mariana, considerandolo

¹⁹ “Den ersten Anlaß bildete die Beobachtung, daß gerade diese Predigt, und zwar sie allein bei Bonaventura, Anklänge an eine populäre Mariologie bekundet, die dem Doctor Seraphicus fremd sind, dann auch die Tatsache, daß in der einzigen Handschrift, die überhaupt vorhanden ist, die Zuweisung an Bonaventura (‘Sermo bonaventure de gloriosa Virgine Maria’) gemäß dem Zeugnis der Herausgeber ‘mit größeren Buchstaben’ erfolgt ist”, Beumer, “Die Predigten des Heiligen Bonaventura”, 450.

²⁰ Adolf Kolping, “Das Verhältnis des ps.-bonaventurianschen Sermo VI de Assumptione B.M.V. zu dem ps.-albertinischen Mariale ‘Laus Virginis’”, *Zeitschrift für katholische Theologie* 83 (1961): 190-207.

²¹ Giuseppe Abate, “Un sermone sulle Cinque Piaghe di Gesù attribuito a san Bonaventura”, in *Miscellanea Melchor de Pobladora. Studia franciscana historica P. Melchiori a Pobladora dedicata, LX aetatis annum et XXV a suscepto regimine Instituti historici O.F.M.*, a cura di I. Da Villapadierna (Roma: Institutum Historicum Franciscanum, 1964, vol. 2), I: 151-71, in particolare alle pp. 157-8.

²² Louis-Jacques Bataillon, “Sur quelques sermons de Saint Bonaventure”, in *S. Bonaventura 1274-1974* (Grottaferrata (Roma): Collegio S. Bonaventura, 1973-1974, vol. 5), II, 495-515; ristampato in *La prédication au XIIIe siècle en France et Italie. Etudes et documents* (Ashgate: Variorum, 1993), in particolare a p. 496.

²³ Aleksander Horowski, “Opere autentiche e spurie, edite, inedite e mal edite di San Bonaventura da Bagnoregio: bilancio e prospettive”, *Collectanea Franciscana* 86 (2016): 461-544.

²⁴ Horowski, “Opere autentiche e spurie”, 487: “Particolarmente discutibile – a mio avviso – è stata la scelta di scartare alcuni sermoni mariani, dei quali però non si parlerà in questa sede”.

²⁵ I Deug-Su, “Il ‘conoscere’ nei sermoni agiografici di S. Bonaventura”, 48-49 n. 4.

²⁶ *Testi mariani del secondo millennio IV Autori medievali dell’Occidente sec. XIII-XIV*, a cura di L. Gambero (Roma: Città Nuova Editrice, 1996), 265-96 (la traduzione del *sermo* VI è alle pp. 275-88).

rilevante, anzi centrale,²⁷ proprio perché “possiamo considerare questa ordinata descrizione fatta da Bonaventura come una forma di stellario: un genere che, come vedremo avrà una larga diffusione in area francescana in forme anche assai elaborate”.²⁸ In particolare nel *sermo* VI è interessante la quarta stella, che corrisponde alla “perfecta Dei in via contemplatio”²⁹ e accoglie un’elaborazione particolare del concetto di “ecstasis”. Oltre alle ragioni dottrinali relative alla posizione del Doctor seraphicus nell’ambito escatologico ad opera della Vergine Maria, che costituirebbe quella sfumatura “popolare” non bonaventuriana, e dell’articolazione della gnoseologia tra i poli del “raptus” e dell’“excessus”, per cui è possibile rintracciare proprio in questo sermone una straordinaria novità, che lo pone addirittura come uno degli apici della riflessione gnoseologica bonaventuriana, vi sono anche altre ragioni che è possibile evidenziare e che costituiscono obiezioni al Beumer circa la negazione della paternità del sermone al Doctor seraphicus. Gli editori di Quaracchi annotano che nel ms. il sermone VI segue il trattato pseudo tomista *De humanitate Iesu Christi*, opera attribuita al massimo esponente della teologia domenicana e anch’esso relativo alla figura di Cristo, letta precipuamente nei suoi carismi speciali e nella sua funzione di Redentore.³⁰ Tale accostamento sembra suggerire una vicinanza cronologica ai tempi di Bonaventura stesso: infatti la data *post quem* del 1244, presumibilmente anno di composizione dell’opera di Riccardo di Saint-Laurent, e la citazione quasi letterale e mediatrice della *Glossa in II Sententiarum* d. 9, n. 12 di Alessandro di Hales, nel punto in cui viene richiamato il Dionigi *De caelesti hierarchia*,³¹ sembrano corroborare questa

²⁷ Luca M. Di Girolamo, “La simbolica mariana della stella in S. Bonaventura e in altri autori francescani tra XIII e XVI secolo”, *Miscellanea francescana* 105 (2005): 21-70, in particolare 54-61 e specificatamente riguardo al *sermo* VI le pagine 58-61, in cui l’autore esamina le prerogative di Maria lette in un particolare stellario, cioè in un sistema organico che affonda la sua origine nella teologia cistercense. Ogni prerogativa della Vergine corrisponde ad una delle stelle di *Apocalisse* 12.

²⁸ Di Girolamo, “La simbolica mariana della stella”, 60. L’autore esamina poi vari stellari francescani, che sembrano elaborare questa lettura bonaventuriana: Francesco di Mayronis *Tractatus de beata Maria duodecim gaudia describit de Cristo Iesu habuisse dulcissimam Virginem dum cu meo in hoc mundo conversata fuit ut iuxta numerum duodecim stellarum coaptari ac contemplari possunt in Corona eius*, Marco de Montegallo, Pelbarto di Temesvár *Stellarium Coronae gloriosissimae Virginis* e Mariano da Firenze *Corona delle dodici stelle*.

²⁹ *S. Bonaventurae opera omnia*, IX, 703.

³⁰ *S. Bonaventurae opera omnia*, IX, 700.

³¹ *Testi mariani del secondo millennio*, 283: “Siedono in modo immutabile ed equilibrato, con la totalità delle loro potenze, nella parte più sublime e intorno a colui che è veramente l’Altissimo; e ricevono l’illuminazione tearchica impassibilmente e immaterialmente; e portano Dio; e si aprono premurosamente ai doni divini”. (*S. Bonaventurae opera omnia*, IX, 704: “Ineffabiliter in sublimissimum et circa vere excelsum totis virtutibus incommutabiliter et stabiliter collocatum et divini superadventus in omni incompassibilitate et immaterialitate acceptivum et deiferum et famulantur in divinas susceptiones apertum”). Per Bougerol, Jacques Guy Bougerol “Saint Bonaventure et le Pseudo-Denys l’Aréopagite”, in *Saint Bonaventure. Études sur les sources de sa pensée* (Northampton: Variorum, 1989), pubblicato precedentemente in *Actes du Colloque Saint Bonaventure, 9-12 septembre 1968*, Orsay (Paris: Études Franciscaines, 1968), 33-123, 72-73, il ricorso

prossimità cronologica, soprattutto dottrinale e in merito alla discussione sul “raptus”/“excessus mentis”, centrale per Bonaventura rispetto ai maestri Alessandro di Hales e Giovanni de la Rochelle.³² Riguardo al *sermo* VI la decisione in merito alla paternità o meno di Bonaventura costituisce un punto fondamentale nella lettura dei rapporti tra “raptus” ed “excessus mentis” all’interno della teologia bonaventuriana e forse è proprio per questo che molti degli studiosi citati hanno messo in dubbio la genuinità del sermone: la discussione in merito alle prerogative acquisite dalla Vergine, apportatrice di una conoscenza peculiare, che conferma la possibilità di un “raptus” che ha le qualità dell’“excessus mentis” ed è il mezzo per rintracciare come sua prerogativa la durata nel tempo di tale visione, definisce il punto di svolta della teologia mistica bonaventuriana, soprattutto all’interno del dibattito sulla *visio beatifica*. È proprio questa importanza, rivestita dalla dottrina enucleata nel *sermo*, che deve far riflettere a fondo sulla sua importanza e riconsiderare le ragioni che hanno condotto alla contestazione della paternità del Doctor seraphicus.

Esaminando gli argomenti finora illustrati è possibile tentare di formulare alcune conclusioni: innanzitutto la definitiva impossibilità di poter esaminare il codice in maniera approfondita limita in gran parte ogni ulteriore indagine codicologica; l’argomento di una mariologia “popolare” sembra non prendere in considerazione l’altissimo tenore del *sermo*, che si distingue in maniera radicale proprio nel contesto dell’elaborazione della dottrina gnoseologica bonaventuriana; l’obiezione del ricorso, quasi centonatorio, alle fonti, come Riccardo di Saint-Laurent e il *Mariale* dello pseudo Alberto, non consente di stabilire né una sicura datazione, né una sicura non attribuzione, soprattutto nei punti più importanti il *sermo* segue una via del tutto originale, che testimonia come la speculazione di Bonaventura sugli aspetti corredentivi del carisma della Vergine giunge come completamento di alcuni punti anticipati nel *De septem donis Spiritus Sancti* e negli altri *sermoni* mariani; il linguaggio della tenebra in Bonaventura si lega strettamente alla posizione dionisiana sull’“ecstasis”.³³ Credo che al contrario sia necessario notare la citazione comprovante

bonaventuriano al *De caelesti hierarchia* dello pseudo Dionigi serve a marcare “la distinction entre la connaissance apophatique et la connaissance cataphatique de Dieu et leur valeur respective”. Effettivamente in questo punto del sermone Bonaventura discute la quarta stella, quella relativa alla conoscenza speciale che Maria assume su di sé.

³² Si veda Aleksander Horowski, “Il rapimento mistico di S. Paolo in S. Bonaventura e i suoi maestri”, *Doctor Seraphicus* 57 (2010): 23-48. Nella parte relativa a Bonaventura (41-48) Horowski traccia alcune conclusioni, affermando: “il Dottore Serafico ereditò dai primi maestri della scuola francescana vari elementi della dottrina sul rapimento mistico di s. Paolo. Ad Alessandro di Hales egli è debitore soprattutto per l’attenzione che il maestro inglese presta all’ancoraggio storico-salvifico delle visioni. Nella teologia dell’Halensis, infatti, il rapimento mistico viene inserito nel contesto della progressiva crescita della conoscenza umana su Dio, realizzatasi nella storia della salvezza scandita dalle rivelazioni concesse nel rapimento mistico ad Adamo, all’apostolo Paolo e all’Evangelista Giovanni, corrispondenti ai tre stadi della Chiesa” (47).

³³ “Ma Bonaventura dice anche altro: indica nella conoscenza *in caligine* e nel metodo negativo che, spogliando Dio di tutti gli attributi, conduce a essa, proposti da Dionigi sempre nella *Theologia*

di Dionigi *De caelesti hierarchia*, con la mediazione di Alessandro di Hales, maestro indiscusso nell'elaborazione della dottrina mistica di Bonaventura.

4. “Raptus, ecstasis, excessus mentis”: versione predominante

“Ecstasis” ed “excessus mentis” sono i due termini per indicare la dimensione affettiva e sperimentale della conoscenza di Dio, probabilmente perdurante nel tempo, ma imprecisa, offuscata. Sono le due forme con cui si indica quell'evento che eleva l'essere umano, grazie alla “*gratia increata*”, a livello della concessione della *visio Dei*. L'esperienza di uscita da sé stessi, di essere posti al di là di ogni facoltà umana, nella “*notitia excessiva*”, si contrappone al “*raptus*”, esperienza temporanea e violenta che pone l'uomo in uno stato transitorio, di pura e semplice conoscenza intellettuale, molto chiara, lucida e netta, ma non estesa nel tempo.³⁴ Il problema inerente alla distinzione tra “*raptus*” ed “*excessus mentis*” descrive la posizione bonaventuriana in ambito gnoseologico, in particolare nell'elaborazione dottrinale relativa alla *visio beatifica*.³⁵ Bonaventura assume una posizione intermedia tra l'assoluta inconoscibilità e la *visio facialis* e distingue quattro gradi della conoscenza di Dio:

1. (*Deus*) *praesens mihi per hoc quod est praesens alii* (cioè la conoscenza di fede, che corrisponde alla grazia comune);

2. *per hoc quod est praesens mihi in effectum proprio* (nella contemplazione e i suoi diversi gradi, che corrisponde alla *gratia excellens*);

3. *praesens mihi in signo proprio* (il livello delle teofanie, considerate come *gratia specialis*);

4. *praesens in lumine suo et in se ipso* (la visione diretta, aperta *visio*, che sola realizza una conoscenza da una vera presenza, quella della gloria partecipata dai beati).³⁶ Questo sembra essere il grado cui assurge la Vergine nel suo *habitus* corredentivo.³⁷

mystica, la forma più alta della conoscenza di Dio raggiungibile dall'uomo *in via*, più alta perché non mediata da un'immagine creaturale. Ora questa conoscenza che Bonaventura chiama anche *dotta ignorantia*, è per lui quella nella quale si infiamma l'*affectio*, come hanno sperimentato coloro che talvolta sono stati elevati agli eccessi anagogici (*ad anagogicos excessos*)”. Barbara Faes de Mottoni, ‘*Excessus mentis*’, ‘*alienatio mentis*’, *estasi*, ‘*raptus*’ nel Medioevo in *Per una storia del concetto di mente*, a cura di E. Canone (Firenze: L.S. Olschki 2005, vol. 2), 167-184.

³⁴ V. Bougerol *Lexique Saint Bonaventure*, 66-67 (s. v. “*Extasis*”) e 112 (s. v. “*Raptus*”) e la voce di Schlosser “*Extasis*”, 390-395.

³⁵ Si veda Christian Trottmann, *La vision béatifique des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII* (Roma: École française de Rome, 1995), 197-203.

³⁶ In *II Sententiarum*, S. Bonaventurae opera omnia, II, 545.

³⁷ Il dogma della Vergine corredentrice non è mai stato accettato da parte della teologia cattolica e anche recentemente il Pontefice ha espresso la sua volontà di escludere questa possibilità. In realtà è un tema presente nella teologia occidentale già a partire dai Padri e bene enucleato da Arnaldo di Chartres, nel *De laudibus beatae Mariae virginis* “Una stessa carne, uno

Bonaventura conferisce all’Adamo prelapsario una conoscenza intermedia tra la nostra, rappresentata da 1 (la conoscenza di fede) e quella dei beati (4, cioè l’aperta visio). Adamo vede Dio secondo una conoscenza per contemplazione e per apparizioni e questo tipo di statuto intermedio è stato ereditato dal Doctor seraphicus dalle elaborazioni dottrinali di Pietro Lombardo, attraverso la mediazione di Ugo di San Vittore.³⁸ Adamo conosce Dio “in speculum” e non “in aenigmate” e tale tipo di conoscenza non può procedere se non da una “species” increata. Si tratta di un intervento divino che conferisce la capacità di poter ricevere ed ottenere *in via* questo tipo di visione. È grazie alla presenza immanente di Dio che in noi si produce la “species” innata interiore, la “similitudo” che ce lo fa conoscere, con lo speciale carisma che determina che il mezzo stesso della conoscenza ne sia anche l’effetto (è proprio qui che si perde la distinzione tra soggetto e oggetto, dinamica fondamentale che libera il soggetto esperiente dal panteismo, con pericolosa attrazione verso il quietismo che un’esperienza di assoluta passività, come quella estatica, racchiude in sé).

Il ritorno a Dio va anche da sé? Per Isacco della Stella l’intelletto sarà capace di ritornare a Dio grazie al lume che ha ricevuto dalla sua fonte divina: “Signore nella tua luce vedremo la luce”.³⁹

Nell’*Itinerarium mentis in Deum* si precisa:

In questo passaggio, però, perché esso sia perfetto, è necessario che tutte le attività intellettuali siano lasciate da parte e che il culmine dell’affetto si porti e si trasformi interamente in Dio. Questo stato è mistico e segretissimo e ‘nessuno lo conosce all’infuori di chi lo riceve’, né lo riceve se non chi lo desidera, né lo desidera se non chi è infiammato fino nell’intimo dal fuoco dello Spirito Santo, che Cristo mandò sulla terra.⁴⁰

Il passo precedente è oggetto di molte discussioni: il Rahner⁴¹ nota in Bonaventura i gradi differenti dello stato estatico e prende in esame l’“ecstasis”, che distingue dal

stesso spirito, una stessa carità è quella di Maria e di Cristo [...] l’Unità non recepisce divisione, né si divide in parti, et se da due sia stata tratto un unico, quello non può essere ulteriormente scisso e ritengo la gloria del figlio non tanto comune, quanto la stessa”; Eraldus Bonaevallis abbas, *De laudibus beatae Mariae virginis*, PL CLXXXIX, 1729: “Una est Mariae et Christi caro, unus spiritus, una charitas, et ex quo dictum est ei [...] Unitas divisionem non recipit, nec secatur in partes, et si ex duobus factum sit unum, illud tamen ultra scindi non potest, et filii gloriam cum matre non tam communem iudico quam eamdem”.

³⁸ Si veda Trottmann, *La vision béatifique*, 201-202.

³⁹ PL CXCIV, 1888: “Domine in lumine tuo videbimus lumen”.

⁴⁰ Bonaventura, *Itinerario dell’anima a Dio*, a cura di L. Mauro (Milano: Bompiani, 2019), 142-143. “In hoc autem transitu, si sit perfectus, oportet quod relinquuntur omnes intellectuales operationes, et apex affectus totus transferatur et transformetur in Deum. Hoc autem est mysticum et secretissimum, quod nemo novit, nisi qui accipit, nec accipit, nisi qui desiderat, nec desiderat, nisi quem ignis Spiritus sancti medullitus inflammat, quam Christus misit in terram”, *S. Bonaventurae opera omnia*, V, 312 (VII, 4).

⁴¹ Karl Rahner, “Begriff der ecstasis bei Bonaventura” *Zeitschrift für Ascese und Mystik* 9 (1934): 1-19.

“raptus”, sottolineando come nella prima si perda completamente la conoscenza (“apex affectus”) mentre nel “raptus” si ottiene la piena conoscenza di Dio. Il Rahner attribuisce l’atto conoscitivo solo all’“intellectus” e non all’“affectus”, che nel suo “apex” provoca invece solo l’“ignorantia”, sebbene “docta”. L’“ecstasis” è un “ascendere ignote”, quasi come un entrare nella “caligo”.

Il Beumer afferma che la cessazione delle “intellectuales operationes” nell’“ecstasis” sia da leggere in senso letterale, ma limitatamente ai soli connotati psicologici del soggetto in estasi, il quale comunque continua a conoscere, sottolineando in tal modo una distinzione tra l’effettiva dinamica dell’esperienza estatica e la coscienza che l’individuo può conservarne, nella sua limitatezza e temporalità.⁴² Grünewald e Beumer scrivono in contrasto con il Rahner e il secondo sostiene in particolare che l’“affectus” possa essere considerato nella prospettiva conoscitiva, basandosi su un testo bonaventuriano come questo:⁴³

La conoscenza ha molti gradi e strade; Dio è infatti conosciuto nella sua traccia, nella sua immagine, nell’effetto della grazia, anche attraverso l’unione intima secondo ciò che ha detto l’Apostolo: chi aderisce a Dio è un solo spirito con lui. E questa conoscenza è eccellentissima, come insegna Dionigi, poiché risiede nell’amore estatico e pone al di sopra della conoscenza della fede che si basa sul sentire comune.⁴⁴

L’“affectus” è in questo caso “cognitio excellentissima” che conduce a una comprensione di Dio maggiore rispetto a quella che si può ottenere attraverso le operazioni dell’“intellectus”: “Nell’anima infatti vi sono molte virtù in grado di apprendere: sensitiva, immaginativa, estimativa, intellettuale; ed è necessario abbandonarle tutte, e al vertice vi è l’unione d’amore, ed essa le trascende tutte. Per cui è evidente che non tutta la beatitudine risiede nell’intellettuale”.⁴⁵ La gradualità della conoscenza non esclude affatto la dimensione affettiva, che si traduce nella conoscenza

⁴² Johannes Beumer, “Zwei schwierige Begriffe in der mystischen Theologie Bonaventuras (‘raptus’ und ‘ecstasis’)”, *Franziskanische Studien* 56 (1974): 249-62.

⁴³ Stanislaus Grünewald, “Franziskanische Mystik. Versuch zu einer Darstellung mit besonderer Berücksichtigung des hl. Bonaventura (München: Naturrechts-Verlag, 1932) e “Zur Mystik des heiligen Bonaventura”, *Zeitschrift für Ascese und Mystik* 9 (1934): 124-142, 219-232.

⁴⁴ *In III Sent. dist. XXIV dubia, S. Bonaventurae opera omnia*, III, 531: “Cognitio viae multos habet gradus; cognoscitur enim Deus in vestigio, cognoscitur in imagine, cognoscitur et in effectu gratiae, cognoscitur etiam per intimam unionem iuxta quod dicit Apostolus: qui adhaeret Deo uno spiritus est. Et haec cognitio est excellentissima, quam docet Dionysius quae est in ecstático amore et elevat supra cognitionem fidei secundum statum communem”, si veda Beumer, “Zwei schwierige Begriffe in der mystischen Theologie Bonaventuras”, 255. Per quanto riguarda la citazione di Dionigi ps. Areopagita si confronti Bougerol, “Saint Bonaventure et le Pseudo-Denis l’Aréopagite”, 63, in cui la citazione viene rintracciata in *Mystica Theologia* I, 2.

⁴⁵ *Collationes in Hexaëmeron* II, *S. Bonaventurae opera omnia*, V, 341: “In anima enim sunt virtutes multae apprehensivae: sensitiva, imaginativa, aestimativa, intellectiva; et omnes oportet relinquere, et in vertice est unio amoris, et haec omnes transcendit. Unde patet, quod non est tota beatitudo in intellectiva”.

derivante dalla “inhabitatio” divina all’interno del soggetto partecipe del processo estatico. Per I Deug-Su l’esperienza estatica rappresenta “il momento più caratteristico della gnoseologia bonaventuriana medesima”.⁴⁶ L’esperienza dell’“excessus” sembra quindi racchiudere un contenuto gnoseologico molto importante, come suggerisce con chiarezza il passo dell’*Itinerarium*, sebbene si tratti esplicitamente di una conoscenza ignota, dell’ingresso nella *caligo* e nel percorso apofatico.

I tratti, i motivi e le cause di questo movimento sono avvicinabili strettamente a Dionigi e alla celeberrima descrizione dell’amore estatico in *De divinis nominibus* IV 13-14 (712 A-C): “L’Amore divino è anche estatico, in quanto non permette che gli amanti appartengano a se stessi, ma a quelli che essi amano [...] perciò anche il grande Paolo, tutto posseduto dall’Amore divino e sotto la partecipazione della sua forza estatica, dice con parola ispirata: *Non vivo più io, ma è Cristo che vive in me*, come un vero amante che, come lui stesso dice, è passato in Dio e non vive più la sua vita, ma quella dell’amato perché infinitamente amabile”.⁴⁷ Mi preme sottolineare come nel caso di Dionigi l’“ecstasis” sia indicata nell’esperienza paolina, ma non quella di Damasco, ma quella di *Gal 2, 20*, che sembra ricostituire nell’affermazione di s. Paolo l’“*unio mystica*” e la dissoluzione del rapporto soggetto/oggetto. Paolo è colto nella sua dimensione di soggetto estatico nell’esperienza mistica.

È possibile affermare che esiste una scansione su tre livelli di questo percorso conoscitivo: il primo livello è costituito dall’acquisizione dei “phantasmata”, seguita da una riflessione interiore, cui segue infine la visione di Dio. La dinamica del conoscere per Bonaventura si basa sull’atto visivo ed il percorso sembra ricadere all’interno della dinamica agostiniana e si dispiega in modo articolato attraverso la mistica dell’“*illuminatio*”. In ogni fase dell’“*ordo*” è possibile ricevere l’“*illuminatio*” e in ogni fase è possibile la visione di Dio.⁴⁸

“Come vedi, come il raggio che penetra attraverso la finestra è colorato in diversi modi come i colori diversi delle diverse parti, così il raggio divino rifulge nelle singole creature in diversi modi e nelle proprietà diverse”.⁴⁹ Il raggio divino rifulge in tutte le

⁴⁶ I Deug-Su, “Il ‘conoscere’ nei sermoni agiografici”, 62.

⁴⁷ Dionigi Areopagita, *Tutte le opere. Testo greco a fronte*, a cura di P. Scazzoso e E. Bellini (Milano: Bompiani, 2009), 425; Philippe Chevallier, *Dionysiaca: recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage, et synopse marquant la valeur de citations ... remise enfin dans leur contexte au moyen d'une nomenclature rendue d'un usage très facile* (Paris-Bruges: Desclée de Brouwer, 1937-1950, vol. 2), 685: “Est autem amor in Deum tendens ecstasim, non permittens amatores esse sui ipsorum per mentis sobrietatem, sed eorum qui amantur per excessum mentis... Unde et B. Paulus in amore Dei magnifice excellens dicit: vivo autem iam non ego, vivit vero in me Christus. Hoc autem, dicit sicut verus amator et ecstasim passus, vivens Deo et non sibi, sed amanti vita sicut valde diligibili”. Il termine ivi utilizzato per amore è ἔρωσ, secondo la tradizione strettamente neoplatonica e non cristiana. Si veda Anders Nygren, *Eros e agape. La nozione cristiana dell’amore e le sue trasformazioni* (Bologna: Edizioni Dehoniane, 2011).

⁴⁸ Grünewald, “Zur Mystik”, 128.

⁴⁹ *Collationes in Hexaëmeron* XII, *S. Bonaventurae opera omnia*, V, 386: “Sicut tu vides, quod radius

creature in vario modo secondo le diverse condizioni di ciascuna di esse. Questo discorso può significare che anche in qualsiasi situazione è possibile avere la visione di Dio e che la gradualità dell'atto conoscitivo colloca l'individuo all'interno di un percorso ascensionale e unitivo scandito da successive illuminazioni, ma non lo vincola affatto in modo rigido, esclusivo e deterministico nell'ambito di questa *climax*.

Al termine dell'*Itinerarium* Bonaventura invoca la "caligo" e non la "claritas".⁵⁰ L'anima vive l'esperienza della "sequestratio" e della "captatio", che si provano nell'"apex affectus" e sorprendono le qualità umane, coprendole con la totale "caligo", ed esse sono interessate dal processo di ablazione determinato dalla "visio Dei", in uno stato pienamente libero.

Per Bonaventura la "similitudo", determinata dalla concessione della "species", fa ricadere la conoscenza nell'ambito della sapienza, e precisamente nella capacità di amare, in una particolare gnoseologia affettiva:

L'immagine è nella potenza della conoscenza, e la similitudine nella potenza dell'amore... ma la similitudine principalmente consiste nell'unione dell'anima con Dio, che diviene lo stesso per grazia. E poiché l'unione e la grazia concernono principalmente l'affettiva; da qui, in quello che è nell'immagine della nuova creazione, che risiede nelle cose gratuite, vi sono due virtù, che concernono l'affettiva, cioè la speranza e la carità, vicine a due forze, cioè l'irascibile e la concupiscibile.⁵¹

intrans per fenestram diversimode coloratur secundum colores diversos diversarum partium; sic radius divinus in singulis creaturis diversimode et in diversis proprietatibus refulget".

⁵⁰ *Itinerarium mentis in Deum*, S. Bonaventurae opera omnia, V, 313: "Moriatur igitur et ingrediamur in caliginem, imponamus silentium sollicitudinibus, concupiscentiis et phantasmatis; transeamus cum Christo crucifixo ex hoc mundo ad Patrem". Bonaventura, *Itinerario della mente a Dio*, 147: "Moriato dunque, ed entriamo nella tenebra; imponiamo silenzio alle preoccupazioni, ai desideri, alle immagini sensibili; passiamo con Cristo crocifisso 'da questo mondo al Padre". In questo punto riecheggia in modo inequivocabile la lezione dionisiaca dell'opera più breve, più influente e più oscura, la *Theologia mystica*, laddove afferma, con tono altrettanto invocativo: "Noi preghiamo di trovarci in questa tenebra luminosissima e mediante la privazione della vista e della conoscenza poter vedere e conoscere ciò che sta oltre la visione e la conoscenza con il fatto stesso di non vedere e di non conoscere – questa, infatti, è la maniera di vedere veramente e di conoscere – e lodare soprastanzialmente l'Essere soprastanziale escludendo le caratteristiche di tutti gli esseri". Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*, 607; Chevallier, *Dionisiaca*, 710: "In hac superluceni caligine precamur nos constitui et per mentis excessum (ubi intellectus neque videt neque influente et più oscuro, la *Theologia mystica*, laddove afferma, con tono altrettanto invocativo: "Noi preghiamo di trovarci in questa tenebra luminosissima e mediante la privazione della vista e della conoscenza poter vedere e conoscere ciò che sta oltre la visione e la conoscenza con il fatto stesso di non vedere e di non conoscere – questa, infatti, è la maniera di vedere veramente e di conoscere – e lodare soprastanzialmente l'Essere soprastanziale escludendo le caratteristiche di tutti gli esseri". Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*, 607; Chevallier, *Dionisiaca*, 710: "In hac superluceni caligine precamur nos constitui et per mentis excessum (ubi intellectus neque videt neque influente alio modo cognoscit) superintellectualiter cognoscere Deum per intellectualis cognitionis remotionem, qui est super visionem et cognitionem; et precamur nos laudare posse supersubstantialem supersubstantialiter per ablationem omnium existentium".

⁵¹ *In II Sententiarum*, dist. XVI, art. II, S. Bonaventurae opera omnia, II, 405: "Imago est in potentia cognoscendi, et similitudo in potentia diligendi... similitudo vero principaliter consistit in unione animae ad Deum, quae quidem est per gratiam. Et quoniam unio et gratia principaliter respiciunt affectivam; hinc est, quod in imagine recreationis, quae quidem est in gratuitis, duae sunt virtutes, quae respiciunt affectivam, scilicet spes et caritas, penes duae vires, scilicet irascibilem et concupiscibilem".

La *quaestio* II di *In IV Sententiarum* si intitola *In quo subiecto est beatitudo*. Nella *conclusio* è affermato che: “e dicendo diversamente, la beatitudine, essendo godimento che proviene dai beni, si trova in altro come nel soggetto primo per inerenza, e così dico, che è nella sola anima; e si trova in altro come nella congiunzione attraverso una certa ridondanza, e così, poiché il corpo è congiunto all’anima, la gioia abbonda nel corpo”.⁵² La beatitudine sembra essere in questo caso collegata al processo dell’inerire, cioè dell’appartenere intrinsecamente, in ultima analisi al processo erotico trasformativo del soggetto nell’oggetto.

La vera e propria *quaestio* dedicata alla *visio beatifica* e alla beatitudine è la VI, che si intitola *De differenti participatione beatitudinis, utrum scilicet omnes habeant aequalem beatitudinem*.⁵³ In questo caso si sottolinea la differenza tra i vari gradi di partecipazione alla beatitudine, con l’usuale cautela e la notazione circa la capacità transitoria di poterla assaporare *in via*.

In questo passo la sapienza è definita come quella *cognitio dei experimentalis* che si distacca dalla conoscenza speculativa ed intellettuale: “La sapienza è la conoscenza delle cause altissime e prime, non soltanto nella maniera della conoscenza speculativa e intellettuale, ma anche a mo’ di quella gustativa e sperimentale”.⁵⁴

La caratteristica fondamentale della *visio* bonaventuriana è soprattutto la sua passività, ma non nel senso tomista, che ravvisa nella concessione del *lumen gloriae* il carisma soprannaturale che permette la *visio Dei* e che segna l’inizio del percorso ascensionale; per Bonaventura la visione ha un carattere radicalmente passivo, soprattutto in ambito noetico: il *lumen* si imprime come una similitudine espressa e non come un *habitus*, che sottende un’attitudine più attiva della sua parte. Per il teologo l’influenza del lume eterno è sufficiente all’attualizzazione della conoscenza del Verbo da parte dell’anima beata, nella misura in cui produca la similitudine richiesta. La concezione della passività dell’anima beata lo conduce a ricorrere al vocabolario dionisiano della tenebra.⁵⁵ In Bonaventura sono sempre importantissimi gli aspetti noetici della visione. Rimane il problema di stabilire come un intelletto creato possa vedere Dio e per questo aspetto è facile comprendere come il *raptus* sia maggiormente iscrivibile all’interno delle capacità umane, in quanto temporanea sospensione delle

⁵² *In IV Sententiarum, dist. XLIX, p. I art. unicus, qu. III, S. Bonaventurae opera omnia, IV, 1005: “et ideo dicendum aliter, quod beatitudo, cum sit gaudium de bonis, est in aliquo sicut in subiecto primo per inhaerentiam, et sic dico, quod est in sola anima; et est in aliquo sicut in coniunctio per quandam redundantiam, et sic, quia corpus est coniunctum animae, gaudium redundat in corpus”.*

⁵³ *Dist. XLIX, pars II, sect. II, In IV Sententiarum, S. Bonaventurae opera omnia, IV, 1010.*

⁵⁴ *Quaestio disputata de perfectione evangelica I, S. Bonaventurae opera omnia, V, 120: “Sapientia est cognitio causarum altissimarum et primarum, non tantum per modum cognitionis speculativae et intellectualis, verum etiam saporativae et experimentalis”.*

⁵⁵ Si veda Trottmann, *La vision béatifique*, 207: “C’est sa conception d’une passivité de l’âme bienheureuse qui le conduit à recourir au vocabulaire dionysien de la ténèbre”.

stesse, sebbene violenta, piuttosto che ablazione delle capacità intellettive, cattività delle attività noetiche umane, come si verifica nel caso dell'“ecstasis”.

Ma al di là di questa corrispondenza ascensionale tra i livelli della comprensione intellettuale e le varie manifestazioni della realtà, come ho sottolineato in precedenza, l'“ecstasis” bonaventuriana costituisce un vero e proprio evento dissolutivo delle capacità naturali umane e in questo si profila affine, spesso con radicalità, alla filosofia dionisiana, come nota Perl, che sottolinea come l'unione mistica consista nella cessazione delle attività intellettuali.⁵⁶

I *medium disponens* e *medium cognitionis* dell'influenza divinizzante della gloria divina sono *influentia gloriae*, *influentia luminis aeterni* e agiscono come mezzi divinizzanti dal soggetto/oggetto estatico che può raggiungere così la *visio Dei*:

Rettamente e cattolicamente si afferma che Dio debba essere veduto in patria attraverso il medio disponente, poiché in patria l'anima, mediante la deiformità e l'influsso della gloria, verrà disposta a poter vedere chiarissimamente Dio in sé stesso. La deiformità della gloria, infatti, è una disposizione sufficiente a che l'anima possa vedere Dio in sé. Infatti, per conseguire lo scopo di vedere Dio, non è necessario che l'anima abbia il potere di agire su Dio; il vedere infatti consiste piuttosto nel ricevere che nell'agire, soprattutto quando si vede il lume. E non occorre che essa sia proporzionata quantitativamente (cioè quanto all'infinità, così che sia così grande quanto Dio è in virtù), ma basta che lo sia qualitativamente (quanto alla somiglianza espressa: e secondo la maggiore o minore partecipazione di essa sarà l'ordinamento nei gradi dei premi della grazia futura).⁵⁷

⁵⁶ Eric D. Perl, *Theophany. The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite* (New York: State University of New York Press, 2007), 96: “And there is, again, the most divine knowledge of God, that which is known through unknowing, according to the union above intellect, when the intellect, standing apart from all beings, then sending away also itself, is united to the rays beyond luminosity” (DN VII.3 872 AB). The “mystical” union with God in the “cessation of intellectual activities” is thus not opposed to the cognitive activity of knowing beings but is rather its goal and consummation”. Nella traduzione di Giovanni Scoto Eriugena, *De divinis nominibus*: “Et est iterum divinissima Dei scientia, per incognitionem cognoscens secundum super animum unitatem, cum animus existentibus omnibus recedens, deinde et seipsum reliquens, unitur superapparentibus radiis, inde et ibi, inscrutabilis profundo sapientiae illuminatus”, PL CXXII, 1155.

⁵⁷ *Il Sent. dist. 23, art. 2, qu. 3, S. Bonaventurae opera omnia*, II, 546: “Ad illud quod quaeritur, utrum Deus in patria videatur per medium, an sine medio; respondendum est, quod videre per medium, hoc potest intelligi tripliciter: aut per medium disponens, aut per medium deferens, aut per medium deducens. Per medium disponens recte et catholice ponitur Deum in patria esse videndum, quia anima in patria, mediante deiformitate et influentia gloriae disponetur ad hoc quod clarissime possit Deum in seipso videre. Deiformitas enim gloriae sufficiens est disposito ad hoc quod anima Deum in se possit videre. Ad hoc enim quod videat non oportet quod anima sit potens in Deum agere; videre enim potius est in suscipiendo quam in agendo maxime cum videtur lumen. Nec oportet eam proportionari quantitative, sed sufficit qualitative, quantum ad

Bonaventura sottolinea il fatto che sia sufficiente la qualità nella *visio*, data l’inadeguatezza del finito della creatura rispetto all’infinito di Dio: la quantità non potrebbe mai essere posta a garanzia del contatto tra questi due limiti ontologici.

L’Epping afferma che la dinamica di ritorno dell’anima a Dio descrive anche in Bonaventura un percorso ascensionale (*via*) come in Plotino o nella gerarchia dello pseudo-Dionigi.⁵⁸ La possibilità dell’estasi si può collocare ad ogni livello del progresso spirituale⁵⁹ e questo conferisce all’essere umano la piena dignità di unione con Dio e anche la possibilità di sperimentare ad un tempo il salto momentaneo e la trasformazione permanente.

5. Conclusioni:

Tra “raptus” ed “ecstasis”? La “visio” mariana e la versione peculiare

Vorrei analizzare le caratteristiche fondamentali del carisma peculiare della Vergine Maria *in via*, che supera la conoscenza dei profeti e la rende deiforme, perfettamente coincidente nella conoscenza con il Figlio e per proprio statuto ontologico e gnoseologico salvifica per l’umanità, porta celeste tra l’uomo e Dio. È la conoscenza dei Troni, una conoscenza angelica, come viene chiaramente affermato con le parole di Dionigi. Per la chiarezza della conoscenza, che non è certamente quella incerta e confusa, derivante dalla sospensione delle facoltà umane, rapportabile a quello che è stato notato per lo stato di estasi, tale stato mistico di Maria sembra contiguo alla condizione del “raptus”, ma Bonaventura puntualizza a questo proposito: “Notandum autem, quod haec cognitio *temporalis* non fuit, id est ad tempus collata et particularis vel per modum raptus, sed continua et per modum quietis...”, focalizzando la propria attenzione sulla continuità di questo stato, che si basa su una conoscenza, garantita, come sempre il Doctor seraphicus tiene a sottolineare: “Secundum hunc modum, credo, quod summam contemplationem habuit in via, et hanc sublimiter et sine (affectionum) abstractione, sed omnes potentiae eius deiformes factae sunt in operationibus suis...”, cioè dalla trasformazione delle facoltà umane in facoltà deiformi. Rispetto all’“ecstasis” di ascendenza dionisiana è quindi evitata la sospensione delle facoltà intellettuali e perciò si tratta di una passività che esclude, al contempo, l’esaurimento delle facoltà umane, delle potenze, che sono invece allineate sulla produttività divina. Sembra essere descritto uno stato che ha le caratteristiche del “raptus”, per quel che riguarda la chiarezza della conoscenza, la mancata sospensione delle potenze umane, delle facoltà intellettuali, ma anche le caratteristiche dell’“ecstasis” per quel che riguarda la continuità e l’inalterabilità di questa condizione, che per tale motivo è definita “per modum quietis”, tra l’altro espressione genuinamente bonaventuriana. Questo è il motivo per cui è difficile l’attribuzione del

similitudinem expressam”.

⁵⁸ Adelhard Epping, “Seraphische Weisheit”, *Franziskanische Studien* 56 (1974): 221-248.

⁵⁹ I Deug-Su, “Il ‘conoscere’ nei sermoni agiografici”, 60.

sermo a Bonaventura, sebbene la dicotomia possa essere ricompresa anche all'interno della dottrina comune: in questo scritto il "raptus" è collocato oltre una conoscenza immediata e temporanea e l'"ecstasis" è al di là della posizione dionisiana di totale sospensione delle facoltà umane e oltre la *caligo*. Per questo è possibile avanzare l'idea che sia un'elaborazione finale della teologia bonaventuriana, di sintesi tra "raptus" ed "ecstasis", proprio nell'ambito di una conoscenza eccessiva, che è tuttavia una "notitia", ma garantita *per medium cognitionis* dalle facoltà umane, non sospese, ma rese deiformi dal carisma speciale mariano, uno stato superiore a quello profetico. È possibile discutere a questo punto la posizione di Alessandro di Hales, che distingue tra due tipi di rapimento (uno dei quali è l'"ecstasis"):⁶⁰ il primo prevede la sospensione dei sensi e la separazione parziale dal corpo, ma non delle attività intellettuali; il secondo, il "rapimento spirituale" è identificato con l'"ecstasis" e prevede una certa attività dei sensi e dell'intelletto.⁶¹ Rispetto al rapimento spirituale del Doctor irrefregabilis, Bonaventura sembra sviluppare una visione ancora più radicale, che conduce a ipotizzare la totale trasformazione delle potenze dell'anima in quella che potremmo definire una *visio media*, una conoscenza eccessiva, che eccede le facoltà naturali non in senso quantitativo, ma qualitativo, in cui la qualità dell'amore estatico è mimetica, ma non per ablazione e sostituzione, ma per deiformità.

La qualità particolare della *visio* finora descritta a proposito dello stato speciale di Maria, liquidata come «popolare», fornisce un valido argomento per decidere di formulare il concetto di *visio per modum quietis* in Bonaventura, elaborazione che può essere considerata apicale all'interno di una riflessione che si snoda coerentemente verso un tentativo di sintesi tra l'estremo della provvisorietà lucida del *raptus* e la continuità confusa dell'*ecstasis*. Ma nel caso della Vergine Maria è possibile forse ipotizzare una contemporaneità tra i due stati di *raptus* ed *ecstasis*? Esiste un testo sicuramente attribuibile a Bonaventura, tratto dall'*Itinerarium*, su cui forse è possibile riflettere:

Infatti, le sei ali del Serafino possono significare rettamente le sei elevazioni illuminanti che, come tappe o stadi preparatori, dispongono l'anima a pervenire a quella pace che essa attinge nel rapimento estatico proprio della sapienza cristiana. E la sola via che ad essa conduce è quell'ardentissimo amore per il Crocifisso che trasformò Paolo in Cristo, "dopo averlo rapito fino al terzo cielo", così da fargli esclamare: "Sono crocifisso con Cristo, non più io vivo, ma Cristo vive in me". Questo amore per il Crocifisso compenetrò a tal punto l'anima di Francesco da manifestarsi nella sua carne, allorché, per due anni, prima della sua morte, egli portò impresse nel proprio corpo le santissime stimmate

⁶⁰ Alexander Halensis, *Glossa in quattuor libros Sententiarum Petri Lombardi* (Ad Claras Aquas: Quaracchi, 1951-1957, vol. 4), QH 216.

⁶¹ Si veda Aleksander Horowski, *La "visio Dei" come forma della conoscenza umana in Alessandro di Hales. Una lettura della "Glossa in quattuor libros Sententiarum" e delle "Quaestiones disputatae"* (Roma: Istituto Storico dei Cappuccini, 2005), 195-202 e 274-277.

della passione. Le sei ali del Serafino fanno comprendere, pertanto, le sei successive illuminazioni spirituali, che, a partire dalle creature, conducono fino a Dio [...].⁶²

Horowski afferma che in questo passo Bonaventura tratti il “raptus”, l’“ecstasis” e l’“excessus” come “diverse dimensioni della stessa realtà, come aspetti o momenti sovrapposti che si verificano al contempo”.⁶³

La questione aperta dalla considerazione della *visio mariana* nel *sermo* VI sembra dischiudere la ricchezza della posizione bonaventuriana che oscilla, senza esaurimento, tra la dottrina dionisiana e un’originale trattazione del “raptus”, nella piena cognizione dei limiti del linguaggio e dell’eccezione di uno *status* che meriterebbe un aperto “silentium”.

Elisa Chiti
elisa.chiti@gmail.com

Date of submission: 06/09/2022

Date of acceptance: 25/10/2022

⁶² “Nam 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. Via autem non est nisi per ardentissimum amorem Crucifixi, qui adeo Paulum *ad tertium caelum raptum* transformavit in Christum, ut diceret: *Christo confixus sum cruci, vivo autem, iam non ego, vivit 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 incipient et perducunt usque ad Deum [...]”, Bonaventura, *Itinerario della mente a Dio*, 52-53. Notevole di nuovo la citazione da *Gal 2*, 20, già presente nel *De divinis nominibus*, v. supra, in cui Dionigi presenta Paolo come figura estatica.

⁶³ Horowski, “Il rapimento mistico di S. Paolo”, 45.

