

Articoli/4

Estasi di Dio e rapimento dell'uomo nella teologia di Alberto Magno

Anna Rodolfi*  0000-0002-8036-0756

Articolo sottoposto a doppia *blind peer review*. Inviato il 27/07/2021. Accettato il 13/03/2022.

ECSTASY OF GOD AND HUMAN RAPTURE IN THE THEOLOGY OF ALBERT THE GREAT

In chapter four of the commentary on Dionysius's *De divinis nominibus*, Albert the Great explains that ecstasy, understood as a phenomenon that originates from love, belongs only to God, properly speaking. Divine ecstasy takes on a cosmological dimension through which world's creation can be understood as exclusive effect of God's absolute goodness. Even if the ecstasy belongs properly only to God, Albert remains deeply interested in those experiences of elevation to the limit of himself that man *viator* can experience. Experiences of this kind are contemplation, *raptus*, prophecy and the beatific vision. By examining the *quaestio de raptu* and commentary on Dionysius' *Mystica theologia*, the essay investigates the relationships and differences between ecstasy, rapture and mystical contemplation in Albert's thought.

Nell'ambito della teoria medievale sulla visione di Dio, tra le varie modalità di contatto noetico tra uomo e Dio sono annoverati l'estasi e il *raptus*: nella tradizione teologica tra XII e XIII secolo figure bibliche di queste due esperienze estreme sono considerati l'apostolo Paolo, ma anche profeti come Mosè, Ezechiele, Isaia, e ancora Adamo e l'apostolo Pietro.

Alberto Magno, estremamente attento, nell'intero arco della sua riflessione teologica, a definire la meccanica gnoseologica di tutti quegli stati mentali che portano l'uomo *viator* al compimento del suo destino escatologico, cioè alla *visio Dei*, considera il fenomeno dell'estasi e del *raptus* in alcuni contesti specifici della sua opera: si tratta in particolare del commento al capitolo quarto del *De divinis nominibus* (1249), del commento al capitolo primo della *Theologia Mystica* (1250) dello pseudo-Dionigi e infine nella *quaestio de raptu*

* Desidero ringraziare i revisori anonimi che con le loro osservazioni e suggerimenti hanno contribuito a migliorare la prima versione di questo studio.

(1242-1250). All'analisi di questi luoghi è dedicato il presente saggio. Come è noto, l'opera di Alberto, lungo un arco temporale di quasi quattro decenni, presenta una stratificazione complessa, che sarebbe scorretto voler ricondurre a una sistematica unità. Tuttavia, in questo saggio, per esigenze di spazio e di chiarezza di esposizione, privilegeremo un approccio tematico alla questione, con l'intento di ricostruire le principali accezioni in cui Alberto parla di estasi, contemplazione e rapimento, nonché il posto che queste nozioni specifiche occupano all'interno del genere più ampio della visione di Dio. La vicinanza del tempo dei principali testi considerati, per lo più risalenti alla seconda metà degli anni '40, legittima almeno in parte la deroga a una ricostruzione diacronica più lineare. Sono questi gli anni in cui Alberto, passando da Parigi a Colonia, inizia a commentare le opere di Dionigi ed è in questa stagione della sua produzione che si concentrano i testi più rilevanti per la tematica qui trattata. Riferimenti ad altre opere, giovanili o più tarde, serviranno da termine di paragone o conferma, senza pretesa di esaustività.

1. Estasi

La prima definizione dell'estasi si incontra all'interno del commento di Alberto al quarto capitolo del *De divinis nominibus* di Dionigi. L'approccio è ermeneutico, come vuole il genere del commento e Alberto affronta dunque il tema dell'estasi nel contesto della trattazione dionisiana dell'amore di Dio (*amor*)¹: l'estasi si presenta infatti innanzitutto, insieme allo zelo, come un effetto dell'amore di Dio:

Est autem faciens et extasim etc. In parte superiori determinavit de divino amore, in parte ista determinat de effectibus eius. Et dividitur in duas: in prima determinat de effectus amoris, quem habet in amante, scilicet de extasi, in secunda de effectus quam habet respectu amati, scilicet de zelo, ibi: *Propter quod qui fortes sunt in divinis etc.* Prima autem dividitur in duas; in prima determinat de extasi, quam facit divinus amor in amante homine, vel angelo, in secunda de ea quam facit in amante deo, ibi: *Audendum autem et hoc etc.*².

Da questo passo emergono subito due elementi importanti. In primo luogo, l'estasi è un fenomeno che, all'interno del rapporto amoroso che essa rappresenta, investe principalmente il soggetto, cioè colui che ama. Al contrario, lo "zelo" riguarda piuttosto l'altro elemento della coppia amante-amato, ovvero ciò che è oggetto dell'amore, nella misura in cui – come chiarirà Alberto più

¹ Come è noto, per Dionigi, Amore (*éros e agápe*) insieme a Bontà, Bello e Bellezza è innanzitutto uno dei nomi divini e solo secondariamente è considerato una proprietà delle creature superiori, come l'uomo e l'angelo (cfr. S. Dionysii Areopagitae *De divinis nominibus*, IV, 12, in *Corpus Dionysiacum*, I, hrsg. von B. R. Suchla, Berlin 1990, p. 151).

² Albertus Magnus, *Super Dionysium De divinis nominibus*, Münster 1972, IV, 126, p. 219, rr. 33-36. I corsivi nella citazione corrispondono al testo di Dionigi che Alberto sta commentando.

avanti sempre sulla scorta di Dionigi³ – lo zelo è effetto di un amore intenso che vuole tenere per sé, in modo esclusivo, l'oggetto del proprio amore. In secondo luogo, il soggetto dell'amore può essere l'uomo, l'angelo o Dio. Il problema diventa dunque capire l'eventuale differenza fra questi tre tipi di soggettività rispetto all'estasi. Interviene qui una ulteriore distinzione, dopo quella fra estasi e zelo. Alberto infatti specifica subito che il fenomeno dell'estasi di cui parla Dionigi non ha nulla a che vedere con l'*excessus mentis* (potremmo tradurlo 'uscita della mente da sé') di cui parla la Glossa a II *Corinzi* 5,13. Con *excessus mentis* s'intende un fenomeno diverso, ovvero la situazione durante la quale la mente si eleva alla contemplazione delle realtà celesti: «Sciendum est autem, quod ipse non intendit hic de extasi, de qua loquitur in glossa II ad Cor. V, 13 super illud: 'Sive mente excedimus, deo'; ubi dicit excessum mentis»⁴.

Il *raptus* o rapimento può essere considerato un caso di *excessus*, come vedremo. Ma è solo in un'accezione ampia o impropria che il termine *excessus* può essere usato per designare l'estasi: prendendo la parola *excessus* come traduzione del termine greco *ekstasis*, osserva infatti Alberto, si può usare in senso ampio il termine 'estasi' per indicare il fenomeno in cui la mente eccede se stessa fino a contemplare il mistero divino (*lumen incircoscriptum*) in virtù di una forza superiore alla sua natura che non riesce da sola a conoscere (cioè a 'circoscrivere' con la mente) ciò che per sua natura sfugge a ogni determinazione: «Et secundum hoc extasis, ut ex verbis glossae haberi potest, est, quando mens elevatur in contemplatione ab eo quod est sibi secundum naturam, virtute superioris naturae in incircoscriptum lumen»⁵. Alberto precisa però subito che Dionigi non si riferisce a questo fenomeno, perché egli parla nella sua opera dell'estasi di Dio, a cui evidentemente l'accezione in questione non si applica: «Et quod sic non accipiatur hic extasis, patet ex hoc quod ponit extasim hanc de qua loquitur, in deo»⁶.

Vi è dunque, secondo Alberto, un'estasi in senso ampio che è riconducibile a quell'esperienza di superamento di sé, o meglio di elevazione o uscita da sé (*excessus*) di cui parla la Glossa e che è propria solo della mente umana la quale, in virtù di una forza superiore (il lume divino), supera se stessa fino a vedere ciò che la sua natura non gli consente. Poi c'è l'estasi in senso proprio, quella di cui parla appunto Dionigi nel capitolo quarto del *De divinis nominibus*, che riguarda soltanto Dio. In questa accezione, l'estasi possiede tutta un'altra dinamica: non può infatti implicare un'elevazione, dal momento che, come specificato da Alberto, non vi è niente di superiore a Dio, ma si tratta piuttosto di una sorta di dislocamento spaziale, un'uscita da sé, verso l'oggetto dell'amore che diventa, per così dire, il luogo in cui l'amante si 'diffonde' e manifesta il proprio amore:

³ *Ibid.*, IV, 131, p. 221, rr. 48-67.

⁴ *Ibid.*, IV, 127, p. 219, rr. 45-48.

⁵ *Ibid.*, IV, 127, p. 219, rr. 50-54.

⁶ *Ibid.*, IV, 127, p. 219, rr. 54-56.

Haereticum autem esset dicere, quod deus excederet a seipso in aliquid quod est supra se, et ideo sciendum, quod extasis, secundum quod hic sumitur, componitur “ex” praepositione latina, et “tesis” graeco, quod est “positio”. Unde dicitur amor facere exstasim, quod in se sine amore contineretur, per amorem ponitur extra se, diffundens se in amatum⁷.

Se dunque nell'estasi dell'uomo o *excessus* vi è un'ascesa che prevede l'intervento di una forza superiore che consente un mutamento verticale, cioè di grado, nell'ambito della conoscenza, nell'estasi di Dio vi è come il trasferimento a un luogo altro, lontano da sé (*extra se*). Nel primo caso l'estasi si configura come un'esperienza tutta mentale, un viaggio della mente che rimanendo quasi se stessa acquisisce, per quanto non in modo autonomo, un oggetto di conoscenza ad essa superiore. Nel secondo caso, quello dell'estasi *stricte*, l'esperienza non è affatto mentale, ma solo dell'amore e della volontà, e dunque affettiva, dovuta ad un desiderio intenso e incontenibile.

Per chiarire meglio la distinzione enunciata tra estasi e *excessus* (o, se si vuole, tra due accezioni, propria e impropria, di estasi) Alberto introduce nel suo commento una breve *quaestio* e si domanda apertamente se si dia l'*excessus* nell'amore: «Sed quia quidam exponunt hoc verbum secundum primum accipiendi, quaeratur, utrum in amore possit esse excessus»⁸. Gli argomenti a favore che prende in esame cercano di stabilire una relazione, e al limite un'equivalenza, fra la dimensione intellettuale o noetica e quella affettiva legata all'amore, ad esempio tra un *habitus* conoscitivo (la fede) e un *habitus* affettivo (la *caritas*): in quanto superiore per potenza alla fede, la carità potrà ancor di più della fede rappresentare per il fedele la via all'*excessus mentis*. A questa tesi risponde il secondo argomento in contrario, rovesciando, attraverso il rimando al *De Genesi ad litteram* di Agostino, la supposta superiorità della carità sulla virtù intellettuale per evidenziare il carattere solo concomitante della carità nell'*excessus* che rimane invece di natura intellettuale: «sicut dicit Augustinus, nihil diligitur nisi cognitum; ergo oportet, quod secundum gradum cognitionis crescat gradus caritatis; et ita videtur quod ad minus excessus non possit fieri in caritate prima». Nella sua *solutio* Alberto è perentorio nel negare la radice affettiva dell'*excessus*: «Dicendum quod in amore proprie loquendo non potest fieri excessus»⁹ e la sua *responsio* è articolata proprio a partire dal secondo argomento in contrario. Il punto fondamentale è che per Alberto non è possibile per la nostra natura raggiungere in vita il perfezionamento che avremo in patria, a meno di un intervento esterno e superiore alla nostra natura. La carità è infatti quell'amore che appartiene alla nostra natura e, in quanto tale, non può dunque costituire quella 'forza propulsiva' che consente all'anima di superare se stessa

⁷ *Ibid.*, IV, 127, p. 219, rr. 56-63.

⁸ *Ibid.*, IV, 128, p. 220, rr. 1-3.

⁹ Il rifiuto di Alberto rimanda alle parole dello stesso Dionigi che nella nona epistola contrapponeva l'ebbrezza con cui Dio trascende tutto, anche il pensiero, oltre all'essere, e positiva in quanto donatrice di beni, all'ebbrezza solo negativa per l'uomo intesa come perdita di senno e sinonimo di smisuratezza, cfr. Albertus Magnus, *Super Dionysii Mysticam theologiam et Epistulas*, ed. P. Simon, Münster 1978, ep. IX, 5, pp. 544-545, rr. 57-58.

fino all'*excessus*: «non est autem aliquis modus caritatis supra facultatem nostrae naturae, etiam secundum quod in hac via sumus, quia idem est modus caritatis in via et in patria, quamvis ibi perficiatur».

Nel considerare la carità e l'amore come una *virtus* incapace intrinsecamente di trascendere la natura umana, Alberto prende implicitamente le distanze dalla tradizione teologica rappresentata dalla scuola dei Vittorini, per la quale è invece l'amore la fonte del superamento dei propri limiti da parte della natura umana, e perciò appunto causa di estasi o *excessus*¹⁰. L'amore per Alberto è invece solo successivo all'esperienza dell'*excessus* e casomai solo preparatorio in senso ampio, come lo sono due condizioni materiali, quali il digiuno e la veglia¹¹. Passa anzi da qui la linea di distinzione fra l'esperienza umana dell'*excessus* e la condizione dei serafini, l'ordine angelico gerarchicamente più prossimo a Dio¹²: negli uomini la conoscenza precede sempre l'amore, ribadisce Alberto, e preclude quella prossimità a Dio attraverso un rapporto diretto di amore che è invece concessa ai serafini: «*elevatio ad seraphim a statu viae est secundum cognitionem praecedentem amorem et secundum delectationem consequentem et non secundum amorem ipsum, quia aliter in statu viae potest habere ita magnam caritatem sicut seraphim, sicut forte Paulus habuit*»¹³. Per Alberto dunque l'estasi e l'amore sono connessi fra loro e vanno tenuti distinti dall'*excessus mentis*.

Risolta la *quaestio*, Alberto può riprendere la spiegazione della *littera* di Dionigi, per precisare questa volta in positivo in cosa consista l'esperienza estatica. Nella sua interpretazione, l'estasi provocata dall'amore di cui parla Dionigi è l'estasi di Dio. Essa si manifesta nell'ordine della provvidenza divina che crea il mondo secondo un ordine di connessioni reciproche, all'interno delle quali ogni livello gerarchico della realtà è attraversato dall'amore estatico di Dio e spinto quasi per contagio ad uscire da sé, fino al grado inferiore. Attraverso la provvidenza di ciò che è superiore, anche i gradi inferiori partecipano dei doni divini, volgendosi così verso l'alto, verso Dio, e partecipando ad un fine che li trascende, cioè al mantenimento dell'ordine creato secondo un processo di reciprocità analogo a quello che ha luogo nella conservazione della specie, dove «*unum adiuvat alterum*»:

¹⁰ Questa tradizione, come è noto, aveva concepito la conoscenza di Dio come una unione di tipo affettivo, attraverso cioè un'esperienza che oltrepassa i confini dell'intelletto e che si radica invece nel cuore dell'uomo. Su questo tipo di approccio, cfr. ad esempio B. Faes de Mottoni, *Aspetti dell'esperienza e della conoscenza sperimentale di Dio in Tommaso Gallo, Bonaventura, Ugo di Balma e Gerson*, in L. Bianchi, C. Crisciani (a cura di), *Forme e oggetti della conoscenza nel secolo XVI. Studi in ricordo di Maria Elena Reina*, Firenze 2014, pp. 257-304.

¹¹ Cfr. Albertus Magnus, *Super Dionysium De divinis nominibus*, IV, 128, ed. cit., p. 220, rr. 63-68.

¹² L'assimilazione tra l'amore e l'ultima gerarchia angelica è ribadito da Tommaso Gallo, sulla scia di Dionigi, nel prologo al commento al *Cantico dei cantici*, cfr. *Thomas Gallus, Commentaires du Cantique des cantiques*, texte critique avec introduction, notes et tables par J. Barbet, Paris 1967, *prologus* N, p. 109.

¹³ Cfr. Albertus Magnus, *Super Dionysium de divinis nominibus*, IV, 128, ed. cit., pp. 220-221, rr. 86-83.

Littera sic exponitur: *Autem*, idest sed, *et*, idest etiam, *divinus amor est faciens extasim*, idest extra se ponens secundum providentiam, quae fit in alios, *non dimittens amatores esse sui ipsorum* tantum, scilicet quod sibi solis sua bona habeant, *sed* facit eos esse *amatorum*, idest amatorum rerum, quibus seipsos impendunt; *et monstravit quidem* amor, sicut causa monstrat effectum, superiora pati extasim providentiae, idest providentia *minus habentia facta*, quasi dicat: monstratur extasim pati, secundum quod provident superiora inferioribus, et monstravit *coordinata* secundum ordinem eiusdem speciei pati extasim *continentiae*, id est continentiam *sui invicem*, idest secundum quod unum adiuvat alterum ad conservationem speciei, et monstravit subiecta, idest inferiora, pati extasim *divinioris conversionis*, idest ad superiora, ut scilicet diviniorum conversionem, *ad prima*, idest ad superiora, ut scilicet ab eis diviniora efficiantur magis in participatione divinorum donorum¹⁴.

Una volta stabilita l'accezione di estasi come *extra se positio* (e non come *excessus* e perfezionamento verso l'alto)¹⁵, ci si deve chiedere in che senso essa possa riferirsi a Dio, cioè in che senso Dio si pone fuori di sé o si aliena nell'estasi? In modo del tutto incondizionato e gratuito, non certo per ricambiare il nostro amore verso di lui, precisa Alberto. L'estasi di Dio si manifesta nella processione di tutto il creato a partire dalla sua bontà: «Deinde ponit quomodo amor facit extasim in deo amante, dicens [...] *quod et ipse, omnium causa, scilicet deus, fit extra seipsum* non per defectum a seipso per coniunctionem ad aliquid superius, sed *providentiis*, idest donis, quae providendo communicat *ad omnia existentia*»¹⁶. La sovrabbondanza del suo amore del tutto gratuito per noi – e non la congiunzione *ad aliquid superius* – lo porta ad uscire da sé: «Non enim propter nostram bonitatem nos amat 'quasi nos' prius 'dilexerimus' eum, sed propter suam, *et ipse, omnium causa, trahitur sicut* sua *bonitate et dilectione et amore*»¹⁷. Si tratta di un'uscita da sé che, precisa Alberto, non comporta da parte dell'amante, cioè da parte di Dio, una perdita, un decadimento (*minoratio*), né d'altro canto implica (panteisticamente) in ciò che riceve da lui la medesima nobiltà delle sue perfezioni¹⁸. È, al contrario, la sovrabbondanza di essere che si manifesta nella processione da sé, come estasi di Dio, come qualcosa di divino senza però essere Dio stesso¹⁹. L'amore smisurato con cui Dio ama (anzi, è amore) è dunque la radice dell'estasi. L'estasi divina è l'intero creato nel quale ogni creatura, a sua volta toccata da essa, diviene manifestazione della provvidenza divina, nella misura in cui, uscendo da sé, provvede a ciò che è altro da sé nell'ordine divino: «Amor

¹⁴ *Ibid.*, IV, 128, p. 221, rr. 6-23.

¹⁵ L'accezione è, secondo Alberto, confermata dal rimando che Dionigi compie alle parole di Paolo il quale, nella lettera ai Galati, ispirato da Dio, si definisce suo amante, perché partecipando dell'amore statico di Dio, non vive più la sua vita per sé, ma a esclusivo servizio di Dio: «Deinde confirmat per exemplum et auctoritatem Pauli, dicens: *Propter quod magnus Paulus apostolus factus incontinentia divinis amoris*, idest incontinens propter divinum amorem, qui non sinit eum intra se menti morari [...]. Hoc, dico, dicit *sicut verus amator et extasim passus, sicut ipse dicit* de se [...] quia scilicet vitam suam totam in ipsius obsequium expendere diligebat», (cfr. *ibidem*, IV, 129, p. 221, rr. 24-28, 30-32, 33-34).

¹⁶ *Ibid.*, IV, 129, p. 221, rr. 35-60.

¹⁷ *Ibid.*, IV, 129, p. 221, rr. 44-46.

¹⁸ *Ibid.*, IV, 129, p. 221, rr. 49-51.

¹⁹ *Ibid.*, IV, 129, p. 221, rr. 54-60.

autem movit ipsum, scilicet deum, ad operandum secundum excessus generativum omnium, id est secundum causam producentem et excedentem omnia»²⁰.

Questa nozione di estasi, che potremmo definire cosmologica, è richiamata a più riprese da Alberto in quei contesti di natura teologica della sua opera in cui è tematizzata la creazione, con maggior frequenza nella *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei* (1274 circa)²¹. Un elemento ulteriore per comprendere la portata cosmologica dell'estasi (e dello zelo) si trova proprio in quest'opera, non a caso in una delle *quaestiones* che fanno da corollario alla trattazione del bene. Di fronte alla domanda se la conoscenza del bene e l'amore per esso siano innati in tutte le creature²², Alberto risponde positivamente: nei vari piani della realtà (del movimento, dell'intelletto, del bene) si trova sempre un principio primo che è allo stesso tempo principio dei mutamenti e oggetto di desiderio, causa efficiente e causa finale; ma, per la definizione aristotelica di moto, ciò che fa parte della natura del motore si trova anche, transitivamente e in potenza, in ciò che è mosso («*motus secundum quod motus actus est moventis, est in eo quod movetur ab ipso*»); ne segue la presenza naturale dell'amore e del bene (in quanto motori) in ogni cosa. Abbiamo dunque un amore che provoca estasi e zelo in ogni cosa, nell'intero ordine provvidenziale dell'universo:

actus ille amor est naturalis secundum Dionysium et Ierotheum [...]. Unde extasis et zelus effectus amoris sunt. Et ideo conceditur, quod haec per naturam impressa sunt omnibus: intellectualibus [...] sensibilibus [...] vegetabilibus [...] existentibus [...] et non existentibus sive privativis secundum quod habent ad bonum et pulchrum aptitudinem²³.

Con l'enumerazione dei gradi dell'essere (dall'intelligibile al privativo), Alberto non fa che riformulare l'idea dionisiana secondo cui, attraverso l'estasi, l'amore divino penetra tutto l'universo in una molteplicità di direzioni: dall'alto

²⁰ *Ibid.*, IV, 118, p. 214, rr. 41-43.

²¹ Vale la pena segnalare, tra le varie occorrenze, l'uso del concetto di estasi dionisiana per 'correggere' il modello platonico di produzione del mondo che, come è noto, prevede da parte del demiurgo il coinvolgimento di cause esterne o seconde a lui (il modello ideale, ma anche gli dei inferiori), cfr. Albertus Magnus, *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei*, II, tr. 1, q. 4, m. 1, art. 2, ed. A. Borgnet, Paris 1895, p. 76b: «Plato enim externas causas, quae Deum opificem ad creandum impellerent, posuit et hoc est error, ut dictum est cum non impulerit eum ad creandum, ut dicit Dionysius, nisi exstasis amoris summi boni, sibi per naturam insit nec duxit ab extrinseco exemplo». Un secondo uso interessante si incontra in una *quaestio incidens* sull'eternità del mondo, tra gli argomenti a favore: il mondo è eterno come eterna è la processione trinitaria, primo effetto dell'estasi divina: «Dupliciter autem fecit exstasim, ut ipse dicit Dionysius, ad generationem Filii et processionem Spiritus sancti [...] Ergo sicut ab aeterno fecit exstasim generationem Filii [...] sic ab aeterno fecit exstasim creationis mundi»; contro l'argomento, Alberto precisa la natura ordinata dell'amore di Dio che ha prodotto dalla propria natura eterna il Figlio e lo Spirito Santo e invece il mondo come effetto non eterno: «Unde licet ab aeterno fecit exstasim ad generationem Filii et processionem Spiritus sancti, propter identitatem naturae et essentiae, in qua generatus Filius et procedit Spiritus sanctus: tamen non ab aeterno debuit facere exstasim ad creationem mundi, propter causas quae dicta sunt», cfr. *ibid.*, II, tr. 1, q. 4, m. 2, art. 5, ed. cit., p. 103a e p. 105a.

²² Cfr. *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei*, I, tr. 6, q. 26, ed. cit., p. 242a.

²³ *Ibid.*, p. 244a.

verso il basso in quanto provvidenza, ma anche all'interno dell'ordine mondano stesso dove l'amore mette in comunione i vari gradi dell'essere dal superiore all'inferiore, i quali, nel loro complesso, aspirano attraverso l'amore del grado superiore ad unirsi in modo mediato a Dio, producendo una solidarietà dell'ordine stesso. Nella sua brevità il brano della *Summa* ribadisce dunque il dato emerso già nel commento al *De divinis nominibus*, cioè che l'estasi fondata sull'amore di Dio va accuratamente distinta dall'*excessus mentis*, l'esperienza di elevazione che è visione di Dio, di cui parla l'apostolo Paolo. Per Alberto in senso proprio non vi è dunque l'estasi dell'uomo.

2. La contemplazione

Anche se l'estasi si dice propriamente solo di Dio, Alberto resta profondamente interessato a quelle esperienze di elevazione al limite di sé che anche l'uomo può sperimentare, *in via* o *in patria*. Esperienze di questo tipo sono la contemplazione, il *raptus*, la profezia e la visione beatifica. In generale si nota che sono tutte forme di conoscenza, più precisamente sono *visioni* di Dio, cioè tutti fenomeni di natura intellettuale, per quanto tra loro eterogenei. Tale eterogeneità trova fondamento in una molteplicità di ragioni specifiche, illustrate in un *corpus* di testi molto ampio, e schematizzabili come segue: 1. *ex parte subiecti* (la condizione esistenziale dell'uomo *in via* o *in patria*), 2. *ex parte obiecti* (l'oggetto visto: Dio visto faccia a faccia o per mezzo di intermediari, i futuri contingenti o i misteri divini), 3. *ex parte actus* (la modalità mediante cui si vede Dio: attraverso una qualità stabile come un *habitus* o in modo solo sporadico, attraverso un *actus* solo temporaneo), 4. *ex parte temporis* (la dimensione in cui la conoscenza avviene: l'oggetto visto nell'eternità o visto nel tempo), 5. *ex parte finis* (la dimensione pubblica o privata della finalità della visione). Agli elementi di questa griglia sono riconducibili, come loro criteri di distinzione, anche i fenomeni che stiamo prendendo in considerazione in questa sede, come apparirà dalla trattazione che segue.

Esclusa per l'uomo la via estatica prodotta dall'amore, resta dunque per Alberto la sola via noetica per un contatto tra Dio e uomo. All'interno di questa, contemplazione e *raptus* sono le due esperienze estreme che appaiono più prossime all'estasi stessa, rappresentate emblematicamente nella tradizione biblica da due figure centrali della storia della salvezza quali Mosè e l'apostolo Paolo²⁴. Si tratta dunque in primo luogo di individuare cosa distingua *raptus* e contemplazione

²⁴ Sulla diversa trattazione che il *raptus* di Paolo ha ricevuto tra alto e basso medioevo, ora inteso come esperienza paradigmatica per la vita monastica, ora come esperienza unica e irripetibile nel suo genere, e sugli elementi teorici e culturali che l'hanno determinata, cfr. C. Németh, *Paulus Raptus to Raptus Pauli: Paul's Rapture (2 Cor 12: 2-4) in the Pre-Scholastic and Scholastic Theologies*, in *A Companion to St. Paul in the Middle Ages*, ed. by S. R. Cartwright, Turnhout 2013, pp. 349-394; pp. 384-391. Id., *Ascending to the Third Heaven? A Missing Tradition of Latin Mysticism*, in M. Vassányi, E. Sepsi, A. Daróczy (eds.), *The Immediacy of Mystical Experience in the European Tradition*, Cham 2017, pp. 39-62 (con particolare riferimento Andrea di San Vittore, Tommaso Gallo, Ugo di Balma, Bonavenura e David di Duisburg).

dall'estasi propriamente detta. Della contemplazione, anche in rapporto al *raptus*, Alberto si occupa incidentalmente quando commenta il luogo testuale dedicato per eccellenza alla visione di Mosè, cioè il capitolo primo della *Mystica theologia*²⁵ dove Dionigi espone l'ascesa del profeta sul monte Sinai, secondo il racconto dell'Esodo. Nella questione settima, sulla scia di Dionigi, Alberto afferma che Dio può essere visto solo da coloro che trascendono sia le creature materiali che quelle immateriali e che giungono finalmente al di sopra di ogni «vetta angelica»: dove per vetta si intende il punto estremo in cui, secondo l'assioma dionisiano di continuità, ciò che è inferiore tocca nel suo vertice il punto più basso di ciò che è superiore. La salita di Mosè viene analizzata da Alberto in sette tappe²⁶: a partire da una sua preliminare e necessaria purificazione intellettuale rispetto a ciò che è terreno, con un movimento di separazione sempre maggiore, Mosè giunge nell'ultima tappa alla contemplazione del luogo in cui Dio si trova, la tenebra divina dove Egli resta ignoto, una tenebra che riempie le facoltà naturali dell'anima separate da tutto il resto: «Et sic remotus ab omnibus intrat ad caliginem ignorantiae, de qua dicitur, quod ibi erat deus, quia nobis ignotus est, quae caligo vere est mystica, idest occulta in qua claudit Moyses omnes cognitivas susceptiones»²⁷.

Qui, aderendo mediante l'intelletto a ciò che è invisibile, Mosè vive attraverso il proprio intelletto un'esperienza che Alberto descrive ricorrendo a sintagmi apparentemente tipici del linguaggio estatico: Mosè esce da sé e diventa totalmente di colui che è sopra a ogni cosa, cessando di appartenere a sé stesso²⁸. Mosè conosce la tenebra divina al di sopra della sua mente, grazie all'intervento della grazia divina che consente alla mente di innalzarsi sopra di sé: «*super mentem cognoscens*, idest supra naturam suae mentis, lumine divino

²⁵ Per quanto riguarda l'approccio complessivo di Alberto Magno a quest'opera, cfr. É.-H. Wéber, *L'interprétation par Albert le Grand de la Théologie Mystique de Denys le ps.-Aréopagite*, in G. Meyer, A. Zimmermann (hrsg.), *Albertus Magnus Doctor Universalis: 1280-1980*, Mainz 1980, pp. 409-439. Per un commento approfondito delle questioni VII e VII, cfr. Th. D. Humbrecht, *Albert le Grand commentateur de la Théologie Mystique*, «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 90 (2006), pp. 225-271: pp. 242-247. Sull'influenza esercitata dalla teologia dello pseudo Dionigi su Alberto Magno, nella trattazione specifica di alcune tematiche tra cui la creazione, il rapporto tra Dio e il mondo e con particolare riferimento al *De divinis nominibus*, cfr. H. Anzulewicz, *Pseudo-Dionysius Areopagita und das Strukturprinzip des Denkens von Albert dem Großen*, in T. Boiadjiev, G. Kapriev und A. Speer (hrsg.), *Die Dionysius-rezeption im Mittelalter*, Turnhout 2000, pp. 251-295. Sul senso in cui è possibile parlare di «mistica» nell'opera di Alberto e sul nesso dell'autore con la cosiddetta mistica renana considerata attraverso una ricostruzione del dibattito storiografico, cfr. H. Anzulewicz, *Scientia mystica sive theologia – Alberts des Grossen Begriff der Mystik*, «Roczniki Filozoficzne», 63, (2015), pp. 37-58.

²⁶ I sette livelli esposti da Alberto, che ripercorrono i tre gradi di purificazione, illuminazione e perfezione di cui Dionigi parla nella terza parte del *De caelesti hierarchia*, sono oggetto di un'analisi dettagliata da parte di B. Faes de Mottoni, «*Excessus mentis*», «*alienatio mentis*», estasi e «*raptus*» nel Medioevo, in *Per una storia del concetto di mente*, a cura di E. Canone, Firenze 2005, pp. 164-187: pp. 179-180.

²⁷ Albertus Magnus, *Super Dionysii Mysticam theologiam*, ed. cit., p. 462, rr. 16-20.

²⁸ *Ibid.*, p. 462, rr. 26-27.

desuper infuso, quo mens supra se elevatur»²⁹. Mosè all'apice del suo percorso fisico e conoscitivo fa esperienza di un'elevazione della mente, un'esperienza che Alberto nel commento al *De divinis nominibus* aveva esplicitamente collegato all'*excessus mentis* (e al *raptus*): «Raptus sive excessus fit virtute superiori naturae [...] quando excessus fit elevatio mentis ad id quod est supra facultatem viae»³⁰. La somiglianza con le alcune caratteristiche della condizione estatica non deve dunque trarre in inganno: anche l'esperienza di contemplazione di Mosè rientra, come il *raptus*, nell'ambito dell'*excessus mentis*. Non è dunque un caso che come corollario del suo commento all'ascesa di Mosè descritta nella questione settima, Alberto dedichi la questione successiva a precisare il rapporto tra contemplazione e *raptus*³¹. Gli argomenti a favore dell'identità tra contemplazione e *raptus* (e dunque, se si vuole, tra esperienza di Mosè e esperienza di Paolo, anche se il confronto non è in realtà esplicito nel testo di Alberto³²), si fondano sull'idea secondo cui le due modalità di visione intellettuale condividerebbero alcuni tratti comuni: a) la condizione esistenziale del soggetto che conosce, evocata dal primo argomento (l'astrazione dalle potenze inferiori dell'anima³³), b) la causa efficiente della conoscenza (l'azione di una forza superiore che fa trascendere al soggetto le cose naturali e la propria dimensione naturale³⁴ cui si accenna nel secondo argomento), e infine c) l'oggetto di tale conoscenza (la luce divina che non può essere ricevuta dal senso³⁵). Ma Alberto si esprime in modo netto contro l'identità tra i due stati mentali subito nell'apertura della *solutio*: «Dicendum quod non in omni divina contemplatione communiter est raptus et ea quae hic de contemplatione dicuntur, conveniunt omni contemplationi et non raptui, qui est melior pars contemplationis»³⁶. Il *raptus* rappresenta dunque la *melior pars* di quella vetta dell'anima che è la contemplazione, il suo culmine, per così dire. Alberto ravvisa infatti almeno due elementi discriminanti tra contemplazione e *raptus*. Innanzitutto vi è diversità nel grado di astrazione: mentre nel *raptus* vi è astrazione totale dall'uso delle potenze inferiori dell'anima, essendo la *mens*

²⁹ *Ibid.*, p. 462, rr. 36-37.

³⁰ Cfr. Albertus Magnus, *Super Dionysium De divinis nominibus*, IV, 127, p. 220, rr. 13-14.

³¹ Per un commento più esteso, cfr. B. Faes de Mottoni, *Mosè e Paolo figure della contemplazione e del rapimento nelle teologie del secolo XIII*, «Mélanges de l'École française de Rome», 117 (2005), pp. 83-113; pp. 89-92.

³² È invece esattamente in questa prospettiva esplicita che Alessandro di Hales, prima di Alberto Magno, si interroga sul rapporto tra le due visioni, costituendo un riferimento per il maestro tedesco, cfr. Faes de Mottoni, *Mosè e Paolo*, cit., pp. 88-90.

³³ Cfr. Albertus Magnus, *Super Dionysii Mysticam theologiam*, ed. cit. p. 462, rr. 47-52: «Videtur quod in omni tali contemplatione sit raptus. Quandoque enim sola superiori potentia remanente in actu fit abstractio ab inferioribus potentiis, est raptus; sed hoc contingit in tali contemplatione dei, quia contemplator omnis cognitionis vacatione secundum melius ignoto deo coniungitur»

³⁴ Cfr. *ibid.*, p. 462, rr. 54-57: «quandoque inferior natura sequitur impetum superioris, tunc rapitur in illam; sed hoc contingit in dei contemplatione, quia fit totus eius qui est super omnia»

³⁵ Cfr. *ibid.*, p. 462, rr. 59-65: «videtur quod caligo incircumscripsi luminis non claudit omnes cognitivas susceptiones [...] ergo non clauditur eius caligine, et si clauditur per otium ipsius, videtur semper esse raptus»

³⁶ Cfr. *ibid.*, p. 462, rr. 81-84.

radicalmente tratta verso l'alto, nella contemplazione vi è invece ancora un uso di tali potenze, per quanto estremamente debole: «in raptu fit abstractio ab usu potentiarum inferiorum, quia secundum nihil utitur. Sed in divina contemplatione communiter non fit abstractio ab usu ipsarum, quia remanent secundum aliquem usum, sed tantum ad actum secundum intensionem»³⁷. Per quanto riguarda poi il ruolo della luce superiore come causa efficiente, esso risulta variabile. È meno forte nella contemplazione, dove la luce divina diviene anche oggetto (l'unico) della contemplazione stessa da parte dell'anima che si volge verso di essa. Nel caso del *raptus*, invece, la luce divina provoca una sospensione così radicale da immobilizzare l'anima, la quale resta presso di lei («circa eam stans»³⁸), cioè al suo stesso livello: «in divina contemplatione sequitur natura inferior impetum naturae superioris sicut obiecti, quia in ipsam solam sicut in obiectum se convertit; non tamen sequitur impetum eius sicut circa eam stans et a suo usu segregata, sicut fit in raptu»³⁹.

3. Il rapimento

Contemplazione e *raptus* sono entrambi fenomeni in cui il soggetto sperimenta di essere eterodiretto, prova cioè una disappropriazione di sé e, in questo senso, sono entrambi fenomeni 'estatici', anche se non nel senso proprio dell'estasi d'amore. Il *raptus* è però un fenomeno più radicale rispetto alla contemplazione perché l'essere sospeso allo stesso livello della luce superiore comporta necessariamente un cambiamento di stato esistenziale («supra facultatem viae»⁴⁰), una perdita dell'uso delle facoltà inferiori che invece nel caso della contemplazione sono conservate e solo sopite, cioè non usate in atto, analogamente a quanto accade durante il sonno⁴¹. Il livello a cui il rapito giunge trascinato *per impetum* dalla forza superiore e restando immobilizzato presso la luce divina è quello dei beati, come viene esplicitato da Alberto nel *Super Lucam*

³⁷ Cfr. *ibid.*, p. 462, rr. 85-90. Più avanti Alberto precisa che le potenze inferiori nella contemplazione non cessano dall'essere usate, anche se non sono esercitate in modo attivo: «contemplator segregatur etiam a virtutibus naturalibus, non quantum ad usum ipsarum, sed quantum ad actum», *ibidem*, p. 463, rr.15-17.

³⁸ Cfr. nota 40. L'espressione torna laddove si parla del movimento dei serafini che hanno un moto circolare e stabile quanto al suo essere perpetuo, cfr. *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei*, II, tr. 10, q. 39, m.1, art. 4; ed. cit., p. 447a: «Quaeritur de hoc quod dicit Dionysius, *ibidem* quod 'prima caelestium essentialium dispositio in circuitu Dei, et circa Deum immediate est stans [...] In his verbis est contrarietas: dicit enim stare et circumire: quae duo simul non possunt'».

³⁹ Cfr. Albertus Magnus, *Super Dionysii Mysticam theologiam*, ed. cit., p. 463, rr. 3-8.

⁴⁰ Cfr. *supra*, p. 7, nota 31.

⁴¹ Come è noto al sogno Alberto ha dedicato un'ampia e complessa trattazione, cfr. ad esempio S. Donati, *Albert the Great as a Commentator of Aristotle's De somno et vigilia: The Influence of the Arabic Tradition*, in B. Bydén-F. Radovis (eds.), *The Parva naturalia in Greek, Arabian and Latin Aristotelianism*, Cham 2018, pp. 169-210; Ead. *Dreams and Divinatory Dreams in Albert the Great's Liber de somno et vigilia*, in R. Hoffmeister Pich-A. Speer (eds.), *Contemplation and Philosophy: Scholastic and Mystical Modes of Medieval Philosophical Thought. A Tribute to Kent Emery, Jr.*, Leiden 2018, pp. 178-215.

(1264-1268) dove incontriamo un'articolata definizione di *raptus*: «Raptus autem est, quando excedentes omne quod creatum est, in nullo a corpore retenti, videmus eum sicuti est, et sicut in coelesti hierarchia vident eum beati. Et hoc est rapi cum Paulo ad tertium coelum. Sed hoc contingit raptim, et non diu permanet»⁴².

Nella sua brevità, questa definizione, mentre specifica la natura del *raptus*, stabilisce anche un rapporto tra quest'ultimo e la *visio* beatifica. Essa contiene vari elementi relativi alla natura del rapimento che devono essere chiariti: si accenna infatti ad un distacco dal corpo («in nullo a corpore retenti»), ad un 'luogo' che si raggiunge attraverso l'eccesso di sé («ad tertium coelum»), all'elevazione goduta dai beati che non sono più sulla terra («vident eum beati»), tutti cambiamenti che situano il rapito oltre i limiti della sua natura umana, al livello di coloro che sono *in patria*. Alberto tematizza tutti questi aspetti nella cornice specifica della sua *quaestio de raptu* nella quale, secondo una tendenza tipica del secolo XIII, più che occuparsi della vicenda specifica del rapimento di Paolo con gli interrogativi che essa pone, viene considerato il *raptus* come fenomeno in sé⁴³. Senza ripercorrere in modo sistematico la sua trattazione⁴⁴, vorremmo valutare soprattutto le caratteristiche che per Alberto fanno del rapimento un'esperienza irriducibile a quei fenomeni limitrofi come l'estasi, l'*excessus mentis* e la profezia. Da questo punto di vista, le parti più rilevanti della *quaestio* sono, a nostro avviso, il primo interrogativo del secondo articolo («utrum secundum quodlibet genus visionis fiat raptus») e il terzo punto del medesimo articolo («utrum

⁴² Albertus Magnus, *Super Lucam* 9, 28, ed. A. Borgnet, Paris 1984, p. 655.

⁴³ In questo senso, Alberto si inserisce pienamente all'interno della tradizione di quei maestri del secolo XIII che studiano i fenomeni connessi alla *visio Dei* (profezia, *raptus*, visione beatifica) in modo tecnico, nella modalità della *quaestio*. La considerazione di questi fenomeni da parte degli autori medievali tra XII e XIV secolo, può contare su una serie di studi autorevoli e imprescindibili. Per quanto riguarda i nuclei tematici più rilevanti della riflessione attorno al *raptus* si rimanda ai numerosi studi di Barbara Faes de Mottoni (oltre a quelli già citati fino a qui, si veda ancora della stessa autrice *Per una storia della dottrina del raptus in Tommaso d'Aquino*, «Bruniana & Campanelliana», 12 (2006), pp. 411-30; *Figure e motivi della contemplazione nelle teologie medievali*, Firenze 2007; *Le raptus dans les Quaestiones theologiae d'Etienne Langton*, in L. J. Bataillon, N. Bériou, G. Dahan, R. Quinto, (éd. par), *Etienne Langton prédicateur, bibliste, théologien*, Turnhout 2010, pp. 645-668. Per quanto riguarda la riflessione attorno alla nozione di profezia, cfr. J.-P. Torrell, *Théorie de la prophétie et philosophie de la connaissance aux environs de 1230. La contribution d'Hugues de Saint-Cher*, Leuven 1977; Id., *Recherches sur la théorie de la prophétie au moyen âge, XII-XIV siècles: études et textes*, Fribourg 1992; M. Schlosser «*Lucerna in caliginoso loco*». *Aspekte des Prophetie-Begriffes in der scholastischen Theologie*, Schöning, Paderborn, 2000 e mi sia consentito di rimandare a A. Rodolfi, *Cognitio obumbrata. Lo statuto epistemologico della profezia nel secolo XIII*, Firenze 2016. Riguardo alla visione beatifica di riferimento fondamentale è C. Trottmann, *La vision béatifique. Des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Roma 1995; Id. *Facies et essentia dans le conceptions médiévales de la vision de Dieu*, «*Micrologus*», 5 (1997), pp. 3-18. Per una considerazione sul modello di mente implicato dalla dottrina della *visio Dei* e l'influenza che la riflessione tardo medievale sulla gnoseologia degli angeli e dei beati ha avuto in età moderna sull'epistemologia di Malebranche, Cartesio e Spinoza, cfr. M. Priarolo, *Visioni divine. La teoria della conoscenza di Malebranche tra Agostino e Descartes*, Pisa 2004; E. Scribano, *Angeli e beati. Modelli di conoscenza da Tommaso a Spinoza*, Bari-Roma 2006; S. Guidi, *L'angelo e la macchina. Sulla genesi della res cogitans cartesiana*, Milano 2018.

⁴⁴ I punti salienti sono esaminati attentamente da Faes de Mottoni, *Mosè e Paolo*, cit., pp. 92-94.

raptus sit existentis in gratia»). Prima di considerarli, è utile precisare che nel primo articolo, in conformità alla Glossa a II Corinzi 12, 2, Alberto presenta il *raptus* come un fenomeno contraddistinto dalla violenza, una prospettiva che differenzia la sua posizione da quella di altri teologi suoi contemporanei⁴⁵. In ogni caso, egli adotta un atteggiamento rispettoso e inclusivo verso la tradizione che lo precede: «videtur secundum magistros qui fuerunt ante nos, quod raptus est ab eo quod est secundum naturam, in id quod est praeter naturam, elevatio vi superioris naturae. Unde elevatio haec est quodammodo praeter naturam, in quodam modo supra, et quodammodo contra»⁴⁶. Il rapimento per Alberto è sopra la natura (*supra*), perché il rapito vede Dio senza la mediazione di quei *phantasmata* mediante cui per natura conosce ogni cosa. Ma è anche oltre la natura (*praeter*), nella misura in cui il rapito vede Dio facendo a meno della via enigmatica – mediata, ma superiore a quella naturale – possibile *in via* secondo I Corinzi 13, 12 («videmus nunc in speculo et in aenigmate»). Infine, e soprattutto, il rapimento è un fenomeno contro la natura: esso infatti non consiste tanto, per Alberto, in un perfezionamento o in un accrescimento della natura (dovuto ad esempio al dono divino di un *lumen* addizionale, come per la fede o la profezia), quanto in una perdita della natura stessa, perché si vede Dio come coloro che non sono più vivi (*in via*), ma sono nell'al di là⁴⁷. Questa violenza del *raptus* dipende direttamente dall'oggetto della visione che è Dio, non in quanto oggetto d'intellezione pura, bensì in quanto oggetto di beatitudine, esattamente come lo vedono i beati: «intelligentia naturalissime coniungitur deo per quamcumque cognitionem [...]. Sed coniungi deo tali cognitione, qualis est in raptu, scilicet ut obiciatur, prout est obiectum beatitudinis, non est de natura intelligentiae secundum statum viae»⁴⁸.

Nell'articolo secondo il *raptus* è messo alla prova della dottrina agostiniana delle tre visioni e questo confronto serve ad Alberto per precisarne il *proprium* noetico. È in particolare in riferimento al rapporto tra *raptus* e visione intellettuale che emergono i dati più interessanti. Alberto nega innanzitutto che il *raptus* possa aver luogo mediante visione corporea e visione immaginativa, cosa del tutto impossibile per lui, in ragione della natura fuori dall'ordinario dell'oggetto specifico verso cui si è rapiti⁴⁹.

⁴⁵ L'affermazione di questo tratto è prerogativa in particolare dell'anonimo di Alessandro di Hales e Rolando da Cremona, cfr. B. Faes de Mottoni, *Discussioni medievali sulla violenza del raptus: Alessandro di Hales, Rolando da Cremona, Tommaso d'Aquino*, in F. Vermigli (a cura di), *Le parole della mistica*, Firenze 2007, pp. 31-52.

⁴⁶ Albertus Magnus, *Quaestio de raptu*, in Albertus Magnus, *Quaestiones*, ed. A. Fries, W. Kübel, H. Anzulewicz, Münster 1985, p. 86, rr. 45-50.

⁴⁷ Questa differenza tra accrescimento e mutamento di stato è reso evidente da Alberto con alcune espressioni presenti nel secondo e nel terzo argomento alla *responsio* del secondo articolo (cfr. *ibidem*, p. 90): il rapimento è una elevazione non «quoad obiectum»; e ancora: «superius dicitur duobus modis, scilicet supra statum viae vel supra posse acceptionis virium, quae date sunt in natura» (*ibidem*).

⁴⁸ *Ibid.*, p. 87, rr. 13-17.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 90, rr. 11-18: «Dicendum videtur, quod in visione corporali et imaginaria non sit raptus. Cuius ratio est, quia raptus principaliter consideratur penes excellentiam obiecti ad statum viae. Obiectum enim secundum illum modum quo beatificat beatos, excedit omnem

In conformità con la tesi di Agostino secondo cui l'uomo è *capax Dei*, resta vero anche per Alberto che l'intelligenza umana possiede una tensione innata (*naturalissime*) ad unirsi a Dio. Tuttavia, nel rapimento questa tensione innata appare completamente priva di elementi di mediazione: è senza immagini, a differenza della conoscenza naturale; non passa per lo *speculum* e l'*aenigma*, a differenza degli altri modi in cui si può conoscere Dio *in via*. Ciò fa del rapimento un'esperienza violenta: «contra naturam huiusmodi exitus ad actum»⁵⁰. Il fatto che il *raptus* si trovi in una condizione caratterizzata da un profondo scarto rispetto alla natura viene implicitamente ribadito da Alberto anche contro l'affermazione della possibilità di conoscere Dio per il tramite delle creature (cioè per mezzo della filosofia), come affermato dall'autorevole passo biblico di Romani I, 20⁵¹. Sempre rispetto a questo scarto, c'è ancora da notare che la potenza specifica del rapimento non è l'intelletto, ma l'intelligenza. Questa tesi, ripresa dalla Glossa a II Cor. 12, 2, serve ad Alberto per ribadire l'assoluta soprannaturalità del *raptus*, irriducibile anche alla forma umana di conoscenza più perfetta, quella dell'intelletto naturale, in grado di conoscere le prime verità, ma pur sempre inferiore alla conoscenza propria dei beati⁵². Solo la parte più semplice dell'anima, cioè l'intelligenza, è adeguata alla visione della realtà assolutamente semplice di Dio: «omnes dicunt quod secundum intelligentiam est raptus, et verum est. Necessarium enim est, quod secundum simplicissimam sui partem coniungatur anima simplicissimo. Et ad denotandam simplicitatem illam Augustinus nominat intelligentiam»⁵³. L'*intelligentia* preposta al *raptus* non è solo diversa dall'intelletto agente, ma anche dall'accezione che questo termine assume in *Metafisica* XII, dove si definisce l'intelligenza come facoltà in grado di conoscere Dio, in quanto è ciò che ha per oggetto le verità immutabili («intelligentia est de rebus quae sunt eodem modo. Et hoc modo intelligentia principaliter est de deo qui semper eodem modo est per naturam»⁵⁴). Ciò significa che l'*intelligentia* propria del *raptus* non può riguardare i filosofi perché, come precisa Alberto, non avendo inteso la trinità divina, non poterono unirsi a Dio e conoscerlo in modo perfetto: «tamen philosophi defecerunt in tertio signo et modum coniunctionis cum deo in gratia et gloria non perfecte cognoverunt»⁵⁵.

statum viae et modum. Cum igitur in visione corporali et imaginaria nihil obiciatur super statum viae, in illis non erit raptus».

⁵⁰ *Ibid.*, p. 87, rr. 6-7.

⁵¹ Sul complesso legame tra insegnamento biblico, filosofia e conoscenza di Dio, cfr. ad esempio R. Imbach, «Audiens sapiens sapientior erit». La Bibbia ispiratrice della filosofia nel Medioevo?, in R. Imbach, «Minima mediaevalia». *Saggi di filosofia medievale*, Canterano (RM) 2019, pp. 79-127.

⁵² Un analogo riferimento al nesso tra *raptus* conoscenza dei filosofi (per escluderne la pertinenza) è presente nell'anonimo autore di una *quaestio de raptu*, cfr. B. Faes de Mottoni, *Il ms. Douai, Bibliothèque municipale 434/II e la quaestio 480 de raptu*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge», 73 (2006), pp. 165-201: pp. 169-170.

⁵³ Albertus Magnus, *Quaestio de raptu*, ed. cit., p. 90, rr. 68-74.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 91, rr. 7-8 (il riferimento è a *Metafisica*, XII, 8, 1073a 23-24).

⁵⁵ *Ibid.*, p. 91, rr. 10-12.

Si dà dunque una demarcazione netta tra estasi e *raptus*, nella misura in cui esso non ha per Alberto una radice affettiva⁵⁶. Ma *raptus* non risulta neppure essere coestensivo a *excessus mentis*, che indica piuttosto il genere sommo per tutti quei fenomeni estremi, di natura intellettuale, che hanno per oggetto Dio o la verità divina. Alberto introduce questa precisazione contro la possibilità che il *raptus* si possa dare mediante visione immaginaria, come nella visione di Pietro che, in sogno, vede scendere dal cielo una tela con raffigurati animali di ogni sorta⁵⁷. L'*excessus* di Pietro concerne per Alberto solo il suo modo di recepire, ma non l'oggetto della visione come nel caso del rapimento di Paolo. Pietro vede immagini e non Dio direttamente, ha cioè una visione mediata più adeguata allo stato di via e alla conoscenza mediata che lo contraddistingue: la sua visione è dunque un caso di *excessus mentis*, ma non un *raptus*.

Ed è esattamente sotto questo punto di vista che il *raptus* si distingue anche dalla profezia. La profezia è senza dubbio una conoscenza fuori dall'ordinario (ed è dunque anch'essa un *excessus*) in particolare per quanto attiene la recezione da parte del soggetto: i sensi, l'immaginazione e l'intelletto sono infatti confortati dal *lumen propheticum*, ma non tolti⁵⁸ o appunto rapiti. Non è altrettanto fuori dall'ordinario però *quoad obiectum*, poiché la visione del profeta non riguarda in senso proprio Dio, bensì qualcosa della prescienza divina⁵⁹. Mentre dunque nella profezia vi è proporzione tra la visione immaginaria e il proprio oggetto (proporzione rispetto alla condizione *in via* in cui si trova il profeta), essa manca del tutto nel caso del rapporto tra il soggetto del rapimento e l'oggetto della sua visione, cioè Dio, visto *sicut est*. Per questo, precisa Alberto, «non dicimus prophetam esse raptum»⁶⁰. Oltretutto, mentre si dà il caso di profeti moralmente

⁵⁶ All'interno di questa digressione sull'intelligenza troviamo un'ulteriore precisazione volta ad escludere il carattere estatico, nel senso proprio dell'amore, del *raptus*. Contro l'argomento incentrato sul diletto procurato dalla visione di Dio, fondato sulla considerazione che il *raptus*, in quanto ascisa al paradiso (*locus deliciarum*), non scaturisca dall'intelligenza quanto piuttosto dalla volontà alla quale sono riconducibili il desiderio e il diletto, Alberto ribadisce quanto aveva già affermato nel commento alla *Mystica theologia* e cioè che l'amore segue la visione, senza esserne la radice (*ibid.*, p. 91, rr. 26-27).

⁵⁷ Cfr. *ibid.*, p. 90, rr. 41-47: «Ad illud quod obicitur de Petro, dicendum, quod excessus mentis ad raptum se habet sicut genus. Excessus enim mentis est sive excedit modum acceptionis naturae communis sive statum viae. Et iste excessus contrahitur in raptu ad excessum secundum statum viae. Unde Petrus non excessit mente nisi quoad modum acceptionis tantum».

⁵⁸ L'immaginazione, come è noto, riveste addirittura un ruolo centrale nel fenomeno profetico, nel momento della recezione del messaggio, come nel momento del suo annuncio. Su questo aspetto, in riferimento alla dottrina di Tommaso d'Aquino, cfr. S.-Th. Bonino, *Le rôle de l'image dans la connaissance prophétique d'après saint Thomas d'Aquin*, «Revue thomiste», 89 (1989), pp. 533-568.

⁵⁹ Proprio per evitare questo e dunque l'appiattimento tra profeti e beati, i profetologi tra fine XII e inizio XIII coniano lo *speculum aeternitatis* come *medium* specifico della visione profetica, cfr. Torrell, *Théorie de la prophétie et philosophie de la connaissance*, cit., pp. 188-207.

⁶⁰ La negazione così decisa da parte di Alberto che il *raptus* possa avvalersi di immagini è interessante se si pensa alla categoria del profeta estatico elaborata in modo particolare da Guglielmo d'Alvernia che afferma la naturalità del rapimento e della profezia in un quadro più complesso all'interno relativo all'unione tra anima e corpo, cfr. B. Faes de Mottoni, *Guglielmo d'Alvernia e l'anima rapita*, in *Autour de Guillaume d'Auvergne (†1249)*, éd. par F. Morenzoni et J.-Y. Tilliette, Turnhout 2005, pp. 55-74.

malvagi, come Caifa⁶¹, solo colui che si trova in uno stato di grazia perfetto può godere del rapimento ovvero della visione di Dio, perché il peccato non sanato dalla grazia è incompatibile con l'*habitus* della gloria che consente ai beati di vedere Dio: «in raptu obicitur animae deus, prout est obiectum bonorum in patria, tantae perfectionis anima humana non perceptibilis sine maxima gratia»⁶².

Nella gerarchia dei visionari, il rapito è dunque superiore al profeta e assurge al livello dei beati, per quanto in modo solo temporaneo. Inoltre, secondo la Glossa a II Cor. 12, 2-4: «Raptus immediate videt deum sicut vident angeli summi», egli vede Dio come lo vedono gli angeli *summi* che si trovano al vertice della gerarchia angelica⁶³. Gli angeli *summi* a cui la Glossa allude, sono i serafini che si muovono continuamente attorno a Dio, in virtù di quell'eccellenza d'amore per lui (estatica in senso stretto) che è il loro *proprium*⁶⁴. L'accostamento pare dunque riproporre un'equivalenza fra lo stato del rapimento e l'estasi come la concepisce Alberto. Ma il passo della Glossa sembra avere per lui un valore in una certa misura estrinseco, solo di omaggio alla tradizione, ma non veramente esplicativo della dinamica della visione del rapito, in particolare della genesi di tale dinamica. Il passo ha la funzione di rendere esplicito il trascendimento di sé che vive il rapito, mediante l'evocazione di uno spazio (o livello) che non gli appartiene per natura, lo spazio in cui si situano anche gli angeli. La condivisione del livello di visione non deve dunque far pensare che nel rapimento vi sia una assimilazione in tutto e per tutto alla condizione dei serafini. Serafini e rapiti sono uguali perché si trovano vicino a Dio e lo vedono in modo immediato, ma la modalità della loro visione è diversa: affettiva e propriamente estatica per i serafini⁶⁵, intellettuale per il rapito⁶⁶. Vedere Dio come gli angeli *summi* non

⁶¹ Il profeta infatti, come semplice strumento della provvidenza di Dio, può non essere in grazia di Dio: su questo aspetto, cfr. Albertus Magnus, *Quaestio de prophetia*, in *Quaestiones*, ed. cit., p. 64, rr. 15-39.

⁶² Albertus Magnus, *Quaestio de raptu*, ed. cit., p. 93, rr. 52-55.

⁶³ Per quanto riguarda la nozione di gerarchia angelica e i modelli che furono di riferimento per gli autori del secolo XIII, cfr. B. Faes de Mottoni-T. Suarez-Nani, *Hiérarchies, miracles et fonction cosmologique des anges au XIIIe siècle*, «Mélanges de l'Ecole française de Rome», 114 (2002), pp. 717-751.

⁶⁴ Cfr. ad esempio *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei*, II, tr. 10, q.39, m.1, art. 1; ed. cit., p. 427b: «charitas supremum est in donis, a quo supremi Angeli denominantur».

⁶⁵ Nel commento alla *Gerarchia celeste*, Alberto chiarisce che la dinamica conoscitiva del serafino è caratterizzata da un *calidum amoris* che contribuisce al movimento circolare intorno a Dio, un movimento che una dinamica desiderativa e al tempo stesso conoscitiva, cfr. Albertus Magnus, *Super Dionysium De caelesti hierarchia*, ed. P. Simon et W. Kübel, Munster 1993, pp. 96-97, rr. 64-69.

⁶⁶ A ciò si aggiunge che gli angeli non fungono da causa ascensionale (e questa è una prova dello scarto qualitativo della loro visione) per il rapito, come dimostrato nel terzo articolo della *quaestio*: «licet lumen angelicum elevat intellectum hominis supra posse naturae, non tamen potest rapere, quia ultra viam non est nisi status patriae, secundum quem aequalis est homo angelo», cfr. Albertus Magnus, *Quaestio de raptu*, ed. cit., p. 94, rr. 69-71). Questa posizione risulta più chiara alla luce di un passo della *Summa de creaturis* laddove Alberto, interrogandosi sull'influenza illuminatrice che l'angelo può svolgere sull'uomo («Utrum angelis faciant in nobis intellectum divinum»), precisa che tale influenza non può mai consistere in quel perfezionamento dell'amore che porta alla grazia, ma casomai solo ad un perfezionamento di tipo noetico: «Concedimus, quod gratia non est ab angelis, nec etiam remissio peccati, sed a solo

significa perciò vedere Dio mediante l'estasi d'amore. Il rapimento riguarda la mente, mentre la capacità di fissare il lume divino che caratterizza la visione dei serafini dipende, secondo l'insegnamento di Dionigi, da un amore *acutum*, un amore incessante e per questo penetrante tanto quanto una mente al vertice della sua potenza: «licet acutum aequivoce sit in illis quae praedicta sunt, tamen *acutum* accipitur hic in speciali significatione, scilicet in affectu»⁶⁷.

4. Conclusione

L'impegno che Alberto mette nella ricerca e alla classificazione dei tratti distintivi delle diverse forme di visione – l'estasi, l'*excessus mentis*, la contemplazione, il *raptus*, la profezia... – costituisce un'attitudine teorica tipica delle sue riflessioni gnoseologiche. Un esempio di questo suo stile intellettuale è la tassonomia dei fenomeni di conoscenza naturale del futuro illustrata nel *De somno et vigilia* (1256)⁶⁸. Altri e forse meno noti esercizi di classificazione analoghi si trovano nel commento al terzo libro delle *Sentenze* (1243), a proposito del rapporto tra la fede, la visione intellettuale e il *raptus* di Paolo⁶⁹, o nella *quaestio de visione Dei in patria* (1242-1250) dove la visione beatifica è distinta dalla visione naturale corporea e intellettuale, e dalla fede⁷⁰. Ma un tentativo articolato di stilare una distinzione in qualche modo sistematica tra le forme di conoscenza e/o visioni è presente già nel giovanile *De resurrectione* (1242-1245), a riprova che si tratta di un elemento che caratterizza l'approccio di Alberto con una certa costanza lungo la sua produzione, anche al di là della diversità degli strumenti concettuali di cui si avvale di volta in volta, nei distinti momenti della sua opera. Nel *De resurrectione* Alberto prima distingue la *veritas affectiva* che caratterizza la visione faccia a faccia di Dio, in cui Egli è conosciuto come oggetto

Deo. Unde purgare Angelorum inest ex parte intellectus, non ex parte affectus», cfr. Albertus Magnus, *Summa de creaturis*, ed. cit., tr. IV, q. 34, p. 526). Sul 'limite' della potenza angelica rispetto alla carità nell'uomo, cfr. anche *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei*, II, tr. VI, q. 27, ed. cit., p. 300: «dicendum quod ignem charitatis in corde non potest facere, nisi Deus, vel creando eam in nobis [...]. Sic enim angeli possunt disponendo operari, sed charitatem dare non possunt».

⁶⁷ Cfr. *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei*, II, tr. 10, q. 39, m.1, art. 1, ed. cit., p. 431. Sul valore conoscitivo dell'amore, cfr. anche *De IV coaequaevis*, tr. 4, q. 37, art. 2, ed. cit., p. 546a: «Secundum autem comparisonem amoris ad subiectum in quo est, sunt duae proprietates. Una secundum comparisonem ad intellectum quem trahit amor, secundum quod dicitur: Ubi amor, ibi oculus».

⁶⁸ Cfr. Albertus Magnus, *De somno et vigilia*, III, tr. I, cc. 7-12, ed. A. Borgnet, Paris 1890, pp. 176-189. Per uno studio specifico, cfr. T. Gregory, *I sogni e gli astri*, in *I sogni nel Medioevo*, a cura di T. Gregory, Roma 1985, pp. 111-148; Th. Ricklin, *Albert le Grand commentateur. L'exemple du «De somno et vigilia, III, 1»*, in *Albert le Grand et sa réception au moyen âge*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 45 (1998), pp. 31-55; Donati, *Dreams and Divinatory Dreams*, cit.

⁶⁹ Cfr. Albertus Magnus, *Commentarius in quatuor libros Sententiarum*, ed. A. Borgnet, Paris 1894, III, a. 14, p. 431 e a. 15, pp. 433-434.

⁷⁰ Cfr. Albertus Magnus, *Quaestio de visione Dei in patria*, in *Quaestiones*, ed. cit., pp. 98-99, rr. 31-29.

di beatitudine e di diletto, dalla *veritas speculativa* propria della conoscenza naturale. Poi dedica un intero paragrafo a distinguere ulteriormente la visione beatifica da altri tipi di visione intellettuale (naturale, di fede, di sapienza)⁷¹. Si tratta di un esempio di tassonomia in cui Alberto fonda la diversità delle visioni su specifiche differenze *ex parte videntis*. In altri contesti classificatori o comparativi tra forme di conoscenza la spiegazione della differenza fra i soggetti della visione fa appello allo stato esistenziale generale del vedente stesso (*in via* o *in patria*), oppure all'intervento o meno di un supporto intellettuale dovuto ad un certo tipo di *lumen* divino. Questa volta Alberto, assumendo alla lettera la metafora della conoscenza intellettuale come visione, incentra invece la propria attenzione direttamente sull'occhio, organo specifico della visione.

Aristotelicamente, la visione sensibile ha bisogno per realizzarsi della presenza della luce come *medium* e la capacità dell'occhio di trattenere la luce. Allo stesso modo, l'intelletto necessita per vedere le cose di una potenza visiva interna e di un *medium* che rende visibili gli oggetti. Ma la potenza dell'occhio, in natura, si diversifica per le caratteristiche della specie animale. Così la lince ha un occhio talmente potente per capacità di vedere da non aver bisogno di una luce esterna (vede infatti anche al buio). Altri animali invece necessitano della presenza di un lume esterno affinché si dia la visione, e diversi sono anche gli effetti che il lume produce a seconda della capacità dell'occhio di adattarsi ad esso⁷²: l'occhio dell'aquila ha una grande capacità di incamerare la luce esterna e per questo può fissare direttamente il sole nel suo cerchio; quello dell'uomo non può fissare il sole direttamente, ma può vederlo solo per la mediazione delle cose esterne⁷³; quello di un animale notturno come la civetta è in sé debole e non è in grado di sostenere la luce esterna, ma può vedere quasi nel buio, nella luce debole della notte e del mattino, mista all'ombra⁷⁴. Vi è poi il caso estremo dell'occhio della talpa che non solo è debolissimo in sé, ma non ha nemmeno alcuna capacità di incamerare la luce esterna e così, per evitare di essere accecato dalla luce, ha bisogno di una membrana sull'occhio e di vivere sotto terra, lontano dalla luce⁷⁵. La visione dipende poi dal modo in cui l'oggetto si offre alla vista, se visto direttamente o riflesso in altro, come in uno specchio⁷⁶.

⁷¹ Cfr. Albertus Magnus, *De resurrectione*, tr. IV, q.1, a. 9, par. 3, ed. W. Kübel, Münster 1958, pp. 330-331, rr. 50-12.

⁷² *Ibid.*, p. 330, rr. 53-59: «quaedam enim est virtus visiva in oculo confortata per lumen, quod est in ipso oculo, calcatum et densum et adunatum, sicut est virtus visiva in oculo lyncis. Est iterum quaedam virtus visiva, non habens in oculo sufficiens lumen, sed indigens lumine exteriori».

⁷³ *Ibid.*, p. 330, rr. 68-72: «In herodio enim, ut dicit Philosophus, est ut multum, et ideo aspicit solem in rota; in homine autem non sic est, et ideo non potest aspicere solem sic, sed videt in lumine solis, quod diffunditur in aere».

⁷⁴ *Ibid.*, p. 330, rr. 72-75: «In quibusdam etiam oculis non est densum, sed tamen adunatum, sicut in oculo noctuae, et ideo reverberatur a multo lumine, sed directe videt in lumine permixto umbris».

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 330-331, rr. 76-2: «Et quaedam est virtus visiva in oculo cum lumine debili non adunato, et hoc indiget velo tenebroso ad hoc [...] sicut est virtus visiva in oculo talpae».

⁷⁶ *Ibid.*, p. 331, rr. 5-12.

Analogamente, anche le diverse modalità di visione intellettuale devono la loro peculiarità alla combinazione del modo in cui si dà l'oggetto e della capacità intellettuale. Così ad esempio la visione della fede è caratterizzata da una massima capacità di ricevere il lume divino (come l'occhio dell'aquila), anche se vede il proprio oggetto per la mediazione dello specchio delle realtà create. Quanto alla visione beatifica, essa si distingue da tutte le altre per due motivi: rispetto al modo di darsi dell'oggetto perché Dio è visto senza la mediazione di similitudini, cioè in modo immediato, e rispetto al modo di vedere perché la luce che rende possibile la visione all'intelletto è un lume (il *lumen gloriae*) che fa seguire all'atto della conoscenza la beatitudine dell'amore che unisce a Dio.

Ai fenomeni che abbiamo analizzato in questo saggio (estasi, *excessus mentis*, contemplazione, rapimento) non corrisponde esplicitamente una casella specifica nella tassonomia della visione intellettuale esposta nel *De resurrectione*. Ciò si deve probabilmente alla natura estrema di tali fenomeni conoscitivi, in cui il processo della visione è spinto fino ai limiti dell'umano, ma ancora di più al loro carattere temporaneo o puntuale (*raptim*) che impedisce di farne delle modalità stabili di visione, analoghe a quelle che si trovano nel mondo animale per la visione corporea. Nei testi qui commentati è come se Alberto avesse spinto oltre la sua attitudine a costruire tipologie e classificazioni, includendo nella sua tassonomia delle visioni intellettuali anche le varie forme-limite che erano rimaste escluse dall'opera giovanile. Il senso dell'operazione svolta nelle opere della seconda metà degli anni '40 appare duplice. Da una parte, l'individuazione di un senso proprio dell'estasi, che si dice soltanto di Dio, marca un confine tra il divino e l'umano che Alberto non mette mai in discussione, nemmeno nel caso che più sembra avvicinarsi a travalicarlo, quello del *raptus*, dove l'esperienza del rapito resta pur sempre distinta dalla visione di Dio dei serafini, affettiva ed estatica in senso proprio. A maggior ragione secondo Alberto vanno respinte come estasi false o improprie tutte quelle apparenti esperienze di trascendimento fusionale e irrazionale di sé, in cui l'umano si perderebbe nel divino per amore, desiderio o volontà. Dall'altra parte, all'uomo resta tuttavia per Alberto quello che è il suo ambito proprio, che coincide con l'attività dell'intelletto. Non è poco, anche perché tale attività si rivela, al suo sguardo analitico e classificatorio che è qui di nuovo operante, straordinariamente differenziata al suo interno, come i vari modi in cui gli animali vedono la luce e le cose. Quella di cui finiscono per fare parte anche la contemplazione, il rapimento, la profezia è una gamma di esperienze conoscitive intellettuali in grado di modulare il complesso rapporto conoscitivo fra l'uomo e Dio in forme molteplici, che si spingono talora al di là dei confini abituali della mente (*excessus mentis*) senza però che la natura propria dell'attività intellettuale venga mai meno, né l'umanità si smarrisca al cospetto di Dio.

Anna Rodolfi
Università degli Studi di Firenze
✉ anna.rodolfi@unifi.it