

ISSN 1973-3003, XV/1, January 2017

laNOTTOLAdiMINERVA
Journal of Philosophy and Culture
supplement

i n t e r n a t i o n a l s e c t i o n

A place of academic reflection and speculative
writing on the international philosophical,
humanistic and scientific scene

Publisher

Cultural Association Center Leone XIII
www.leonexiii.org

Electronic edition

http://www.leonexiii.org/centrocult_notola.htm

Editor-in-chief

Marco Moschini
Department of Philosophy, Social Sciences, Humanities and Education
University of Perugia
P.zza Ermini, 1
06122 Perugia
marco.moschini@unipg.it

Editor and scientific committee person in charge

Marco Casucci
Department of Philosophy, Social Sciences, Humanities and Education
University of Perugia
P.zza Ermini, 1
06122 Perugia
marco.casuci@unipg.it

Editorial board

María Josefina Ovelar de Benitez (National University of Concepción, Paraguay)
secgral@unc.com.py
Marco Viscomi (University of Perugia, Italy)
marco.viscomi@studenti.unipg.it
Pavao Žitko (University of Perugia, Italy; University of Zagreb, Croatia)
pavao.zitko@gmail.com

Scientific committee

Daniel Arasa (Pontifical Athenaeum of the Holy Cross, Rome, Vatican City)
Concepción Bados Ciria (Autonomous University of Madrid, Spain)
Mariano Bianca (University of Siena, Italy)
Luigi Cimmino (University of Perugia, Italy)
Gianfranco Dalmaso (University of Bergamo, Italy)
Boris Gunjević (Westfieldhouse College, Cambridge, United Kingdom)
Markus Krienke (University of Lugano, Switzerland)
Massimiliano Marianelli (University of Perugia, Italy)
Letterio Mauro (University of Genoa, Italy)
Juan Manuel Moreno Díaz (University of Seville, Spain)
Giuseppe Nicolaci (University of Palermo, Italy)
Boško Pešić (University J.J. Strossmayer, Osijek, Croatia)
Paolo Piccari (University of Siena, Italy)
Clarito Rojas Marín (National University of Concepción, Paraguay)
Danijel Tolvajčić (University of Zagreb, Croatia)
Furia Valori (University of Perugia, Italy)
Martin Zlatohlávek (Charles University, Prague, Czech Republic)
Silvano Zucal (University of Trento, Italy)
Edoardo Mirri (University of Perugia, Italy) +

Bonaventurism and Ontology

Table of contents

<i>Introduzione</i>	1
Marco Moschini University of Perugia, Italy	
<i>L'immaginazione potenza dell'anima nel percorso ascetico bonaventuriano</i> Chiara Alba Mastrorilli	3
Monastery of St. Clare, Lovere, Italy	
<i>L'itinerarium come esplicazione della dialetticità del pensare</i>	24
Dario Tordoni	
<i>Sinderesi, coscienza, asceti. Il ritorno a Bonaventura come "emendazione" di alcune prospettive heideggeriane e schopenhaueriane</i>	46
Marco Viscomi University of Perugia, Italy	
<i>Sv. Bonaventura i evolucija metafizičke misli Karla Jaspersa</i>	75
Pavao Žitko University of Rijeka, Croatia	
Appendix	
<i>Beata Maria Angela Astorch. Opuscoli spirituali</i>	86
Errico Landi Higher Education Inst. 'Vittoria Colonna', Arezzo, Italy	

Introduzione

Marco Moschini

L'occasione della ricorrenza dell'VIII centenario della nascita di san Bonaventura non poteva passare in non cale. Indimenticabile questa data nell'ambito di un gruppo di ricerca che per motivi molteplici di discepolato e di convinta adesione ai suoi temi si richiama costantemente alla speculazione filosofica e teologica del santo Dottore.

Non tanto l'atto di approfondimento di alcune sue dottrine ma necessariamente lo stesso ricordo dei contenuti del pensiero bonaventuriano costituisce, per chi scrive (e per quelli che gli sono compagni di strada), un punto di partenza solido e la linea di operatività speculativa utile a tracciare percorsi significativi al pensare. Specie in questi tempi odierni segnati dalla sempre più viva esigenza di ritrovarsi in altre forme, più radicali ed esperienziali, della filosofia. Non si può evitare di ritornare sulla riflessione su Dio, sull'uomo, sulla natura. Abbiamo bisogno di pensieri profondi che costituiscano la premessa essenziale per un recupero di una solida metafisica del mondo chiamato a riconoscersi nel suo principio.

Un ritorno alla Parola emendatrice e chiarificatrice. Cerchiamo in Bonaventura quell'ispirata esperienza di una dialettica della fede che può bene dire molto in tempi di crisi della ragione che sono anche tempi di disorientamento dell'esperienza di fede.

In un tempo in cui la domanda sull'essere si è fatta impellente e quella sul senso dell'esistenza sta divenendo centrale e opportuna, bisogna rifarsi con decisione ad un orizzonte che tematizzi in forma alta la quaestio antropologica senza privarla del suo fondamento metafisico.

La peculiarità speculativa di Bonaventura, riconosciuta magistrale nella scuola neobonaventuriana di cui facciamo parte, deve riecheggiarsi. Per questo motivo abbiamo promosso un piccolo omaggio di questa *sodalitas* filosofica perugina a san Bonaventura.

In questo numero speciale la celebrazione del grande dottore passa dalle voci di quattro esponenti di questa scuola che si sono impegnati a delucidare ancora le profondità del pensiero del Serafico. Mastrorilli e Tordoni propongono così due interessanti affrontamenti delle questioni più tipiche del pensiero bonaventuriano: la questione mistica e la forma dialettica del suo filosofare. Viscomi e Žitko invece offrono due visioni prospettiche di possibile lettura di

Bonaventura, e del suo pensiero, in confronto problematico con due voci alte del pensiero contemporaneo: Heidegger e Jaspers.

Insomma quattro contributi per dire grazie alla profondità del pensiero del Serafico e per mettersi in colloquio con l'oggi tramite il suo pensiero. Nel contesto di questa celebrazione di Bonaventura, la nostra intenzione è anche presentare gli scritti della Beata Maria Angela Astorch, significativa mistica spagnola del XVII secolo, in traduzione e commento di Errico Landi. Ci pare che il frutto più grande del pensiero di Bonaventura si rifletta nello spirito misto del francescanesimo, gli *Opusoli spirituali* della Astorch sono un esempio altissimo di questa spiritualità.

È nostro augurio che questo *Supplemento* abbia presso i lettori il carattere di una testimonianza (per quanto molto ricca e dotta) di alcune voci che a nome di molti sappiano dire grazie per il dono di Bonaventura: ancora maestro per chi voglia percorrere le vie del pensare con autenticità e nella autenticità.

L'immaginazione potenza dell'anima nel percorso ascetico bonaventuriano

Chiara Alba Mastrorilli

Monastery of Santa Chiara, Lovere, Italy

Nell'*Itinerarium mentis in Deum* il percorso descritto da Bonaventura prende avvio dalla creazione, da quanto è fuori dell'uomo, per poi proseguire rivolgendo l'attenzione all'interiorità, chiedendo con ciò che si compia un passo ulteriore per rientrare in se stessi, nella mente in cui risplende l'immagine di Dio¹.

Ai sei gradi di ascesa che strutturano l'*Itinerarium*, Bonaventura fa corrispondere le sei potenze dell'anima, elencate in quest'ordine: *sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia et apex mentis*².

In questo articolo vogliamo fermare l'attenzione sulla seconda di queste potenze, l'immaginazione, che costituisce il nesso tra sensi e ragione e il cui ambito si può riferire a diversi temi, riguardando sia l'epistemologia, sia l'antropologia e la psicologia, come anche la spiritualità e la stessa cristologia.

Proprio questa sua natura di *nexus* invita a vedere l'immaginazione come un possibile antidoto alla esagerata preoccupazione di dividere gli ambiti di conoscenza che spesso ha fatto dimenticare l'unità dell'uomo la quale, per Bonaventura, è chiaramente dipendente dalla sua visione teologica fondata

¹ «Oportet, nos intrare ad mentem nostram, quae est imago Dei aeterna, spiritualis et intra nos, et hoc est ingredi in veritate Dei», BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itinerarium mentis in Deum*, [It.] La letteratura francescana - III. Bonaventura: La perfezione cristiana, C. Leonardi (Ed.), commento di Daniele Solvi, Milano, Fondazione Valla-Arnoldo Mondadori editore, 2012, 32; Cfr. inoltre: *It.* III, 1.

² *It.* I,6: «Juxta igitur sex gradus ascensionis in Deum sex sunt gradus potentiarum animae, per quos ascendimus ab imis ad summa, ab exterioribus 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», p. 34. Questo elenco rimanda al *De spiritu et anima*: «Cum ab interioribus ad superiora volumus ascendere, prius occurrit nobis *sensus, deinde imaginatio, postea ratio, intellectus et intelligentia, et in summo est sapientia*», cap. 11 (PL 40,786). L'opera è oggi attribuita ad Alchiero di Chiaravalle, monaco cisterciense della seconda metà del XII secolo, ma nel XIII secolo si riteneva opera di Agostino. Cfr. F. M. TEDOLDI, *La dottrina dei cinque sensi spirituali in San Bonaventura*, Roma, Pontificium Athenaeum Antonianum, 1999, pp. 75-80.

sull'incarnazione (che unisce senza confondere) e aperta alla scoperta dell'armonia nell'universo creato e redento da Dio.

Già secondo Aristotele, l'immagine è legata alla sensibilità ma capace di andare oltre, essendo soggetta all'intelletto. Infatti, oltre ai cinque sensi e al "senso comune" (che non è specifico ma coglie gli aspetti sensibili comuni quali: figura, moto, quiete, ecc.), dalla sensazione nascono la fantasia (produttrice d'immagini), la memoria (che conserva le immagini prodotte) e l'esperienza (frutto della somma di quanto è custodito nella memoria)³.

Quindi l'immaginazione è prodotta dalla sensibilità ed è legata alla memoria; è intermedia tra senso e ragione, tra ciò che è rappresentabile e ciò che è pensabile. Si tratta del primo passo di emancipazione dalla sensibilità, poiché l'immagine può venir mossa dall'intelletto. Tutti gli esseri viventi sono mossi dal desiderio - apparso già al livello primario delle sensazioni e comune agli animali - che accompagna il percorso quando compare l'anima razionale e poi in tutte le tappe dell'itinerario umano.

Plotino, poi, riconosce che l'immaginazione è libera in quanto, mossa dal pensiero, può scegliere le immagini conservate dalla memoria e non soggiacere al dominio delle impressioni inconse. Il legame tra realtà immaginate e idee intelligibili è quanto rende le figure dell'immaginazione una sorta di "creazione", per cui da qui si può sviluppare anche la *φαντασία* artistica, intesa appunto come forma di creazione⁴.

Determinante nella formazione del pensiero bonaventuriano è la dottrina di Agostino che, nella riflessione sul mistero trinitario, scopre una

³ Cfr. G. REALE – D. ANTISERI, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi. Storia delle idee filosofiche e scientifiche*, Vol. I Antichità e Medioevo, Brescia, La Scuola, 1985, pp. 145-149.

⁴ Cfr. M. M. ROSSI, voce «Immaginazione» in *Enciclopedia filosofica*, Venezia-Roma, Centro di Studi filosofici di Gallarate, Istituto per la Collaborazione Culturale, 1957, coll. 1262-1268.

corrispondenza tra la conoscenza di Dio e quella dell'anima⁵. Infatti, nell'anima dell'uomo si rispecchiano le analogie trinitarie: le analogie psicologiche *mens, notitia, amor; memoria, intelligentia, voluntas*; come pure quella formata dalle operazioni dell'anima: *meminit sui, intellegit se, diligit se*⁶. Nell'uomo, queste triadi sono immagini (a diverso titolo) della Trinità e non semplicemente sue 'vestigia', come avviene nel creato.

Per Boezio le forze dell'anima sono solo quattro: sensi, immaginazione, ragione e intelligenza; pertanto a queste corrispondono gli ambiti in cui è necessario formare ed educare l'uomo: sensibilità, memoria, ragione e intelligenza⁷. Ma il maestro più vicino nel tempo a Bonaventura è Ugo di San Vittore che, oltre a trattare dell'immaginazione nell'opera pedagogica *Didascalicon. De studio legendi*⁸, affronta il tema nell'opuscolo *De unione corporis et spiritus*⁹. Se nel *Didascalicon* si tratta dell'immaginazione in riferimento alla memoria come facoltà da affinare in vista dello studio, facoltà che però a volte può diventare causa di distrazione e dispersione, nel *De unione* troviamo un discorso più ampio e l'immaginazione diventa un grado specifico nel cammino d'ascesa alla contemplazione:

⁵ Agostino parla della trinità di operazioni presenti nel vedere e nel ricordare «Iam vero in alia trinitate, interiore quidem, quam est ista in sensibilibus et in sensibus, sed tamen quae inde concepta est, cum iam non ex corpore sensus corporis, sed ex memoria formatur acies animi, cum in ipsa memoria species inhaeserit corporis quod forinsecus sensimus, illam speciem quae in memoria est, quasi parentem dicimus eius quae fit in phantasia cogitantis. Erat enim in memoria et priusquam cogitaretur a nobis, sicut erat corpus in loco et priusquam sentiretur, ut visio fieret. Sed cum cogitatur, ex illa quam memoria tenet, exprimitur in acie cogitantis, et reminiscendo formatur ea species, quae quasi proles est eius quam memoria tenet. Sed neque illa vera parens, neque ista vera proles est». S. AURELIUS AUGUSTINI, *Opera Omnia, De Trinitate libri quindecim*, (PL 42 Migne, *Patrologiae cursus completus: Series II, Ecclesia Latina*), 7. 11. «La seconda trinità, è vero, è più interiore di quella che risiede nelle cose sensibili e nei sensi, ma tuttavia da qui trae la sua origine. Non è più il corpo esteriore che informa il senso corporeo, ma la memoria che informa lo sguardo dell'anima, una volta che si è fissata in essa l'immagine del corpo percepito esteriormente; questa immagine presente alla memoria noi chiamiamo quasi genitrice di quella che si produce nell'immaginazione del soggetto che pensa. Essa esisteva infatti nella memoria anche prima che fosse pensata da noi, come il corpo esisteva nello spazio anche prima che fosse percepito per produrre la visione. Ma quando si pensa, l'immagine, che la memoria conserva, si riproduce nello sguardo del soggetto pensante e tramite il ricordo si forma quell'immagine che è quasi la prole di quella che la memoria conserva». Trad. it G. Beschin. Cfr. anche: <http://www.augustinus.it/latino/trinita/index.htm>

⁶ Cfr. anche L. SCHUMACHER, *Bonaventure's Journey of the Mind into God: a Traditional Augustinian Ascent?* In "Medioevo", XXXVIII (2012), pp. 201-230.

⁷ A. M. SEVERINUS BOETHIUS, *De consolatione philosophiae*, V, IV.

⁸ In particolare Cfr. I, III e II, III: H. DE S. VICTORE, PL 175-177 Migne, *Patrologiae cursus completus: Series II, Ecclesia Latina*, Cfr. anche http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1096-1141__Hugo_De_S_Victore__Didascalicon__LT.pdf.html.

⁹ H. DE S. VICTORE, PL pp. 175-177, e Cfr. anche: http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1096-1141__Hugo_De_S_Victore__De_Unione_Corporis_Et_Spiritus__MLT.pdf.html. Solo recentemente è stata messa in dubbio l'attribuzione dell'opuscolo a Ugo di san Vittore.

«[Parimenti] lo spirito ascende nella contemplazione, Dio discende con la rivelazione. La teofania è nella rivelazione, l'intelligenza nella contemplazione, l'immaginazione è nella sensibilità, nella sensazione il mezzo della sensibilità, ed è origine dell'immaginazione. Giacobbe vide una scala che poggiava sulla terra e la cui sommità toccava il cielo»¹⁰.

L'immagine contribuisce attivamente alla ricerca della sapienza. Il percorso ascetico richiede la volontà di purificare i sensi per progredire verso la razionalità, caratteristica dell'uomo, e tappa fondamentale di questo cammino è proprio l'immaginazione¹¹.

Se la ragione è luce nella mente umana, l'immaginazione sarà detta ombra: *rationalis autem substantia corporea lux est; imaginatio, vero, inquamtum corporis imago est, umbra est*¹².

Un altro dei grandi maestri della Scuola di San Vittore, Riccardo, dedica poi ampio spazio alla descrizione del ruolo e delle caratteristiche dell'immaginazione, specialmente nelle sue opere *De gratia contemplationis, seu Benjamin major* e *De praeparatione animi ad contemplationem, liber dictus Benjamin minor*. Il *Benjamin minor* è un'allegoria assai nota e apprezzata nel XIII secolo, nella quale le mogli del patriarca Giacobbe, Lia e Rachele, con le rispettive ancelle e i dodici figli, rappresentano i diversi momenti del cammino dell'anima verso la contemplazione di Dio. Quindi Lia rappresenta l'affetto e la sua ancella, Zilpa, è la sensibilità, mentre Rachele impersona la ragione al cui servizio si pone l'immaginazione, Bila.

Le due ancelle sono necessarie alle rispettive padrone, per Riccardo: «senza l'immaginazione la ragione non sa nulla, senza la sensibilità l'affetto non

¹⁰ «[Item] spiritus ascendit contemplatione, Deus descendit revelatione. Theophania est in revelatione, intelligentia in contemplatione, imaginatio in sensualitate, in sensu instrumentum sensualitatis, et origo imaginationis. Vide scalam Jacob, in terra stabat, et summitas ejus coelos tangebatur». *Ivi*, p. 285, C e Cfr. anche: http://www.mlat.uzh.ch/download_pl/?lang=o&dir=/var/www/Corpus2_PL/&file=177_Auctor-incertus_De-unione-corporis-et-spiritus.xml. Inoltre: «Summum est corpus et spirituali naturae proximum, quod per se semper moveri habet, extra nunquam cohiberi habet; quod quidem, in quantum sensum praestat, imitatur rationalem vitam, in quantum imaginationem, format vitalem sapientiam. Nihil autem in corpore altius, vel spirituali naturae vicinius esse potest quam id ubi post sensum et supra sensum vis imaginandi concipitur. Quod quidem, in tantum sublime est, ut quidquid supra illud est, aliud non sit quam ratio». *Ivi*, 287 B.

¹¹ «Quae vero in hac vita se ab ejusmodi faeculentia mundare studuerint, hinc exeuntes quia nihil corporeum secum trahunt, a corporali passione immunes persistunt. Sic itaque ab infimis et extremis corporibus sursum usque spiritum incorporeum, quaedam progressio est per sensum et imaginationem; quae duo in spiritu corporeo sunt. Postea in spiritu incorporeo proxima post corpus est affectio imaginaria, qua anima ex corporis conjunctione afficitur, supra quam est ratio in imaginationem agens». *Ivi*, 288 D.

¹² *Ivi*, p. 288, B.

avvertirebbe nulla»¹³. Compito dell'immaginazione è mediare tra le cose sensibili e quelle celesti:

«L'immaginazione, in quanto serve, si muove tra la padrona e il servo, tra la ragione e il senso; e qualunque cosa oda da fuori attraverso il senso della carne, lo rappresenta dentro servendo la ragione. Sempre dunque l'immaginazione serve la ragione e non si sottrae nemmeno per un momento al suo servizio. Infatti anche quando manca il senso, essa non cessa il suo servizio. Infatti posto nelle tenebre, non vedo nulla, ma posso immaginare colà qualsiasi cosa, se lo voglio. Così sempre e in ogni cosa l'immaginazione è pronta, ed in ogni occasione la ragione può valersi del suo servizio»¹⁴.

Come Rachele non ebbe figli propri prima di aver offerto la propria ancella a Giacobbe affinché generasse con lui, così la ragione prima di potersi elevare in alto accetta di esercitare l'immaginazione delle divine grazie e a tal proposito commenta Riccardo: «nessuno ignora che questa è la prima via per accostarsi alla contemplazione delle cose invisibili se non forse colui che l'esperienza non ha ancora reso consapevole di tale scienza»¹⁵.

I figli generati da Bila sono adottati da Rachele, quanto nasce dall'immaginazione deve essere guidato dalla ragione. Ora, l'immaginazione razionale può essere di due tipi: il primo tipo è condizionato dalla ragione (*per rationem posita*) ed è quello che opera nel pensare a cose invisibili partendo da quelle note e visibili, mentre il secondo è misto all'intelligenza (*intelligentiae permista*), ed è in atto nel desiderio di ascendere alla conoscenza delle cose invisibili per mezzo di quelle visibili. Questi sono i due figli di Bila: Dan e Neftali.

L'aspetto dell'immaginazione più vicino all'intelligenza, Neftali, è attivo in modo particolare quando si legge la Scrittura e la si interpreta e ciò soprattutto nel grado più elevato dell'esegesi medioevale, l'anagogia.

Rachele, infine, cioè la ragione, genera due figli propri a distanza di tempo. Prima nasce Giuseppe, che rappresenta la meditazione, e quindi Beniamino, figura della contemplazione.

¹³ PL 196 Migne, *Patrologiae cursus completus: Series II, Ecclesia Latina, De praeparatione animi ad contemplationem, liber dictus Benjamin minor V*, Cfr. anche: http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_1162-1173__Richardus_S_Victoris_Prior__De_Praeparatione_Animi_Ad_Contemplationem_Liber_Dictus_Benjamin_Minor__MLT.pdf.html; De Gratia Contemplationis Libri Quinque Dicti Benjamin Major.

¹⁴ *Ivi*, V.

¹⁵ *Ivi*, XIV.

In quest'opera si distinguono già i passaggi che Bonaventura descriverà nell'*Itinerarium mentis in Deum*¹⁶, ed è significativo che la conclusione dell'opera del maestro vittorino confermi nuovamente la presenza ed il ruolo dell'immaginazione, che non viene superata ed abbandonata neppure nei più alti gradi di contemplazione:

«Quando Beniamino e Giuseppe si scambiano baci, la divina rivelazione e l'umana ragione convergono nella testimonianza dell'unica verità. Vedi in che modo la divina Scrittura alterni il modo di indicare un'unica e medesima cosa, e tuttavia aggiunge qualcosa affinché il suo significato non resti completamente nascosto. Nella morte di Rachele la contemplazione sale sopra la ragione; nell'ingresso in Egitto di Beniamino la contemplazione scende fino all'immaginazione; nei baci di Beniamino e di Giuseppe l'umana ragione viene colmata dalla rivelazione divina»¹⁷.

Quanto descritto per mezzo dell'allegoria nel *Benjamin minor* è ripreso da Riccardo, con altro linguaggio, nel *Benjamin maior*, esaminando il "genere delle contemplazioni" (ovvero il percorso per arrivare alla contemplazione) con grande ricchezza di sfumature e precisione psicologica e dottrinale.

Rispetto a molti testi, posteriori a queste opere medievali, qui si coglie un'unità maggiore tra aspetti descrittivi e teoria, inoltre è da notare che la stessa ampiezza di passaggi evidenziata nell'itinerario non si ferma alla dinamica moderna che troppo spesso si è come fissata solo sugli aspetti di *ratio* e *fides*, trascurando quei passaggi che sono importanti non solo per la dottrina sul cammino dell'uomo ma anche per la pratica del discernimento spirituale nella vita dei singoli fedeli¹⁸.

¹⁶ Per esempio, ecco alcune righe dal cap. LXXXVI del *Beniamino minore*, da leggere confrontandole con gli ultimi passi dell'*Itinerarium*: «Possiamo però intendere per la morte di Rachele e per l'estasi di Beniamino due diversi generi di contemplazione. Vi sono infatti, al di là della ragione, due generi di contemplazione entrambi riguardanti Beniamino. Il primo è sopra la ragione, ma non fuori della ragione, il secondo è sopra la ragione e fuori dalla ragione. Le cose che sono oltre, ma non fuori dalla ragione sono quelle di cui la ragione stessa conosce l'esistenza, ma che non può in nessun modo conoscere. Sopra e fuori della ragione sono quelle che contraddicono del tutto la ragione umana. Tali sono le verità rivelate intorno alla Trinità ed intorno al corpo di Cristo».

¹⁷ IDEM, *ivi*, LXXXVII.

¹⁸ Solo due esempi tratti dal capitolo I e dal cap. VI del I Libro: «Nella meditazione vi è la fatica col risultato. La contemplazione resta senza fatica con risultato. Nel pensiero c'è il peregrinare, nella meditazione la ricerca, nella contemplazione l'ammirazione. Dall'immaginazione proviene il pensiero, dalla ragione la meditazione, dall'intelligenza la contemplazione. Ecco codeste tre facoltà: immaginazione, ragione, intelligenza. L'intelligenza occupa il posto più elevato, l'immaginazione il più basso, la ragione quello di mezzo». «Sei poi sono i generi delle contemplazioni, assolutamente divisi tra loro. Il primo si trova nell'immaginazione ed è secondo la sola immaginazione. Il secondo è nell'immaginazione secondo ragione. Il terzo è nella ragione secondo immaginazione. Il quarto è nella ragione secondo ragione. Il quinto è sopra, ma non fuori ragione. Il sesto è al di sopra della ragione e sembra essere fuori ragione. Due dunque sono nella immaginazione, due nella ragione, due nell'intelligenza». *De gratia contemplationis libri quinque dicti Benjamin maior*, cit.

Parlando di sei “generi di contemplazione”, il primo è quello che si trova nell’immaginazione secondo la sola immaginazione (*in imaginatione secundum imaginationem*), il secondo Riccardo lo definisce come il grado dell’immaginazione secondo ragione (*in imaginatione secundum rationem*) ed è per noi interessante la descrizione dei due passaggi:

«Abbiamo poi detto che questo genere di contemplazione ha in comune col precedente il fatto che dipende dall’immaginazione e che si sofferma a considerare le cose visibili e immaginabili. Tuttavia si differenziano soprattutto per il fatto che in quello non si ricerca nulla col ragionamento, ma tutto è secondo la guida dell’immaginazione; questo, invece, è intessuto di ragionamento e si forma secondo ragione. Quello pertanto è nell’immaginazione secondo immaginazione, questo invece nell’immaginazione secondo ragione»¹⁹.

Si nota qui il valore di *nexus* dell’immaginazione e la sua valenza razionale, elemento importante e troppo poco considerato.

Almeno un cenno alla straordinaria figura della monaca Ildegarda (1098-1179). L’esperienza di santa Ildegarda di Bingen, proclamata dottore della Chiesa nel 2012, è un invito a riconsiderare il valore del “pensare per immagini”²⁰ che non si contrappone al pensiero concettuale e logico ma è complementare. Nei suoi scritti il momento immaginativo è alla base di quello cognitivo, per cui – per esempio – il *Liber divinorum operum* comprende sia testo che immagini. Il pensiero simbolico afferma che c’è qualcosa che rimane ‘indicibile’ ma che può esser mostrato attraverso immagini²¹.

Nel pensiero di Bonaventura l’immaginazione è chiamata a partecipare, come facoltà con una propria vocazione e metodo, a quel *reditus ad Deum* che ha un momento privilegiato e necessario nel moto dell’anima che rientra “dentro di sé”. Infatti è proprio qui, nell’anima dell’uomo, che è possibile

¹⁹ *Ivi*, II, XI.

²⁰ Sia Carl Jung che Gilbert Durand parlano di due forme di pensiero: quello rivolto all’esteriorità, alle cose visibili (detto pensiero indirizzato o diretto) e quello orientato verso l’unità della psiche (chiamato immaginario o indiretto).

²¹ Cfr. T. LUCENTE, *La scrittura come “limen” tra immagine e testo: il caso di Ildegarda di Bingen*, in “SOLIMA”, sito web del Programma di Formazione della Scuola Superiore Santa Chiara dell’Università degli Studi di Siena “Margine, Soglia, Confine, Limite”, pubblicato il 10 marzo 2008: www.media.unisi.it/solima/interventi.htm ora anche nel sito di ARLIAN: testo - immagini fisse - immagini in movimento.

raggiungere l'unione a Dio, descritta come un percorso che è sia d'interiorizzazione che di ascesa²².

Ecco quindi che, dopo la descrizione dei primi due gradi dell'*Itinerarium*, nel terzo e quarto grado Bonaventura chiede di rientrare in se stessi, nella mente, là dove risplende l'immagine di Dio (*in qua diuina relucet imago*²³) che non si manifesta con l'evidenza delle creature sensibili né si lascia dedurre dall'attività razionale o circoscrivere dall'evidenza logica, ma viene intravista in modo confuso, come in uno specchio, per mezzo dell'aspetto dinamico dell'immagine stessa, cioè per mezzo dell'immaginazione.

L'analisi del Dottore serafico parte dalla constatazione dell'amore che l'anima ha per se stessa, e che non potrebbe avere se non fosse preceduto in qualche modo da una forma di conoscenza di sé. A sua volta, questa conoscenza deriva necessariamente dalla memoria di sé, poiché l'intelligenza apprende sempre "ricordando"²⁴. A questo punto sono gli occhi della ragione, e non più quelli del corpo, che riconoscono la presenza delle facoltà umane di memoria, intelligenza e volontà. Nell'uso appropriato di queste facoltà e nella considerazione attenta dei legami che le uniscono si può esser resi capaci di «vedere Dio attraverso se stessi, come per mezzo di un'immagine, che è come vederlo in uno specchio, in maniera confusa»²⁵.

Risulta per noi particolarmente importante la descrizione della memoria che Bonaventura fa subito seguire a questa analisi. Fermandosi sull'attività della memoria egli la dilata, infatti, oltre che alle cose sensibili anche ai principi semplici ed eterni nonché alle tre dimensioni del tempo: passato, presente e futuro. E' da notare la fecondità e modernità di questa intuizione (per cui la memoria sa anche 'ritenere' le cose future prevedendole, *retinet futura per praeuisionem*), inoltre osserviamo che, poco più avanti Bonaventura afferma che l'intelligenza è figlia della memoria, dato che per noi diventa possibile

²² Come scrive Elisa Cuttini a proposito del *De reductione artium ad theologiam*: «Le creature sono concepite come provenienti da Dio, perciò quando tendono a Lui compiono un movimento che le riconduce sia "in dietro", alla loro origine, sia "in alto", essendo Dio ad un livello ontologico superiore. Questo ritorno si realizza grazie all'entrare "dentro di sé": infatti, poiché l'anima è la parte dell'uomo più simile a Dio, essa soltanto rende possibile l'unione con Lui. I filosofi neoplatonici avevano già spiegato che l'emanazione della realtà dall'Uno e il ritorno a Lui costituiscono un percorso circolare». E. CUTTINI, *Ritorno a Dio. Filosofia, teologia, etica della mens nel pensiero di Bonaventura da Bagnoregio*, Soveria Mannelli (CZ), Rubbettino, 2002, p. 184.

²³ Cfr. *It.* III,1, p. 60.

²⁴ *Ivi*: «*Intra igitur ad te et uide, quoniam mens tua amat feruentissime semetipsam; nec se posset amare, nisi se nosset; nec se nosset, nisi sui meminisset, quia nihil capimus per intelligentiam, quod non sit praesens apud nostram memoriam; et ex hoc aduertis, animam tuam triplice habere potentiam, non oculo carnis, sed oculo rationis*».

²⁵ *Ivi*: «*Considera igitur harum trium potentiarum operationes et habitudines, et uidere poteris Deum per te tamquam per imaginem, quod est uidere per speculum et in aenigmate*».

conoscere quando l'immagine si riflette nell'intelletto diventato pensiero (*verbum*)²⁶.

Il vincolo (*nexus*) che lega memoria e intelligenza è l'amore, di modo che questa dinamica interna all'uomo riflette la vita trinitaria e ne diventa nello stesso tempo una porta d'accesso.

Il grado successivo del cammino, il quarto, è un momento nel percorso contemplativo che sembrerebbe essere molto vicino all'uomo, infatti è *in nobis*, ma le distrazioni e le preoccupazioni impediscono a molti di proseguire con costanza e fiducia la ricerca di Dio. Con profondità di analisi psicologica, Bonaventura individua e identifica ciò che si oppone al desiderio profondo di bene che da sempre stimola e sorregge il percorso dell'anima: la memoria è *solleccitudinibus distracta*, l'intelligenza viene frenata e come *phantasmatis obnubilata*, mentre la volontà è sedotta dalle passioni che le impediscono di seguire la sua aspirazione più autentica che la condurrebbe dentro se stessa *per desiderium suavitates internae et laetitiae spiritualis*²⁷.

I "fantasmi" che obnubilano l'intelligenza sono prodotti dall'immaginazione, anch'essa – come le altre facoltà umane – ferita dal peccato originale e bisognosa di redenzione. L'immaginazione non è però un elemento da sopprimere o contro cui schierare le opportune armi spirituali o psicologiche, ma è parte viva dell'essere chiamata a ritornare sempre alla propria verità originaria per contribuire, per la sua parte, al *reditus ad Deum*.

Questi due gradi intermedi sono paragonati a due ali tese nel volo, protagoniste sono le potenze dell'anima:

«Da questi due gradi intermedi, per mezzo dei quali rientriamo in noi per contemplare Dio come negli specchi delle immagini delle cose create, come due ali tese al volo, quelle poste nel mezzo, possiamo comprendere che le potenze naturali della nostra anima ci conducono alle cose divine con le loro operazioni, con i loro mutui rapporti e con le scienze che le perfezionano, il che avviene nel terzo grado, come si è detto. Siamo anche guidati verso Dio dalle riabilitate potenze della stessa anima, per mezzo delle gratuite virtù teologali, dei sensi spirituali e delle estasi mentali, come abbiamo notato nel quarto grado»²⁸.

²⁶ It. III, 5: «Nam ex memoria oritur intelligentia ut ipsius proles, quia tunc intelligimus, cum similitudo, quae est in memoria, resultat in acie intellectus, quae nihil aliud est quam uerbum; ex memoria et intelligentia spiratur amor tanquam nexus amborum», p. 70.

²⁷ Cfr. It. IV, 1.

²⁸ It. IV, 7: «Ex his autem duobus gradibus mediis, per quos ingredimur ad contemplandum Deum intra nos tanquam in speculis imaginum creaturarum, et quod quasi ad modum alarum expansarum ad uolandum, quae tenebat medium locum, intelligere possumus, quod in diuina manuducimur per ipsius animae rationalis potentias naturaliter insitas quantum ad earum operationes, habitudines et habitus scientiales; secundum quod apparet ex tertio gradu. Manuducimur etiam per ipsius animae potentias reformatas, et hoc gratuitis uirtutibus, sensibus spiritualibus et mentalibus excessibus; sicut patet ex quarto», pp. 80-82.

Anche nell'ultima sua grande opera, le *Collationes in Hexaëmeron*, Bonaventura parla in più momenti delle facoltà umane. Nella *collatio* centrale delle tre introduttive, il contesto in cui se ne parla è quello della sapienza omniforme²⁹. Quando l'opera di Dio si manifesta con la creazione dell'uomo, dell'essere fatto a sua immagine e somiglianza, ecco che nell'uomo si trovano le facoltà di memoria, intelletto e volontà che sono poi per grazia redente e rinnovate secondo: immortalità, intelligenza e *iucunditas*³⁰.

L'immagine di Dio è completa se comprende sia l'aspetto della natura che quello della grazia, l'effetto della sapienza omniforme è di lasciar apparire che «tutto il mondo è come un unico specchio pieno di luci che presentano la sapienza divina, e come un carbone ardente che effonde intorno a sé la luce»³¹.

Prima di esaminare altri passi delle *Collationes in Hexaëmeron*, osserviamo che anche quando Bonaventura si occupa in modo esplicito del cammino ascetico l'immaginazione conserva il suo ruolo di elemento mediatore e necessario tra due livelli. Nel *De triplici via*³² sono presentati i tre livelli del percorso spirituale che assumono il nome di: meditazione, orazione e contemplazione. Tra la meditazione (a sua volta suddivisa nei momenti specifici di purificazione, illuminazione e perfezionamento) e l'orazione, Bonaventura accenna all'immaginabile (*imaginabile*). C'è da dire che ciascuna delle tre vie, compresa la prima – la meditazione –, è in grado di condurre l'uomo alla sapienza, ogni grado però eleva l'anima in modo maggiore del precedente. Il grado della meditazione, passando per la purificazione e l'illuminazione, raggiunge il primo livello di sapienza nella via perfetta e questa non è una sapienza generica o solo filosofica ma una prima esperienza di Dio fatta attraverso il confronto e il rispecchiamento dell'anima nella Parola di Dio, è la sapienza della Sacra Scrittura³³.

²⁹ Si sta parlando della forma della sapienza (la cui porta d'accesso è il desiderio), questa forma è plurima essendo sia uniforme che multiforme, come pure omniforme e nulliforme. Cfr. *Collationes in Hexaëmeron* (= *In Hexaem.*) II. BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Opere di san Bonaventura, Sermoni teologici*, VI/1, *Collazioni sull'Exaëmeron*, trad. it. P. Maranesi, Città Nuova, Roma, 1994. Ho preferito rendere in italiano il termine *omniformis* con 'omniforme' piuttosto che 'onniforme'.

³⁰ «*Item, est creatura ad imaginem Dei facta; et hoc vel secundum imaginem naturalem, vel gratuitam; illa est memoria, intelligentia et voluntas, in quibus relucet Trinitas; et hac sigillatur anima, et in hac sigillatione recipit immortalitatem, intelligentiam, iucunditatem; immortalitatem, secundum quod in memoria tenetur aeternitas; sapientiam, secundum quod in intelligentia refulget veritas; iucunditatem, secundum quod in voluntate delectat bonitas. Haec quidem sunt in intelligentiis, vel substantiis reformatis*». In *Hexaem.* II, 27, 84. L'azione redentrice della grazia nei confronti dell'immagine naturale della memoria la eleva dunque in modo tale che il suo nuovo contesto si può chiamare "immortalità".

³¹ *Ivi*, p. 85.

³² BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Opere di san Bonaventura, Opuscoli spirituali*, XIII, *De triplici via*, trad. it. A. Calufetti, Città Nuova, Roma, 1992.

³³ Cfr. *Ivi*, I, p. 18.

Il processo per cui i sensi sono purificati è descritto qui con l'immagine di una fiaccola (*igniculum sapientiae*) che viene tenuta accesa custodendone la fiamma con il sottrarre gli affetti dei sensi dalle cose inferiori per farli poi convergere sullo Sposo divino. Ultimo passo da compiere è quello di "sollevare" la fiaccola:

«Terzo, la fiaccola va ora sollevata al di sopra del sensibile, dell'immaginabile, dell'intelligibile, nell'ordine che segue. L'uomo che aspira ad amare immediatamente e perfettamente Iddio, al momento della meditazione, dica a se stesso: l'Amato non è sensibile, perché non visibile, non udibile, non odorabile, non gustabile, non tangibile; perciò non sensibile, ma *tutto desiderabile*. Pensi poi che non è immaginabile, perché non ha un termine, non è figurabile, non numerabile, non circoscrivibile, non commutabile; quindi davvero non immaginabile, ma *tutto desiderabile*. Consideri infine che non è intelligibile, perché non dimostrabile, non definibile, superiore ad ogni pensiero, apprezzamento e investigazione; quindi non afferrabile con la mente, ma *tutto desiderabile*»³⁴.

L'immaginazione, posta tra i sensi e l'intelletto, è la facoltà che riguarda ciò che è limitato nel tempo, possiede una figura, è numerabile, circoscrivibile e scambiabile. Ciò che spinge la persona a non fermarsi sugli oggetti rappresentabili è il fatto che solo Dio, visto come lo sposo del Cantico dei Cantici, è pienamente desiderabile.

Nel corollario che segue si indica già che il cammino sta per proseguire verso il livello superiore, quello della *ratio*: «in tale meditazione l'anima proceda con tutta diligenza e con tutte le forze, ossia secondo ragione, sinderesi, coscienza e volontà»³⁵.

Possiamo ora riprendere a considerare i passi delle *Collationes in Hexaëmeron* in cui Bonaventura descrive quanto avviene nell'anima nel corso dell'itinerario spirituale. Due passi sono particolarmente importanti: la bellissima immagine dell'anima come "libro scritto dentro" (coll. XII) e la più estesa visione dell'anima gerarchizzata (coll. XXII e XXIII).

Con la *collatio* XII ci troviamo esattamente al centro dell'opera, proprio dove si passa dal secondo giorno della creazione, cioè dalla visione

³⁴ Ivi, I, 17; p. 57: «*Tertio, sublevandus est, et hoc supra omne sensibile, imaginabile et intelligibile, hoc ordine, ut homo immediate de ipso, quem optat perfecte diligere, primo meditando dicat sibi, quod ille quem diligit, non est sensibilis, quia non est visibilis, audibilis, odorabilis, gustabilis, tangibilis, et ideo non est sensibilis, sed totus desiderabilis. Secundo, ut cogitet, quod non est imaginabilis, quia non est terminabilis, figurabilis, numerabilis, circumscriptibilis, commutabilis, et ideo non est imaginabilis, sed totus desiderabilis. Tertio ut cogitet, quod non est intelligibilis, quia non est demonstrabilis, definibilis, opinabilis, aestimabilis, investigabilis, et ideo non est intelligibilis, sed totus desiderabilis*».

³⁵ Ivi, I, 19; p. 59: «*In huiusmodi autem meditatione tota anima debet esse intenta, et hoc secundum omnes vires suas, scilicet secundum rationem, synderesim, conscientiam et voluntatem*».

dell'intelligenza elevata mediante la fede, al terzo giorno, nel quale si affronterà la visione dell'intelligenza istruita per mezzo della Scrittura. Il secondo giorno, biblicamente quello della creazione del firmamento, presenta la fede che si accosta al mistero di Dio come essere, come Trinità, come Verbo increato, incarnato e ispirato e si sofferma infine su Dio come "esemplare delle cose"³⁶. In questo contesto l'anima riceve un triplice aiuto che le è offerto sotto forma di tre libri: il primo libro è il mondo intero, fatto dalle realtà sensibili e donato all'anima quale anello di fidanzamento, e costituisce il libro "scritto fuori"; il terzo libro è quello della Sacra Scrittura, scritto sia dentro che fuori, ed è cuore, bocca, lingua e penna di Dio; il libro di mezzo è scritto dentro (*liber scriptus intus*), il luogo delle sostanze spirituali e delle illuminazioni:

«Un altro aiuto è quello della creatura spirituale che è come un lume, come uno specchio, come un'immagine, come un libro scritto dentro. Ogni sostanza spirituale è come una luce, onde si dice nel Salmo: *Risplenda su di noi, Signore, la luce del tuo volto*. Contemporaneamente a ciò, essa è anche uno specchio, poiché accoglie in sé tutte le cose e le rappresenta; e ha la natura della luce, in modo da giudicare le cose. Tutto il mondo infatti si descrive nell'anima. La sostanza spirituale, inoltre, è anche immagine. Poiché, infatti, è luce e specchio avente in sé le immagini delle cose, essa è anche immagine. Per tutto ciò essa è un libro scritto dentro»³⁷.

Il mondo intero si descrive nell'anima, anzi – come scrive nella *collatio* IV, 6 – *vult autem anima totum mundum describi in se*. La creatura spirituale è come un'immagine, infatti è capace di accogliere la luce e di rifletterla, non solo come uno specchio ma anche giudicando e discernendo le cose. L'anima è aiutata dalle immagini che accoglie come in un libro interiore, *et est etiam imago*.

Nello slittamento dall'immaginazione all'immagine potremmo vedere un cenno alla dottrina cristologica del Dottore serafico, per il quale il Verbo è l'immagine perfetta del Padre e ogni creatura è voluta a sua immagine³⁸. Il libro interiore rivela i suoi segreti solo a chi è semplice, infatti – conclude

³⁶ Nel terzo aspetto della bellezza della fede: «*et agit de Deo, ut est exemplar omnium rerum*».

³⁷ «*Aliud adiutorium est spiritualis creaturae, quae est ut lumen, ut speculum, ut imago, ut liber scriptus intus. Omnis substantia spiritualis lumen est; unde in Psalmo: Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine. Simul etiam cum hoc est speculum, quia omnia recipit et repraesentat; et habet naturam luminis, ut et iudicet de rebus. Totus enim mundus describitur in anima. Et est etiam imago. Quia ergo est lumen et speculum habens rerum imagines. Ideo est imago. Ex hoc etiam liber scriptus intus*». *Coll.* XII, 16; pp. 238-239.

³⁸ In particolare le creature razionali sono più vicine al Verbo. Cfr. L. IAMMARRONE, voce «*Imago-Vestigium*», in *Dizionario Bonaventuriano. Filosofia, Teologia, Spiritualità*, E. Caroli (ED.), Padova, Editrici Francescane, 2008; 482-491 e relative note. Cfr. anche: A. B. DE DHAEM, *Cristologia trinitaria e teologia delle religioni. Il «triplice» Verbum in Bonaventura e J. Dupuis*, in «*Gregorianum*», 96,4 (2015), pp. 791-817.

Bonaventura citando Agostino – l'intimo dell'anima è il suo luogo sommo e questo genere di forza è tanto più elevato quanto più è intimo.

Le *collationes* in cui si parla dell'anima gerarchizzata sono le ultime dell'opera³⁹, nell'ambito del quarto giorno della creazione, quello in cui la Bibbia colloca la creazione delle luci del firmamento (offrendo così un richiamo immediato al giorno secondo, in cui fu creato il firmamento). Si parla di anima "gerarchizzata" perché in questo grado l'intelligenza è elevata per mezzo della contemplazione e si ordina in modo armonioso sull'esempio della gerarchia celeste (simboleggiata dal sole) e della Chiesa militante (la luna). L'anima, ovvero la *mens*, è rappresentata dalle stelle per mezzo di una irradiazione⁴⁰. A partire dal n. 24 della *collatio* XXII si descrive il processo di gerarchizzazione attraverso tre gradi: secondo l'ascesa, secondo la discesa e secondo il regresso (*secundum regressum in divina*). Quest'ultimo grado a sua volta presenta un'ampia strutturazione per la quale si distinguono i gradi di contemplazione (fuori, dentro e sopra di noi) descritti anche secondo le potenze (esteriori, interiori, superiori). Nel livello delle potenze esteriori (o potenze che apprendono) l'anima considera il mondo usando della propria capacità di discernere, con i modi che Bonaventura definisce *discreta perlustratio*, *discreta praelectio*, *discreta prosecutio* (XXIII,34). A questo punto ritroviamo la facoltà immaginativa, il cui luogo proprio è la *discreta perlustratio*:

«Innanzitutto vi deve essere una perlustrazione discreta, affinché il mondo venga considerato dall'anima in modo discreto. Infatti nell'anima vi è come una mano che scrive. Il senso percepisce le cose esteriori e poi il senso comune, dopo viene l'immaginazione e la ragione analizza e ripone nella memoria. Bisogna dunque che vi sia una grande discrezione nel custodire la casa, affinché non tutti abbiano accesso a queste potenze dell'anima»⁴¹.

Si conferma, dunque, per Bonaventura il ruolo dell'immaginazione, con le altre facoltà collabora alla gerarchizzazione dell'anima nel suo percorso spirituale. La ricerca dell'armonia e dell'ordine, unita alla volontà di mostrare schemi numerici anche complessi, consente di ricreare in contesti e con

³⁹ Com'è noto, quest'ultima serie di *collationes* bonaventuriane è rimasta incompiuta a causa della nomina a cardinale e dell'impegno di preparazione al Concilio di Lione (1274, anno della morte del santo).

⁴⁰ «*Tertia pars contemplationis est in consideratione mentis humanae hierarchizatae; et haec intelligitur per stellas sive per lucem stellarum, quae quidem habet radiationem mansivam, decoram et iucundam. Anima, quae habet haec tria, est hierarchizata*». Coll. XX,22; p. 374.

⁴¹ Coll. XXII,35; pp. 417-419. «*Primo ergo debet esse discreta perlustratio, ut discrete consideretur mundus ab anima. Nam in anima est sicut quaedam manus scribens. Sensus enim percipit exteriora et post, sensus communis; deinde imaginatio, et ratio considerat et reponit in memoria. Oportet ergo, quod sit magna discretio ad custodiendam domum, ne omnes intrent ad has vires*».

approcci diversi uno stesso itinerario nel quale non si perde nulla di quanto è buono perché creato e redento da Dio.

Un'immagine che si presta moltissimo a divenire simbolo sintetico e aperto è quella dell'albero, che si ritrova in più opere del Dottore serafico. Ad essa s'ispira principalmente nell'opera *Lignum vitae* (1260) che offre meditazioni sull'origine di Cristo, sulla passione e sulla glorificazione: ogni parte è composta da dodici capitoli che trattano i "frutti" dell'albero.

Qui l'immaginazione ha un ruolo essenziale, come scrive lo stesso Autore nel presentare l'opera, che si può considerare una vera *lectio divina* francescana, prendendo sempre l'avvio dai testi della sacra Scrittura. Il *Lignum vitae* risponde alla domanda: dove si esercita l'immaginazione?

L'antropologia bonaventuriana, con la visione ascetica che ne deriva, accoglie nel modo più attento e teologicamente fondato l'intuizione di Francesco, indicando – per ciascuna facoltà della persona nel modo specifico – la via dell'armonizzazione in Cristo. Questo è stato evidenziato nello studio sui sensi spirituali che non sono la negazione dei sensi corporei ma il loro pieno sviluppo di cui questi sono anticipo e preguistazione⁴².

Dopo i sensi, anche l'immaginazione, è al servizio della vita piena dell'uomo, anche l'immaginazione ha come oggetto finale e perfetto Cristo Signore:

«Nella conoscenza sensibile il *medium* è la *similitudo* prodotta dall'oggetto e recepita dall'organo che ha facoltà conoscitive. Nella conoscenza spirituale, il *medium* per eccellenza è il Verbo eternamente generato e incarnato nel tempo. Così i nostri sensi spirituali si applicano a questo *Medium*, risalendo dalla similitudine alla *Summa Mens* divina, in modo da essere ricondotti a Dio: "*per illum omnes mentes nostrae reducuntur ad Deum*"»⁴³.

Per questo motivo il *Lignum vitae* si sofferma a meditare sulla vita, passione e glorificazione di Gesù Cristo, questa contemplazione è la via per educare l'immaginazione secondo il Vangelo.

Ecco come Bonaventura introduce l'opera e presenta il suo "albero immaginario":

«Perché si accenda in noi quell'affetto, si formi quel pensiero, si imprima questa memoria, cercai di cogliere dalla piantagione del santo Vangelo che descrive diffusamente la vita, la passione e la glorificazione di Gesù Cristo, questo fascetto di mirra, e lo intrecciai con brevi parole, ordinate e correlative, per facilitare il ricordo, ed anche semplici, comuni e popolari, per evitare il vizio della curiosità e favorire la devozione e l'edificazione pia

⁴² Cfr. F. M. TEDOLDI, *La dottrina dei cinque sensi spirituali*, pp. 200-201.

⁴³ *Ivi*, p. 253.

della fede. E dato che l'immaginazione aiuta la comprensione, ho ordinato e disposto le poche cose scelte tra le molte in un certo albero immaginario, così da descrivervi nella prima ramificazione in basso l'origine e la vita del Salvatore, in mezzo la Passione e alla sommità la glorificazione»⁴⁴.

L'immaginazione aiuta la comprensione: questo è stato vero già per Francesco che volle «fare memoria di quel Bambino che è nato a Betlemme, e in qualche modo intravedere con gli occhi del corpo i disagi in cui si è trovato»⁴⁵.

Immaginazione, memoria ed esperienza affettiva sono consonanti e cooperanti nella spiritualità francescana. Tra i moltissimi esempi è sufficiente accennare almeno a due importanti opere di mistici francescani: *l'Albero della*

⁴⁴ BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Opere di san Bonaventura, Opuscoli spirituali*, XIII, *Lignum vitae*, trad. it. A. Calufetti, Città Nuova, Roma, 1992. Prologo, 2, p. 207. «*Ut igitur prae-fatus in nobis accendatur affectus, formetur cogitatus, imprimatur memoria, ex sacri Evangelii silva, in qua de vita, passione et glorificatione Iesu Christi diffuse tractatur, colligere studui hunc myrrhae fasciculum, quem et paucis et ordinatis et correspondentibus sibi verbis compegi propter facilitatem memoriae, necnon simplicibus, consuetis et rudibus propter declinandum curiositatis vitium, fovendam quoque devotionem et aedificandam fidei pietatem. Et quoniam imaginatio iuvat intelligentiam, ideo quae ex multis pauca collegi in imaginaria quadam arbore sic ordinavi atque disposui, ut in prima et infima ramorum ipsius expansione Salvatoris origo describatur et vita, in media passio, et glorificatio in suprema*». Ivi, p. 206.

⁴⁵ TOMMASO DA CELANO, *Vita del beato Francesco (Vita prima)*, Padova, Editrici Francescane, 2011, pp. 305-306 (FF 468).

scienza di Ramon Llull⁴⁶ (1296) e le *Sette armi spirituali* di Caterina Vigri (1435 ca.)⁴⁷.

Un percorso ascetico che voglia escludere o sconfessare l'immaginazione e la sua attività rischia di trascurare un'alleata potente e di combattere una battaglia persa contro la forza di questa facoltà che è sì da convertire ma non da rinnegare. Osserva giustamente Pietro Maranesi che la teologia deve sfociare nella spiritualità, perciò è necessario che sia anche un "metodo" spirituale che delinei il processo affettivo e che parta dalla concreta psicologia della *mens*⁴⁸.

Come abbiamo visto considerando il pensiero dei maestri della scuola di San Vittore, l'immaginazione è un elemento di passaggio e di collegamento tra corpo e anima: Bonaventura approfondisce questo aspetto e formula una propria dottrina parlando della *colligantia naturalis*.

⁴⁶ Per Ramon Llull è necessario mostrare che non c'è separazione rigida o antitesi tra la realtà sensibile e quella spirituale, l'uomo è quasi un "micro universo" e le sue facoltà sono armoniosamente collegate (e sono chiamate: vegetativa, sensitiva, immaginativa e spirituale). Nell'opera *L'albero della scienza* (Raimundi Lulli Opera Latina (ROL), (edizione critica delle opere latine – 24 volumi fin qui editi), nella collezione "Corpus Christianorum – Continuatio Mediaevalis", Brepols, Opera Latina, Turnhout 1978- vedi anche: <http://www.brepols.net/Pages/Search.aspx?author=Raimundus%20Lullus&series=CCCM>) ripresenta la dottrina dell'opera precedente *Ars magna generalis et ultima*, delineando l'immagine di sedici alberi collegati: i primi quattordici presentano gli schemi di tutta la realtà nella sua armonia e varietà che va dagli esseri inanimati fino a Dio, il quindicesimo e il sedicesimo sono detti "Esemplificale" e "Questionale" e forniscono, rispettivamente, esempi e domande circa i precedenti. Uno degli alberi si chiama "Immaginale" e tratta della funzione rappresentativa che elabora i dati dei sensi, ma tutta l'opera è un esercizio dell'immaginazione al servizio della ragione. Ciascun albero ha poi una struttura in sette parti: radici, tronco, branche, rami, foglie, fiori e frutti. Pochi anni dopo, Ramon Llull scrive un'altra opera strutturata in modo simile e intitolata *Arbre de filosofia d'amor*, in italiano Cfr. *Albero della filosofia d'amore*, in *Mistici francescani. Sec. XIV*, vol. II, trad. it. D. Mancini, Milano, Editrici Francescane, 1997, 367-536. Utilizzando la stessa immagine dell'albero, com'è noto, anche il frate "spirituale" Ubertino da Casale aveva composto il suo *Arbor vitae cricifixae Jesu Christi* (1305) con intenti polemi.

⁴⁷ L'opera più nota di santa Caterina Vigri, *Le sette armi spirituali* (che, a sua volta, potrebbe aver tratto ispirazione anche di *Il Libre del Ordre de Cavalleria*, da Ramon Llull, nel quale sono descritti i significati allegorici delle armi del cavaliere), è qui citata come esempio della grandissima attenzione al tema della memoria, che sappiamo essere collegato alla sfera dell'immaginario. Infatti, delle sette armi in esame, le ultime quattro sono descritte tutte come esercizi di memoria applicata rispettivamente a: 1. la passione e morte di Gesù (come nella cristologia bonaventuriana è qui al centro), 2. la nostra morte, 3. il paradiso, 4. la sacra Scrittura. Queste tappe, preparate dalle tre precedenti (la diligenza nel bene, la diffidenza di sé, la piena confidenza in Dio) costituiscono un percorso spirituale capace di contrastare i nemici e di far crescere nell'amore di Dio e del prossimo. Cfr. SANTA CATERINA DA BOLOGNA, *Le sette armi spirituali*, trascrizione a cura di M. G. Lo Bianco, Bologna, Monastero del Corpus Domini, 2006.

⁴⁸ «Abbandonate le "antiche" tecniche meditative, non siamo stati capaci di svilupparne delle nuove capaci di tenere presente ed usufruire degli enormi sviluppi avutisi nel campo psicologico. Senza un processo ordinato, senza un metodo ascetico l'animo umano con difficoltà potrà creare quella quiete e tranquillità che gli permetterà di ascoltare, vedere, gustare, odorare e toccare il mistero di Dio. E' evidente che una metodica non significa raggiungere Dio quale oggetto "conquistato" ma fare attenzione ai nostri bisogni intellettuali, psicologici e affettivi aiuterà, questo è l'insegnamento di Bonaventura e della lunga tradizione cristiana, ad un'apertura e un'attenzione all'invisibile così che esso possa fare irruzione». P. MARANESI, *Chiavi di lettura bonaventuriana e suggestioni per una sua attualizzazione*, in «Italia francescana», 78 (2003), pp. 163-209.

Si parla di *colligantia* quando «due cose risultano fra loro così unite che una attira a sé l'altra e comunica all'altra le sue proprietà»⁴⁹.

Non è dunque solo l'anima ad avere un influsso sul corpo ma esiste anche un movimento contrario, per cui il corpo può essere d'aiuto all'anima, come osservato circa la dottrina dei sensi spirituali. Esiste quindi strutturalmente un'apertura del corpo all'unione con l'anima e quest'unione è desiderata sempre (anche dopo la morte del corpo) perché risponde alla natura più vera dell'essere umano:

«L'esistenza di una continuità tra la natura corporea e la natura spirituale dell'uomo garantisce comunque, secondo Bonaventura, la sostanzialità del composto umano. [...] Il corpo opera all'interno del composto, agendo sull'anima in virtù della *colligantia naturalis* che reciprocamente li unisce»⁵⁰.

In ciò la dottrina bonaventuriana si dimostra molto moderna, gli studi delle scienze psicologiche ne hanno confermato l'acutezza e l'importanza⁵¹.

Prima di indicare alcuni aspetti della fecondità ed attualità del pensiero bonaventuriano sull'immaginazione, è necessario almeno accennare – in estrema sintesi – alle tappe della riflessione filosofica sul tema, dal medioevo ad oggi. In questo contesto sarà sufficiente riferirsi alle posizioni di Immanuel Kant e di Gaston Bachelard. Anche per Kant, come per i pensatori precedenti, l'immaginazione si pone tra i sensi e l'intelletto, consentendo il passaggio dei dati sensibili verso la ragione, la quale ha la capacità di unificarli (processo di sintesi). L'immaginazione, in Kant, è di due tipi: prima di tutto è "produttiva" perché genera le attività sintetiche, le categorie e le intuizioni di spazio e di tempo. Il secondo tipo di immaginazione è quello "riproduttivo" ed indica la

⁴⁹ «Quando duo ita sunt unita, quod unum trahit ad se alterum et communicat alteri proprietates suas» II *Sent.*, d. 31, a. 2 q.1.

⁵⁰ M. LETTERIO, *Il corpo nella riflessione antropologica bonaventuriana*, in «Doctor Seraphicus», LXIV (1997), 29-50, pp. 36-37. Ciò è espresso in termini moderni da Michel Cazenave che afferma che l'immaginazione è funzione dell'anima mediana tra corpo e spirito «all'incrocio tra la funzione di sensibilità del corpo e l'intuizione pura dello spirito». Secondo Cazenave ciò che contraddistingue l'immaginazione è che «il corpo non è abbandonato e lo spirito non è escluso». Cfr. M. CAZENAVE, *L'immaginazione: potenza dell'anima*, trad. it. L. Scalabrini, in <http://www.revue3emillenaire.com/it/?p=965>

⁵¹ Fa notare Fabio Porzia: «Per coloro che concepiscono l'unione fra anima e corpo come una unione immediata di materia e forma (è il caso di Tommaso d'Aquino) i rapporti fra corpo e anima, fra potenze sensitive e potenze razionali, si devono svolgere normalmente in una sola direzione, cioè dall'anima al corpo. La sola possibilità che l'anima subisca influenze provenienti dal corpo è indice di una ferita patologica a livello spirituale, chiara espressione del peccato originale. Invece l'insegnamento bonaventuriano, secondo cui vi è composizione ileomorica anche negli esseri spirituali e vi è effettiva indipendenza dell'anima di fronte al corpo, obbliga a spiegare come e perché le potenze razionali dell'anima possano cadere sotto le influenze del corpo. Ebbene, questo avviene perché anima e corpo sono fatti l'una per l'altro, e sono stretti fra loro da un legame naturale di reciproca interdipendenza». F. PORZIA, Voce «*Colligantia naturalis*», in *Dizionario Bonaventuriano*, p. 251.

capacità di ripresentare le immagini al soggetto. Nella *Critica del giudizio* si parlerà poi dell'esperienza del bello e del sublime, resa possibile dalla presenza dell'immaginazione accanto alla ragione e all'intelletto⁵².

Dopo il chiarimento terminologico proposto da G.W.F. Hegel, per il quale si distingue l'immaginazione quale semplice riproduzione dalla fantasia – che invece assume il significato d'immaginazione creativa, simbolica e poetica – nel secolo XX si risveglia l'interesse per il tema; tra le scuole più attente alle funzioni dell'immaginazione si possono indicare l'esistenzialismo, la fenomenologia e la psicoanalisi.

Con Gaston Bachelard⁵³ si preferisce parlare di “immaginario” intendendo il mondo di miti, simboli e poesia. Da questa particolare visuale nascerà anche una parte essenziale della ricerca di Gilbert Durand sulle strutture dell'immaginario. La filosofia non può limitarsi al campo delle scienze, al mondo razionale che rappresenta solo una parte dell'animo umano, deve sapersi aprire agli spazi dell'immaginazione poiché l'uomo non è motivato solo dai propri bisogni ma anche dai propri sogni, volendo e sapendo trasformare la realtà, come avviene nel racconto e nell'attività artistica.

«Se consideriamo le “facoltà”, ragione e immaginazione, per esempio, o i loro prodotti – la scienza e l'arte -, ci troveremo indubbiamente di fronte ad una contrapposizione. Ma se consideriamo la soggettività stessa nella sua unità, allora la contrapposizione è superata per il fatto stesso che l'uomo, nella sua concretezza è ragione pensante, che si misura attivamente con l'esterno, ed anche sognatore, che si ripiega nella propria interiorità in una continua produzione di irrealtà»⁵⁴.

⁵² «Tenendo in vista soltanto senso e intelletto, si deve concludere che “una parte” del pensiero è contingente, particolare, raffigurabile; l'altra necessaria, ecc. Se il pensiero *esiste*, l'essere sarà in parte contingente, in parte necessario: e questa sarebbe una distinzione *ontologica* radicale. Ma dato che esiste *anche* l'immagine, esiste una forma di essere – l'immaginazione - che esula dalla distinzione contingente-necessario, quindi l'essere in generale non può venir definito in base all'opposizione contingente-necessario, e non si può dire (gnoseologia empirista) che solo il percepire corrisponda all'essere reale, né (gnoseologia intellettualistica, platonica, idealistica) che corrisponda al reale soltanto il pensar relazioni». M. M. ROSSI, voce «Immaginazione» in *Enciclopedia filosofica*, col. 1268.

⁵³ Di cui citiamo soltanto alcune tra le opere principali: *La poétique de la rêverie* (1960), ed. it. di Giovanna Silvestri Stevan, *La poetica della rêverie*, Bari, Dedalo, 1984; *La Philosophie du non* (1940), ed. it. di Giuseppe Quarta, *La filosofia del non. Saggio di una filosofia del nuovo spirito scientifico*, Pellicanolibri, 1978; Roma, Armando, 1998; *Le Nouvel Esprit scientifique* (1934), ed. it. F. Albergamo (ED.), *Il nuovo spirito scientifico*, Bari, Laterza, 1951, L. Geymonat e P. Redondi (ED.), 1978.

⁵⁴ G. PIANA, *La notte dei lampi. Quattro saggi sulla filosofia dell'immaginazione*, Guerini e Associati, Milano, 1988, II, 12-13. Anche in <http://www.filosofia.unimi.it/piana/index.php/filosofia-dellimmaginazione/60-la-notte-dei-lampi-2>.

Per Bachelard l'immaginazione è un dinamismo organizzatore ed elemento di "omogeneità nella rappresentazione"⁵⁵, che non ha il compito di formare delle immagini ma di de-formarle costantemente nel processo di apertura dell'uomo al mondo. La prospettiva antropologica è quella scelta da Gilbert Durand che definisce il tragitto antropologico come: «l'incessante scambio che esiste al livello dell'immaginario tra le pulsioni soggettive e assimilatrici e le intimazioni oggettive provenienti dall'ambiente cosmico e sociale»⁵⁶.

Gli archetipi, richiamando la dottrina junghiana, sono al punto di congiunzione tra l'immaginario e i processi razionali e sono capaci di manifestarsi per mezzo di immagini che variano molto a seconda della cultura in cui nascono e si sviluppano. Scopo di questa ricerca, però, non è ottenere una semplice classificazione delle immagini ma verificare l'ipotesi per cui la funzione immaginativa non è causata dalle cose ma è una capacità di "caricare le cose di un senso secondo", di un senso tale da essere universalmente condiviso come realtà dell'immaginario⁵⁷.

Particolarmente interessante, per noi, la conclusione dello studio di Durand, in cui si riconosce una vocazione ontologica all'immaginario, poiché:

«l'immaginario non solo si è manifestato come attività che trasforma il mondo, come immaginazione creatrice, ma soprattutto come trasformazione eufemistica del mondo, come *intellectus sanctus*, come ordinamento dell'essere agli ordini del meglio. Tale è il grande disegno che ci ha rivelato la funzione fantastica. E questo disegno permette di valutare gli stati di coscienza e di gerarchizzare le facoltà dell'anima»⁵⁸.

Il pensiero contemporaneo, almeno in alcune scuole o correnti, sembra quindi rivalutare le potenzialità dell'immaginazione arrivando perfino ad usare

⁵⁵ Cfr. G. DURAND, *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'Archetipologia generale*, Bari, Dedalo («La scienza nuova»), 1996².

⁵⁶ IDEM, *ivi*, p. 31.

⁵⁷ Cfr. IDEM, *ivi*, il capitolo "Universalità degli archetipi", specialmente pp. 381-401.

⁵⁸ IDEM, *ivi*, pp. 21-22. In *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, Durand esplora il mondo dei simboli delineando una classificazione secondo i regimi diurno e notturno per poi tentare, nella terza parte dello studio, una "metafisica dell'immaginazione". «Il "Regime diurno" concerne la dominante di posizione, la tecnologia delle armi, la sociologia del sovrano mago e guerriero, i rituali della elevazione e della purificazione; il "Regime notturno" si suddivide in dominanti digestive e cicliche, in cui la prima assume le caratteristiche del contenente e dell'ambiente, e valori alimentari e digestivi, la sociologia matriarcale e della nutrizione, la seconda raggruppa le tecniche del cielo, del calendario agricolo come dell'industria tessile, i simboli naturali o artificiali del ritorno, i miti e i drammi astro-biologici. [...] Avevamo raggruppato questa tripartizione in due regimi, l'uno *diurno*, quello dell'antitesi, l'altro *notturno*, quello degli eufemismi propriamente detti. Proseguendo abbiamo mostrato come queste classi archetipe determinino generi strutturali e avevamo descritto le strutture *schizomorfe*, le strutture *mistiche* e infine le strutture *sintetiche* dell'immaginario». Cfr. 48.381 (corsivi dell'Autore).

una terminologia vicina al mondo e al linguaggio bonaventuriano (come nella citazione precedente).

Se poi guardiamo ai temi della spiritualità cristiana, alla vita di fede e di preghiera del credente consapevole di essere chiamato alla conformazione a Cristo in una sequela che coinvolge tutta la vita, allora ecco che l'immaginazione riacquista il proprio ruolo nell'itinerario di fede, un ruolo positivo che ne evidenzia il valore di aiuto e di mediazione. Già in passato alcune spiritualità hanno saputo cogliere questo aspetto: basti pensare alla spiritualità ignaziana che fa dell'immaginazione un preciso momento nel processo degli *Esercizi Spirituali*. La spiritualità francescana potrebbe trovare in se stessa, in vari momenti della vita di Francesco come nel pensiero di Bonaventura e nella sua storia di santità, un interessante sviluppo come contributo ad una vita cristiana più ricca ed armoniosa.

Un esempio recentissimo in questo senso è offerto dalla proposta di Paolo Floretta, frate conventuale, e dei suoi collaboratori. La *meditatio imaginalis* che presentano è un metodo di preghiera, sostenuto da validi studi di psicologia⁵⁹, che mira ad aiutare chi prega ad entrare in contatto con i propri sentimenti, nati dall'ascolto della parola di Dio, e a trasformarli con gli strumenti di un "laboratorio dell'immaginario" (azioni, disegni, linguaggio simbolico, rielaborazione...). La vita di preghiera può ricevere nuova forza dalla Scrittura la cui interpretazione si arricchisce di una nuova prospettiva, più aperta e predisposta alla meditazione affettiva, in modo assai consono alla tradizione francescana.

E proprio in questa direzione, cioè verso una riscoperta e riappropriazione del pensiero francescano bonaventuriano, sta lavorando attualmente anche il gruppo di teologi, ricercatori ed amici della Pontificia Facoltà San Bonaventura, che nel 2015 hanno pubblicato il volume collettaneo *Una teologia in comunità*⁶⁰ con contributi di studiosi che affrontano i temi del metodo teologico, della questione filosofica del linguaggio religioso, del cristocentrismo bonaventuriano, ecc. sempre con attenzione alla dimensione comunitaria della ricerca.

⁵⁹ In questo ambito si prevede la proposta di temi che «stimolano gli affetti giacenti nell'inconscio aiutando quest'ultimo a esprimerli attraverso immagini e simboli che, una volta accolti e ripensati, sono riaffidati all'immaginario del soggetto come nuovi stimoli che, ristrutturando l'inconscio, permettano a questo di avanzare nella sua evoluzione integrativa, attraverso sintesi immaginative sempre più ricche e originali, così da facilitare la preghiera, la conversione, la valutazione della realtà e l'azione sempre più coerenti col messaggio biblico». Cfr. presentazione del Corso: *Meditatio imaginalis* sulle parabole del Regno, nell'ambito del Corso di Formazione "La progettazione e la conduzione di un Laboratorio dell'immaginario", del CISES, per gentile concessione dell'Autore.

⁶⁰ D. PAOLETTI (ED.), *Una teologia in comunità*, Padova, Messaggero, 2015. Oltre a quello del curatore, i contributi sono di Giuseppe Ruggieri, Piero Coda, Maurizio Malaguti, Roberto Repole, Bruno Forte e Timothy Radcliffe.

Infine, una maggior attenzione a quanto concerne l'immaginazione, può consentire in generale, un riavvicinamento al mondo dell'arte, che da sempre vive in comunione con i temi della bellezza, del racconto (anche biblico), della luce, della rivelazione.

Nell'attuale ripresa degli studi bonaventuriani, favorita anche dalle celebrazioni anniversary del centenario della nascita (1217-2017), può trovare spazio la riflessione sull'immaginazione, facoltà che abbiamo visto essere aperta al dialogo con temi dell'antropologia teologica (quali quelli relativi alla *colligantia naturalis*), della psicologia, della spiritualità, della filosofia. In ogni sguardo prospettico, comunque, la dottrina del Dottore serafico è sempre intesa a richiamare l'uomo affinché risponda all'amore di Dio manifestato in Cristo Signore, unico maestro di tutti.

La ricerca della sapienza non è infatti, per Bonaventura, un compito da assolvere solo a proprio beneficio ma diviene un'offerta per gli uomini che con noi cercano la verità e l'amore vero:

«Il Cristianesimo in Occidente potrà fiorire solo se riusciremo a coinvolgere l'immaginazione dei nostri contemporanei. Non credo che l'ateismo ci offra tanto una sfida intellettuale, quanto piuttosto una sull'immaginazione. Come possiamo condividere una immaginazione cristiana? Ciò che è in gioco è precisamente la sapienza. La scienza ci offre conoscenza, che deve essere valutata secondo le basi della scienza. Invece, fede e filosofia cercano la sapienza»⁶¹.

⁶¹ T. RADCLIFFE, «L'immaginazione cristiana», in *Una teologia in comunità*, p. 148. Testo anche in: http://www.laicedomenicani.com/Articolo/2015/Timothy_Radcliffe_Seraphicum_Immaginazione_Cristiana.

L'Itinerarium come esplicazione della dialetticità del pensare

Dario Tordoni

Abstract

This aims to offer an interpretation of Itinerarium mentis in Deum by Bonaventure as an eminently dialectical work. After analyzing the differences between Aristotelian homo naturalis and Bonaventurian mens, it will be considered the fundamental notion of contuitio, with particular reference to extra nos and supra nos levels of consciousness. This will bring out the spiral sense of metaphysical thought underlying itinerarium. In particular will be highlighted the Bonaventurian Trinitarian theology in its close connection with his Christology: through the role of Christ as a medium in Trinity's inner activity, as well as in creation, will emerge the peculiar ontological, and not merely epistemological, Bonaventure's dialectic.

Keywords: Itinerarium, Dialectic, Contuitio

Nel parlare di *dialettica* è opportuno prestare preliminare attenzione al senso che si intende veicolare con tale parola. Senza dubbio il significato che per lo più investe il termine è quello indicante il metodo proprio di quella particolare disciplina che è la filosofia, e quindi di strumento gnoseologico e procedurale del pensiero atto ad indagare la realtà; d'altra parte è sin dalla sua prima sistematizzazione in Platone che la dialettica si pone come l'arte (*téchne*) più adatta all'ascesa intenzionata all'Idea, alla realtà vera. In una tale significazione quel che spesso rimane in secondo piano è che, sin dalla sua origine nel pensiero ellenico, la dialettica si pone come tecnica atta a tale impresa solo in quanto risponde alla intrinseca natura dell'oggetto indagato; in quanto, cioè, la realtà stessa – nella sua disponibilità a farsi intelligibile al pensiero – si palesa dialetticamente.

Se nel primo senso la dialettica viene ridotta a mero strumento del pensiero umano, esterno alla realtà e alla verità che tramite un siffatto strumento si pretenderebbe conoscere, nel secondo e più originario senso viene meno proprio il radicale dualismo che lo gnoseologismo, come reciproca estraneità di soggetto e oggetto, porta con sé quale sua celata ma inevitabile

matrice. D'altronde non si capisce come nella prospettiva dualistica, che vede da una parte il pensiero e dall'altra la realtà impermeabile ad esso, sia possibile un qualsiasi intendimento da parte del primo sulla seconda; e conseguentemente, come il pensiero possa avanzare alcuna pretesa di verità, se, come parrebbe indicarsi, il pensiero fosse radicalmente altro dalla verità.

In tale strettoia gnoseologica della considerazione della dialettica, a essere dimenticato è proprio il senso originario della parola stessa, che, prima di farsi attributo di *téchne*, rimanda a *diàlektos*, al dialogo, o anche al colloquio, nella pregnanza che Heidegger, nel secolo scorso, ha ricordato come propria della parola *Gespräch*, quale apertura originaria solo all'interno della quale è possibile un corrispondersi di soggetto e oggetto. Lungi dal caratterizzarsi come monologico, fondato esclusivamente nella volontà dichiarativa del soggetto, il dia-logo prevede come *primum* il suo venire sollecitato da un altrove rispetto al luogo della soggettività, secondo una dinamica che non dimentica mai il momento dell'ascolto quale presupposto di qualunque enunciazione. Se si dà un mondo dispiegantesi in un'apparente dualità tra la realtà da una parte e, dall'altra, un senso che la investe – e quindi un pensiero che la pensa, una parola che la dice – ciò è possibile solo in quanto prima della determinazione del soggetto in quanto tale, quest'ultimo e l'oggetto ad esso posto di contro, sono entrambi posti nella possibilità del loro incontro; solo, quindi, se primariamente tanto il soggetto che il suo oggetto si danno come oggetti della medesima verità. È in questa originaria pregnanza ontologica che dobbiamo prendere il termine dialettica per intendere come l'*itinerarium* bonaventuriano sia in se stesso esplicitazione della dialetticità del pensiero e della realtà nel loro reciproco corrispondersi.

Benché il nostro riferimento non potrà che essere il capolavoro del 1259, bisogna tenere sempre presente che la dinamica della mente che si esplica quale *itinerarium* costituisce un concetto fondamentale per il pensare bonaventuriano nella sua globalità. Il senso dinamico dell'*iter* sta alla base tanto di uno scritto come il *De triplici via*, che ne reca chiara traccia sin dal titolo, quanto di opere quali le *Collationes in Hexaëmeron* – dove le tappe dell'*itinerarium* divengono le visioni intellettuali attraverso le quali la mente si fa capace di vedere il suo fondamento – o il *De reductione artium ad theologiam*, nel quale Bonaventura delinea ancora una volta sei gradi d'illuminazione, come nell'*Itinerarium*, con la differenza che, mentre in quest'ultimo le illuminazioni vengono considerate a partire dai *gradus interiores* operanti nella mente (l'*itinerarium* è *mentis*), nel *De reductione* la prospettiva è quella della luce inerente ad ogni ambito della realtà (la *reductio* è *artium*) nella sua capacità di offrirsi come visione alla mente affinché questa possa, nella sua traiettoria contemplativa, approssimarsi a Dio. In questo plesso di scritti quel che Bonaventura comunque delinea è sempre un procedimento ascensivo della mente verso l'unico principio, Dio, che è principio tanto della mente quanto del mondo ad essa correlato. In tal senso la

reductio si pone come il procedimento conoscitivo dialettico atto ad esplicitare l'esperienza concreta, in sé dialettica, dell'*itinerarium* ossia della mente *in statu viae*.

In quest'ottica ci si presentano nella giusta luce la proposta epistemologica di Bonaventura e il suo rapporto con l'autorità di Aristotele. Agli occhi del Dottore Serafico il *Philosophus* non è da considerarsi un autentico metafisico, quanto piuttosto un filosofo naturale, un *physicus*¹. Nell'ambito della conoscenza della realtà mondana la sua autorità viene pienamente accettata, ma come la natura – nel suo mero meccanicismo – non esaurisce tutta la realtà, così la ragione naturale non è bastevole, essa sola, ad avvicinarsi alla verità. Fedele all'ispirazione francescana, Bonaventura ritiene il mondo fisico degno dell'indagine su esso condotta dalla ragione per analizzarne i fenomeni in base ai dati forniti dall'esperienza, ma la realtà naturale, con i suoi processi e le sue proprie leggi, è solo un piano di quella realtà, ben più ampia, costituita dall'uomo esistente e dalla posizione che esso occupa nella storia della salvezza. Ciò significa che ogni forma di conoscenza dei molti enti attraverso i quali si dispiega il mondo ha una sua legittimità, ma queste non esauriscono la ricerca della verità, ricerca che costituisce l'uomo nel suo primo e radicale questionare, e che dischiude la possibilità della stessa indagine intorno ai «molti».

Ma come l'emergere dei molti delinea il profilarsi dell'Uno e ogni sapere dell'ente richiama la domanda sull'essere, allo stesso modo la conoscenza possibile dei vari e molteplici ambiti in cui si squaderna l'ente intramondano si pone come un momento, un gradino, nel più ampio itinerario della ricerca della verità. Bonaventura è chiarissimo al riguardo: la conoscenza razionale necessita di essere ricondotta sulla via del cammino verso la verità come sua fondamentale tappa, non come suo esito, e lo afferma esplicitamente: «*Philosophica scientia via est ad alias scientias; sed qui ibi vult stare cadit in tenebras*»². La filosofia – e per «filosofia» Bonaventura intende spesso la

¹ Bonaventura è chiarissimo riguardo al ruolo riconosciuto ad Aristotele: questi merita credito sul piano dell'indagine razionale del mondo fenomenico e dei processi legati alla sfera fisica, ma non può essere considerato un autentico metafisico in quanto ha negato l'esemplarismo delle idee divine. Così egli è più scienziato che filosofo, se filosofo è colui che ama la sapienza e per questo la ricerca. Metafisico è invece Platone, il quale, sebbene abbia difettato nella considerazione dell'universo fisico, ha tuttavia mantenuto aperta la via alla comprensione più approfondita della realtà nella sua globalità, via che verrà non a caso percorsa ed approfondita da Agostino. Scrive infatti Bonaventura, nel sermone con cui inizia la sua attività magistrale alla Facoltà di Teologia, *Christus unus omnium magister*: «*Unde quia Plato totam cognitionem certitudinalem convertit ad mundum intelligibilem sive idealem, ideo merito reprehensus fuit ab Aristotele; non quia male diceret, ideas esse et aeternas rationes, cum eum in hoc laudet Augustinus; sed quia, despecto mundo sensibili, totam certitudinem cognitionis reducere voluit ad illas ideas; et hoc ponendo, licet videretur stabilire viam sapientiae, quae procedit secundum rationes aeternas, destruebat tamen viam scientiae, quae procedit secundum rationes creatas; quam viam Aristoteles e contrario stabiliebat, illa superiore neglecta. Et ideo videtur, quod inter philosophos datus sit Platoni sermo sapientiae, Aristoteli vero sermo scientiae. Ille enim principaliter aspiciebat ad superiora, hic vero principaliter ad inferiora*», in *Sermo IV*, 18 (V 572 a).

² *De septem donis Spiritus Sancti*, coll. IV, 12 (V 476 a).

scientia aristotelica – è un ingresso sulla via della verità, non il suo esito e di certo non il suo definitivo possesso. Allora la filosofia – intesa appunto come sapere costituentesi nell’esercizio della ragione umana, naturale e finita – deve aprirsi alla capacità di udire la rivelazione della verità stessa, affinché proprio l’istanza filosofica possa, con l’aiuto delle illuminazioni superiori al *lumen naturale*, emendarsi e proiettarsi verso uno sguardo integrale capace di riflettere la totalità del reale³. Nella sua pretesa di offrire una sintesi globale del sapere, la filosofia dimentica che essa è pur sempre una scienza umana e non esorbitante i limiti dell’umano conoscere.

Ora, verso una tale sintesi non può avviarci la scienza presa per sé sola, ma questa deve aprirsi al messaggio che raggiunge l’uomo dall’ulteriorità propria alla verità che lo trascende. L’antiaristotelismo di Bonaventura, quindi, non è rivolto contro la conoscenza che la scienza nel suo campo può conseguire, né contro quello spirito che muove alla ricerca della sapienza, così tipico dell’uomo in qualità di creatura intellettuale. Esso è piuttosto rivolto fermamente contro ogni disconoscimento della funzione e dei limiti della facoltà della ragione, quando questa pretende di porsi come sapere assoluto. Risulta chiaro, allora, quanto il problema di Bonaventura esuli da una sterile opposizione dualistica tra fideismo e razionalismo, ponendosi invece egli sulla via del superamento di un tale dualismo, nel duplice e complementare esercizio di una *riduzione* delle varie conoscenze al loro proprio ambito di validità e, insieme, di *riconduzione* dei vari saperi – apparentemente cristallizzazioni estrinseche rispetto all’istanza unitaria della persona che li pratica e, conseguentemente, estranei l’un l’altro – su di un piano dinamico e unitario che ne renda ragione: *itinerarium* per

³ Nelle *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, Bonaventura delinea il percorso di avvicinamento alla verità in base a una quadruplicità di gradi di conoscenza o livelli di chiarezza: «*claritas scientiae philosophicae, scientiae theologicae, scientiae gratuitae, et claritas scientiae gloriosae. Claritas scientiae philosophicae est magna secundum opinionem hominum mundalium, parva tamen est in comparatione ad claritatem scientiae christianae. Claritas vero theologicae parva videtur secundum opinionem hominum mundalium, sed secundum veritatem magna est. Claritas scientiae gratuitae est maior, sed claritas scientiae gloriosae est maxima*», in coll. IV, 3 (V 474 a). La «filosofia» e la «teologia» costituiscono saperi elaborati dalla mente creata in virtù dell’intelligenza che Dio ha concesso agli uomini, mentre la scienza «gratuita» è un dono speciale dello Spirito santo e quella «gloriosa» indica il sapere proprio dello stato di beatitudine. Pur muovendo entrambe dal *lumen naturale*, la teologia differisce dalla filosofia in quanto, diversamente dalla seconda, la teologia non è prodotta dall’intelletto puramente astrattivo, bensì dall’intelletto *inclinato ab affectu*, ovvero da un intelletto che già si pone nella condizione di esercitarsi su di un piano ulteriore a quello astratto e impersonale del mero dato fenomenico. Rigorosa l’esigenza bonaventuriana d’intendere il sapere non come uno strumento neutro, bensì come un’esperienza concreta che coinvolga la mente nella sua tri-unitarietà di *esse-nosse-velle*. I quesiti più pressanti per l’uomo esistente non si lasciano risolvere nella realtà fenomenica, quindi arrestarsi esclusivamente nell’ambito di una ragione strumentale e neutra significa perdere la via, autocondannarsi all’insignificanza. Per questo Bonaventura non può che richiamare l’attenzione alla fundamentalità d’ulteriori illuminazioni nel rischiarare la debole fiammella della ragione naturale: «*Qui confidit in scientia philosophica et appetitur se propter hoc et credit, se esse meliorem, stultus factus est, scilicet quando per istam scientiam sine ulteriori lumine credit, se apprehendere Creatorem; sicut si homo per candelas vellet videre caelum vel corpus solare*» (Ivi, 12; V 475 b).

l'appunto, che delinea l'esplicarsi della mente nella capacità di saggiare se stessa nel suo ambiente, in una molteplicità e gradualità di livelli attingibili perché illuminati dall'unica verità che tutti li mantiene alla luce dell'essere, Dio.

Si fa evidente quanto la speculazione bonaventuriana, che pure non ha alcun problema ad accogliere diverse dottrine dello Stagirita, si distanzi dall'aristotelismo nell'intenzionalità profonda. Muovendo dal sinolo in sé potenzialmente compiuto che è l'uomo come unione di anima e corpo, la prospettiva aristotelica impone un uomo naturale che si risolve totalmente nell'*hic et nunc* del suo divenire. In tale ambito non può trovare spazio la tensione che agisce al fondo del pensare bonaventuriano tra uno *status viae* e uno *status patriae*, costituendo l'uomo un organismo le cui finalità sono già virtualmente esplicate nella natura della quale è una semplice parte. La perfezione dell'uomo naturale è del tutto immanente alla sua natura e sta nel corretto funzionamento degli elementi che lo compongono, non ultima la sua facoltà razionale; ma se il mondo proprio all'*animal rationale* si dispiega totalmente sul piano dell'immanenza, allora la parola ultima è costituita dal necessitarismo del divenire naturale: l'uomo, in quanto ente finito, è semplicemente destinato a finire nell'anonimo scorrere di tutti gli enti.

Per Bonaventura, al contrario, l'uomo non si limita a transitare, ma fa esperienza di sé e del proprio transito come problema a se stesso: se l'uomo aristotelico è mero ente, quello bonaventuriano è invece vera e-sistenza, investito com'è da una vocazione che lo mobilita dalla considerazione del divenire alla risalita dialettica che problematizza tale divenire e lo svela possibile solo presupponendo l'autentica pienezza che vi sta a fondamento. La contingenza dell'ente nella sua totalità allude al fondamento che esso non porta con sé, ma al quale tuttavia rinvia. In quest'ottica l'ente nella sua globalità acquista la sua realtà di rimando ad altro da sé, di *signum*, per cui l'autentica sostanzialità delle cose, e dell'uomo che le legge in qualità di segni, non risiede in un loro astratto essere ma nella *relatio* che esprimono – *relatio* che giunge a consapevolezza di sé per la mediazione di quell'ente contrassegnato dalla capacità d'intuire il darsi di un tale rapporto di tutto ciò che è col suo fondamento; e tale ente interpretante è l'uomo in quanto *mens*.

L'uomo naturale, quello che la scienza aristotelica vorrebbe esaurito nel suo fisicalismo, si pone in tale prospettiva come la vera astrazione, allo stesso modo di come lo è la ragione separata, considerati entrambi a prescindere dalla vocazione soprannaturale dell'uomo concreto, vita effettiva immersa nella storia e nella verità globale della quale la natura e la ragione sono solo un livello, un gradino, nella più vasta scala della realtà.

Emblematicamente, la decisiva differenza che separa la prospettiva bonaventuriana da quella aristotelica è riscontrabile nel diverso modo di rapportarsi a Dio quale «causa» e «principio». Per Aristotele Dio è fondamentalmente «causa» nel senso di un mero termine al movimento del

mondo altrimenti senza fine, una causa prima che di primo non ha nulla, essendo modellata sulla quadruplica causalità delle sostanze mondane, queste sì autenticamente essenti; tanto che il dio aristotelico è essenzialmente indifferente al mondo, mero concetto logico partorito dalla ragione umana. Pertanto la metafisica aristotelica si rivela essere essenzialmente una fisica – e non a caso la tradizione che si rifarà ad Aristotele cercherà sempre delle prove all'esistenza di Dio, e queste non potranno essere altro che dimostrazioni *a posteriori*. Secondo Bonaventura, invece, Dio è autenticamente «principio», nel senso pregnante di fondamento della realtà, ossia come principio unificante dei molti, permanente in essi e in assenza del quale questi cadrebbero nel nulla – essendo nella natura del finito, hegelianamente, di finire.

Il Dio che si lascia pensare nel pensare bonaventuriano è veramente metafisico: è al di là della serialità dei molti finiti pur essendone causa e fine insieme, ma allo stesso tempo permanendovi. E vi permane donandosi come ciò che è da pensarsi nella stessa serialità: sia come «Uno» che autenticamente è e nel cui raggio illuminante si delineano i «molti», sia come «eternità» che possibilizza i tempi, sia, ancora, come «infinito» che nel trapassare dei finiti si rivela come loro destino e patria. Ed è veramente metafisico giacché non si riduce solamente a *principium essendi* ma, appunto, permane nell'essere come stessa pensabilità dell'essere, da considerarsi quindi insieme e allo stesso diritto anche *principium intelligendi*. Tale il principio primo che Bonaventura invoca all'inizio dell'*Itinerarium*: «*In principio primum principium [...] invoco*»⁴, e dal quale «*cunctae illuminationes descendunt, tanquam a Patre luminum*», sorgente della luce che illumina l'aperto nel quale si dà un mondo, ponendosi quindi la luce come datrice e segno dell'intelligibilità del mondo, che è mondo solo perché leggibile come tale nel pensiero.

Un principio, ancora, a tal punto così poco indifferente alla sua creatura, da avere disposto suo Figlio quale mediatore tra l'assoluta alterità in cui Esso risiede, celato alla mente creata, e il mondo, affinché la mente creata potesse ascendere fino al suo proprio apice per scoprirsi in intimità con quell'assoluta alterità; per scoprirsi, quindi, già da sempre presso Lui in qualità di riflesso donato dell'unica *Mens* increata che è Dio. Ecco che si chiarisce il titolo dell'opera, che dice del viaggio della mente non *verso* Dio, come se il principio di tutto ciò che è possa trovarsi solo al di fuori di ciò che esso ha principiato, quasi che Dio fosse a sua volta finito, avendo il suo limite nel finito che noi siamo; no, l'*itinerarium* verso Dio è possibile solo su di un terreno che già appartiene a Dio, trovandosi il primo principio al di là dell'essente e allo stesso tempo a fondamento dell'essente, quindi in qualche modo presente in esso. Proprio tale dinamica sublimativa che scaturisce dalla dialettica tra catafatismo e apofatismo rende possibile un qualcosa come l'*itinerarium*, che quindi, sin

⁴ *Itinerarium mentis in Deum, Prologus 1* (V 295 a).

dall'inizio, è *in Deum*⁵. Dunque, Bonaventura invoca il «*principium*», ma lo fa «*per Filium eius*», attraverso il *mediator* che è Cristo; una nozione, quella di mediatore, che rimane incomprensibile e superflua nella prospettiva dell'uomo naturale aristotelico, in cui la natura è condannata all'incomunicabilità con l'altro da sé – che diviene, appunto, sovrannaturalità ugualmente chiusa in se stessa –, ma che è invece il cardine del pensare bonaventuriano – giustamente riconosciuto come «cristocentrico» – e più in generale della tradizione agostiniana del platonismo cristiano, in cui la mediazione incarna la caratterizzazione del principio come diffusività e quindi comunicabilità. Cristo è archetipo della mediazione e, attraverso lui, l'incolmabile abisso tra l'Uno e i molti si svela come dialogo tra Creatore e creatura. Nella serie transeunte dei molti, ogni finito richiama dialetticamente l'altro da sé quale sua autentica realtà, perché l'origine e il senso di ognuno sta nell'Uno, e l'ente intellettuale, capace di speculare e quindi di riconoscere il finito come specchio dell'infinito, ossia di guardare nello specchio riconoscendolo tale, ri-scopre il suo fondamento nell'altro da sé – fondamento che, come illustrerà mirabilmente Cusano, s'impone allora come *non-aliud* di tutto ciò che è – e quindi, scopre se stesso come luogo del «dialogo», un luogo già da sempre interpellato alla riconduzione del tutto al principio che lo ha posto. A tale *reductio* e a tale disvelamento dell'autentico sé rispetto al quale si e-siste è preposto l'*itinerarium*, che difatti non inizia nella neutralità di una soggettività autarchica, bensì nella relazione feconda dell'invocazione e della preghiera.

L'opera non muove da un terreno stabile, da una qualche posizione epistemica certa a partire dalla quale l'*iter* possa essere intrapreso. Al contrario, il viaggio comincia col viandante già *in via*. Il viandante è essenzialmente pellegrino, essendo il suo punto di partenza la tensione stessa che radica tutto il suo essere nella proiezione verso la sua mèta: se stesso in Dio. Il viandante, come recita il sottotitolo dell'opera, «*incipit speculatio in deserto*». Bonaventura – nella più netta presa di posizione contro l'atteggiamento che sarà emblematico del soggettivismo moderno – sa che si rivelerebbe difficoltoso muovere autentici passi qualora si volesse pianificare il tragitto nel conforto di un qualche porto sicuro: l'oasi, con le sue delizie e la sua sicurezza, si

⁵ Come è stato notato, il *tanquam* che regge la qualificazione di *Pater luminum* preserva il principio quale principio, evitando di lasciarlo intendere come risolvibile nell'orizzonte del mondo finito: «L'anteporre *tanquam* a *Pater luminum* attenua in qualche modo il riferimento diretto al Padre, introducendo l'idea di una stretta somiglianza o di una sorta di uguaglianza riflessa, che sottolinea l'incommensurabilità e addirittura l'impronunciabilità del *Pater*. Si profila, dunque, l'idea di un'*imago Patris* più che quella direttamente del *Pater*. Il *Pater*, invisibile ed apofatico, in questa allusione all'*imago* prelude certamente al mistero trinitario che l'avvolge, ma anche all'*imago et similitudo* creaturali che di lui sono in noi. Il *tanquam* contiene l'espressione della nostra lontananza, ma anche di una possibilità di vicinanza, dal principio creatore di tutto, che può farsi incomprensibilmente intelligibile alle costruzioni teologiche della nostra mente». G. M. CHIODI, *Annotazione per la lettura del «Prologus» dell'«Itinerarium mentis ad Deum» di Bonaventura da Bagnoregio*, in «Heliopolis. Culture e civiltà», XI, n. 2, 2013, pp. 44-66.

riproporrebbe sempre alla mente del viaggiatore come il parametro in base al quale giudicare di tutto il resto, e la mente sempre rischierebbe di rimanere intenzionata al suo confortante punto di partenza nella certezza epistemica anziché farsi aperta, nel suo *esodo*, ad accogliere il richiamo proveniente dalla mèta.

Il «deserto» è lo stato di coscienza in cui il viandante si scopre povero, in cui l'abituale visione del mondo tace, nella consapevolezza della vacuità di tutto ciò che esiste, quando questo «tutto» viene assolutizzato e posto dalla mente come termine e come unica possibilità di mondo per essa. Iniziare dal deserto è fare il vuoto intorno a sé – sospendendo gli abituali significati delle cose affinché si crei lo spazio perché queste possano riemergere come segni – e quindi rendersi vuoti, poiché solo nella dimissione della propria signoria è dato sentire il richiamo che lega in intimità la mente al suo fondamento⁶. Come è stato acutamente osservato, quel che Bonaventura attua all'inizio della sua opera è una vera e propria *epochè*⁷, persino più radicale di quella epistemologica prospettata dalla fenomenologia, giacché quella bonaventuriana non si limita alla facoltà conoscitiva ma investe la mente nella sua interezza, andandosi a costituire quindi come la necessaria purificazione che rende possibile intraprendere il cammino.

A questo punto non possiamo fare a meno di notare che la mèta che attrae al cammino deve pur aver primariamente agito sulla mente affinché questa si disponesse alla sua purificazione. A sancire, allora, un tale salto della mente nel circolo nel quale essa è già in cammino, Bonaventura inizia con l'invocazione del principio, il Padre di tutte le luci, «*per Filium eius, Dominum nostrum Iesum Christum*» affinché «*ut intercessione sanctissimae Virginis Mariae, genetricis 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 exsuperat omnem sensum*»⁸. Troviamo sin dall'inizio, quindi, la fondamentale rilevanza della mediazione: dall'assoluta alterità del principio, la luce si comunica attraverso l'esemplare della creazione, il *Logos* che è *Filius*, e in virtù dell'incarnazione – attraverso Maria che «*mediatrix est*

⁶ L'immagine del *deserto*, carica di forte pregnanza simbolica, rimanda dunque all'*esodo* biblico, all'*itinerarium* del popolo eletto verso la *Terra promessa*, che nel sentire cristiano di Bonaventura si spoglia del riferimento al solo accadimento storico del popolo ebraico per mostrarsi come cammino purgativo-illuminativo-perfettivo della mente di tutti gli uomini. In questo senso essa si pone anche come segno della radicale povertà – pure nella valenza conoscitiva che abbiamo visto – che, particolarmente nella vocazione minoritica, costituisce la condizione preliminare alla *sequela Christi*.

⁷ Cfr. A. PIERETTI, *L'«itinerarium» di San Bonaventura come ermeneutica ontologica*, in «*Doctor Seraphicus*», XXXII, 1985, pp. 23-33.

⁸ *Itin.*, *Prol.* 1 (V 295 a).

inter nos et Christum, sicut Christus inter nos et Deum»⁹ – si diffonde sulla creazione, chiamata a collaborare al movimento dello Spirito nel suo riconvergere al principio, come indica l'intercessione anche di Francesco.

Ciò evidenzia almeno tre elementi cruciali per il nostro discorso. Innanzitutto, la necessità del *medium* è attestazione dell'irriducibile distanza che intercorre tra principio e principianti e, insieme, del loro essere in comunicazione, anzi, la differenza ontologica chiede di venire considerata presupposto di qualsiasi speculazione, giacché al di fuori di una costitutiva differenza non potrebbe darsi alcun riconoscimento dell'identità, e quindi non potrebbe svilupparsi alcun *itinerarium*; in secondo luogo, l'atto d'invocazione sgancia la ricerca della verità dalla dimensione meramente gnoseologica, in quanto quella invocata non è una verità formale atta a garantire un postulato, bensì quella che invera l'esistenza tutta della mente, Dio essendo la Verità che coinvolge la mente e la sola capace di donare senso ad essa e al suo mondo, la verità con la quale ne va dell'esistenza stessa della mente; infine, l'invocazione è la testimonianza che la mente porta a se stessa di essersi fatta accorta della propria povertà, di sapersi nel «deserto», per cui essa riconosce che il cammino che l'aspetta è impossibile da compiersi confidando solo sulle sue proprie forze: «*Sed supra nos levare non possumus nisi per virtutem superiorem nos elevarem. Quantumcumque enim gradus interiores disponantur, nihil fit, nisi divinum auxilium comitetur*»¹⁰. La mente si schiude così alla forza feconda della preghiera, perché la verità da lei cercata non è un suo possesso ed essa può solo pregare affinché la verità la illumini: «*Oratio igitur est mater et origo sursum-actionis*»¹¹. La preghiera costituisce quindi l'ennesimo anello di mediazione, attraverso cui la mente, riconosciutasi nella sua nullità e insieme totalmente coinvolta nella verità che la investe, si schiude all'azione attraente della verità che la fa scoprire già immessa in un *itinerarium*.

L'opera mette in scena una complessa dinamica di risposnde tra diversi livelli di intelligibilità, ossia di esperibilità, della medesima realtà; livelli o gradi che, quindi, non si succedono in base alla diversità del loro oggetto, quanto alla progressiva capacità della mente di lasciarsi informare dalla luce del principio che rischiarà il mondo e la mente che lo osserva, in una vera e propria ascesa redentiva che solleva la mente e il mondo ad essa correlato verso l'esperibilità del tutto alla luce del fondamento di tutto ciò che è¹².

⁹ *In Sent.* III, d. 3, p. 1, a. 1, q. 2 (III 67 a).

¹⁰ *Itin.* I, 1 (V 296 b-297 a).

¹¹ *Ibidem*.

¹² Cfr. E. MIRRI, *L'«Itinerarium mentis» come «Itinerarium Dei»*, in «*Doctor Seraphicus*», XXVI, 1979, pp. 15-32.

Bonaventura struttura tale *iter* della mente in sei gradi, in analogia con le sei ali del Serafino apparso a Francesco sulla Verna nel momento della sua conformazione ad *alter Christus* con la donazione delle stigmate. Interessa notare come l'immagine del Serafino sia esplicativa al massimo grado della struttura profonda dello scritto. Secondo la tradizione biblica (Is 6, 2-3) le due ali inferiori coprono i piedi dell'angelo, quelle superiori ne coprono il volto, mentre le due mediane sono quelle che si spiegano in volo. Nella struttura dell'opera le due ali inferiori corrispondono alle *vestigia Dei*, le creature corporee e temporali che esistono *extra nos*, e in quanto esterne alla mente la loro precisa *quidditas* non può che rimanere oscura, per questo le ali sono chiuse; similmente sono chiuse le due ali superiori, poiché anche la *quidditas* divina – il *supra nos* – è celata alla nostra mente. Il livello del serafico corpo che rimane accessibile alla mente è quello mediano *intra nos*, giacché, agostinianamente, la mente può conoscere la verità solo passando attraverso la conoscenza di se stessa. Il fulcro dell'itinerario della mente è la riappropriazione, da parte della mente, di se stessa in quanto *imago Dei* – in tal senso il ri-appropriarsi dell'autentico sé costituisce allo stesso tempo un dis-appropriarsi, in quanto la natura della mente è di essere immagine e l'immagine appartiene a ciò di cui è immagine – e l'esemplare della mente è il *Logos* di Dio, che si è incarnato nell'uomo Gesù Cristo. Se il fulcro è la mente umana esemplata sul Figlio che si è umanato, la vera base, il sostegno e finanche il punto cardinale di tutto l'*itinerarium* è il Cristo. Il Serafino, già di per sé per la peculiare disposizione delle sue ali, rimanda al Crocifisso e Bonaventura parla esplicitamente del «*Seraph alati ad instar Crucifixi*»¹³; non a caso l'opera termina con un settimo capitolo, ulteriore ai sei corrispondenti alle ali dell'angelo, in cui la mente è presentata nel suo *excessus* e in cui si torna al Cristo e alla *caliginem* del primo principio: «*per Filium*» l'*itinerarium* terminerà dove è cominciato.

Ora, le due ali inferiori indicano il livello *extra nos*, quello delle cose come *vestigia Dei*, considerate nella duplicità del loro essere viste *per speculum* e *in speculo*: sotto il primo aspetto le cose vengono viste in loro stesse, nella loro finitezza, e quindi rinviati a Dio quale loro fondamento, fondamento che appunto emerge, in questo livello, solo per mezzo di altro: le creature («attraverso lo specchio»); sotto il secondo aspetto le stesse cose riflettono immediatamente il loro fondamento, per cui è Dio che vi si appalesa in sé nella sua relazione ad esse, quale loro «*essentiam, potentiam et praesentiam*»¹⁴ («nello specchio»). In questa duplice possibilità di considerazione della

¹³ *Itin.*, *Prol.* 2 (V 295 b). Nella *Legenda maior* Bonaventura descriverà dettagliatamente l'apparizione del Serafino a Francesco, mentre nell'*Itinerarium* si limita ad un generico ma quanto mai significativo «in forma di Crocifisso», lasciando intendere che l'itinerario stesso, simboleggiato dal Serafino, si configura totalmente *ad imaginem Christi*.

¹⁴ *Ivi*, II, 1 (V 299 b).

medesima realtà risiede la dinamica bonaventuriana della *contuitio*, esplicazione della dialettica non meramente strumentale ma ontologica del pensatore. Ontologica perché anche la specie intellettuale acquisita nel grado *per speculum* non viene mai astrattamente presa come esaustiva – in tal caso rimanendo *caput mortuum*, come accade arrestandosi a una considerazione nella sola *ratio inferior* –, bensì è già in partenza ricondotta alla sua radice illuminativa che fa sì che il momento meramente astrattivo della conoscenza non si separi dal concreto esercizio della stessa, possibilitato da una più originaria compartecipazione esistenziale del conoscente con quanto è intenzionato a conoscere.

La *contuitio* – che presuppone le dottrine agostiniane dell'illuminazione e della mente come *imago Trinitatis* – esplicita, dunque, il doppio movimento intenzionale *per speculum* e *in speculo*: nel primo l'accento è posto sulla *creatura*, attraverso la quale viene intuito Dio quale suo necessario fondamento, nel secondo cade con più forza su *Dio*, intuito più direttamente come autentico senso della creatura¹⁵. Se il primo movimento precede il secondo da un punto di vista gnoseologico, in quanto nel suo stato viatore la mente trova come suo primo oggetto le creature e queste la richiamano sulla via verso il loro Creatore, ontologicamente è il secondo movimento a precedere – *est altius quam praecedens* –, giacché è in quanto s'intuisce *in speculo* che si fonda la possibilità d'intuire *per speculum*, non già il contrario¹⁶. In quanto *imago Trinitatis* la mente è da sempre intenzionata a Dio quale verità *regulans et motiva* e solo da questo sapersi in Dio si svela la possibilità di leggere veracemente la creatura nel suo essere rimando al Creatore. Il vedere Dio *nelle* creature implica infatti l'avvenuto riconoscimento di transitare *in Deum* e, quindi, che è solo in virtù della dispiegata presenza dell'Assoluto che si rende leggibile il finito come sua figura:

¹⁵ *Ivi*, II, 11(V 302 b): «*Ex his duobus gradibus primis, quibus manuducimur ad speculandum Deum in vestigiis quasi ad modum duarum alarum descendantium circa pedes, colligere possumus, quod omnes creaturae istius sensibilis mundi animum contemplantis et sapientis ducunt in Deum aeternum, pro eo quod illius primi principii potentissimi, sapientissimi et optimi, illius aeternae originis, lucis et plenitudinis, illius, inquam, artis efficientis, exemplantis et ordinantis sunt umbrae, resonantiae et picturae, sunt vestigia, simulacra et spectacula nobis ad contuendum Deum proposita et signa divinitus data: quae, inquam, sunt exemplaria vel potius exemplata, proposita mentibus adhuc rudibus et sensibilibus, ut per sensibilia, quae vident, transferantur ad intelligibilia, quae non vident, tanquam per signa ad signata*».

¹⁶ In *Itin.* III, 3 Bonaventura, nell'affrontare l'operare dell'intelletto scrive: «*Nisi igitur cognoscatur, quid est ens per se, non potest plene sciri definitio alicuius specialis substantiae*» e, poco oltre: «*cum privationes et defectus nullatenus possint cognosci nisi per positiones, non venit intellectus noster ut plene-resolvens intellectum alicuius entium creatorum, nisi iuvetur ab intellectu entis purissimi, actualissimi, completissimi et absoluti; quod est ens simpliciter et aeternum, in quo sunt rationes omnium in sua puritate. Quomodo autem sciret intellectus, hoc esse ens defectivum et incompletum, si nullam haberet cognitionem entis absque omni defectu?*» (V 304 a).

«Sed quoniam circa speculum sensibilibus non solum contingit contemplari Deum per ipsa tanquam per vestigia, verum etiam in ipsis, in quantum est in eis per essentiam, potentiam et praesentiam; et hoc considerare est altius quam praecedens: ideo huiusmodi consideratio secundum tenet locum tanquam secundus contemplationis gradus, quo debemus manuduci ad contemplandum Deum in cunctis creaturis, quae ad mentem nostram intrant per corporales sensus»¹⁷.

La complessità dello scritto bonaventuriano risiede nel circolo ermeneutico all'interno del quale l'autore ci invita a riconoscerci. Se da una parte la direzionalità dell'*itinerarium* non si lascia assimilare a una traiettoria orizzontale, come un procedere conoscitivo che si esaurisce sul piano esclusivamente immanente del mondo – quello configurantesi alla scienza che si arresta non soltanto al livello *per speculum*, bensì alla considerazione di questo livello svolta alla luce della sola *ratio inferior* –, dall'altra nemmeno può intendersi secondo una traiettoria solamente verticale in virtù della quale la mente si troverebbe, con l'ausilio della fede, ad abbandonare il mondo e se stessa e a fuoriuscire dal pensiero, impresa di un irrazionale conato misticheggiante. Entrambe le traiettorie, benché apparentemente di segno opposto, sono direzionate da una soggettività esorbitante che pretende esaurire il reale nel riferimento a se stessa, che pretende dominarlo ponendosi a norma di tutto – così avviene sia nell'*obliteratio* di ogni trascendenza sul solo piano della realtà fisica, razionalmente calcolabile e manipolabile, sia nella pretesa, carica di superbia e vulnerabile allo psicologismo, di elevarsi al di sopra di qualsiasi speculazione e rivendicare per sé una relazione «*facies ad faciem*» con Dio; trovandosi vicini, entrambi gli atteggiamenti, in una comune volontà di assicurazione.

L'*itinerarium* impone piuttosto di riconoscere il pensare come schiudentesi a partire da Dio quale centro gravitazionale dell'essere nella sua globalità e quindi della mente che ne è riflesso e che solo per questo motivo può averne notizia. La mente procede nella conoscenza delle creature, ma può tanto solo in virtù di una certa pre-conoscenza del Creatore: la traiettoria orizzontale cade sin da principio, e ne è anzi possibilitata, in quella verticale che, come raggio luminoso, irradia la mente e la mantiene nella possibilità ermeneutica di leggere il mondo. Così l'*itinerarium* si presenta come un procedere che è insieme circolare e ascensivo, giacché nella duplicazione (*per speculum* e *in speculo*) interna ad ogni livello (*extra nos-intra nos-supra nos*) la mente ritorna a considerare il medesimo oggetto, ma esperito secondo una capacità più approfondita d'intellezione: secondo la dinamica ascensiva-discensiva

¹⁷ *Ivi*, II, 1 (V 299 b-300 a). Si badi che, benché *altius* di quella *per speculum*, l'intuizione *in speculo* non si configura come visione di Dio *facies ad faciem*: essa è comunque *in via* e non arresta l'*itinerarium*, che troverà la sua mèta solo *in patria*.

dell'irradiamento per cui l'aspirazione della mente a lasciarsi elevare risponde al gratuito dono divino d'illuminarla, di attrarre la mente a sé; e, circolarmente, la mente scopre che se ha potuto leggere i gradini del mondo *per speculum* è perché questi nella loro autenticità sono sin dappprincipio *in speculo*. Lo stato viale della mente procede a spirale, come la colonna tortile del Tempio, secondo una traiettoria che trova il suo naturale sviluppo nell'avvilupparsi intorno al proprio asse, un'asse che, nella considerazione della struttura dell'opera, si rivela essere il Cristo: è lui che nella resurrezione sfonda il destino del finito, proprio del livello meramente orizzontale del necessitarismo dell'immanente; è lui a fare del suo corpo il luogo dell'intersezione dei bracci della croce, raccogliendo la linea orizzontale e la verticale; è lui, quale *Logos* del Padre, ad esemplare la mente creata e a rivelarle, con l'incarnazione, il suo essere *capax Dei*, il suo essere vocata ad intraprendere *l'itinerarium in Deum*.

Al livello *extra nos* segue quello *intra nos*, che sposta la considerazione dalle *vestigia* di Dio all'*imago Dei* che è la *mens* creata, considerata sempre secondo la duplicità della dialettica contuitiva, per cui s'intuisce Dio e per mezzo dell'immagine, e nell'immagine di Lui che si è. Infine, l'ultimo grado della scala ascendente è quello *supra nos*, volto alla considerazione di Dio nelle realtà superiori a noi «*per lumen, quod est signatum supra mentem nostram, quod est lumen Veritatis aeternae*»¹⁸. All'inizio del capitolo V l'autore si accinge ad affrontare l'ultimo livello della contemplazione di Dio, in cui la considerazione del principio s'incentra sui suoi due nomi di *esse* e *bonum*. Ed è attraverso l'immagine del tempio che Bonaventura ci introduce verso le tappe finali del cammino.

Mentre esercitando il primo modo di contemplazione si accede all'«atrio» davanti al «Tabernacolo», che è il mondo sensibile, e attraverso il secondo nel «Santo», ovvero nella nostra mente – dove si trova il candelabro che irradia la *lux veritatis*¹⁹ –, con il terzo modo di contemplazione si entra nel *sancta sanctorum*, dove si trova l'arca e, sopra di essa, il «propiziatorio», protetto dalle ali dei due Cherubini, entrambi volti verso di esso²⁰. Il cuore segreto del tabernacolo è il luogo più profondo dell'anima, in cui si manifesta la presenza di Dio. I Cherubini simboleggiano i due *modos seu gradus* della contemplazione di Dio, ed entrambi guardano al Cristo, di cui è il propiziatorio è simbolo. Si dice,

¹⁸ *Ivi*, V, 1 (V 308 a).

¹⁹ *Ivi*, III, 1 (V 303 ab): «*Quoniam autem duo gradus praedicti, ducendo nos in Deum per vestigia sua, per quae in cunctis creaturis relucet, manuduxerunt nos usque ad hoc, ut ad nos reintraremus, in mentem scilicet nostram, in qua divina relucet imago; hinc est, quod iam tertio loco, ad nosmetipsos intrantes et quasi atrium forinsecus relinquentes, in sanctis, scilicet anteriori parte tabernaculi, conari debemus per speculum videre Deum; ubi ad modum candelabri relucet lux veritatis in facie nostrae mentis, in qua scilicet resplendet imago beatissimae Trinitatis*».

²⁰ *Ivi*, V, 1 (V 308 b).

quindi, di «*duos modos seu gradus contemplandi Dei invisibilia et aeterna, quorum unum versatur circa essentialia Dei, alius vero circa propria personarum*»²¹: il primo, che riguarda gli *essentialia Dei*, è quello che considera l'*ipsum esse*, l'altro considera invece ciò che pertiene alle Persone della Trinità, l'*ipsum bonum*. Il primo, ancora, riguarda l'affermazione veterotestamentaria *Ego sum qui sum*, il secondo quella del Nuovo Testamento che afferma *nemo bonus nisi solus Deus*²².

Bonaventura dice che chi vuole contemplare le *invisibilia Dei* rispetto alla sua essenza deve fissare lo sguardo innanzitutto *in ipsum esse*, e così si renderà conto che l'essere stesso è «*in se certissimum, quod non potest cogitari non esse*»²³, poiché l'essere purissimo non si presenta se non nella fuga totale del non-essere. Si tratta del basilare principio parmenideo per cui l'essere è e non può non essere, mentre il non-essere non è e non può essere, principio che indica l'essere come il puro positivo assolutamente contraddittorio al non-essere come puro negativo. Nell'assoluta auto-evidenza dell'essere è il non-essere che si fa pensabile solo in virtù dell'essere: «*Cum autem non-esse privatio sit essendi, non cadit in intellectum nisi per esse*»²⁴, per cui l'*esse*, riconosciuto dal pensiero come supremo principio ontologico, viene a coincidere con la condizione trascendentale del pensiero stesso, e infatti, sempre seguendo Parmenide, l'autore può affermare che lo stesso è pensare ed essere, come asserito esplicitamente nelle *Collationes in Hexaëmeron*, in cui è scritto che «*idem est principium essendi et cognoscendi*»²⁵.

Ma se il non-essere passa solo attraverso l'essere, questo, al contrario, non presentandosi mediante niente altro che se stesso è *purus actus*, attraverso il quale si fanno presenti all'intelletto sia il non ente che l'ente in potenza. Tale «*ipsum purissimum esse*»²⁶, proprio in quanto tale, non può essere pensato *ab alio*, ed è quindi *omnimode primum*, né *de nihilo* o *de aliquo*, ed è dunque *per se* e *a se*. Conseguentemente l'*ipsum esse*, totalmente privo di non-essere, è

²¹ *Ibidem*

²² Bonaventura specifica che il Damasceno, *sequens Moysen*, dice che il primo nome di Dio è *qui est*, mentre per Dionigi, *sequens Christum*, il primo nome è *bonum*. Ma, come ben spiega Beierwaltes, l'affermazione neotestamentaria non annulla quella del Vecchio Testamento, ma la completa ed approfondisce, in quanto «nella Trinità si mostra piuttosto che cosa sono in senso proprio Unità ed Essere: un Essere-Uno trinitariamente. Mosé e Cristo sono collegati in questo: l'Unità dell'Essere è giunta, nella Triade, alla sua verità». W. BEIERWALTES, *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, Vita e Pensiero, Milano 1991, p. 346.

²³ *Itin.* V, 3 (V 308 b). Sulla trattazione bonaventuriana dell'*esse* condotta nel capitolo V dell'*Itinerarium* si veda: G. SANTINELLO, *San Bonaventura e la nozione dell'essere*, in «*Doctor Seraphicus*», XXX, 1983, pp. 69-80.

²⁴ *Itin.* V, 3 (V 308 b).

²⁵ *Collationes in Hexaëmeron* I, 13 (V 331 b).

²⁶ *Itin.* V, 5 (V 309 a).

senza principio e senza fine, e quindi *aeternum*; né commisto con alcunché d'altro né ancora in potenza, cioè *simplicissimum* e *summe actualissimum* e, dunque, *perfectissimum*. Per tutto quanto è stato detto l'*ipsum esse* è *summe unum*, e gli si addice il nome di Dio: «*Unde, si Deus nominat esse primum, aeternum, simplicissimum, actualissimum, perfectissimum, impossibile est, ipsum cogitari non esse, nec esse nisi unum solum*»²⁷. Come è evidente, Bonaventura utilizza in questo capitolo un linguaggio aristotelico, ma lo riconduce alla pregnanza autenticamente metafisica del pensiero neoplatonico, al punto che la nozione di essere, nell'aristotelismo alla base di ogni determinazione dell'ente, si fa il puro principio intellettuale che indica l'Uno trascendente ogni determinazione²⁸.

Ma l'*esse* è solo il primo dei *nomina divina* presi in considerazione, quello che indica l'eterna e trascendente identità dell'essere con se stesso. Attraverso la sua visione si dischiude la promessa della beatitudine «*sicut dictum est Moysi: Ego ostendam tibi omne bonum*»²⁹. Come il Nuovo Testamento porta a compimento il Vecchio, così il *bonum* – concetto cardine dell'Uno che si dispiega trinitariamente – completa, dinamizzandolo, il concetto di *esse*. Sempre seguendo il moto contuitivo tipico dell'*Itinerarium*, alla considerazione di Dio *per speculum* – che consente di contemplare Dio quale principio primo, *essendi* e *cognoscendi* a un tempo, nell'assoluta unità dell'*esse* – segue quella *in speculo*, che contempla il medesimo Uno, ma secondo il *bonum*, ossia secondo quanto si palesa nella dinamica trinitaria. In tale passaggio – che propone l'ascesa dalla luce naturale, propria della filosofia, verso la medesima luce, ma fecondata dalla rivelazione, e quindi propria della teologia – l'Uno pensato come sostanza rivela che la sua autentica sostanzialità risiede nella relazionalità, per cui il supremo principio ontologico dell'*esse* viene a specificarsi come *esse ad*.

Quindi, dopo aver considerato gli attributi dell'essenza di Dio – *esse* –, dobbiamo innalzare la nostra mente alla contuizione della Trinità «*ut alter Cherub iuxta alterum statuatur*»³⁰, affinché ci si renda conto che la Trinità è conveniente al massimo grado all'essere. Riprendendo, ma modificandolo nella lettera, l'*unum argumentum* anselmiano, Bonaventura afferma che «*quoniam optimum quod simpliciter est quo nihil melius cogitari potest; et hoc tale sic est, quod non potest recte cogitari non esse, quia omnino melius est esse quam non esse; sic est, quod non potest recte cogitari, quin cogitetur trinum et*

²⁷ *Ivi*, V, 6 (V 309 b).

²⁸ Come ha notato Berti, è «chiarissima l'ispirazione platonica e neoplatonica della dottrina di Bonaventura, da lui presentata tuttavia in termini aristotelici e come se fosse conciliabile con il pensiero di Aristotele». E. BERTI, *Aristotelismo e antiaristotelismo in Bonaventura*, «*Itin.*» 5, in «*Doctor Seraphicus*», XL-XLI, 1993-1994, pp. 7-16.

²⁹ *Itin.* V, 8 (V 310 b).

³⁰ *Ivi*, VI, 1 (V 310 b).

unum»³¹. In tutta la sua argomentazione, Bonaventura muove dall'assunto di Dionigi secondo cui *bonum est diffusivum sui*³².

Ora, quello di *diffusio* è un concetto di capitale importanza in Bonaventura, che distingue una diffusione *ad intra* e una *ad extra*. Con la prima ci si riferisce alla dinamica intra-trinitaria in base alla quale Dio, principio sovranamente fecondo, si comunica, cioè diffonde la sua intrinseca potenza. Lo spiega bene Bougerol:

«In Dio la diffusione è sovrana, essa produce in seno a Dio stesso le Persone mediante una comunicazione sempre attuale, naturale perché la Bontà in lui è la sua natura, volontaria perché in lui volontà e bontà sono una sola e medesima realtà, liberale perché scaturita dalla sua volontà, necessaria perché Dio non può non comunicarsi, sovranamente, senza termine perché eternamente attuale, perfetta perché essa dona tutto a colui che può ricevere tutto»³³.

Se è propria del bene la proprietà di comunicarsi, «*summum igitur bonum summe diffusivum est sui*»³⁴, dimodoché la somma diffusività di Dio sia la intrinseca natura del sommo Bene, e Dio, detto propriamente Essere, sia detto ancor più propriamente Bene. Difatti, questa somma comunicazione

«*non potest esse, nisi sit actualis et intrinseca, substantialis et hypostatica, naturalis et voluntaria, liberalis et necessaria, indeficiens et perfecta. Nisi igitur in summo bono aeternaliter esset productio actualis et consubstantialis, et hypostasis aequae nobilis, sicut est producens per modum generationis et spirationis – ita quod sit aeternalis principii aeternaliter comprincipiantis – ita quod esset dilectus et condilectus, genitus et spiratus, hoc est Pater et Filius et Spiritus sanctus; nequaquam esset summum bonum, quia non summe se diffunderet*»³⁵.

Tale diffusione in Dio, trascendente ogni spazio e tempo, è un'auto-

³¹ *Ivi*, VI, 2 (V 310 b).

³² Formulazione latina del passo dionisiano «poiché il Bene esiste, in quanto Bene sostanziale, diffonde la sua bontà in tutti gli esseri», in DIONIGI AEROPAGITA, *Tutte le opere*, Bompiani, Milano 2009, p. 405.

³³ J. G. BOUGEROL, *Introduzione a S. Bonaventura*, LIEF, Vicenza 1988, p. 84.

³⁴ *Itin.* VI, 2 (V 310 b).

³⁵ *Ibidem*.

schindersi del principio che muovendo da sé a sé ritorna, generandosi nella sua stessa unità come relazionalità delle tre Persone unite in una Tri-Unità. Le Persone, come sappiamo, non sono distinte quindi in base all'essenza che è la medesima, ma in base all'origine e alla relazione che designano: il Padre è *ingenerabile* (*aghénetos*) nella sua essenza come Dio e anche come persona, il Figlio *ingenerabile* come Dio ma *generabile* come persona, lo Spirito santo è *ingenerabile* come Dio ma *spirabile* come persona sussistente nella relazione tra Padre e Figlio. La considerazione delle relazioni che sussistono nelle persone divine svela nel concetto di Dio un dinamismo che va molto oltre la considerazione del Dio come *ipsum esse*, ma Dio rimane l'Uno, in quanto quel che viene posto non è alcunché d'altro, bensì l'*aequalitas*, l'altro che è identico nello stesso. E la *connexio* che si dà tra l'Uno e l'altro che gli è uguale

«è sia la 'meta' dell'auto-dispiegamento come anche il suo stesso inizio, poiché l'inizio ha se stesso solo *mediante* l'intermediazione del secondo ed è questo aver-si. In questo senso è proprio l'autodispiegamento del Dio trinitario in tre momenti personalmente distinti di un'uguaglianza assoluta la 'prova' della sua assoluta unità e semplicità stesse (*unitas, simplicitas*). La semplicità e l'unità divine non sono dunque un essere puntuale, concentrato su se stesso, *non-dischiuso*, privo di relazioni, ma, appunto in virtù della loro identità con la bontà, essenzialmente l'auto-dischiudimento dell'Uno in un differenziarsi dell'Uno, dell'uguale, dell'identico che origina un plesso relazionale tale per cui ciò che è individuato dalla distinzione è, oltre a se stesso, *anche* l'altro da sé»³⁶.

L'idea della perfetta unità di essenza, pur nella distinzione delle persone, è alla base del concetto bonaventuriano di *circumincessio* (la *pericoresi* dei Greci), che sta proprio ad indicare la compenetrazione reciproca delle persone divine, per cui in ogni singola persona sono da considerarsi pienamente presenti ed operanti anche le altre. È attraverso la nozione dinamica del *bonum diffusivum sui* che Bonaventura caratterizza la *circumincessio* come perfetta compenetrazione delle persone, poiché in base alla somma diffusività del sommo Bene, Dio – somma unità – si autocomunica totalmente donandosi sostanzialmente come Uno. In tal modo le persone donano totalmente se stesse alle altre e accolgono in loro stesse l'essere delle altre: questa assoluta comunicazione di sé è assoluta donazione e quindi perfetto amore.

Proprio tale *charitas* è il presupposto per l'altra diffusione, quella *ad extra*, in virtù della quale Dio crea il mondo, in una diffusione «*ex tempore*» che «*non est nisi centralis vel punctalis respectu immensitatis bonitatis aeternae*;

³⁶ W. BEIERWALTES, *Platonismo nel Cristianesimo*, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 110-111.

unde et potest aliqua diffusio cogitari maior illa, ea videlicet, in qua diffundens communicat alteri totam substantiam et naturam»³⁷.

Come abbiamo visto, la ragione intrinseca del dinamismo intra-trinitario risiede nell'Uno in virtù del suo proprio *esse*, ossia del suo essere *bonum* e *fontalis plenitudo*. Poiché il Padre è tale sorgente e *diffusivum sui*, Egli esprime la sua fecondità nella generazione del Figlio e, con Lui, nella spirazione dello Spirito Santo. Ma la fecondità divina si realizza perfettamente solo nella vita interiore di Dio, ovvero solo nella Trinità stessa accade assolutamente la dinamica auto-comunicazione di sé di Dio. Ciò significa che Dio non può essere pensato come necessitato a creare il mondo, per cui la fecondità del Creatore è libera da qualsiasi dipendenza dalla creatura, mettendosi così a tacere qualsiasi insinuazione di panteismo o immanentismo. Dunque la creazione è davvero atto libero, volontario e gratuito. Essa è atto di *gratia*, liberamente creata e liberamente voluta, per amore (*charitas*).

Differentemente da quanto accade nel pensiero platonico pagano, dunque, il Dio infinito di Bonaventura è necessità dinamica speculativa solo *ad intra*, nel suo essere trinitario. Invece la creazione *ad extra* è dono assolutamente libero, benché possibilitato da quella divina esigenza interiore di comunicare che Dio intrinsecamente è. Tale modificazione interna alla corrente platonica, nel suo passare dalla visione pagana a quella cristiana, testimonia del passaggio da una visione chiusa e finita a una visione costitutivamente aperta, a dispetto del ciclo dell'eterno ritorno postulato dalla classicità, perché la rivelazione sfonda i confini dell'esperienza naturale propria dei Greci.

Come tuttavia ha messo in evidenza Ratzinger³⁸, l'immagine del tempo dei Greci come un cerchio in opposizione a quello cristiano esprimibile dall'immagine della linea non coglie nel segno per Bonaventura. È invece la concezione del tempo di Aristotele a potersi piuttosto descrivere come una linea infinita, sprovvista di un ordine ad essa intrinseco. Il Dottore Serafico connota la propria concezione del tempo come un movimento circolare duplice, quello di *egressus* e *regressus*. In questo modo al tempo cristiano «viene attribuito il segno distintivo dell'unicità, mentre alla concezione pagana del tempo il segno

³⁷ *Itin.* VI, 2 (V 310 b-311 a).

³⁸ J. RATZINGER, *San Bonaventura: la teologia della storia*, Porziuncola, Assisi 2008, pp. 194-95: «Ci si è ormai abituati a concepire il cerchio come il simbolo caratteristico della concezione pagana del tempo e a vedere nella linea l'espressione più propria dell'idea cristiana del tempo. Non intendo certo mettere in discussione l'esattezza di questa simbologia [...]. A questo riguardo non si dovrebbe mai dimenticare che si tratta qui semplicemente di un complesso di simboli per esprimere un dato di fatto che può sempre essere separato da queste forme espressive simboliche ed eventualmente venire espresso anche attraverso altre immagini. Questo dato fondamentale consiste nel fatto che secondo la concezione cristiana è propria del tempo la limitatezza su entrambi i lati e dunque l'unicità e l'irripetibilità, mentre per il pagano il tempo è un movimento circolare, vale a dire la ripetizione costante delle stesse cose senza limiti chiari su ciò che ha avuto un inizio e che deve avere una fine».

distintivo dell'infinita senza ordine»³⁹.

Muovendo dal *Liber XXIV philosophorum* e dalle *Regulae theologiae* di Alano di Lilla, e in accordo con la concezione dionisiana dell'Amore di Dio⁴⁰, Bonaventura applica l'idea del cerchio a Dio:

«quia igitur esse purissimum et absolutum, quod est simpliciter esse, est primum et novissimum, ideo est omnium origo et finis consummans. – Quia aeternum et praesentissimum, ideo omnes durationes ambit et intrat, quasi simul existens earum centrum et circumferentia. – Quia simplicissimum et maximum, ideo totum intra omnia et totum extra, ac per hoc 'est sphaera intelligibilis, cuius centrum est ubique et circumferentia nusquam'. – Quia actualissimum et immutabilissimum, ideo 'stabile manens moveri dat universa'. – Quia perfectissimum et immensum, ideo est intra omnia, non inclusum, extra omnia, non exclusum, supra omnia, non elatum, infra omnia, non prostratum. – Quia vero est summe unum et omnimodum, ideo est omnia-in omnibus, quamvis omnia sint multa, et ipsum non sit nisi unum; et hoc, quia per simplicissimam unitatem, serenissimam veritatem et sincerissimam bonitatem est in eo omnis virtuositas, omnis exemplaritas et omnis communicabilitas; ac per hoc ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia, et hoc, quia omnipotens, omnisciens et omnimode bonum, quod perfecte videre est esse beatum, sicut dictum est Moysi: Ego ostendam tibi omne bonum»⁴¹.

L'esse di Bonaventura è del tutto identificabile all'Uno platonico, quale rigorosa auto-presenza di Dio a se stesso che si esplica nel Tutto come sua origine e mèta, e quindi come movimento dialettico che serba l'in sé come contemporaneità eterna e tutto l'esistente in quanto ordinato tra il Primo e l'Ultimo, che sono il medesimo. La *sphaera intelligibilis* il cui centro è dappertutto e la cui periferia in nessun luogo spiega la dinamica di trascendenza e immanenza originatasi dalla pienezza dell'essere, in virtù della quale Dio non può che essere pensato completamente in tutto e allo stesso tempo completamente fuori di tutto. Tale immagine della sfera indica l'assolutezza divina quale infinità reale e buona – e quindi feconda – di Dio in contrapposizione alla *cattiva infinità* priva di ordine della concezione del tempo

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Dionigi nei *Nomi divini* (IV, 14) scrive: «In lui l'Amore divino dimostra eccellentemente di non avere né fine né principio, come un circolo perpetuo che gira attorno, a causa del Bene dal Bene e nel Bene e verso il Bene, con un'orbita impeccabile, rimanendo nello stesso stato e seguendo lo stesso modo e sempre procede, rimane e ritorna», in DIONIGI AEROPAGITA, *Tutte le opere*, p. 427.

⁴¹ *Itin.* V, 8 (V 310 ab).

aristotelica.

Nella circonferenza del cerchio viene espressa l'assenza di limiti e confini propria dell'eternità, priva d'inizio e fine, ma allo stesso tempo l'assoluta coesione dell'unità divina quale *centrum* – un centro che incardina l'esistenza di ogni singolo uomo e della storia nella sua globalità, sebbene non possa mai risolversi in esse. La figura che rende bene tale idea, dice Ratzinger, è quella della spirale, che unisce il movimento circolare del cerchio infinito alla direzione impressa su di esso dalla linea progressiva⁴². Torna la traiettoria circolare e ascendente che abbiamo visto all'opera nella struttura stessa dell'*itinerarium*; e non potrebbe essere altrimenti: se la mente creata è *imago Trinitatis*, allora questa non può che rispecchiare nella sua costitutiva dialetticità il dinamismo originatosi nella Trinità della quale è immagine. Certo, la mente è *in statu viae* e non può che intuire *per speculum et in aenigmate* quel che vedrà chiaramente solo *in patria*; tuttavia la mente creata *ad imaginem Dei* è chiamata a riconoscersi tale. In tale capacità di rispecchiarsi in Dio, in questo suo essere *capax Dei*, sta tutta la sua dignità, ed è per questo che Bonaventura chiama l'uomo *minor mundus*: nel suo retto transitare verso il suo *pondus*, che è Dio, la mente riconduce se stessa e il mondo nell'eternità del loro fondamento. In tal senso la mente è vocata ad intraprendere il suo essere come un dover-essere e per questo possiamo dire che il suo destino è al medesimo tempo la sua provenienza.

La teologia trinitaria conduce al cuore dell'asse portante tutto il pensiero bonaventuriano, il *crisocentrismo*. In Cristo convergono la *diffusio ad intra* e quella *ad extra*, in quanto la dinamica intra-trinitaria è il modello della concezione esemplaristica: l'universo esemplato ha il suo proprio vertice nell'incarnazione, in virtù della quale la creazione, espressione del Figlio – a sua volta espressione del Padre –, si radica, attraverso la mediazione del Cristo, in seno a Dio.

In ultima istanza, quindi, la creazione non può essere intesa come un insensato agglomerato di enti che incessantemente nascono e periscono, giacché essa nasce sotto il sigillo dell'eternità che l'ha voluta. Difatti, come abbiamo visto, si danno due diversi modi *fontalitates*, uno alla sorgente del dinamismo divino, l'altro alla sorgente della creazione, ma il primo è comunque a fondamento del secondo, per cui, sebbene la creazione finita non possa esprimere adeguatamente la *fontalitas* divina, è tuttavia in quest'ultima che la prima è radicata:

«Haec autem fontalitas quodam modo origo est alterius fontalitates. Quia enim Pater producit Filium et per Filium et cum Filio producit Spiritum sanctum; ideo Deus Pater per Filium cum Spiritu sancto est principium

⁴² J. RATZINGER, *San Bonaventura: la teologia della storia*, p. 198.

omnium creatorum; nisi enim eos produceret ab aeterno, non per illos producere posset ex tempore; et ideo ratione illius productionis in Trinitate recte dicitur esse fons vitae. Sicut enim habet vitam in semetipso, sic dat Filio vitam habere in semetipso etc. Hinc est, quod vita aeterna haec sola est, ut spiritus rationalis, qui manat a beatissima Trinitate et est imago Trinitatis, per modum cuiusdam circuli intelligibilis redeat per memoriam, intelligentiam et voluntatem, per deiformitatem gloriae in beatissimam Trinitatem»⁴³.

È, quindi, dall'inesplicabile ma costitutivo legame che la processione intratrinitaria intrattiene con il creato che si dischiude in tutta la sua gravidanza la dottrina bonaventuriana dei gradi di similitudine, per la quale la creazione tutta riflette – come in uno specchio – Dio, ed è quindi riflesso, orma, immagine della Trinità.

Anche l'uomo, dunque, è partecipe della *fons vitae* dalla quale tutto viene, e compartecipe dell'azione creativa, giacché *imago Trinitatis* e quindi chiamato a diffondere anch'egli il bene. Una tale elezione filiale è pre-vista sin dall'origine come *similitudinem* del centro stesso della Trinità, nella persona media del Figlio, esemplare della creazione, luce che illumina la mente della creatura dotata d'intelletto e *medium* del ritorno dell'uomo al Dio-Trinità, funzione intrinseca all'unione ipostatica dell'incarnazione, unione di divino e umano.

Lo abbiamo già detto, Bonaventura vede in Cristo il fulcro dinamico intorno al quale s'incardina la dialettica ascesa della mente in Dio, e infatti, se il V capitolo dell'*Itinerarium* si concentra sull'*ipsum esse* e il VI sulla Trinità come dinamica del *bonum*, l'ultimo capitolo, il VII, ritorna al Cristo, sotto la cui guida il cammino era anche partito. Cristo è infatti via, verità e vita; centro dell'universo e allo stesso tempo della storia, in quanto centro delle tre dimensioni del cosmo creato – l'anima, l'universo fisico e la storia – che in Lui convergono e attraverso di Lui tornano al Padre, innestandosi così anche nella dimensione del *finito* la dinamica circolare di *egressus* e *regressus* propria del principio trinitario *in finito*.

Come evidente, la dialettica bonaventuriana è quanto mai lontana dal costituire lo strumento procedurale di un metodo gnoseologico. Essa è piuttosto una dialettica sapienziale: non mira al possesso di un'estrinseca correttezza formale, bensì a fare esperienza della verità, nella luce del reciproco coappartenersi di realtà e verità. In tal senso la dialettica è autentica filosofia, risposta questionante alla ineludibile domanda di senso che costituisce la mente sin dal suo primo apparire. Filosofia autentica, perché mai paga e sempre insaziabile di scorgere, nell'ovunque del mondo, le tracce della *fontalis*

⁴³ *De Mysterio Trinitate*, q. VIII ad 7 (V 115 b).

plenitudo da cui sgorga il mobile specchio d'acqua che è il mondo, e mai stanca di ricondurci alla radice essenzialmente sacra del pensare.

Sinderesi, coscienza, asceti.
Il ritorno a Bonaventura come “emendazione”
di alcune prospettive heideggeriane e
schopenhaueriane

Marco Viscomi

University of Perugia, Italy

Il percorso speculativo di Bonaventura da Bagnoregio può essere interamente considerato come un unico itinerario, a un tempo, esistenziale e teoretico. Il sentiero battuto dalla meditazione di questo grande del passato rappresenta infatti l'impegno profuso da quest'uomo nella propria santificazione personale e nella ricerca suprema del senso e del principio. Bonaventura si fa infatti portavoce di quell'eco originaria del pensare, che risuona inizialmente nelle intuizioni di Parmenide e di Platone e che riecheggia, in virtù della Rivelazione cristiana, nel pieno richiamo della verità, a cui tra gli altri indicano Agostino d'Ipbona e Anselmo d'Aosta¹. Il santo di Bagnoregio appartiene esattamente a questa radice profonda della riflessione umana, che non si accontenta dell'orizzonte conoscitivo della razionalità, ma piuttosto sposa l'esigenza primaria - insita in ogni coscienza - di interrogare il mondo, l'uomo e Dio, in ordine alle domande prime e ultime che ciascuno di noi ospita in sé. È infatti rispetto a queste fondamentali interrogazioni che si impone il bisogno, perfettamente incarnato da Bonaventura sia in vita che oltre la propria esistenza mortale sino a noi, di metterci in viaggio.

Il breve itinerario filosofico affrontato in queste pagine prende avvio appunto dal lavoro del Cardinale del XIII secolo, che meglio esprime l'immagine di una persona in cammino attraverso la propria esistenza in direzione del compimento di se stesso. Viene di seguito considerato l'*Itinerarium mentis in Deum* come punto di partenza di una riflessione che tenta di intravedere, nei limiti di un dialogo a tre voci, le fondamenta e le cime della coscienza umana. Oltre a Bonaventura, gli altri due interlocutori che vengono scelti per l'articolazione di questa riflessione sono Martin Heidegger e Arthur Schopenhauer. La scelta di questi due filosofi, accanto alla ricostruzione del

¹ Cfr. T. MORETTI-COSTANZI, *San Bonaventura da Bagnoregio (1956-1974)*, in *Opere*, E. Mirri e M. Moschini (ED.), Bompiani, Milano 2009, p. 2665.

percorso di riflessione tracciato dal Dottore della Chiesa, non è arbitraria: sia il pensatore di Messkirch che quello di Danzica si sono infatti contraddistinti per una particolare riflessione sulla tematica della coscienza, la quale non manca di essere da loro intesa in termini profondamente platonico-agostiniani. Sebbene infatti Heidegger e Schopenhauer non siano certo riconducibili all'alveo del pensiero teologico, che invece contraddistingue la personalità speculativa di Bonaventura, è d'altro canto indubbia l'aspirazione dei due pensatori tedeschi alla ricerca della Verità. È esattamente questo il sentiero percorso da tutti e tre questi uomini, lungo l'indagine fondamentale che ne ha declinato il modo di essere al mondo sotto la luce del principio, sulla superficie del fondamento, nella coscienza dell'origine.

1. Bonaventura da Bagnoregio: la mens come unità di coscienza

Quello proposto da Bonaventura all'interno del suo *Itinerarium mentis in Deum* è un cammino di ricerca, svolto sotto la luce della Sapienza e rivolto in direzione di questa medesima fonte di sapere e di pace². Questo itinerario - lo si dica sin da subito - consiste nell'elevarsi della *mens* umana a Dio, attraverso un movimento che quella compie in Dio stesso³. Più particolarmente, con l'allegorica visione del Serafino⁴, Bonaventura dichiara che la via da intraprendere per giungere al "*primum principium*"⁵ procede per "illuminazioni successive" (*illuminationes scalares*)⁶. Questo cammino "scalare" che procede verso il principio è appunto una progressione di scalini, quindi di gradi di un'ascesi, che «*a creaturis incipiunt et perducunt usque ad Deum, ad quem nemo intrat recte nisi per Crucifixum*»⁷. L'*Itinerarium* traccia cioè un sentiero che parte dagli enti e perviene al principio, al quale ogni cosa tende attraverso la negazione di sé, il proprio attraversare la nullificazione individuale e la morte. È infatti nel principio che ogni realtà essente può essere e può preservarsi nel proprio sussistere; permanendo sempre nel principio, ogni creatura ritorna all'unità con il principio stesso attraversando la propria croce, allorché si

² Cfr. BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itinerario dell'anima a Dio*, L. Mauro (ED.), Bompiani, Milano 2002, Prologo, 1.

³ Cfr. E. MIRRI, L'"*Itinerarium mentis*" come "*Itinerarium Dei*", in *Pensare il medesimo. Raccolta di saggi*, F. Valori e M. Moschini (ED.), Editrici Scientifiche Italiane, Napoli 2006, pp. 241-257.

⁴ Cfr. BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itinerario dell'anima a Dio*, Prologo, 2-3.

⁵ Cfr. *ivi*, Prologo, 1.

⁶ Cfr. *ivi*, Prologo, 3.

⁷ *Ivi*, Prologo, 3.

compia la finitezza di quell'ente specifico nel suo perire⁸.

Ora, il presupposto di questa ascesi consiste in un'elevazione al di sopra di sé⁹: un trascendimento di se stessi che volge verso il principio e che fa riconoscere come ogni cosa - compreso ciascuno di noi - sia fondata nel principio. Gli enti sono infatti radicati ciascuno nel proprio sussistere e si sostengono, lungo il loro vivere individuale, esattamente in questo basamento fondamentale, grazie ad esso. L'itinerario bonaventuriano si preoccupa di portare a coscienza tale carattere fondante e principale di Dio. Il compimento di tale percorso meditativo non consiste quindi nella pretesa prometeica del soggetto umano, che voglia scalare l'Olimpo della teoresi speculativa. Piuttosto, la realizzazione di un simile intento coscienziale rappresenta una vera e propria "conversione", insieme un *converti* e un *convēnīre*, che è, da un lato, la tensione all'ascesi naturalmente implicita nella *mens* umana e, dall'altro lato, l'aiuto divino che motiva, sostiene e corona questo slancio di coscienza¹⁰. Ciò che deve compiersi è, infatti, un'autentica trasfigurazione dello sguardo sapienziale dell'uomo, il quale deve superare non solo la sua concezione positivo-oggettivistica degli enti, ma anche la propria autocomprensione meramente psicologista e soggettivistica¹¹. Ma leggiamo direttamente Bonaventura a proposito di quanto detto sin qui:

«l'intera realtà costituisce una scala per ascendere a Dio. Ora, tra le cose, alcune sono vestigio di Dio, altre sua immagine; alcune sono corporee, altre spirituali; alcune sono temporali, altre sono immortali; e, pertanto, alcune sono fuori di noi, altre invece in noi. Di conseguenza, per pervenire alla considerazione del primo principio, che è puro spirito, eterno e trascendente, è necessario che passiamo prima attraverso la considerazione delle sue vestigia che sono corporee, temporali ed esterne a noi, e questo significa essere condotti sulla via di Dio (*in via Dei*). È necessario, poi, che rientriamo nella nostra anima (*ad mentem nostram*) che è immagine di Dio, immortale, spirituale ed in noi, e questo significa entrare nella verità di Dio (*ingredi in veritate Dei*). È necessario, infine, che ci eleviamo a ciò che è eterno, puro spirito e trascendente, fissando con attenzione lo sguardo sul primo principio, e questo significa allietarsi nella conoscenza di Dio e nell'adorazione della sua maestà (*laetari in Dei notitia et reverentia Maiestatis*)»¹².

⁸ Non si può qui non ricordare l'eco le celeberrime affermazioni di G.W.F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, hrsg. G. Lasson, Meiner, Hamburg 1963; trad. it. A. Moni, *Scienza della logica*, Laterza, Bari 1924, vol. I, p. 141.

⁹ Cfr. BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itinerario dell'anima a Dio*, I, 1.

¹⁰ Cfr. *ivi*, Prologo, 4.

¹¹ Cfr. T. MORETTI-COSTANZI, *L'asceta moderno* (1945), in *Opere*, pp. 42-58.

¹² BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itinerario dell'anima a Dio*, I, 2.

I livelli dell'itinerario, che la coscienza umana percorre in Dio ascendendo in direzione del principio supremo che Egli è, attengono quindi ai tre orizzonti speculativi canonici della metafisica: il mondo, l'anima, Dio. Essi rappresentano lo *speculum*, lo "specchio" nel quale e attraverso il quale si può intravedere la realtà del principio¹³. Teoreticamente parlando, allora, ognuno di quei tre gradini ora nominati si sdoppia, allorché lo si consideri in sé - Bonaventura scrive "*in sua puritate*"¹⁴ - e "*alteri sibi coniunctae*"¹⁵, cioè per sé, rispetto alla sua connessione fondamentale col principio. In tal modo, i gradi dell'ascesi di cui tratta il Dottore Serafico sono sei: i livelli dell'itinerario non vanno ricondotti solo all'anima, al mondo e a Dio ma, più in particolare, vanno valutati rispetto a questi tre termini ora considerati nel loro in sé, cioè in base al modo in cui essi vengano intesi in loro stessi, ora secondo il per sé che li contraddistingue in rapporto al principio. Ovviamente, come già evidenziato sopra, questo insieme di considerazioni viene sempre svolto dalla *mens* umana che si muove in Dio e verso Dio. Così, l'in sé e il per sé di cui si è detto poc'anzi, a latere rispetto alla terminologia dell'*Itinerarium*, indicano ciò che viene inteso speculativamente dalla coscienza dell'uomo nelle realtà metafisiche e attraverso di esse. È importante sottolineare quest'ultima osservazione in quanto con essa si vorrebbe evitare l'equivoco di pensare che Dio e il principio siano da intendersi quali realtà distinte l'una dall'altra. In verità, all'interno della meditazione bonaventuriana, questi due termini indicano un qualcosa di unitario e totale. E ciò vale anche se si deve, per un verso, distinguere filosoficamente il nostro considerare per via speculativa la divinità (cioè Dio inteso come orizzonte della metafisica) e, per un altro versante, tentare di cogliere da Dio stesso come egli si riveli essere in sé e per sé, vale dire quale principio, origine e fondamento¹⁶.

A ognuna delle trappe del percorso di coscienza che volge verso Dio e che in Lui si muove, prosegue il filosofo di Bagnoregio, corrispondono sei facoltà dell'anima in cammino, potremmo dire, in pellegrinaggio speculativo: «*sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia et apex mentis seu synderesis scintilla*»¹⁷. Vertice di queste facoltà e, quindi, scopo ultimo dell'ascesa è la

¹³ Cfr. *ivi*, I, 5.

¹⁴ Cfr. *ibidem*.

¹⁵ Cfr. *ibidem*.

¹⁶ «Desta meraviglia la cecità del nostro intelletto, che non considera ciò che vede prima di ogni altra cosa e senza del quale non può conoscere alcunché. Ma come l'occhio, quando presta attenzione alla varietà dei colori, non vede la luce, per mezzo della quale vede tutte le altre cose, e, se la vede, non la nota, così l'occhio della nostra anima (*mentis*), che presta attenzione agli enti particolari e universali, non nota l'essere al di là di ogni genere, benché per primo gli si presenti dinanzi, e, per suo mezzo, tutte le altre cose» (BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itinerario dell'anima a Dio*, V, 4).

¹⁷ *Ivi*, I, 6.

“sinderesi”, un termine di origine greca che merita qui un minimo di approfondimento ulteriore. Il latino “*synderesis*” costituisce il calco preciso del lemma συντήρησις, derivante dal prefisso συν- e dal verbo τηρέω. Mentre la preposizione σύν significa semplicemente “con”, “insieme a”, il verbo che costituisce la radice del termine in questione si può tradurre variamente con “guardare”, “custodire”, “conservare”, “proteggere”. Date tali premesse etimologiche, la sinderesi sarebbe l’azione di osservare qualcosa insieme a qualcuno; l’intento profondo di avere uno scopo a cui mirare; la premura di custodire qualcosa o qualcuno con cura. In una sola parola, la sinderesi è la coscienza che l’uomo ha di sé in quanto unità relazionale. Il punto supremo a cui perviene l’ascesi è quindi l’*apex mentis*, il vertice unitario dell’uomo che ha coscienza di sé, degli altri, del mondo e di Dio; l’uomo che prende coscienza di essere relazione personale - potremmo dire nei termini del pensiero dialogico - di un io in cammino con un tu attraverso la custodia del creato, in direzione e all’interno del principio.

Avendo appurato che la luce sotto la quale si svolge l’ascesa nel e al principio sia quella della coscienza e non il mero lume razionalistico della conoscenza¹⁸, consideriamo brevemente le tappe dell’*Itinerarium* bonaventuriano.

I primi due stadi della contemplazione si riferiscono alle realtà sensibili, le quali costituiscono le *vestigia* del principio. Ripercorrendo l’indagine sviluppata dal Dottore Serafico e già sopra sinteticamente considerata nelle sue strutture portanti, si osserva come Dio venga rintracciato da Bonaventura ora attraverso gli enti della realtà empirica, ora nelle stesse cose sensibilmente sussistenti. In primo luogo, infatti, le cose finite sono realtà che rimandano ad altro da sé, cioè al fondamento infinito, il quale si coglie appunto in filigrana rispetto agli enti. Questi ultimi rappresentano *vestigia*, impronte e tracce, lasciate da Dio nell’opera della creazione¹⁹. In altri termini, ogni ente è segno del passaggio dell’essere, il quale pone la sussistenza di ogni cosa che è, mentre i singoli enti, dal canto loro, rimandano ciascuno all’essere stesso esattamente attraverso il loro sussistere particolare.

In secondo luogo, ancora, nella finitezza degli enti traspare il principio

¹⁸ Cfr. T. MORETTI-COSTANZI, *La terrenità edenica del Cristianesimo e la contaminazione spiritualistica* (1955), in *Opere*, pp. 259, 281.

¹⁹ Cfr. BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itinerario dell’anima a Dio*, I, 10-14.

stesso che si mostra nelle cose²⁰. Più precisamente, sostiene Bonaventura, il principio è nelle cose per essenza, potenza e presenza²¹: in ogni singola cosa sussistente si riconosce che il principio costituisca la condizione imprescindibile, propria di ogni realtà essente, affinché ciascun ente sia e possa essere ciò che esso è. Il principio si mostra negli enti, allora, come ciò che ne fonda e ne garantisce sia il fattivo sussistere, sia il poter effettivamente essere e divenire.

Così si esprime magistralmente Bonaventura a proposito di queste prime due tappe del suo *Itinerarium*:

«[Dio in quanto Essere] è in tutte le cose, senza esservi incluso; trascende tutte le cose, senza esserne escluso; è al di sopra di tutte le cose, senza esserne separato; è sotto tutte le cose, senza esserne soggiogato. Poiché, inoltre, è sommamente uno e misura di tutte le cose, è, proprio per questo, “tutto in tutte le cose” [1 Cor 15, 28], benché le cose siano molte ed Egli non sia se non uno; e questo perché, per la sua semplicissima unità, limpidissima verità e purissima bontà, possiede ogni potenza, è modello di tutte le cose e capacità di comunicarsi a tutti»²².

Passando dall'*extra se* all'*intra se*, si opera l'avanzamento dell'ascesi dai primi due livelli appena considerati ai due successivi: è questo il passaggio che va dalle *vestigia Dei* all'*imago Dei*. “Immagine” di Dio nell'uomo è, nella concezione bonaventuriana, la *mens*, la quale non corrisponde propriamente a ciò che si intende con l'italiano corrente “mente”, cioè la sola dimensione intellettualistica e raziocinante propria del soggetto umano conoscente²³. La *mens* è piuttosto l'unità di coscienza dell'essere umano che padroneggia le proprie facoltà tanto “mentali”, quanto sensitive e volitive. È appunto attraverso le facoltà della memoria, dell'intelletto e della volontà che, al terzo livello di questa successione scalare del cammino di coscienza, il *viator* incontra Dio²⁴.

²⁰ Cfr. *ivi*, II, 1. Nel prosieguo della sua argomentazione, Bonaventura specifica questa visione del principio *internamente* alle cose con la dottrina medioevale del micro e macrocosmo (cfr. *ivi*, II, 2-3). Con tale soluzione, il cardinale evita la riduzione della rivelazione cristiana di Dio alla sola dimensione del panenteismo, schivando altresì lo scoglio del panteismo. Infatti, da un lato, assolutizzare la posizione per la quale tutte le cose siano in Dio esclude la possibilità che Dio stesso possa ritrovarsi, anche solo nel senso del *vestigium*, internamente alle realtà ontiche; dall'altro lato, affermare che Dio sia nelle cose non vuol dire sostenere che queste ultime siano Dio stesso o divine per essenza, ma indica semplicemente una relazione profonda di rimando, di analogia tra Dio e le cose del mondo, sempre in base al termine precipuamente cristiano della creazione.

²¹ Cfr. *ivi*, II, 1.

²² *Ivi*, V, 8.

²³ Cfr. T. MORETTI-COSTANZI, *San Bonaventura da Bagnoregio* (1956-1974), in *Opere*, pp. 2624-2628.

²⁴ Cfr. BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itinerario dell'anima a Dio*, III.

In un implicito rimando che va dal proprio sé alla Persona della divinità, la *mens* si avvale delle proprie capacità per ritrovare la radice di se stessa, vale a dire del suo essere, conoscere e volere²⁵, appunto nel principio primo che è Dio.

Ulteriormente, quale gradino successivo di questa presa di coscienza ascendente, l'uomo in cammino verso il principio ritrova internamente alle proprie facoltà un rimando esplicito al Dio uno e trino²⁶. La tripartizione delle facoltà della coscienza costituisce infatti l'analogia nella quale si rispecchia l'essenza trinitaria di Dio Padre, Figlio e Spirito Santo. Questa particolare relazione, che sussiste tra la coscienza umana e la Coscienza che è Dio stesso²⁷, definisce l'uomo come *capax Dei*: l'uomo risulta cioè capace di avere percezione e coscienza di Dio, in quanto l'uomo risulta ultimamente capace di conformare la propria volontà a quella divina. Attraverso le virtù teologali di fede, speranza e carità, può compiersi questo passaggio coscienziale, nel quale l'essere umano diviene finalmente abile a intendere, accogliere e vivere pienamente la propria figliolanza con Dio. Su questo punto, l'ontologia, la gnoseologia e la teologia bonaventuriane trovano il loro fulcro di intersezione nel termine chiave della sinderesi, la coscienza. A questo livello del percorso, l'indagine intellettuale del pensiero deve essere necessariamente affiancata a un fine spirituale di rinnovamento personale. Scrive il Dottore Serafico:

«Bisogna quindi che la nostra anima, immagine di Dio, si rivesta delle virtù teologali, dalle quali viene purificata, illuminata e resa perfetta, così che la sua immagine sia restaurata (*reformatur*)»²⁸.

Restaurata e ripristinata dalla Grazia²⁹, la *mens* può così procedere oltre sé, rendendosi consapevole del fatto che noi «possiamo comprendere che sono le stesse facoltà dell'anima razionale, insite in noi per natura, a condurci per mano alle realtà divine»³⁰. Gli ultimi due livelli ai quali si accede sono quindi quelli del *supra se*, cioè gli stadi speculativi nei quali l'essere umano contempla la realtà trascendente del principio. Una simile azione, resa naturalmente possibile dalla capacità umana di elevarsi a Dio, viene coronata da effettivo successo solo nella misura in cui è Dio stesso che si rivela all'essere umano. In

²⁵ Cfr. T. MORETTI-COSTANZI, *La filosofia pura* (1959), in *Opere*, pp. 375-381.

²⁶ Cfr. BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itinerario dell'anima a Dio*, IV.

²⁷ Cfr. T. MORETTI-COSTANZI, *L'ascesi di coscienza e l'argomento di S. Anselmo* (1951), in *Opere*, pp. 119-136.

²⁸ BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itinerario dell'anima a Dio*, IV, 3.

²⁹ Cfr. *ivi*, IV, 2. Su questo argomento si veda anche T. MORETTI-COSTANZI, *L'uomo come disgrazia e Dio come fortuna* (1972), in *Opere*, pp. 929-951, 1043-1044.

³⁰ BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itinerario dell'anima a Dio*, IV, 7.

tal senso, la quinta tappa dell'*Itinerarium* viene a configurarsi come la considerazione che l'uomo può raggiungere di Dio, attraverso i modi secondo i quali quest'ultimo si rivela a quello. Nell'argomentazione del Dottore Serafico, tale passaggio viene sviscerato attraverso i due nomi principali con i quali Dio si lascia conoscere nell'esistenza speculativa degli esseri umani³¹: il primo di questi nomi dice l'unità di Dio, ed è "Essere"; il secondo attiene al modo in cui si mostra la Trinità divina, ed è "Bene". Su questa altezza del percorso rivolto al principio, la *mens*, attraverso i nomi con i quali Dio si rivela alle facoltà degli esseri umani in cammino, prende coscienza di una duplice realtà: da un lato, ci si rivela l'essere di Dio, vale a dire non il suo esistere in quanto datità cosale, ma l'imprescindibile carattere di fondamento e principio che Dio stesso è³²; dall'altro lato, si illumina la sovrabbondante capacità creatrice che sorge dal mistero della Trinità e dell'Incarnazione del Verbo.

Dopo aver considerato lo stadio del *supra se* attraverso i modi in cui l'essenza divina si mostra all'uomo, si raggiunge l'ultima tappa dell'itinerario tracciato da Bonaventura. Il livello al quale si tenta di ascendere è così la considerazione della divinità in se stessa. Ora, però, l'introduzione che il Dottore Serafico fa a questo gradino dell'ascesa viene preceduta da un monito lapidario: «quando contempi queste realtà - ammonisce il Cardinale -, vedi di non credere di aver compreso ciò che è incomprendibile»³³. Ciò di cui si sta continuando a trattare, infatti, non consiste in alcun modo in un contenuto di conoscenza afferrabile dalla razionalità umana. L'"oggetto" della presente trattazione non è infatti in alcun modo un ente della realtà, né un ente di ragione, ma semplicemente una ricognizione speculativa sul percorso coscienziale che l'io fa nella propria elevazione. Vale a dire: nel proprio superamento, condotto attraverso ciò che sta attorno e dentro di lui, in direzione di ciò che lo trascende, fonda e principia.

³¹ Questi due contenuti metafisici vengono rispettivamente trattati nei capitoli V e VI dell'*Itinerarium*.

³² Riguardo al particolare nome di "Essere", per mezzo del quale si conosce specularmente l'unità di Dio, si legge nel testo di Bonaventura: «colui che vuole contemplare le realtà invisibili di Dio rispetto all'unità dell'essenza, fissi lo sguardo, prima di tutto, sull'essere stesso, e veda che l'essere stesso è in sé certissimo, a tal punto che non è possibile pensarlo non esistente (*non potest cogitari non esse*), poiché l'essere purissimo implica la totale esclusione del non-essere, così come il nulla implica la totale esclusione dell'essere» (*ivi*, V, 3). Nel testo va osservato che - contrariamente alla traduzione italiana proposta da Letterio - non solo dell'essere non si parla come se si trattasse di un *ens* "esistente", essendo piuttosto affermato che l'essere sia ciò di cui non è possibile il contraddittorio, ma va altresì constatato che quest'ultima affermazione, nonché l'intera impostazione del discorso bonaventuriano, segue un andamento platonico-agostiniano, il quale affonda le sue radici nel detto parmenideo e non certo nella parziale enunciazione metafisica pronunciata da Aristotele sull'argomento qui in questione. Cfr. E. MIRRI, *Elementi platonici nella filosofia di Spinoza*, in *Pensare il medesimo*, pp. 470-472.

³³ BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itinerario dell'anima a Dio*, VI, 3.

Dopo aver colto gli *essentialia Dei*³⁴, infatti, Bonaventura ricorda che occorre abbandonare la dimensione della mera comprensione razionalistica, per elevarsi ad uno stato di unità di coscienza, nel quale l'unità tripartita della *mens* possa pervenire ad un mistico incontro con la trina-unitarietà di Dio. Tale livello conclusivo consiste nell'approdo finale del percorso coscienziale sin qui ripercorso: esso non consiste nel raggiungimento di una meta spazio-temporale, né in una qualche determinazione razionalistica conquistata per via deduttiva o induttiva, ma piuttosto in una presa di coscienza. Quest'ultima, resa possibile dalla conformazione della natura umana, si realizza compiutamente per mezzo dell'intervento della Grazia, nella quale si compie la co-intuizione (*contuitus*) che l'uomo raggiunge nella visione mistica della realtà tutta e di ogni sua parte insieme col suo principio, vale dire insieme con Dio.

«Per giungere a questo stato - enfatizza Bonaventura -, niente può la natura e poco il darsi da fare; bisogna, quindi, concedere poco alla ricerca e moltissimo alla compunzione; poco al linguaggio esteriore e moltissimo alla letizia interiore; poco alla parola e allo scritto e tutto al dono di Dio, cioè lo Spirito Santo; poco o nulla alla creatura e tutto all'essenza creatrice, al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo, dicendo con Dionigi al Dio-Trinità: "O Trinità, che trascendi ogni essenza (*superessentialis*), o Dio che trascendi la divinità (*superdeus*), supremo maestro della teologia cristiana, guidaci al vertice di ogni colloquio mistico, che supera ogni conoscenza, ogni luce, ogni altezza" [Pseudo Dionigi, *De Mystica Theologia* 1, 1]»³⁵.

Questo passo estremo del cammino, in ultima istanza, coincide con quella stessa Croce della quale si diceva all'inizio di questo paragrafo. Una particolare *mors mystica*, cioè, che riguarda la morte del *viator* a se stesso e l'entrata di quest'ultimo nella pienezza di Dio.

«Chi ama questa morte - conclude Bonaventura - può vedere Dio [...] Moriamo, dunque, ed entriamo nella tenebra; imponiamo silenzio alle preoccupazioni, ai desideri, alle immagini sensibili; passiamo con Cristo crocifisso "da questo mondo al Padre" [Gv 13, 1]»³⁶.

2. Martin Heidegger: il carattere mistico del Sé

L'*Itinerarium* bonaventuriano presenta delle tipicità filosofiche e spirituali di indubbia matrice platonico-agostiniana. Questa particolare provenienza rappresenta l'aspetto essenziale di quella profonda ricerca speculativa, che si

³⁴ Cfr. *ivi*, VI, 5.

³⁵ *Ivi*, VII, 5.

³⁶ *Ivi*, VII, 6.

impegna nel restituire l'uomo alla grandezza della propria *mens*, vale a dire alla coscienza del suo radicamento nel proprio sé, nel mondo, in Dio. Un simile discorso, solo apparentemente fuori luogo nel pieno delle temperie secolaristiche e desacralizzate che ci troviamo a vivere nella nostra contemporaneità, mantiene una propria stringente ineludibilità. L'attualità del pensiero di Bonaventura da Bagnoregio si impone infatti, come ebbe già ad osservare Moretti-Costanzi³⁷, per il suo carattere di inattualità, cioè per la sua forza di guardare in direzione del principio, puntando gli occhi direttamente sul volto della sua Persona. Ora, il compito che continuamente ripropone tale tracciato speculativo, a mio avviso, non consiste soltanto nel raccogliere l'eredità di questa grande tradizione, ma ancor più nel farla ogni volta fruttificare. Da ciò deriva l'accostamento, accennato in introduzione e proposto di seguito, di Bonaventura a Heidegger e Schopenhauer. Tale parallelismo, che potrebbe sembrare a primo acchito improprio, va esplicito nelle sue concrete possibilità lungo il prosieguo dell'argomentazione.

Per ritrovare una tematizzazione heideggeriana sulla coscienza, non ci si può esimere dal rileggere le pagine dei paragrafi 54-60 di *Sein und Zeit*. Nell'esordio di questo capitolo secondo della seconda sezione della prima parte edita del capolavoro heideggeriano del 1927, si legge un'introduttiva definizione formale di cosa sia la coscienza:

«La coscienza (*Gewissen*) - scrive Heidegger - dà a comprendere "qualcosa", *apre*. Questa caratteristica formale indica che il fenomeno [vale a dire lo studio intorno al modo in cui si manifesti la coscienza] deve essere ricondotto all'*apertura* dell'esserci. L'apertura, in quanto costituzione fondamentale dell'ente che noi sempre siamo, è costituita dalla situazione emotiva, dalla comprensione, dalla deiezione (*Verfallen*) e dal discorso. Un'analisi più approfondita della coscienza la rivela come *chiamata*. Il chiamare è un modo del *discorso*. La chiamata della coscienza ha il carattere del *richiamo* dell'esserci al suo più proprio poter-essere e ciò nel modo del *risveglio* al suo più proprio essere-in-colpa (*Schuldigsein*)»³⁸.

Le parole messe in evidenza dallo stesso autore del testo evidenziano i passaggi salienti, che ora devono essere fatti oggetto di approfondimento, al fine di comprendere la concezione heideggeriana sulla coscienza. Con questo termine, infatti, si intende qui l'apertura che l'essere umano è in quanto esserci (*Dasein*). Ogni uomo esistente si configura infatti come quel particolare spazio-tempo (*da*), nel quale si dà a comprensione ciò che la coscienza riconosce di volta in volta come proprio oggetto. La coscienza, però, non consiste

³⁷ Cfr. T. MORETTI-COSTANZI, *San Bonaventura da Bagnoregio* (1956-1974), in *Opere*, pp. 2622-2631.

³⁸ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (1927), Gesamtausgabe, Band 2, hrsg. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1977; trad. it. P. Chiodi, rivista da F. Volpi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 2010, p. 322.

semplicemente in ciò che un singolo essere umano viene a sapere riguardo a qualcosa; la coscienza risulta piuttosto essere quella stessa apertura, nella quale risulta possibile per l'essere umano tanto l'atto del conoscere, quanto il fatto di esistere in maniera appropriata. Addentrandoci all'interno del panorama teoretico di *Sein und Zeit*, si deve osservare come la coscienza consista, per Heidegger, in quella dimensione dell'esistenza che chiama ininterrottamente l'essere umano al carattere più proprio del suo modo di esserci. Più in particolare, la coscienza si preoccupa di interrompere l'ascolto che l'essere umano riserva alla dispersione e alla deiezione di se stesso, permanendo nelle dimensioni inautentiche dell'impersonalità e dell'anonimia. Questi ultimi caratteri vengono sintetizzati da Heidegger all'interno del concetto del "Si" (*Man*)³⁹, il pronome con cui appunto si introduce la costruzione impersonale dell'agire, del pensare, e quindi dell'essere.

«Perso nella pubblicità del Si e nelle sue chiacchiere, - argomenta Heidegger - l'esserci *non sente* più il proprio se-Stesso. [...] Quel se-Stesso che esso ha trascurato di sentire *dando ascolto* al Si. Questo dare ascolto dev'essere interrotto, cioè dev'essere data all'esserci, dall'esserci stesso, la possibilità di un sentire che interrompa il dare ascolto [appunto, al Si inautentico e deiettivo]. La possibilità di una rottura di questo genere richiede una chiamata immediata. La chiamata mette fine al non sentire che dà ascolto al Si solo se essa, in corrispondenza col suo carattere di chiamata, suscita un sentire le cui caratteristiche siano in tutto opposte a quelle del sentire che definisce la perdizione del Si. [...] *Ciò che dà a comprendere chiamando in questo modo è la coscienza*»⁴⁰.

La coscienza, quindi, chiama l'esserci a se stesso interrompendo l'ascolto che l'esserci aveva sinora rivolto al Si. Operando in tal modo, la coscienza chiama l'esserci al proprio Sé (*Selbst*), cioè alla dimensione specifica dell'esistente umano. Richiamando l'esserci a se stesso, allora, la coscienza non fa altro che chiamare l'essere umano al carattere originario di se stesso, vale a dire la dimensione contraria all'impersonalità del Si, il quale non consente all'essere umano di vivere nella dimensione più autentica del proprio esistere. La chiamata della coscienza è così un "brusco risveglio"; uno "sforzo" profuso in direzione dell'apertura che l'essere umano è nella sua dimensione più intima ed essenziale⁴¹. Ancora, scrive Heidegger, «chi è chiamato lo è dalla lontananza nella lontananza. È colpito dalla chiamata chi vuole essere ripreso»⁴². La coscienza chiama l'esserci che si pone nella lontananza da se stesso, vale a dire

³⁹ Cfr. *ivi*, pp. 144-162, 205-220, 303-311.

⁴⁰ *Ivi*, p. 324.

⁴¹ Cfr. *ivi*, p. 325.

⁴² *Ivi*, p. 325.

nella deiezione del Si, richiamandolo a sé da lontano, cioè facendo riecheggiare tale chiamata dalla lontananza del Sé. Una lontananza, quest'ultima, che percepisce e intende colmare colui che, esistendo nel Si, avverte la necessità del ritorno al proprio Sé.

La chiamata che la coscienza rivolge all'esserci disperso nel Si, al fine di vedere il ritorno dello stesso esserci al proprio Sé, assume però caratteristiche particolari.

«Al se-Stesso richiamato - specifica infatti Heidegger - non è detto “nulla”; esso è semplicemente *ridestato* a se-Stesso, cioè al suo più proprio poter-essere. La chiamata, secondo la sua tendenza di chiamata, non convoca in “giudizio” il se-Stesso richiamato, ma, quale risveglio in suo *poter-essere* più proprio, ri-chiama (*Vor-Rufen*), chiama “innanzi”, l'esserci alle sue possibilità più proprie. [...] *La coscienza parla unicamente e costantemente nel modo del tacere*»⁴³.

La coscienza ridesta il Sé dell'esserci a se stesso, cioè alla sua possibilità più propria, vale a dire quella che consente all'esserci stesso di autenticarsi per ciò che egli è originariamente. L'attuazione di tale possibilità, interna all'esserci e propria dell'esserci stesso, si concretizza nella forma del tacere, in quanto la coscienza che richiama l'esserci non proferisce alcune parole specifiche, ma semplicemente tace. L'essenza della chiamata della coscienza è quindi, nel senso proprio del termine, “mistica”, cioè centrata su un “tacere” (μὶεν) nel quale il frastuono del Si viene finalmente sedato e può avvenire il risveglio silenzioso dell'esserci alla coscienza di sé⁴⁴. Il modo in cui la coscienza chiama, secondo Heidegger, non ha quindi un carattere “tribunalizio”⁴⁵, così come invece intende la rappresentazione morale kantiana della coscienza quale tribunale della ragione pura-pratica⁴⁶. Qualora si intenda la coscienza in questo modo, infatti, si giunge a dissociare tra loro il Sé dell'esserci e ciò che quest'ultimo

⁴³ *Ivi*, p. 327.

⁴⁴ Questo carattere mistico della speculazione heideggeriana è quindi profondamente innervato nella riflessione del filosofo di Messkirch non solo, come giustamente osserva Moretti-Costanti, negli esiti ultimi della sua meditazione teoretica, ma persino nelle premesse essenziali della sua riflessione ontologico-esistenziale. Cfr. T. MORETTI-COSTANZI, *L'ascetica di Heidegger* (1949), in *Opere*, pp. 2567-2581. Per un ampliamento di questo discorso, in linea con la lettura che si intende qui sviluppare, si rimanda a E. MIRRI, *La resurrezione estetica del pensare. Tra Heidegger e Moretti-Costanzi*, Bulzoni Editore, Roma 1976, pp. 50-53, 99-109, 192-200.

⁴⁵ Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, p. 328.

⁴⁶ Cfr. *ivi*, pp. 324-325.

propriamente, essendo, ha da divenire⁴⁷. Nel momento in cui non si intende che il richiamo della coscienza non consiste in un contenuto morale, ma nella chiamata che sorge nell'esserci stesso, a che questo ritorni al proprio Sé - diremmo, in linguaggio agostiniano, ritorni in se stesso -; in quel preciso istante, la chiamata della coscienza ricade a sua volta insieme all'esserci nella deiezione del "si fa" e "si ritiene" moralmente questo e non quello.

Ciò a cui richiama la coscienza è insomma un silenzioso invito ad ascendere dalla "deiezione", cioè dalla condizione di decadimento, di degradazione, di "caduta", che l'esserci sperimenta vivendo nel Si, all'autenticità del Sé.

«Nella coscienza - infatti - l'esserci chiama se stesso. Questa consapevolezza circa il chiamante può essere più o meno viva nell'ascolto effettivo della chiamata. Ontologicamente, però, non è sufficiente rispondere che l'esserci è *a un tempo* il chiamato e il chiamante. [...] La chiamata non è mai né progettata né preparata né volutamente effettuata *da noi stessi*. "Qualcuno" chiama, contro la nostra attesa e contro la nostra volontà. D'altra parte la chiamata non proviene certamente da un altro che sia nel-mondo-insieme a noi. La chiamata viene da me e tuttavia da *sopra* di me»⁴⁸.

Essendo la chiamata della coscienza un silenzioso richiamo dell'esserci al se stesso, non è sufficiente dire che colui che viene chiamato e colui che chiama siano la stessa cosa. Non è cioè sufficiente dire che l'esserci e la sua coscienza siano due distinti termini che indicano il medesimo essere umano esistente. L'azione del chiamare, infatti, implica una differenziazione tra il chiamato e il chiamante, tale per cui questi due termini non differiscono per Heidegger in chiave ontica ma in senso ontologico. Così come la coscienza non richiama l'esserci al se stesso attraverso un contenuto dialogico, ma attraverso il silenzio; ugualmente la coscienza non consiste in un esserci umano personale, ma in qualcosa che risuona nella personalità di ogni singolo essere umano. La chiamata della coscienza si mostra quindi come l'ambito ontologico nel quale l'esserci prende coscienza di sé. In tal senso, si comprende che la coscienza non chiami l'esserci soltanto dall'interno di quest'ultimo, ma anche dal "di sopra" di lui. Infatti, la coscienza non è un oggetto della morale, allo stesso modo di come essa non si mostra essere un soggetto attivo dell'orizzonte mondano e umano dell'essente. Da queste ultime considerazioni, non può essere qui sottaciuta la profonda matrice agostiniana della concezione heideggeriana qui a tema. Se

⁴⁷ È impossibile qui non richiamare le note nietzscheane implicite nella concezione heideggeriana del "poter-essere", già incontrato sin qui ed esplicitamente riferibile il motto del filosofo di Zarathustra "divieni ciò che sei", espresso con questo aforisma: «*Was sagt dein Gewissen? - „Du sollst der werden, der du bist“*». Cfr. F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, Schmeitzner, Chemnitz 1882, § 270.

⁴⁸ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, p. 329.

infatti, per il vescovo di Ippona così come per Bonaventura da Bagnoregio, la Verità abita *intra* e *supra* la coscienza umana, allo stesso modo - sebbene in un linguaggio differente - per Heidegger l'apertura della coscienza consiste nell'interiorizzazione e nell'ascesi, entrambe mistiche e autenticanti, perché rivolte all'originaria dimensione dello "è" proprio dell'esserci.

«La chiamata - continua Heidegger nella sua disamina - non racconta storie e chiama tacitamente. Essa chiama nel modo sprezzante del *tacere*. E ciò perché la voce della chiamata non spinge il richiamato nelle chiacchiere pubbliche del Sì, ma lo trae fuori da esse *richiamandolo al silenzio del poter-essere esistente*»⁴⁹.

Nell'accezione heideggeriana, l'esserci consiste in quel particolare ente che siamo noi esseri umani e che non si lascia mai ridurre a ciò che egli appare essere di fatto. L'esserci si protende infatti sempre al di là di ciò che egli si mostra essere in maniera attuale e fattuale, esistendo alla maniera di uno slancio verso ciò che egli può essere e divenire⁵⁰. Applicando questa considerazione generale sull'esserci umano alla tematica della coscienza, si può osservare come il poter-essere a cui la coscienza richiama l'esserci non sia altro che il dover-essere, l'aver-da-essere (*Zu-sein*)⁵¹, al quale l'esserci è sempre richiamato dal suo più profondo Sé. Muovendosi nella messe indistinta e impersonale delle infinite possibilità della sua esistenza, l'esserci viene richiamato dalla coscienza a quella possibilità, insita nell'intimo di ogni essere umano, di autenticare il proprio esistere attraverso il modo più proprio che gli è dato di vivere. Vale dire: elevarsi, ascendere dalla dimensione del Sì al Sé. Quest'ultimo pone l'esserci in contatto col proprio spazio-tempo originario, cioè la relazione di coscienza e di ascesi rivolte all'essere stesso. Nell'intendimento heideggeriano, infatti, l'esserci costituisce il "ci" specifico nel quale avviene l'appropriazione essenziale, dell'essere, alla propria dinamica di accadimento⁵² e, dell'esserci, al proprio assurgere a esistenza autentica⁵³.

Ora, però, risulta essenziale specificare il modo in cui, non essendo la

⁴⁹ *Ivi*, p. 331.

⁵⁰ M. HEIDEGGER, *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Band 9, ed. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976; trad. it. F. Volpi, *Segnavia*, Adelphi, Milano 2008, pp. 277-280.

⁵¹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, pp. 24-33, 60-64.

⁵² Cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsche (1936-1946)*, Gesamtausgabe, Band 6, ed. B. Schillbach, Klostermann, Frankfurt a.M. 1996-1997; trad. it. F. Volpi, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 2005, pp. 932-933.

⁵³ Cfr. M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936-1938)*, Gesamtausgabe, Band 65, ed. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1989; trad. it. F. Volpi, *Contributi alla filosofia (Dall'Evento)*, Adelphi, Milano 2007, p. 37.

coscienza la medesima cosa dell'esserci, l'una e l'altro di questi due vengano a relazionarsi e a distinguersi. Così si esprime lapidariamente Heidegger:

«*la coscienza si rivela come la chiamata della cura*: il chiamante è l'esserci che, nell'esser-gettato (esser-già-in...), si angoschia per il suo poter-essere. Il richiamato è questo esserci stesso, chiamato a destarsi al suo più proprio poter-essere (esser-avanti-a-sé). E il ridestato è l'esserci che è richiamato dalla deiezione nel Si (esser-già-presso-il mondo di cui ci si prende cura). La chiamata della coscienza, cioè la coscienza stessa, trova la sua possibilità ontologica nel fatto che l'esserci è cura nel fondamento (*im Grunde*) del suo essere»⁵⁴.

Nel punto più profondo del suo esserci, l'essere umano si radica all'interno dell'essere stesso secondo la modalità della cura (*Sorge*). Quest'ultima costituisce l'essenza secondo la quale l'esserci "è" nella sua modalità di esistere. Una modalità essenziale, questa, che legittima ontologicamente la coscienza, perché rende possibile l'autenticazione dell'esserci - diremmo con Bonaventura - *attraverso* la cura e *in* essa. Ciò muovendo in direzione di un *supra*, già accennato in precedenza, che la coscienza indica col suo silenzioso richiamo. Questo "sopra" e "dentro", che legittima la coscienza in quanto richiamo che sorge nell'esserci per l'autenticazione dell'esserci stesso, non consiste in nient'altro che nel richiamo fatto risuonare dal fondamento dell'intero essente anche all'interno dell'esistente umano. Tale fondamento non è altro che il basamento dal quale si erge l'esistenza dell'esserci e il suo poter-essere, inteso come capace di autenticità e di originarietà. È questo il *principium* che fonda le dimensioni del possibile e del fattuale, distintamente proprie dell'esserci, della cura e della coscienza. Tale *Grund* consiste in ciò che Heidegger nomina come "essere stesso", *das Sein selbst*; ciò che, con Bonaventura, si è visto essere uno dei nomi attraverso i quali si rende conoscibile Dio, cioè il fondamento e il principio dell'intero essente.

Asceso al livello silenzioso della chiamata che la coscienza stessa è, sostiene Heidegger, l'esserci si scopre "colpevole" (*schuldig*). Quest'ultimo elemento, già citato all'inizio del presente paragrafo nella formale definizione heideggeriana di coscienza, merita un'osservazione più accurata, onde evitare di incorrere in fraintendimenti di sorta.

«L'idea di "colpevole" - chiarisce il filosofo di Messkirch - porta con sé il carattere del *non*, [...] porta con sé ciò che nell'idea di colpa si esprime senza ulteriore differenziazione come "avere colpa se", cioè essere fondamento di... L'idea formale esistenziale di "colpevole" va quindi definita così: esser-fondamento di un essere che è determinato da un "non",

⁵⁴ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, p. 332.

cioè *esser-fondamento di una nullità* (Grundsein einer Nichtigkeit)»⁵⁵.

L'esserci, richiamato dalla coscienza al suo più proprio poter-essere, si risveglia alla dimensione che lo qualifica essenzialmente come tale da "essere-in-colpa". Nell'intendimento heideggeriano, l'essere umano non è colpevole per una qualche azione commessa, vale dire in base ad una qualche accezione morale di colpa⁵⁶, ma viene detto tale in quanto si presenta manchevole, imperfetto, incompleto. L'esserci si rileva infatti come un ente mai compiuto una volta per tutte, cioè sempre e per l'essenza tale da definirsi incompletabile. L'ente che noi stessi siamo, come sopra già spiegato, si mostra infatti quale continuo poter-essere che ha da-essere nella misura in cui, semplicemente, egli esiste nella modalità che gli è propria, cioè quella dell'esserci che progetta e si prende cura a partire dal richiamo della coscienza. L'esserci, allora, può vivere secondo le modalità proprie del suo esistere, collocandosi su livelli più o meno originari (cioè autentici perché ascetici), proprio a partire dalla manchevolezza che lo caratterizza come tale da dover necessariamente volgere verso una qualche modalità del proprio esistere. È questo il motivo per cui, scrive Heidegger, «*l'esser-colpevole non è il risultato di una colpevolezza, ma, al contrario, questa diviene possibile solo "sul fondamento" di un esser-colpevole originario*»⁵⁷. Vale dire: solo in quanto l'essere umano è originariamente calato nella dimensione deiettiva del Sì, egli può e deve disporsi a permanere in essa o ad ascendere oltre questo stato di coscienza, innalzandosi al silenzio che lo avvicina sempre di più al proprio Sé.

Essere fondamento di una nullità non significa, per l'esserci, che l'esistenza umana sia un mero nulla. Quell'affermazione proferita da Heidegger sostiene piuttosto il fatto che il fondamento stesso dell'umano non sia determinabile in alcunché di preciso che l'esserci possa o scoprire sotto di sé in maniera oggettivante, oppure ipostatizzare in maniera concettuale attraverso la propria razionalità. La "nullità" su cui si radica l'esserci consiste infatti in quel carattere, non-ontico e inafferrabile in senso rappresentativo, proprio dell'essere stesso⁵⁸. Essendo quest'ultimo il fondamento dell'indeterminabilità propria dell'esserci, Heidegger può affermare che l'esserci sia "colpevole" in quanto ciò che lo rende manchevole costituisce anche ciò che lo rende libero in senso esistenziale, vale a dire capace di scegliere per l'autenticità o meno del proprio esistere⁵⁹. Se infatti l'esserci fosse determinato nella sua essenza da un

⁵⁵ *Ivi*, p. 338.

⁵⁶ Cfr. *ivi*, pp. 341-342.

⁵⁷ *Ivi*, p. 339.

⁵⁸ Cfr. *ivi*, pp. 339-340.

⁵⁹ Cfr. *ivi*, p. 340.

qualcosa che lo potrebbe costringere a un determinato modo d'essere, allora il suo aver-da-essere non consisterebbe, come detto sopra, in un libero poter-essere ma in un necessitante "non poter essere altrimenti che così". Al contrario, prendendo coscienza del richiamo che la coscienza fa risuonare internamente all'esserci, quest'ultimo può deliberatamente rivolgere il suo poter-essere alla dimensione più alta del suo avere-da-essere, vale a dire il voler prendere coscienza di sé⁶⁰. Quest'ultimo elemento, scrive Heidegger, rappresenta

«il presupposto esistente più originario per la possibilità del divenir-colpevole effettivo [cioè del poter scegliere in maniera libera; "libera" perché manchevole di necessità]. Comprendendo la chiamata, l'esserci lascia agire in sé il se-Stesso più proprio in base al poter-essere che ha scelto. Solo così l'esserci può essere responsabile»⁶¹.

L'esserci risponde alla chiamata della coscienza rimanendo in silenzio e disponendosi ad una modalità dell'essere, dell'intendere e del volere, che lo conduce sino al proprio Sé. È infatti soltanto in questa risposta mistica alla chiamata interiore che la coscienza stessa è, che l'esserci può elevarsi dall'iniziale dimensione di deiezione della sua esistenza - il Si impersonale e spersonalizzante - fino all'originaria presa di coscienza del proprio esistere nel fondamento⁶². Vale a dire: fino alla luce della coscienza che l'esserci acquista dell'essere stesso. Così, l'esserci si mostra sì chiamato dalla coscienza, ma anche tale da doversi disporre all'apertura che egli stesso è originariamente. L'essere umano deve insomma volere la sua decisione (*Entschlossenheit*) per questo atto dell'aprirsi, il quale è stato sin qui declinato nelle dimensioni del poter-essere, dell'avere-da-essere e del dover-essere⁶³. Solo attraverso tale assunzione di responsabilità, a un tempo, ontologica e coscienziale, l'esserci può autenticarsi in ciò che è più proprio del suo modo di esistere. È questa la meta ascetica più originaria, perché più autentica, alla quale indica Heidegger nel suo impegno speculativo. È sempre questo il livello sul quale - pur non esprimendosi Heidegger in questa maniera - l'esserci ascendere nel suo percorso di coscienza, il quale lo riconduce dinanzi al fondamento del suo proprio esistere; il basamento sul quale egli ha mosso ognuno dei singoli passi del proprio cammino di coscienza. Il fondamento, nel quale si radica tanto la chiamata della coscienza, quanto il percorso stesso nel quale l'essere umano prende coscienza di sé e si muove in direzione di questo medesimo Sé, è infatti l'essere stesso. È quest'ultimo che: chiama nel silenzio della coscienza umana, sprona l'esserci

⁶⁰ Cfr. *ivi*, p. 343.

⁶¹ *Ivi*, p. 344.

⁶² Cfr. *ivi*, p. 353.

⁶³ Cfr. *ivi*, pp. 354-355.

alla decisione autenticante per il proprio Sé, si mostra come quel “nullo fondamento” (principio inoggettivabile e ineffabile) sul quale si erge l’esserci umano. Un simile *Grund*, che si lascia chiamare “essere”, presenta affinità profonde con la riflessione platonico-agostiniana del *principium*. Quello che in apertura di paragrafo poteva quindi sembrare un accostamento arbitrario o un volo pindarico dell’argomentazione, si mostra ora come un confronto parallelo, certo speculativo e non storiografico-filosofico, tra il filosofo di Messkirch e il santo di Bagnoregio.

3. Arthur Schopenhauer: polarità nella coscienza

L’argomentazione heideggeriana sulla coscienza, e in particolare ciò che è stato approfondito riguardo al nesso autenticità-inautenticità dell’agire umano rispetto al proprio esserci, presenta un’indubbia radice schopenhaueriana. Già lucidamente intuuta da Moretti-Costanzi sin dalla fine degli anni ‘40 e ampiamente approfondita dalla successiva speculazione di Edoardo Mirri⁶⁴, questa provenienza speculativa si rintraccia a pieno titolo anche a proposito di quanto si può leggere sulla coscienza negli scritti giovanili di Schopenhauer. Questo enorme corpus di frammenti, non disposti dal filosofo di Danzica in ordine ad una vera e propria pubblicazione, rappresenta il lascito intellettuale, il *Nachlass* nel quale si possono certamente rinvenire le matrici più dirette della successiva elaborazione filosofica schopenhaueriana. In questo carteggio, tuttavia, la tematica della coscienza rappresenta un *unicum*, in quanto essa costituisce un “concetto perduto” all’interno dell’economia di pensiero schopenhaueriano⁶⁵. Proprio una tale concettualizzazione sulla tematica della coscienza risulta imprescindibile da riscoprire, se si vuole comprendere l’orizzonte e il fine ultimo nel quale si muove la speculazione di Schopenhauer. Se infatti quest’ultimo può apertamente parlare di asceti nel contesto de *Die Welt als Wille und Vorstellung*⁶⁶, ciò è possibile solo in quanto il diretto interlocutore di questo richiamo all’asceti non è altri che la coscienza

⁶⁴ Per una ricostruzione adeguata di quello che è stato definito come lo “schopenhauerismo” di Martin Heidegger, e che lo stesso pensatore di Messkirch - suo malgrado - non poté esimersi dal mostrare nello sviluppo del suo pensiero più maturo, rimando ai testi critici nevralgici sulla questione: T. MORETTI-COSTANZI, *L’ascetica di Heidegger* (1949), in *Opere*, pp. 2581-2599; E. MIRRI, *Volontà e idea nel giovane Schopenhauer*, in *Pensare il medesimo*, pp. 297-318; IDEM, *La resurrezione estetica del pensare*, pp. 45-53.

⁶⁵ Cfr. E. Mirri, *Un concetto perduto nella sistematica schopenhaueriana: la “migliore coscienza”*, in G. Penzo (Ed.), *Schopenhauer e il sacro*, Istituto di Scienze Religiose in Trento, Bologna 1987, pp. 59-82.

⁶⁶ Cfr. A. SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, F.A. Brockhaus, Leipzig 1819; trad. it. P. Savj-Lopez e G. De Lorenzo, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Laterza, Bari 2009, §§ 66, 68-69.

individuale e personale di ciascun essere umano. Ma vediamo più in particolare che cosa può essere aggiunto con Schopenhauer alla presente dissertazione sulla coscienza, intesa a partire dalla matrice platonico-agostiniana di Bonaventura.

Inizialmente, occorre subito evidenziare la distinzione introdotta da Schopenhauer, internamente alla coscienza, tra una tensione di quest'ultima allo smarrimento e alla degradazione di sé, e un'altra aspirazione che invece rivolge la coscienza alla realizzazione e al compimento suoi propri. Questi due poli sui quali si sottende la coscienza vengono rispettivamente chiamati da Schopenhauer "coscienza empirica" e "migliore coscienza"⁶⁷. Questa distinzione sottende un'essenziale duplicità della coscienza umana la quale, nella sua unità ontologica, si scinde in due distinti livelli, conviventi nella medesima coscienza personale del singolo ma tali da essere l'uno il contrario dell'altro⁶⁸.

«La migliore coscienza - infatti - non pensa e non conosce, poiché giace al di là del soggetto e dell'oggetto; la coscienza empirica d'altro canto non può conoscere una relazione di cui essa stessa è un membro [la relazione, appunto, tra soggettività e oggettività, lì dove la coscienza empirica rappresenta il soggetto umano cosciente] e che dunque giace al di sopra della sua sfera e la include»⁶⁹.

La coscienza empirica non è in grado di elevarsi all'intuizione di quella distinzione, interna alla coscienza, che diviene invece visibile esistendo al livello della migliore coscienza. Quest'ultima non conosce specificatamente qualcosa ma l'essenza stessa del reale, vale a dire quella dimensione ontologica di senso che sta al di là della distinzione soggetto-oggetto, fondandola tanto in questi due suoi termini costitutivi, quanto nella loro tensione oppositiva. Le due forme della medesima coscienza si presentano così inconciliabili l'una con l'altra, poiché tra di esse non vi è alcuna relazione, sia essa di natura temporale o di ordine causale⁷⁰. Mentre infatti la coscienza empirica ricade totalmente nella successione temporale delle esperienze e, irretita in queste ultime, smarrisce il senso di se stessa nel novero causa-effettuale delle cose; la migliore coscienza abita invece nella dimensione più propria dell'essere-cosciente, che caratterizza l'essere umano. Così si esprime al riguardo Schopenhauer:

«quando ci domina interamente la coscienza temporale [...] negazione della "migliore coscienza", la nostra intera essenza è "soggettiva", nelle cose cioè

⁶⁷ Cfr. E. MIRRI, *Saggio introduttivo. Volontà e idea nel giovane Schopenhauer*, in A. SCHOPENHAUER, *La dottrina dell'idea. Dai Frammenti giovanili a Il Mondo come volontà e rappresentazione*, E. Mirri (Ed.), Armando Editore, Roma 1999, p. 13.

⁶⁸ Cfr. E. MIRRI, *1. La duplicità della coscienza*, in A. Schopenhauer, *La dottrina dell'idea*, p. 34.

⁶⁹ A. SCHOPENHAUER, *La dottrina dell'idea*, p. 37, fr. 96.

⁷⁰ Cfr. E. MIRRI, *1. La duplicità della coscienza*, in A. Schopenhauer, *La dottrina dell'idea*, p. 36.

noi non vediamo niente altro che il loro rapporto con la nostra individualità e i suoi bisogni. Non appena, al contrario, consideriamo “oggettivamente” le cose del mondo, cioè le “contempliamo”, in quel momento la “soggettività”, e con essa la sorgente di ogni miseria, è scomparsa, noi siamo liberi, e la coscienza del mondo sensibile ci sta dinanzi come un’estraneità che non ci opprime più, e l’oggetto non lo vediamo più nella considerazione, utile per la nostra individualità, del nesso di spazio, tempo e causalità bensì ne vediamo la sua idea platonica [cioè la sua essenza eterna]»⁷¹.

La migliore coscienza non coincide con la conoscenza fenomenica della razionalità intellettuale propria del soggetto kantiano, né si lascia ridurre alla sola dimensione fenomenologica dell’intellezione sensoriale afferente ad un particolare oggetto conosciuto⁷². Piuttosto, la migliore coscienza prevarica le dimensioni empiriche del temporale, del fenomenologico e del distinguo soggettivo-oggettivo; essa non si tiene ferma alla temporalità e alla finitezza, le quali contraddistinguono invece l’autocomprensione nella quale si affossa da se stessa la coscienza empirica.

«Tutti i filosofi fino a Kant, e cioè tutti i dogmatici, - sostiene Schopenhauer - sono propriamente delle persone che ricercano la quadratura del cerchio; volendo infatti spiegare l’eternità con le leggi e i rapporti della temporalità, ricercano la concordia di grandezze incommensurabili»⁷³.

Temporalità ed eternità sono infatti delle dimensioni incommensurabili, in quanto l’una afferisce al computo proprio della scansione temporale, mentre l’altra esula da quest’ultima, dal momento che l’eterno consiste nella negazione *tout court* del tempo. Ora è proprio questo il punto: nella stessa misura in cui l’eternità e la temporalità si mostrano reciprocamente non relazionabili, anche la migliore coscienza e la coscienza empirica appaiono prive di rapporto vicendevole, fatto salvo quello già accennato della differenziazione e della reciproca esclusione. Più in particolare, parlando della coscienza empirica, si deve osservare come essa non si mostri soltanto calata all’interno della dimensione temporale, ma anche e soprattutto tale da costituire la specificità della coscienza che decide di rinchiudersi nell’esclusiva dimensione del transeunte e del mutevole, negando (a se stessa e in quanto tale) qualsiasi forma di ascesi. È per questa ragione che, annota Schopenhauer, «l’ascetismo è

⁷¹ A. SCHOPENHAUER, *La dottrina dell’idea*, p. 79, fr. 86. Per un approfondimento sulla concezione giovanile di Schopenhauer a proposito delle idee platoniche, si veda *ivi*, p. 119, fr. 226.

⁷² Scrive Schopenhauer: «L’intelletto, il pensare per concetti, conosce solo la relazione delle cose e la loro successione nello spazio e nel tempo, ma tutto ciò è l’essenza della molteplicità. L’intuizione comprende invece la più intima essenza, l’idea platonica, il significato dei geroglifici del fenomeno infinitamente molteplice» (A. SCHOPENHAUER, *La dottrina dell’idea*, p. 105, fr. 54). Sul medesimo argomento, cfr. E. MIRRI, *Il filisteismo*, in A. Schopenhauer, *La dottrina dell’idea*, pp. 44-45.

⁷³ A. SCHOPENHAUER, *La dottrina dell’idea*, p. 73, fr. 155.

negazione della coscienza temporale, l'edonismo è la sua affermazione»⁷⁴. La coscienza empirica nega la sua controparte ascetica, cioè la migliore coscienza, sostando nella dimensione edonistica dell'effimero e del fugace. Il carattere "empirico" della coscienza stagnante su questo livello dell'esistenza si mostra così incapace di cogliere l'eternità dell'essere, ostinandosi continuamente nella caduta del proprio sé internamente alla temporalità del contingente⁷⁵. Il problema coscienziale si mostra quindi essere una questione intrinsecamente morale. Infatti, insiste Schopenhauer:

«Quel che in noi è temporale appartiene al tempo, deve soffrire in esso e scomparire: per esso non vi è salvezza. Solo l'eterno può salvarsi con la sua autoaffermazione, cioè per mezzo della virtù. Ma se noi, al contrario, lo rinneghiamo, e cioè siamo viziosi, siamo allora con ciò esseri interamente temporali e ricadiamo totalmente nel male e nella morte»⁷⁶.

Soltanto superando la nostra dimensione viziosa ed empirica di una finitezza, che si crogiola nella propria autodistruzione nichilistica, noi possiamo ascendere all'infinito che pertiene al livello "migliore" della coscienza. Un simile orizzonte di senso, tuttavia, non si limita alle circostanze individuali dell'agire umano, ma appartiene allo stato ontologico nel quale la coscienza stessa - diremmo con Heidegger - "ci" è, esiste secondo il proprio autentico Sé. Infatti, specifica Schopenhauer, «voler derivare la moralità dell'agire dalla ragione è una bestemmia. Nella moralità si esprime la migliore coscienza che giace assai al di sopra della ragione»⁷⁷. L'orizzonte morale dell'agire dipende, insomma, dal fondamento ontologico che la ragione umana tenta di capire in maniera rappresentativa e concettuale, ricadendo però così sempre nella coscienza empirica. Soltanto proseguendo oltre la ragione, invece, è possibile pervenire a quello stato coscienziale che non si arroga il diritto di sapere qualcosa del principio, ma che semplicemente intende vivere all'interno di quella Coscienza medesima che è il principio in quanto Bene⁷⁸.

⁷⁴ *Ivi*, p. 41, fr. 99.

⁷⁵ Cfr. E. MIRRI, 3. *La coscienza empirica e la sua nullità*, in A. SCHOPENHAUER, *La dottrina dell'idea*, p. 53. Addirittura, Schopenhauer giunge ad affermare che l'ultima e più salda forma del principio di ragione, cioè del modo conoscitivo e non-coscienziale in cui esiste l'uomo della coscienza empirica, è appunto il tempo. Vale dire: la dimensione dalla quale deve emanciparsi la coscienza per assurgere al proprio livello "migliore", cioè - potremmo azzardare in termini di nietzscheani - per trasvalutarsi in migliore coscienza. Cfr. A. SCHOPENHAUER, *La dottrina dell'idea*, pp. 112-113, fr. 221.

⁷⁶ *Ivi*, p. 41, fr. 99.

⁷⁷ *Ivi*, p. 51, fr. 85. A questo passaggio della trattazione si associa anche quanto può essere letto in *ivi*, p. 61, fr. 144.

⁷⁸ Cfr. T. MORETTI-COSTANZI, *Meditazioni inattuali sull'essere e il senso della vita* (1953), in *Opere*, pp. 174-182.

Quanto detto sin qui sui livelli della coscienza di cui tratta Schopenhauer, si potrebbe riassumere in questi termini: mentre da un lato la coscienza empirica si arresta al fenomeno della conoscenza derivata dalla dicotomia soggettività-oggettività, dall'altro lato la migliore coscienza considera l'in sé della realtà, l'Idea⁷⁹. La coscienza empirica si mostra quindi essere il grado minimo della coscienza comune ad ogni essere umano⁸⁰: essa consiste in quello stato ordinario di deiezione e di caduta, che Heidegger esplica con la sua concezione del Si, come già osservato sopra. Al *Selbst* heideggeriano corrisponde invece la migliore coscienza su cui argomenta il giovane Schopenhauer nel *Nachlass*. E così come alla coscienza corrisponde un livello migliore di quello empirico, nella misura in cui essa si eleva dal Si al Sé, allo stesso modo - si legge nella lettera schopenhaueriana - alla migliore coscienza corrisponde una "migliore volontà", la quale si conforma perfettamente alla *Entschlossenheit* di *Sein und Zeit*. Il fatto che la coscienza si assesti sul livello della propria empiricità o sullo stadio per lei migliore, infatti, dipende dalla libera scelta operata dal singolo. Tale decisione "ontologico-esistenziale" (Heidegger) consiste nella disposizione del singolo esserci umano a esistere o nella compiuta libertà della migliore coscienza, oppure nell'oscurità istintiva della volontà di vivere, la quale coincide con l'anima stessa della coscienza empirica⁸¹.

Ora, però, va osservato come il livello empirico della coscienza trattata da Schopenhauer non possa che reclamare da se stesso il superamento della propria finitezza. In quanto la coscienza empirica mira alla vita, infatti, l'aspirazione al proprio compimento da parte della coscienza stessa non può consistere nel suo grado zero, ma esige piuttosto un'elevazione e un'ascesi. Queste due non sono in alcun modo identificabili con un volgare "miglioramento" del livello empirico della coscienza, ma piuttosto con una trasvalutazione di quest'ultima dal suo orizzonte finito al compimento della sua essenza infinita⁸². La migliore coscienza non è infatti una coscienza empirica migliorata, ma il cominciamento di un nuovo corso della coscienza, la quale non si limita più alla finitezza della ragione e dell'intelletto, ma ascende alla dimensione dell'intuizione coscienziale. Tale azione compiuta dalla coscienza

⁷⁹ Cfr. E. MIRRI, 3. *La coscienza empirica e la sua nullità*, in A. SCHOPENHAUER, *La dottrina dell'idea*, p. 54.

⁸⁰ Cfr. *ivi*, p. 58.

⁸¹ Cfr. A. SCHOPENHAUER, *La dottrina dell'idea*, p. 76, fr. 158.

⁸² Cfr. E. MIRRI, 4. *La migliore coscienza*, in A. SCHOPENHAUER, *La dottrina dell'idea*, p. 68.

non è altro, per Schopenhauer, che un vero e proprio salto⁸³. È così che, a fronte di questa inconciliabile distinzione tra coscienza empirica e migliore coscienza, Schopenhauer afferma:

«la migliore coscienza è separata da quella empirica da un confine senza estensione, una linea matematica: per lo più noi non vogliamo tener conto di ciò, e crediamo piuttosto che tra questi due ambiti ci sia uno spazio fisico al quale potersi volgere, dal quale si possa guardare ai due. [...] Ma le cose non vanno così: come entriamo in un ambito, abbiamo al contempo abbandonato e negato l'altro; non c'è niente da meditare o da congiungere, ma solo da scegliere, ad ogni istante»⁸⁴.

Tra i due livelli, le due polarità della medesima coscienza vi è quindi un'opposizione sostanziale, la quale impone a ciascun essere umano cosciente la scelta tra, da un lato, la propria radicale riduzione a soggettività empirica e, dall'altro lato, il percorso di ascesi che conduce al superamento tanto della soggettività quanto dell'oggettività, in direzione dell'eternità propria dell'Idea. Così enuncia Schopenhauer questa considerazione sull'approccio umano all'elezione e alla perseveranza nella migliore coscienza, vale a dire a proposito del percorso coscienziale della filosofia:

«A lungo si è tentata invano la filosofia, poiché la si è ricercata sulla via della scienza anziché su quella dell'arte. [...] Nell'ambito teoretico si è stati così sciocchi proprio come noi tutti lo siamo costantemente nell'ambito pratico, dove passiamo in fretta dal desiderio alla soddisfazione e quindi ad un nuovo desiderio e speriamo così di trovare finalmente la felicità, invece di entrare una sola ed unica volta in noi, scioglierci dal volere e perseverare nella migliore coscienza»⁸⁵.

D'altro canto, si può aggiungere ancora, il fatto che la scelta della migliore coscienza non consista in una decisione presa dal singolo essere umano una volta per sempre ma in una disposizione reiterata ad ogni istante dell'esistenza, lascia facilmente intuire come questa concezione - annotata solo nel *Nachlass* di Schopenhauer - sia anche alla radice della concezione nietzscheana dell'oltreuomo. Quest'ultimo, infatti, allo stesso modo dell'esserci autentico

⁸³ Cfr. *ivi*, p. 70. È importante qui sottolineare come lo stesso Heidegger considera il passaggio da inautenticità ad autenticità come un vero e proprio salto (*Sprung*). E ciò trova degli interessanti riscontri a proposito di quanto spiega il filosofo di Messkirch a proposito del passaggio epocale dalla comprensione ontica dell'essere, cioè dalla domanda che chiedere dell'essere dell'ente (*Leitfrage*), alla telematizzazione ontologica propria dell'essere stesso, quindi alla domanda che interroga l'essere stesso (*Grundfrage*). Cfr. M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, pp. 75-79; IDEM, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938), Gesamtausgabe, Band 65, ed. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1989; trad. it. F. Volpi, *Contributi alla filosofia (Dall'Evento)*, Adelphi, Milano 2007, pp. 95-100.

⁸⁴ A. SCHOPENHAUER, *La dottrina dell'idea*, pp. 71-72, fr. 204.

⁸⁵ *Ivi*, p. 106, fr. 256.

heideggeriano, deve ogni volta disporsi ad abbracciare l'eterno ritorno, vale a dire la coscienza dell'eternità alla quale l'autocomprensione del sé eleva coloro che abbiano percorso l'ascesa al di là della soggettività conoscente e dell'oggettività fenomenica. Sebbene il presente contributo esuli da un approfondimento specifico del tema nietzscheano dell'oltreuomo, è facile intuirne la suggestione. Ciò accade non solo rispetto al riconoscimento che il filosofo di Zarathustra riserva a Schopenhauer, ma proprio perché quest'ultimo si mostra condizionare - sebbene per via negativa - quel processo di asceti dello *Übermensch*, che dice di sì alla vita rifiutando proprio l'opzione dell'asceti schopenhaueriana che invece nega la volontà di vivere. Componendosi nei termini giovanili di un pensare intrinsecamente platonico e, per questo, infinitamente vicino alla posizione teoretica di Bonaventura da Bagnoregio, tale concezione schopenhaueriana esprime il seguente pensiero:

«per divenire partecipi della pace di Dio, cioè perché si manifesti la migliore coscienza, si richiede che l'uomo, questo essere fragile, finito, da nulla, sia qualcosa di completamente diverso, assolutamente non più uomo, e che sia cosciente di sé come di un qualcosa di completamente diverso. Finché infatti egli vive, finché è uomo, è in preda non solo al peccato e alla morte ma anche all'illusione, e questa illusione è tanto reale quanto la vita. [...] In quanto noi viviamo, vogliamo vivere - cioè esistere alla maniera temporale ed empirica della nostra soggettività -, siamo uomini, l'illusione è verità, perché è illusione solo in rapporto con la migliore coscienza»⁸⁶.

Considerando quest'ultima citazione, mi pare possibile accostare la concezione della migliore coscienza di Schopenhauer al livello ontologico-fondamentale dell'oltreuomo di Nietzsche. Uno stadio di coscienza, quest'ultimo, che si avvicina in maniera preponderante alla concezione heideggeriana della coscienza autentica e dell'orizzonte originario del pensiero che consideri l'essere stesso, il *principium*. Queste tre posizioni convergono in fondo verso un focus che, con buona attenzione del nostro pensare, si rivolge alla concezione bonaventuriana del *contuitus* e della *sinderesi*. E ciò, riferendoci ultimamente a Schopenhauer, non solo perché l'"ateo" filosofo di Danzica nomini esplicitamente Dio persino negli stessi termini in cui ne parla Bonaventura nel *Prologo dell'Itinerarium*⁸⁷, ma soprattutto perché lo stato della migliore coscienza coincide con quella situazione di quiete, nella quale vengono a trasvalutarsi le dimensioni di *vestigia* e di *imago* caratterizzanti

⁸⁶ *Ivi*, p. 74, fr. 189.

⁸⁷ Al cuore del pensiero del giovane Schopenhauer si rivolge la tesi di Edoardo Mirri, che così si esprime: «resta solo un particolare, che non è però trascurabile: e se si adoperasse "simbolicamente" l'espressione "Dio" per indicare la "migliore coscienza"? Certamente si tratterebbe di un Dio senza personalità e senza causalità, del "divino" piuttosto che di "Dio": ma questo è appunto il carattere della filosofia schopenhaueriana tutta, quello di essere un discorso sul "divino" senza Dio, che resta tuttavia ineliminabile come orizzonte significante del discorso stesso» (E. MIRRI, 6. *Arte, virtù, santità*, in A. SCHOPENHAUER, *La dottrina dell'idea*, p. 98).

tanto il mondo quanto la soggettività personale. Ciò verso cui ascende la migliore coscienza è quindi la vetta che risale sino al livello dell'intuizione (e non della conoscenza razionale) di tutte le cose nel tutto; di ogni singolo ente nell'essere stesso, direbbe Heidegger. È questo l'afferramento intuitivo dell'unità dell'Essere e del Bene nella Verità del principio che Bonaventura, riconoscendolo nel volto del Cristo, può chiamare in maniera personale "Dio".

4. Conclusione

L'itinerario percorso sin qui esige ora che si dia finalmente ragione del titolo del saggio composto a partire da Bonaventura, sviluppato attraverso Heidegger e Schopenhauer, e giunto sin qui al rapido accenno dell'oltreuomo nietzscheano, che ha chiuso il paragrafo precedente. L'accostamento che è stato operato ha consentito di approfondire, attraverso rispettivamente il pensiero di Heidegger e di Schopenhauer, i due nomi con i quali, in Bonaventura da Bagnoregio, Dio giunge alla parola, si lascia dire. Nei termini di "Essere" e "Bene" riverbera infatti il principio, inteso come fondamento del darsi a sussistenza di ogni cosa che è; il basamento di ogni possibile elevazione dell'essere umano alla coscienza buona e sapida (sapienziale) del tutto⁸⁸. Ciò che però Bonaventura identifica espressamente come gli *essentialia Dei*, cioè i termini essenziali in cui Dio si nomina senza tuttavia lasciarsi mai definire, Heidegger e Schopenhauer lo tematizzano senza poter in esso riconoscere alcuna dimensione personale e assoluta. Vale dire: senza individuare quell'orizzonte coscienziale, che invece consente a Bonaventura di nominare il principio come Persona divina, riconosciuta religiosamente nell'uomo-Dio Gesù Cristo. Una prospettiva sapienziale, quest'ultima, che in Heidegger e in Schopenhauer assume su di sé la sola dimensione finita del sapere filosofico. Sebbene infatti quest'ultimo non si slanci con la forza delle virtù teologali in direzione del sapere riguardo a Dio, esso consente nondimeno di tracciare una doppia corsia in direzione della sapienza che attiene e si rivolge al principio, a Dio.

Per Bonaventura, lo si è visto, gli enti sono *vestigia Dei*, figure dell'essere che Dio stesso è. Gli enti non sono oggetti per un soggetto, presenzialità per un utile antropologico, ma rimando a qualcosa di altro, "allegoria" nel senso greco del termine⁸⁹. Negli enti si annuncia l'essere e non la semplice presenza di ciò che sta innanzi all'uomo. E così come per Bonaventura gli enti sono rimandi ad

⁸⁸ Cfr. T. MORETTI-COSTANZI, *San Bonaventura da Bagnoregio* (1956-1974), in *Opere*, pp. 2618-2620, 2648-2657.

⁸⁹ Letteralmente, l'allegoria è un parlare (ἀγορεύω) d'altro (ἄλλῃ), cioè un dire qualcosa riferendosi a qualcos'altro, l'azione di sottintendere qualcosa che non viene detto espressamente ma sottinteso e implicitamente indicato come il vero oggetto di un parlare appunto "allegorico".

altro da loro stessi, cioè allegoria del principio che è l'essere stesso, così per Heidegger nelle realtà essenti appare l'essere. L'essere stesso accade infatti quale origine della realtà tutta e delle singole cose che sono; esso avviene senza che lo si possa avvertire onticamente, fenomenicamente. Ancora, nel linguaggio heideggeriano, l'essere si dà alla maniera del celamento e dell'oblio: infatti, per un verso, ciò che si svela col suo giungere a sussistenza è ogni volta un ente e non l'essere stesso⁹⁰, mentre, per altro verso, l'essere non può che risultare sempre obliato, dal momento che si può avere memoria solo di ciò che è presente e temporale, non di ciò che fonda sia la presenzialità che la temporalità, appunto il fondamento che è l'essere stesso⁹¹. Per questo duplice ordine di ragioni, si può sostenere che il termine "Sein" sia in Heidegger una figura filosofico-linguistica per enunciare il primo nome con il quale, in Bonaventura, Dio si lascia annunciare.

Il giovane Schopenhauer, dal canto suo, si riferisce al principio in quanto "bene", dal momento che egli considera l'opposizione tra coscienza empirica e migliore coscienza secondo l'ordine dell'elevazione dell'essere umano cosciente al di là di se stesso⁹². Il processo di ascesi nel quale viene coinvolta la coscienza, impegnata nel suo tendere al proprio livello "migliore", cioè qualitativamente massimo e originariamente autentico, spinge il singolo essere umano cosciente oltre la mera visione morale delle proprie azioni, in direzione di quella che si è vista essere per Schopenhauer "l'Idea"⁹³. Quest'ultima può essere a pieno titolo considerata come quella *ιδέα τοῦ ὑγαθοῦ*, che già Platone identificava come la fonte dell'essere e dell'essere pensata di ogni realtà essente⁹⁴. È esattamente questa fonte originaria, cioè il principio, ciò di cui tratta Schopenhauer in termini perfettamente platonici. Vale dire: secondo quegli stessi termini di cui usa Bonaventura col suo appartenere alla tradizione di pensiero platonico-agostiniana. E così come il Cardinale medioevale si preoccupa di riconoscere nella parola "Bene" una figura linguistico-concettuale, utile per indicare l'inafferrabile essenza di Dio; allo stesso modo, sebbene per una via diametralmente opposta, Schopenhauer tenta l'ascesa alla pace divina, attraverso un processo di trasvalutazione dell'essere, del pensare e del volere

⁹⁰ Cfr. M. HEIDEGGER, *Contributi alla filosofia*, p. 250.

⁹¹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Die Geschichte des Seyns*, Gesamtausgabe, Band 69, ed. P. Trawny, Klostermann, Frankfurt a.M. 1998; trad. it. A. Cimino, *La storia dell'Essere*, Marinotti, Milano 2012, p. 30.

⁹² Schopenhauer pensa cioè all'elevazione della coscienza nei termini di quello stesso "über" che in seguito, *mutatis mutandis*, sarà fatto proprio dello *Übermensch* di Nietzsche.

⁹³ Cfr. A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, §§ 25, 41, 70.

⁹⁴ Cfr. PLATONE, *Repubblica*, 505a-509b.

propri della migliore coscienza umana⁹⁵. Entrambi questi due, quindi, utilizzano il medesimo termine di forte valenza speculativa, solo che Bonaventura lo adotta per chiamare per nome l'Amato, Schopenhauer invece lo strumentalizza per la sua personale via di discernimento solitario.

Avviandoci alla conclusione, possiamo allora sostenere legittimamente come, da un lato, Heidegger pensi al principio nei termini dell'essere mentre, dall'altro lato, il giovane Schopenhauer approfondisca la concezione del *principium* come bene. Entrambi questi pensatori contemporanei si riferiscono quindi a quei due nomi di Dio, che Bonaventura riconosce come le due vie maestre attraverso le quali l'essere umano può nominare il principio. Quest'ultimo, non ancora riconosciuto nella sua personalità divina, può essere approcciato per via filosofica e metafisica appunto seguendo le vie segnate da quei due pensatori tedeschi. I loro itinerari speculativi, tuttavia, non approdano al riconoscimento del *contuitus* dell'intuizione umana che penetra pienamente e si perde misticamente in Dio. I cammini segnati da Heidegger e da Schopenhauer non riescono cioè ad identificare in una maniera personale l'orizzonte speculativo e coscienziale, con il quale le loro meditazioni hanno costantemente a che fare. Essi non riescono a condurre fino in fondo lo sviluppo del loro pensare dialettico alle soglie di quella dimensione dialogica dell'essere, in cui il problema degli *essentialia Dei* concede il proprio posto al silenzio dell'unione mistica. Prive di questo esito profondamente "filosofico", perché amante della Sofia divina interrogata come principio, origine e fondamento, le speculazioni di Heidegger e Schopenhauer rischiano di rimanere dei "sentieri interrotti". Vale a dire: delle vie dell'essere e del pensare che non conducono alla coscienza essenziale del principio, ma si fermano sulle sue tracce, cioè sul modo in cui ogni volta ci sfugge il passare ineffabile e non-oggettivabile del principio medesimo.

La proposta di pensiero, azione e coscienza propria di Bonaventura da Bagnoregio e di coloro che - come la tradizione neo-bonaventuriana discendente da Moretti-Costanzi ed Edoardo Mirri⁹⁶ - ne hanno coltivato i successivi sviluppi si presenta quale emendatrice di questo limite strutturale, che porta le meditazioni heideggeriane e schopenhaueriane allo scacco. Se infatti queste due abbracciano i caratteri di finitezza e di limitatezza propri della filosofia e della sua indagine, Bonaventura consente invece di perfezionare la coscienza di tali orizzonti ontologici, orientativi per l'unità della *mens* umana⁹⁷. Il Dottore Serafico non si preoccupa infatti di annullare, attraverso la coscienza della

⁹⁵ Cfr. A. SCHOPENHAUER, *La dottrina dell'idea*, p. 83, fr. 142; pp. 85-86, fr. 215, 342.

⁹⁶ Cfr. E. MIRRI, *La nuova scuola bonaventuriana bolognese*, in *Pensare il medesimo*, pp. 157-169; IDEM, *Il pensiero di Teodorico Moretti-Costanzi come un nuovo bonaventurismo*, in *Pensare il medesimo*, pp. 671-683.

⁹⁷ Cfr. E. MIRRI, *La resurrezione estetica del pensare*, pp. 203-205.

trascendenza, i caratteri transeunti dell'essere delle cose e dell'effimera bontà delle azioni umane. Piuttosto, egli pone in relazione le tracce del passaggio di Dio, le figure che nominano il principio, ponendole in relazione alla matrice non-temporale del loro inizio cronologico, vale a dire in rapporto al principio eterno e infinito che si dice appunto "Essere" e "Bene". E così, allo stesso modo di come nulla potrebbe esserci, se inizialmente non accadesse l'essere stesso, né alcunché di buono si potrebbe operare nella realtà, se il Bene stesso non fosse sin dal principio l'origine di ogni essere, pensare e volere; ugualmente questi due sentieri della Σοφία non sarebbero comprensibili né praticabili fuori dalla luce che il principio stesso, Dio in Persona è⁹⁸. Bonaventura si può allora dire "emendatore" del pensato da Heidegger e Schopenhauer, perché quello conduce le invocazioni speculative di questi sino alla possibilità - da essi medesimi sperata - di una risposta personale del principio stesso alla loro interrogazione. L'ascesi di coscienza dell'*Itinerarium* bonaventuriano annuncia insomma la possibilità che la dialettica speculativa della filosofia incontri, alla fine, la dialogica personalistica e divina dell'ascesi di coscienza.

Bonaventura emenda il pensiero heideggeriano perché gli consente di non "errare" senza una meta, ma di viaggiare alla luce di una coscienza che, ovunque diriga il suo passo, rende l'essere umano *viator* in cammino verso Dio e in Dio; lo rende cioè *capax Dei*⁹⁹. Il Dottore Serafico suggerisce cioè a Heidegger che il senso ultimo del vagare (dell'esistere) umano non consiste in un inutile spostarsi di luogo in luogo, ma nel pervenire alla coscienza di ogni singolo spazio-tempo vissuto in Dio, cioè nell'eterno e nella coscienza che l'uomo stesso diviene in relazione a Dio. Rispetto a Schopenhauer, ancora, Bonaventura risolve la disgiunzione dell'opposizione coscienza empirica-migliore coscienza, ricomponendo l'unità dell'essente in rapporto al principio. Il santo francescano mantiene cioè salva la differenza e la reciprocità compenetrante delle parti, in quanto egli non rimuove la distinzione dei gradi dell'ascesi, né la negazione dei singoli "oggetti" dell'ascendere, eppure non giunge a smarrire - come invece accade con Schopenhauer - né il rappresentato e il voluto, né il mondo, Dio e lo stesso essere umano. In definitiva, il Dottore Serafico suggerisce che il compimento dell'umano risieda nella coscienza di vivere contuendo esperienzialmente col principio sia se stessi e le realtà del mondo, sia l'esserci dei fratelli e l'unità d'amore che chiamiamo Dio¹⁰⁰. Questo è lo stato di coscienza dell'ascesi che, proprio nell'elevarsi dell'umano dall'ordinario e dal quotidiano, dall'impersonale (Heidegger) e dall'empirico (Schopenhauer), rivolge il singolo

⁹⁸ Cfr. F. EBNER, *Das Wort und die geistigen Realitäten. Pneumatologische Fragmente*, Innsbruck, Brenner 1921; trad. it. P. Renner, *La parola e le realtà spirituali. Frammenti pneumatologici*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1998, pp. 163, 299, 302, 310.

⁹⁹ Cfr. T. MORETTI-COSTANZI, *Le ragioni della miscredenza e quelle cristiane della fede* (1979), in *Opere*, pp. 1533-1557.

¹⁰⁰ Cfr. T. MORETTI-COSTANZI, *San Bonaventura da Bagnoregio* (1956-1974), in *Opere*, p. 2656.

itinerante all'essenza propria di ciascun esistente uomo o donna che sia. Questo sentiero consiste nella presa di coscienza, incarnata alla luce del *principium*, per la quale si intuisce che la Verità: vive nell'uomo plasmandone il Sé, si manifesta attorno all'esistente umano in quanto totalità dell'essente, abita sopra e sotto all'essere umano in quanto ne costituisce l'origine e il principio.

Sv. Bonaventura i evolucija metafizičke misli Karla Jaspersa

Pavao Žitko

University of Rijeka, Croatia

Abstract

A preview of the evolution of Karl Jaspers's philosophical thought in dialogue with the metaphysics of St. Bonaventure should begin with a consideration of his works of mainly medical topics in search of existential elements about the inexhaustibility of a human being. The efforts of this article are based on the selection of that kind of elements that have gradually led to the formulation of one of the institutional points of view of contemporary philosophical thought. This scientific work explains the reasons of Jaspers's switching from a natural-scientific approach that characterizes a medical profession to a philosophical explanation of human existence, in accordance with the doctrine of St. Bonaventure, through the analysis of his works written before the first edition of "General Psychopathology" published in 1913. The use of its successive editions and of some exclusively philosophical titles will allow a more detailed approach to the existential concepts of this German author and his constant intention to develop a fruitful dialogue with the institutions of Christian thought.

Keywords: St. Bonaventure, ontology, ethics, history of philosophy

Abstract

Prikaz evolucije filozofske misli Karla Jaspersa u dijalogu s metafizikom sv. Bonaventura ima obvezu krenuti od njegovih djela isključivo medicinske tematike u potrazi za elementima egzistencijalnih promišljanja o neiscrpnosti ljudskog bića. Nastojanja ovog osveta orijentirana su k individualizaciji takve vrste elemenata koji su postupno doveli do formulacije jednog od institucionalnih filozofskih stajališta suvremene zapadnoeuropske misli. Ovaj znanstveni članak odgovara, stoga, na pitanja o Jaspersovu prelasku s prirodno-znanstvenog pristupa medicinske struke na filozofsko obrazlaganje ljudskog bivstvovanja u dijalogu s metafizikom sv. Bonaventura i to preko analize njegovih djela publiciranih do prvog izdanja "Opće psihopatologije" davne 1913. godine. Korištenje sukcesivnih izdanja istog djela, kao i lektura određenih naslova isključivo filozofske tematike omogućuju nešto detaljniji pristup esencijalnim konceptima filozofije egzistencije ovog njemačkog autora.

Keywords: sv. Bonaventura, ontologija, etika, povijest filozofije

Introduction

Ovim će se osvrtnom¹⁰¹ pokušati rekonstruirati evolucija egzistencijalno-filozofijske dimenzije Jaspersovih stajališta, počevši od najranijih djela isključivo medicinske tematike, pa sve do “Opće psihopatologije” koja predstavlja prvu jasniju delineaciju Jaspersovih lozofskih stajališta. Preko tih će se djela nastojati uočiti utjecaj akademskog konteksta u kojem je mladi Jaspers isprofilirao svoje misli, ali neće se zapostaviti ni naizgled sporadični utjecaji iz njegova privatnog života. Razvoj njegove misli konstantno će biti uspoređivan s temeljnim postavkama franjevačke škole misli u čvrstom uvjerenju da se Jaspersova ontologia može svesti na poimanje svijesti tipično za učenje sv. Bonaventure.

1. Kontekst početaka Jaspersovih studija

Interes za filozofiju Jaspers je pokazivao već u gimnazijskom razdoblju i to čitanjem poglavito Spinoze, da bi se na početku studija prava, koje ga je duboko razočaralo zbog “apstrakcija koje su se odnosile prvenstveno na društvenu stvarnost koju on još nije poznao”, mladi Jaspers više bavio filozofijom (Fischerova predavanja o Schopenhaueru) te umjetnošću (poezija i kazalište, poglavito odeova predavanja).

Unatoč interesu vezanom uz humanističke znanosti, u ljeto 1902. godine odlučio je upisati medicinski fakultet s namjerom da se posveti psihijatriji i psihologiji. Zimski semestar akademske godine 1902./1903. označava početak Jaspersova novog studija, prvotno na Berlinskom sveučilištu, sukcesivnim prelaskom na Gotinško u periodu od 1903. do 1906. godine, da bi čitava studentska karijera kulminirala na prestižnom Hajdelberškom univerzitetu u razdoblju od 1906. do 1908. godine.

Zanimljivo je to razdoblje za medicinsko područje od Jaspersova interesa, budući da je već druga polovina XIX. stoljeća predstavljala svojevrstu prekretnicu u shvaćanju patologija psihičke naravi. Razvoj anatomske patologije usmjerio je psihijatriju k prirodno-znanstvenom pristupu i gotovo su se u potpunosti napustile koncepcije po kojima su mentalna oboljenja bila pripisivana božanskim ili demonskim utjecajima. Znanstveni je pristup u psihijatriji značio usku poveznicu s medicinskom strukom, a studije Wilhelma Griesingera, kao jednog od pionira znanstvene psihijatrije, iznijele su teoriju po kojoj je anatomija mozga od esencijalne važnosti za korektnu dijagnozu psihičkih oboljenja.

Unutar takvog tematskog okvira uklapaju se i istraživanja Emila Kraepelina, voditelja hajdelberške klinike od 1891. do 1903., koja će bitno utjecati na prva psihopatološka djela Karla Jaspersa. Iako je Kraepelinov opisno-klinički psihijatrijski pristup dovodio u pitanje direktnu povezanost moždanih funkcija i psihičkih oboljenja, on ipak nije predstavljao suštinsko suprotstavljanje Griesingerovoj teoriji.

¹⁰¹ Suština je ovog rada već objavljena pri časopisu *European Journal of Bioethics*, Karl Jaspers. *Prilika za analizom evolucije njegove filozofske misli s naglaskom na razdoblje od prvih psihopatoloških djela do publikacije “Opće psihopatologije”*, IV (2013), pp. 793-817.

Metodologija psihijatrijskog pristupa hajdelberške klinike, koju je u Jaspersovo vrijeme vodio Franz Nissl, nije se isuviše zadržavala na subjektivitetu bolesnika. To nipošto ne znači da razumijevanje [njem. *verstehen*] bolesnika nije bilo uzimano u obzir u apsolutnom smislu, već samo da jedan takav pristup nije predstavljao rigoroznu metodološku smjernicu dijagnoze. Nije se smatrao dostatnim prirodno-znanstvenog pristupa i cijeli je kurabilni proces bio usmjeren simptomatologiji i samoj bolesti, ne, dakle, subjektu kao takvom. Ako se to stavi u poveznicu s franjevačkim učenjem o konkretnom postojanju svijeta i njegovu bivanju istinitim tek u usporedbi s cjelinom čovjekova znanja o svijetu kojeg nastanjuje, uočava se snažna vezanost jaspersova učenja za konkretnost materijala svoje spoznaje koja se ne zaustavlja na granicama onoga što se logički o drugom može dokučiti, već teži holistički ontološkom pristupu alteritetu.

2. Prvi radovi. Ontološka važnost spozaje iskustvenog

Početak razlikovanja “razumijevanja” [*verstehen*] i “shvaćanja” [*begreifen*] ili “objašnjavanja” [*erklären*] bolesnika u Jaspersovom diplomskom radu (1908.), kao i njegovu *Eifersuchtswahn* (1910.) nastao je u istraživačkoj klimi pretežito baziranoj na uvjerenju o jakoj povezanosti živčanog sustava s patologijama psihičke naravi. No hajdelberška je klinika, i to poglavito u kontekstu Nisslovih istraživanja (još dobrano podložnih Kraepelinovu pristupu) predložila teoriju po kojoj anatomsko-fiziološka malformacija ne mora biti isključiv uzrok mentalnih oboljenja. Takva se teorija relativno dobro uklapala u tematsko-inovativni okvir klinike u kojoj je dominirao, dakle, Kraepelinov pristup bolesniku, a koji je uzimao u obzir cijeli niz objektivnih, ali i subjektivnih elemenata svakog pojedinog slučaja. Po takvom je pristupu, dakle, Griesingerova teorija rezultirala isuviše reducionističkom. No razdoblje je to u kojem se još nisu ispro liralili novi pristupi bolesniku i u kojem je “kritika naturalizmu često poprimala iracionalne i neoromantičarske tonove”¹⁰².

I upravo je u takvoj akademskoj klimi nastao i Jaspersov *Heimweh und Verbrechen*, iznimno cijenjen od samog Nissla. Jaspers je u tom djelu uzeo u razmatranje dva slučaja zločina iz nostalgicnih poriva koji su se prezentirali u hajdelberškoj klinici. Radilo se o djevojkama pubertetskog stadija razvoja, poslanim iz ruralnog i nešto nerazvijenijeg ambijenta na službu imućnim gradskim obiteljima. Pokušaji ubojstva djece koja su im bila data na čuvanje, kao i pokušaji paljenja kuća u kojima su izvršavale službu, rezultirali su Jaspersovim istraživanjem po kojem isključivo organsko-živčane insu cijencije ne uzrokuju nužno bihevoralističke manifestacije toga tipa. Jaspers je u dijagnozu uveo i nostalgiju kao mogući patološki faktor koji je doveo do

¹⁰² U paragrafu naslovljenom “Psychopathologie und Psychologie” Jaspers objašnjava povezanost psihopatologije i psihologije. Stava je da psihopatolog ima potrebu za formacijom koju mu psihologija može ponuditi. Problem je u tome što se mnogi argumenti potrebni psihopatologiji nisu još analizirali unutar područja psihologije. Službena psihologija, po Jaspersovim se riječima, gotovo isključivo bavi elementarnim procesima više vezanim uz organska oštećenja mozga (oštećenja neurološkog tipa), dok je psihopatologiji zanimljivija autentična mentalna bolest. Psihopatolog, po Jaspersu, ima potrebu za psihologijom puno šireg horizonta.

problematičnih manifestacija subjekata i to u kombinaciji s njihovom dobnom nezrelošću, te činjenicom da su djevojke naglo i gotovo traumatski bile odvojene od sigurnosti obiteljskog okruženja unutar čijeg se restriktivnog i zaostalog ruralnog konteksta nisu ni imale mogućnosti pripremiti na novonastale prilike. Zločin je, dakle, u ovim slučajevima bio krajnja manifestacija akumulirane želje za oslobađanjem od elemenata koje je subjekt de nirao uzrocima svog aktualnog stanja.

No s metodološkog i terapijskog stajališta, *Eifersuchtswahn* je nešto kompleksnije i lozofski relevantnije djelo²⁴. Delirij ljubomore, kao poseban oblik paranoje i kao glavni argument ovog Jaspersovog osvrt, može biti afrontiran na dva moguća načina. S jedne strane psihijatar se može "prenijeti u unutrašnjost" subjekta, "poistovjetiti se" s njim pokušavajući ga "razumjeti [*verstehen*]", ili se pak može zadržati na "shvaćanju [*begreifen*]" ili objašnjavanju [*erklären*] fenomeničke manifestacije psihotičkog stanja i smatrati ga dijelom jednog procesa [*Vorgang*] koji se zasniva na uvjerenju o nemogućnosti transpozicije u unutrašnjost promatranog.

Fenomeni psihičkih stanja mogu, dakle, biti analizirani uz pomoć dviju navedenih metoda; prvom se prodire u samu "bit stvari", odnosno u psihički život subjekta, dok se drugom uzima u obzir manifestacija same biti stvari čime se, dakle, djeluje u području simptomatičnog. U slučajevima u kojima se primjenjuje *erklären* mora uvijek postojati uzročni temelj onoga što se uzima u analizu (simptoma), a takva je podloga pretežito žičke naravi. Poveznice, dakle, uzročne prirode koje uzimaju u obzir žički simptom i njegov pretežito biološki kauzalitet mogu biti analizirane samo metodom "objašnjavanja [*erklären*]", dok se poveznice na emotivnoj i motivacijskoj razini mogu objasniti isključivo razumijevanjem [*verstehen*].

3. Rasprava o metodi. Diltheyev pristup problemu

Jaspersovo protivljenje potpunoj dominaciji pristupa tipičnog za prirodne znanosti [*begriffen*] formira se i dolazi do izražaja unutar rasprave o metodi [*Methodenstreit*] koja se polako razvijala od druge polovine 19. stoljeća. Misao vodilja cijele rasprave svodila se na opravdavanje metode duhovnih znanosti spram pristupa prirodne orijentacije. Argument od posebne važnosti bio je razumijevanje potpunosti čovjeka i elemenata koji se nisu mogli zahvatiti modernom znanstvenom metodom. Istoj je izmicao egzistencijalni element nedeterminiranih pojmova koji čine cjelinu čovjekova bića i koji se ne daju mehanicistički objasniti uzročno-posljedičnom vezom, posebice ako ona nije temeljena na biološkoj kauzalnosti.

Razlikovanje duhovnih i prirodnih znanosti dolazi do izražaja publikacijom Diltheyjeva djela *Einleitung in die Geisteswissenschaften* 1883. godine. Kriterij razlikovanja tih dvaju područja jest njihov objekt koji za sobom povlači i različitu metodologiju pristupa. Dok prirodne znanosti percipiraju izvanjsko bazirajući se na uzročnosti i krećući se od fenomeničke brojnosti i

različitosti da bismo indukcijom došli do totaliteta, duhovne znanosti intuicijom polaze od totaliteta (u našem slučaju, svijesti) i nastoje ga sukcesivno opisati¹⁰³.

Jaspersovo znanstveno stajalište formiralo se pod utjecajem takvog tipa razdiobe i priklonilo se ideji po kojoj psihički život pojedinca predstavlja područje u kojem prirodna znanost nailazi na određene ograničenosti. Ona nastoji “objasniti” [erklären] uzroke patoloških elemenata polazeći od biološke, zoološke sfere i kvantitativnim pristupom želi uvidjeti u kojoj mjeri ono može biti povezano s alteracijama na psihičkoj razini. Namjera je takvog pristupa izdvojiti konstante i pravilnosti unutar uzročno-posljedičnih veza da bi se došlo do de nicije same psihičke smetnje.

No u sferi ljudske psihe nije u potpunosti moguće izvojiti konstante koje dovode do univerzalnih pravila; svaki čovjek zasebno je biće i to onemogućava isključivu primjenu prirodnih znanosti u područje psihopatologije. Jaspers je, dakle, bio uvjerenja da “razumijevanje” [verstehen] i “premještaj u unutrašnjost” [hineinversetzen] subjekta može dovesti do njegove potpunije dijagnoze. Diltheyjev je utjecaj ovdje više nego očit, budući da se ova metoda suprostavila pristupu prirodnih znanosti. Psihijatar polazi od cjelokupnog stanja patološkog subjekta, od njegova proživljenog iskustva [Erlebnis³¹], nastojeći ga ponovno proživjeti [Nacherleben].

Jaspersovo se, dakle, upotpunjavanje metode psihijatrije kao prirodne znanosti zasnivalo, među ostalim, i na korištenju Diltheyjevog koncepta Erlebnis, a to mu je omogućilo i obranu od kritika koje bi ga bile svrstale u struju poetičko-romantičnih teorija koje su se suprostavljale oštroj znanstvenoj metodi. Dilthey se usprotivio Kantovoj de niciji čistog spoznajnog subjekta prihvativši termin koji je jedini mogao odraziti kompleksnost proživljenog iskustva. *Erlebnis*, dakle, nije nedefinirani poetički pojam, već jasna lozofska kategorija koja omogućuje spoznaju čitave iskustvene sfere subjekta. Apstrahirajući teoretskim pristupom problemu od specifičnosti ovdje primjenjene terminologije, može se zaključiti da ovo konstantno Jaspersovo koraćanje ka ulterionosti spoznaje, sa snažnim isticanjem metafizičke relevantnosti iskustvenog, ima doticaja sa franjevačkim učenjem¹⁰⁴. Sv. Bonaventura, u *Itinerariumu*, jasno ističe da se uzdizanje svijesti ka jasnijem shvaćanju ontološka argumenta kreće od najnižih oblika misli, koji se kao takvi, u dijalektičkom odnosu s drugim, uzdižu, no ne napuštaju, u pročišćavanju te iste svijesti od ispraznosti logička poimanja svijeta¹⁰⁵.

¹⁰³ U svom znanstvenom članku R. Petrillo (“La questione del metodo negli scritti psicopatologici di Karl Jaspers” u *Atti dell’Accademia di Scienze Morali e Politiche*, sv. CI, Napoli, 1991., str. 71–92.) iznosi tezu po kojoj je možda jedan od najvećih Jaspersovih doprinosa psihijatriji upravo koncentracija na subjektu, što je odudaralo od već ustaljene prakse da se liječnik fokusira gotovo isključivo na samu bolest. Za iscrpniju prezentaciju problema Petrillo savjetuje sljedeće tekove: G. ZILBOORG, *A history of medical psychology*, Norton, 1941.; L. BINSWANGER, *Freud und die Verfassung der klinischen Psychiatrie*, Art. Institut Orell Füssli, 1936.; E. BORGNA, “Per una psichiatria fenomenologica” u *Psichiatria e fenomenologia*, U. Galimberti (ed.), cit., str. 9–47.

¹⁰⁴ Uputno je konzultirati: CORVINO F., *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, Città Nuova, Roma 2006.

¹⁰⁵ Osobito je korisno po ovom pitanju konzultirati: T. MORETTI COSTANZI, *San Bonaventura*, Armando, Roma 2003.

Znanstvenost ovoga pristupa leži u neprekidnom uvježbavanju kritičnosti liječnika spram onoga što mu se daje i manifestira u obliku fenomena i u kontinuiranom izoštravanju njegove sposobnosti selekcije za dijagnozu bitnih elemenata čitave kompleksnosti individua. Slijedom takvog raspleta događanja, po mojem su mišljenju od esencijalne važnosti za buduću filozofijsko-egzistencijalnu orijentaciju još mladog Jaspersa dva elementa koja se direktno vežu uz problem razdiobe razumijevanja i shvaćanja prirode fenomena¹⁰⁶.

Prvi je vezan uz Jaspersovo poimanje ograničenosti obaju pristupa spram složenosti ljudskog bića, i iako su Windelband i Rickert nastojali ublažiti oštrinu granica podjele metoda prirodnih i duhovnih znanosti i na taj način otvoriti put univerzalnosti pristupa analognog Jaspersovoj psihopatologiji, Jaspers već sada postaje svjestan kompleksnosti individua kao predmeta spoznaje. On, naime, nije "stvar" [*das Ding*] i kao objekt spoznaje nikada neće iscrpiti svoj sadržaj.

Drugi je element usko vezan uz ovu polaznu točku i podilazi pod Simmelov utjecaj po kojem se "erklären" zaustavlja ne samo pred onim što jedino "verstehen" može pojmiti, već i pred samom egzistencijom. U nekoliko je navrata Jaspers istakao i činjenicu da "općenito ne postoji niti jedno zaključeno područje psihopatološke fenomenologije. Kompleksnost ljudske osobe, kao i metoda kojom ista potpada pod ispit, ne iscrpljujući nikada u potpunosti njen sadržaj, može navesti na pomisao da se u ovim razmatranjima nalaze i prvi tragovi odgovora na pitanje Jaspersova prelaska s medicinske struke na tematiku isključivo lozofske prirode. Nemogućnost svođenja čovjekova bića na jasno de niran objekt spoznaje doći će do izražaja u njegovim nešto kasnijim djelima, kao i nemogućnost samog čovjekova intelekta da prodre u određene transcendentne sfere, bile one antropološke naravi (u smislu iscrpnog shvaćanja alteriteta), bile one apsolutne naravi, često poistovjećivane s bitkom kao takvim.

4. Razmišljanja o fenomenologiji kao pripremnoj metodi

Razdioba metoda i prvi Jaspersov kontakt s fenomenologijom došli su do konkretnijeg značaja u djelu napisanom iste godine i publiciranom pod nazivom "Metoda ispita inteligencije i koncept demencije", a ovim je osvrto Jaspers postao još eksplicitniji u zahtjevu da se u psihopatološku metodu uvedu subjektivni elementi jasno de niranog značenja u stanju da nadopune i poboljšaju dijagnostičke napore. Psihopatologija ima potrebu za "*verstehenom* empatije", koji treba biti shvaćen kao istinsko sredstvo subjektivne psihopatološke metode.

Nakon uvođenja fenomenološkog elementa u svoj metodički pristup, Jaspers je nastavio s preciziranjem načina njegove primjene i obrazlaganjem slučaja u kojima je on morao biti apliciran u svrhu što kompletnije dijagnoze i korektivnog djelovanja na bolesnika. Prva od dviju studija publicirana je 1911. godine i nosi naziv "Za analizu halucinacija", dok je druga izdana godinu dana kasnije pod jednostavnim naslovom "Halucinacije".

Važnost fenomenologije za ove dvije studije istaknuta je i u fusnoti sada već povijesnog Jaspersova kratkog osvrta naslovljenog "Fenomenološko

¹⁰⁶ Sukladno franjevačkim postavkama metafizičke spoznaje, cfr. E. CUTTINI, *Ritorno a Dio. Filosofia, teologia, etica della "mens" nel pensiero di Bonaventura da Bagnoregio*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2002.

područje istraživanja u psihopatologiji”, u kojem se nastojao dati znanstveni dignitet subjektivnoj psihologiji. Osvrnuvši se na prethodne implementacije fenomenologije u područje psihopatologije, Jaspers je istaknuo da su već kapitalna Kandinskyjeva, Österreichova i Hackerova djela imala jasan fenomenološki karakter i da su fenomenologiju približila pojavama osobito bitnim za psihopatologiju. Istu tu notu Jaspers završava izjavom da se kretao u istom pravcu i po pitanjima dvaju netom citiranih djela.

“Opća psihopatologija” publicirana je nakon svih dosad prezentiranih manjih djela, no njen im je nastanak većini vremenski i sadržajno paralelan. Iako je i u njima već izašlo na vidjelo Jaspersovo inzistiranje na elementima koji ne ulaze u područje prirodne znanosti, tek će s “Općom psihopatologijom” jasnija implikacija filozofije u psihopatologiji izaći na vidjelo. Afirmacija psihopatologije kao proširenog oblika de nicije znanosti, delineacija njene metodologije i težnja za cjelovitijom vizijom razumijevanog subjekta, Jaspersove su inicijalne namjere. U sedmom izdanju, stoga, polazi od tvrdnje da je znanost egzaktna spoznaja univerzalnog validiteta, jasne i rigorozne metode, a psihopatologija je besprimjesna samo ako ostaje znanost. No znanost se pogrešno identitira s prirodnom znanosti. Istina je da je ona podloga i suština psihopatološkog pristupa, no tu funkciju u sferi psihopatologije vrše i duhovne znanosti i ne postaje psihopatologija manje znanstvenom zbog toga, nego postaje znanstvenom u drugačijem smislu.

Živuća znanost ne može biti svedena na rigoroznost logično-znanstvenog pristupa koji bi joj dao samo egzaktni karakter, bez ikakve mogućnosti da se barem pokuša približiti onom što u nužnost prirodnih zakona striktno ne ulazi. U tome se primjećuje osnovna teoretska postavka bonaventurijanskog itinerarijuma u kojem se svijest ne ograničava ne ono što ona o svijetu može spoznati, već se od toga kreće ka cjelovitijoj predodžbi onoga čemu ona duguje uvjete svoga bivstvovanja.

Filozofija nije u stanju ni potvrditi ni pobiti prirodno-znanstvene činjenice, no ukidanje lozo je je još uvijek letalno za psihijatriju. Dva su to odvojena područja koja se međusobno nadopunjuju. Ova je teza jedan od osnovnih argumenata Jaspersovih djela jasne lozofske tematike u kojima je nastojao razgraničiti područje prirodne znanosti i područje lozo je, te istaknuti ograničenja spoznajne mogućnosti prirodno-znanstvenog pristupa. Inzistirao je i na činjenici da postoje argumenti, primjerice problem bitka kao takvog, pred kojima je takva vrsta pristupa bespomoćna. Jaspers ovdje, ipak, ne kritizira prirodnu znanost, već je nastoji jasno definirati dajući joj legitimitet unutar područja u kojem ona doista i može djelovati. Jednako tako de nira i područje duhovnih znanosti bez ikakvog pretesta univerzalnosti. Delikatan je to argument u epohi progresivnog tehnologicizma i predominantnih prirodno-znanstvenih pogleda na svijet.

Osnovni zadatak “Opće psihopatologije” nije eksplicitna ekstenzija Jaspersovih razmišljanja na znanost kao takvu spram transcendentnosti koja nadilazi sposobnost intelektualnih kategorija, već je čitava argumentacija pretežito vezana uz područje psihopatologije i usmjerena k razjašnjavanju nje same. Jaspersova je namjera prvenstveno ukazati na odnos koji prirodna znanost mora imati, unutar same psihopatologije, s onim što naziva lozofskim rasvjetljavanjem egzistencije. No jasna implikacija lozofskih termina u sedmoj publikaciji nalazi se, među ostalim, i u ovoj tematskoj jedinici.

Jaspers je u ovom izdanju jasan po pitanju nemogućnosti sistematične prezentacije lozofske misli unutar djela posvećenog isključivo psihopatologiji. Moguće su samo natuknice određenih osnovnih postavki, koje nam ovom prilikom pružaju uvid u elemente šire lozofske ekstenzije ovog Jaspersova djela.

Jaspers, tako, navodi⁶⁸ da sam bitak⁶⁹ nije moguće zahvatiti objektivitetom⁷⁰ na adekvatan i iscrpljujuć način, ako se uzme u obzir denominacija bitka kao bezobjektne svespoznajnosti. Znanost je, pak, ograničena na objektivitet, dok se lozo ja ostvaruje, istina, preko objektivne misli, no prelazi je u transcendentalnom smislu krećući se k samom bitku. Ono što još više intrigira, Jaspersovo je korištenje termina svespoznajnost kojim karakterizira i čovjeka kao konkretnu i apsolutnu egzistenciju, svijest općenito, duh i razum, ali i bitak kao takav. Prijelaz, dakle, s predmeta spoznaje koji je riskirao i koji još uvijek riskira da apsolutnost njegova bivstvovanja bude analizirana gotovo isključivo parcijalnom prirodno-znanstvenom metodom, na sferu onoga što je in primis predmet duhovnih znanosti, jasan je pokazatelj evolucije Jaspersove lozofske misli.

Znanstvene spoznaje vode kao odskočna daska transcendentalnim idejama dok u svojim promišljanjima dolaze do limita spoznajnog koji ih indircira k speci čnim lozofskim metodama. No znanost ima i tendenciju skrivanja bitka kao takvog; teži zadržavanju misli unutar prvih planova očite ovostranosti i vodi k zaboravu esencijalnog. Slobodna vizija fenomena često biva zatvorenom unutar racionalne vizije svijeta i naš se duh paralizira rigoroznim shematizmima; uiditet i vitalnost istinske misli okamenjeni su takvim eruditnim ne-znanjem.

Znanstvenik je podložan filozofskom utjecaju, čak i ako toga nije svjestan. Tvrdnja je to na kojoj inzistira Jaspers u paragrafu posvećenom razjašnjavanju termina lozofske zabune unutar kojeg se ističe opasnost od nesvjesne inverzije⁷⁹ lozofske transcendentalnosti u objektivnu misao unutar formi teorija uvjerenih da je parcijalnost njihovih pristupa dostigla sferu univerzalnosti. Objektivnost takvih teorija brani se sektaštvom, dakle ne znanstvenom metodom već ragrupacijom bolesnika i analitičara koji validitet svojih teorija crpe iz takve kritične mase⁸⁰. Svjesnost o lozofskoj sferi psihopatološkog pristupa dovodi do jasne razdiobe prirodne i duhovne znanosti; ni jednoj se ne negira validitet izrečenog, no preventivno se djeluje na konfuziju njihovih metodoloških i sadržajnih aspekata.

Čovjek kao individua, odnosno totalitet njegova psihičkog života, argument je Jaspersova detaljnog obrazlaganja u prvoj sintetičkoj sekciji djela, četvrtoj po kronološkom slijedu ekspozicije.

Naslov je ovoga dijela podosta indikativan i glasi "Konceptija psihičkog života kao cjeline" i upravo je razjašnjavanje cjeline¹⁰⁰ osnovni argument ove sekcije. Osvrćući se na Kanta¹⁰¹, Jaspers uspoređuje čovjeka s njegovom idejom svijeta i njom se služi kako bi ilustrirao način pristupa bolesniku. U trenutku kada nastojimo obuhvatiti cjelinu¹⁰², jedino što se može shvatiti jedan je od aspekata te cjeline; ne postoji ta metoda ni teorija koja je u stanju shvatiti svijet kao takav, koji stoga nije objekt, nego ideja; a ništa drugačije nije ni s čovjekom. Čovjek je toliko opsežan koliko i svijet¹⁰⁵. Ono što treba biti moguće analizirati jest iskustvena individualnost; drugim riječima, središnji element u stanju da održi integritet kompleksnosti svih singularnih fenomena o kojima je bilo riječi u prethodnim tematskim jedinicama ovoga djela.

Jaspers predlaže put kojim će se razjasniti na koji način ova cjelina dobiva svoju empirijsku formu. No u skladu sa svojom uvodnom najavom da će u svim, osim u posljednjem poglavlju, biti radikalni empirist, ovdje se zadržava pretežito na biološkoj formi, jer je ona osnova i konstantni uvjet čovjekove prirode, iako ona kao takva ne iscrpljuje čovjekovu bit. Cjelina iskustvene čovjekove forme biološki je manifestirana pod tri aspekta: prva je vezana uz specifičnu bolest, druga je cjelina vezana uz čovjeka kao jedinstvo tijela i duha sa svim svojim potencijalom, dok je treća vezana uz vremenski aspekt čovjekova biološkog bivstvovanja¹⁰⁷.

Budući da spoznajnom subjektu nije moguće obuhvatiti ideju kao totalitet, Jaspers poseže za Kantovom koncepcijom iste uvodeći mogućnost shematizma. Iskorak ka lozofskim razmatranjima postaje sve više očit u Jaspersovoj analizi čovjekova bića, no konačnoj, šestoj cjelini prethodi prijelazni, peti dio u kojem se psihopatologiji pridodaju značajke koje je diferenciraju od empirijske medicinske znanosti. Stav po kojem je iregularan psihički život obvezujuće razmatrati i sa sociološkog i povijesnog aspekta dovode do prijekne potrebe za humanističkim znanostima u stanju da potpomognu psihopatologiju u njenu nastojanju za što cjelovitijim shvaćanjem čovjeka i njegovih morboznih stanja.

5. Filozofska razmatranja o cjelini čovjekova bića

Sinteza sveukupne spoznaje vezane uz kompleksnost ljudske osobe moguća je samo po pitanju metode, nipošto kao teorija bića. Ilustrativno govoreći, Jaspers ističe da sinteza nije komparabilna sa zemljopisnom kartom određenog kontinenta, već s planom mogućnosti putovanja njime. Za razliku od geografske jedinice, čovjek ipak nije predmet (*das Ding*) naše spoznaje. Upravo je, dakle, to ono što ga razlikuje i od najkompleksnijih iskustvenih objekata, jer za razliku od nužnosti prirodnih događanja i mogućnosti asprtracije pravila vezane uz njih u obliku zakona, čovjek je slobodno biće. Niti jedan od prethodnih poglavlja ne predstavlja iscrpno shvaćanje sfere čovjekova bića i njegova bivstvovanja.

Jaspers smatra pogreškom samog psihopatološkog pristupa kscaciju principa svega spoznajnog i njegovo znanstveno utvrđivanje kao cilja misaone djelatnosti čovjekove svijesti. Ispravno je jedino prepoznavanje beskonačnog prostora onoga čemu spoznaja teži. Metodološki konglomerat potreban je za tjelesno-psihičko-duhovnu analizu čovjekova bića, čime se Jaspers eksplicitno suprostavljaju Binswangeru¹²⁸ koji je zastupao tezu o "temeljno-ontološkoj ideji egzistencijalnosti" kao preordiniranoj ideji¹³⁰ čovjeka samog. Na sličan način suprostavljaju se i Prinzhornu, koji se bori protiv metodološkog pluralizma u korist svojevrstne teorije života.

Mnogoličnost onoga što Jaspers naziva svespoznajnošću očituje se u bitku po sebi samom i onom po nama, a upravo je zadatak lozo je čovjekova bića

¹⁰⁷ Iskustvo koje se upotpunjuje u svojem odnošenju s Transcendencijom koja se razjašnjava u svojoj nepojmljivosti, a u skladu s bonaventurijanskom školo perudinske misli, upućuje se na: J.G. BOUGEROL, *Introduzione a S. Bonaventura*, A. Calufetti (ed.), L.I.E.F., Vicenza 1988. E. BETTONI, *S. Bonaventura da Bagnoregio, Vita e Pensiero*, Milano 1973; B. FAES, *Bonaventura da Bagnoregio*, Biblioteca Francescana, Milano 2017; V. MATHIEU, *La Trinità creatrice secondo san Bonaventura*, Biblioteca francescana, Milano 1994.

taj da se koncentrira na drugi navedeni po redu. Svijest o svespoznajnosti gura ka korijenskom poznavanju fenomena i upravo ta koncepcija bitka podilazi pod trostruku aktualizaciju i predstavlja se kao čovjekov način egzistiranja.

Po prvom on je konkretna egzistencija kao život unutar svijeta, kao svaki živi organizam; po drugom je, pak, svijest u cjelini koja omogućava sudjelovanje u univerzalnom validitetu i sve ono što ulazi u nju za nas je bitak, dok je po trećem duh¹³⁵.

Ta podjela jasno ilustrira neiscrpnost čovjekova bića samo jednim isključivim metodičkim pristupom, no ipak predstavlja imanentni oblik bivstovanja. Po njemu bi se i moglo pomisliti da je čovjeku primjerena biološka ili psihološka analiza u svrhu iscrpljivanja njegove kompleksnosti. No Jaspers je jasan po pitanju neispravnosti takvog stava, jer čovjek živi i od jednog korijena koji se uzdiže iznad konkretne egzistencije u svom empirijsko-objektivnom postojanju, ali i iznad opće svijesti i samoga duha, sve do apsolutne egzistencije u svojoj neograničenoj otvorenosti ka mogućnostima. Ovaj korijen izmiče svim pritiscima empirijske znanosti i otvara se samo lozofskim pogledima¹⁰⁸.

No ni filozofski pristup nije u stanju predočiti jasan shematični prikaz čovjekova bića. U transcendentnoj interiorizaciji svespoznajnog čovjek se prikazuje u svojoj raznolikosti konstantno težeći sjedinjenju i krajnjoj cjelini, koju ipak nikada se postiže. Ovo je čovjekova nesvršenost i fraktura¹³⁶ koje on nastoji upotpuniti vjerom. Koncept je vjere jedan od osnovnih Jaspersovih lozofskih argumenata, a formulacija i detaljno obrazlaganje onoga što Jaspers naziva *philosophische Glaube* preko šifriranog razumijevanja svijeta u izrazito je kompleksnom odnosu s Objavom kao takvom.

Vječna, dakle, mogućnost, koju alimentira sama transcencija, predstavlja čovjekovu bit izvan restriktivnosti objektivne sheme njegove prirode. "Čovjek kao otvorena mogućnost" ključni je, stoga, Jaspersov stav po pitanju ispravnog pristupa bolesniku.

Conclusion

Cilj ovog znanstvenog osvrta bio je dvostruke prirode; prva se odnosi na nemogućnost iscrpnog prikaza sadržajne kompleksnosti Jaspersove "Opće psihopatologije" i manjih psihopatoloških djela, pa je članak stoga bio iscrpan barem u smislu bibliografskih jedinica u svrhu omogućavanja daljnjih studija po pitanju "prvog Jaspersa". Drugim riječima, u tekstu su navedeni svi Jaspersovi tekstovi publicirani do 1913. godine.

S druge, pak, strane, zadatak ovog osvrta bio je i prikaz evolucije Jaspersove lozofske misli, i ako se nisam služio prvim izdanjem "Opće psihopatologije", ono iz 1959. godine omogućilo mi je jasan prikaz komplementarnosti Jaspersova razvijenoga lozofskog rječnika u polazne teze i poimanja psihopatologije prvog izdanja.

U tim sam izlaganjima dotakao i jedan od krucijalnih problema Jaspersove filozofske misli, koji u doba predominantne prirodne znanosti često

¹⁰⁸ Da bi se ta tema dovoljno detaljno obrazložila u vidu odnosa sa franjevačkom tradicijom: A. DI MAIO, *Piccolo glossario bonaventuriano. Prima introduzione al pensiero e al lessico di Bonaventura da Bagnoregio*, Aracne, Roma 2008., ali i E. RAMACCI, *S. Bonaventura e il Santo Braccio*, Associazione Organum, Bagnoregio, 1991.; O. Todisco, *Le creature e le parole in sant'Agostino e san Bonaventura*, Anicia, Roma 1994.

dovodi do svojevrstne nesklonosti temeljnim tezama njegova pristupa. Jasna demarkacija prirodne znanosti i filozofske misli suprotstavlja se pogrešno pretpostavljenoj univerzalnosti pristupa prve navedene. Već se u inicijalnim Jaspersovim djelima vidio začetak buduće jasne raspodjele njihovih domena i to u svjesnosti o nemogućnosti iscrpljivanja svespoznajnog objekta kakvim se predstavlja čovjekovo biće. No tek će u kasnijim, u osvrtu spomenutim djelima, Jaspers ispitati mogućnosti intelektualnih kategorija subjekta pred nemogućnosti determiniranog shvaćanja bitka kao takvog. U tim će izlaganjima izaći na vidjelo nemoć logičko-znanstvenog pristupa pred argumentima lozofske domene.

U posljednjem paragrafu Dodatka sedmom izdanju "Opće psihopatologije" Jaspers je jasan po pitanju odnosa filozofije i znanosti; neizbježna je filozofska svijest subjekta kao protagonista znanstvenih istraživanja, no jednako tako područje tih istih ne smije biti invadirano mogućim lozofskim intervencijama. Jedino je znanstvena spoznaja ta koja, neovisno o filozofiji, nosi težinu univerzalnog validiteta i nužnosti, no zaključno govoreći, lozofske implementacije misli nužne su po pitanju upotpunjavanja znanstvene spoznaje iscrpno ne-shvatljivih sfera transcendencije.

Appendix

Beata Maria Angela Astorch
Opuscoli spirituali

Errico Landi

Translation and Introduction

Chiara Alba Mastrorilli O.S.C.

Preface

Preface

Con gioia e gratitudine accogliamo questa traduzione in italiano degli Scritti spirituali della beata María Angela Astorch, clarissa cappuccina nata a Barcellona nel 1592 e beatificata da papa Giovanni Paolo II nel 1982.

In occasione della beatificazione, Lázaro Iriarte ne curò la biografia, nel 1993 Chiara Giovanna Cremaschi inserì il profilo di María Angela Astorch tra quelli delle figure di clarisse nel suo volume *Dieci donne nello specchio* (Edizioni Francescane).

Ora è finalmente possibile leggere in italiano almeno parte degli Scritti della beata, la cui figura è importante per vari aspetti, storici – in relazione alla Spagna del suo tempo e alla storia dell’Ordine delle Clarisse Cappuccine – e, soprattutto, spirituali. Infatti María Angela è una donna cristiana vissuta, fin da giovanissima, in monastero, quindi in un contesto povero, ma pure è una donna scrittrice, che conosce bene la lingua latina e diventa “mediatrice culturale” presso le sue sorelle, soprattutto le più giovani.

In queste brevi e ricchissime pagine sono raccolti testi di genere differente, solo una parte degli Scritti, composti in tempi diversi.

La *Regola del Divino Amore* è un sintetico scritto della maturità in cui si cercano i modi per rispondere all’amore di Dio: con piena consonanza all’intuizione di Francesco e Chiara d’Assisi, il primato dell’amore è sempre attribuito a Dio e il cammino che viene delineato è quello di chi vuole esercitarsi con fedeltà e coraggio per assomigliare a Cristo, sposo e redentore.

La *Pratica spirituale* è opera dedicata alle madri maestre e alle novizie, con l’intento di offrire i fondamenti del cammino ascetico e ciò viene fatto condividendo la propria esperienza interiore. Qui traspare con naturalezza da una parte ciò che María Angela ha fatto proprio della spiritualità di Santa Chiara, e, dall’altra, la sua personalità originale che le consente di ‘sfruttare’ al meglio i tesori della Liturgia delle Ore, ampliando con creatività e fantasia d’amore ogni

ora liturgica. Ecco, quindi, le litanie a Santa Chiara, intessute di riferimenti biblici e testimoni della profonda conoscenza che la beata ha degli Scritti della madre Santa Chiara; oppure l'originalissimo testo *Monte santo di Pietà*, trasposizione in chiave spirituale della realtà dei Monti di Pietà, nati per merito dei francescani e diffusi nel secolo precedente in Spagna e Italia per favorire i più poveri.

Come già in Francesco, anche qui le parole della Scrittura sono amate e frequentate tanto da costituire lo sfondo continuo di ogni espressione personale, abbiamo così, per esempio, la *Dichiarazione in senso spirituale sul Salmo 44*, composta per ordine di un confessore.

Tra i diversi esercizi e devozioni emergono le pagine dedicate alla contemplazione del mistero dell'Incarnazione, con la "tessitura" del *Velo della mia fortuna*, opera originalissima in cui i diversi tipi di fiori (e se ne trovano ben trentaquattro diversi!) sono abbinati alle preghiere e – come sempre – illustrati con un versetto della Scrittura.

I misteri dell'amore di Dio, Gesù fatto bambino, povero e crocifisso, e la riflessione sul Cuore ardente per cui siamo stati salvati, sono i temi principali che María Angela contempla e che la pongono come figura importante del francescanesimo in Spagna.

Ora che, grazie anche al paziente lavoro di Errico Landi, possiamo avvicinare gli Scritti nella nostra lingua, ci auguriamo che si apra una nuova pagina di studi sulla spiritualità della beata María Angela Astorch: una donna che incarna nel suo tempo e nella sua terra il carisma francescano in modo personale ma anche ricco di riferimenti ai maestri della vita spirituale (San Bonaventura, il beato Ramon Llull, Santa Gertrude di Helfta...), alla liturgia vissuta in pienezza, all'attenzione pedagogica verso le giovani, alla carità spirituale espressa con fantasia e amore per la bellezza.

1. La parola nel silenzio

A tutte coloro che nel silenzio ci ricordano l'Essenziale

Una monaca rappresenta la “sfida” più grande che si può presentare al nostro presente. Un'epoca, quella attuale, dove l'immediato e l'effimero segnano il nostro essere, cancellano la nostra memoria e nascondono il nostro futuro. Una quotidianità dall'orizzonte cangiante e complesso. Tempo segnato da una serie convulsa di pensieri e concetti che si muovono in un ente liquido e informe, tanto da far perdere la direzione alla quale tendere. Una bussola, dunque la nostra, con un ago che appare perdere il suo punto cardinale o la sua meta. Al contrario, dei riferimenti e degli orizzonti invece non mancano ad una monaca, anche se sembrerebbe un paradosso se vista nel monastero. Questo invece è una porta sull'infinito.

Per incontrare Dio occorre fare silenzio, forse scomparire, occorre entrare in quella *noche oscura* che ci descrive san Giovanni della Croce. La dimensione del nostro vivere odierno sempre attivo e connesso rischia di precludere spazio alla spiritualità e sembra spegnere ogni possibilità di contatto con Dio, che è nel silenzio e nella pace che dobbiamo ritrovare. «Nella contemplazione noi conosciamo per mezzo della “non conoscenza”, o meglio conosciamo al di là di ogni conoscenza o “non conoscenza”», come dice Thomas Merton¹. La contemplazione, dunque, e la preghiera, sono i mezzi per avvicinarsi a Dio ed entrare in comunione con Lui, in questo la clausura ha la sua principale importanza e rinnova quotidianamente l'amore sponsale che unisce Dio alla Sua Chiesa e dunque alla Sua sposa in questo caso rappresentata dalla figura di una monaca². Proprio la Sacra Scrittura ci ricorda nel libro della Sapienza: «La sapienza è splendida e non sfiorisce, facilmente si lascia vedere da coloro che la amano e si lascia trovare da quelli che la cercano. Nel farsi conoscere previene

¹ In T. MERTON, *Nuovi semi di contemplazione*, I pellicani Lindau, Torino, 2016.

² *Verbi sponsa* istruzione sulla vita contemplativa e la clausura delle monache, Congregazione per gli Istituti di vita consacrata e le società di vita apostolica del 13 maggio 1999.

Esortazione apostolica post-sinodale vita consacrata del santo padre Giovanni Paolo II all'episcopato e al clero, agli ordini e congregazioni religiose, alle società di vita apostolica agli Istituti secolari e a tutti i fedeli circa la vita consacrata e la sua missione nella Chiesa e nel mondo. «Abbiamo pregato insieme l'Ora Media, una piccola parte di quella Preghiera Liturgica che, come claustrali, scandisce i ritmi delle vostre giornate e vi rende interpreti della Chiesa-Sposa, che si unisce, in modo speciale, con il suo Signore. Per questa preghiera corale, che trova il suo culmine nella partecipazione quotidiana al Sacrificio Eucaristico, la vostra consacrazione al Signore nel silenzio e nel nascondimento è resa feconda e ricca di frutti, non solo in ordine al cammino di santificazione e di purificazione personale, ma anche rispetto a quell'apostolato di intercessione che svolgete per la Chiesa intera, perché possa comparire pura e santa al cospetto del Signore. Voi, che ben conoscete l'efficacia della preghiera, sperimentate ogni giorno quante grazie di santificazione essa possa ottenere alla Chiesa». Nell'omelia di papa Benedetto XVI in occasione della celebrazione dell'ora media e incontro con le monache di clausura per la benedizione della statua restaurata della "Madonnina" di Monte Mario in Roma e visita al monastero domenicano Santa Maria del Rosario giovedì, 24 giugno 2010.

coloro che la desiderano. Chi si alza di buon mattino per cercarla non si affaticherà, la troverà seduta alla sua porta»³. Non è un caso, dunque, che colui o colei che cerca una comunicazione con Dio lo faccia chiudendosi nel silenzio di un eremo o di un monastero. Così fece la Beata María Angela Astorch donna che decise di diventare monaca clarissa cappuccina e ascoltare nel silenzio la Parola del Signore. Sua più grande compagnia nel tempo di questa vita terrena è stato il breviario, protagonista dei suoi silenzi abitati nel coro e nelle celle dei monasteri della Spagna del XVII secolo dove visse e operò.

Beatificata da san Giovanni Paolo II il 23 maggio del 1982, questa mistica del 1600, ci interroga oggi sull'importanza di una vita di preghiera e riconoscimento di Dio e della sua azione nella storia umana. Papa Giovanni Paolo II la presentò come la "mistica del breviario". Tutta la sua contemplazione e vita religiosa trovarono in quell'occasione, in effetti fonte incessante e inesauribile di sostentamento nei testi liturgici. Così ci dice il padre Lázaro Iriarte nell'introduzione all'opera *Mi camino interior*, pubblicata in occasione della beatificazione di Sr M. Angela Astorch⁴: «Vive intensamente ogni celebrazione: i vari tempi dell'anno sacro si susseguono nel suo spirito, ognuno con il proprio significato, divenuti vera esperienza infusa. Mentre recita i salmi, le antifone, i responsori, si sente invasa dalla luce superiore e sottomessa a Dio, senza che ciò le impedisca di mantenere l'attenzione e le funzioni corali. "Sua Maestà mi comunica – scrive- le stesse cose che canto, in maniera che possa dire davvero che canto gli effetti interiori del mio spirito e non la struttura e i versi dei salmi». Con l'inesplicabile dono di una notevole padronanza della lingua latina, che lei stessa riconosce essere particolare grazia di Dio, avuta fin dalla sua adolescenza, riesce ancor meglio a penetrare il contenuto delle verità rivelate «nella stessa lingua con la quale nostra madre Chiesa ce le propone». «La "mistica del breviario", come a ragione è stata chiamata, vive con intensità tale il rapporto con la Parola, da non aver bisogno di effettuare i vari passaggi di un cammino di approfondimento. Ella entra direttamente nella contemplazione mistica, che compie in pienezza le potenzialità della Scrittura, per quanto una creatura umana, continuamente esposta alla luce dello Spirito Santo può portarle. ... È evidente l'immediatezza di una penetrazione mistica nella Scrittura che, senza scostarsi dal senso letterale del testo, conduce subito all'unità nell'amore, quindi nella volontà, con il suo Signore, in un passaggio naturale, e quasi impercettibile, dalla Parola pregata alla Parola fatta carne in Cristo Gesù»⁵. La beata manifestava e possedeva una raffinata conoscenza e significato di Chiesa. Suscitano attenzione anche le sue particolari forme di pietà e pratica religiosa che appaiono particolarmente evidenti nei suoi opuscoli spirituali. Ne emerge un'immagine di monaca legata indubbiamente alla sua epoca e alla sua terra, la Spagna, dove

³ La Sacra Bibbia 6,12-16 dal libro della Sapienza.

⁴ Introduzione di Lázaro Iriarte in Beata Maria Angela Astorch, *Mi camino interior*, Edizione dei Fratelli Minori dei Cappuccini della Provincia di Navarra-Cantabria-Aragona, Burlada (Navarra), 1985, pp. 11-20.

⁵ Da quanto abbiamo detto, pure in modo incompleto, appare evidente un accostarsi alla Scrittura anche attraverso la dottrina dei *sensi spirituali*, senz'altro nota alle nostre sante attraverso san Bonaventura, che conduce a un cammino contemplativo mistico sempre più profondo. Sr. Chiara Giovanna CREMASCHI osc, *La Bibbia e le sante del II ordine francescano*, in "Forma sororum" n°3-4 del 2002, pag. 6.

determinate devozioni popolari dimostrano tutt'oggi radici profonde, riscontrabili anche nel ricco folklore che questo paese possiede e pratica. Testimonianza diretta di ciò sono lo scritto che dedica alla pratica dell'*aderezo del Niño Jesús* che sottende una particolare pietà e adorazione religiosa popolare che trova le sue radici anche nella tradizione francescana. Non mancano esempi in altre monache cappuccine di grande rilievo, si pensi alla stessa santa Veronica Giuliani e la particolare relazione mistica raccontata nei suoi diari che ha per protagonista Gesù Bambino⁶.

Negli opuscoli spirituali, qui pubblicati, sono raccolti vari scritti che ci permettono di ricostruire un'immagine della beata sia sul fronte della sua esperienza mistica che su quello delle sue particolari devozioni oltre che su alcuni aspetti concreti della sua esistenza relativi al ruolo che ricoprì in quanto maestra delle novizie e badessa. Come altre mistiche, scrisse in parte per passione personale, ma quasi sempre per imposizione ripetuta dei suoi confessori, persuasi sicuramente del fatto di trovarsi di fronte ad un raro caso di eccezionale forza spirituale e di mistico trasporto. Non ebbe consapevolezza né volontà alcuna circa il fatto che i suoi scritti potessero essere di dominio pubblico. Proprio per questo acquistano ancor più valore di testimonianza di vita religiosa.

Gli scritti fanno parte della sezione *Opuscoli spirituali* del testo *Mi camino interior*, sono in realtà la parte meno consistente del testo di Lázaro Iriarte che include anche i racconti autobiografici, attualmente in corso di traduzione per questa stessa rivista. «María Ángela non aspirò mai allo spettacolare, per temperamento e per scelta espressa, appoggiata dai suoi confessori, rifuggì sistematicamente le manifestazioni che solitamente sono normali in persone di grande esperienza mistica. Ma, dall'altro lato, ebbe coscienza che l'itinerario che Dio le faceva percorrere usciva dai normali tracciati; parla ripetutamente di ciò che lei chiama *il mio cammino interiore*: un modo peculiare di comunicazione con Dio, un insieme di "misericordie" divine che non trovano vocaboli idonei per essere espressi, uno stile anche nelle macerazioni corporali che non risponde alle motivazioni ascetiche usuali. Accetta, senza averne a male, l'appellativo di "straordinario" e persino "complicato" dato dal suo confessore a questo cammino; e confida in lui, sicura che Dio lo ha tracciato espressamente per lei. Per questa ragione ho intitolato *Mi camino interior* l'insieme degli scritti della Beata María Ángela»⁷.

Questi scritti si presentano suddivisi al loro interno nel seguente modo: *Pratica Spirituale*, con una finalità prevalentemente formativa per il ruolo che la beata ebbe in qualità di maestra delle novizie; *Regola e Costituzioni del divino amore*, testo di carattere mistico che ci parla delle convenzioni del matrimonio con Cristo crocifisso; *Velo della mia fortuna*, scritto sulla meditazione spirituale del divino Bambino; *Litanie della Vergine e Madre nostra Santa Chiara*; *Monte Santo di Pietà*, testo che ci indica come la beata è stata una delle precursori delle adoratrici del divino Cuore di Gesù; *Memorie di tutte le mie particolari devozioni*; *Devozione delle cinque piaghe di nostro Signore Gesù Cristo*, due testi che ci parlano delle particolari e personali pietà della Astorch, che possono apparire severe, ma appartengono alla vita di una monaca del '600 e vanno lette proprio in relazione al contesto e all'epoca in cui visse la beata; *Quaderno degli*

⁶ Santa Veronica Giuliani, *Un tesoro nascosto* (Diario), Ediz. Porziuncola, Assisi, 1989.

⁷ *Ivi*, p. 7.

esercizi, che mette in luce la pratica spirituale della monaca, da ultimo lo scritto *Dichiarazione in senso spirituale, sul Salmo 44* un'interessante adattamento mistica "in senso spirituale" del salmo 44, molto in linea con i grandi contemplativi come san Giovanni della Croce. L'epoca appunto è la "Barocca", è quella della Riforma Cattolica e della Spagna, gran difenditrice della stessa, è tenendo proprio in considerazione tali importanti elementi che possiamo meglio comprendere la particolare pietà della Astorch che ritroviamo comunque presente anche in altre sante precedenti o coeve. L'elemento carnale, l'amore oltre che la fede, la devozione, la pietà religiosa popolare, tutto quello che è liturgia, ecc. sono i capisaldi della Riforma Cattolica che ribadisce l'ortodossia e la verità della fede cristiana romana contro la imperversante e per loro "funesta" opera della riforma luterana. Appare evidente che l'esperienza mistica della Astorch, come quella di altre grandi mistiche precedenti o coeve segua perfettamente i grandi valori della Riforma Cattolica e abbia numerosi punti di contatto⁸. Gli scritti denotano una grande ricchezza di costanti citazioni dal breviario, che dimostrano la magnifica padronanza e conoscenza che la Astorch possedeva e utilizzava di questo strumento della sua vita spirituale.

I testi della beata a volte presentano delle imprecisioni; ella stessa dice: «Poiché scrivo così tanto senza tempo né quiete – diceva nel 1648-, lasciando e prendendo la piuma mille volte, commetto alcuni errori in ciò che scrivo» (V 81). Effettivamente come dice lo stesso Lázaro Iriarte, «sono frequenti le ripetizioni di parole, le frasi incomplete, sillabe saltate. Quando scrive in tranquillità, il suo registro è fluido, di taglio castigliano e di notevole ricchezza lessicale. Ma, quando inizia ad accumulare incisi subordinati, il periodo si intreccia a volte e lo lascia in sospeso.»⁹

La traduzione ha presentato alcune difficoltà in merito al fatto che nei testi sono presenti non solo parole appartenenti al castigliano dell'epoca ma anche alcuni vocaboli che appartengono al catalano e soprattutto all'aragonese. Lo stesso Lázaro Iriarte precisa: «Nonostante il suo amore alla patria catalana e l'impiego costante del catalano nella sua infanzia e prima gioventù, scrisse sempre in castigliano, anche negli anni in cui avevano come destinatario il suo compaesano Inquisitore Boxadós, e con un dominio perfetto della suddetta lingua.»¹⁰

Abbondano, come detto, aragonerismi, assimilati probabilmente durante i tre decenni di permanenza in Saragozza. Dove si nota più ambiguità è nella grafia

⁸ Basti pensare agli stessi scritti di santa Veronica Giuliani, cappuccina italiana che vive alcune esperienze comuni alla Astorch. Santa Veronica Giuliani, *Un tesoro nascosto* (Diario), Ediz. Porziuncola, Assisi, 1989.

«Tre aspetti meritano essere sottolineati in maniera speciale: la riforma degli ordini religiosi iniziata sotto gli auspici del cardinale Cisneros; la creazione della Compagnia di Gesù, e la scuola mistica spagnola patrocinata da santa Teresa di Gesù» in Julio Valdeón Joseph Pérez, Santos Juliá, *Historia de España*, Edizione speciale Austral, Barcellona, 2015.

Le stesse cappuccine appaiono in Spagna grazie all'impulso della monaca Angela Serafina Prat, la quale, nella sua prima fondazione, accoglierà la sorella della Astorch e poi la stessa beata. Una monaca che probabilmente raccolse i frutti di quel fervore di rinnovamento francescano che l'influente cardinale Cisneros volle dare avvio già nel secolo XV.

⁹ *Ivi*, p. 7.

¹⁰ *Ibidem*.

di alcuni suoni, dovuta soprattutto alla persistenza della fonetica catalana. C'è costante incertezza nell'uso della "a" e della "e".

Sono poche le parole esclusivamente catalane, al contrario presentano maggior frequenza quelle aragonesi, che si riscontrano, ad esempio, anche nell'abbondanza di vocaboli di fiori di campo che utilizza nello scritto *Velo de mi suerte*, alcuni appartengono ad un lessico puramente aragonese e non castigliano.

La terminologia mistica in parte assimilata attraverso le sue letture e i sermoni spirituali, presenta indubbe personali e originali apportazioni derivanti dalla sua esperienza mistica. Il linguaggio ovviamente non sempre è sufficiente a descrivere l'esperienza infusa e ineffabile che la beata vive. I testi biblici, liturgici e patristici hanno la loro grande importanza e presenza nell'espressione linguistica e di contenuto che la Astorch apporta ai suoi scritti¹¹.

Gli scritti della beata Maria Angela Astorch qui raccolti sono stati pubblicati da Lazaro Iriarte facendo riferimento alle varie fonti che si possiedono. Fortunatamente all'avvio della causa di beatificazione tutti gli scritti della monaca furono copiati dietro ordine dei postulatori. Questi testi sono ora conservati presso l'Archivio della Postulazione generale dell'Ordine dei Cappuccini. Gli originali autografi della beata che erano conservati nel monastero di Murcia, nel tentativo di salvarli dalla Guerra Civile Spagnola, furono posti in luogo molto umido che contribuì malauguratamente, al deterioramento di gran parte di essi.¹²

2. Cronologia della vita della Beata María Ángela Astorch¹³

1592, 1 settembre.	Nasce a Barcellona.
3 settembre.	Battezzata con il nome di Girolama Maria Agnese, nella parrocchia del Pino
1593, luglio.	Rimane orfana di madre.
1597, maggio.	Orfana anche di padre. In Sarría consegnata alle cure di una balia.
1599.	Data per morta, ritorna in vita per le preghiere della fondatrice delle cappuccine di Barcellona
1601-1603.	Formazione scolastica.
1602.	Riceve la cresima nella parrocchia di San Giacomo.
1603, 16 settembre.	All'età di undici anni, entra nel convento delle cappuccine di Barcellona. Riceve il nome di Maria Angela.
1608, 7 settembre.	Inizia il noviziato canonico.
1609, 8 settembre.	Emette la professione.
1612.	Eletta membro del consiglio della comunità.
1614, 19 maggio.	Parte per la fondazione di Saragozza.
24 maggio.	Arrivo a Saragozza ed inaugurazione del convento.

¹¹ *Ibidem.*

¹² *Ibidem.*

¹³ *Ibidem.*

1614-1623.	Maestra delle novizie a Saragozza.
1623-1626.	Maestra delle giovani professe.
1626-1632.	Abadessa per la prima volta due trienni consecutivi.
1626, 21 ottobre.	Solenne compromesso sponsale con Cristo e professione della <i>Regola del divino Amore</i>
1627, 28 agosto.	Breve pontificio di Urbano VIII che approva la fondazione delle cappuccine di Saragozza dietro richiesta di Maria Angela
1629.	Avvia la costruzione del nuovo convento.
1633-1636.	Badessa per la seconda volta.
1639-1642.	Badessa per la terza volta.
1640.	Scoppia la guerra di Catalogna. Preoccupazione costante di Maria Angela per la situazione della sua patria.
1641.	Si mette sotto la direzione spirituale di don Alejo de Boxadós.
1642.	Memoriale di Boxadós, a nome di Maria Angela, chiedendo l'autorizzazione reale per fondare a Murcia.

1644, 3 dicembre.	Cedula reale che autorizza la fondazione.
1645, 9 giugno. 28 giugno. 29 giugno.	Parte per la fondazione di Murcia. Arriva a Murcia. Inaugurazione del convento dell'Esaltazione del SS. Sacramento.
1648, aprile-settembre.	La peste a Murcia. Ottiene che non muoia nessuna delle religiose.
1651, 14 ottobre. 25 ottobre.	La grande inondazione di Murcia. Le cappuccine sono obbligate ad abbandonare il convento. Si rifugiano dalle Eremita.
1652, 22 novembre.	Ritornano al convento.
1653, 7 novembre.	Nuova inondazione, un'altra volta dalle Eremita.
1654, 22 novembre.	Ritorno definitivo al convento ricostruito.
1656, maggio.	Muore don Alejo de Boxadós.
1661. 1665, 2 dicembre.	Maria Angela rinuncia l'incarico di badessa; inabile e ridotta a stato infantile, come ella stessa aveva chiesto al Signore. Muore all'età di settantatre anni. Processo diocesano in ordine alla beatificazione.
1668-1670.	Appare la voluminosa biografia di Luis Ignacio Zevallos.
1733.	Nuovo processo diocesano.
1759-1771.	Decreto di approvazione degli scritti.
1773, 3 aprile.	Secondo decreto di approvazione degli scritti.
1776, 19 giugno	Decreto sull'eroicità delle virtù.
1850, 29 settembre.	Processo diocesano sulla guarigione miracolosa di Carmen Hidalgo.
1890-1892.	La s. Congregazione riconosce la validità del processo. Dictamen medico favorevole.
1924, 11 giugno.	Il postulatore generale ripresenta il miracolo.
1926, 18 giugno.	Unanime dictamen medico favorevole.
1979.	La plenaria della s. Congregazione per le Cause dei Santi riconosce la validità del miracolo.
1980, 21 febbraio.	Ala presenza del sommo Pontefice si da lettura del decreto che riconosce il carattere miracoloso del fatto e si fissa la data della beatificazione per il 23 maggio.
1981, 10 novembre.	Solenne beatificazione nella piazza di San Pietro.
1982, 11 febbraio.	
23 maggio.	

Mi piace ricordare che la traduzione sia iniziata il giorno 11 agosto 2013, festa di S. Chiara d'Assisi, dopo una visita al Monastero di Lovere. Oggi 2 dicembre 2017, giorno della Beata Angela Astorch, lo dedico alle Sorelle Povere di questo monastero e a tutte le figlie di S. Chiara.

3. *Opuscoli spirituali*

Suor María Angela non scrisse nessun trattato spirituale propriamente detto. Gli opuscoli che di lei si conservano, hanno, in generale, una finalità esclusivamente pratica, e hanno un'indole molto più devozionale o, meglio, formativa, ad eccezione, forse, della Regola del divino amore e della Dichiarazione, in senso spirituale, del salmo 44.

Certamente possiedono grande interesse, sia per quanto riguarda l'espressione della spiritualità personale della Beata, sia come testimonianza della sua pedagogia come formatrice. Delle tre vestizioni¹⁴ del Bambino, ingegnoso contributo della Beata alla preparazione comunitaria per il Natale, ho ommesso il più esteso, intitolato Donativo, nonostante il suo valore peculiare come dimostrazione dell'ampia erudizione biblica e patristica dell'autrice, poiché offre scarso interesse e non rappresenta altro che una serie di 160 testi latini. Ho preferito mettere assieme in un unico testo gli altri due – Velo della mia fortuna (1641) e La mia fortuna al servizio del Bambino (1642), per le ragioni esplicitate nella nota. I titoli racchiusi tra parentesi quadre sono aggiunti da Lazaro Iriarte¹⁵.

¹⁴ In spagnolo la parola utilizzata è *aderezo* che tradotta in italiano ha il significato di ornamento, decorazione e si riferisce alla vestizione delle statue sacre.

¹⁵ Nota introduttiva alla sezione *Opuscoli spirituali* di Lázaro Iriarte in Beata Maria Angela Astorch, *Mi camino interior*, Edizione dei Fratelli Minori dei Cappuccini della Provincia di Navarra-Cantabria-Aragona, Burlada (Navarra), 1985, p. 578.

3.1. Pratica spirituale

*Molto utile per le nuove novizie, e così la dedico alle madri maestre.
E congiuntamente alcune avvertenze e punti molto importanti per
essere perfette religiose¹⁶
MS, f.248r-258r*

1. Carissime spose di Cristo: molti obblighi mi muovono a ordinare questa norma e ordine di vita spirituale.

E così inizio dai primi passi e necessari fondamenti, che sono: insegnare loro con molta chiarezza e distinzione la dottrina cristiana, che proprio così ordina la nostra Regola e Costituzioni; e poi che le si insegni ciò che debbano sapere per professare e le si impronti nei santi costumi, come debbano essere timorose di Dio, caste, timide, mansuete e dolci, e umili di cuore, manifestandolo con il procedere e tratto esteriore; e che le si insegni come si debbano confessare con verità, purezza e discrezione.

Di queste ed altre cose si tratterà più avanti per esteso, mediante la divina grazia. E così continuo, nel persuadere le madri maestre che pongano grande attenzione con le novizie amino con affetto interiore l'accudire al coro con somma puntualità di giorno e di notte.

[Disposizione per i Mattutini]

2. E così, essendo i Mattutini perpetuamente alle dodici di mezzanotte, la quale ora la nostra madre Chiesa chiama *sacratissima notte e ora*¹⁷, ora nella quale tutte le cose hanno sommo e profondo silenzio: e così in questa principia la fedele sposa di Cristo i suoi amorosi e teneri abbandoni, doni e offerte di sé, anche se minimi, a un Dio di amore, il quale, essendo Dio, volle farsi uomo e nascere in tale ora, e celebrare matrimonio con la natura umana. Oh forza dell'onnipotenza divina! Oh dolce violenza e finezza d'amore, che vincesti l'onnipotente e innamorato

¹⁶ Questa piccola opera fu scritta da María Angela quando era maestra delle giovani professe (1623-1626), con la finalità di orientare le responsabili della formazione.

C'è una triplice preoccupazione: introdurre le giovani in un clima intenso di fede e di pietà; fare di loro vere anime di preghiera, contemplative; aiutarle ad acquisire lo stile proprio di una monaca cappuccina: raccolta, mortificata, mansueta e umile, povera di spirito, felice nel suo ritiro conventuale; ma anche caritativa, fraterna, piena di spirito di servizio.

Richiama l'attenzione questa forma di pietà minuta, meticolosa, ma pienamente biblica ed ecclesiale. Non dimentichiamo che ha davanti a sé giovanette di una cultura generalmente molto elementare, con una grande disponibilità vocazionale. Non fa altro che impiegare con loro i metodi che utilizzò con tanto successo, con essa stessa, in qualità di aspirante a Barcellona, l'anziano confessore messer Martín García. C'è, indubbiamente, una somiglianza con alcuni Esercizi di santa Gertrude, ma non dipendenza da essi.

¹⁷ *Comunicazioni* del canone della messa di mezzanotte della festa di Natale.

Dio, unigenito del Padre! Ora nella quale nacque e tenerissimamente pianse; ora nella quale piange il divino *sole di giustizia* (Mt 4,2) alle dodici della notte.

Che faranno, carissime spose di questo innamorato Dio, quando, compiuti i suoi belli e floridi anni, nel numero di trentatré, piangerà nella croce alle dodici di mezzogiorno, eclissandosi, riempiendosi il mondo di tenebre?

Ora nella quale, essendo mezzanotte, si udì un clamore di sponsali divini: *clamor factus est: ecce sponsus venit, exite obviam ei!* (Mt 25,6). Sposa di Cristo, chiedo attenzione al punto! Le circostanze sono quelle dette, ma le esecuzioni si devono mettere in opera obbedendo al divino Amante: uscendo a ricevere con lampada accesa nelle mani e olio di riserva per alimentarla continuamente. Quest'olio deve essere delicatissimo; e così, al suo posto, servirà un finissimo balsamo, odoroso all'estremo; questo sarà la finezza di un ascolto interiore della sua anima e fedele corrispondenza per e con il suo divino Signore, poichè questo sponsale divino così si celebra e conserva.

3. E così, ci sarà una abituale consuetudine che, all'udire il rumore del crepitacolo che si suona per il dormitorio, che sia la prima ad andare al coro, dove l'aspetta il suo Amante divino perché lo assista e lo lodi e, ami, per averlo più gustoso ricordandogli le sue stesse finezze per e con lei e offrirgli da parte sua i tre doni che gli offrirono i tre re magi: oro di preghiera, incenso di unione e mirra di negazione di sé stessa. Ed è certamente l'anima che le dà questi tre doni assistendo al coro, e molto altro.

Disse questo divino Signore una notte alla propria sposa, arrivando alla sua porta con la sua testa colma della rugiada della notte¹⁸: *Aperi mihi, soror mea sponsa, quia caput meum plenum est rore* (Cant 5,2). E così non sia tarda ad aprirgliela affinché entri nella sua anima a celebrare i suoi divini sponsali, che per questo motivo viene e le porta il suo divino amore. Non ritardi ad aprire la porta per mancanza di volersi bene, come l'altra che gli rispose, non stimandolo per la sua visita, ma per la sua pulizia: *Lavi pedes meos, quomodo inquinabo illos?* (Cant 5,3). Perché senza dubbio le girerà le spalle e se ne andrà, e lei perderà i suoi abbracci e le sue misericordie. Per il quale, *ocurrite illi, dicentes: Magnum principium, cuius regni non erit finis, Princeps pacis!* (cf. Gv 8,25; Lc 1,33; Is 9,6).

[Atti per iniziare il giorno]

4. Inizino gli esercizi in questa prima ora del giorno dicendo:

Lodato e glorificato siate, Dio e Signor mio, perché mi avete svegliato affinché vi lodi, togliendomi dalle tenebre della notte e portandomi al principio del giorno.

Supplico la vostra divina Maestà che mi preservi dal male e dal peccato, in modo tale, Dio mio, che il mio servizio vi sia gradito.

Vi ringrazio, Signor mio, per il beneficio della predestinazione, poiché *ab aeterno* mi amaste con amore eterno. Vi ringrazio per il

¹⁸ Completato con il frammento trascritto da Zevallos (*Vida* 80).

beneficio della creazione, creandomi ad immagine e somiglianza vostra (Gen. 1,26). Vi rendo grazie per il beneficio della redenzione, ad alto prezzo della vostra sacrosanta umanità, così che in essa sottoscrivo le speranze della mia salvezza. Vi ringrazio, mio divino Signore, per avermi adottato come figlia vostra e della Chiesa, per il sacramento del battesimo e della cresima, e per tutti gli altri sacramenti di confessione, comunione e estrema unzione, tutti per la crescita in grazia della mia anima e per il perdono dei miei peccati.

Vi rendo grazie, Dio mio, per i benefici della donazione, conservazione, santificazione, vocazione e glorificazione (cf. Rom 8,30); e in generale di tutto quello che mi avete fatto, sia nel particolare che nel generale, per il quale debbo esservi grata. Del destino che è mio impegno vorrei che fosse il mio ringraziamento; e così, per non essere ingrata, accolgo il vostro sangue e amore per e con l'eterno Padre e Voi stesso. Come segno di ringraziamento, mi offro e sacrifico a vostra Maestà da questo momento fino all'ora della mia fine, così per la croce e la tribolazione come per il riposo e la consolazione.

E confermo di vivere e morire in confessione della santa fede cattolica, dei suoi sacramenti e obbedienza al sommo Pontefice e ai suoi ministri; e di non offendervi né mortalmente né venialmente con volontà. E se, in quanto miserabile, fragile e vile creatura, cadessi, fatemi la grazia, mio divino Signore, anche contro la mia volontà; e fin da subito mi pento e vi chiedo, mio amato Signore, perdono; e revoco tutto quanto nel qual caso abbia commesso contro vostra Maestà così come opera, parola o pensiero. E in contrapposizione a questi tre ultimi modi di offendervi faccio a vostra divina Maestà i miei quattro principali voti di obbedienza, castità, povertà e clausura.

*Adoramus te, Christe, et benedicimus tibi, quia per sanctam crucem tuam redemisti mundum. Amen.*¹⁹

5. Fatto ciò, incomincino a raccomandarsi all'aiuto dei santi e a richiedere le virtù e i doni dello Spirito Santo e perdono dei peccati, con l'ordine seguente:

La domenica avrà per avvocato la santissima Trinità e i suoi difensori. E dirà, al termine dell'adorazione della croce, e ogni giorno:

Beatissima Trinità, siate mia guida e compagnia per tutto questo giorno, perché non faccia né dica né pensi cosa contro di Voi; e concedetemi il dono della mia salvezza, e le sette virtù principali: fede, speranza e carità, prudenza, giustizia, forza e temperanza.

Gloriosi arcangeli Michele, Gabriele, Raffaele, Uriel, Satiel, Barchiel e Jehudiel²⁰, e angelo mio custode, con tutti i cori degli angeli: siate mia guida e compagnia per tutto questo giorno, perché non faccia né dica né pensi cosa contro il mio divino Signore che mi ha creato.

Lo stesso vi prego e supplico, San Giuseppe e San Giovanni Battista, con tutti i patriarchi e profeti. Ed anche alla gloriosa Anna, con tutte le sante temperanti. E insieme, e in primo luogo, la mia salvezza e le virtù

¹⁹ Antifona della festa della Santa Croce, cara a San Francesco d'Assisi.

²⁰ Nomi provenienti dagli apocrifi ebrei, che rimasero per molti secoli nella pietà cristiana.

dell'umiltà, obbedienza, pazienza, sofferenza, con tutto ciò che chiedevate per voi, vivendo in questa vita mortale, e per tutti i vostri amici e conoscenti: le stesse chiedete per me e per tutti quelli che si sono raccomandati o desiderano raccomandarsi alle mie povere preghiere.

6. *Ogni lunedì* avrai come invocazione le sacrosante Piaghe di Cristo, e così gli chiederai dicendo:

Sacrosante Piaghe di Cristo, siatemi guida e compagnia per tutto questo giorno, affinché non faccia, né dica né pensi cose contrarie al mio divino signore che mi ha creato e, per voi, raggiunga un *cuore contrito e umiliato* (Sal 50,19) e lacrime per piangere i miei peccati, e le tre virtù teologali e le quattro cardinali.

Gloriosi apostoli san Pietro e san Paolo, con tutto il collegio apostolico, mio caro e amato di Cristo san Giovanni Evangelista, con i santi evangelisti, e san Luca con i settantadue discepoli di Cristo: siatemi guida e compagnia per tutto questo giorno, affinché non faccia né dica né pensi cose contro il mio divino Signore che mi creò, e mi otteniate dalle sue Piaghe il perdono dei miei peccati, un *cuore contrito e umiliato* e lagrime per piangerli; e le virtù dell'umiltà, obbedienza, pazienza, sofferenza, con tutte le altre che chiedeste per voi, vivendo in questa vita mortale, e per i vostri amici e conoscenti: le stesse chiedete per me e per tutti quelli che si sono raccomandati e desiderano raccomandarsi alle mie povere e minime preghiere, e in special modo le persone con le quali ho più obblighi.

7. *Ogni martedì* avrai come invocazione la sacrosanta Vera Croce, e così le chiederai dicendo:

Santissima Vera Croce, siatemi guida e compagnia per tutto questo giorno, affinché non faccia né dica né pensi cosa contro il mio divino Signore che mi ha creato e in voi, si è fatto uomo e crocifisso, morì per redimermi. Raggiungimi, salutifera croce del mio divino Signore, sii la chiave dorata per entrare nell'eternità e nel numero dei vostri redenti, e le tre virtù teologali e le quattro cardinali.

Gloriosissimi martiri: protomartire santo Stefano, santo Lorenzo e santo Sebastiano, con tutto il coro dei martiri, siatemi guida e compagnia affinché non faccia né dica né pensi cosa contro il mio divino Signore che mi creò e nella croce mi redense, e da lei ottenetemi che sia io una delle sue predestinate, e le virtù di fede, speranza e carità, e le quattro cardinali; umiltà, obbedienza, pazienza e sofferenza, e tutte le altre che chiediate per voi, vivendo in questa vita mortale, e per i vostri amici e conoscenti: le stesse chiedete per me e per quelli che si sono raccomandati alle mie povere preghiere o desiderano raccomandarsi e in special modo a coloro con i quali ho maggiori obblighi, come lo sono i miei confessori, prelati, padri e maestri spirituali. Amen.

8. *Ogni mercoledì* avrai come invocazione la serenissima Maria Vergine della Concezione, nostra Signora, Regina dei serafini, e le chiederai lo splendido dono della purezza nella sua anima e potenze, e che tu lo ottenga da sua Maestà eterna, dicendo:

Serenissima Vergine, siate mia guida e compagnia per tutto il giorno affinché né faccia né dica né pensi cosa alcuna contro il mio divin

Signore che mi ha creato, e le tre virtù della fede, speranza e carità, e le quattro: prudenza, forza, giustizia e temperanza.

Santissima e serafica madre mia Chiara, con tutte le sante del nostro ordine; Santa Gertrude, Santa Brigida, santa Teresa, con tutte le sante dei vostri sacri ordini: siate mia guida e compagnia per tutto questo giorno, affinché non faccia né dica né pensi alcuna cosa contro il mio divin Signore che mi ha creato; e ottenetemi da sua Maestà e dalla sua santissima Madre, mia Signora, il dono della purezza dell'anima e potenze, e le tre virtù teologali e le quattro cardinali; umiltà, obbedienza, pazienza e sofferenza, con tutte le altre che chiedeste per voi quando viveste in questa vita mortale, e per i vostri amici e conoscenti: le stesse cose chiedete per me e per tutti quelli che si sono raccomandati alle mie umili preghiere e desiderano raccomandarsi, e in special modo a coloro con cui ho maggiori obblighi, come sono i miei confessori, prelati e padri spirituali. Amen.

9. *Ogni giovedì* avrai per specialissima invocazione il santissimo Sacramento dell'altare; dovrai chiedergli il dono del suo amore e grazia di contemplazione, dicendo:

Altissimo e amabilissimo Signore, Sposo unitivo delle anime pure, umili e mansuete, siatemi guida e compagnia per tutto questo giorno, affinché non faccia né dica né pensi cosa alcuna contro di Voi che mi avete creato e della cui carne e sangue per tanti anni mi avete sustentato: concedetemi, mio Dio e Signore, per Voi stesso, grazia per amarvi e dono per contemplarvi, e le virtù teologali e cardinali; umiltà, obbedienza, pazienza e sofferenza, e tutte le altre che dalla vostra liberalità spero e mi prometto.

Glorioso san Benedetto e san Bernardo, sant'Agostino e san Girolamo, san Domenico e san Bruno, con tutti i santi dei vostri ordini: siatemi guida e compagnia per tutto questo giorno, affinché non faccia né dica né pensi alcuna cosa contro il mio divin Signore che mi creò e per il suo immenso amore volle farsi sacramento sotto specie di pane per alimentare le nostre anime e unirsi con loro; e chiedetegli che mi conceda grazia per amarlo e dono per contemplarlo, e le virtù teologali e cardinali; umiltà e obbedienza, disprezzo e noncuranza di me stessa, pazienza e sofferenza, con tutte le altre cose che chiedeste per i vostri amici e conoscenti: le stesse chiedete per me e per le persone che si sono raccomandate alle mie umili preghiere o desiderano raccomandarsi.

10. *Ogni venerdì* avrai per invocazione la sacrosanta Passione di Cristo.

Mio divin Signore, posto nella croce per la mia redenzione e quella di tutte le sue creature: essendo la più indegna di tale beneficio, siatemi guida e compagnia per tutto questo giorno, affinché non faccia né dica né pensi cosa alcuna contro il mio divin Signore, che mi redense a costo di tanti tormenti, pene e dolori. Vi supplico, Redentore mio, che mi concediate il compimento dei quattro voti fondamentali del mio ordine, e in special modo quelli dell'obbedienza e della povertà, che così tanto risplenderono nella vostra Passione.

Serafico padre mio san Francesco, con tutti i tuoi figli martiri e confessori del tuo e mio ordine, benchè indegna tua figlia: siatemi guida e compagnia per tutto questo giorno, affinché non faccia né dica né pensi alcuna cosa contro il mio divin Signore, e ottenetemi la perfezione e vero compimento dei miei quattro voti, e le virtù teologali e cardinali; umiltà e obbedienza, pazienza e sofferenza, disprezzo e noncuranza si me stessa, con tutte le altre virtù che chiedeste per voi stando in questa vita mortale: codeste chiedete per me e per tutte le persone che si sono raccomandate alle mie umili preghiere.

11. *Ogni sabato* avrai come speciale invocazione la sovrana Maria Vergine della Solitudine, trapassata da appuntiti coltelli di dolore, per causa della carità eterna con la quale mi amò il suo santissimo Figlio.

Madre del mio divin Signore anche Madre mia, dunque anche dei peccatori lo siete: vi prego e supplico di ottenere dal mio divin Signore il dono della vera povertà di spirito e le tre virtù teologali e le quattro cardinali; umiltà e obbedienza; e che mi siate guida per tutto questo giorno, affinché non faccia né dica né pensi alcuna cosa contro il mio divin Signore, che mi creò e redense a costo di tante angosce, così sue quanto vostre.

Gloriosa santa Eulalia, mia patrona e avvocata, santa Agnese vergine e martire, santa Caterina e santa Leocadia, e la gloriosa santa Ursula con le sue undicimila compagne vergini e martiri²¹, e santa Maria Maddalena con tutte le sante penitenti: siatemi guida e compagnia per tutto questo giorno, affinché non faccia né dica né pensi alcuna cosa contro il mio divin Signore, che mi creò e redense; e che mi otteniate da sua Maestà il dono della povertà di spirito e le tre virtù teologali e le quattro cardinali; umiltà e obbedienza, pazienza e sofferenza, disprezzo e noncuranza di me stessa, con tutte le altre virtù che chiedeste per voi vivendo in questa vita mortale: codeste chiedete per me e per tutte le persone che si sono raccomandate alle mie preghiere o desiderano raccomandarsi, e in special modo per i miei confessori e padri spirituali, così vivi quanto morti.

[Esercizi dei sette spargimenti di sangue]

12. Osservare i sette spargimenti di sangue e il modo di rendergli onore, suddivisi per i setti giorni della settimana, con richiesta dei sette doni dello Spirito Santo.

Per la domenica. – Padrenostro e Avemaria.- alla circoncisione.

Questo Padrenostro e Avemaria vi offro, divin Bambino, tenero e innamorato mio, al sangue che spargeste quando vi circoncisero. Vi supplico, mio amato e divin Signore, scrivetemi nel cuore con il vostro sangue il dolore che lì passaste e che mi perdoniate tutto ciò che vi ho offeso con il peccato di minor candore, e mi concediate il dono della saggezza e castità, e il frutto dello Spirito Santo di gioia spirituale.

²¹ Si veda p.650 ss.

Per il lunedì. – Padrenostro e Avemaria.- Al sudore nell’orto degli olivi.

Questo Padrenostro e Avemaria vi offro, mio afflitto e angustiato Signore, al sangue che sudaste e versaste pregando nell’orto della notte della vostra santissima Passione. Vi supplico, mio divin Signore, che con il sangue che li spargeste di scrivere nel mio cuore le angosce e il dolore che lì passaste, e che mi perdoniate tutto ciò che vi ho offeso nel peccato della gola, e mi concediate il dono della temperanza e dell’intendimento, e i frutti dello Spirito Santo di bontà e benignità.

Per il martedì. –Padrenostro e Avemaria.- Al sangue della colonna.

Questo Padrenostro e Avemaria vi offro, agnello mansuetissimo e mio divin Signore, al sangue che spargeste nella colonna. Vi supplico, mio divin Signore, che con il sangue che lì spargeste scriviate nel mio cuore il dolore e le angosce che passaste, e mi perdoniate ciò che vi ho offeso nel peccato dell’invidia, e mi concediate la virtù della carità e i frutti dello Spirito Santo della bontà e benignità.²²

Per il mercoledì. –Padrenostro e Avemaria.- Alla corona di spine.

Questo Padrenostro e Avemaria vi offro, purissimo agnello e Re pacifico, al sangue che spargeste quando, con crudele inumanità, vi coronarono come re con corona di spine e scettro nella mano. Vi supplico, imperatore e re mio, di scrivere nel mio cuore l’acerbo dolore che passaste, e mi perdoniate tutto ciò che vi ho offeso nel peccato della superbia, e mi concediate la virtù dell’umiltà e il dono del vostro santo timore, e il frutto della mansuetudine.

Per il giovedì. –Padrenostro e Avemaria.- Allo spogliarlo della tunica.

Questo padrenostro e Avemaria vi offro, mite agnello mio, al sangue che spargeste quando, con crudele inumanità, permetteste che vi togliessero la tunica inconsutile (Gv 19,23). Vi supplico, agnello mio, che con il sangue che spargeste di scrivere nel mio cuore il dolore che li passaste, e che mi perdoniate ciò che vi ho offeso nel peccato dell’avarizia, e mi concediate il dono del consiglio e i frutti della libertà e modestia.

Per il venerdì. – Padrenostro e Avemaria.- Quando lo crocifissero.

Questo Padrenostro e Avemaria vi offro, Amore mio inchiodato in quella croce, versando fiumi di sangue, prezzo e riscatto della mia redenzione, vi supplico, mio crocifisso Gesù, con questo sangue di scrivere nel mio cuore il dolore e le agonie che soffriste, e di perdonarmi ciò che vi ho offeso nel peccato della pigrizia, e di concedermi la virtù della diligenza e il dono della forza, e il frutto della continenza.

Per il sabato. –Padrenostro e Avemaria.- Alla piaga del costato

Questo Padrenostro e Avemaria vi offro, mio divin Signore e Redentore mio, al sangue che spargeste quando il cieco soldato Longino²³ vi aprì con la lancia crudele il vostro sacrosanto petto nel luogo del vostro mellifluo Cuore. E così vi prego e supplico di degnarvi, con il sangue che

²² Ripetizione dello stesso frutto del lunedì; forse, un errore del copista.

²³ Un’antica tradizione suppone che Longino, il lanciere (*longinos* in greco) che aprì il costato di Cristo, era cieco, e che, strofinandosi gli occhi con il sangue e acqua che uscirono dalla ferita, riottenne la vista (si veda A. SS. Boll., Martii, II 373).

versaste, di scrivere nel mio cuore il dolore che trafisse il cuore e l'anima di vostra Madre santissima e del vostro amato discepolo l'evangelista Giovanni, e perdonarmi ciò che vi ho offeso nel peccato dell'ira, e concedermi la virtù della pazienza, e il dono della scienza e il frutto della castità.

13. Non lasci mattina, la serva di Cristo, di onorare la sovrana Vergine, Madre afflitta ai piedi della croce per non avere sepolcro né lenzuola per seppellirlo né scala per scenderlo dalla croce. Le si deve pregare tre Salve che glielie si offrirà in questa maniera: Vi offro, Vergine sacra, queste tre Salve e, con esse, il mio affetto come scala, per sudario le tele delle mie viscere e per sepolcro il mio cuore. Vi supplico accettate, queste minime offerte e fate sì che resusciti nella mia anima per nuova grazia il mio divin Signore, figlio del dolore delle vostre viscere.

14. *Si prosegua nella preparazione dell'Ufficio Divino e nella preghiera mentale*

All'entrare nel coro dite, prendendo l'acqua benedetta: *Asperges me, Domine, hysopo et mundabor, lavabis me et super nivem dealbabor* (Sal 50,9). *O aqua benedicta, sis mihi salus et vita! O aqua benedicta, emunda mea delicta! ...*²⁴

Quando uscite dal coro, dite: *Procedamus in pace – in nomine Christi. Amen.*

[Iniziazione alla orazione mentale]

15. Sorelle mie: a maggior ragione è arrivata l'ora di parlare di come deve prendere avvio l'orazione mentale, iniziando dalla via purgativa, per essere il fondamento della disillusione di voi stesse e di tutto il creato, e per essere anime di preghiera. E dunque metterò qui con distinzione i punti per ogni giorno della settimana, in ordine affinché con maggior facilità discorriate e arrivate alla conoscenza e al disinganno. Innanzitutto scriverò per ogni giorno della settimana i punti che gli appartengono per maggior chiarezza.

1. Il *lunedì*, nella preghiera, rifletterai e mediterai sulla memoria dei peccati della vita passata e l'incuria nella quale hai vissuto e la facilità di peccare senza riparazione e senza timore della Maestà divina.

2. *Martedì*. – rifletterai sulla memoria delle miserie della vita umana, considerando quanto breve è e quanto fragile e debole, mutevole e ingannevole.

3. *Mercoledì*. – Mediterai in memoria della morte: quanto certa è, ma incerta la sua ora, poiché non sappiamo né il giorno né l'ora; solo sappiamo di fede che dobbiamo morire, e con tanta afflizione per la separazione dell'anima e del corpo, compagnia tanto cara e tanto antica.

²⁴ Seguono numerose invocazioni e preghiere in latino, prese nella maggior parte dal breviario o da qualche repertorio ecclesiastico; altre, forse di produzione sua, per il momento di ingresso nel coro, per il prima e il dopo della preghiera dell'Ufficio Divino.

4. *Giovedì*. – Terrai in considerazione il giudizio finale e quanto severo sarà quel giorno, nel quale si concluderanno tutti i processi delle nostre vite; e la venuta del Cristo giudice con somma maestà; poi la resurrezione universale alla voce dell'angelo: giudicherà quanto belli resusciteranno i corpi dei predestinati e quanto brutti quelli dei reprobri.

5. *Venerdì*. – Terrai in considerazione le pene dell'inferno, dove non si udiranno che voci di tormentati e tormentatori; pondererai le due pene, del significato e del danno, la quale sarà la maggiore, poiché per tutta l'eternità di Dio dovranno durare e all'essere separati da Dio per causa propria.

6. *Sabato*. – Terrai in considerazione la gloria dei beati, abbelliti con le quattro doti della finezza, leggerezza, impassibilità e nitidezza; e nell'eternità di beni e esili da ogni male; e la vista beatifica di Dio, in cui consiste la gloria e eterna beatitudine.

7. *Domenica*.- Occuperai la tua anima e potenze nella considerazione della gloria e celebrazione di quella Pasqua eterna di tutti i beati con Dio nostro Signore, così gaudenti e belli, assieme agli spiriti angelici e l'imperatrice del cielo: tutti posti in così grande gloria per causa di lavori così lievi e momentanei e lotte così brevi.

16. Questi sono i passaggi per la via purgativa per i giorni della settimana. E seguono ora quelli della via illuminativa nello stesso ordine e concerto.

Lunedì

E' la considerazione di come Cristo lavò i piedi ai suoi apostoli e istituì il santissimo Sacramento, e altri misteri della cena, come un tenero saluto. -2. Nella celata domanda di Giuda e grande sofferenza e carità di Cristo. -3. Contemplerai il sermone che fece ai suoi discepoli quella stessa notte e il cammino nell'orto e monte degli Olivi.

Martedì

E' la considerazione sulle tre ore di preghiera e agonia nell'orto, e su come avvisa e incarica di vegliare ai suoi discepoli, chiede loro che preghino e gli manifesta la tristezza della sua afflitta anima. -2. Come si separa dai suoi discepoli e, prostrato a terra, con grande reverenza, clamore e lacrime al suo eterno Padre (Eb 5,7), dicendo: *se non è possibile che questo calice si allontani da me senza che io lo beva sia fatta la tua volontà* (Mt 26,42). -3. Come prega e suda sangue, e gli appare l'angelo confortandolo nel suo sudore e agonia; e come lo presero.

Mercoledì

E' la considerazione su come fu presentato Cristo davanti ai quattro giudici iniqui, e gli diedero uno schiaffo con mano armata²⁵, e della sua grande mansuetudine. -2. Come lo rinnegò Pietro la prima volta in casa di Anna, e come lo condannò Caifa e lo prese per blasfemo, e lo rinnegò la seconda volta Pietro e

²⁵ Gv 18,22. Secondo un'interpretazione esegetica, filologicamente infondata, il soldato avrebbe dato lo schiaffo a Gesù con la manopola dell'armatura.

la terza con giuramento. -3. Come lo portarono da Pilato e lui lo inviò a Erode, e poi lo mandò a flagellare legato alla colonna.

Giovedì

E' la considerazione della incoronazione di spine, e come lo portò fuori Pilato al popolo affinché lo vedesse, dicendogli: *Ecce homo* (Gv 19,5). -2. Come lo condannò a morte in croce e la portò nelle sue pietose spalle al monte del Calvario. -3. Come, camminando stanco, affaticato e con sudore di morte, chiese il panno alla donna Veronica, e come si imbatté con la sua santissima Madre seguendo i suoi passi.

Venerdì

E' la considerazione sui misteri della santissima croce: come gli tolsero la corona di spine e come lo denudarono delle vesti attaccate alle sue santissime carni: considera il dolore e la vergogna che soffrì. -2. Come lo obbligarono a stendere sulla croce nudo e lo inchiodarono ad essa, e quanto si sentì triste e afflitta la Madre e Regina dei serafini Maria santissima. -3. Come lo alzarono in alto e lasciarono cadere la croce, come sussultò il suo santissimo corpo; e le sette parole di amarezza che nella croce pronunciò.

Sabato

1. E' la considerazione per la preghiera al crudele colpo di lancia del costato e come gliela vide dare la triste e afflitta Madre e l'amaro pianto che ella fece con l'evangelista san Giovanni e la Maddalena e le altre devote Marie. -2. Come tolsero i chiodi quei santi uomini dal corpo di Cristo e lo scesero dalla croce e lo posero nelle braccia della santissima Vergine e afflitta Madre, e quanto le penetrò l'anima: considera l'asprissimo dolore che le causò la vista penosa del corpo del suo santissimo Figlio. -3. Come lo seppellirono e si salutarono quei pii uomini, Giuseppe e Nicodemo, dalla Vergine e loro santa compagnia, e come se ne ritornò la sovrana Vergine e afflittissima Madre a Gerusalemme in loro compagnia.

Domenica

1. Come prima cosa che fece, spirando nella croce, fu scendere al limbo a portar via le anime di quei santi padri che erano tante migliaia di anni che lo stavano aspettando, in special modo l'innocente Abele. -2. Considera che, dopo aver liberato i santi padri, resuscitò il suo santissimo corpo e ritornò ad unirsi la sua santissima anima con il corpo santissimo di Cristo nostro Redentore. -3. Considera come apparve a sua Madre santissima, la prima, e all'ansiosa Maddalena e agli apostoli; e, compiuti i quaranta giorni dopo la sua resurrezione, salì ai cieli in presenza di tutti i suoi discepoli e della sua santissima Madre.

17. Per questi brevi passaggi per ogni giorno della settimana, così come nella via purgativa che in quella illuminativa, sarà molto facile alle madri maestre delle novizie e delle recenti professe indicare alle proprie discepoli i sentieri del cammino spirituale e della preghiera. Ma prima è necessario insegnarle la dottrina cristiana e essere ben informate sulle verità di fede e misteri di nostra madre Chiesa.

Poi, prego tutte le madri maestre (le insegnino) come debbano aver fame e avere grandi e veementi desideri di fare preghiera e come a nulla loro servono le cose di questa vita, ma solo ciò che le può aiutare affinché siano anime di preghiera e relazione con Dio, facendo conto che solamente l'anima e Dio sono per uno, come lo è il cielo per i soli beati e i beati per Dio.

Le persuadano anche che sempre abbiano risolutezza e perseveranza incamminandosi alla relazione interiore di sua divina Maestà, il cui cammino è la prosecuzione nella preghiera mentale e presenza di Dio, come disse sua Maestà al patriarca Abramo: *Ambula coram me et esto perfectus* (Gen 17,1).

18. Raccomandino loro, in primo luogo, la custodia dei sensi la purezza delle tre potenze, che sono le condotte da dove entrano nell'anima la vita o la morte.

Si insegni loro anche la vigilanza che devono avere per conservare il proprio cuore e averlo umile, pacifico, e soave, chiudendosi tutta nel proprio interiore e ponendo il lucchetto del silenzio nei confronti di tutte le creature, di modo che, quando abbiano da relazionarsi con loro, servano da mortificazione.

Insegnate loro come si devono confessare e sfogare spiritualmente con Cristo e fare comunione sacramento e anche spiritualmente; e godranno di grandi beni nelle loro anime.

Le si persuada a cercare il compimento in tutte le cose di obbligo nel modo più perfetto, e anche in tutte le altre, osservandole in Dio e in sé stesse; e sempre scegliendo la soluzione più gradevole a Dio nostro Signore.

19. Testimonino loro le madri maestre che cosa è preghiera; come dicono i santi, è: *elevatio mentis in Deum*²⁶

Dichiarino le parti di essa, che sono cinque: lezione, preparazione, meditazione, espressione di ringraziamento e richieste²⁷; e in ogni punto di questi cinque, ciò che devono ottenere e fare, come esporrò qui brevemente, la quale pratica le madri maestre insegneranno loro.

Il primo punto è la *preparazione*, pulendo la propria coscienza e poi facendo un atto di fede, ed è: che Dio è in ogni luogo per essenza, presenza e potenza, e nella chiesa, così in alto e potente come è in cielo.

Il secondo è la *lezione* (dei punti) su ciò in cui dovete fare preghiera, che sono sulla verità cattolica della meditazione di quel giorno, dando vita intimamente alla verità conosciuta e conoscente che sono verità cattoliche che le insegna nostra madre Chiesa. E così le ascolterete o leggerete con attenzione e credito fermo, come verità dette dalla nostra madre Chiesa, che non si può ingannare né ingannarci.

Poi entra il terzo punto, che è *discutere e meditare* sulle verità che si sono lette o udite leggere, traendone qualità, fondandole sulle verità cattoliche conseguendo inclinazioni dall'intimo dell'anima, di modo che giungano a esercizio di virtù, secondo la via dove camminano: se per la purgativa, il

²⁶ Definizione comune fra i teologi. L'aveva formulata ad inizio del secolo V san Nilo nel suo trattato sulla preghiera (c.3,35: PG 79,1173): "La preghiera è elevazione della mente a Dio".

²⁷ È lo schema in cinque passaggi del notissimo *Trattato della preghiera e meditazione*, che circolava sia sotto nome del dominicano Luis de Granada, sia sotto nome del francescano san Pedro de Alcántara.

disinganno, l'oblio del mondo, la sua propria conoscenza, l'umiliazione di sé stessa e il rinunciare a sé stessa, il dolore di aver offeso Dio e le lacrime interiori, l'ammenda delle colpe passate, soddisfazione e penitenza di esse, e altre che chiamiamo le sante *virtù purgative*: queste hanno origine in noi stessi, perché sono conoscenza dei nostri errori, eredità dei nostri primi padri; se la meditazione è nella via illuminativa, che è meditare sulla passione e vita di Cristo, ha l'anima grande campo per trarne benefici e qualità, e certamente le virtù che l'anima deve esercitare, che sono: l'imitazione di Cristo, guardandosi l'anima in ogni occasione in Cristo suo redentore, posto in quelle stesse in cui essa si trova, e procedere in esse come procederebbe lo stesso Gesù Cristo, come vero maestro e Salvatore, che per questo venne al mondo; apprendi da lui a essere docile e umile di cuore (Mt 11,29), soave, compassionevole, paziente, compiacente, perdonando, tollerando; e in questa maniera piano piano assomiglerai a Cristo, che venne a questo mondo solo per essere nostro salvatore e maestro.

Il quarto punto è *rendere grazie* per le misericordie ricevute, e per i benefici generali e particolari.

Il quinto e ultimo punto è l'*invocazione*, così per essa, di ciò che più necessiti, come per tutta la cristianità, e in primo luogo la nostra madre Chiesa, conversione degli infedeli, rimedi alle necessità di maggiore obbligo e le anime del purgatorio.

[Avvisi per educare rettamente le giovani]

20. In aggiunta, le maestre le insegnino loro come rifinire ogni discorso, nella preghiera e fuori da essa, con le verità di fede, speranza e carità, e, nelle occasioni di tentazioni, a resistere sempre con verità di fede, come vere figlie della nostra santa madre Chiesa.

In questo sia la tua maggiore occupazione, poiché è di sommo profitto. E aver sempre bramosia di notte e di giorno di essere anime di orazione; di ciò parlatene e discutatene sempre le une con le altre; e di cose di mondo giammai nessuna considerazione, per Gesù Cristo crocifisso!, che è, senza dubbio, la peste e veleno mortale che infetta le anime delle religiose; e così, madri, ciò si vegli con molto rigore.

21. Adoperatevi anche per non far correre i pettegolezzi per il noviziato; né si permetta che vi accusiate le une con le altre, in particolar modo in assenza (della sorella accusata). E se a volte la maestra si arrabbia con qualcuna, cerchino le altre di perdonarla con parole umili e di carità, ma non con ostinazione; e avvenga in assenza della compagna, perché, benchè la maestra sia disgustata, si rallegrerà nel vedere che avete carità le une con le altre.

Nei momenti di svago o altri di incontro non si consenta che parlino di lignaggio e nemmeno di eredità, né di elemosine che hanno fatto, nella loro professione, al convento; né si dica: io ho portato tale panno, tela o bigello; e: alla tal dei tali le fecero l'abito con il bigello che portò. Dio ci liberi da tale cosa! La religiosa che ciò dica e tiri fuori dalla bocca è degna di grande castigo, perché, entrando per quelle porte, anche se sia la figlia del re e porti molti averi, come tale non ha nulla e, professando, ancor di meno, poiché nemmeno il corpo è suo, ma dell'ordine. Dunque, in ragione del lignaggio, il maggior onore che può avere è essere monaca cappuccina scalza e figlia del nostro serafico padre san Francesco.

E le eredità sono le virtù con le quali ci si conformerebbe; perché tutte queste cose non sono altro che distrazioni e servono per riempire il cuore di vanità, e ci fanno tornare con i pensieri alle vanità dell'iniquo mondo, uno dei nostri maggiori nemici.

22. I sermoni e le conversazioni del noviziato devono essere lo studio e l'apprendere le rubriche, canto e cerimonie del coro; mortificazione, devozione e modestia, e puntualità nel recarvisi. E come se non ubbidire in tutto; e negare la propria volontà; calpestare la propria stima; non scusarsi nelle occasioni; sradicare le amicizie così fuori come dentro del convento; e come se non intendere la custodia dei quattro voti e precetti della Regola; con quali mezzi più efficaci, se non questi, si raggiunge l'amore di Dio e (si fa) cedere terra al proprio?

Che provino piacere al trovare insegnamento, anche se sia dalla stessa novizia. E in tutto cerchino di essere unanime e di un cuore in Dio, che in ciò sta il tesoro della pace e unità; e riflettano che sua Maestà stessa si chiama *Dio di pace* (1Cor 14,33).

Tutte le volte che siete in infermeria, domandando alle inferme come stanno, con molta carità le si domandi se necessitano di qualche cosa, e le stesse dicano alle infermiere. E poi posino gli occhi in infermeria, che sempre ci sarà da esercitare carità. E ci vadano con l'intenzione di visitare Cristo ammalato nella croce e crocifisso in essa. E parlino poco, a voce bassa e soave, che tutto il resto sembra male, e ancor peggio per le minori e le nuove.

23. Spronino molto le madri maestre a portare la presenza di Dio, dando loro alcuni punti che le muova all'affetto per e con Dio, e altri di amore e timore. E così, per scacciare il sonno pesante della mezza notte e della Prima, dar loro alcun richiamo che le smuova, come hanno usato fare molti grandi servi di Dio. Qui di seguito indicherò alcuni, per scacciare il sonno e la pigrizia, affinché siano pronte e vadano con gusto al coro.

[Svegliate per l'ora Prima]

Mattutini. – Serviranno di richiamo le parole dell'evangelista san Marco sul vangelo delle vergini, che parla di come, a mezzanotte, lo sposo divino chiamò allo sponsale a dieci vergini; trovò cinque di loro addormentate e senza alcuna prevenzione, e così divennero pazze e stolte; ma le altre cinque, poiché sagge, vegliarono e si prepararono, così udendo la voce dello sposo, che diceva: *Ecce sponsus venit, exite obviam ei* (Mt 25,6)...

Questo ricordo è per sempre nei Mattutini, e i seguenti per tutta la settimana:

Lunedì. – Il ricordo per andare alla Prima: si persuaderà la sposa di Cristo che la chiama il suo Sposo, dando colpi alla porta del suo cuore, promettendogli di farle infinite grazie e stare continuamente nel suo cuore. Essendo questa la cosa principale, che altro di più deve desiderare la serva di Cristo? Si alzi e ponga attenzione in quelle parole dell'Apocalisse, che dicono: *Si quis audierit vocem meam et aperuerit mihi ianuam, intrabo ad illum et caenabo cum illo et ille mecum* (Ap 3,20); che vuol dire: "Se qualcuno si alzasse e mi aprisse la porta del suo cuore, stia sicuro e certo che entrerò nella sua casa e cenerò con lui e lui con me".

Martedì. - Il ricordo per andare alla Prima il martedì: si persuaderà la sposa di Cristo che la comanda con imperio e maestà, dicendole quelle parole che disse agli apostoli quando si addormentarono nell'orto, notte della sua passione: *Quid dormitis? Surgite et orate, ne intretis in tentationem* (Lc 41,46); che vuol dire: "Alzatevi e pregate, se volete essere liberi dalle tentazioni; lo spirito è pronto ma la carne è debole" (Mt 26,41).

Mercoledì. - Il ricordo per andare alla Prima, il mercoledì: tener conto che nel proprio interiore sua Maestà, come giudice, mi minaccia come se voglia castigarmi per le mie noncuranze e mancanze, e in particolar modo per le mancanze di non aver rispettato la continua assistenza alla preghiera, e così, mi persuado e mi dice: *Si non vigilaveris, veniam ad te tamquam fur, et nescies qua hora veniam ad te* (Ap 3,3); che vuol dire: "Se non vi svegliate e vegliate, verrà come un ladro e non saprete l'ora". Mi sussulta l'anima con tale minaccia e, così, mi alzo e con somma diligenza vado al coro a dedicarmi interamente ai divini uffici e all'orazione, meditazione e contemplazione.

Giovedì. - il ricordo per allontanare il sonno e andare alla Prima è considerare che sua Maestà divina la chiama dandole colpi alla porta del suo cuore, promettendole di fargli un'infinità di grazie e stare con lei rinchiuso nel suo cuore; e, così, si alzi con somma prontezza e fervore per cercarlo, portando alla sua memoria il luogo dell'Apocalisse, che dice: *Si quis audierit vocem meam et aperuerit mihi ianuam, intrabo ad illum et caenabo cum illo et ille mecum* (Ap 3,20); che vuol dire: "Se qualcuno si alzasse e mi aprisse la porta del suo cuore, stia sicuro e certo che entrerò nella sua casa e cenerò con lui e lui con me". Grande interesse carissima! E, così, non perda l'occasione aprendogli il cuore e lo riceva con considerazione, amore e prontezza.

Venerdì. - Il ricordo per il venerdì per andare alla Prima, sarà correre davanti alla divina Maestà anche se ancora nel sonno e tepore, dunque, avendo corso molte volte negli esercizi spirituali, ancora ha bisogno di gettar via da sé il sonno dei ricordi. Fugga dallo stare così tanto attaccata e, così, le è necessario, per una sua maggior fuga, che il suo angelo custode le parli, dicendole: *Surge, comede! Grandis enim restat via* (1Re 19,5); che vogliono dire: "Alzati, anima che mi sei stata raccomandata da Dio, e mangia del pane divino dell'orazione e della comunione e sangue di Cristo, che è lungo il cammino che devi ancora percorrere, tanto più che devi arrivare fino al santo monte di Sion, che il possesso dell'Amato raggiungi per tutta l'eternità.

Sabato. - Il ricordo per il sabato, per andare alla Prima, è sentirmi ammonita per bocca di sua Maestà divina, molto aspramente, per la mia lentezza e flaccidezza, dicendomi: *Surge!, cur iaces pronus in terra?* (Jos 7,10); che significa: "Alzati! Perché ti sei gettata sulla faccia della terra, come animale senza forze?" E, così, si copra di vergogna e confusione al vedersi così terrestre e così poco spirituale; e così, fuori posto, si alzi con viva coscienza, dolore e lacrime, e accorra al suo divin Signore e con vivo dolore dell'anima lo preghi perché non le permetta di rimanere in così grande miseria e dimenticanza interiore.

Domenica. - Il ricordo per la Prima, la domenica, sarà ricordarsi che sua Maestà eterna la sta persuadendo alla vigilanza e a raggiungere ciò che lui dà a quelli che lo cercano, e così dice: *Surge, qui dormis, et exurge a mortuis, et illuminabit te Christus* (Ef 5,14); che vuol dire: "Alzati, tu che dormi, e svegliati dal sonno della morte, e Cristo di darà la sua luce e ti illuminerà!" Altre volte, si

ricordi delle parole che dice nostra madre Chiesa la prima domenica della Quaresima, che con esse la invita ad essere diligente, dicendole: *Non sit vanum vobis surgere ante lucem, quia promisit Dominus coronam vigilantibus*²⁸. Per sua infinita misericordia ce la conceda Dio. Amen.

[Come santificare l'ora dei pasti]

24. Vado avanti e dico come e della maniera con la quale si devono comportare a tavola.

Per prima cosa, un po' prima dell'ora del pasto, si raccolga la serva di Cristo nel suo interiore e prenda nota di come ha riparato alle mancanze che confessò la mattina e come ha compiuto i suoi propositi di servire il suo divin Signore e le offerte che gli ha fatto per migliorarsi nelle virtù e nell'osservanza del suo ordine. E, se trovasse alcuna falla, la corregga attraverso l'orazione dal mezzogiorno in avanti fino alla notte, nella quale deve prendere in considerazione l'orazione di tutto il giorno. E, così, dico qui che, dopo aver fatto l'esame di coscienza ogni giorno prima di mangiare, prenda un momento per occuparsi del suo intendimento quando mangia, dando refezione alla sua anima.

25. Porrò qui per ogni giorno della settimana un punto, e uno anche per il momento in cui prenderete sonno, ad ogni giorno il proprio. Metto ora quelli di ogni giorno per le ore dei pasti:

Lunedì.- Il lunedì, stando già a tavola, avendo fatto tutto quello che sopra ho detto, penserà come prima cosa a quando il Signore, essendo bambino, era tenuto in braccio dalla sua santissima Madre la Vergine nostra Signora, che le dava da mangiare il santissimo latte, provveduto per opera miracolosa. E, con questa dolce memoria e considerazione, si rendano dolci tutte le pietanze che si mangino.

Come seconda cosa considererà dove mangiò questo divino Bambino nei giorni che la santissima Vergine lo perse (Lu 2,43-46). E, così, sveglierai il tuo desiderio e affetto di invitarlo, vedendolo così solo, senza riparo e senza madre.

Come terza cosa contemplerà come il Signore, dopo aver digiunato quaranta giorni nel deserto e vinto il demonio, gli angeli gli portarono da mangiare e lo servirono (Mt 4,1-11). Si ricordi di ciò con l'amore e la devozione che le sia possibile e si sforzi di preparargli posto nel deserto del suo cuore e servirlo con sante e amoroze devozioni, che lui è così pio che di ciò si paga.

Martedì.- il martedì penserà e contemplerà come prima cosa le nozze di Cana di Galilea, dove il Signore, con preghiera di sua Madre santissima, trasformò l'acqua in vino (Gv 2,1-9). Lo preghi affinché muti e converta l'acqua della sua freddezza in vino del suo amore fervorosissimo.

Come seconda cosa penserà a quando mangiò in casa di Matteo con i pubblicani, avendolo chiamato e convertito (Mc 2,14s). E, così, turberà se stessa, vedendo che Matteo, essendo così poco tempo che conosceva a questo divin Signore, lo invitò. E turbi se stessa, notando che, dopo tanti anni che la chiamarono al collegio del suo ordine, non gli ha mai dato così tanta premura. Si precipiti in fretta.

Come terza cosa pensi quando mangiò in casa del principe dei pubblicani, Zaccheo, il quale, per il gran desiderio che ebbe di vederlo, meritò di ospitarlo in

²⁸ Invitatorio dei Mattutini di Quaresima.

casa sua –e così, gli chieda questo efficace desiderio di vederlo-, lodandolo della sua cortesia, perché senza essere chiamato dalla sua divina Maestà, come Matteo, le fece tale premura. (Lc 19,2-10).

Mercoledì.- Il mercoledì pensi alla samaritana, come le chiese da bere e come le disse sua Maestà che voleva dargli acqua viva, e la convertì (Gv 4,6ss). E deve chiedergli l'acqua del suo amore e grazia.

Come seconda cosa pensi, quando, mangiando in casa di Simone il lebbroso, arrivò la Maddalena e gli lavò i piedi con le sue lacrime e glieli asciugò con i suoi capelli e li unse con unguento (Lc 7,37s). E appunto deve chiedergli vera contrizione delle sue colpe.

Come terza cosa penserà quando mangiò in casa della suocera di san Pietro e come le diede salute e lei lo servì a tavola, dando ciò che aveva (Lc 4,38s). Le chieda perfetta salute per servirlo.

Giovedì.- Il giovedì pensi a quel miracolo che fece sua Maestà nel deserto, dando di che mangiare a cinquemila persone e un'altra volta a quattromila (Mt 14,15ss; 15,22ss). Le chieda a questo divino Signore che, poichè l'ha portata al deserto dell'ordine, la sostenti con il pane santissimo della sua grazia e del suo corpo.

In secondo luogo penserà come Cristo con i suoi discepoli quando, forse, non avendo di che mangiare, si trattenne in un campo cercando qualche spiga, e non mancò chi gli ricordò che era giorno di sabato, e lo riprendesse (Mt 12,1s).

Come terza cosa penserà come fu Cristo invitato dal principe dei farisei e sanò l'idropico, e gli diede il consiglio della virtù della cortesia e dell'umiltà, tutte le volte che fosse invitato (Lc 14,1-14). E, così, gli chiederà entrambe le virtù.

Come quarto momento farà memoria dell'ultima cena, che Cristo celebrò con i suoi discepoli e che tanto disse aveva desiderato; e come diventò sacramento e cibo per le nostre anime. Le chieda che le dia tenere e amorose ansie per arrivare degnamente al convivio divino del suo santissimo corpo in compagnia di queste sue discepole religiose che ha in questo suo collegio.

Venerdì.- Il venerdì penserà a quella tavola che gli prepararono i suoi nemici, quando fu crocifisso e morto. Preghi sua Maestà divina che le faccia gustare e sentire l'amarrezza della sua santissima passione.

Come seconda cosa: *Sitio* (Gv 19,28), parola così pietosa. "Ho sete", che disse nostro divino e afflitto Signore, e come non ci fu nessuno che gli desse un bicchiere d'acqua, ma solo i nemici un bicchiere di fiele e aceto, e le sue abbondanti lacrime, che potessero servirgli a bevanda. Figlie, a chi non fa piangere il cuore questa inumanità? E, così, diamogli lacrime di amore e compunzione dei nostri peccati.

Come terza cosa sarà il porre il suo pensiero al momento in cui i tre santi uomini misero nelle ginocchia della Vergine nostra Signora il santissimo corpo defunto di suo Figlio, inaffiandola lei di copiosissime lagrime contemplando tutte le sue piaghe e ferite, e come avrebbe accompagnato questo pianto il discepolo amato e la penitente Maddalena con le altre Marie.

Sabato.- Il sabato, preparata la tavola, terrà occupata la sua memoria su come la tavola che ebbe la santissima Vergine fu mangiare pane di lacrime e dolore, accompagnandola la sua devota famiglia e il discepolo Giovanni, già non più come discepolo, ma come tenero e amatissimo figlio di Maria Santissima.

Il secondo momento sarà porre il suo pensiero in quel banchetto spirituale e di allegria che ebbero i santi padri del limbo, quando Cristo discese dal cielo a liberarli. Lo preghi perché liberi la sua anima dalle tenebre interiori di dubbi e ignoranze nelle quali si trova.

Come terza cosa, soffermi il suo pensiero nella tavola povera degli antichi padri, che vivevano per i deserti al tempo in cui visse Cristo, in special modo il santo precursore, e gli altri santi patriarchi e profeti Ezechiele e Daniele con tutti gli altri loro contemporanei e i santi bambini di Babilonia.

Domenica.- La domenica penserà, preparata la tavola, a come il nostro Redentore apparve in abiti da pellegrino ai discepoli che andavano a Emmaus, dove, mangiando con lui, dal modo di spezzare il pane lo riconobbero (Lc 24,31.35). Abbia pentimento: che la causa per cui non lo riconosco è perché non frequento lo spezzare del pane della mortificazione, orazione e comunione.

In secondo momento, consideri quanto Cristo, dopo essere resuscitato, apparve ai sette discepoli, che pescavano nel mare di Tiberiade, e mangiò con essi del fave del miele, affinché ciò li convincesse che non era un fantasma (cf. Gv 21,1-13; Lc 24,42).

Come terzo punto sarà pensare alla gloria del paradiso, dove si celebra quella grande cena di cui parla san Luca: *Homo quidam fecit caenam magnam... Beati qui edunt panem in regno caelorum!* (Lc 14,15-24)²⁹. Le chieda a sua Maestà divina che la faccia una delle sue scelte e fortunate per tutta l'eternità. Amen.

[Prima del riposo notturno]

Ora è soltanto necessario prevenire l'ora di riprendere il sonno della notte, dagli incidenti che solitamente succedono in sonno, come non fare l'alba, e la prima cosa sia quindi confessarsi e fare la comunione spiritualmente.

Lunedì.- inizio con il giorno del lunedì, che sarà pensare che prenda sonno in presenza del divino Bambino appena nato e della Vergine santissima sua Madre, assieme al Presepe, quando nacque in mezzo a quei due animali.

Martedì. - Penserà di prendere sonno in presenza del sovrano Bambino e di sua Madre santissima e di San Giuseppe, quando stavano in Egitto, considerando in particolare modo la presenza, la povertà, l'amore, la santità degli angeli che avevano.

Mercoledì. - Penserai al riposo con il Signore nel deserto, dove stette quaranta giorni e quaranta notti digiunando (Mt 4,2), senza timore che rifugga la sua compagnia, essendo lui in tutti quei giorni stato in compagnia di animali irrazionali.

Giovedì. - Penserà la serva di Cristo a riposare con il Signore, all'insonnia grande che aveva passando le notti senza dormire, facendo le ore piccole in preghiera (Lc 6,12) per lei peccatrice nel monte degli Olivi. E, così dorma insieme a lui sicura che la custodisce finché faccia alba o astro del mattino (cf. 2Pt 1,19).

Venerdì. - Si considererà di dormire in casa di Caifa, dove tutta la notte fu maltrattato il nostro divino Signore, picchiato e crudelmente ferito (Mt 26,67),

²⁹ Il testo della *Vulgata* dice: *Beatus qui manducabit panem in regno Dei*. Un esempio ulteriore del suo modo di citare a memoria, anche modificando la frase latina, ma quasi sempre con assoluta correzione linguistica.

mettendo in atto il grande amore che ci portava, per il quale lo supplicherà che le conceda la consolazione della vera pace e riposo nella sua eternità.

Sabato. - Si considererà l'addormentarsi insieme al monumento dove tiene chiuso tutto il suo tesoro e il suo cuore, affinché sia la prima a godere delle prime notizie della sua gloriosa risurrezione come la Maddalena.

Domenica. - Si ricordi di come Cristo siede alla destra dell'eterno Padre (Col 3,1) riposando nel suo trono della sua infinita gloria. Qui cerco di riposarmi con lui e spero nella sua pietà e misericordia che vi riposerò eternamente, terminata la giornata di questa penosa e miserabile vita. Amen.

[Raccomandazioni finali]

27. Carissime madri in Cristo: concludo questo quaderno pregandole che non si dimentichino di insegnare alle novizie e alle giovani ciò che devono sapere per professare, in special modo la dottrina cristiana.

E, così, ad esse, e molto di più alle recenti professe, non smettano mai le loro maestre di informarle dei santi costumi, e come devono essere umili e mansuete di cuore (cf. Mt 11,29), manifestandolo in tutte le occasioni che all'interno delle comunità si offrono.

Insegnino loro come si devono confessare con purezza e discrezione; e nei capitoli allo stesso modo, accusandosi delle loro mancanze.

Insegnino loro come devono vivere senza avere cosa propria e lasciando la propria volontà e obbedendo tutta la loro vita alla volontà delle loro prelate e religiose maggiori del convento. E le si avverta che alle prelate, è per obbligo, e alle maggiori, è per legge dell'ordine.

Insegnino loro come si devono comportare in qualsiasi luogo e con sé stesse e con le altre, e come in qualsiasi impegno che l'obbedienza le occupi.

Insegnino loro come non devono andare discorrendo per il convento e come si devono comportare nei loro ritiri o celle, occupate sempre in esse interiormente ed esteriormente; nel raccoglimento della vista e la modestia negli occhi, senza portarli in alto, ma in basso. la stessa cautela guardino per il senso dell'udito. Perché attraverso questi entra la morte o la vita nell'anima³⁰.

Insegnino loro come devono essere silenziose con saggezza; e la quiete e modestia nell'andare, senza fare rumori, in special modo nelle ore di silenzio e nei luoghi come il coro, chiostro e dormitorio.

28. Insegnino loro come si devono comportare nei capitoli in qualsiasi luogo ove fossero riprese per le loro mancanze, che è lo stare in silenzio e gradire e stimare l'avvertenza e il rimprovero, e chiedere perdono in penitenza con umiltà esteriore, dolce e compunta. Insegnino loro come devono chiedere perdono se dessero alcuno scandalo o turbamento, prostrate in ginocchio a terra.

Insegnino loro come con nessuno debbano avere polemica né siano ostinate, né dire né scoprire mancanze altrui; e l'assoggezione e obbedienza alle maggiori e alle loro madri maestre.

Insegnino loro come in comunità o nelle processioni vadano con ordine, di due in due, senza avanzare né arretrare l'una dall'altra, ma essendo uguali. E le si avverta come in tali occasioni non debbano parlare l'una con l'altra, né portare gli

³⁰ Interpretazione ascetica tradizionale di Ger 9,21. Ma Maria Angela, nelle varie citazioni di questo testo, aggiunge sempre per proprio conto: "...la morte e la vita".

occhi distratti, ma bassi, e il passo umile e non affrettato.

29. E facciano sì le maestre che intendano bene le quattro condizioni che devono osservare per parlare con le altre nei luoghi che l'ordine comanda e con sé portino silenzio, nelle ore particolari, che sono: *poche, basse, con necessità e licenza*, come comanda la nostra Regola³¹. Insegnino loro le condizioni del silenzio evangelico, che devono osservare per lo stato dell'ordine e perfezione, che sono: *parlare solamente in onore e gloria di Dio, bene del prossimo e per profitto delle nostre anime*. Questo silenzio è d'obbligo i giorni di comunione e nella sala del lavoro, e quando fanno il bucato; e per la maggior perfezione, in tutti i luoghi e posti.

Insegnino loro come non giudicare nessuno, in special modo nelle cadute, perché ce lo proibisce Dio, dicendo: *Non giudicate e non sarete giudicati* (Mt 7,1). Cerchino di essere benintenzionate, amorose e caritative, mansuete e umili per e con tutte, e che parlino sempre bene delle assenti.

Le animino a essere anime di orazione e mortificazione interiore, eliminando da sé stesse le loro passioni e sentimenti per avere vittoria di sé stesse.

Ce la conceda Dio nostro Signore, che senza i suoi ausili e grazie niente possiamo operare e, così, chiediamola, la perseveranza fino alla fine. Amen.

³¹ Le "condizioni in cui parlare" si potrebbero riprendere dalla regola di S. Chiara: "Possono, tuttavia, sempre e dovunque manifestare quanto è necessario, ma brevemente e con voce sommessa" RegCh V,4.

3.2. *Regola e costituzione del divino amore
per chiunque le voglia osservare*

Secondo l'estratto da L. I. Zevallos. *Vita* p.126-132³²

1. La prima regola comprende l'impulso dell'ispirazione divina con cui Dio chiama le anime, spose sue per la loro professione religiosa, a questo regno o convento del divino amore, dicendo loro: *Vos, qui ad immagine meam creati estis, sanctificamini et estote santi* (Lev 20,7). *Conosca te, domine, cognito meus*³³.

Voi, anime, che foste create, dice Dio, a mia immagine e somiglianza, preparate per la santità alla quale siete chiamate. Il fine che il Signore ha con questa chiamata è rinnovare nelle anime la sua propria immagine, nella quale misericordioso le creò, quando disse: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* (Gen 1,26). E poichè così bella immagine si cancella per il peccato grave, si imbruttisce per i lievi e si oscura per la mancanza del dovuto amore a Dio, per rinnovarla e corrispondere alla divina chiamata si applicherà l'anima alla perfetta costrizione, dolore, penitenza, confessione, alla vigilanza, alla cura, al ringraziamento e subordinazione al desiderio e volontà di Dio, che è nostra santificazione: *Haec et voluntas Dei, santificatio nostra* (cf. 1Tes 4,3).

Per animarsi a tanto glorioso disegno, si vesta, come dice l'Apostolo, con l'armatura di Dio: *Induimini armaturam Dei* (Ef 6,11), che è la sacrosanta umanità del Signore: *Induimini Dominum Iesus Christum* (Rom 13,14). Ripari attentamente nel più bello tra i figli degli uomini, come lo propone Davide: *Speciosus forma prae filiis hominum* (Sal 44,3). Si guardi e si riguardi la sposa di Cristo in questo terso e cristallino specchio, come lo chiamò il Saggio: *Speculum sine macula et imago bonitatis illius* (Sap 3,26). Ma sia per imitare le sue azioni, la sua modestia, la sua umiltà, soavità e silenzio, la sua nudità e povertà, la sua

³² Costituiscono il compromesso o "Convenzioni" del matrimonio con Cristo crocifisso, pattuite solennemente davanti alla comunità il 21 ottobre 1626, come lei riporta nel corrispondente racconto dello spirito, nel quale aggiunge: "La *Regola e costituzioni del divino Amore* non si trovano scritte qui, per evitare prolissità, ma in un quaderno a parte; il quale mi insegnò, illuminando il mio intelletto, il mio divin Signore con intelligenza speciale e luce interiore" (si veda III 10s).

Il testo fu esaminato dal dott. Brizz, priore del Pilar, e approvato dall'arcivescovo Apaolaza. Sembra che ci fosse più di una copia di questo scritto mistico, il più importante, forse, di quelli usciti dalla piuma di Maria Angela. Nel momento in cui si cercò di riunire gli scritti guardando al processo apostolico, si trovò una copia nel convento di Saragozza; ma la badessa non la inviò, perché si dubitava che fosse della serva di Dio. Questa è la ragione per cui non figura nel manoscritto di Roma.

In mancanza dell'originale, è stato necessario riprodurre l'ampio estratto trasmesso nella biografia del padre Zevallos, anche se a conoscenza del fatto, come è solito, che si sarà preso la libertà di modificare la redazione in più di un punto.

³³ La frase completa di sant'Agostino è: *Cognoscam te, cognitor meus, sicut et a te cognitus sum* (confess. 1.10 c.1)

mansuetudine e sofferenza, il peso delle sue parole e azioni circospette con il quale tutto operava.

E tutto ciò con risoluzione fermissima di non tornare indietro, essendo scritto che colui che così fa non è adatto né degno di entrare nel cielo (Lc 9,62), anzi al contrario: *Qui iustus est, iustificetur adhuc et qui sanctus est, sanctificetur adhuc* (Ap 22,11). Come dice con la sua piuma d'oro il più amato discepolo di Cristo; perché verrà presto a premiare o castigare ognuno secondo le sue opere: *Ecce venio cito reddere unicuique secundum opera eius* (Ap 22,12).

Questo è, carissima sorella, la chiamata di Dio a questo divino Ordine e sacro convento del divino Amore, il cui obiettivo è dissomiglianza da sé stessa e somiglianza in Cristo, suo Sposo e Redentore. Animo, dunque, *sanctificamini et estote sancti!* (Lev 20,7).

2. nella seconda regola comanda Dio all'anima la corrispondenza alla sua chiamata, dicendole ciò che disse a Abramo: *Egredere de terra tua et de cognatione tua et de domo patris tui, et veni in terram quam monstravero tibi* (Gen 12,1).

Questa uscita, nella sposa di Cristo, deve essere da sé stessa, che è terra e polvere, come dice sua maestà nella Genesi: *Pulvis es et in pulverem reverteris* (Gen 3,19). E per arrivare al cielo, la migliore terra promessa, si deve radicare in profonda umiltà affinché, con così fermo cemento, si innalzi l'edificio spirituale dalla terra al cielo: *usque ad conspectum Dei*, che dice Sant'Agostino nel sermone 10³⁴.

Fondata in questo modo, salga l'anima dalla terra e polvere delle sue proprie miserie, non poggiando in sé stessa, ma in Dio e nella speranza confidata della sua amabile provvidenza, che deve essere il bastone della sua gioventù (cf. Sal 22,4), con il cui aiuto andrà sicura per il cammino così pieno di rischi e compirà il consiglio del profeta: *Obliviscere populum tuum et domum patris tui, affinché al Re piaccia la tua bellezza: Et concupiscet Rex decorem tuum* (Sal 44,11s).

Questa casa di suo padre deve intendersi come sia il suo modo di ragionare, che deve lasciare e rinunciare alle disposizioni di Dio, senza discutere il perché la consola o la sconcola, se è predestinata o esclusa, senza indagare il divino governo. E ciò con amore e per amore, E non per interesse, contenta di desiderare con tutto il cuore il possesso del suo Amato, dicendo: *Inveniam te, desiderium cordis mei, et possideam te, beatitudo sempiterna*³⁵: ti trovi io, desiderio del mio cuore, e ti possegga io, beatitudine eterna.

Con questo affetto si getti con fiducia alla divina provvidenza, lodandolo ugualmente quando la sconcola come quando la consola, nei lavori e disprezzi come negli onori e riposi, nelle aridità di spirito come nelle mitezze e lenimenti, dicendo con l'amato discepolo nel capitolo 15 della sua Apocalisse: *Magna et mirabilia sunt opera tua, Domine* (Ap 15,3); veramente, Signore, tutte le tue disposizioni e opere sono ammirabili; *Iustae et verae sunt viae tuae* (ibid.): I tuoi cammini veri, giusti e santi. *Quis non timebit te, Domine, et magnificabit nomen tuum, quia solus pius es?* (Ap 15,4) chi sarà che non teme a un Dio così grande e potente, e chi non lo loderà, glorificherà e magnificherà a un Dio così pietoso e

³⁴ PL 38,441.

³⁵ Testo di sant'Agostino.

misericordioso?

3. La terza regola e costituzione consiste, dopo della divina chiamata e della determinazione coraggiosa a corrisponderle con filiale amore, che entri l'anima nel deserto del suo interiore, chiedendo al Signore con fervore di uscire vincitrice da tutte le difficoltà per amare il suo Dio con tutte le sue forze, anima e cuore: *Sed tu, domine, ostende mihi quantum teneor diligere te*³⁶.

Questo deserto consiste nella solitudine delle creature, delle loro specie e immagini; di una fortuna che l'interiore della sposa di Cristo, spogliandosi dei suoi appetiti, comodità e passioni, sia staccato da tutto il creato e da sé stessa, per il fatto di stare tutta nel divino amore, confidando nel suo Amato, che metterà in dubbio, qualsiasi cosa non calzi per essa, affinché non la interrompano né sveglino dal sonno di pace della sua contemplazione, come successe alla sposa del Cantico: *Adiuro vos, filiae Ierusalem, per capreas cervosque camporum, ne suscitetis dilectam neque evigilare faciatis, donec ipsa velit* (Cant 2,7).

4. Essendo già l'anima in così stimabile solitudine, entra la quarta costituzione e regola del divino Amore, la quale prescrive che si raccolga nel luogo più ritirato di se stessa: *Intra in interiora deserti* (cf. Ex 3,1), perché il Signore nasconde molto alle sue spose, non si accontenta che entrino in questo deserto, ma nel maggior ritiro in lui e solitudini, per parlare al loro cuore, come disse il suo profeta Osea: *Ducam eam in solitudinem et loquar ad cor eius* (Os 2,14), E ciò per celebrare con lei il loro matrimonio spirituale, come si evince dallo stesso profeta: *Sponsabo de mihi in fide, sponsabo de mihi in sempiternum* (Os 2,19s).

Per il cui fine corrisponderà con vero amore e ringraziamento, e sperimenterà con Geremia, con la sua propria vittoria, che si innalzerà sopra sé stessa la sua anima, e il suo spirito sopra la parte inferiore, in solitudine e silenzio: *Sedebit solitarius et tacebit, quia levabit se super se* (Lam 3,28); o meglio, perché le comunicherà il Signore quella santa quiete nella quale, immersa nella sua divinità, gode di una bontà eterna; o meglio, se non volesse sprofondarla in mari così profondi, di tanto dolci acque della sua sovrana altezza, inabissandola nella sua immensità, si accontenti di una rassegnazione amorosa, soffrendo e rimanendo in silenzio, arresa alla divina onnipotenza, che in questa stessa vincita le dà profitto e vittoria, compiendo alla lettera il *sedebit solitarius et tacebit, quia levabit se super se*.

5 Affinché, in questa fortunata solitudine e nel più ritirato di questo santo deserto, tutto ciò che fa e soffre per il Signore le sia di maggiore utilità, che sia prospero o avverso, compia l'anima la quinta regola del divino Amore, che le intima: *Datti tutta a me, che io mi diedi per te*. E se le sembra che le si chiedeva troppo, giudicando come pesante questa regola, come quelli che dicevano: *Durus est hic sermo, quis poterit illum implere?* (Gv 6,60)³⁷, ascolti, pensi bene e guardi che tutto si può conseguire con l'aiuto di Dio: *Omnia possum in eo qui me confortat: non ego solus, sed gratia Dei mecum* (Fil 4,13; 1Cor 15,10).

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Come altre volte, Maria Angela si prende la libertà di modificare leggermente il testo sacro, a volte senza rendersene conto. Il versetto citato dice: "quid poterit illum audire?"

6. Questa perfezione di darsi tutta a Dio richiede una continua negazione interiore ed esteriore per mezzo della spada della mortificazione del suo gusto, volere e intendere, con umile rassegnazione al sentire e desiderare la volontà di Dio.

E ottenuta con la sua grazia questa perfezione, sarà pronta per il compimento della sesta regola del divino Amore, che consiste nel fatto che la religiosa, che per i suoi voti e professione si chiama sposa di Cristo, abbia come unico obiettivo da osservare in tutte le sue operazioni, senza preoccuparsi del proprio interesse, l'amore del suo sposo, che se così facesse, le dilaterebbe e allargherebbe il cuore affinché, come disse Davide, corra per il cammino della perfezione: *Viam mandatorum tuorum cucurri, cum dilatasti cor meum* (Sal 118,32).

Da dove ne consegue che, se fa orazione, deve essere per amore del Signore, se fa comunione, osserva silenzio, canta le Ore canoniche, deve essere per lo stesso amore e perché il Signore ha piacere di ascoltarla, come lo manifesta nel Cantico ai cori delle sue spose: *In hortis amici auscultant: fac me audire vocem tuam* (Cant 8,13).

Lo stesso deve essere nell'esercizio delle virtù: deve tollerare povertà per amore, essere umile per amore, e così in tutto il resto, poiché amori furono quelli che fecero umile e povere lo stesso Amore, e per obbedire nacque in luogo strano, come dice la chiesa: *quasi in alieno nasceretur*³⁸.

Frequenti la sposa di Cristo la scuola di preghiera e lezione, e vedrà che il boia e tiranno che consumò e finì Cristo, posto nella croce e abbandonato nella sua benedetta anima, fu l'amore; e così lo manifestò allo spirare, dicendo: *Deus, Deus meus, ut quid dereliquisti me?* (Mt 27,46).

7. Infine, la settima costituzione e regola è quella che intima tutte le spose di Cristo ad occuparsi, come esercizio per tutta la vita, ad amare e morire per le piaghe che fece l'amore nello stesso Amore.

Tenga fissi gli occhi dell'anima nel suo amato Sposo, pendente dalla croce, guardando e riguardando le sue ferite, e ancor di più l'origine e causa di tante piaghe, che fu la finezza del suo bruciante amore. Perché piace più al Signore che si ascolti questo divino amore del suo Cuore da dentro, che alle sue stesse ferite all'esterno. E così, domandando con ammirazione il profeta Zaccaria, che vedeva in spirito le ferite dei chiodi nelle mani del Salvatore: *Quid sunt plagae istae in medio manuum tuarum?*, la risposta fu: *his plagatus sum in domo eorum qui diligebant me* (Zac 13,6), per farti capire che, ad eccezione delle ferite che gli procurarono i nostri peccati, disattenzioni e mancanze, sono ancora più crudeli le piaghe che si fanno amando; e così piegarono il Signore fino al cuore. Così lo confessa sua Maestà nel Cantico, parlando con la sua amata sorella e sposa, quando dice: *Vulnerasti cor meum, soror mea sponsa, vulnerasti cor meum* (Cant 4,9): che, per l'efficacia del suo amore, arrivò a ferire persino lo stesso Cuore del Signore.

Per le cui ragioni, ami la sposa di Cristo queste piaghe e il divino Cuore fino alla morte, e desideri morire poi per amare ancora di più, udendo il sovrano Maestro che, dalla cattedra della croce, le insegna come deve praticare: *Eia,*

³⁸ Omelia di San Gregorio nel terzo notturno dei Mattutini di Natale.

*amor, fons amoris – me sentire vim doloris, - fac ut tecum ardeam*³⁹. Animo, amore, fonte di amore, fai che senta la forza di questo dolore, affinché io con te arda in questo piacevole fuoco! *Fac ut ardeat cor meum – in amando Christum Deum*: Fa che si bruci il mio cuore, morendo nello stesso atto d'amore del mio divin Signore.

Quis possit non contristari – pium amorem contemplari?: Chi, o carissima e fortunata sposa di Cristo!, potrà tollerare timore alcuno o afflizioni, contemplando questo pietosissimo amore? Quella che così meritasse di ottenerlo dal Signore, poco o per niente dovrà lavorare; tutto sarà amare con tranquillità al divino Amore e, senza allontanarsi un solo punto dalla divina volontà, con leggerezza e allegria dirà il suo Amato: *Aperi mihi, delectatio mea magna et solatium meum dulce. Amor animae meae, mori desidero ut videam amorem meum*⁴⁰.

Voi, amore mio e Cuore amabile del mio Signore Gesù Cristo, che siete il maggior diletto di tutta la mia anima, la dolce consolazione della mia vita, la calamita amorosa del mio cuore, apritemi la porta, perché tutto il mio desiderio è morire per vedere, godere, e lodare per un'eternità il mio Amore!

Ma, secondo queste e simili devozioni, se il divino Amore si facesse sordo e non le desse entrata, prenda dallo stesso amoroso Signore a conformarsi, dicendo con lui: *Non mea sed tua fiat voluntas!* (Lc 22,42)

Fortunata l'anima, sposa di Cristo, che possa raccogliere così grande fortuna e così dolce sorte come quella di morire bruciata da questo divino fuoco e per mano dell'amore di Dio e della santissima Trinità! A chiunque sia dato l'onore e la gloria per i secoli dei secoli. Amen.

[*Nell'originale continua il testo della formula di professione della Regola e Costituzioni del divino Amore così come ella la trascrive nel suo racconto al confessore nell'atto realizzato il 21 ottobre 1629. Si veda III 10.*]

Quanto è scritto in questo libro lo assoggetto alla correzione e insegnamento della mia madre la Chiesa, nella quale fede voglio vivere e morire, offrendo in sua difesa la mia vita. Amen

3.3. *Velo della mia fortuna*

*il quale deve servire da saluto di benvenuto per ricoprire le meditazioni spirituali del divino Bambino, di questo anno 1641*⁴¹

³⁹ Dalla sequenza *Stabat Mater dolorosa*, ma cambiando le parole finali *ardeam* al posto di *lugeam*.

⁴⁰ Dall'8° responsorio dei Mattutini della festa di santa Agnese.

⁴¹ Preparare "l'addobbo" del Bambino era una forma di pietà molto in uso nelle comunità claustrali femminili. Maria Angela metteva in esso tutte le risorse del suo facile ingegno, niente meno che la sua erudizione biblica patristica e liturgica. Il primo che si conserva di lei data l'anno 1632; riempiva 55 pagine nell'originale e portava il titolo di *Donativo e servizio spirituale in forma di addobbo, per presentarlo al principe delle eternità Unigenito del Padre* (MS, f.222v-235r). Un vero sfoggio di creatività e di accumulazione di testi, tutti in latino: 61 citazioni dall'antico testamento, includendo i salmi; 49 dal nuovo testamento, 21 dalla liturgia, 32 da scrittori ecclesiastici e 7 espressioni latine, ch'ella designava "devozione mia".

MS f.235v-236v 230r-232r

Come prima cosa, per fare questo velo, considerando e vedendo che doveva essere di seta bianca e madreperla, ho posto gli occhi interiori della mia anima nei vermetti che la filano e, così, mi sono vista molto simile a loro, verme e sommamente piccola, come disse Davide: *Ego autem sum vermis et non homo* (Sal 21,7).

La cui vita ebbe inizio nelle viscere di mia madre, anche se con la tenerezza del guscio del peccato originale, con il quale fui concepita. Mi durò fino al tempo della mia nascita, e allora mi si avvicinò il fortunato giorno in cui potermi denudare di essa. E così si compì in me il luogo dei Proverbi, che dice: *Aufer rubiginem et egredietur vas purissimus* (Prov 25,4).

Questa fortuna e felicità riconosco che me la comunicò la mia madre Chiesa, applicandomi i frutti dei meriti del sangue di Cristo. Con questa grazia del santo battesimo, iniziai ad avere attitudine per filare il piccolo filamento di seta con la mia bocca. E così, quando sciolse Dio nostro Signore la mia balbuziente lingua, iniziai a pronunciare il suo dolce nome e quello della Vergine: *Gesù, Maria*

Continuai a tessere la tela iniziata apprendendo le orazioni, come cattolica figlia della Chiesa, e la dottrina cristiana.

Poi, con il santo sacramento della cresima, fui di nuovo arruolata come figlia della stessa madre; e così mi si concesse molto privilegio e grazie affinché avessi coraggio e forza contro le tentazioni, che sono terribili tuoni, lampi e qualsiasi cattiva aria, occasionati in me dai tre nemici: demonio, mondo e carne, con tutte le male inclinazioni che continuamente doveva produrre in me l'aria infestata del *fomes peccati*.

Con questa grazia, che di nuovo ricevetti dalla Chiesa mia madre, andai avanti nel filare la tela bianca, e mi durò fintanto che rimase in me la battesimale grazia. Iniziai ad entrare in un altro stato, quello che mai fosse dato sapere se era peccato o smettere di farlo. E così la piccola tela di seta bianca si trasformò in gialla.

Visto questo cambiamento, affinché si riparasse gettai la detta seta nella tinta fortunata del sangue di Cristo per mezzo del sacramento della penitenza e dell'eucarestia. E così, giacché non più bianca come al principio, ebbe finissimo

Essendo poco quello che c'è di originale della Beata, non ho giudicato necessario editare questo curioso opuscolo; come tanto meno l'addobbo di Natale del 1642, che meritò un breve commento spirituale del direttore don Alejo de Boxadós con la data del 12 febbraio 1643. È dei pochi originali che si salvarono dalla distruzione e si conserva nell'archivio delle Cappuccine di Murcia (Ms f.236v-238v).

Per avere un esempio di ciò che erano queste caritatevoli azioni e di come metteva del suo la nostra Beata, ho trascritto quello del 1641, il cui originale autografo si conserva, indubbiamente, nel convento di Murcia. Ma l'ho completato con la parte dello stesso che si trova all'interno del *Donativo*

colore di madreperla; e così rimane fino ad oggi per il merito di Cristo e il patrocinio di Maria Santissima, corona dei serafini⁴².

Questa tela prendo e, ritorta, serve da cuore per la tela d'oro che filo; il quale, essendo già di età avanzata, lo presi dalla miniera della sacrosanta umanità di Gesù Cristo. E ora faccio lo stesso, perché, per il grande amore che ha nei miei confronti, come Padre, mi tiene dotata e ricca. Ma, affinché ancora di più approfitti del suo infinito abisso, mi tiene disposta e con obbligo che lo ami come al mio vero Dio e Signore e ai miei fratelli prossimi come a me stessa (Mt 22,37-39).

In questa maniera lo taglio e filo, perché sua Maestà solamente me lo dà affinato e battuto; e solo per questo venne dal seno del Padre a quello della sua Madre vergine.

Tesso questo velo paragonandomi alle sue orme, mettendo e intessendo le mie opere con le sue e unendo il mio spirito con il suo.

I fiori d'oro che gli metto, affinché sia appariscente alla sua vista, sono gli atti e le devozioni del mio amore per sua divina Maestà, brillanti con l'attrazione che di essi fa per sé stesso.

Ogni fiore ha un cuore, e quello di Maria è coronato di dodici stelle; e queste saranno centoquaranta versi *Iesu, corona virginum*, ecc.⁴³, uniti al candore super celeste del mio Redentore Gesù Cristo, unico figlio del Padre e primogenito della madre (cf. Gv 1,14; Lc 2,7).

Va adornato questo velo dei colori bianco e madreperla, intessendo nella decorazione perle di fiume fine, che sono le lacrime di Maria Santissima; in ogni angolo un diamante, che sono le lacrime del Bambino appena nato, posto nel presepe, tremando di freddo per accendere me al suo amore.

Va profumato con profumi celestiali, che sono le orazioni dei miei santi avvocati, poiché così dice l'evangelista san Giovanni: *quae sunt orationes sanctorum* (Ap 5,8).

Va intrecciato questo velo con rametti di fiori dei quali parla sua Maestà divina, dicendo: *Flores apparuerunt in terra nostra* (Cant 2,12). E sono le devozioni del mio spirito, rinchiuso in questa terra dalla mia carne mortale⁴⁴.

1. Prima di tutto, fiori di campo e gigli delle valli, fatti di mille devozioni di solitudine e altrettante giaculatorie, che rivelano l'intenzione e la devozione della mia anima: *Ego flos campi et lilium convallium* (Cant 2,1).

2. Rose alessandrine, fatte di mille devozioni e ansie di unioni di volontà, per continui sospiri all'increato eterno amore, con altrettante giaculatorie, che dicono: *Dilectus meus candidus et rubicundus, electus ex millibus* (Cant 5,10).

3. Rose purissime, fatte di mille atti e dediche di servizio al mio divino padrone e signore, con altrettante giaculatorie che dicono: *Deus caritas est, et qui manet in caritate in Deo manet et Deus in eo* (1Gv 4,16).

⁴² Si noti il perdurare dell'immagine del baco da seta, con le sue "mute": distacco del "guscio", segregazione della "tela", pericoli ai quali si vede esposto, tra essi "l'ingiallimento", fino a formare il bozzolo.

⁴³ Inno dal comune delle vergini. Maria Angela dice nella nota a margine: *Nostra madre Chiesa*

⁴⁴ Nella numerazione dei fiori che "intrecciano" il velo ho preferito l'ordine della prima serie del *Donativo*, ma integrando entrambe.

4. Rose bianche, fatte di mille atti e abbandoni al mio sposo Cristo per voto virginale, con altrettante giaculatorie al proposito, che dicono: *Ipsi sum desponsata cui angeli serviunt, cuius pulchritudinem sol et luna mirantur, et iubilant omnes filii Dei*⁴⁵.

5. Rose del monte, fatte di mille devozioni di solitudine, con altrettante giaculatorie al proposito, che dicono: *Sedebit solitarius et tacebit, quia levabit super se* (Lam 3,28)

6. Gigli bianchi, fatti di mille devozioni di candore del mio spirito, con altrettante giaculatorie, che dicono: *O Maria, flos virginum, tuum pro nobis deprecare Filium*⁴⁶.

7. Fiori di limoni rampicanti e fiori d'arancio, fatti di mille atti e devozioni di rassegnazione alle mani dell'eterno Padre, con altrettante giaculatorie al proposito, che dicono: *Pater, non sicut ego volo, sed sicut tu vis* (Mt 26,39).

8. Spron di cavaliere⁴⁷, fatto di mille devozioni e ansie interiori dello zelo del culto divino e esaltazioni della nostra santa fede cattolica, con altrettante giaculatorie al proposito, che dicono: *Quoniam zelus domus tuae comedit me* (Sal 68,10; Gv 2,17).

9. Rosa mosqueta⁴⁸, con altro nome *satalia*⁴⁹, fatta di mille devozioni di candore di potenze, di mille giaculatorie al proposito, che dicono: *Candidi facti sunt nazarei eius. Alleluia!* (Lam 4,7).⁵⁰

10. Violette, fatte di mille devozioni di umiltà e ammirazioni interiori dell'umiltà di Cristo fatto uomo, con altrettante giaculatorie, che dicono: *Domine Iesu, tu fecisti caelum et terram, et hic baiulas?*⁵¹

11. Garofani purissimi, fatti di mille devozioni di ammirazione e compassione interiore, con altrettante giaculatorie al proposito, che dicono: *Misericordiam volo et non sacrificium. Non veni vocare iustos, sed peccatores* (Mt 9,13).

12. Garofani screziati, fatti di mille tenerezze di purezza e desideri di soffrire per il mio divino Signore, con altrettante giaculatorie per l'incendio d'amore corrispondente, che dicono: *Torcular calcavi solus et de gentibus non est vir mecum* (Is 63,3).

13. Garofani bianchi, fatti di mille ammirazioni della purezza ed equità con cui Dio procede in tutte le sue realizzazioni e opere, con altre mille

⁴⁵ Antifona e responsorio dei mattutini della festa di santa Agnese.

⁴⁶ Antifona dell'Ufficio del Rosario della Vergine Maria.

⁴⁷ Comunemente chiamata anche speronella il cui termine scientifico è *Delphinium Elatum*, pianta dai fiori azzurri a forme di sprone (nota del traduttore).

⁴⁸ Meglio conosciuta come Rosa selvatica. Il nome Rosa Mosqueta non identifica un'unica specie di rose, deriva infatti dal nome delle piante di rosa selvatica portate dai conquistadores spagnoli in Sud America, prevalentemente Rosa Moschata e Rosa Canina e Rosa Englanteria (nota del traduttore).

⁴⁹ La parola utilizzata dalla Beata è "Satalia" che in catalano è nome comune utilizzato però per indicare il fiore del narciso (nota del traduttore).

⁵⁰ La Beata indica nella nota a margine: *Mia madre Chiesa*. Effettivamente, il testo si trova nell'ottavo responsorio dei Mattutini del comune dei martiri in tempo pasquale.

⁵¹ La Beata annota: *Devozione mia*.

giaculatorie, che dicono al proposito: *Generationem eius quis enarrabit?* (Is 53,8).

14. Garofani incarnati, fatti di mille devozioni del morire in difesa del mistero dell'incarnazione del Verbo eterno, di mille giaculatorie, che dicono: *Te confiteor labiis, te corde, te totis visceribus concupisco*⁵².

15. Garofani chiamati cento in un piede⁵³, fatti con infiniti atti di amore e ammirazione dell'essere incomprendibile di Dio, il quale dà l'essere a tutte le cose, di mille giaculatorie, che dicono: *Magna Opera Domini, exquisita in omnes voluntates eius* (Sal 110,2).

16. Viole trinitarie, fatte di mille devozioni reverenziali e di ammirazione, con altrettante giaculatorie, che dicono: *Gloria tibi, Trinitas aequalis, una Deitas, et ante omnia saecula et nunc et in perpetuum*⁵⁴.

17. Viole screziate, fatte di mille devozioni del soffrire e patire per sola imitazione di Cristo, di mille giaculatorie che dicono: *Quoniam propter te sustinui opprobrium; operuit confusio faciem meam* (Sal 68,8).

18. Viole color violetto, fatte di mille atti di amore al mio divino Signore, di mille giaculatorie, che dicono: *Ego dilecto meo et dilectus meus mihi, qui pascitur inter lilia* (Cant 6,2).

19. Viole incarnate, fatte di mille atti di amore graditi al beneficio dell'incarnazione del Verbo divino, di mille giaculatorie, che dicono: *Gratias tibi ago, Domine, qui me creasti et tulisti a me amorem saeculi*⁵⁵

20. Viole gialle, fatte di mille devozioni interiori nonostante l'aver offeso il mio Dio e Signore così ingratamente, essendogli sleale a così tanti benefici, di altrettante giaculatorie, che dicono al proposito: *Cui comparabo te vel cui assimilabo te, filia Ierusalem? Cui exaequabo te et consolabor te, virgo filia Sion? Magna est enim velut mare contritio tua: quis medebitur tui?* (Lam 2,13).

21. Fiore di mirto, di mille devozioni di far morire me stessa e tutto ciò che non sia il mio Dio e Signore e, come è naturale, fare di me sacrifici quanti possa, con ansie di dare la mia vita per Cristo, di mille giaculatorie al proposito, che dicono: *Christo confixus sum cruci. Vivo ego, iam non ego, vivit vero in me Christus* (Gal 2,19s).

22. Fiore del paradiso, di mille devozioni e ansie di vedere al mio divino Signore, anche se a causa mia tanto disobbligato e offeso, con preghiera di mille giaculatorie penose per vedermi con sua Maestà, che dicono: *Coarctor autem e duobus, desiderium habens dissolvi et esse cum Christo* (Fil. 1,23).

23. Fiori indiani di tutti i tipi, fatti di mille devozioni reverenziali alle disposizioni e determinazioni divine, di mille giaculatorie che servano per il rinnovo delle devozioni, e dicono: *Dignus es, Domine Deus noster, accipere gloriam et honorem et virtutem, quia tu creasti omnia* (Ap 4,11).

⁵² Dall'ottavo responsorio dei Mattutini della festa di santa Agnese.

⁵³ Tipo di garofano ordinario di piccola taglia e scuro di colore che nasce a gruppi, è un tipo di denominazione che è in uso in Aragona. (nota del traduttore). Tratto da *Diccionario de voces aragonesas* di Jerónimo BORAQ, Zaragoza 1859.

⁵⁴ Antifona della festa della santissima Trinità.

⁵⁵ Dal 7° responsorio dei Mattutini della festa di santa Agata.

24. Fiori di tutti i tipi nei campi e nelle valli, fatti di mille devozioni di ammirazione e gustosa lode, di mille giaculatorie, che dicono: *Veni, dilecte, egrediamur in agrum, commoremur in villis* (Cant 7,11).

25. Fiore chiamato madreselva, fatto di mille atti di annichilazione e disfatta propria, di nudità dei costumi del vecchio Adamo per vestirmi del nuovo, che è Cristo mio divino Signore (Col 3,9), di mille giaculatorie, che dicono: *Si consurrexistis cum Christo, quae sursum sunt quaerite, ubi Christus est in dextera Dei sedens, quae sursum sunt sapite, non quae super terram* (Col 3,1s).

26. Ginestra, fatta di mille atti interiori di pianti spirituali, di mille giaculatorie che dicono alla debolezza interiore, e sono le seguenti: *Misericordiae Domini quia non sumus consumpti, quia non defecerunt miserationes eius* (Lam 3,22).

27. Fiore chiamato cinnamomo, fatto di mille devozioni di tenerezza e afflizione intima dell'anima per la perdizione delle anime dei miei prossimi cristiani, bagnati con il sangue del mio Redentore Gesù Cristo, di mille giaculatorie al centro, che dicono: *Deus cordis mei, si inveni gratiam in oculis tuis, o Rex, et si placet, dona mihi animam meam, pro qua rogo, et populum meum, pro quo obsecro* (Est 7,3).

28. Fiore chiamato cavaliere della notte - questo fiore ha molti colori-, fatto di mille finezze d'amore, tenerezza e ricerche devote ed umile ringraziamento, di mille giaculatorie al proposito, e sono le seguenti: *Dum medium silentium tenerent omnia et nox in suo cursu medium iter perageret, omnipotens sermo tuus, Domine, a regalibus sedibus venit* (Sap 18,15).

29. Gelsomino spagnolo fine, fatto di mille atti di finezze delicatissime del mio spirito con il mio Dio di amore, di altrettante giaculatorie al proposito, che dicono: *Triumphat de Deo amor, dicens: Verbum caro factum est* (Gv 1,14).

30. Gelsomino indiano, fatto di mille ricerche per trovare il mio Dio ritirato e assente, per stare in quelle Indie celestiali, di altrettante giaculatorie, che dicono: *Surgam et circuibo civitatem; per vicos et plateas quaeram quem diligit anima mea, quaesivi eum et non inveni* (Cant 3,1s).

31. Gelsomino romano, fatto di mille devozioni intime di assoggettarmi e far rapire il mio giudizio, conoscere e sentire la mia madre Chiesa cattolica romana, di mille giaculatorie, che dicono: *Praedestinavit nos Deus conformes fieri imagini Filii sui* (Rom 8,29).

32. Fiore chiamato delle vergini, i quali colori sono bianco e azzurro, circondato dal verde, fatto degli atti delle quattro virtù cardinali: prudenza e giustizia, forza e temperanza, di mille giaculatorie, che dicono: *Posuit signum in faciem meam ut nullum praeter eum amatorem admittam*⁵⁶.

33. Fiori chiamati trombette reali, fatti di mille devozioni, le quali non trovano nome per esprimere la loro profondità e delicatezza, operate nel centro della mia anima, la cui chiusura è stata contemplazione delle pene mentali di Cristo, e il suo mezzo l'ammirazione, incendio d'amore, pieno d'unione, e il suo fine la trasformazione; le giaculatorie, le seguenti: *Anima mea liquefacta est ut Dilectus locutus est* (Cant 5,6); e: *Satiabor cum apparuerit gloria tua* (Sal 16,15).

⁵⁶ Dal 2° responsorio dei Mattutini della festa di santa Agnese.

34. Issopo delle Indie, il cui fiore è verde, di mille tesori dei quali devo gioire al mio Dio per tutta l'eternità, di giaculatorie infinite, che dicono: *Bonum est praestolari cum silentio salutare Dei* (Lam 3,26).

Qui dò termine ai fiori fatti in esercizio del mio divino Signore appena nato per infiorare tutta la sua culla, cuscini e addobbi per coprirlo e lasciarlo. Sua Maestà perdoni l'imbarazzo e la freddezza delle mie timide e distaccate devozioni, che la speranza che ho di gioire delle sue divine alture e realizzazioni amorose in ordine alla mia salute e rimedio, al quale lo unisco tutto, mi alleggerisce e consola (sperando) che non guarderà nuda la mia piccola opera, ma bensì molto ben vestita di sé stesso. Al quale sia onore e gloria nei secoli dei secoli. Amen.

3.4. *Litanie Virginis et Matris nostrae Sanctae Clarae*

MS f.242r-243r

Antiphona. – Salve, sponsa Dei, virgo sacra, planta minorum. Tu vas munditiae, tu praevia forma sororum, Clara: tuis precibus duc nos ad regna polorum⁵⁷.

Kyrie, eleyson; Kyrie, eleyson; Christe, eleyson, Christe, eleyson; Christe, exaudi nos
Pater de caelis, Deus
Fili, redemptor mundi, Deus
Spiritus Sancte, Deus
Sancta Trinitas, unus Deus

*Miserere
nobis*

Sancta Maria, immaculate concepta
Sancta Maria, advocata franciscanae Religionis
Sanctissima mater nostra Clara et totius mundi advocata
Sancta, seraphici Patris filia amabilis
Sancta, dominarum pauperum mater
Sancta, monialium omnium lapis angularis
Sancta, ancilla inter ancillas Christi
Sancta Clara, despiciens mundum et divitias caelo codens manu
Sancta, carissima filia Mariae Virginis
Sancta, quae in domo Angelorum nubit aeterno Sponso
Sancta, quae dispiciens torques aureos et omnem ornatum saeculi, a seraphico Patre crine es tonsa
Sancta, quae in ecclesia sancti Damiani cum sorore tua Agnete commigrasti
Sancta, quae, sicut columba gemebunda nidificans (Ger 48,28), virginum Christi collegia genuisti
Sancta, claritas et splendor mundi
Sancta, a puero Iesu Christo visitata et deliciata
Sancta, in manibus portans divinum Sacramentum
Sancta Clara, sole clarior
Sancta, domina nostra atque dominatrix
Sancta, regina et sol inter monacas
Sancta, ortus conclusus caelesti sponso (Ct 4,12)
Sancta, fons signatus (Ct 4,12) totius Trinitatis
Sancta, liliu inter spinas (Ct 2,2) in tota Italia odore flagrans sanctitatis
Sancta Clara, filia Dei Patris delectatioque Dei Filii et sponsa Spiritus Sancti
Sancta, germinans et regerminans virgines
Sancta Clara, oliva speciosa (Eccl 24,19)
Sancta, speculum omnium virtutum
Sancta, gloria et laetitia franciscanae Religionis
Sancta, exemplar paenitentiae

*Ora pro
nobis*

⁵⁷ Antifona delle Vigilie dell'antico Breviario. Varie delle invocazioni sono riprese dallo stesso.

Sancta Clara, rubus ardens et non comburens (Es 3,2)
Sancta, aquila elevans te super te (Lam 3,28)
Sancta, seraphim inflammatus amoris ardoribus
Sancta, filias tuas provocans ad caelestem disciplinam
Sancta Clara, magistra spiritus
Sancta, pro cuius fide saciavit Dominus turbam sororum pauperum
Sancta, doctrina et exemplo plangere crucifixum novicias docens
Sancta, cuius ferventes gressus devotae filiae sequuntur exemplorum
Sancta, quae voluisti tuam Religionem paupertatis intitulari
Sancta, quae cum a Gregorio nono suadereris possessiones habere, fortissimo animo et spiritu respuisti
Sancta, quae beato Francisco obedientiam promisisti
Sancta, quae ab ista promissione nullatenus deviasti
Sancta, in cuius hora mortis a Virgine Maria fuisti complexa et pallio candido cooperta
Sancta, quae cum Virgine Matre et turba virginum ad caelos evolasti
Omnes sanctae virgines et viduae totius Ordinis nostri, intercedite pro nobis.
Omnes sancti et sanctae Dei, intercedite pro nobis.
Propicia esto, exaudi nos, virgo Clara.

*Ora pro
nobis*

Ab omni malo
Ab omni consuetudine peccati
A transgressione votorum
Ab oblivionibus nostrae vocationis
Ab illusionibus diaboli
A torpore vitae spiritualis
A resistentia divinarum inspirationum

*Libera nos,
virgo Clara*

Ut Ecclesiae sanctae fidei exaltationem, pacem et unitatem impetrare digneris
Ut spiritum et fervorem orationis nobis impetrare digneris
Ut spiritum paenitentiae nobis impetrare digneris
Ut te nos ut verum exemplar nostrum habere digneris
Ut te, admirabilem virginem Claram, ostendas ut potentiam tuam contra inimicos nostros
O piissima, ut miserearis sororum tuarum super quas invocatum est nomen tuum (cf. Eccl 36,14)
O mater pulchrae dilectionis (Eccl 24,24), ne nos angustiari in tentatione permittas
O mater clementissima, ne proicias nos famulas tuas in tempore mortis nostrae
O prudentissima, ut succurrere digneris animabus ancillarum tuarum cum defecerit corpus
O lapis angularis, ut sis petra durissima contra inimicos (cf. Is 50,7)
O columna nostra, adiuva nos, ut non corruamus coram malignos spiritus
O potentissima mater, ut convertantur sub pedibus et contabescant adversarii
O felicissima Clara, ut propicia nobis sis

*Te rogamus,
audi nos*

Agnus Dei, qui dignatus es desponsari cum agna Clara, parce nobis, Domine.
Agnus Dei, qui dignatus es recipere laudem amoris Clarae, exaudi nos, domine.
Agnus Dei, qui occisus es ab origine mundi pro famula tua Clara, miserere nobis.

Oratio. –Protegant, quaesumus Domine, plebem tuam gloriosae virginis
tuae Clarae continuata praesidia et cuncta pro illius gloria corporis tui sacri et
pretiosi sanguinis sacramenta. Qui vivis et regnas...

Nel dorso si trova questa nota:

Questa litania della mia madre Santa Chiara l'ho scritta per mia devozione,
semplificandola nel suo ufficio, e la approvò con parole proprie l'Ordinario
di Saragozza, Arcivescovo di detta città, don Pedro de Apaolaza⁵⁸.

⁵⁸ L'arcivescovo Apaolaza governò la sede di Saragozza dal 1635 al 1643. Il vescovo di Orihuela, Herrero Valverde, nel suo giudizio del 18 marzo del 1842, su incarico del promotore della fede, fra le due otre obiezioni minime all'ortodossia della serva di dio, fece questa osservazione: "Questa litania è eccessivamente pia, giacchè applica alla santa elogi che solo corrispondono alla Vergine Maria, come *mater pulchrae dilectionis, mater clementissima, prudentissima, potentissima*".

Nell'epoca del barocco era comune, fra i religiosi, applicare elogi iperbolici ai propri fondatori; ma ciò non esclude il fatto di essere un eloquente documento di ciò che santa Chiara rappresentava nella pietà della Beata come modello ideale della vita consacrata, e certamente della conoscenza che possedeva della sua vita.

3.5. *Monte Santo di Pietà*

MS, f.280r-282r
Maria + Chiara

1. Una breve notizia della causa che mi obbligò l'anno 1640 a cercare di raggruppare i beni spirituali e formare un Santo Monte di Pietà, e fu uno speciale movimento interiore, fondato nella perfetta carità di Gesù Cristo. A questa causa ho preso il suo divino Cuore come depositario, protettore e continuo rifugio e conservatore di questa montagnola santa; e così glielo chiedo, supplico e prego nella dedicatoria seguente, con tutta la devozione del mio spirito.

DEDICATORIA

2. Sacrosanta e reale Maestà e mio supremo Signore, con la quale licenza, vedendomi in necessità di particolare rifugio e credito per e con Voi stesso, scelgo il vostro divino-umano Cuore, nel modo in cui fu afflitto e angosciato nel mezzo del pretorio della casa dell'iniquo giudice Ponzio Pilato, stando Voi, mio divino sposo, ebbene il vero sposo del sangue, legato e immobilizzato, bagnandovi con il vostro stesso sangue, a quella crudele colonna di marmo, e così fatta, perché la mia durezza e le mie colpe la fabbricarono.

In lui, mio divino Signore, getto i miei impieghi spirituali, sia di obbligo come di sovraelemosina, evidenze e migliorie delle (opere) indifferenti, ma con chiara consapevolezza dei corti affetti che nelle evidenze e nelle esecuzioni delle opere possiedo, i quali sono molto simili all'infimo seme di senape, ma, gettata in codesto monte santo del vostro divino Cuore, fruttificherà, non in cento per uno, bensì in numero infinito, perché lui è mio incomparabile tesoro, per il quale dovranno prendere esistenza e vita i miei poveri e piccoli servizi. E, così, giustamente posso dire: sei tutta la mia ricchezza e vero Monte di Pietà, perché sei tutto misericordia e clemenza.

A te mi affido, o mellifluo Cuore!, come soccorso dei miei bisogni, poiché solo tu sei speranza certa di tutto ciò che aspetto. Sei chiarezza e quiete nei miei dubbi, respiro nei miei affanni, centro intimo della mia anima, propiziatorio d'oro del mio spirito, porto sicurissimo nei miei naufragi: mio tenero e fine Amante.

Sopra tutte le sacrosante membra del mio Signore Gesù Cristo, sei, o mio dolce e mellifluo Cuore!, il mio soave riposo, quando più afflitta mi sento; in te trovo sommo sollievo e conforto; in te mi si ravviva la verissima fede, mi si dilata la speranza e mi si accende la carità.

Che giubilo, che movimenti interiori, che tocchi delicati, che impulsi, che rapimenti, che attrazioni, che realizzazioni, che ansie di amare e soffrire, che non trovi che tutto in te, sacrosanto Cuore!

3. E, così, a te vanno tutti i miei sospiri, ansie, angosce e lacrime, pene e afflizioni. Ricevimi, o Cuore ammirabile!, da tutto ciò che è mio e da me sommamente ambito e desiderato.

Tu sei colui che getta scintille di fuoco nel mio cuore gelato. Sei la mia scuola e cattedra dove leggo scienza e raffinatezze della tua immensa carità e amore per e con me in azioni di sofferenza e lavori per arricchirmi. O cattedra sacrosanta di teologia mistica e divina, che uniformi misticamente alle tue anime amate!, fai di me una mistica sopraffina. O cattedra di verità e giustissime leggi di sofferenza, mansuetudine e pazienza, con tutte le altre virtù che insegnasti venendo ad essere il mio Redentore! O mio Dio fatto uomo, riparatore di tutto il genere umano!, per le finezze del tuo umano e divino Cuore, ricevimi. O antidoto pieno di immensità!, riportami alla tua grazia e da colui che mi redense con il sangue che versò con così acceso e infinito amore, la cui azione finissima opera in me rinnovazione di unione con i miei prossimi, con i miei poveri impieghi e desiderio estimativo e affettivo del partecipare di tutto ciò che è suo⁵⁹.

Alla cui causa ammetto tutte le persone che volessero unirsi con me e comunicare le loro opere e impieghi meritori con i miei; dico impieghi meritori, di modo che, per questa unione, i meriti degli uni siano comuni a quelli degli altri, partecipando e godendo ognuno secondo la necessità che avesse nel purgatorio, se là fossimo trattenuti; e uscite da lì le nostre anime, abbiano sette giorni di detti beni e meriti per gloria accidentale, intendo accrescimenti di essa, e saranno quelli che si continuassero dal giorno del loro transito in avanti. Pongo solo sette giorni per devozione delle sette lettere che formano la parola CUORE⁶⁰, per la speciale devozione che ho a quello di Gesù Cristo, nostro dolcissimo Redentore e Padre amabilissimo delle nostre anime. Le quali ti lodino, assieme a tutti gli spiriti celestiali e tutti i santi, per i secoli dei secoli. Amen.

4. Modo e forma di come si devono comunicare alle persone, che morissero e fossero entrati in questo Santo Monte, i beni suoi, del quale è il dispensatore Cristo, nostro bene, e patrona la Vergine, mia Madre e Signora, e avvocati i santi, mie speciali devoti. E sono i seguenti: l'apostolo san Pietro, il santo evangelista e amato discepolo Giovanni, il mio serafico Padre san Francesco, l'apostolo san Giacomo il Maggiore, l'aposto san Paolo, san Bernardo, san Giovanni Crisostomo, san

⁵⁹ Questa accesa *dedicatoria*, come molti altri testi dei suoi scritti, colloca la nostra Beata fra i grandi precursori della devozione al Cuore di Gesù. Alcuni concetti li ha presi da Santa Gertrude, come l'aggettivo *mellifluo* Cuore (*Exercitia* VI, ed. J. Hourlier – A. Schmitt, I [Parigi 1967] 232). Ma l'insieme è totalmente personale di Maria Angela.

⁶⁰ In spagnolo la parola cuore ha appunto sette lettere: CORAZON (nota del traduttore).

Benedetto, san Giovanni Damasceno, san Ildefonso, sant'Agostino e san Basilio Magno, san Tommaso d'Aquino e san Clemente papa, e il mio santo angelo custode.

Applicazione dei beni del Monte

5. Alla morte di una religiosa, le si deve dare e offrire tutto ciò che abbia raccolto di beni in questo Santo Monte, se di esso necessita, o la parte necessaria per farla uscire dal purgatorio. E il restante deve rimanere nel deposito del Santo Monte per la prima religiosa o anima delle persone aggregate a lui. E, se morissero assieme e allo stesso tempo due o più persone della nostra comunità, per tutte si applichino i beni come a sua Maestà divina piacesse dare più o meno a tali anime.

Allo stesso modo devono rimanere nel deposito del Monte tutti i beni che si offerissero a qualsiasi anima, nel caso che sua Maestà, per suoi occulti giudizi, non volesse o né fosse la sua santissima volontà concedere detti beni per l'anima ai quali si applicasse.

Ma, poiché è occulta l'azione di Dio, in qualsiasi modo che sua Maestà disponga le cause dei defunti, ciò che qui si deve fare è, nello spirare e anche per maggior carità nell'ultima ora di agonia, applicare l'elemosina e donativo per abbreviare il purgatorio meritato per le sue colpe. E poi i sette giorni dopo del suo transito goderà dei beni correnti per gloria accidentale, se già fosse in cielo, altrimenti serviranno per maggior suffragio, se fosse in purgatorio.

Svuotato in questo modo questo Santo Monte, si scriverà nella lapide dell'appena morta, dicendo: "Il tal giorno di tal mese e anno morì la madre sorella tal dei tali (o tale persona); le sono stati applicati i beni di questo Santo Monte e a più di sette giorni dopo la morte, per maggior gloria accidentale della sua anima, i quali terminano oggi, nei tali giorni del corrente mese e anno; e tutto ciò le si è dato per elemosina in qualità di povera. Sua Maestà divina, per la sua misericordia, glieli conceda e la tenga nel suo riposo eterno, facendola una delle sue beate per tutta la sua eternità. Amen" E poi sarà cancellata dalla tavola delle vive e scritta in quella delle morte.

Dopo scriveranno dicendo: "Oggi iniziano a raccogliersi i beni e suffragi affinché di nuovo si ricostituiscano e aumenti il santo Monte con la prosecuzione dei donativi. E, essendo sua Maestà nella condizione di giovare nel chiamare a sé qualsiasi anima di questa nostra fraternità e comunità, le si applicheranno i beni ed elemosina, come detto sopra, con tutte le circostanze lì poste. Così poi si darà principio ai suffragi della seconda; e di questo modo e in questo ordine si continuerà, in onore e gloria di sua divina Maestà, mare immenso di misericordia, e in aiuto e liberazione delle pene dell'anima delle nostre sorelle e dei prossimi aggregati e aggiuntisi a questa nostra fraternità, che ben disse David: *Ecce quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum* (Sal 132,1).

6. Ora solo mi rimane che supplicarvi, cuore divino e afflittissimo Signore, mare senza terra di misericordia, non mi negate ciò che per Voi stesso vi supplica e prega il mio devoto desiderio e affetto, che se ben conosco e confesso non lo merito, conosco anche che in questo tribunale del vostro Cuore, pieno di angosce e affanni misericordiosi, avrà solamente cattivo giudizio chi non lo voglia buono, dato che per essere tribunale di grazia e misericordia, la confessione delle colpe e demeriti è disposizione per ottenere perdono e indulgenza.

Ciò che sommamente vi chiedo, mio divino Signore, è che tutto ciò che di quest'opera caritativa vi fosse gradita lo salvaguardi il vostro divino e mellifluido Cuore. E, poiché sono la principale sostenitrice di questo Santo Monte della nostra fraternità, corporazione e uniformità, vi chiedo di gettare, come prima cosa e principale in essa, parte dei vostri meriti. E ciò che, come primo donativo, chiedo e chiediamo tutti sono i frutti che sempre produce il monte divino del vostro infiammato Cuore a salvezza di tutte le anime di questo accordo. E tutto il resto sarà, mio Dio e Signore, ciò che sempre produce il vostro acceso amore, concedendoci ausili specialissimi per raggiungere il vostro amore e grazia, e ogni giorno aumentandola e, con gli incrementi di essa, essere tutti bellezza e diletto dei vostri divini occhi, compiacenza dell'eterno Padre e centro, anche se limitato, affinché arda in amore il vostro Spirito divino e increato, ricreazione della sovrana Vergine nostra Madre, diletto di tutti i santi e angeli, particolarmente dei nostri custodi, esaltazione della nostra santa fede cattolica, conservazione dei giusti, conversione dei peccatori, redenzione degli infedeli ed eretici e liberazione dalle pene delle anime del purgatorio.

E, poiché siete vita eterna, concedetecela a tutti, affinché con Voi, Dio eterno, siamo una stessa cosa per partecipazione, nei secoli dei secoli. Amen.

7. Datato in questo convento di Nostra Signora della Porziuncola delle Cappuccine Scalze, oggi, giorno della Trasfigurazione, 6 agosto, anno mille seicento quaranta, in questa di Saragozza.

Di tutta questa unione e fraternità in Gesù Cristo umile serva sorella María Angela Astorch, badessa indegna.

Ora prosegue facendo elenco delle persone arruolate a questo Montepio, e vi si trova in primo luogo il confessore che allora lo era del convento delle Cappuccine di Saragozza⁶¹. Poi proseguono le religiose di quella comunità *nominatim*.

La madre suor María Angela Astorch, che è colei che ha avuto la mozione e l'impulso di formare questo Santo Monte di beni comuni: e

⁶¹ Lo era, probabilmente, il priore del Pilar, Juan Domingo Briz. Nel dicembre 1641, María Angela invitava a iscriversi don Alejo de Boxadós (IV 36).

aggiunge il donativo del grande Salterio di santa Gertrude⁶², che contiene i centocinquanta salmi di Davide e, in ogni verso di essi, un saluto alla Maestà di Cristo; *item*, cinquanta messe centocinquanta opere di carità e altrettante di pietà e, per tutta la vita, due messe ogni mese.⁶³

⁶² Questo “grande salterio” lo recitava e faceva recitare santa Gertrude in suffragio dei fedeli defunti (*Legatus divinae pietatis* 1.5 c.21).

⁶³ Il manoscritto constava di 15 pagine in 8.°, con copertina di pergamena (MS di Roma, f.286r). Sfortunatamente, il copista non trascrisse i nomi delle persone firmanti e il compromesso acquisito da ogni socio del *Monte*. Questo continuò a funzionare in vita della Beata, come si può constatare da una delle sue lettere alle religiose di Calatayud, scritta da Murcia nel 1656. Nel convento di Saragozza si perpetuò fino al secolo XIX. Nel suo archivio esiste un quaderno intitolato *Monte di Pietà*, che principia: “Saragozza, 1 marzo dell’anno 1868. – Rinnovamento del Monte di pietà, che facciamo noi religiose cappuccine di questa città a favore della prima religiosa che muoia della nostra comunità, per la quale offriamo i seguenti suffragi”. Seguono i nomi delle iscritte in questa nuova epoca.

3.6. *Memorie di tutte le mie particolari devozioni*⁶⁴
MS, f.245r-248r

1. In primo luogo ho già salutato il numero dei colpi che Cristo, mio divino Signore, ricevette nella colonna, nel pretorio della casa di Ponzio Pilato, i quali furono cinquemila seicento sessantasei⁶⁵ e, in differenti occasioni, sono i seguenti (saluti):

Con un Padrenostro per ogni frustata che sua Maestà ricevette. E in questo modo le ho salutate molte volte. Ad aggiunta di ciò, le ho salutate con delle parole di Isaia, che dicono: *Disciplina pacis nostrae super eum; et livore eius sanati sumus* (Is 53,5). E con queste altre: *Torcular calcavi solus, et de gentibus non est vir mecum* (Is 63,3). Altre volte l'ho salutata con un verso di Davide, che dice: *Et fui flagellatus tota die; castigatio mea in matutinis* (Sal 72,14). Altre volte con delle parole di mia devozione, che dicono: *Amor meus flagellatus est* (affetti miei interiori).

2. Sono stata devota anche delle quaranta frustate che ricevette sua Maestà nella prigione, per compimento della legge di Mosè (cf. Dt. 25,3), e così l'ho salutato molte volte ricevendone altrettante con colpi ben distinti e ad intervalli regolari per maggior sentimento della loro crudezza.

E, terminate, sono salita ad una croce di chiodi, appoggiata ad una parete di modo che, messo un chiodo grande in essa, alzato dal suolo di circa un palmo poco più o meno, che serve per appoggiare entrambi i piedi alla maniera in cui li ebbe Cristo nella croce, e di tutto punto scalzi; e poi tese le braccia in alto, gli corrispondono ad ognuna delle mani altro chiodo fisso alla stessa parete ed in esso aggrappate le dita: rimango a modo di crocifissa e nella postura quale quella in cui rimase Cristo in essa.

3. Della preghiera dell'orto sono stata speciale devota e ho procurato, con alcun devoto esercizio, alcuna imitazione di ciò che Cristo fece e soffrì in tale luogo.

In primo luogo, a imitazione di Cristo che si ritirò al punto più segreto dell'orto con soli tre discepoli, mi sono io ritirata in un segreta stanzetta, accompagnata da tre accese devozioni: di fede, corrispondente alla potenza dell'intelletto, significando per la sua velocità, l'apostolo san Pietro; di speranza, corrispondente alla potenza della memoria, significando per essa l'apostolo san Giacomo; di carità, corrispondente alla

⁶⁴ Questa relazione deve essere stata scritta per ordine confessore Alejo de Boxadós, a Murcia verso il 1648. È interessante non solo come testimonianza del tipo di pietà personale della Beata, ma anche per le notizie autobiografiche che contiene.

⁶⁵ In altre parti dice, conforme alla versione più consueta di una rivelazione privata, 6.666.

potenza della volontà, significando per essa il discepolo amato l'evangelista e apostolo san Giovanni.

Acceso il mio spirito con questi tre affetti interiori delle tre virtù teologali e con il patrocinio dei tre apostoli sopradetti, a cui io sono particolarmente devota, mi ritirerò un giorno di Quaresima al luogo detto e, desiderosa di imitare Cristo, darò inizio al mio esercizio.

Prostrandomi alla presenza dell'eterno Padre, feci di me la consegna alla sua volontà, seguendo suo Figlio santissimo, dicendo: *Pater, non sicut ego volo, sed sicut tu* (Mc 14,36). E poi rimasi un'ora in ginocchio in orazione mentale, in unione e imitazione di quella che ebbe Cristo. E, terminata, feci un giro per le mie potenze, guardando con attenzione che si trovassero nei loro atti e affetti, animandole quanto possibile e infervorandole per il tanto che mi rimaneva da fare.

Iniziai la seconda ora di orazione; la quale terminata ed io un po' stanca, per fortificata dalla divina misericordia nel mio interiore, feci uno sforzo il migliore che potei, a imitazione di Cristo, dicendo: *Pater, spiritus quidem promptus est, caro autem infirma. Fiat voluntas tua* (i tre evangelisti, Luca, Marco e Matteo).

Fatta consegna e totale risoluzione in mano di sua Maestà, iniziai la terza ora di preghiera, inginocchiata come nelle due ore prima. E terminata, per imitazione di Cristo posto nell'agonia del sudore del sangue, ricevetti flagellazione con strumenti affinché fosse di sangue a imitazione di quello che sua Maestà sudò, la cui imitazione fu mio impulso e chiamata a questo atto.

In altra occasione mi si concesse la stessa licenza, e così la compii aggiungendo alla fine di ogni ora la flagellazione, ma non del sangue, perché mi si privò e, entrando l'obbedienza nel mezzo, mai mi azzardai a passare il limite di essa per la bontà di Dio; al quale sia onore e gloria, il quale è quello che ho sempre desiderato nelle mie piccole opere.

4. Il passo dell'*Ecce homo* per una sola volta mi si dispose che lo esercitassi con tutta la proprietà a me possibile. Nell'ora più chiusa dell'alba, che fu dalle tre alle quattro. Il dichiarare il come e specificare le circostanze credo non mi sia obbligo all'obbedienza presente, sebbene quella di allora sì, con tutto il rigore; ma quello che ora mi obbliga credo di compierlo con quanto detto e con il dire che, in tutta verità, non mi è stato richiesto in tutta la mia vita esercizio che più sentissi interiormente né naturale come questo, essendo così devoto e realizzato con tutta la gravità e circostanze che una sposa di Cristo doveva, avendo come punto di riferimento il suo Sposo Cristo che la stava presiedendo e guardando nell'esecuzione di tale atto. E dunque la confusione e compunzione non fu

da meno. Sia sua Maestà glorificato e sua divina clemenza accresciuta per tutta l'eternità. Amen⁶⁶.

5. L'esercizio del *teatro santo*. –In altra occasione mi si comandò altro esercizio, per me di grande umiliazione interiore e confusione per la mia natura, e che lo mettessi in atto a la medesima ora del passato. E fu che esegui in me lo stesso atto che esegue la santa Inquisizione in una persona ecclesiastica per aver mal usato la sua dignità sacerdotale e fatti molti insulti a essa, per consegnarlo al braccio secolare.

Come prima cosa pubblicamente, presiedendo tutto il santo tribunale, è degradato dalle vesti sacerdotali. Allo stesso modo continuai il detto spettacolo molto dettagliatamente, con molto spazio, dando luogo in tempo alla considerazione del significato della svestizione degli ornamenti religiosi, per non averli ben ottenuti né stimati e, così, giustissimamente spogliata di essi per la divina disposizione, manifestata a me peccatrice per bocca del mio padre spirituale, segretario fedele del divino segreto delle tre divine Persone, al quale confesso, adoro e amo con tutte le forze della mia anima.

Proseguo il mio esercizio penitenziale, e dico con dettaglio come fu. Mi misi in preghiera nel coro dalle tre fino alle cinque della mattina, rappresentando me stessa rea e sottoposta a penitenza per la divina Inquisizione, le cui tre divine Persone mi assistevano esercitando in me potere di divini inquisitori. Qui faceva pausa il mio spirito, accendendo in molte modi verità di fede che mi scuotevano di tal maniera, che mi era piuttosto difficile stare in ginocchio, e dal viso pareva che mi uscissero fiamme di fuoco, in base al gran ardore che sperimentavo; e spontaneamente un timore e terrore, come se tutto il coro fosse pieno di assistenti; e così piena di confusione e vergogna che, per non vedermi come ero, non osavo aprire gli occhi.

Fino a questo punto stavo solamente con il rosario nelle mani e la candela accesa e una corda da pozzo al collo, con *coroza*⁶⁷ di carta in testa e in essa dipinte delle fiamme di fuoco; che nel preparare tutte queste cose mi ero occupata un giorno prima, le quali nessuno me le trovò⁶⁸.

Considerando i significati di tutte queste cose, e maggiormente quelli delle fiamme di fuoco, e sapendo che se non ardevo in quelle dell'inferno era solo per la divina misericordia, perché per i miei peccati già ero condannata ad esse, e molto più essendo figlia dell'ira (cf. Ef 2,3), mi accolsero i miei tre divini inquisitori, chiedendo loro che revocassero la sentenza di essere bruciata, e ancor più essendo uno di loro venuto alla

⁶⁶ A quanto pare, questa forma di penitenza ebbe luogo nella Quaresima 1629, per ordine del confessore supplente, Juan Domingo Briz, piore del Pilar. Si veda sezione III 53.

⁶⁷ Era un cappello di carta o cartone dipinto di forma conica che si metteva ai condannati dall'Inquisizione spagnola (nota del traduttore).

⁶⁸ Era il modo con il quale si obbligava ad apparire in pubblico i sottoposti a penitenza dall'Inquisizione.

terra della mia nascita per liberarmi con la sua vita e morte. Qui si stimolava la mia speranza e chiedevo che mi valesse il così costoso riscatto.

Facendo un momento di pausa, la mia anima in tutto ciò sperimentava degli incoraggiamenti sicuri del mio perdono. Mi trovai sommamente grata al mio divino Redentore, ma con una annichilazione e abbattimento così grande, che sembrava che in un brevissimo momento sarebbe rimasto distrutto tutto il mio essere.

Andai avanti e arrivai alla degradazione delle insegne religiose. E, iniziando con l'insegna del mio sponsale con Cristo, il velo nero, mi scosse l'interiore terribilmente, tremandomi le mani, proseguì togliendomelo, e, baciandolo, lo posi in un luogo decente con la reverenza possibile e il non poco affetto; e rimasi con il velo bianco.

Poi mi tolsi il cordone del mio serafico Padre san Francesco e il suo santo abito, e lo consegnai, con grande sottomissione interiore e conoscenza della mia indegnità, tutto al mio santo Padre, chiedendogli mille perdoni per averlo macchiato con tante mancanze nell'osservanza perfetta della mia Regola e che, congiuntamente, fosse mio intermediario per il raggiungimento del mio perdono con nuove concessioni da lui, anche se non meritate, e nuove grazie per la perfetta osservanza della sua Regola e stato di perfezione. Il quale tutto ciò proposi davvero, tali e quali come me li aveva comunicati Dio nostro Signore nello spazio di questo esercizio, dal quale salii piena di conoscenze e disinganni.

Alcune altre volte mi si dispose in maniera che tornassi a fare questo stesso esercizio, ma senza mettermi né avere in me nessuna delle insegne dette; il quale compii sempre, nonostante sentissi ancor più debolezza e resistenze, perché sempre credevo che fosse volontà di Dio tutto ciò che mi ordinavano e disponevano i miei confessori⁶⁹.

6. Altro modo di esercizio mi si ordinò che eseguiessi, e fu che, avendo io nel tempo maturato paura verso i demoni e, per questo motivo, soffrire molti terrori e turbamenti, mi tenevano disposta i miei confessori e padri spirituali a rimanere in veglia nel coro e, fra orazioni ed esercizi di penitenza, vi trascorressi il tempo. Non era ogni notte, perché la mia natura non era adatta a ciò, ma di quindici giorni in quindici giorni o di otto in otto.

In queste occasioni, dunque, passavo grandi spaventi, perché mi succedevano grandi cose di terrore che, di certo, erano tracce dei nemici. E così mi tenevano in tantissimo timore.

Una volta percepii al mio lato un rumore quale succede alle persone quando dormono con sommo gusto. Rimasi quieta, ma, vedendo che andava avanti, girai gli occhi per vedere chi poteva essere, e non vidi nessuno; però vidi me stessa coperta in tutto l'abito di muffa e ragnatele, e

⁶⁹ In realtà, da quanto appare nelle relazioni degli anni di Saragozza, era ella stessa che insisteva con i confessori fintanto che otteneva la desiderata obbedienza per i suoi esercizi pietosi.

nella chiesa uno strepito e orrore terribile. Lo patii enormemente, in tale maniera che svenivo completamente. E, con modi caritatevoli, il tentatore mi persuadeva ad andare al dormitorio con le religiose, affinché la mattina seguente non mi trovassero defunta in quel posto, e che fare il contrario era temerarietà, e in più non potendo fare esercizi per niente. A tutta questa macchinazione risposi con tutta risoluzione:

- anche se non faccio niente, non riuscirai con tutti i tuoi stratagemmi a farmi uscire da questo posto nel quale Dio mi ha ordinato di stare per obbedienza al mio confessore. E, così, anche se non faccio niente, rimarrò dove mi ha posto Dio, e essendo nelle sue mani non mi succederà disgrazia di morte, che non sono così benemerita che meriti morire obbedendo, come il Figlio di Dio Gesù Cristo mio Signore.

E con ciò mi chiusi e rimasi senza muovermi fino alle cinque di mattina che vennero le religiose a dire l'ora Prima⁷⁰.

In altre occasioni mi ordinarono (i confessori) che, nel silenzio della notte e all'alba, rinchiusa nel coro, prendessi in mano un Cristo e, da parte di questo divino Signore, chiamassi a tutti i demoni dell'inferno a venire su di me e a eseguire in me il potere che Dio gli avesse dato. Obbedii sempre.

7. In certe occasioni mi diede nostro Signore incitamenti a imitare santa Teresa nel castigarmi con le chiavi. Lo feci, ma non con lo spirito della santa. E, con tutto ciò, sentii il mio essere tanto timore a questo genere di penitenza, che mi successe un giorno, all'aprire la porta della cella dell'eremitaggio, di avere un così grande spavento e tremore, che avevo il coraggio giusto per fare il primo passo e sperimentavo nel viso una bruttezza notevole. Mi trattenni un po', facendo le mie considerazioni e, alla fine, mi persuasi e entrai con molta audacia e con la stessa feci l'esercizio della disciplina con le chiavi.

8. Non erano da meno i timori e spaventi del mio consueto nelle occasioni di fare l'*esercizio della colonna*, che solo per esso avevo una stanzetta oscurissima con la sua porta e in mezzo stava un tronco rotondo collocato dal suolo fino all'alto della volta di sopra. Per questo, come di consueto era di otto in otto giorni e con più distanza di quindici in quindici, avevo preventiva pulizia per stare con decenza e con lui rimanevo coperta dallo stomaco fino al piede e tutto il corpo e tutto il petto con il velo stesso che portavo. Sistemata in questo modo e abbracciata alla colonna, arrivava la religiosa per la cui mano dovevo essere disciplinata e mi legava alla colonna con le braccia e le mani. E poi dava inizio al suo ufficio, e tutto con tanto silenzio, come se entrambe fossimo mute.

Nel dare termine all'esercizio, che già ella sapeva quanto doveva durare, ed era cosa di un quarto d'ora, mi scioglieva e se ne andava, ed io rimanevo sola. E, se potevo avere un momento di orazione, scendevo al coro, affinché non mi cercassero nella cella dell'eremitaggio.

⁷⁰ Si veda il racconto contiguo nei racconti dello spirito dell'anno 1634 (III 94).

Le discipline in questi casi sempre furono di corda di viella⁷¹, ma nelle discipline di mano propria usavo di catenelle e alcune volte di rotelle d'argento, e anche corde di viella, che sono le ordinarie della comunità.

A tutto mi trovavo obbligata per legge dello sponsale del sangue con il mio divino Signore e anche troppo scomposta in sua presenza di vedermi così bambina nella sua imitazione.

Gli esercizi più particolare ho scritto, Signore, e così dò fine, sembrandomi abbastanza per compiere con l'obbedienza che vostra signoria mi ha ordinato. Vostra signoria si ritenga per ubbidito e nostro Signore per servito, che io risulio ben mortificata.

9. *Le occupazioni delle mie potenze nell'Ufficio*, essendo novizia e appena professa, furono le seguenti considerazioni:

Mattutini. –Innanzitutto, ai Mattutini come prima cosa era di chiudermi con Cristo nell'orto del Getsemani e guardare a Cristo pregando e sudando sangue e esortando i tre discepoli a pregare, riprendendoli dal loro sonno; la cattura e il bacio di Giuda con così grande perfidia.

L'ora Prima. –Come fu portato prigioniero dai quattro giudici, Anna, Caifa, Pilato ed Erode, e come fu accusato di molte false testimonianze e ferito e legate le sue mani.

L'ora Terza. –Come gareggiando gli ebrei chiesero che fosse liberato Barabba e crocifisso Cristo. Come gli diede sentenza di flagellazione Pilato e li trovò così spietati e molti, contro ogni legge. Come gli misero la veste di porpora e la corona di spine.

L'ora Sesta. –Come Pilato diede sentenza di morte in croce a Cristo e come la portò nelle sue spalle fino al monte del Calvario, accompagnato da due infami ladroni e in mezzo ad essi crocifisso.

L'ora Nona. –Come, essendo stato Cristo tre ore in croce vivo, spirò e ad alta voce raccomandò il suo spirito al suo eterno Padre; l'eclisse di sole e le tenebre, il tremore di terra, l'aprirsi dei sepolcri, lo spaccarsi del velo del tempio del sancta sanctorum e lo spaccarsi delle pietre.

Vespri. –Come gli aprirono il suo sacrissimo costato e la deposizione dalla croce e il pianto della Vergine nostra Signora.

⁷¹ La parola spagnola è *Vihuela* che è un antico strumento musicale della famiglia dei liuti, apparso in Spagna. Il termine identifica in particolare la cosiddetta vihuela de mano, distinta dalla vihuela de arco, sinonimo della viola da gamba o della viella medievale. Analogamente alla chitarra, alla quale assomiglia, si suona pizzicando le corde con le dita. La vihuela si diffuse verso la fine del '400 ed era dotata, generalmente, di sei corde di cui cinque doppie. Fu molto diffusa soprattutto presso gli strati più elevati della società spagnola, nei quali si affermò come strumento dotto ed assunse una popolarità paragonabile a quella raggiunta dal liuto nel resto dell'Europa, nel medesimo periodo (nota del traduttore).

Compieta- -Come diedero sepoltura al santissimo corpo di Cristo
quei santi uomini, le lacrime e la solitudine della sovrana Vergine sua
Madre e della sua devota e pietosa compagnia.

3.7. *Devozione delle cinque piaghe di nostro Signore Gesù Cristo
Per impetrare il divino ausilio in tempo di peste,
insegnata alla mia anima per particolare grazia*⁷²

MS, f.282rv

Recitata un'Ave Maria, si dirà:

O Signore, quanto grande è il tuo potere, che tutto quanto vuoi puoi!
Ascoltaci, aiutaci per quello che sei.

Come Padrenostro si diranno le seguenti parole:

*Recordare, Domine, testamenti tui, et dic angelo percutienti: cesset iam manus tua, ut non desoletur terra, et ne perdas omnem animam vivam. Ego sum qui peccavi, ego qui inique egi: istae, quae oves sunt, quid facerunt? Avertatur, obsecro, furor tuus, Domine, a populo tuo, ut non desoletur terra, et ne perdas omnem animam vivam*⁷³.

Antifona alle divine Piaghe:

Foderunt manus meas et pedes meos: dinumeraverunt omnia ossa mea
(Sal 21,17).

V/ *Vulneratus est Christus propter iniquitates nostras.*

R/ *Et proptere scelera nostra attritus est* (Is 53,5; Mt 8,17; 1Pe 2,24).

*Oremus. – Domine Iesu Christe, fili Dei vivi, qui pro salute humani generis quinque vulnera pati voluisti: tribue, quaesumus, ob reverentiam illorum vulnere tuorum, absolvi mereamur ab omnibus peccatis nostris et praesentem vitam bono fine terminare, et a tuis dulcissimis visitationibus et contemplationibus nunquam separari. Qui vivis et regnas in saecula saeculorum. Amen*⁷⁴.

La stessa “Devozione” tradotta in volgare:

⁷² Sull'origine di questa devozione scrive la Beata nei suoi racconti del 1647. Fu il 6 novembre di codesto anno, mentre la peste faceva stragi in Valencia: “Iniziai con le mie novizie a pregare davanti al Cristo crocifisso e alla Vergine delle angosce, con delle candele accese. Fu la preghiera del *rosario della peste*, di cui sua Maestà in quello stesso giorno all'improvviso mi diede intelligenza...”

C'è una copia nell'archivio delle cappuccine di Murcia e la copia di Zavallos (Vida 192s). Nel manoscritto di Roma si aggiunge (f.286v): “Devozione in forma di rosario, che pregava la venerabile madre con le sue religiose in tempo di peste... Si è copiato da un foglio sciolto, dove è presente la stessa devozione scritta in castigliano, tutta in calligrafia differente da quella che usava la venerabile madre. E di mano altrui ha alla fine questa nota: Si avverte che il V.P. Luis Zavallos chiese, per sua devozione, che gli lasciassero l'originale di questa *Devozione* e la trascrisse di sua mano; ma sappiamo di certo che la compose la nostra venerabile madre e possiamo affermarlo per averla vista con la sua propria calligrafia”.

⁷³ Preso dai responsori dell'Ufficio divino, Mattutini della terza settimana dopo Pentecoste.

⁷⁴ Non ho trovato questa orazione nella liturgia: probabilmente è originale della Beata. L'antifona e il versetto responsoriale sono presi dall'ufficio delle Cinque Piaghe, che si recitava il venerdì successivo alla terza domenica di Quaresima nella famiglia francescana.

Ponendomi davanti all'immagine di Cristo crocifisso e di sua Madre dolorosissima delle Angosce, si sgranerà il rosario, dicendo, al posto delle Avemarie, in ogni grano le parole seguenti:

O Signore, quanto grande è il vostro potere, poiché tutto quanto vuoi puoi! Ascoltaci, vieni in nostro soccorso, aiutaci per quello che sei.

Al posto dei Padrenostri si diranno le seguenti:

Ricordatevi, O misericordioso Signore!, del vostro testamento e parola, ordinando all'angelo giustiziere: cessi già la mano del vostro furore nel conflitto che soffriamo, affinché non si distrugga il mondo né perdiate tante anime redente con il vostro preziosissimo sangue. Se ci sono colpe, Signore, io fui chi peccò, io fui chi operò tanto male: le altre anime, pecore vostre, che male fecero? Preghiamo, amatissimo Redentore, che mettiat da parte il vostro furore su questo villaggio e città, affinché non si distrugga la terra con condanna eterna di tante anime.

Si conclude tutto il rosario con il seguente:

Antifona. – Scavarono e ruppero in tal modo i miei piedi e mani, che si potevano contare, inchiodato nella croce, tutte le mie ossa.

V/ Per i nostri delitti fu Cristo piagato.

R/ E per le nostre colpe fu macinato e spezzettato.

Oremus. – Signore mio Gesù Cristo, figlio di Dio vivo, che per la redenzione del genere umano voleste soffrire, fra tutte le altre, le cinque dolorosissime piaghe nei piedi, mani e costato: concedici, amatissimo Signore, a reverenza di queste cinque penetranti ferite, di essere assolti da tutti i nostri peccati, concludendo questa vita con morte felice, e ad interim non ci manchino mai le vostre dolcissime grazie e benigni ausili. *Qui vivis et regnas in saecula saeculorum. Amen*⁷⁵.

⁷⁵ Ho voluto aggiungere il testo della traduzione, conservata, assieme al testo latino, nel convento delle cappuccine di Murcia. Se, come è probabile, la fece la stessa Beata, è un esempio della libertà con la quale aggiustava i testi latini per esprimere con maggiore proprietà ciò che lei aveva in mente.

3.8. *Quaderno degli esercizi*⁷⁶
MS, f258r-265v

1. Avendo reso conto di tutta la mia vita al mio padre spirituale, il signor don Alejo de Boxadós y de Llull, inquisitore di questo santo tribunale di Murcia e fondatore e titolare di questo convento dell'Esaltazione del Santissimo Sacramento delle Capuccine, e fatta confessione con sua signoria, mi ordinò, in virtù della santa obbedienza, che scrivessi tutti gli esercizi che mi avevano aiutato a percorrere il cammino dello spirito e della perfezione, dalla quale confesso di stare molto lontana.

E così, mancandomi la cosa più importante, che è, dopo Dio, l'esperienza del trovare profitto nelle materie spirituali, temendo di errare, ho resistito alcune volte, ma non sono stata ascoltata, anzi di nuovo obbligata ad ubbidire. Così comunico in questo quaderno, con tutta verità e sincerità, i primi esercizi della mia vita in convento che ebbi e principiai avendo l'età di circa 14 anni più o meno e di abito all'incirca tre più o meno, e li continuai molti anni, e in parte oggi giorno.

[Disposizione per i Mattutini della mezza notte]

2. Inizio, in nome di Dio, con gli esercizi delle dodici della mezza notte, quando ricordavo (*svegliavo*) per andare ai Mattutini, il cui ricordo era, del più ordinario, le parole che disse Cristo nel vangelo, che dicono: *Media nocte clamor factus est: Ecce sponsus venit, exite obviam ei* (Mt 25,6). E altre dei Cantici, che dicono: *Aperi mihi, soror mea sponsa, quia caput meum plenum est rore* (Cant 5,2).

Con questi ricordi gettavo via da me tutto il sonno e la negligenza, perché operavano nella mia anima un'attrazione e violenza amorosa grande per e con il mio amato Sposo. E, così, me ne andavo al coro di tutta fretta e brevità a ricevere il mio divino Signore, piena la testa di rugiada per andare a celebrare con la mia anima lo sponsale dell'amore; al quale facevo le mie consegne mentre aspettavo l'arrivo delle religiose per dire i

⁷⁶ La prima parte di questo scritto, di singolare valore autobiografico, riproduce gli "esercizi" della *Pratica spirituale*, ma più succintamente e in prima persona. Mette in luce come praticava lei ciò che insegnava alle altre e quella sua peculiare spiritualità che sa combinare le grazie più alte della contemplazione infusa con una pietà meticolosa e, per dirla in breve, misurata, ma non devozionalista. Può essere indicativa dell'evoluzione che sperimentò, negli anni, questa sua stessa pietà personale.

Mattutini. Nei quali era tutta la mia occupazione stare con sua Maestà come con il mio Dio, Sposo e Signore.

Mi durò molto tempo il passare tutti i Mattutini senza perdere di vista Cristo nell'orto, pregando e trovandosi in agonia, e ricordando i tre apostoli, Pietro, Giovanni e Giacomo, affinché pregassero con lui; e ciò che gli disse, riprendendoli, mi causava particolare vergogna e impaccio, vedendo che Giuda non dormiva per venderlo e consegnarlo, ed io ero per tenergli compagnia e amarlo; e sono le seguenti: *Nunc videbitis turbam quae circumdabit me. Vel Iudam non videtis quomodo non dormit, sed festinat tradere me iudaeis? Vigilate et orate, ne intretis in tentationem* (Mt 26,41)⁷⁷.

[Preparazione dell'Ufficio divino e dell'orazione mentale]

3. All'entrata del coro, come si sa, si prende l'acqua benedetta, ma per non mancare a ciò che mi è stato ordinato, metterò per esteso l'ordine e avvertenza interiore con il quale entro in esso.

Quando prendo l'acqua benedetta, che è la prima cosa, dico: *Asperges me, domine, Hysopo et mundabor...*⁷⁸ Uscendo dal coro, dico: *Procedamus in pace in nomine Domini. Amen.*

[Sveglie per l'ora Prima]

4. Ho già detto le cause e motivi speciali che mi sono stati mezzi per allontanare da me ogni fiacchezza e pigrizia e, senza ritardo, andare ai Mattutini, che alla mezza notte *clamor factus est: Ecce sponsus venit, exite obviam ei* (Mt 25,6); e il luogo dei Cantici, al quale chiama Cristo l'anima: *Aperi mihi, soror mea sponsa, quia caput meum plenum est rore* (Cant 5,2).

Ora scriverò ciò che mi è stato non meno importante per l'ora Prima, avendo per ogni settimana le mie sveglie, e sono le seguenti:

Lunedì. -Questo giorno, ricordando il rumore del crepitacolo, considero sia la voce del mio amatissimo Signore, il quale dà dei colpi alla porta del mio cuore, promettendomi di farmi grandi grazie se gli aprissi il mio cuore e se glielo dessi come dimora. E, così, considero che mi dice queste parole con grande amore e tenerezza: *Si quis audierit vocem meam et aperuerit mihi ianuam, intrabo ad illum et cenabo cum illo et ille mecum* (Ap 3,20).

Martedì. -Questo giorno, nel ricordare, occupo il mio affetto interiore considerando che Cristo, imperiosamente, mi ordina che preghi,

⁷⁷ Il testo è del 7° responsorio dei Mattutini del Giovedì Santo.

⁷⁸ Come nella *Pratica spirituale* (n. 14), continua una serie di prolisse espressioni bibliche e orazioni in latino, prese in parte dalla liturgia e in parte da qualche devozionario ecclesiastico.

dicendomi come a una discepola sua ciò che disse ai suoi apostoli la notte della sua passione nell'orto: *Quid dormitis? Surgite, orate, ne intretis in tentationem* (Lc 41,46).

Mercoledì. –Questo giorno, nel ricordare, che è mia occupazione interiore guardare al mio amato Padrone e Signore brusco con me per essere latente nella preghiera, per la mia fiacchezza, e per lasciarmi trascinare dal sonno e dalla pigrizia, e così mi sta dicendo: *Si non vigilaveris, veniam ad te tanquam fur, et nescies qua hora veniam ad te* (Ap 3,3).

Giovedì. –Questo giorno, nel ricordare, che è mia occupazione interiore considerare sua Maestà Sposo paciere della mia anima e che, come tale, mi parla con sommo amore e tenerezza, dicendo di alzarmi per trattare con lui affari importanti per la mia salvezza; e, così, mi chiama dicendo le seguenti parole: *Surge, prospera, amica mea, sponsa mea, formosa mea, et veni* (Cant 2,10).

Venerdì. –Questo giorno, nel ricordare la mattina, pongo la mia attenzione interiore e considero di udire la voce del mio divino Signore, che mi sta avvisando del grande rischio nel quale vivo senza il sostegno del pane della santa orazione, stando così lontana dalla patria celestiale, e così mi sta gridando al vento, avvisandomi che mi alzi, dicendo: *Surge et comede! Grandis tibi restat via* (1Re 19,5).

Sabato. –questo giorno, nel ricordare, tengo occupato il mio interiore sulla considerazione del santo timore, così dovuto al mio divino Signore, il quale considero che mi riprenda con certa inclemenza e asprezza, dicendomi: *Surge! Cur iaces pronus in terra?* (Gs 7,10).

Domenica. –Questo giorno, nello svegliarsi, mi ricordo di quella parola del vangelo, che dice: *Surge! Redde quod debes* (Mt 18,28); ed anche che mi chiama il mio divino Signore per raggiungere il premio dei miei zeli per cercarlo attraverso le mie veglie, dicendomi benignamente: *Surge qui dormis, et exurge a mortuis, et illuminabit te Christus* (Ef 5,14).

[Atti per iniziare il giorno]

5. Mossa la mia anima, con la forza di queste considerazioni, a darsi e consegnarsi al suo Dio e Signore, le dice ciò che David, con somma rassegnazione e ilarità spirituale: *Paratum cor meum, Deus, paratum cor meum* (Sal 107,2), e gli rendo grazie per i benefici che mi ha fatto, dicendo:

Siate benedetto, mio Dio e Signore, che con così tanto amore mi venite a cercare affinché vi serva e ami. Vi ringrazio poiché mi avete tirato fuori dalle tenebre della notte e mi avete portato al principio del giorno. Supplico vostra divina Maestà di conservarmi da ogni male e peccato, in tale maniera che il mio servizio vi sia gradito.

Vi ringrazio, Dio mio, per i benefici della predestinazione, creazione, redenzione, adozione, dotazione, conservazione, vocazione, giustificazione e glorificazione (cf. Rom 8,30); e di tutti gli altri, tanto generali come particolari, per i quali devo esservi riconoscente. Della fortuna alla quale sono obbligata ad esservi grata, lo faccio con il modo che posso e che mi è possibile, e rendo grazie infinite. E, a dimostrazione di gratitudine, da questo punto fino all'ultimo della mia fine, mi offro e mi sacrifico alla vostra divina Maestà, così per la croce e tribolazione come per il riposo e la consolazione.

E dichiaro di vivere e morire nella confessione della vostra santa fede cattolica, e di non offendervi né peccare mortalmente né venialmente con avvertimento. E se, in quanto miserabile e fragile, cadessi, in tal caso mi pento e vi chiedo, Dio mio, perdono, e revoco tutto ciò che avessi commesso per pensiero, parola e opera. E, in contrapposizione a questi tre modi di offendervi e a supplemento delle mie cadute, faccio voto a vostra divina Maestà del compimento dei miei tre voti essenziali di obbedienza, castità e povertà, assieme a quello della clausura.

Non solo, mio divino Signore, è mia intenzione salvaguardare questa clausura e chiusura esteriore, ma molto di più l'interiore. E, così, mi rinchiudo all'interno del vostro Cuore. Apritemi questa porta del vostro amore per entrare in esso. Datemi un sentimento intellettuale per capire le sue palpitazioni, che tutte, come credo, furono, mentre viveste in questa vita, divino Signore, per dare gloria al vostro eterno Padre e eseguire le sue volontà ferme a beneficio del genere umano.

Che continui il mio cuore tali atti ed io esegua le stesse opere, Maestro mio Cristo. I miei respiri naturali lascio per continua richiesta; e tutte le pulsazioni di tutte le mie vene e tutti i miei movimenti naturali, così stando addormentata e al contempo sveglia, dirigo in dardi e saette amorose e gradite al vostro Cuore divino; e in tutto e per tutto unisco il mio con esso.

Ti adoro, Cuore del mio Signore Gesù Cristo, e ti benedico; poiché per la tua finezza di amore fui redenta.

6. Concluso con tutto ciò, vado avanti raccomandandomi alle invocazioni della mia devozione, suddivise nei sette giorni della settimana, e invocazione e raccomandazione ai miei santi avvocati, con richieste particolari e saluti ai *sette spargimenti di sangue* del mio Signore Gesù Cristo, con richiesta dei sette doni dello Spirito Santo e perdono dei sette peccati mortali, nel modo e come scriverò per suo ordine, e la suddivisione del tutto per tutta la settimana.

Domenica. – Prima di tutto, la domenica è mia invocazione speciale la santissima Trinità e i santi miei avvocati per questo giorno, nella forma seguente:

Beatissima Trinità, siatemi guida e compagnia in questo giorno presente, affinché non faccia né dica né pensi cosa contro questo profondissimo mistero e beneficio di avermi creato a immagine e somiglianza vostra. E concedetemi il dono delle tre virtù che più mi uniscono a Voi: fede, speranza e carità, e le quattro cardinali: prudenza, giustizia, forza, e temperanza, per buon esito e giustificazione delle mie condotte e opere; e, soprattutto, vi supplico di concedermi il dono della mia salvezza.

Gloriosi arcangeli san Michele, Gabriele, Raffaele e benedetto angelo custode, con tutti i cori degli angeli: siatemi guida e compagnia per tutto questo giorno, affinché non dica né pensi cosa contro Dio e il Signore, che mi ha creato. E per lo stesso vi supplico, glorioso San Giuseppe e san Giovanni Battista, con tutti i santi patriarchi e profeti, e la gloriosa santa Anna, con tutte le sante continenti. E congiuntamente mi conseguiate il perfetto compimento dei miei quattro voti e virtù di perfetta religiosa e del mio *capitolato di sposa del sangue* con il mio Sposo Cristo; e ai miei raccomandati.

7. *Lunedì.* –Il lunedì è mia invocazione speciale le sante Piaghe del mio Signore Gesù Cristo, e i santi miei avvocati sono i seguenti.

Sacrosante Piaghe del mio Signore Gesù Cristo, siatemi guida e compagnia...; e che meriti per voi che mi sia dato un *cuore contrito e umiliato* (Sal 50,19) e il perdono dei miei peccati, e il raggiungimento delle tre virtù teologali, per la perfetta unione della mia anima, e le quattro cardinali, per il buon esito delle mie opere e risoluzioni.

Gloriosi apostoli san Pietro e san Paolo, san Giovanni evangelista, con tutti gli apostoli e evangelisti, e san Luca, con i settantadue discepoli di Cristo: vi supplico di ottenermi dalle Piaghe del mio Signore Gesù Cristo il perdono dei miei peccati e un *cuore contrito e umiliato*, e il compimento dei miei quattro voti e virtù di perfetta religiosa e del mio *capitolato di sposa del sangue* con il mio Sposo Cristo; e a tutti i miei raccomandati e confessori e maestri della mia anima.

8. *Martedì.* –Il martedì è l'invocazione della santissima Vera Croce del mio Signore Gesù Cristo, e i santi avvocati i seguenti.

Santissima Vera Croce, *letto fiorito* (Cant 1,13) del mio Sposo Cristo e talamo di amanti per la finissima unione del mio Signore Gesù Cristo: siate mia guida e compagnia per tutto questo giorno, affinché non faccia né dica né pensi cosa contro quel divino Signore che per voi mi redense e, per voi, meriti il raggiungimento delle virtù di conformità e privilegio di essere finissima sposa di quel Signore che, posto e inchiodato in voi, si sposò con la mia madre Chiesa e con me, per esserne figlia; e il raggiungimento perfetto delle tre virtù teologali e quattro cardinali, per la perfetta unione della mia anima e il buon esito delle mie opere e risoluzioni.

Gloriosi martiri san Lorenzo, santo Stefano e san Sebastiano, con tutti i martiri, e la mia patrona e protomartire di Spagna santa Eulalia,

santa Agnese e santa Caterina, con tutto il coro delle martiri: vi supplico che mi otteniate dalla santissima Vera Croce, il dono della vera sposa del mio Signore Gesù Cristo per atto di amore e conformità, e le virtù teologali e cardinali, così per me come per tutte le persone verso le quali ho particolari obblighi e che si sono raccomandate alle mie povere preghiere; e il compimento dei miei quattro voti e virtù di perfetta religiosa e del mio *capitolo di sposa del sangue* con il mio Sposo Cristo alla colonna.

9. *Mercoledì.* –Il mercoledì è l’invocazione della sacrissima Regina dei serafini, la Vergine nostra signora, e le avvocate sante seguenti.

Serenissima Regina degli angeli, corona dei serafini, Signora e Madre mia: siatemi guida e compagnia in questo giorno, affinché non faccia né dica né pensi cosa contro il mio divino Signore, che mi creò e si incarnò nelle vostre purissime viscere per la mia redenzione; dal quale umilmente vi supplico che mi otteniate il dono della purezza, quanto una creatura possa raggiungere in questa vita mortale e valle di lacrime.

Madre mia santa Chiara, con tutte le sante del nostro sacro Ordine, santa Caterina di Siena, santa Paola, santa Brigida e santa Teresa, con tutte le sante dei vostri Ordini: vi supplico che mi otteniate dalla serenissima Vergine il dono della purezza e candore interiore, per essere finissima sposa del mio Signore Gesù Cristo, e le virtù teologali e cardinali, e il compimento dei quattro voti e virtù di perfetta e esemplare religiosa; e non dimenticatevi di tutti i miei raccomandati, in special modo dei miei maestri spirituali.

10. *Giovedì.* –Il giovedì è l’invocazione del santissimo Sacramento, e i santi avvocati i seguenti.

Sovranissimo e amorosissimo Signore e mio amante Dio, sostegno e vita della mia anima, siatemi guida e compagnia e mio perpetuo assistente per tutto il corso della mia vita. Affinché non faccia né dica né pensi cosa contro la vostra divina persona, poiché mi creaste e redimeste, e per vostra sposa mi sceglieste, e con la vostra carne e sangue mi avete sostentato tanti anni, essendo io così indegna di tali grazie e doni: per tutto ciò e per Voi stesso, Signore mio, vi supplico mi concediate grazia per amarvi e dono per contemplarvi, e la perfetta unione, con le azioni delle tre virtù: fede, speranza e carità, e la perfetta somiglianza con la vostra santissima umanità per la perfetta salvaguardia delle quattro virtù cardinali.

Glorioso san Benedetto, san Bernardo, sant’Agostino, san Gerolamo, san Bruno, san Domenico, san Francesco da Paola, con tutti i santi dei vostri sacri Ordini: vi supplico che mi otteniate da questo divino Signore fatto sacramento, grazie per amarlo e dono per contemplarlo, e la perfetta somiglianza con la sua santissima umanità e perfetta unione per azioni e innalzamento delle tre virtù teologali e le quattro cardinali, e la

perfetta salvaguardia dei miei quattro voti, e le virtù di perfetta e esemplare religiosa e sposa sua; e pregate per tutti i miei raccomandati e i miei padri e maestri spirituali.

11. *Venerdì.* - Il venerdì è l'invocazione della santissima Passione di mio Signore e *Sposo di sangue* Cristo, e gli avvocati i santi seguenti.

Innamorato Signore e *Sposo mio di sangue*, da dove tanto incendio d'amore per e con le vostre creature, dunque per esse pregate il vostro eterno Padre, sudate sangue con somma agonia, siete catturato con ignominia, giudicato da iniqui giudici, caricato di ferri e catene, messo in prigione, frustato come schiavo, coronato con crudeli spine, sputato e schernito dai soldati, portato al macello come agnello innocente (Is 53,7; At 8,32) portando sulle vostre spalle il gran peso della croce, e in essa foste crocifisso e rendeste il vostro spirito all'eterno Padre.

Per queste santissime (pene), con le quali santificaste il mondo, vi supplico di concedermi il frutto del vostro sangue, passione e morte. E, poiché tutto lo operaste solamente per obbedire al vostro eterno Padre, vi supplico di concedermi la virtù dell'obbedienza, di modo che io non muoia per mancanza delle forze naturali, ma quando a Voi sia più a gusto, disposto e comandato, poiché a partire da ora mi offro e consegno la mia anima e il mio corpo per quel momento. E, nel frattempo che in questa vita mi mantenete, concedetemi che non faccia né dica né pensi cosa contro Voi, Creatore e Redentore mio; e vi chiedo di concedermi le tre virtù teologali e le quattro cardinali, e il compimento dei miei quattro voti e virtù di perfetta religiosa e della mia *capitolazione di sposa di sangue* vostra.

Padre mio san Francesco, san Bonaventura, san Antonio da Padova e san Bernardino, con tutti i santi confessori e martiri del nostro sacro Ordine: vi supplico di ottenermi dal mio Signore Gesù Cristo il dono di specialissima obbedienza, fino a morire obbedendo, e le virtù teologali e cardinali, e il compimento dei quattro voti della mia professione e della mia *Regola d'amore*, e tutte le virtù di *sposa di sangue e disposta tale*, e tutto il resto per essere perfetta ed esemplare religiosa.

12. *Sabato.* - Il sabato è l'invocazione di nostra Signora della Solitudine, e le avvocate le sante seguenti.

Serenissima Regina degli angeli, afflitta con così veementi pene e coltelli di dolore per i miei peccati e per il riscatto di essi, siatemi guida e compagnia in questo giorno, affinché non faccia né dica né pensi cosa contro il mio clementissimo Signore e Redentore e Figlio vostro; dal quale ottenetemi la virtù e il dono della povertà e nudità di spirito, e il dono e elevazioni delle virtù teologali e cardinali, e il compimento dei miei quattro voti e di quello della *Regola dell'amore* e le elevazioni della *capitolazione di sposa di sangue*, e le virtù de perfetta religiosa.

Gloriosa santa Orsola, con tutto il vostro squadrone di vergini e martiri, santa Maria Maddalena e Pelagia, penitente, con tutte le sante penitenti dei deserti, santa Eufrasia, santa Scolastica, santa Febronia, santa Matilde e santa Gertrude, con tutte le sante dei vostri sacri Ordini: ottenetemi da mia Madre e Signora la Vergine il dono della povertà di spirito, la virtù della rinuncia di tutte le cose di qui e comodità di questa vita, e che solamente in ella cerchi l'uno che disse il mio divino Signore a Marta (Lc 10,42), e il compimento dei miei quattro voti e quello della *Regola dell'amore* e di fine *capitolata di sposa di sangue*, e le virtù teologali e cardinali.

[Esercizi dei sette spargimenti di sangue]

13. Conclusa ogni richiesta all'invocazione che ho per ogni giorno e raccomandazione ai miei santi e sante avvocati e devoti, recito un Padre nostro a uno *spargimento di sangue* di Cristo, i quali furono sette, e lo offro nel modo seguente, e faccio le mie richieste per ognuno:

Domenica. –La domenica recito un Padre nostro e un Ave Maria al primo spargimento, che nella sua penosa circoncisione versò, e per il suo sangue gli chiedo che mi perdoni ciò in cui l'ho offeso nel peccato di minor purezza e che mi conceda la virtù della castità e il dono della saggezza, i frutti della gioia spirituale, pace e pazienza.

Lunedì. –Il lunedì recito un altro Padre nostro e Ave Maria al secondo spargimento, che fu nell'orto, la notte della sua passione, e per essa lo prego di perdonarmi tutto ciò in cui l'ho offeso nel peccato della gola e che mi conceda la virtù dell'astinenza e il dono dell'intendimento e il frutto della carità.

Martedì. –Il martedì recito un altro Padre nostro e Ave Maria al terzo spargimento, che fu quando lo frustarono, e per il suo sangue gli chiedo di perdonarmi ciò in cui l'ho offeso nel peccato dell'invidia e che mi conceda la virtù della carità e il dono del consiglio e il frutto della benignità.

Mercoledì. –Il mercoledì recito un altro Padre nostro e Ave Maria al quarto spargimento di sangue, che fu quando lo coronarono di spine, e per il suo sangue gli chiedo di perdonarmi ciò in cui l'ho offeso nel peccato della superbia, e che mi conceda la virtù dell'umiltà e il dono della forza e i frutti della bontà e liberalità.

Giovedì. –Il giovedì recito un altro Padre nostro e Ave Maria al quinto spargimento di sangue, che fu quando, con grande disumanità, i carnefici denudarono della tunica inconsutile Cristo nel Calvario, e gli chiedo perdono di ciò che gli ho offeso nel peccato dell'avarizia e che mi conceda la virtù della liberalità e il dono della scienza e il frutto della mansuetudine.

Venerdì. –Il venerdì recito un altro Padre nostro e Ave Maria al sesto spargimento di sangue del mio Signore Gesù Cristo, che fu nel monte Calvario quando lo inchiodarono alla croce, e gli chiedo che per il suo

sangue mi perdoni tutto ciò che gli ho offeso nel peccato della pigrizia e i frutti della fede e modestia.

Sabato. –Il sabato recito un altro Padre nostro e Ave Maria al settimo spargimento di sangue, che fu quando gli aprirono con una lancia il suo santissimo costato dopo essere morto e ne uscì sangue e acqua, e gli chiedo perdono del peccato dell'ira, e che mi conceda la virtù della pazienza e il dono del suo santo timore e i frutti della continenza e castità.

[Altre devozioni]

14. Qui terminano gli esercizi della mia devozione per tutti i giorni della settimana.

Subito dopo che mi alzavo ai Mattutini alle dodici della mezza notte e per ogni mattina alle cinque, che è l'ora della Prima, recitavo l'esercizio quotidiano. Uscita dalla Nona, subito prendevo il cestino da lavoro, recitavo a memoria i sette salmi penitenziari con le loro litanie e orazioni, e l'ufficio della Croce e dello Spirito Santo. Tutto a memoria e facendo lavoro, che fu sempre di ricamo⁷⁹.

Udendo Messa mi tenevo occupata nella considerazione di ciò che significavano i passi della stessa e come il sacerdote rappresentava Cristo, e le vesti sacerdotali, quelle che gli posero nella sua passione:

L'amitto significava il panno con il quale gli coprirono il viso e gli occhi, dicendogli che indovinasse chi lo aveva ferito; il camice liturgico, la veste bianca che gli ordinò di mettere Erode, il cingolo, i legacci con i quali lo fecero prigioniero; il manipolo, poiché lo tennero con le mani legate con manette nelle mani in molte e diverse occasioni; la stola, le catene e funi con le quali lo afflissero e portarono da un tribunale ad un altro come un reo; la casula, la veste di porpora come a un finto re, ed anche la croce che portò egli stesso al luogo del sacrificio.

Il significato dei misteri della messa non lo scrivo, per il fatto di essere cosa lunga; ma per mia devozione e desiderio interiore con i quali li raccomandai alla mia memoria, non mi apparvero così, né altre cose di devozione, perché, arrivando queste a mia conoscenza, poi le comprendevo, sembrandomi che erano mezzi per essere santa.

E così ho fatte moltissime devozioni e preghiere lunghissime: salteri di Davide moltissimi; aver salutato tutte le frustate di Cristo; e la devozione delle undicimila vergini, per celebrare la loro festività, per essere loro devota⁸⁰; vestiti spirituali tra i più grandi (vestizione?)⁸¹, nel modo in cui ho fatto la culla del Bambino di Betlemme e la sepoltura e la lenzuola di Cristo; feci due vestiti alla Vergine degli Angeli e due al santo Evangelista, uno violaceo come apostolo e un altro da pontificale come vescovo.

Raccomandazioni dell'anima, che utilizza la nostra madre Chiesa per aiutare alla buona morte i fedeli nella loro ultima ora di vita, ho recitato tante di esse per la mia ultima ora e momento della mia morte, per averla

⁷⁹ Precisa che era di "cadeneta" ovvero punto a catenella (nota del traduttore).

⁸⁰ Si veda la sezione V, nota 9.

⁸¹ Così riportato nello scritto di L. IRIARTE (nota del traduttore).

buona. Ho fatto particolari e prolisse preghiere alle particolari stazioni della passione e morte di mio Signore Gesù Cristo.

Per necessità di persone specifiche e di mio particolare obbligo, ho fatto preghiere lunghissime, salutando tutte le membra di Cristo, che secondo quanto dice santa Gertrude sono duecento venticinque⁸². I passi che fece Cristo dalla casa di Pilato fino al Calvario, che chiamiamo Via Crucis, li percorsi moltissime volte come rimedio di grandi necessità e molto gravi, sentendo particolari attrazioni, e facendo straordinarie rogazioni camminando, perché questa è una devozione per me di grande certezza e che non l'ho mai fatta per cosa alcuna che non abbia raggiunto ciò che ho chiesto.

I colpi che ricevette nella colonna, che alcuni autori dicono fossero seimila seicentosessantasei⁸³, li ho salutati moltissime volte per particolari lavori e necessità, e per la sola devozione ero solita salutarli tutte le quaresime. Iniziai questa devozione da bambina, all'età di circa quattordici o quindici anni poco più poco meno; in quel tempo li salutavo recitando seimila seicentosessantasei Padre nostro; dopo alcuni anni li salutai con alcuni passi della Scrittura e cercai che tutte le religiose ne facessero del proprio. I passi erano i seguenti, alcune volte certi e altre altri:

disciplina pacis nostrae super eum, et livore eius sanati sumus (Is 53,5); *Torcular calcavisolus et de gentibus non est vir mecum* (Is 63,3); *Et fui flagellatus tota die et castigatio mea in matutinis* (Sal 72,14); *Amor meus flagellatus est*⁸⁴.

Le membra e i sensi di Cristo, perfino le labbra e i denti, ho salutato, e le sue santissime lacrime, con passi e parole della Scrittura, e sarebbe cosa lunga e stancante metterli qui.

15. E così dò fine alle preghiere. Mi conceda sua Maestà il frutto di esse per sua clemenza divina e usi con me misericordia. Il mio fine in esse fu servire sua Maestà, beneficiare i miei prossimi e le anime del purgatorio, e fuggire l'oziosità interiore, e per avere nel giorno dei conti, quando sua Maestà mi chiederà dall'impiego della mia lingua – che me la diede affinché con essa lo lodassi ed io, per essere così vile, l'ho impiegata molto al contrario-, pronunciate così alto numero di parole sante volontarie quante ne posso tenere di cosiddette oziose, vane o offensive in offesa a Dio, sminuisco dei miei prossimi e danno e impedimento mio per il cammino di perfezione.

Ora darò ragione a voi di altri impieghi, dei quali mi sono avvalsa come mezzi per percorrere il cammino della mia chiamata interiore; e confesso essermi valso molto e aver ottenuto molta luce e insegnamento e gran parte del mio profitto.

[Il concistoro dei santi confessori]

⁸² Non ho trovato questo particolare negli scritti di santa Gertrude.

⁸³ Pietosa considerazione che trae origine da alcune rivelazioni private.

⁸⁴ L'ultima espressione –“Il mio Amore è stato flagellato”-, aggiunta alle altre prese dalla Bibbia, forma parte dei concetti che Maria Angela designa “devozione mia”.

16. Nell'anno, credo, 1618 sua Maestà mi andava aumentando i fervori interiori per essere molto sua e molto perfetta. E, desiderando sapere un modo per abbreviare la mia giornata al fine di arrivare alla totale ammenda delle mie colpe, negligenze e freddezze, delle quali mi sembrava non offendersi Dio in molte di esse, guardandomi con occhi pietosi e a sua Maestà infinitamente misericordioso, arrivando a conoscere questi limiti in me, sentii molto male in me stessa. E, comunicandomi sua Maestà particolare luce e grazia, mi trovai istruita del mezzo ed esercizio seguente, che mi diede moltissimo profitto.

Come prima cosa sottoposi alla considerazione del mio interiore la visione che vide il profeta Daniele di quel misterioso trono come egli stesso dice nel capitolo sette, affermando:

Aspiciebam donec throni positi sunt; et antiquus dierum sedit. Vestimentum eius candidum quasi nix et capilli capitis eius quasi lana munda. Thronus eius flamma ignis; rota eius ignis accensus; fluvius igneus rapidus egrediebatur a facie ieus. Millia millium ministrabant ei et decies millia centena millia assistebant ei. Iudicium sedit et libri aperti sunt (Dan 7,9s).

Collocata questa verità nell'intimo della mia anima, fra le tante migliaia si distinguevano nella mia considerazione alcuni santi miei devoti, i quali presi in qualità di miei avvocati e anche giudici, come disse Cristo (Mt 19,28). Questi furono dodici, ai quali diedi e consegnai il mio libero arbitrio e deliberata volontà affinché, nelle occasioni delle mie cadute e esecuzioni delle mie abilità, avessi a chi accorrere e, nelle situazioni contrarie, a chi temere e confessare le mie cadute. E facevo, continuando tutt'ora, confessioni spirituali con essi, come comunioni spirituali, e tutto con molto ordine; ed era in questa forma:

All'apostolo san Pietro raccomandai la mia ragione e diedi la chiave del mio consenso buono o cattivo, come al mio precettore. E degli errori che commettevo in questa potenza mi confessavo spiritualmente con lui. E, poiché da questo santo ho così tanto da apprendere, perché, benché ebbe le sue prontezze e coraggi di intendimento e zelo, ne ebbe anche di non opportuni e non prudenti, ma ben seppe recuperarli, e mi guardo con la considerazione in lui e, a sua imitazione, correggo gli sbagli commessi con il mio intendimento e, in mancanza della parola corporale, usavo la lettura delle sue epistole; in questa maniera risultavo edotta dallo spirito e intelligenze del santo apostolo.

Al glorioso san Crisostomo, la virtù della prudenza. E gli errori che commettevo in questa virtù della prudenza glieli confessavo spiritualmente. E, per mio insegnamento e correzione e per essere saggia e prudente, leggevo le sue omelie e scritti, e grazie ad essi riuscivo a concepire ed intendere, non solamente l'intelligenza del santo, ma anche qualcosa della sua naturale risoluzione. E così riuscii ad aver gran rispetto e timore nel disgustarlo; e nelle occasioni in cui avessi commesso alcuno sbaglio, sperimentavo prontamente la sua assistenza, che mi faceva stare come dicono, in punta di piedi e, così, me li sottometteva.

Al glorioso San Giovanni Damasceno raccomandai la passione dell'irascibile, e riponevo allo stesso modo le mie cadute di impazienza, confessandogliele come risulta detto sopra; e, alla correzione e lettura dalla sua mano, come ugualmente risulta detto sopra con San Giovanni Crisostomo.

Al glorioso patriarca san Benedetto raccomandai la passione della concupiscibile, e riponevo tutto all'ordine che ho detto sopra con San Giovanni Crisostomo e l'apostolo san Pietro.

Al glorioso san Bernardo raccomandai la virtù della preghiera e il modo interiore; e, per le mancanze di ciò, facevo la mia confessione spirituale con lui e tutto rimettevo allo stesso ordine che risulta detto; e la lettura dei suoi *Flores*⁸⁵ molto prolungata e di alcune sue omelie.

Al glorioso apostolo san Giacomo il Maggiore raccomandai la mia incostante memoria; e, nelle sue notevoli perdite accorrevo al santo apostolo nello stesso modo che ho detto e dichiarato sopra.

All'evangelista san Giovanni raccomandai la mia volontà e che fosse testimone vero di come era padrone e signore di essa solamente il mio Sposo Cristo; e nelle mancanze di tepore e oziosità nell'amare con opere, accorrevo a questo mio segretario, e sbrigava le stesse faccende che risultano dette con san Giovanni Crisostomo, e la lettura delle sue lettere e Apocalisse e Vangelo.

A mio padre san Francesco raccomandai il raggiungimento della perfetta osservanza della mia Regola; e, in qualsiasi avvenimento di minor osservanza accorrevo a lui per perdono e correzione; e per tutto il resto come risulta detto sopra con tutti gli altri santi.

Al glorioso san Ildefonso raccomandai l'impegno di esser devota della Vergine mia Madre e Signora; e, nelle mie mancanze e dimenticanze e minori corrispondenze con questa sovrana Signora, accorrevo a questo fine devoto della Vergine, e procedevo con lui come con gli altri santi, come ho detto sopra.

Al glorioso san Basilio Magno, vescovo, raccomandai tutta l'osservanza regolare del mio stato religioso, di tanta riforma e raccoglimento; e, alla minima cosa che mancava, accorrevo a questo santo, padre e maestro di infiniti monaci nei deserti, e da essi lo tirarono fuori per essere vescovo. E mantenevo lo stesso ordine che con tutti gli altri santi. E, poiché sempre sono stata imperfetta e cadevo così spesso, quando in uno o altro punto, solevo molto ricorrere a questo santo e lo ripagai con grande amore.

L'ultimo di tutti i miei santi di questo concistoro fu sant'Agostino, al cui incarico posi la vera conoscenza e amore del mio divino Signore e disprezzo di me stessa. E, poiché in queste materie sono sempre stata un po' impacciata, dovetti appunto supplire con il santo. Ricorrevo a lui nei miei fallimenti e custodivo, in tutto, ciò che ho detto sopra con gli altri.

Avevo in questo concistoro di santi un avvocato in tutte le mie cause, ed era il glorioso san Clemente, papa e martire.

⁸⁵ Si tratta del florilegio latino, molto diffuso nei secoli XVI e XVII, sotto il titolo di *Flores sancti Bernardi*.

E per miei protettori in questo giudizio e conto, il mio angelo custode e il glorioso san Tommaso d'Aquino, per essere il suo nome *angelico dottore*.

Mi ritenevo nel mezzo di due cori di giudici, in base alle loro dignità e ordine, nella seguente forma:

Cristo nostro bene,
nel suo maestoso trono

San Pietro apostolo	San Giacomo il Maggiore
San Giovanni Crisostomo	San Ildefonso glorioso
San Giovanni Damasceno	San Basilio Magno
San Benedetto abate	Mio padre san Francesco
San Bernardo abate	San Agostino

La mia anima contrita
confessando le sue mancanze
con i suoi protettori

l'angelico dottore san Tommaso l'angelo custode

Segretario:
il mio devoto san Giovanni evangelista
E avvocato:
san Clemente

[Sentimenti nella comunione]

17. Le preparazioni delle mie comunioni ordinariamente erano: conoscenza della mia indegnità, pentimento e confessione delle mie colpe, e lacrime, ritirata in un posto solo e appartato. Le grazie: rendergli un buon momento di compagnia e ringraziarlo per il favore di voler stare con me; amarlo e ammirarlo di così tanto acceso amore; pregandolo per la Chiesa e i suoi membri, il popolo cristiano, e persone di particolare obbligo, e le mie religiose, le anime del purgatorio, e diminuzione degli eretici e conversione degli infedeli.

E tutto ciò in tale condizione, che l'essenziale fosse starmene con il mio divino Signore in silenzio e riconoscente amore, ricevendo i suoi doni e grazie, come si troverà nel discorso dei miei scritti.

[Al termine del giorno]

18. Ora dico, signore, che, dunque ho qui posto gli esercizi dalla mezzanotte al mezzogiorno, sembra non possa astenermi dal dire tutti gli altri fino a concludere il giorno, sebbene con minor dettaglio. Mi mortifico al vedere quanto sono prolissa, ma abbrevierò quanto posso.

Per recarsi alla comunità del refettorio, per ogni giorno avevo disposto un'occupazione per il mio pasto spirituale, nel caso che fossi privata della lettura del refettorio per qualsiasi occasione; e, così, erano alcuni passaggi della vita di Cristo, andando a predicare per il mondo, o dell'età della sua santissima infanzia.

Per raccogliermi per prendere il sonno della notte, avevo dei passi particolari e la mia preghiera, la quale era l'esercizio quotidiano, facendo prima l'esame di coscienza. Sono stata molto devota del vangelo di san Giovanni, e, così lo recitavo le notti, e dice: *In principio erat verbum* (Gv 1,1). In aggiunta a questo davo, e do, a sua Maestà divina, e consegnavo la mia anima e il mio corpo. E confessavo e adoravo la santissima Trinità nell'unità di Persone⁸⁶ e un solo Dio vero.

In seguito mi raccomandavo alla Vergine santissima e ai miei santi avvocati, all'angelo custode e a molti altri, perché fossero miei guardiani contro i miei nemici i demoni e altri orrori della notte che, poichè furono molti quelli che soffrì, ben ci fu necessità di tali custodi e padroni. Me li conceda Dio per l'ultima ora della mia vita e lotta che in essa mi siano offerti, affinché, sciolta la mia anima da questa carne mortale, lo lodi e nobiliti per tutta la sua eternità. Amen.

3.9. Dichiarazione in senso spirituale, sul Salmo 44

1. Come prima cosa, signore, per dire ciò che suona al primo verso del detto salmo quarantaquattro e meglio dichiarare il significato spirituale che mi ha dato sua divina Maestà in lui, mi è obbligo avvalermi di un passaggio del profeta Osea, che dice: *Et sponsabo te mihi in fide*, e finisce col dire: *Ducam eam in solitudinem et loquar ad cor eius* (Os 2,16.22).

Ora, signore, entra con tutta la sua pienezza e verità ciò che dice David nel primo verso, e così lo intendo, che, per poter uscire dal cuore tanta abbondanza e fiumana di *parole buone*, era necessario che per prima cosa sua Maestà avesse parlato all'anima, *al suo cuore*. Questo cuore dell'anima è la sua volontà, la quale, toccata da Dio, ci sgorgherà parole di vita:

Eructavic cor meum verbum bonum: dico ego opera mea Regi.

2. Quale *piuma più veloce di scrivano* gli arriverà? Certamente nessuna, perché la piuma, per diligente che scorra, necessita del termine per descrivere una ragione dietro l'altra; ma nell'accensione dell'anima non è così, perché una voce, voglio dire, una verità potente ed efficace che Dio le comunica, ne racchiude in sé infinite. E senza confusione le

⁸⁶ Evidente distrazione della Beata, come già fece notare nel 1842 il vescovo di Orihuela, Herrero Valverde, all'esaminare il manoscritto per incarico del promotore della fede (MS di Roma, fogli allegati all'inizio).

comprende e possiede l'anima, poiché si compie in essa ciò che dice la mia madre Chiesa, nella solennità dello Spirito Santo, che l'anima posta nella solitudine e ritiro delle sue potenze, riceve dal suo Sposo in questa conversazione interiore: *Et hoc quod continet omnia scientiam habet vocis* (Sab 1,7).

Intendo, signore, per questo che tutte le scienze hanno in tale anima voci e gli si aprono di esse i segreti, per l'esperienza dei doni che gli sono comunicati. Intende la scienza e ne gode, ed è suo segretario lo stesso Dio: *Lingua mea calamus scribae velociter scribentis*.

3. E l'anima lo è di sé stessa; perché, uscita da quest'aula santa, solo può dire:

Speciosus forma prae filiis hominum; e con sommo interiore toccare la pienezza che ha goduto, dicendo: *Diffusa est gratia in labiis tuis: propterea benedixit te Deus in aeternum*.

4. *Per il quale ti benedirò, Dio mio, in aeternum*, in ringraziamento delle tue misericordie ricevute. Le quali lasciano tale rettitudine e insegnamento all'anima per procedere e andare con sommo imperio, ed anche conosce che dà *potenza* alle sue disuguaglianze naturali, che con *spada* felicissima, il quale porta sempre *cinta*, le taglia tutte. Questa *spada* è tanto *potente*, come dice san Paolo: *Vivus est enim sermo Dei et efficacior omni gladio ancipiti* (Eb 4,12): *Accingere gladio tuo super femur tuum, potentissime*.

5. Con questa felicità di *spada* così dorata e di così *potente* taglio è certissimo che l'anima dev'essere grande per il suo *aspetto e bellezza* agli occhi di Dio, suo divino amante, e il suo *servire* sarà *procedere prosperamente e regnare* su sé stessa: *Specie tua et pulchritudine tua intende, prospere procede et regna*.

6. Per la quale verità, mansuetudine e giustizia, sarà portata mirabilmente alla sua destra:

Propter veritatem et mansuetudinem et iustitiam: et deducet te mirabiliter dextera tua.

7. Sarà così certo l'essere *portata alla destra di Dio*, che con un potere grande, che per conoscenza ignora e per esperienza conosce, tutte le *saette acutissime* –che sono degli atti infiammati di amore- fermeranno i *popoli dei nemici*, che sono i demoni, e li faranno retrocedere e *cadere dal cuore del nemico del re*, che sempre dimora nella natura dall'istante in cui fu creata; e questo intendo, signore, è il *fomes peccati*:

Sagittae tuae acutae populi sub te cadent in corda inimicorum Regis.

8. In questa benavventurata anima guerriera e amante ha posto Dio *il suo trono nei secoli dei secoli*, avendo in essa *verga di insegnamento*, che è scienza che nessuno raggiunge ma solamente l'anima alla quale è comunicata, *verga* alla fine, mio Dio, *del tuo regno*. Queste bacchette intendo, signore, sono bacchette d'oro, che servono all'anima come diti indici, che gli segnalano il bianco al quale deve tendere, che è al suo stesso Dio, suo vero re e regno:

Sedes tua, Deus, in saeculum saeculi: virga directionis virga regni tui.

9. Osservandosi detta anima e governando la sua vista interiore con tali indici, *ama la giustizia e aborre l'iniquità, per la quale la unge Dio di olio di allegria su tutte le anime sue compagne*, che intendo son molte anime nascoste per seguire la felicità già detta:

Dilexisti iustitiam et odisti iniquitatem: propterea unxit te Deus, Deus tuus, oleo laetitiae prae consortibus tuis.

10. Passa avanti questo divino Signore nel fare a questa sua amata fedele grazie, perché gli comunica tanti profumi *nei suoi vestiti*, che sono suoi costumi e procedimenti esteriori, che si risentono nell'interiore di chi la cura; e, così come il sole estende i suoi ardenti raggi, così si estendono come altri raggi, ma odorosi sono, *per i quali si dilettono le figlie del Re divino in suo onore*. Intendo, signore, sono queste figlie le anime sante e addirittura gli stessi angeli e santi:

Myrrha et gutta et casia a vestimentis tuis, a domibus eburneis: ex quibus delectaverunt te filiae regum in honore tuo.

11. Questo piacere che hanno le anime sante per il vedere, non solo è centro di attrazione con il profumo delle sue opere, come disse san Paolo: *Bonus odor Christi sumus omni loco* (2Cor 2,15), ma per vedere che, come *regina*, è *alla destra* del suo Dio, *in vesti dorate*. Questo è oro di infiammata carità, che è l'incendio d'amore con il quale ama il suo Dio. E, in aggiunta a questo, è *ricamata con notevoli varietà* di lavori del proprio oro, e tutta *contornata*. Ciò intendo che è l'amore manifestato in opere per e con i prossimi:

Astitit regina a dextris tuis in vestitu deaurato, circumdata varietate.

12. Con questa finezza di opere di santità e virtù la dota la sua divina Maestà per essere così figlia della grazia, che geloso di chiuderla tutta in essa la comanda con somma tenerezza, trattandola da *figlia*, che *lo ascolti e guardi e inclini il suo orecchio* a ciò che ordina, ed è che *dimentichi il suo paese e la casa di suo padre*:

Audi, filia, et vide, et inclina aurem tuam: et obliviscere populum tuum et domum patris tui.

13. Posta, dunque, quest'anima nell'esecuzione di questa divina disposizione di suo Padre e Signore, guardandola con tale attenzione, che sembra che i punti di origine dell'amore per e con essa avanzino e vogliano assorbirla e abissarla in sé: arriva questo *Dio Re a bramare la sua bellezza* e, poichè è suo *Signore e Dio*, lo venera e *adora*:

Et concupiscet Rex decorem tuum: quoniam ipse est Dominus Deus tuus, et adorabunt eum.

14. Con queste grandezze manifestate e note a molte anime, *figlie delle ricchezze* e transitori doni, la guardano e *contemplano il suo*

viso e gli chiedono e supplicano *tutti i ricchi dei paesi*, poiché necessitano di tale interceditrice e mediatrice:

Et filiae Tyri in muneribus vultum tuum deprecabuntur omnes divites plebis.

15. Questa *figlia del Re ha tutta la sua gloria nel suo interiore, ab intus*, e questa è il suo Dio e Signore, come nido e tempio suo, e con *fimbrie dorate è circondata* e ornata di grandi e sante *varietà*. Le fimbrie dorate intendo che sono le esecuzioni prudenti, nate dal dorato e acceso amore che per il suo Dio ha, e circondano e recintano in maniera che non ha azione, la minima che sia, che non sveli chi la guarda. È una posseduta di Dio e, così, riesce ad avere quest'anima un non so che di potenza attrattiva per chi la vede; è un'immagine e imitazione di una santa Cecilia⁸⁷, della quale dice la mia madre Chiesa: *Quasi apis argumentosa Domino deservit*⁸⁸.

Omnis gloria eius filiae Regis ab intus, in fimbriis aureis circumamicta varietatibus.

16. Per questa attrazione, la quale utilizza Dio come mezzo, questo divino Re conduce ad altre anime caste e pure *dietro ad essa*, aggiungendosi e offrendosi a sua Maestà immensa:

Adducentur Regi virgines post eam: proximae eius afferentur tibi.

17. Offrendosi con *ilarità* di cuore e prontezza di volontà, sono *condotte al tempio del Re* celestiale:

Afferentur in laetitia et exsultatione: adducentur in templum Regis.

18. Per la rinuncia che quest'anima fece dei suoi genitori, come è detto nel verso 12 di questo salmo, le fa sua Maestà divina *nascere figli*, con la commozione così particolarissima di seguirla e consegnarglisi tante anime alla sua sequela, pure, caste e vergini. A queste anime le *costituisce* sua Maestà *principi su tutta la terra*.

Pro patribus tuis nati sunt tibi filii: constitues eos principes super omne terram.

19. Di questi santi principi ci sarà memoria dei loro nomi *in tutte le generazioni* e permarranno di generazione in generazione:

⁸⁷ Santa Cecilia aveva un dono particolare: riusciva ad essere convincente e convertiva. Proprio all'epoca in cui visse la beata Astorch deve aver avuto particolare risonanza il fatto accorso nella Basilica di Santa Cecilia in Trastevere nell'anno 1599, durante i restauri, ordinati dal cardinale Paolo Emilio Sfondrati in occasione dell'imminente Giubileo del 1600, venne ritrovato un sarcofago con il corpo della martire che ebbe l'alta dignità di essere stata sepolta accanto ai Pontefici e sorprendentemente fu trovata in un ottimo stato di conservazione. Il Cardinale commissionò allo scultore Stefano Maderno una statua che riproducesse quanto più fedelmente l'aspetto e la posizione del corpo di santa Cecilia, così com'era stato ritrovato, con la testa girata a tre quarti, a causa della decapitazione e con le dita della mano destra che indicano tre (la Trinità) e della mano sinistra uno (l'Unità); questo capolavoro di marmo si trova sotto l'altare centrale di Santa Cecilia (nota del traduttore).

⁸⁸ Responsorio 6.° dei Mattutini della festa di santa Cecilia.

Memores erunt nominis tui in omni generatione et generationem.

20. Per il quale, *il popolo confesserà* a questo divino Signore, operatore di tali grazie e meraviglie, *per un'eternità*. Questo popolo intendo sono i santi, che di molti popoli e nazioni di qua si farà uno solo, puro e santo, e tutti di lignaggio reale di Dio: *stirpe regia et regale sacerdotium* (1Pt 2,9).

Propterea populi confitebuntur tibi in aeternum, et in saeculum saeculi.

Del quale, come canta la mia madre la Chiesa, sia *gloria al Padre e al Figlio e allo Spirito Santo, come fu in principio, senza principio*, della sua eternità, e ora è e sarà, *nei secoli dei secoli. Amen.*

4. Bibliografia

- Beata M. Angela Astorch, *Mi camino interior*, Hermanos Menores Capuchinos de la provincia de Navarra-Cantabria-Aragón, Madrid, 1985.
- Luis Ignacio Zevallos, *Vida y virtudes, favores del cielo, milagros y prodigios, de la Venerable Madre sor María Angela Astorch (sic)...*, Madrid, 1733.
- L. Iriarte, *La Beata María Angela Astorch, escritora mística (1592-1665): Estudios Franciscanos 83 (1982), 253-275.*
- Thomas Merton, *Nuovi semi di contemplazione, I pellicani Lindau*, Torino, 2016.
- Chiara Giovanna Cremaschi, *Dieci donne nello specchio*, Edizioni Francescane, Bologna, 1993.
- J. Valdeón, J. Pérez, S. Juliá, *Historia de Espana, Austral*, Barcelona, 2015.
- Chiara Frugoni, *Una solitudine abitata. Chiara d'Assisi*, Editori Laterza, Bari 2016.
- Chiara Giovanna Cremaschi osc *La Bibbia e le sante del II ordine francescano*, in "Forma sororum" n°3-4 del 2002.
- Santa Veronica Giuliani, *Un tesoro nascosto (Diario)*, Ediz. Porziuncola, Assisi, 1989.

- Helmut Hatzfeld, Estudios literarios sobre mística española. [Biblioteca Románica Hispánica, Estudios y ensayos, 16]. Madrid, Editorial Gredos, 1955.