

Teologia mistica e conoscenza di Dio: confronto tra Bernardo e Bonaventura

Pablo Cristóbal Jiménez Lobeira¹

Introduzione

Nel presente lavoro si tenta di analizzare, a un livello piuttosto semplice ed elementare, le relazioni che eventualmente esistano tra Bonaventura di Bagnoregio e Bernardo di Chiaravalle.

L'analisi si svolge attorno un aspetto particolare del pensiero di questi autori, cioè quello della conoscenza de Dio e l'unione con Lui. Lo studio viene incorniciato nell'ambito della scuola francescana di Parigi nel tredicesimo secolo, giacché in quell'ambito è vissuto Bonaventura —l'autore sul quale si vuole approfondire—.

Anche se il confronto viene effettuato principalmente fra Bernardo e Bonaventura, appaiono nel percorso del lavoro alcuni altri autori il cui influsso non può essere dimenticato se si desidera ottenere delle conclusioni valide sulla teologia mistica bonaventuriana.

Concretamente, si farà riferimento ad Agostino d'Ippona, il quale comincia —vale a dire— una tradizione di pensiero cristiano —sia al livello teologico che filosofico— che si prolunga nei secoli successivi e che, ripresa nel medioevo, troverà delle espressioni originali e proprie nella corrente francescana.

Un'altro sguardo si presterà ad un personaggio che è stato riscoperto da relativamente poco tempo nel campo della ricerca sul medioevo, e che offre un'importanza considerevole quando si esamina il legame tra Bernardo e Bonaventura. Si tratta di Guglielmo di Saint-Thierry, contemporaneo e probabilmente alunno e amico di Bernardo. Sembra che Bonaventura abbia citato Guglielmo —la cui esistenza forse ignorava— su qualche punto rilevante, pensando che citava Bernardo.²

¹ Dedicato al Professore Marco Arosio (morto 2009), esempio di passione e diligenza per la ricerca sul medioevo, di servizio rispettoso ed instancabile ai suoi studenti, a di amore alla sapienza perenne.

Va stabilito che questa ricerca non ha la pretesa di esaurire un tema così ampio e nemmeno di apporre opinioni personali a quello che è già stato dibattuto dai critici. Si persegue, invece, il confronto tra le opinioni di diversi esperti sul topic e la verifica di quello che essi affermano tramite il ricorso alle fonti originali.

Per dare continuità al lavoro si è preferito di mostrare le citazioni in modo infrapaginale. Nel caso delle fonti originali dei testi analizzati si includono nelle citazioni i paragrafi ai quali si fa riferimento. Si è deciso di procedere in questa forma per due motivi. In primo luogo, l'autore non si sente con l'autorità e la esperienza sufficiente per avventurare estrapolazioni generali su pensatori della misura di un Bonaventura o di un Bernardo. Il secondo motivo —strettamente collegato al primo— ha a che vedere con le interpretazioni che di volta in volta si effettuano riguardo autori medioevali, ed in concreto riguardo Bonaventura e altri esponenti della corrente francescana. Pur grandi studiosi cadono nell'errore di mettere in bocca dei maestri medievali cose che essi non hanno mai detto, oppure ne estraggono frasi fuori contesto che invitano a conclusioni abbastanza diverse del senso in cui l'autore le intendeva.³

Le traduzioni sono state fatte dall'autore di questo scritto. Nelle citazioni, se si da un riferimento bibliografico senza que le parole siano state limitate tra virgolette, allora le parole si sono prese non testualmente ma solo parafrasate —quindi non si troverà l'indicazione "Cfr." all'inizio delle note infrapaginali—.

² Bougerol, Jacques Guy. "Saint Bonaventure et Guillaume de Saint-Thierry". *Antoniana* 46 (1971), p. 321.

³ Come fa vedere Tavard, George-Henry. "Chapter 6: Reason and Theology". In: *Transiency and Permanence. The Nature of Theology according to St Bonaventure*. Franciscan Institute Publications. Theology, 4. Franciscan Institute (Ohio State University) New York, Louvain, Paderborn 1954, pp. 122-125. Tavard avverte sul problema della semplificazione eccessiva: "One should equally fear an all too frequent oversimplification. Though a recognised authority on Bonaventurian doctrine...Gilson seemingly considers all questions answered once he has shown that Bonaventure admits of a distinction between reason and faith. Was that, though, a real problem?... Starting from an excessive streamlining of the problem, Gilson's explanation peters out in a puzzle. His book, it is to be granted, strictly adheres to St Bonaventure's expressions, but, doing little more than paraphrase texts, it is hardly in a position to gauge their deep significance for the matter in question... At the bottom, the problem is twofold... As a rule, the interpreters of St Bonaventure have not distinguished the two problems. Hence, they have often reached unsatisfactory conclusions on the Bonaventurian doctrine concerning theology on the one hand, [and] reason and philosophy (separately) on the other. The more is the pity as the Seraphic Doctor held rather optimistic views as regards the role of reason and theology, whereas he was more than diffident on the function and possibilities of philosophy... Theology would then be a higher kind of philosophy in which the mind [would grasp] the data of faith according to its own logical and psychological needs... As applied to St Bonaventure's texts, this interpretation is all but universally accepted. Amongst the greater names to be mentioned are Gilson's, Chenu's, Bonnefoy's. Particularly suggestive is L. Veuthey's paraphrase of St Bonaventure's sentence: "The 'credible' becomes object of theology when it becomes, in a measure, intelligible, and this through reason and philosophy". Such a statement warps the Bonaventurian conception to a point where it is hardly recognisable".

Quando un paragrafo citato contiene anch'esso delle citazioni, solo si include il riferimento bibliografico se l'autore citato lo menziona nell'insieme del testo. Invece, le note a piede di pagina dell'autore citato non vengono qui incluse.

La sorgente agostiniana

Nel suo libro *De substantia dilectionis*,⁴ Agostino descrive l'amore in un doppio canale: quello della carità e quello della concupiscenza, benché ambedue sorgano dalla stessa fonte —il cuore umano—. ⁵ Agostino prosegue per proprio definire cosa sia l'amore, e lo definisce come una dilettazione del cuore dove vi è luogo per un gusto ed un affetto, anche quando si parla con riferimento a Dio.⁶ Questi elementi prefigurano già dei termini e dei contenuti di significato associati alle parole che rifioriranno con Alessandro di Hales e con tutta la scuola francescana di Parigi durante il XIII secolo.

Agostino parla pure sulla dignità dell'anima umana. A questo scopo egli si fonda nella scoperta che Dio ha creato l'uomo per amore, e che se l'uomo non può percepire direttamente la bellezza di Dio tramite i suoi sensi, almeno può conoscerla indirettamente, riflettendo sui doni che Egli gli ha prodigato.⁷

⁴ D'Ippona, Agostino. *De substantia dilectionis*. Patr. Lat., vol. 40, pp. 843-848.

⁵ *Ibidem*, p. 843: "Quotidianum de dilectione sermonem serimus, ne forte scintillet in cordibus nostris et exardescat ignis flamam faciens, aut totum consumen, aut purgans totum. Ex eo namque totum est, quod bonum est: et totum quod malum est, ex eo est. Unus fons dilectionis intus saliens, duos rivus effundit: alter est amor mundi, cupiditas alter est amor Dei, charitas. Medium quippe est cor hominis, unde fons amoris errumpit: et cum per appetitum ad exteriora decurrit, cupiditas dicitur: cum vero desiderium suum ad interiora dirigit, charitas nominatur."

⁶ *Ibidem*, p. 845: "Et amor est delectatio cordis alicuius ad aliquid propter aliquid, desiderium in appetendo, et in perfruendo gaudium, per desiderium currens, requiescens per gaudium... ipse rationalem spiritum creavit sola charitate, nulla necessitate, ut eum suae beatitudinis participem faceret. Porro ut idem aptus esset tanta beatitudine perfrui, fecit in eo dilectionem spiritualem, palatum cordis quodam modo per hanc sensificans ad gustum dulcedinis internae: quatenus per ipsam videlicet dilectionem, suae felicitatis jucunditatem saperet, eique infatigabili desiderio inhaereret. Per dilectionem ergo copulavit sibi Deus, creaturam rationalem, ut ei semper inhaerendo ipsum quo beatificanda erat bonum, et ex ipso quodam modo per affectum sugeret, et de ipso per desiderium biberet, et in ipso per gaudium possideret."

⁷ D'Ippona, Agostino. *De diligendo Deo*, Patr. Lat., vol. 40, p. 854: "Primum ergo necesse est ut quisque se ipsum consideret, et cum cognoverit dignitatem suam, ne injuriam faciat Creatorem suo, abjectiorase non amet... Sponsum habes; sed nescis. Pulcherrimus est omnium; et faciem ejus non vidisti. Ille te vidit: quia nisi te vidisset, non te diiigeret...scires quod tam pulcher, tam formosus, tam elegans, tam unicus in tuo aspectu captus non esset, si non eum singularis decor et ultra caeteros admirandus traheret. Quid igitur ages? Nunc videre illum non potes, quia absens est: et ideo non times nec erubescis illi injuriam facere, quia singularem ejus amorem contemnis, teque alienae libidini turpiter et impudice prostituis. Noli sic facere. Si adhuc scire non potes qualls ille sit qui te diligit, considera saltem arrham quam dedit tibi: fortassis in ipso munere ejus

Nel *De Trinitate* Agostino accenna come l'anima umana si assomigli alla Trinità divina, accenna come l'anima umana si assomigli alla Trinità divina, e ne sia un'immagine:⁸ la memoria viene legata al Padre, l'intelligenza al Figlio, e la volontà allo Spirito Santo. Questo tipo di riflessione verrà poi ripresa da Bonaventura. Un punto di importanza non meno spregevole consiste nella distinzione tra scienza e sapienza,⁹ che trova un disegno fin d'Agostino.

L'abate di Chiaravalle

Bernardo di Chiaravalle si pronunzia, fin dall'inizio dei suoi *Sermones in Cantica canticorum*, riguardo la sapienza: non intende predicare su una sapienza di gravi parole umane, ma su una dottrina dello spirito, che guarda alla perfezione

quod penes te est, poteris agnoscere quo affectu illurn diligere, quo studio et diligentia te illi debeas conservare.”

⁸ D'Ippona, Agostino. *De Trinitate*, Patr. Lat., vol. 42, pp. 1049-1056: “De dilectione autem Dei plura reperiuntur in divinis eloquentis testimonia. Ibi enim et illa duo consequenter intelliguntur, quia nemo diligit cuius non meminit, et quod penitus nescit. Unde illud est notissimum precipuumque praeceptum: ‘Diliges Dominum Deum tuum’ (Deut VI, 5). Sic itaque condita est mens humana, ut numquam sui non meminerit, numquam se non intelligat, numquam se non diligit... Cum autem Deum diligit mens, et sicut dictum est, consequenter eius meminit, cumque intelligit, recte illi de proximo suo praecipuntur, ut eum sicut se diligit. Iam enim se non diligit perverse, sed recte, cum Deum diligit, cuius participatione imago illa non solum est, verum etiam ex vetustate renovatur, ex deformitate reformatur, ex infelicitate beatificatur... Diligere porro se ipsam non posset, si omino nesciret, id est, si sui non meminisset; nec se intelligeret: qua in se imagina Dei tam potens est, ut eis cuius imago est valeat inhaerere...accendente quidem ista ad participationem naturae, veritatis, et beatitudinis illius, non tamen crescente illo in natura et beatitudine sua... Tunc, sicut ei divina Scriptura promittit, satiabitur in bonis desiderium eius (Psal. CII, 5), bonis immutabilis, ipsa Trinitate Deo suo cuius imago est...tanta ubertate eius impleta, ut eam numquam peccare delectet. [...] Et immortalitas carnis illo perficietur momento resurrectionis... In ipso namque icut oculi ante iudicium resurget in virtute, in incorruptione, in gloria corpus spirituale, quod nun seminatur in infirmitate corruptione, in gloria corpus spirituale, quod nunc seminatur in infirmitate corruptione, contumelia corpus animale. Imago vero quae renovatur in infirmitate corruptione, in gloria corpus spirituale, quod nunc seminatur in infirmitate corruptione, contumelia corpus animale. Imago vero quae renovatur in spiritu mentis in agnitione Dei, non exterius, sed interius de die in diem, ipsa perficietur visione, quae tunc erit post iudicium ad faciem nunc autem proficit per speculum in aenigmate...Propter cuius perfectionem dictum intelligendum est. ‘Similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est’ (I Io. 3, 2).

⁹ Agostino d'Ippona. *De Trinitate* (cap. XIII-XIX). *Patrologia Latina*, vol. 42, pp. 1056: “Hanc contemplativam sapientiam, quam proprie puto in Litteris sanctis a scientia distinctam sapientiam nuncupari, duntaxat hominis, quae quidem illi non est, nisi ab illo cuius participatione vere sapiens fieri mens rationalis et intellectualis potest... Hic miror hominem tanti ingenii, perfunctis muneribus humanis, hominibus in philosophia viventibus quae contemplatione veritatis beatos facit, jucundum promittere occasum, si hoc quod sentimus et sapimus mortale et caducum est: quasi hoc moriatur et intercidat quod non diligeamus, vel potius quod atrociter oderamus, ut iucundus nobis sit eius occasus. Verum hoc non didicerat a philosophis, quos magnis laudibus praedicat...”

di qui l'ascolta.¹⁰ Anche in Bernardo si respira un'aria che non parla di conoscenza senza la presenza dell'affetto,¹¹ come si era già percepito in Agostino e come si osserverà più tardi nel Dottore Serafico.

L'influsso che Bernardo abbia esercitato sul pensiero francescano è stato ponderato da Jacques Guy Bougerol in diversi livelli. Pare che la personalità di Bernardo sia stata dimenticata in breve tempo, ma che invece alcune delle sue idee abbiano perdurato. Però, l'influsso del Bernardo sulla conversione di Francesco d'Assisi va considerato separatamente del suo influsso sul pensiero dei maestri francescani —da Alessandro di Hales a Bonaventura—.¹²

Nei riguardi di questo influsso, un contributo essenziale della ricerca di Bougerol sta nel segnalare che i trattati *De contemplando Deo*, *De natura et dignitate amoris* ed *Epistola ad Fratres de Monte Dei* sono state conosciute da Bonaventura come se il loro autore fosse Bernardo. Il numero di citazioni —28— potrebbe sembrare poco importante. Comunque 16 tra quelle 28 citazioni (quasi un 60%) si riferiscono alla teologia spirituale —che al suo centro ha il tema dell'amore—. ¹³

¹⁰ Di Chiaravalle, Bernardo. Sermones in Cantica canticorum (serm. I-VII). Patrologia Latina vol. 183, pp. 785-787: “Loquimur, inquit, non in doctis humanae sapientia verbis, sed in doctrina spiritus, spiritualibus spiritualia comparantes”; item, ‘Sapientiam loquimur inter perfectos (1 Cor. II, 13, 6)’... Cum enim duo sint mala, quae vel sola, vel maxime militant adversus animam, vanus scilicet amor mundi et superfluous sui... alter luce rationis in omni gloria mundi fucum vanitatis sagaciter deprehendens, veraciterque distinguens a solido veritatis. Denique universis humanis studiis, ac mundanis desideriis praetulit Deum timere, eiusque observare mandata. Merito quidem. Verae etenim sapientiae primum illud, initium; secundum, consumatio est: si tamen constat vobis non aliud veram et consummatam esse sapientiam, quam declinare a malo, et facere bonum;... Unde constat hoc opus non humano ingenio, sed Spiritus arte ita compositum, ut quamvis difficile intellectu, sit tamen inquisitu delectabile.”

¹¹ Di Chiaravalle, Bernardo. Sermones in Cantica canticorum (serm. I-VII). Patrologia Latina vol. 183, pp. 789: “Sed est canticum, quod sui singulari dignitate et suavitate cunctis merito quae memoravimus, et si qua sunt alia, antecellit: et iure hoc appellaverum Canticum canticorum, quia caeterorum omnium ipsum est fructus. Eiusmodi canticum sola unctio docet, sola addiscit experientia. Experti recognoscant, inexperti inardescant desiderio, non tam cognoscendi, quam experiendi. Non est enim strepitus oris, sed iubilus cordis; non sonus labiorum, sed motus gaudiorum; voluntatum, non vocum consortia. Non auditur foris, nec enim in publico personat: sola quae cantat audit, et cui cantatur, id est sponsa et sponsus. Est quippe nuptiale carmen, exprimens castos iucundosque complexus animorum, morum concordiam, affectuumque consentaneam ad alterutrum charitatem.”

¹² Bougerol, Jacques Guy. “L'influence de Saint Bernard sur la pensée franciscaine”. *Collectanea Cisterciensis* 52 (1990), p. 284.

¹³ *Ibidem*, p. 295.

Per Bonaventura, l'amore si compone a una volta di un legame, da un lato, e di un peso, dall'altro.¹⁴ Il maestro francescano voleva rimanere fedele al Dionisio, per chi l'amore rappresentava una forza unitiva, e ad Agostino —ripreso da Guglielmo— d'accordo con la sua visione di ritorno a Dio nell'illuminazione morale e mistica. La carità sarà così un'amore di conoscenza, perché essa produce nell'anima una divinizzazione fino al punto in cui questa arrivi a sentire Dio, nel senso che l'uomo sente a Dio attraverso gli effetti della sua presenza in lui. Benché la concezione di Guglielmo parli più di senso di amore illuminato, mentre che Bonaventura preferisca parlare della conoscenza sperimentale di Dio —che costituisce la significazione precisa della saggezza—:

L'amore sponsale, tema caro a Bernardo, si trova in Bonaventura solo nello stato di formula e non di dottrina centrale. Perché per lui, la nostra divinizzazione comincia con il rinnovamento dell'immagine di Dio in noi, per incamminarsi verso la rassomiglianza. La dottrina dell'immagine è il *leitmotiv* dell'antropologia cristiana di Bonaventura, mentre che per.. Bernardo il tema dell'immagine... [viene rilasciato] allo stadio della riflessione teologica. E là, Guglielmo —autore ancora sconosciuto dei tre trattati spirituali— è stato la fonte feconda del pensiero bonaventuriano. Bisogna precisare come la presenza ignorata di Guglielmo possa variare l'idea che noi ci facciamo sull'influsso di... Bernardo sulla teologia mistica francescana, per lasciargli il suo giusto posto.¹⁵

Amico di Bernardo, e mistico come lui

Guglielmo di Saint-Thierry esprime, nella sua *Expositio altera super Cantica canticorum*, un atteggiamento —che non sarà estraneo a Bonaventura— riguardo l'amore. Pure Guglielmo parla sull'immagine di Dio stampata nell'uomo, e sulla similitudine della creatura al suo Creatore e, come Agostino, sulla biforcazione dell'amore sia in carità che in cupidità.¹⁶ Torna sul punto della

¹⁴ Inteso nel senso della parola latina "pondus", cioè importanza, valore, "ponderazione".

¹⁵ Bougerol, *op. cit.*, p. 297.

¹⁶ Di Saint-Thierry, Guglielmo. *Expositio altera super Cantica canticorum*. Patrologia Latina, vol. 80, pp. 473: "Domine, Deus noster, qui ad imaginem et similitudinem tuam creasti nos, scilicet ad te contemplandum, teque fruendum; quem nemo usque ad fruendus contemplatur, nisi in quantum similis tibi afficitur; summi bono species, quae rapis omnem animam rationalem desiderio tui, tanto ad te ardentior quanto in se mundior, tanto autem mundior quanto a corporalibus ad spiritualia liberior, libera a servitute corruptionis id quod tibi soli deservire debet in nobis, amorem nostrum. Amor enim est qui eum liber est, similes nos tibi efficit in tantum, in quantum nos tibi afficit sensus vitae, quo te sentit; quicumque vivit de spiritu vitae, qui, sicut dicit Apostolus, 'revelata facie' speculam gloriam tuam, 'in eadem imaginem' transformatur 'a charitate in charitatem, sicut a Domini spiritu' (II Cor. III). Cum enim amamus quamcunque creaturam, non ad utendum ad te, sed ad fruendum in se, fit amor iam non

libertà dell'anima per amare Dio¹⁷ —a proposito, l'anima viene identificata con la sposa nell'opera di Guglielmo che si è appena menzionata—. E si trova un'altra volta l'elemento dell'affetto nei riguardi tra l'anima ed il Creatore.¹⁸ Come nel caso di Bernardo, riappare nel abate di Saint-Thierry pure l'avvertenza sul senso spirituale e mistico dell'esposizione.¹⁹

In un'appendice del suo libro sulla teologia mistica di Bernardo, Étienne Gilson offre informazione di valore considerabile su Guglielmo di Saint-Thierry.²⁰ La dottrina mistica di Guglielmo è nata e si è sviluppata nel contesto della vita dei conventi, che vengono considerati scuole della carità. L'arte di amare comincia ad essere insegnato nelle strade seguendo la prospettiva di Ovidio nel suo *De arte amatoria*, cioè ad un livello solamente naturale, profano.

Anche nei conventi l'arte di amare viene insegnato, ma in un'altra maniera. Qui non istruisce la natura, ma il Creatore di essa. L'atmosfera dalla quale sorge la dottrina di Guglielmo contiene certe caratteristiche. Prima di tutto, l'amore è

amor, sed cupiditas vel libido, sive aliquid huiusmodi, cum damno libertatis perdens etiam gratiam nominis, et comparatur miser homo jumentis insipientibus et similis eis efficitur. Hoc autem est omne peccatum eius male frui et male uti, cum amat vel rem quamcunque, vel proximum, vel seipsum non ad utendum, ut dictum est, ad te, sed ad fruendum in se.”

¹⁷ *Ibidem*, p. 474: “Ed hic est vivens et luminosus amor, liber et librerans a corruptione, quanto purior, tanto dulcior; quanto fortior in affectu, tanto constantior in effectu, dum per pietatem dulcescit in conscientia; per iustitiam vero viget in operis materia. Libera eum, Domine, in nobis; ut caste amet Sponsa tua, anima Christiana, donata sanguine tuo, pognorata spiritu tuo, ut inter vitae huius aerumnosas pressuras in taedio peregrinationis suae a te et prolongati incolatus in terra aliena cantet tibi amatoria sua, et respiret, et levior ei fiat dolor suus, alliciatur tibi, et interim obliviscatur ubi est, accipiat aliquid per quod intelligat quod ei deest.”

¹⁸ *Ibidem*, pp. 474-476: “Colloquio tuo amor, si non est, fiat; si est, crescat et invalescat, donec captiva ancilla tua iure belli et sorte victoriae conquisita, inveniens agratiam in oculis tuis per fructus dignos poenitentiae, secundum legem, amputatis a te omnibus eius superfluis, perpetua charitate et insolubili coniunctione transeat in amplexum victoris...sancte Spiritus, te invocamus, ut amore tuo repleamur, o amor, ad intelligendus canticum amoris, ut et nos colloqui Sponsi et Sponsae aliquatenus efficiamur participes, ut agatur in nobis quod legitur a nobis. Ubi enim de affectibus agitur, non facile nisi a similiter affectis capitur quod dicitur.”

¹⁹ *Ibidem*, pp. 476-7: “Porro adolescentulae sunt tenebrae ac novellae animae, quae, in disciplinam ac professionem spiritualis amoris datis nominibus, humilitatis obsequiis et imitationis studio sponsae, id est perfectioribus, gaudent adhaere... Sensus autem spiritualis hic est. Conversa ad Deum anima, et verbo Dei maritanda, primo praevenientis gratiae divitias intelligere perdocetur, et permittitur gustare quoniam suavis est Dominus: postmodum vero in domum conscientiae suae remittitur erudienda, castificanda in obedientia charitatis, et perfecte mundanda a vitiis, et perornanda virtutibus, ut ad spirituales gratiam pietatis admittit, et affectum virtutum, qui sponsi thalamus est, digna habeatur.”

²⁰ Gilson, Étienne. *La théologie mystique de saint Bernard*. Études de philosophie médiévale. Paris, J. Vrin., pp. 216-237.

negli uomini un sentimento naturale innato, dal momento in cui egli è stato creato da Dio. In questo senso, l'amore non avrebbe bisogno di essere insegnato, tranne che —e qui entra la seconda caratteristica— esiste una deviazione nei sentimenti umani, per cui l'uomo da solo non può trovare il cammino che lo condurrà alla beatitudine; dunque ha bisogno di aiuto. In terzo luogo, si accenna quale sia la funzione del maestro umano: il professore dell'amore dovrà procedere ad una rieducazione dell'amore, cioè dovrà indicare come si purifica l'amore, come lo si fa crescere, e come lo si consolida. Un quarto elemento si rifà a persone e luoghi concreti: quei professori saranno il maestro di novizi, il priore o l'abate, ed il monastero sarà la scuola; un monastero dove si doni un tale insegnamento, e dove esso si riceva con questo spirito, sarà la sola vera scuola di filosofia. In questi scuole di carità, la carità stessa è l'organo visuale, la facoltà per vedere, la luce dell'anima che l'autore della natura ha creata.²¹

Il primo precetto del metodo di quelle scuole della carità sta nel conoscere sé stesso. Come Bernardo, anche Guglielmo insiste su questa necessità primordiale. Guglielmo interpreta questo precetto come un invito che si fa all'uomo per conoscere l'immagine di Dio che si trova al suo interno. Per Bernardo, l'uomo che cerca di conoscere sé stesso, si rende consapevole ad un tempo della sua miseria —poiché da solo non è niente— e della sua grandezza —perché è fatto all'immagine di Dio per la libertà—. Guglielmo distingue da Bernardo su questo punto, poiché il primo rimane più fedele ad Agostino del secondo. Cioè, per Guglielmo, l'anima, conoscendo sé stessa, si rende anche conto della sua grandezza —essere stata fatta a immagine di Dio— ma questa immagine si trova principalmente nel pensiero.

In altre parole, esiste una sorta di trinità creata nell'anima. Quando Dio ha creato l'uomo, Egli ha ispirato in esso il soffio della vita —e perché “soffio”, spirituale, cioè intellettuale; e perché “della vita”, in possesso di una forza animatrice—: questo si intende per memoria secondo il senso agostiniano. Tramite la sua memoria, l'uomo può ritrovare in sé, ad ogni momento, la presenza latente di Dio. E siccome in Dio il Padre genera il Figlio, e lo Spirito Santo procede da ambedue, così pure la memoria genera la ragione, e la volontà procede dalle due insieme.

Questa genesi delle facoltà dell'anima ne determina le condizioni per l'esercizio legittimo. Dunque, una ragione che è un germoglio di una memoria della bontà di Dio non può avere un'altro oggetto tranne Dio. Perciò, ogni conoscenza che non si indirizza verso Dio è vana curiosità.²²

Il ristoro della rassomiglianza dell'uomo a Dio non potrà succedere senza l'intervenzione diretta della Trinità inviando il Figlio nel mondo. L'uomo, quando mangia il Corpo di Cristo diviene corpo di Cristo e, di conseguenza,

²¹ *Ibidem*, pp. 218-220.

²² *Ibidem*, p. 222.

diviene anche tempio dello Spirito Santo. Così, trasformato dalla sua unione con Dio nell'Eucaristia, l'uomo gode solo in Dio e non fa più di usare il resto delle cose. Allora, egli ha raggiunto la saggezza, che non consiste in altro che la carità. Davanti a questa saggezza, l'altra saggezza, quella del mondo e dei suoi filosofi, non appare che come malevolenza e follia: alla scienza che gonfia, la vera saggezza si oppone come carità che edifica.²³

L'apprendimento della carità richiede di ricordare che in Dio si trova il luogo dove l'amore nasce, si alimenta e cresce. Dio ha creato l'amore negli uomini e glielo ha ispirato in forma tale che l'uomo ama Dio come Egli si ama se stesso. Dunque, quando Dio ama l'uomo, non sperimenta un'affezione che verso se stesso. Di maniera simile, come l'amore nell'uomo è stato creato da Dio, l'uomo non può amare se stesso che per Dio che abita in lui. In questo modo può accadere —sempre come una grazia speciale— una perfetta unione di volontà tra l'uomo e Dio. Ma se tale unione accade, la rassomiglianza dell'uomo a Dio si ristora. È solo in questa unione perfetta della volontà umana con quella divina che l'apprendimento della carità arriva al suo culmine.²⁴

La carità appare come la forma in cui l'uomo conosce Dio. Nella conoscenza sensibile, quando il pensiero percepisce un certo oggetto attraverso i sensi, ne si fa una copia, una certa immagine —o “fantasma”— dell'oggetto conosciuto. Allora il pensiero si rende capace di trasformarsi, per così dire, in quell'oggetto, cioè di somigliarsi ad esso, e ne arriva alla conoscenza. Allo stesso tempo, si sviluppa un'altro processo di carattere affettivo, che accompagna la conoscenza: cioè non basta che l'oggetto si trovi davanti all'uomo; bisogna un movimento di amore che ci applichi i sensi e il pensiero, un desiderio che spinga l'uomo a percepire ed a conoscere l'oggetto.

Nel caso della conoscenza di Dio, le immagini sensibili non sono formate nel pensiero, ma esiste un processo di somigliarsi l'anima a Dio, e così accade la prima fase della conoscenza, cioè l'arrivare ad avere un'immagine —se si può così parlare nel piano spirituale— di Dio. In un momento ulteriore l'elemento affettivo si torna più intenso. Esso non solo accompagna e facilita l'assimilazione dell'oggetto, come nel caso della conoscenza sensibile, ma pure la produce. Gilson annota che questo non vuol dire che l'anima sente Dio mentre lo ama, ma che l'anima sente l'amore che ne esce verso Dio e che la gioia che ci trova, e che, in questo modo, l'anima conosce Dio.²⁵ Cioè, la carità produce, attraverso l'amore —nella volontà—, la rassomiglianza dell'anima all'anima a Dio che per la sola ragione risulterebbe impossibile in questa vita. Questa unione di volontà equivale —nell'ordine dell'amore— all'unione del pensiero con l'oggetto attraverso il fantasma —nell'ordine della conoscenza sensibile—. E, siccome la

²³ *Ibidem*, pp. 223-224.

²⁴ *Ibidem*, p. 225.

²⁵ *Ibidem*, p. 226.

conoscenza sensibile risulta della similitudine del pensiero con l'oggetto percepito, così pure la gioia viene dalla conformità della volontà con quella del suo oggetto. Questa gioia potrebbe considerarsi una maniera lontana ma effettiva in cui l'uomo percepisce Dio. La carità, perciò, non conosce Dio per una visione chiara —come nella conoscenza di un oggetto sensibile—. Invece, la carità essendo l'unico contatto possibile dell'uomo con Dio in questa vita,²⁶ dona, però, una certa conoscenza su di Lui per la gioia che Egli conferisce all'anima nell'unione di volontà.

Doctor seraphicus

Il maestro francescano comincia il suo opuscolo *De triplici via* stabilendo che ogni scienza —specialmente quella che la sacra Scrittura insegna— tiene in sé un vestigio della Trinità. L'anima risponde al Dio della rivelazione nella Scrittura in un triplice modo: quello della purgazione, quello dell'illuminazione e quello della perfezione. La purgazione conduce alla pace; l'illuminazione, alla verità; e la perfezione, alla carità. Da questi tre aspetti pende l'acquisto di tutta la conoscenza della sacra Scrittura, e anche il merito per la vita eterna. È, pure, triplice il modo di esercitare se stesso allo scopo di percorrere quella triplice via: la meditazione, l'orazione e la contemplazione.²⁷

Parte dell'esercizio nella purgativa consiste per l'uomo nel riflettere se per caso egli scopra in sé qualche tipo di concupiscenza. Una tra le tre possibilità di concupiscenza si trova nella curiosità.²⁸ Nell'ultima tappa di questa via purgativa, quando l'anima rettifica la sua considerazione sul bono, appare in essa la benignità, nella forma di un certo sapore dolce che spinge l'anima verso la tolleranza, la benevolenza e la letizia interna. L'anima è adesso pronta a salire

²⁶ *Ibidem*, p. 228.

²⁷ Di Bagnoregio, Bonaventura. *Opuscula mystica* (opusc. I). *Sancti Bonaventurae, Opera Omnia*, tomo VIII, p. 3: "Cum omni scientia gerat Trinitatis insigne, praecipue illa quae docetur in Sacra Scriptura, debet in se repraesentare vestigium Trinitatis; propter quod dicit Sapiens de hac sacra doctrina, se eam tripliciter descripsisse propter triplicem ipsius intellectum spiritualem, scilicet moralem, allegoricum, anagogicum. Hic autem triplex intellectus respondet triplici actui hierarchico, scilicet purgationi, illuminationi et perfectioni. Purgatio autem ad pacem ducit, illuminatio ad veritatem perfectio ad charitatem; quibus perfecte adeptis, anima beatificatur, et secundum quod circa haec versatur, suscipit meriti incrementum. In horum igitur trium cognitione pendet scientia totius sacrae Scripturae, pendet etiam meritum vitae aeternae. Sciendum est igitur, quod triplex est modus exercendi se circa hanc triplicem viam, scilicet legendo et meditando, orando et contemplando."

²⁸ *Ibidem*, p. 4: "Circa concupiscentiam autem debet homo recogitare, si in se vivat concupiscentiam autem debet homo recogitare, si in se vivat concupiscentia voluptatis, concupiscentia curiositatis, concupiscentia vanitatis, quae sunt radices omnis mali... Secundo recogitanda est concupiscentia curiositatis, si vivat vel vixerit in homine. Hoc autem deprehenditur, cum quis appetit scire occulta, videre pulchra et habere cara. In omnibus enim his est vitium avaritiae et curiositatis multum reprehensibile."

di più: la coscienza l'ha stimolata, e l'anima ha camminato fino ad un affetto spirituale; esercitandosi nel dolore si è consumata nell'amore.²⁹

Nella seconda fase dell'ascesa verso Dio, cioè nella via illuminativa, l'uomo deve pensare alle opere cattive che ha commesso, al beneficio che ha ricevuto, ed ai premi promessi. Così, l'intelligenza verrà illuminata ed emergerà dalle tenebre. Va notato che questa illuminazione non accade senza un affetto di gratitudine:³⁰ questa congiunzione di conoscenza ed amore affettivo sembra un elemento di presenza ripetuta nel discorso bonaventuriano che ne fa, insieme con altri elementi, una linea di pensiero originale e ricco nei confronti de linee non francescane. La via perfetta raggiunta attraverso la meditazione della Scrittura sacra finisce nell'unione con Dio. A questo scopo dovrebbe orientarsi ogni meditazione. Questa unione costituisce la vera sapienza, cioè il conoscere per esperienza.³¹

Il maestro francescano passa poi alla descrizione della seconda via —quella dell'orazione— verso l'incendio di amore. Si riesce ad amare Dio in sei gradi. Nel primo, quello della morbidezza, si impara quanto amabile sia Dio. Le riflessioni sull'amore di Dio originano quella morbidezza nel cuore. Nel secondo grado, quello dell'attività, l'anima, una volta provata la morbidezza di Dio, non può che desiderare la possessione di colui a chi non può raggiungere nel presente. In un terzo momento, viene la saturazione, originata dall'avidità: tanto se si desidera Dio, che tutt'altra cosa sembra un fastidio. Come quarto passo, derivata dalla saturazione, viene l'ebbrezza: a tale grado di amore di Dio si arriva, che la solitudine non fastidia più, ma causa piacere dato che si soffre per la persona amata. Dall'ebbrezza sorge la sicurezza, nella quale ogni timore su qualche danno od opprobrio si svanisce —tanto è cresciuta la speranza dell'anima in Dio—. Finalmente si entra nella tranquillità. Tanta è la pace ed il riposo, che l'anima cade in un certo silenzio o sogno: niente perturba la mente, nessuna cupidità inquieta l'anima.³²

²⁹ *Ibidem*, p. 6: "Tertio sequitur benignitas, quae est quidam dulcor animae, excludens omnem nequitiam et habilitans ipsam animam ad benevolentiam, tolerantiam et internam laetitiam. Et hic est terminus purgationis secundum viam meditationis. Nam omnis conscientia munda laeta est et iucunda. Qui vult rego purgari, vertat se modo praedicto ad stimulum conscientiae... Incipit ergo via ista a stimulo conscientiae et terminatur ad affectum spiritualis laetitiae, et exercetur in dolore, sed consummatur in amore."

³⁰ *Ibidem*: "Et cum haec diligenter pensantur, per radium intelligentiae tenebrae nostrae illuminatur. Et talis illuminatio coniuncta debet esse gratitudini affectionis, alioquin non est illuminatio caelestis, ad cuius splendorem videmus sequi calorem."

³¹ *Ibidem*, p. 7: "Ex his igitur liquide patet, qualiter ad sapientiam sacrae Scripturae pervenitur meditando circa viam purgativam, illuminativam et perfectivam... Nam omnis meditatio sapientis aut est circa opera humana...aut circa utrorumque principia, quae sunt Deus et anima, qualiter sint invicem copulanda. Et hic stare debet omnis meditatio nostra, quia hic est finis omnis cognitionis et operationis, et est sapientia vera, in quia est cognitio per veram experientiam."

Pare che il Dottore serafico accenni con chiarezza dove si trovi l'utilità della speculazione, e in quale direzione essa deva essere ordinata. Cioè, ogni luce viene dal Padre. Egli illumina gli occhi della mente umana. E lo fa allo scopo di dirigere i passi dell'uomo sulla via che porta alla pace. Il nesso tra conoscenza e amore viene realizzato nella croce di Cristo. A una volta il discorso bonaventuriano si eleva a parlare poggiato sull'esperienza mistica di Francesco d'Assisi,³³ senza però lasciare mai la realtà che la conoscenza di Dio presuppone, cioè l'unione alla croce di Cristo.³⁴ La sapienza cristiana risulta dunque non solo

³² *Ibidem*, p. 10: "Et propterea ad intelligendum profectum in dilectione Dei sciendum est, quod sex sunt gradus, quibus paulatim et ordinate proceditur, ut ad perfectum perveniantur. Primus est suavitas, ut scilicet homo discat gustare, quam suavis est Dominus. Et hoc quidem fit vacando et sabbatizando ei per sanctas meditationes, quoniam, secundum quod dicitur in Psalmo, reliquiae cogitationis diem festum agent tibi; quod quidem fit, quando meditationes circa amorem Dei suaviter pariunt in corde. Secundus gradus est aviditas, quando scilicet anima assuefieri coeperit circa illam suaviter nascitur in ea tanta esuries, ut nihi possit eam reficere, nisi eum quem amat, possideat perfecte, quod quia non potest in praesenti attingere, quia longe est, continue excedit et egreditur extra per amorem ecstaticum, clamans et dicens illud beati Iob: 'Suspendium elegit anima mea et mortem ossa mea, quoniam, sicut desiderat cervus ad fontes aquarum, ita desiderat anima mea ad te, Deus.' Tertius gradus est saturitas, quae oritur ex ipsa aviditate. Quia enim vehementissime Deum desiderat et sursum fertur, iam omne, quod dorsum tenet, vertitur ei in fastidium. Unde quasi saturata non potest refectionem invenire in aliquo citra ipsum dilectum; et sicut saturatus, si cibus sumat, potius sumendi incurrit abominationem quam refectionem; sic in hoc gradu caritatis facit anima circa omne terrenum. Quartus gradus est ebrietas, quae oritur ex saturitate. Ebrietas autem in hoc consistit, quod quis tanto amore diligat Deum, ut iam non solum fastidiat solatium, sed etiam delectetur in poenis, opprobriis et flagellis, sicut Apostolus. Unde sicut ebrius se ipsum denudat sine pudore et sustinet plagas sine dolore, sic in isto intelligendus est. Quintus gradus est securitas, quae oritur ex ebrietate. Ex hoc enim, quod anima sentit, se tantum amare Deum, quod libenter sustineret propter ipsum omne damnun et omne opprobrium; iam foras mittitur timor, et tantam concipit anima spem in adiutorio divino, ut nullo modo existimet se posse separari a Deo. Et in hoc gradu erat Apostolus, cum dicebat: 'Quis nos separabit a charitate Christi' etc. 'Certus sum enim, quia neque mors neque vita' etc. 'poteri nos separare a caritate Dei, quae est in Christo Iesu Domino nostro'. Sextus gradus est vera et plena tranquillitas, in qua est tanta pax et requies, ut anima quodam modo sit in silentio et in somno et quasi in arca Noe collocata, ubi nullo modo perturbatur. Quis enim potest perturbare mentem, quam nullus cupiditatis stimulus inquietat, nullus timoris aenleus exagitat? In tali mente pax est et status ultimus et quies..."

³³ *Ibidem*, p. 295: "In principio primum principium, a quo cunctae illuminationes descendunt tanquam 'a Patre luminum', a quo est 'omne datum optimum et omne donum perfectum', Patrem scilicet aeternum invoco per Filium eius, dominum nostrum Iesum Christum, ut intercessionem sanctissimae Virginis Mariae, genitricis eiusdem Dei et domini nostri Iesu Christi, et beati Francisci, ducis et patris nostri, 'det illuminatos oculos' mentis nostrae 'ad dirigendos pedes nostros in viam pacis' illius, quae 'exuperat omnes sensum'; quam pacem evangelizavit et dedit dominus noster Iesus Christus; cuius praedicationis repetitor fuit pater noster Franciscus, in omni sua praedicatione pacem in principio et in fine annuntias, in omni salutatione pacem optans, in omni contemplatione ad ecstaticam pacem suspirans, tanquam civis illius Ierusalem, de qua dicit vir ille pacis, qui 'cum his qui oderunt pacem, erat pacificus: Rogate quae ad pacem sunt Ierusalem'. Sciebat enim, quod thronus Salomonis non erat nisi in pace, cum scriptum sit: 'In pace factus est locus eius, et habitatio eius in Sion'."

dalla teorizzazione su Dio, ma anche da un atto libero dell'uomo che si unisce alla volontà di quel Dio —il cui simbolo sta nella croce di Cristo—. E così Bonaventura invita il lettore del suo itinerario a non credere che basterà la lezione senza l'unzione, la speculazione senza la devozione; l'investigazione senza l'ammirazione, la circospezione senza l'esultazione, l'industria senza la pietà, la scienza senza la carità; l'intelligenza senza l'umiltà, lo studio senza la divina grazia, la speculazione senza la sapienza ispirata da Dio. Il maestro francescano chiede, insomma, di considerare l'intenzione dell'autore (egli stesso) più dell'opera, il senso di quello detto più del discorso "incolto", la verità delle parole più della bellezza con cui esse vengono espresse: di attendere più all'esercizio dell'affetto che all'erudizione dell'intelletto.³⁵

Quando Bonaventura parla dei gradi di ascesa verso Dio —sempre dentro del suo *Itinerarium mentis in Deum*—, egli accenna anche sei gradi nelle potenze dell'anima, corrispondenti ai sei giorni in cui Dio ha creato l'universo, e ai sei gradi di ascesa verso Dio. Concretamente, il primo grado viene nominato senso; il secondo, immaginazione; il terzo, ragione; il quarto, intelletto; il quinto, intelligenza; ed il sesto, apice della mente. L'uomo possiede questi gradi, piantati in se per natura, deformati per la sua colpa, reformati per la grazia di Dio, in purga attraverso la giustizia, in esercizio tramite la scienza, ed in perfezionamento per la sapienza.³⁶ Il peccato originale ha provocato nella natura

³⁴ *Ibidem*, pp. 295-6: "Via autem non est nisi per ardentissimum amorem Crucifixi... 'Christo confixus sum cruci, vivo autem, iam non ego; vivit vero in me Christus';... Effigies igitur sex alarum seraphicarum insinuat sex illuminationes scalares, quae a creaturis incipiunt et perducunt usque ad Deum, ad quem nemo intrat recte nisi per Crucifixum. Nam 'qui non intrat per ostium, sed ascendit aliunde, ille fur est et latro. Si quis' vero per hoc hostium 'introierit, ingredietur et egredietur et pascua inveniet'...quod per contemplationem ingredi non potest Ierusalem supernam, nisi per sanguinem Agni intret tanquam per portam."

³⁵ *Ibidem*, p. 296: "Desideria autem in nobis inflammantur dupliciter, scilicet per clamorem orationis, quae rugire facit a gemitu cordis, et per fulgorem speculationis, quae mens ad radios directissime et intensissime se convertit. Igitur ad gemitum orationis per Christum crucifixum, per cuius sanguinem purgamur a sordibus vitiorum, primum quidem lectorem invito, ne forte credat, quod sibi sufficiat lectione sine unctione, speculatione sine devotione, investigatio sine admiratione, circumspectio sine exultatione, industria sine pietate, scientia sine caritate, intelligentia sine humilitate, studium absque divina gratia, speculum absque sapientia divinitus inspirata...et etiam degustandum, speculationes subiectas propono, insinuans, quod parum aut nihil est speculum exterius propositum, nisi speculum mentis nostrae tersum fuerit et politum... Rogo igitur, quod magis pensetur intentio scribentis quam opus, magist dictorum sensus quam sermo incultus, magis veritas quam venustas, magis exercitatio affectus quam eruditio intellectus."

³⁶ *Ibidem*, p. 297: "Iuxta igitur sex gradus ascensionis in Deum sex sunt gradus potentiarum animae, per quos ascendimus ab imis ad summa, ab exterioris ad intima, a temporalibus conscendimus ad aeterna, scilicet sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia et apex mentis seu synderesis scintilla. Hos gradus in nobis habemus plantatos per naturam, deformatos per culpam, reformatos per gratiam; purgandos per iustitiam, exercendos per scientiam, perficiendos per sapientiam."

umana due effetti: l'ignoranza della mente e la concupiscenza della carne. L'uomo, accecato dal peccato ed incurvato sulle tenebre, non può vedere la luce del cielo tranne che aiutato dalla grazia, sia in forma di giustizia —contro l'ignoranza—. Chiunque voglia ascendere a Dio, dovrà esercitare quelle potenze dell'anima e rettificare la sua natura deformata. Dovrà orare per esercitarsi nella grazia riformante; dovrà conversare per acquistare la iustitia purificante; arriverà alla scienza illuminante attraverso la meditazione, e alla sapienza perfezionante tramite la contemplazione.³⁷ Di nuovo, alla sapienza non si riesce tramite una pura speculazione mentale o erudita, senza l'elemento che coinvolge anche la volontà e la forma di operare della persona.

Abbastanza interessante si scopre, all'interno dell'itinerario dell'anima verso Dio, come il Dottore serafico presenti l'esistenza di una sensibilità spirituale. Soltanto l'approfondimento su questo punto meriterebbe uno scritto a parte. Comunque, qui si ne dedica un piccolo sguardo. Risulta che l'anima umana, distratta con le cose esterne, non entra in se per la memoria: e nubilata da altre idee, non torna su di sé; e sedotta dalla concupiscenza, non viene a sé stessa per il desiderio di morbidezza interna e di letizia spirituale. Soltanto per mezzo dell'intervento di Dio fatto uomo, l'anima è resa capace di recuperare la sua sensibilità spirituale. Esercitando la fede in Cristo, l'anima umana ricupera l'udito spirituale —quando ascolta le sue parole di verità—, e anche la vista spirituale —considerando lo splendore della verità—. Con la speranza, l'anima sospira per accogliere il Verbo ispirato, e così ricupera l'olfatto spirituale.³⁸

Poi il più illustre dei bagnoresi ricorre al contesto che il *Cantico di Salomone* —nella Bibbia— proporziona, in un modo simile a quello preso da Bernardo e da Guglielmo. Cioè, l'anima, legata alla figura della sposa, ricuperati i suoi sensi, vede ed ode il suo Sposo —Cristo—, sente il suo odore spirituale e l'abbraccia

³⁷ *Ibidem*, p.298: "...per originale peccatum, quod dupliciter infecit humanam naturam, scilicet ignorantia mentem et concupiscentia carnem; ita quod excaecatus homo et incurvatus in tenebris sedet et caeli lumen non videt, nisi succurrat gratia cum iustitia contra concupiscentiam, et scientia cum sapientia contra ignorantiam... Qui igitur vult in Deum ascendere necesse est, ut vitata culpa deformante naturam, naturales potentias supradictas exercent ad gratiam reformantem, et hoc per orationem; ad iustitiam purificantem, et hoc in conversatione; ad scientiam illuminantem, et hoc in meditatione; ad sapientiam perficientem, et hoc in contemplatione. Sicut igitur ad sapientiam nemo venit nisi per gratiam, iustitiam et scientiam; sicut ad contemplationem non venit nisi per meditationem perspicuam, conversationem sanctam et orationes devotam."

³⁸ *Ibidem*, p.306: "...non potuit anima nostra perfecte ab his sensibilibus revelari ad contuitum sui et aeternae Veritatis in se ipsa, nisi Veritas, assumpta forma humana in Cristo, fieret sibi scala reparans priorem scalam, quae fracta fuerat in Adam... dum per fidem credit in Christum tanquam in Verbum increatum, quod est Verbum et splendor Patris, recuperat spirituales auditum et visum, auditum ad suscipiendum Christi sermones, visum ad considerandum illius lucis splendores. Dum autem spe suspirat ad suscipiendum Verbum inspiratum, per desiderium et affectum recuperat spiritualem olfactum. Dum caritate complectitur Verbum incarnatum, ut suscipiens ab ipso delectationem et ut transiens in illud per ecstaticum amorem, recuperat gustum et tactum."

attraverso la contemplazione, perché nessuno capisce meglio di quello che accoglie: vi è più nell'esperienza affettiva che nella considerazione puramente razionale. Soltanto in questa maniera l'anima si rende pronta per passare all'estasi spirituale.³⁹

Finirà l'itinerario nell'accesso mentale —cioè l'estasi dell'anima— già raggiunto da Francesco d'Assisi. Tutte le operazioni mentali e l'apice di ogni affetto vengono trasferiti e trasformati in Dio. Chiunque voglia arrivare a quell'unione con Cristo deve interrogare la grazia, non la dottrina; il desiderio e non l'intelletto, il gemito dell'orazione e non lo studio della lezione, lo sposo e non il maestro, Dio e non gli uomini, la caligine e non la clarità; deve cercare non la luce, ma il fuoco di Dio che infiamma totalmente e suscita un'ardentissima affezione. Infine, Bonaventura esorta a morire per entrare nella nebbia, ed ad imporre silenzio alle preoccupazioni e concupiscenze esterne, per così passare, insieme con Cristo crocifisso, da questo mondo al Padre.⁴⁰

Confronti

Jacques Leclercq, in uno studio sul vocabolario nel medioevo, analizza alcuni termini che finora sono stati trovati sia in uno che in vari degli autori qui studiati. Riguardo, ad esempio, la parola "filosofia", questa era intesa tra i pensatori latini classici nel senso di speculazione intellettuale.⁴¹ Agostino, invece, l'avrebbe usato nel senso non solo di studio, ma anche di amore della saggezza.⁴² Nel XII secolo, con il sorgere della scolastica, la filosofia tese a divenire, sempre

³⁹ *Ibidem*, p. 306: "Quibus sensibus recuperatis, dum sponsum suum videt et audit, odoratur, gustat et amplexatur, decantare potest tanquam sponsa Cantica canticorum, quod factum fuit ad exercitium contemplationis secundum hunc quartum gradum, quem 'nemo' capit 'nisi qui accipit' (Apoc. 2, 17), quia magis est in experientia affectuali quam in consideratione rationali. In hoc namque gradu, reparatis sensibus interioribus ad sentiendum summe pulchrum, audiendum summe harmonicum, odorandum summe odoriferum, degustandum summe excessus, scilicet per devotionem, admirationem et exultationem, secundum illas tres exclamationes, quae fiunt in Canticum canticorum."

⁴⁰ *Ibidem*, p. 313: "Si autem quaeras, quomodo haec fiant, interroga gratiam, non doctrinam; desiderium, non intellectum; gemitum orationis, non studium lectionis; sponsum, non magistrum; Deum, non hominem; caliginem, non claritatem; non lucem, sed ignem totaliter inflammantem et in Deum excessivis unctionibus et ardentissimis affectionibus transferentem. Quia quidem 'ignis' Deus eset, et huius 'caminus est in Jerusalem', et Christus hunc accendit in fervore suae ardentissimae passionis, quem solus ille vere percipit, qui dicit: 'Suspendium elegit anima mea, et mortem ossa mea'. Quam mortem qui diligit videre potest Deum, quia indubitanter verum est: 'Non videbit me homo et vivet'. Moriamur igitur et ingrediamur in caliginem, imponamus silentium solitudinibus, concupiscentiis et phantasmatis; transeamus cum Christo crucifixo 'ex hoc mundo ad Patrem'..."

⁴¹ Leclercq, Jacques. *Études sur le vocabulaire monastique du Moyen Age*. Studia Anselmiana. Herder. Roma 1961, p. 39.

⁴² *Ibidem*, p. 46.

di più, una disciplina autonoma e puramente intellettuale, come Leclercq percepisce in Ugo di San Vittore.⁴³ Ma questa parola viene utilizzata con diverse applicazioni: come prudenza cristiana —secondo Bernardo—, o come forma di pensiero (e.g. “la filosofia di Paolo di Tarso”).⁴⁴ Leclercq conclude que fino al XIII secolo, “filosofia cristiana” significava un mazzo di idee —alcune cristiane, altre profane ma conciliabili con la fede— che facevano riferimento ad una maniera di vivere, ad una pratica della saggezza fondata su una dottrina ascetica e contemplativa.⁴⁵

Riguardo la teologia, Leclercq menziona che Ugo di San Vittore la definiva come la “vera filosofia”, partendo dalla sua etimologia —un discorso sul soggetto Dio—. Conoscere Dio allo scopo di parlare di Lui, non in primo luogo né necessariamente per esprimerlo, ma principalmente per lodarlo, ringraziarlo, cantarle ed adorarlo. E come Bernardo di Chiaravalle lo esportà, i miseri non vanno scrutarti ma piuttosto ammirarli. Così sembra a Leclercq che ci sia stata durante la maggior parte della storia della Chiesa, una tradizione nel suo seno la quale ha pensato che tale fosse lo scopo della teologia. Infine, la posizione più ragionevole per definire il senso della parola “teologia” consiste nel domandare ai rappresentanti della teologia della Chiesa nei diversi momenti della sua tradizione, ciò che essi chiamano per quel nome. Da questo punto di vista, la teologia appare come la scienza delle realtà divine, alla quale si poteva e si volle accedere nei conventi di chiusura del medioevo, e dove non esisteva nessuna disgiunzione tra la conoscenza astratta e la contemplazione, fra la teologia pensata e la teologia fatta preghiera.⁴⁶

Nel suo articolo *Saint Bonaventure et Saint Bernard*, Jacques Guy Bougerol accenna Guglielmo di Saint-Thierry come discepolo e consigliere di Bernardo.

⁴³ *Ibidem*, p. 58.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 60.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 66-67. “On a beaucoup discuté, naguère, au sujet de l’expression ‘philosophie chrétienne’. On a alors signalé des textes de S. Agustin, puis d’Erasmus et d’auteurs postérieurs...Jusqu’au XIII^e siècle, elle ne signifiait pas un ensemble d’idées, fussent-elles des idées chrétiennes ou des idées profanes conciliables avec la foi; le problème de la légitimité d’une ‘philosophie chrétienne’ ne pouvait pas même se poser. Ces deux termes faisaient penser à une manière de vivre, à une pratique de la sagesse fondée sur une doctrine ascétique et contemplative.”

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 77-79. Risultano specialmente illustrativi le caratteristiche che Leclercq attribuisce alla teologia nei secoli XII e XIII: “Si leur théologie est qualifiée de ‘monastique’, ce n’est point qu’il faille y voir un monopole des moines. C’est simplement parce que ceux-ci, en fait, ont été, durant de longs siècles, les principaux représentants de cette connaissance contemplative, aimante, admirative, on serait tenté de dire liturgique, des mystères divins, comme ils l’ont été de cette ‘philosophie’ qui consistait à s’approcher de Dieu par la pratique d’une vie ‘sapientielle’ (...) la théologie monastique est la science des réalités divines à laquelle on pouvait et voulait accéder dans les cloîtres du moyen âge, où n’existait aucune disjonction entre la connaissance abstraite et la contemplation, ‘entre théologie pensée et théologie prié’”.

Bougerol afferma, inoltre, che Ugo di San Vittore scambiava con l'abate di Chiaravalle non solo informazione teologica, ma anche una profonda esperienza spirituale.⁴⁷ Per Bonaventura, Bernardo sarà soprattutto un predicatore che parla della sua riflessione ma anche della sua esperienza spirituale, la cui forza persuasiva sta nella scienza della sua intelligenza, nell'eleganza della sua parola, e nel testimonio della sua vita —che conferma la sua scienza e la sua eloquenza—. ⁴⁸ Bougerol imprende un'analisi abbastanza completo sui riferimenti a Bernardo nell'opera bonaventuriana. Nella parte dell'analisi letteraria, i *Sermones in Cantica* vengono menzionati. Pare che Bernardo abbia considerato quest'opera come la principale di Bernardo, traendone citazioni nei suoi Commentari scrittureali fino alle Collazioni *In Hexaemeron*. Per Bougerol, la grande maggioranza delle opere nelle quali vengono trovate queste citazioni appartengono al periodo universitario di Bonaventura.⁴⁹ Dall'analisi letterario Bougerol conclude che Bonaventura conosceva Bernardo direttamente, cioè nel testo. Che lo conosceva fin dal suo periodo universitario ed, in un modo più profondo di quello dei suoi predecessori alla Scuola di Minori di Parigi. E che Bonaventura comincia a citare Bernardo in un sermone dopo la sua partenza dall'università —non prima del 1257—. ⁵⁰

Dalla sua ricca analisi dottrinale, Bougerol afferma che, nei riguardi del fondamento dell'immagine di Dio nell'uomo, Bonaventura si separa di Bernardo e rimane più fedele ad Agostino: per Bernardo, essa si fonda principalmente sul libero arbitrio; per Bonaventura, invece, il fondamento ha più a che vedere con le tre potenze dell'anima.⁵¹ Sul tema dell'amore, Bougerol riesce a pensare che Bonaventura trova in Bernardo una definizione, trova delle idee ed ammirabili pensieri, con i quali il maestro di Bagnoregio adorna le sue ricerche e l'espressione del suo proprio pensiero.⁵²

Bougerol conclude la sua analisi dottrinale facendo notare che Bonaventura trova in Bernardo un teologo del tipo che egli stesso voleva diventare. Cioè, profondamente penetrato dalla Bibbia, cercando in essa la risposta a diversi problemi che potessi presentare la Scrittura stessa o che si potrebbero porre nel suo riguardo. Sembra pure che ambedue abbiano condiviso la consapevolezza che la teologia deve aiutare l'uomo non a saper di più, ma a più amare.

⁴⁷ Bougerol, Jacques Guy. *Saint Bonaventure et Saint Bernard*. Antonianum 46, 1971, p. 3.

⁴⁸ Bougerol, Jacques Guy. *Saint Bonaventure et Saint Bernard*. Antonianum 46, 1971, p. 5.

⁴⁹ Bougerol, Jacques Guy. *Saint Bonaventure et Saint Bernard*. Antonianum 46, 1971, p. 19.

⁵⁰ Bougerol, Jacques Guy. *Saint Bonaventure et Saint Bernard*. Antonianum 46, 1971, p. 31.

⁵¹ Bougerol, Jacques Guy. *Saint Bonaventure et Saint Bernard*. Antonianum 46, 1971, p. 33.

⁵² Bougerol, Jacques Guy. *Saint Bonaventure et Saint Bernard*. Antonianum 46, 1971, p. 40.

Riguardo la teologia mistica di Bernardo, pare che Bonaventura non l'abbia accettata. Bougerol vede tra i due teologi uno spostamento nel centro della loro rispettiva riflessione spirituale e teologica. Benché si possa pensare che ambedue appartengono alla stessa "famiglia spirituale".

Bonaventura trova in Bernardo non una giustificazione della vocazione specifica della vita francescana, ma una giustificazione del rinnovamento evangelico, del quale la vocazione francescana costituisce un'espressione concreta ed originale.

Alla fine, deve prendersi in considerazione che il contesto storico e i problemi che affrontano Bonaventura e Bernardo non sono gli stessi. Già Francesco d'Assisi, attraverso Jean de Fécamp, potrebbe aver ascoltato le lezioni di Bernardo. Pure Bonaventura, con le sue circa 460 citazioni di Bernardo, ne ricava la tradizione vivente che egli donò al XII° secolo.⁵³

Bougerol ha pure realizzato uno studio su Guglielmo di Saint-Thierry nei confronti del Dottore serafico. Nell'analisi testuale si tratta sulla saggezza viene qui interpretata non soltanto nel senso di conoscenza, ma anche come gusto. Perciò, la saggezza consiste nella conoscenza e nel sentimento, tutti e due ad una volta. In quanto sentimento, la carità cresce verso la saggezza, senza che mai esista un eccesso a questo riguardo.⁵⁴ Ma in quanto conoscenza, la saggezza potrebbe diventare viziosa per l'eccessiva curiosità della ricerca, facendosi così indegna della carità. Pare che questo concetto della vana curiosità abbia nel maestro francescano almeno un poggio sul pensiero di Guglielmo.⁵⁵

Nell'aspetto dottrinale, Bougerol si vede condotto a pensare che il carattere dell'influsso di Guglielmo di Saint-Thierry su Bonaventura sia abbastanza diverso di quello di Bernardo. Mentre le citazioni estratte da Bernardo servono solo per illustrare qualche idea, o per chiarire un nuovo aspetto, o per poggiare una conclusione pratica della riflessione, quelle tratte di Guglielmo hanno tutte un valore reale e manifestano un legame di pensiero tra Bonaventura e lui.⁵⁶

⁵³ Bougerol, Jacques Guy. *Saint Bonaventure et Saint Bernard*. Antonianum 46, 1971, p. 78-9.

⁵⁴ Bougerol, Jacques Guy. *Saint Bonaventure et Guillaume de Saint-Thierry*. Antonianum 46, 1971, p. 304, con riferimento all *III Sent.*, d. 27, a. 2, q. 5, fund. 3 (III, 611), concl. (III, 612). Il tema si svolge di più quando Bougerol si rifà al *III Sent.*, d. 35, a. un., q. 1, fund. 4 (III, 773), a pagina 307 nel suo articolo: "La même texte de Guillaume revient encore ici pour déterminer l'objet du don de sagesse. Dans sa conclusion, Bonaventure définit la sagesse en cheminant du sens le plus commun au sens le plus strict. Au sens le plus commun, la sagesse est la connaissance des choses éternelles. Au sens propre, elle désigne la connaissance selon la piété. Enfin, au sens très précis, la sagesse est la connaissance expérimentale de Dieu. Ainsi entendue, la sagesse commence en connaissance et s'achève dans l'amour."

⁵⁵ *Ibidem*, p. 309.

⁵⁶ Bougerol, Jacques Guy. *Saint Bonaventure et Guillaume de Saint-Thierry*. Antonianum 46, 1971, p. 313.

Tra le sue conclusioni, Bougerol stabilisce che il contributo di Bernardo sul tema dell'amore pare piccolo comparato con quello di Guglielmo. L'analisi minuziosa di Bougerol gli permette di rendere a Guglielmo l'importanza che per lungo tempo è stata attribuita a Bernardo, nei confronti del mistero della divinizzazione dell'uomo.⁵⁷

Conclusione

Al termine di questo lavoro si riprende il discorso da cui si è partito. Cioè, la pretesa di esprimere conclusioni generali su tutta l'opera bonaventuriana, e di poi fare una comparazione valida tra essa ed il pensiero di Bernardo, sembra per lo meno rischioso. Si sono qui riferiti articoli come quelli di Bougerol, che nonostante una ricerca esaustiva su numerose opere degli autori studiati, non la comunica che usando frasi precise e misurate. In questo senso, non si può desiderare nel presente scritto di arrivare ad enunciazioni generali.

Si possono soltanto accennare con cautela alcuni punti che sembrano evidenti, e sempre con riferimento o dentro i limiti che impongono le fonti scelte da questa ricerca. Il che vuol dire che queste conclusioni si inseriscono nel contesto delle opere qui studiate.

Così, si può avvertire da un lato come Bonaventura appartenga ad una famiglia di pensiero nella quale vanno inclusi Agostino, Bernardo e Guglielmo. Ma d'altra parte si percepisce anche che il pensiero bonaventuriano emerge con i suoi propri termini e concetti originali i quali, sebbene fanno riferimento agli altri membri della "famiglia", arrivano in Bonaventura ad un senso nuovo ed arricchito.

Restano da considerare con più attenzione concetti come quello della "vana curiositas" che, si è accennato in diverse occasioni nel percorso del lavoro. È di centrale importanza nel pensamieto bonaventuriano come la conoscenza di Dio non costituisca soltanto un esercizio intellettuale, ma tutta un'esperienza nella quale vi è un posto per l'affetto, affinché esso aiuti là dove la sola ragione non può andare oltre. E su questo punto pare che Bonaventura sia più collegato a Guglielmo di Saint-Thierry che a Bernardo di Chiaravalle. Questo elemento va

⁵⁷ Bougerol, Jacques Guy. *Saint Bonaventure et Guillaume de Saint-Thierry*. Antonianum 46, 1971, p. 321: "Ainsi l'apport de Bernard sur le thème pourtant majeur de l'amour paraît mince à côté de celui de Guillaume. Il reste que Bonaventure ignorait l'existence de Guillaume de Saint-Thierry et attribua l'oeuvre que les historiens lui ont restitué, à Bernard. L'analyse minutieuse que nous avons pu mener à bien des rapports respectif entre Bonaventure d'une part et d'autre part, Bernard et Guillaume de Saint-Thierry nous permet de rendre à celui-ci l'importance que l'on a longtemps attribué à Bernard. L'abbé de Clairvaux à d'autres titres auprès de l'École franciscaine pour que sa gloire ne soit pas ternie par cette restitution. Il était bon, croyons-nous, de rendre à Guillaume de Saint-Thierry le mérite d'avoir apporté à Bonaventure une vision très profonde du Mystère de notre divinisation."

risaltato, siccome esso pare una porta per potenziale ulteriori ricerche sul tema dell'amore nella conoscenza di Dio.

Bibliografia

Bougerol, Jacques Guy. "L'influence de Saint Bernard sur la pensée franciscaine". *Collectanea Cisterciensis* 52 (1990), p. 284-298.

———. "Saint Bonaventure et Saint Bernard". *Antonianum* 46, 1971, p. 1-79.

———. "Saint Bonaventure et Guillaume de Saint-Thierry". *Antonianum* 46, 1971, p. 298-321.

Di Bagnoregio, Bonaventura. *Opuscula mystica* (opusc. I). Sancti Bonaventurae, Opera Omnia, tomo VIII, pp. 1-27.

———. *Itinerarium mentis in Deum*. Sancti Bonaventurae, Opera Omnia, tomo VIII, pp. 295-316.

Di Chiaravalle, Bernardo. *Sermones in Cantica canticorum* (serm. I-VII). Patrologia Latina vol. 183, pp. 785-810.

D'Ippona, Agostino. *De diligendo Deo*. Patrologia Latina, vol. 40, pp. 847-864.

———. *De substantia dilectionis*. Patrologia Latina, vol. 40, pp. 843-848.

———. *De Trinitate* (cap. XIII-XIX). Patrologia Latina, vol. 42, pp. 1049-1056.

Di Saint-Thierry, Guglielmo. *Expositio altera super Cantica canticorum* (praefatio auctoris - expositio). Patrologia Latina, vol. 80, pp. 473-483.

Gilson, Étienne. *La Théologie Mystique de Saint Bernard*. Paris 1934, pp. 216-237.

Leclercq, Jacques. *Études sur le vocabulaire monastique du Moyen Âge*. Roma 1961, pp. 39-49.