

IL VERBUM CRUCIFIXUM:  
UN TERMINE RISOLUTIVO DELLA  
«THEOLOGIA CRUCIS» DI S. BONAVENTURA?

PIETRO MARANESI, OFM CAP

Istituto Storico dei Cappuccini - Roma

Il titolo originario da cui è nata questa conferenza parla di "suggerzioni bonaventuriane" sulla sua "theologia crucis", un titolo nel quale si può trovare di tutto e di più. Nel girovagare tra i testi di Bonaventura alla ricerca di suggerimenti sulla sua teologia della croce mi sono imbattuto in un testo della prima collazione del *De septem donis Spiritus Sancti* già da tempo incontrato e sul quale avevo lavorato (1). Tuttavia, questa volta, guidato dall'interesse sulla croce, il passaggio bonaventuriano mi ha mostrato un termine la cui novità e unicità teologica mi era completamente sfuggita. Alla domanda, posta appunto nella prima collazione del *De septem donis Spiritus Sancti*, da dove si origini la grazia, Bonaventura risponde stabilendo una triplice origine: "per Verbum incarnatum", "per Verbum crucifixum" e "per Verbum inspiratum" (2). L'espressione "per Verbum crucifixum" ha subito attirato la mia attenzione per alcune considerazioni che mi hanno fatto intuire la sua assoluta particolarità. Innanzitutto è un termine praticamente sconosciuto, come si vedrà più avanti, nella letteratura patristica e medievale, un termine che potrebbe essere definito dunque bonaventuriano; inoltre esso è usato in modo strategico per la prima e unica volta solo nel testo del *De septem donis Spiritus Sancti*, considerazione che mi lascia pensare ad una terminologia in formazione; infine colpisce l'assenza negli studi bonaventuriani di un confronto attento con la particolarità e l'unicità di questo termine nel contesto della "theologia crucis" del Dottore francescano (3). Dunque tutti rilievi che

---

(1) Cfr. P. MARANESI, *Verbum inspiratum - chiave ermeneutica dell'«Hexaëmeron» di s. Bonaventura* (Bibliotheca seraphico-cappuccina, 51), Roma 1996, 103-117.

(2) Cfr. *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, I 3-8 (V 458-459).

(3) Rinviamo solo a due testi. Innanzitutto W. HÜLSBUSCH, *Elemente einer Kreuzestheologie in den Spätschriften Bonaventuras*, Düsseldorf 1968, do-

mi hanno indotto a scegliere questo termine come punto di riferimento per un possibile itinerario dentro la teologia della croce bonaventuriana. Non si pretenderà di dire nulla di assolutamente nuovo, ma si vorrà solo proporre una prospettiva particolare per ripercorrere in modo ordinato la logica della teologia di Bonaventura che ha nella croce un centro nodale.

Nel tentativo di indagare la valenza teologica del termine *Verbum crucifixum* si dovranno effettuare alcuni passaggi di approfondimento. Innanzitutto occorrerà collocare il termine all'interno di un possibile processo di sviluppo cronologico di una terminologia centrata sul Verbum quale traduzione dell'impostazione circolare della teologia bonaventuriana. Stabilito il contesto terminologico e i suoi possibili sviluppi cronologici all'interno dell'opera bonaventuriana, si passerà ad una doppia analisi corrispondente ai due elementi costitutivi della teologia del *Verbum crucifixum*, e cioè quale momento finale dell'agire del Padre "per Verbum" e quale luogo rivelativo radicale dal quale l'uomo risale a Dio. Occorre tuttavia dire subito che, per motivi di spazio, ci soffermeremo in particolare sul primo aspetto, del secondo invece indicheremo soltanto delle direzioni generali per una possibile successiva analisi.

## I. IL *VERBUM CRUCIFIXUM* NELLA METAFISICA DEL CERCHIO

### 1. *L'universo circolare di Bonaventura e il «quadruplex Verbum»*

Una delle immagini più ricorrenti e più efficaci nelle quali Bonaventura condensa la sua visione teologica è sicuramente la figura geometrica del circolo. Senza voler addentrarci in un'analisi particolareggiata del simbolo, vorrei sottolineare solo una sua

---

ve nella terza parte intitolata "Bonaventuras Christologie als Kreuzestheologie. Das Kreuz, Ausspruch Gottes und Anspruch an den Menschen", dedica il primo capitolo al rapporto tra *Verbum incarnatum* e *Verbum crucifixum* (167-195). L'altro lavoro a cui vogliamo rinviare contiene nel titolo stesso il termine di cui vorremmo interessarci: N. MUSCAT, *The Life of Saint Francis of Assisi in the Light of Saint Bonaventure's Theology on the «Verbum crucifixum»* (Pontificium Athenaeum Antonianum, Facultas Theologica - Sectio Spiritualitatis. Thesis ad Doctoratum N. 300), Roma 1989. La cosa che stupisce in ambedue i lavori è la mancanza di un confronto del termine con la tradizione patristica e contemporanea a Bonaventura, indagine invece che evidenzierà una particolarità redazionale del termine con la conferma del suo grande valore teologico nel contesto della teologia del santo Dottore.

doppia valenza o doppio utilizzo, paragonabile a due cerchi incrociati le cui relazioni di indipendenza e di legame si risolvono e riassumono in un'unica figura circolare, dove il *Verbum crucifixum* sembrerebbe svolgere un ruolo di arrivo e di partenza, cioè esso sarebbe snodo del movimento circolare di uscita e ritorno.

Il primo e fondamentale ambito di impiego dell'immagine di circolo è quello in relazione a Dio. Ed è proprio l'immagine utilizzata da Bonaventura nel proemio al commento ai quattro libri delle *Sentenze*, quando, partendo dalla figura del "fluvius" presente nel testo di *Gb* 23, 11, paragona la materia teologica dei libri delle *Sentenze* ad un movimento circolare che il teologo è chiamato ad indagare e spiegare. Infatti, l'incarnazione è l'atto di un processo, dove il primo e l'ultimo si uniscono mediante una "circolazione":

«*Tertio, propter circulationem dicitur fluvius Filii Dei incarnatio, quondam, sicut in circulo ultimum coniungitur principio, sic in incarnatione supremum coniungitur imo, ut Deus limo, et primum postremo, ut Filius Dei aeternus homini condito die sexto*» (4).

Un testo che esplicita ancora meglio la visione circolare della proposta di Dio in Cristo è dato da un sermone, dove Bonaventura commenta il passo di *Gv* 16, 28: "Exivi a Patre et veni in mundum, iterum relinquo mundum et vado ad Patrem":

«Sub reductione quasi cuiusdam circuli intelligibilis describit hic Christus suum *egressum a Patre* per aeternam generationem, suum *ingressum in mundum* per carnis assumptionem, suum *decessum de mundo* per crucis passionem, suum *regressum ad caelum* per resurrectionem et ascensionem» (5).

Si potrebbe qualificare questo circolo intelligibile del proporsi di Dio fuori di sé "per Verbum" come un "circolo teologico", dove vi è un movimento di uscita da Dio "per Verbum" e di ritorno a lui "per Verbum". La relazione tra Padre e Figlio segna un movimento circolare che nasce dall'eternità, si compie nella storia, per ritornare all'eternità nell'intimità del Padre.

Da questo processo teologico si origina un secondo circolo che è quello delle creature, a capo delle quali è posto l'uomo:

---

(4) *I Sent.*, Proem. (I 2).

(5) *Sermones de tempore. Dominica V post Pascha. Sermo II* (IX 314).

esso, uscito dall'amore creativo di Dio, è chiamato al ritorno a lui per un'adesione progressiva e ascensionale al suo mistero. L'*exitus* e il *reditus* del mistero dell'uomo in rapporto a Dio costituisce per Bonaventura "circulum intelligibile":

«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» (6).

Tale struttura generale della realtà creata, che nell'uomo trova il suo complemento (7), è stato definito da qualcuno come "la metafisica del cerchio" (8), o forse meglio, in rispondenza al precedente che si è chiamato il "cerchio teologico", si potrebbe parlare di un "cerchio metafisico" le cui dinamiche illuminano l'esistere dell'uomo (9).

Come si può vedere i due circoli sono tra loro interconnessi: il movimento eterno e libero nel tempo del primo circolo dà vita al secondo, il quale si muove come risposta e conseguenza del primo. Un testo di grande valore a questo proposito lo si trova nell'ultima opera di Bonaventura, dove sono utilizzati due concetti fondamentali nel nostro tentativo di introdurci nel valore teologico del *Verbum crucifixum*. Leggiamo il testo:

---

(6) *Quaestiones disputatae de mysterio Trinitatis*, q. 8, ad. 7 (V 115).

(7) *Breviloquium*, II 4 (V 221): «Per *virtutem* autem et *calorem* influunt ad *productionem* eorum quae ex elementis generantur, excitando, promovendo, conciliando; ita quod secundum conciliationem contrariorum ab aequalitate remotam influunt in *mineralia*; secundum conciliationem ab aequalitate minus longinquam in *vegetabilia*; secundum conciliationem aequalitati proximantem, in *sensibilia*; secundum vero conciliationem aequalem, in *corpora humana*, quae disposita sunt ad nobilissimam formam, quae est anima rationalis; ad quam ordinatur et terminatur appetitus omnis naturae sensibilis et corporalis, ut per eam quae est *forma, ens, vivens, sentiens* et *intelligens*, quasi ad modum circuli intelligibilis reducat ad suum principium, in quo perficiatur et beatificetur».

(8) H. STOEVE SANDT, *Die letzten Dinge in der Theologie Bonaventuras* (Basler Studien zur historischen und systematischen Theologie, 8), Zürich 1969, 346.

(9) Su tutto questo materiale rinviamo agli studi di H. STOEVE SANDT (*op. cit.*, 346-359), dove è presentato il circolo metafisico e i tre stadi che lo compongono: la creazione, la ricreazione e la grazia; anche L. GIACOMETTI, "È disceso agli inferi". *Saggio tematico sulla soteriologia bonaventuriana* (Collectio Assisiensis, 19), Assisi 1990, 41-59, dove vi è anche una discussione sulla possibilità moderna di utilizzare ancora lo schema circolare dell'universo bonaventuriano.

«Verbum ergo exprimit Patrem et res, quae per ipsum factae sunt, et principaliter ducit nos ad Patris congregantis unitatem; et secundum hoc est *lignum vitae*, quia per hoc medium redimus et vivificamur in ipso fonte vitae. (...) Hoc est medium *metaphysicum* reducens, et haec est tota nostra metaphysica: de emanatione, de exemplaritate, de consummatione, scilicet illuminari per radios spirituales et reduci ad summum. Et sic eris verus metaphysicus» (10).

Due elementi vanno evidenziati di questo testo nel quale Bonaventura ribadisce in modo preciso la sua visione del circolo teologico e metafisico uniti insieme: innanzitutto la figura del Verbum che è il soggetto principale del movimento di uscita e ritorno di tutte le cose al Padre, e poi il *lignum vitae* posto al centro di questo movimento come punto di arrivo e di ritorno.

In questa doppia immagine utilizzata da Bonaventura in uno dei passaggi dell'opera più impegnativa e risolutiva della sua produzione teologica qual è l'*Hexaëmeron*, siamo introdotti nella tripla/quadruplici serie di termini incontrati in apertura del nostro tentativo di approfondimento, nei quali il Dottore serafico riformula in modo teologico e unitario il doppio circolo teologico e metafisico: il *Verbum increatum*, il *Verbum incarnatum/crucifixum* e il *Verbum inspiratum*. In questa quatripartizione, utilizzata da Bonaventura soltanto nelle ultime opere, troviamo un punto di arrivo nell'elaborazione della visione circolare fondata sulla teologia del *Verbum Patris*.

## 2. *Alcuni rilievi statistici e testuali sul «quadruplex Verbum»*

Prima di tentare qualsiasi approfondimento sulla tripartizione/quadrupartizione come esplicitazione cristologica del cerchio teologico/metafisico bonaventuriano, credo sia di estremo interesse innanzitutto effettuare una serie di rilievi statistici sulla frequenza della tripla/quadruplici qualifica del *Verbum* nella letteratura precedente o contemporanea a Bonaventura, cioè nelle opere patristiche e medievali; fatto ciò, si vorrà determinare le posizioni di questi passaggi nella produzione del nostro Dottore per vedere la storia formativa, se c'è stata, di questi termini.

### a) *Il «quadruplex Verbum» nella letteratura patristica e medievale*

Usufruendo degli strumenti elettronici oggi messi a disposizione dalla tecnica, si può effettuare una primaria ma anche si-

---

(10) *Collationes in Hexaëmeron*, I 17 (V 332).

stematica perlustrazione sulla presenza delle quattro qualifiche cristologiche sia nelle opere patristiche radunate nei 221 volumi della *Patrologia latina*, sia in molti testi medievali e scolastici. Da tale indagine di carattere sicuramente sommario e in qualche modo statistico si ottengono tuttavia dei risultati assolutamente interessanti per far emergere l'ipotesi che i termini *Verbum increatum*, *crucifixum* e *inspiratum* siano stati praticamente "inventati" da Bonaventura.

Partiamo dai testi patristici riuniti nella *Patrologia latina* e resi accessibili elettronicamente nella pubblicazione dei 2 CDRom (11). Da essi risulta che l'unico termine assolutamente conosciuto ed utilizzato è il *Verbum incarnatum*. Globalmente nei 221 volumi il termine ricorre per ben 461 volte. Senza voler proporre nessun tentativo di analisi notiamo soltanto una significativa particolarità: tra i primi Padri della Chiesa – per intenderci nei primi 40 volumi del Migne – il termine è utilizzato solo da Agostino per 8 volte, e un'unica volta ricorre in s. Ilario di Poitiers (12). Dunque *Verbum increatum* potrebbe essere definita un'espressione agostiniana formatasi e utilizzata progressivamente nel vocabolario della Chiesa.

Le occorrenze degli altri tre termini diminuiscono vorticosamente. Il più rappresentato è il termine *Verbum incarnatum* presente per 10 volte, tra le quali mai in Agostino mentre ricorre per 4 volte nelle *Notae in librum divinarum institutionum* di Giuseppe Isaeus (13). La frequenza diminuisce ancora di più con il termine "Verbum inspiratum" attestato unicamente 2 volte intorno al XII secolo, delle quali la seconda soltanto con un chiaro riferimento cristologico (14). Anche per quanto riguarda il ter-

---

(11) *CETEDOC Library of Christian Latin Texts [CLCLT]*, I: *Patres latini*; II: *Medii Aevi Scriptores*, Turnhout 1996.

(12) Cfr. HILARIUS PICTAVENSIS, *De Trinitate*, V 18 (PL 10, 140).

(13) PL 6, 893, 962, 973.

(14) Bernardo di Chiaravalle: «Unde nos dicimus verbum indicatum, verbum inspiratum, verbum eructatum. Primum fecit cognitionem; secundum, conversionem; tertium vivificationem. Primum obfuit, secundum non profuit, tertium vivificavit» (*Sermones de diversis. Sermo XLIX: PL 183, 671*); Sicardo di Cremona: «Gentes convertendas Jeremias ad fidem Mediatoris invitat; quia non est aliud in quo nos salvari oporteat; quem Mediatorem Verbum appellat, quoniam sicut ex verbo mentis intentio declaratur, sic per Filium Pater agnoscitur. Hoc est Verbum in quo et per quod omnia facta sunt; de quo Psalmista: „Eructavit cor meum verbum bonum“. Est autem verbum inspiratum, ut hominis intellectus; est et indicatum, ut divinus cultus; est et

mine di *Verbum crucifixum* ritroviamo la stessa scarsità di ricorrenze: globalmente sono tre i testi dei quali i secondi due dipendenti da Agostino che utilizza per la prima volta questa espressione affermando:

«Et quia ipsum *Verbum caro factum est*, et ipsum *Verbum crucifixum est*: sed non est mutatum in hominem; homo in illo mutatus est. Mutatus est homo in illo, ut melior fieret quam erat, non ut in ipsam substantiam Verbi converteretur» (15).

Gli altri due testi in cui ricorre l'espressione sono di Pietro Lombardo il quale sia nel suo *Commento ai Salmi* (16) che nelle *Sentenze* (17) cita alla lettera le parole di Agostino (18).

Se ora ci spostiamo agli autori medievali riusciremo a completare questi dati per giungere a delle interessanti conclusioni su Bonaventura. Tenendo presente quanto riunito nel secondo CD Rom del *Cicli* riguardante gli scrittori medievali, si nota nuovamente il gran numero di utilizzo del termine *Verbum incarnatum* presente per 119 volte; tuttavia di essi ben 42 appartengono alle poche opere bonaventuriane computerizzate (19); la frequenza in Bonaventura delle restanti ricorrenze cristologiche aumenta in modo esponenziale tanto da poter dire che sono termini esclusivi del Dottore francescano. E, infatti, circa il *Verbum increatum* delle 19 volte 16 appartengono alle opere di Bonaventura. Ancora più frequente in percentuale sono gli ultimi due termini: per il *Verbum inspiratum* si hanno complessivamente 17 ritorni dei quali 16 sono in Bonaventura; e ad altrettanto vale per il *Verbum crucifixum* che delle 8 volte 7 sono utilizzate dal Dottore francescano. È da notare dunque che i termini *Verbum increatum*, *crucifixum* e *inspiratum* appartengono in modo quasi esclusivo al linguaggio di Bonaventura, una terminologia dunque che si potrebbe definire bonaventuriana (20).

---

eructatum, ut Deus homo factus» (*Mitræ seu de officiis ecclesiasticis summa*, V 1: PL 213, 193).

(15) AUGUSTINUS, *Enarratio in Psalmum CXXX* (PL 37, 1711).

(16) PETRUS LOMBARDUS, *Commentaria in Psalmos* (PL 191, 1171).

(17) PETRUS LOMBARDUS, *III Sent.*, d. 21, c. 2, p. 2 (ed. Quaracchi, II 134).

(18) Più avanti tenteremo una lettura più attenta delle parole di Agostino e del loro utilizzo in Pietro Lombardo.

(19) E precisamente si tratta del *Breviloquium*, *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, *Collationes in Hexaëmeron*, *De reductione*, *De scientia Christi*, *Itinerarium*, *Legenda maior et minor*, *Sermones dominicales*.

(20) Anche nella *Summa theologia* di Tommaso d'Aquino i tre termini sono assenti.

Questa prima conclusione avrà un'ulteriore conferma e chiarificazione nei successivi rilievi circa il particolare modo di impiegare da parte di Bonaventura i quattro termini cristologici nelle sue opere.

b) *Il "quadruplex Verbum" nel contesto delle opere bonaventuriane*

Ad un'analisi generale dell'utilizzo delle quattro qualifiche cristologiche risulta una storia formativa all'interno delle opere di Bonaventura che parte da un uso disconnesso tra *Verbum increatum* e *Verbum increatum* e giunge così ad una loro fissazione e unificazione progressiva a cui si unirà nell'ultima opera anche il terzo termine costituito dal *Verbum inspiratum* (21). Per quanto riguarda invece il *Verbum crucifixum* si ha un utilizzo in un solo testo, ma con una valenza molto particolare. Ripercorriamo brevemente lo sviluppo formativo del "triplex/quadruplex Verbum".

Nelle *Sentenze* vi è chiara la teologia dell'operare del Padre "per Verbum" nel momento creativo e in quello redentivo come momenti di un unico e progressivo dire trinitario. Il testo di riferimento lo si trova nella questione riguardante la determinazione della persona trinitaria più idonea ad incarnarsi, e la risposta è molto precisa:

«Pater sic est auctor recreationis, sicut et creationis; et sicut per Verbum omnia fecit, sic et per Verbum omnia refecit» (22).

In questa impostazione dell'agire del Padre "per Verbum" Bonaventura si rifà esplicitamente alla teologia di Agostino quando nel suo commento ai salmi afferma:

«*Tu es Deus meus, qui Creator meus, qui creasti me per Verbum tuum, et recreasti me per Verbum. Sed creasti me per Verbum Deum manentem apud te; recreasti per Verbum carnem factum propter nos*» (23).

Tuttavia alla teologia dell'agire "per Verbum" non segue nelle *Sentenze* l'utilizzo esplicito del binomio *Verbum increatum* e

---

(21) Su tutto questo rinvio al mio *Verbum inspiratum...*, 57-140.

(22) *III Sent.*, d. 1, a. 2, q. 3 ad. 1 (III 30).

(23) AUGUSTINUS, *Enarratio in Psalmum CXLIII*, 17 (PL 37, 1855).



*Verbum incarnatum*, sebbene queste due qualifiche erano state già usate, in modo separato, lungo il commento (24). La loro comparsa all'interno di un binomio fisso ed esplicito si raggiungerà solo con il *Breviloquium*, dove la stessa affermazione riguardante l'agire di Dio "per Verbum" è esplicitata utilizzando i due termini: "Sicut omnia creaverat Deus *per Verbum increatum*, sic omnia curaret *per Verbum incarnatum*" (25). Sembrerebbe che questa sia la prima volta che Bonaventura metta in stretta ed esplicita continuità terminologica le due espressioni quale traduzione di una precisa teologia della Parola trinitaria. E da questo momento i due termini saranno spesso accomunati in uno stretto e preciso binomio (26).

L'utilizzo del termine *Verbum inspiratum*, posto all'interno dei primi due concetti per formare una precisa trilogia rivela una storia più complessa e lunga (27). Compare la prima volta in tre opere composte a ridosso dell'abbandono di Bonaventura dell'attività universitaria, verso il 1256-1257: il *Lignum vitae* (28), il *Breviloquium* (29) e l'*Itinerarium* (30). Un doppio aspetto va notato nell'utilizzo del termine "Verbum inspiratum" di questi testi. Formalmente il suo uso sembra essere fin dall'inizio fisso: in relazione con gli altri due termini cristologici per creare con essi una trilogia. Tuttavia l'analisi del suo contenuto evidenzia un impiego in queste prime opere ancora alquanto fluttuante; non è possibile, infatti, né determinare gli elementi base per una sua prima chiarificazione teologica, né, di conseguenza, tracciare un primo abbozzo del suo ruolo all'interno della trilogia. Con queste opere è iniziato l'uso del concetto di Verbo ispirato e in particolare il suo impiego all'interno della trilogia, ma non si è giunti ancora ad una sua chiara determinazione teologica. Una prima chiarificazione del loro rapporto teologico emergerà in una serie di sermoni (31), dove il "triplex Verbum" è collocato all'in-

---

(24) Cfr. *I Sent.*, d. 27, p. 2, a. un., q. 2 (I 485); *IV Sent.*, d. 3, p. 1, q. 2 (IV 67).

(25) *Breviloquium*, IV 1 (V 241).

(26) Cfr. quanto analizzato nel mio *Verbum inspiratum...*, 33-37.

(27) Su tutto questo rinvio di nuovo all'ampia e accurata analisi svolta in: *ivi*, 57-140.

(28) *Lignum vitae*, 46 (VIII 84-85).

(29) *Breviloquium*, IV 1; V 6 (V 242, 259-230).

(30) *Itinerarium*, IV 3 (V 306).

(31) Cfr. *Epiphania. Sermo IX* (IX 166-167); *De regno Dei descripto in parabolis evangelicis* (riportazione), 34-35 (ed. J. G. BOUGEROL, *Le sermon de*

terno di una doppia categoria: quella statica che stabilisce il dove del *Verbum* ("apud Patrem", "in carne", "in mente"), è quella dinamica di storia di salvezza nella quale nel Verbo è individuato un triplice momento storico del proporsi del Padre "per Verbum".

La definitiva specificazione della dinamica teologica del "triplex Verbum" si fisserà nelle ultime due opere bonaventuriane: nella prima collazione del *De septem donis Spiritus Sancti* e soprattutto nell'*Hexaëmeron*. Nei due testi si assiste ad una progressiva specificazione dei temi cristologici mediante un particolare aggiustamento terminologico e tematico.

All'inizio della seconda delle tre famose serie di conferenze universitarie parigine, tenuta nel 1268 davanti ai suoi studenti di teologia e dedicata ai *Sette doni dello Spirito Santo*, Bonaventura pone la domanda generale sulla fonte da cui scaturisce la grazia. Nella risposta egli riprende la trilogia cristologica dando un'impostazione esclusivamente dinamica di tipo storico-salvifica e inserendo in essa un nuovo concetto mai utilizzato precedentemente, cioè quello del *Verbum crucifixum*. In tal modo nella risposta circa l'"ortum gratiae", cioè "quid sit originale principium gratiae", Bonaventura impiega una figura cristologica quadruplicata quale via della grazia:

«...si gratia est datum optimum et donum perfectum: ergo est de sursum descendens a Patre luminum (...)

Sed qua via descendit gratia in homines? (...) Respondeo et dico, quod gratia descendit super mentes rationales per Verbum *incarnatum*, per Verbum *crucifixum* et per Verbum *inspiratum*. (...) Per Verbum incarnatum descendit ad nos copia gratiarum (...). Certum est, quod originale principium, quod est Deus, quando creavit hominem ad imaginem et similitudinem suam in statu innocentiae, ita propinquum creavit illum sibi, ut per Verbum *in creatum* informabilis esset homo ad gratiam. Postquam vero homo lapsus est per peccatum, providit divina sapientia modum condescensionis per Verbum *incarnatum*, per quod homo adaptaretur ad gratiam. (...) Sic ergo prima facie occurrit nobis *Pater misericordiarum* et mater misericordiarum et Filius, qui est lux misericordiarum

---

*saint Bonaventure sur le Royaume de Dieu*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age» 55 [1988] 243-244); *De regno Dei descripto in parabolis evangelicis* (redazione definitiva), in: *ivi*, 224-225); *Dominica II post Pascha. Sermo III* (IX 301); *Dominica II post Pascha. Sermo I* (IX 294-295); *Feria V in coena Domini. Sermo I* (IX 249); *Dominica IV adventus. Sermo III* (IX 77). Per l'analisi di tutto questo materiale cfr. P. MARANESI, *op. cit.*, 85-101.

rum. Sic patet prima orignatio gratiae in nobis, quae fit per Verbum *incarnatum* (...)

Secundo, descendit gratia in nos per Verbum *crucifixum*. Non solum eramus inepti ad gratiam suscipiendam propter ignorantiam divinorum praeceptorum, immo etiam propter infirmitatem nostram et impotentiam et concupiscentiam terrenorum: ideo voluit Dominus ponere fulcimenta. Ut sanaret languores nostros, descendit in nos per Verbum *crucifixum*. (...)

Tertio oritur gratia in nobis per Verbum *inspiratum*. Quantumcumque *Deus misit Filium suum* in carnem, nisi credas ipsum crucifixum, non habebis gratiam. (...)

Igitur, si vis habere amorem Filii et originalis Principii et Doni Spiritus sancti, dispone te ad gratiam. Unde igitur oritur gratia? Dico, quod oritur a Patre luminum per Verbum incarnatum, per Verbum crucifixum et per Verbum inspiratum» (32).

Non si tratta tanto adesso di analizzare il testo, ma quanto di sottolineare alcune particolarità che insieme al valore del termine *Verbum crucifixum* evidenzino anche la sua limitatezza e incompletezza.

La prima notazione riguarda la novità del termine nelle opere di Bonaventura. In particolare colpisce l'assenza dell'espressione nel commento al III libro delle *Sentenze*, dove Pietro Lombardo, citando Agostino, aveva utilizzato il termine cristologico di *Verbum crucifixum*. La questione posta dal Lombardo nella distinzione XXI al capitolo 2 era "qua ratione dicitur Christus mortuus vel passus", e la risposta era trovata nell'unione del Verbo con la carne la cui morte reale permetteva di attribuire indirettamente la morte alla seconda persona della Trinità. In questo contesto il Lombardo cita il passaggio di Agostino sopra riportato: "Verbum caro factum est, ut per carnem panis caelestis ad infantes transiret; et secundum hoc ipsum Verbum crucifixum est, sed non est mutatum in hominem" (33). Si può parlare della morte del Figlio di Dio come appunto si può parlare del *Verbum crucifixum*, dove si mettono insieme due realtà di fatto incomunicabili quali la divinità e la morte o il Verbo e la croce, eppure realmente unite nell'unione ipostatica. Nella conclusione della questione Pietro Lombardo tiene proprio ad evidenziare l'ambiguità e l'equivocità della qualifica cristologica il cui utilizzo deve evitare una radicalizzazione dell'affermazione:

---

(32) *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, I 5-8 (V 458).

(33) PETRUS LOMBARDUS, *III Sent.*, d. 21, c. 2 (ed. Quaracchi, II 134).

«Sane igitur dici potest, quod mortuus est Deum et non mortuus, passus est Dei Filius et non passus, passa est tertia persona et non passa, crucifixum est Verbum et non crucifixum» (34).

Nel commento sviluppato da Bonaventura a questo testo, affrontando la questione "Utrum propter mortem carnis sit mors personae Verbi attribuenda" (35), egli evita completamente di utilizzare l'espressione *Verbum crucifixum* per parlare invece dell'"unigenitus Dei Filius mortuus" (36). È difficile stabilire perché Bonaventura non abbia voluto assumere questa espressione. Di fatto essa comparirà in modo esplicito e sistematico soltanto una quindicina di anni più tardi.

Il secondo rilievo da fare riguarda l'utilizzo che Bonaventura fa del nostro termine all'interno del "triplex Verbum", cioè all'interno di una immagine di tipo progressivo qual è la parola teologica uscita dal Padre per entrare nel mondo. Dunque il *Verbum crucifixum* appartiene alla teologia della parola bonaventuriana, è al suo interno soltanto che deve essere capito e aperto.

La terza notazione concerne l'unicità del suo utilizzo limitato a questo passaggio del *De septem donis Spiritus Sancti*. La forza e la particolarità del termine collocato all'interno del "triplex Verbum" avrebbero fatto pensare ad un suo riutilizzo nell'*Hexaëmeron*, testo finale della produzione di Bonaventura, dove il Francescano, proponendo una visione globale e sistematica del processo sapienziale del ritorno dell'uomo a Dio, avrebbe potuto ribadire e approfondire un termine così nuovo e importante. E invece il *Verbum crucifixum* non comparirà più, sarà come dimenticato. Alla novità del termine si contrappone la sua unicità di utilizzo nel testo del *De septem donis Spiritus Sancti*.

E la cosa colpisce tanto di più se si tiene presente che nell'*Hexaëmeron* Bonaventura riprende invece il "triplex Verbum", cioè il "Verbum increatum, incarnatum e inspiratum", facendo di esso una figura risolutiva nello sviluppo tematico delle 23 collazione con le quali il Dottore francescano tenterà nel 1274 di indicare ai suoi frati studenti a Parigi come passare dalla sapienza mondana a quella cristiana. L'intelligenza spirituale, quella che permette di introdursi nella contemplazione di tutta la verità, ha bisogno di una triplice chiave corrispondente al "triplex Verbum":

---

(34) *Ivi*.

(35) BONAVENTURA, *III Sent.*, d. 21, a. 2, q. 3 (III 445-446).

(36) *Ivi* (III 446).

«Clavis ergo contemplationis est intellectus triplex, scilicet intellectus *Verbi increati*, per quod omnia producuntur; intellectus *Verbi incarnati*, per quod omnia reparantur; intellectus *Verbi inspirati*, per quod omnia revelantur. Nisi enim quis possit considerare de rebus, qualiter originantur, qualiter in finem reducuntur, et qualiter in eis refulget Deus, intelligentiam habere non potest» (37).

Nell'*Hexaëmeron* Bonaventura giungerà alla piena e matura elaborazione delle tre qualifiche cristologiche stabilendo tra esse una dinamica storico-salvifica in cui è tracciato un cerchio teologico dell'*exitus* di Dio creativo e redentivo "per verbum increatum" e *Verbum incarnatum* e il ritorno dell'uomo al Padre "per Verbum inspiratum". La terminologia del "triplex Verbum" rivela dunque una crescita teologica nella quale il circolo teologico e quello metafisico giungono ad unità per essere interamente risolti all'interno di un cristocentrismo radicale. A fronte di questa sistemazione circolare del "triplex Verbum" effettuata nell'*Hexaëmeron* va riconosciuta anche una doppia "immaturità terminologica". La prima riguarda il concetto di "Verbum inspiratum", del quale, nonostante la sua posizione strategica per il momento rivelativo, Bonaventura non sembra effettuare lungo le sue collazioni un uso sistematico e ripetuto del termine. Nell'*Hexaëmeron* si è di fronte ad un punto di arrivo terminologico e teologico del "triplex Verbum", ma anche ad un momento che avrebbe richiesto un ulteriore approfondimento nelle opere successive mai venute alla luce per il sopraggiungere della morte di Bonaventura (38). Il secondo indizio di una "immaturità terminologica" la si ritrova in connessione con il concetto di *Verbum crucifixum* termine, come si era già anticipato, in qualche modo ignorato nelle 23 conferenze. È difficile stabilire il perché di tale assenza, in ogni caso tutto lascia pensare ad un'insicurezza terminologica che rientra proprio nelle caratteristiche del pensiero bonaventuriano, il quale fino alla fine è un pensiero in fieri, che tenta cioè di specificare concettualmente il suo centro portante costituito da un sempre più radicale e risolutivo cristocentrismo, e di trovare i termini adatti per esprimerlo individuati nel "triplex/quadruplex Verbum".

Tenendo conto di questi dati possiamo giungere ai seguenti risultati.

---

(37) *Collationes in Hexaëmeron*, III 2 (V 343).

(38) Cfr. quanto si concludeva nel mio lavoro *Verbum inspiratum...*, 400-401.

La trilogia/quadrilogia cristologica può essere considerata come inventata da Bonaventura: singolarmente, eccetto che per il *Verbum incarnatum*, i termini di *Verbum increatum*, *crucifixum* e *inspiratum* sono stati usati molto raramente nella tradizione patristica e medievale; il loro utilizzo in forma unitaria e organizzata è attestato invece soltanto in Bonaventura.

I testi del Dottore francescano mostrano una storia formativa della trilogia/quadrilogia che va verso una sua sempre più ampia e sicura elaborazione nella quale è tradotto il circolo teologico/metafisico di *exitus-reditus* del tutto dal Padre "per Verbum".

L'immagine di *Verbum crucifixum* è l'ultimo termine inserito da Bonaventura nella trilogia, stabilendo con essa una doppia relazione. La collocazione all'interno della dinamica circolare della trilogia determina quale sia il contesto generale più favorevole per comprendere il *Verbum crucifixum*. Nello stesso tempo è vero il contrario, che cioè il termine *Verbum crucifixum* collabora ad una conferma e chiarificazione dell'impostazione cristocentrica nella quale Bonaventura vuole stabilire un punto nodale della dinamica di *exitus* di tutte le cose dal Padre "per Verbum increatum et incarnatum" e di *reditus* al Padre "per Verbum inspiratum". Nel *Verbum crucifixum* Bonaventura pone in qualche modo il centro del "circulum intelligibile" quale punto di arrivo culminante dell'*exitus* e punto di ritorno del *reditus*.

L'analisi che si dovrà condurre dunque sul *Verbum crucifixum* dovrà muoversi su due piani convergenti: da una parte la sua contestualizzazione nel "triplex Verbum" quale unico ambito teologico per la sua vera comprensione, dall'altra la specificazione del suo ruolo nella dinamica circolare della teologia bonaventuriana. L'analisi dovrà tuttavia tener presente la problematicità testuale di un utilizzo del termine *Verbum crucifixum* limitato al solo testo del *De septem donis Spiritus Sancti*, un'esclusività che condiziona la verifica sicura di quanto si affermerà sulla sua teologia.

## II. L'EXITUS DI DIO VERSO L'UOMO PER VERBUM INCREATUM, INCARNATUM E CRUCIFIXUM

Il *Verbum crucifixum* rappresenta nel testo del *De septem donis Spiritus Sancti* l'ultimo atto dell'*exitus* della grazia che sgorga dal Padre della luce, dunque l'ultimo atto dell'uscita da sé

dell'amore di Dio verso la creatura. La chiarificazione di tale impostazione, che costituisce l'elemento risolutivo della definizione di *Verbum crucifixum*, chiederà innanzitutto di partire dalla teologia della parola in Bonaventura quale contesto teologico specifico per comprendere la novità di questo termine cristologico. Tale approfondimento offrirà le coordinate per un doppio approfondimento del termine.

1. *Il «Verbum crucifixum» nella teologia della parola di Bonaventura*

a. *La dinamica prolattiva che va dal «Verbum increatum» al «Verbum incarnatum»*

Non è necessario né possibile qui ripercorrere dettagliatamente la stretta e assoluta continuità teologica posta da Bonaventura fin dalle *Sentenze* tra il Verbo increato e il Verbo incarnato. Questo tema centrale nella teologia del nostro Autore è stato infatti ampiamente studiato e presentato (39). Nel nostro contesto è sufficiente ricordare i due elementi costitutivi della loro relazione all'interno della quale si colloca anche il *Verbum crucifixum*. Vorrei assumere le due caratteristiche presenti nella distinzione 27 del I libro delle *Sentenze* dove Bonaventura si interroga *De nomine verbi* riguardo alla seconda Persona trinitaria.

Nel tentativo effettuato alla questione 3 di determinare la specificità dell'attributo *Verbum* in confronto alle altre qualifiche riguardo al Figlio di essere "sapientia" e "notitia" del Padre, Bonaventura propone questa doppia caratterizzazione della seconda Persona trinitaria in quanto Verbo:

«Nam *sapientia* vel *notitia* dicit primum in intelligendo; deinde *filius* qui dicit ipsam emanationem sive conceptionem; deinde *imago*, quae dicit modum expressum emanandi et tertio loco *verbum*, quod dicit haec omnia, et superaddit rationem exprimendi et manifestandi» (40).

Nel testo Bonaventura evidenzia due funzioni del *Verbum*: il dire che è sempre un fare, e un esprimere che ha un valore ri-

---

(39) Il lavoro che ha studiato la relazione tra i due momenti cristologici e che resta un testo di riferimento è quello di A. GERKEN, *Theologie des Wortes. Das Verhältnis von Schöpfung und Inkarnation bei Bonaventura*, Düsseldorf 1963.

(40) *I Sent.*, d. 27, p. 2, a. un, q. 3, concl. (I 488).

velativo; "per Verbum" il Padre dice tutto il reale e manifesta se stesso. Le due componenti connesse all'attributo di "Verbum Patris" vanno mantenute strettamente unite in quanto il dire fattuale è un atto sommamente rivelativo perché nell'agire *per Verbum* Dio comunica se stesso.

Come vada pensato questo dire fattuale e rivelativo è specificato da Bonaventura nella successiva questione dedicata ad una verifica sulla possibilità di utilizzare il processo antropologico della "parola" per comprendere le dinamiche trinitarie tra Padre e Figlio. Utilizzando la tripartizione agostiniana della parola umana, distinta in "verbum intelligibile", "verbum medium" e "verbum sensibile", che si riferiscono rispettivamente al puro concetto, alla formulazione mentale della parola per tradurre il concetto e all'espressione vocale della parola concepita, Bonaventura deduce una tale dinamica nella proloazione del "Verbum Patris":

«Nam haec tria in Filio Dei est considerare: *originem*, secundum quam dicitur filius; *dispositionem* aeternam, secundum quam dicitur mundus archetypus et ars plena omnium rationum viventium; et *unionem*, secundum quam dicitur homo factus» (41).

Le tre considerazioni sono però l'unico processo probativo della Parola di Dio. Nel primo momento il Figlio è il Verbo increato consustanziale al Padre, la parola eterna che "a mente procedit per modum naturae per omnia ei simile et aequale". Nel secondo momento la Parola increata costituisce la disposizione eterna, archetipale, di tutte le cose, dalla quale, per atto di libertà e amore, sgorgnerà l'evento creativo modellato nell'esemplarità del Verbo eterno. L'ultimo atto prolativo del "Verbum Patris" sarà l'unione con la carne:

«Nam sicut verbum mentis unitur voci, ut innotescat, et tamen non transit in vocem, sed manet integrum in mente; sic per omnia in Verbo aeterno intelligendum est, quod unicum est carni et non transit in carnem, sed manet integrum apud Patrem» (42).

In un testo parallelo si ha la conferma e il chiarimento di questo processo espressivo che va dal *Verbum increatum* al *Verbum incarnatum*, un processo determinato da due caratteristiche: la continuità dinamica della parola e la sua progressività:

---

(41) *Ivi*, q. 4 (I 490).

(42) *Ivi*.



«Nota ergo quod dico: in publicum progreditur verbum *mentale*, cum induit vestem *vocis*; progressum est in publicum Verbum *causale*, cum induit vestem *carnis*. Cum enim verbum mentale exterius proferatur, quasi voce vestitur, et vox quidem ista progreditur, sonat in publicum, ut *signatum* maneat in occulto, quia *vox* percipitur sensu, *signatum* vero percipitur intellectu. Sed Verbum Patris prius quidem fuit nudum, quia nulli creaturae unitum; postea vero carne vestitum, ostendit exterius carnem, celans intra Divinitatem» (43).

Il processo prolattivo del "Verbum Patris" che va dal *Verbum increatum* al *Verbum incarnatum* costituisce la dinamica di fondo all'interno della quale va collocata e capita la doppia funzione del *Verbum* sopra ricordata del dire operativo e del dire rivelativo: egli opera e rivela mediante un processo emanativo nel quale l'intimo di Dio si comunica interamente fuori di se mediante la sua parola increata "per quod omnia producuntur", una parola che si parteciperà radicalmente alla creatura quando diventerà parola incarnata "per quod omnia riparantur", secondo le due caratterizzazioni che abbiamo visto nel testo della terza collazione dell'*Hexaëmeron* (44).

Porre il processo creativo e quello incarnativo all'interno di una progressiva e unitaria prolazione del "Verbum Patris" che si fa *Verbum increatum* e *Verbum incarnatum* costituisce la chiave di fondo per una rinnovata intelligenza del mistero di Dio rivelato nel Figlio. Tramite questa impostazione unitaria della parola si ottiene degli importanti presupposti teologici per capire fino in

---

(43) *Sermones de tempore. In nativitate Domini. Sermo II* (IX 107). «...et ostendit nobis, ut qui prius erat invisibilis nobis fieret visibilis; et sicut verbum mentale, non voce expressum est insensibile, sed voce indutum nobis fit sensibile; sic et Verbum incarnatum ante nativitatem est inintelligibile, sed post nativitatem, per modum verbi voce expressi, carne indutum fit nobis sensibile»: *Sermones de tempore. In nativitate Domini. Sermo I* (IX 103). Nel commento a questi testi Gerken mette in evidenza come la modalità rivelativa del Verbo incarnato di rivelare il Padre passi attraverso la relazione dialettica tra "verborgen-offenbar" che si realizza nella "carne" del Verbo, dinamica questa in cui si nasconde la teologia giovannea del Verbo fatto carne e della sua funzione rivelativa (cfr. A. GERKEN, *Der johanneische Ansatz in der Christologie des hl. Bonaventura*, "Wissenschaft und Weisheit" 27 [1964] 89-100). Questo testo dei sermoni è al centro anche dell'articolo di Z. HAYES (*Revelation in Christ*, in: AA. Vv., *Proceedings of the seventh Centenary Celebration of the Death of Saint Bonaventure*, Saint Bonaventure NY 1975) dove ritorna di nuovo la dinamica dialettica (cfr. 32) presente nel Verbo fatto carne tra "Hiddenness and Revealedness" (38).

(44) Su tutto questo cfr. A. GERKEN, *Theologie des Wortes...*, 53-83 e 161-192.

fondo il movimento del circolo teologico di Bonaventura nel quale avviene un processo unitario e progressivo del proporsi di Dio alla creatura. In particolare tale impostazione getta una luce risolutiva per comprendere l'evento della croce definito da Bonaventura nel *De septem donis Spiritus Sancti* "Verbum crucifixum", cioè un evento collocato dal Dottore francescano interamente all'interno della dinamica prolattiva di Dio "per Verbum".

b. *La loro continuità con il «Verbum crucifixum»*

Prima di ogni altra considerazione occorre portarsi al testo del *De septem donis Spiritus Sancti* nel quale Bonaventura utilizza per la prima ed unica volta il termine *Verbum crucifixum*.

Nel *Breviloquium* il Dottore francescano aveva stabilito che "gratia" significa un dono "gratis" dato all'uomo e da identificarsi con lo Spirito Santo conferito dal Padre della luce "per Verbum incarnatum" (45). Nella prima collazione del *De septem donis Spiritus Sancti* l'interesse del Dottore francescano si concentra sullo strumento comunicativo del dono, il quale, come si è visto, si specifica in quattro momenti cristologici la cui unitarietà e continuità è chiarita da Bonaventura mediante la categoria di *Verbum*. La prima e fondamentale parola del "Padre della luce", donata gratuitamente all'uomo è "per Verbum increatum", ha conferito all'uomo da sempre e per natura una capacità strutturale di essere informato dalla grazia, infatti mediante l'esemplare eterno l'uomo venne creato "per Verbum increatum" ad immagine e somiglianza di Dio. Il dire creativo di Dio "per Verbum" è un atto di partecipazione di sé, un operare creativo mediante una parola assimilativa della realtà creata al mistero da cui sgorga la parola. La parola eterna diventa pronunciata nel tempo, si veste di carne per realizzare la presenza stessa della grazia tra i suoi. E qui Bonaventura specifica in qualche modo due livelli del dirsi storico della parola: "per Verbum incarnatum" si attua l'*exitus* della "divina sapientia modum condescensionis" (46), un abbassamento della parola "per quod homo adaptaretur ad gratiam", tale discesa gratuita della parola nella carne terminerà il suo tragitto quando diventerà *Verbum crucifixum* cioè quando "descendit in nos" (47): non soltanto venne tra i

(45) Cfr. *Breviloquium*, V 1 (V 252).

(46) *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, I 5 (V 458).

(47) *Ivi*, 6 (V 458).

suoi, ma entrò in loro partecipando fino in fondo alla loro carne di morte. Il terzo momento della parola è quando diventa *Verbum inspiratum*, cioè quando l'uomo si incontra soggettivamente con la parola di grazia pronunciata nella storia dal Padre "per Verbum" e inizia un cammino di *reditus* salvifico personale verso il Padre; ed è emblematico il fatto che Bonaventura collochi l'adesione soggettiva alla gratuità manifestata dal Padre nel credere "ipsum crucifixum" (48), la parola della croce diventa cioè il punto di partenza fondamentale per la risalita dell'uomo verso l'amore di Dio (49).

Collocato all'interno di questa dinamica teologica centrata sulla parola il *Verbum crucifixum* acquista un valore di assoluta rilevanza nella prolozione di Dio "per Verbum": esso è la parola ultima e definitiva di Dio fuori di sé mediante la quale crea ogni cosa e rivela pienamente se stesso. Inserita all'interno del dire trinitario del Padre attraverso il Figlio, la croce costituisce l'ultima e più radicale dizione di Dio: essa si colloca all'interno del dirsi eterno e trinitario e ne realizza l'ultima sua possibilità nella storia. Dunque, come si vede, il *Verbum crucifixum* è collocato da Bonaventura nel *De septem donis Spiritus Sancti* all'interno della dinamica teologica della Parola: è al suo interno che esso deve essere capito e nello stesso tempo rappresenta il punto di arrivo di una prolozione che avrà in lui la sua ultima chiarificazione. Il testo del *De septem donis Spiritus Sancti* permette di affermare questo doppio rapporto tra l'espressione *Verbo crucifisso* e *teologia della parola* in Bonaventura.

Ogni volta che Dio dice "per Verbum" opera altro da sé per parteciparsi e rivela se stesso. Cosa significa tutto questo nell'ultima modalità prolativa del Padre della luce realizzata sulla croce? La collocazione della croce all'interno della teologia della parola permetterà di effettuare importanti considerazioni sulla teologia della croce. In particolare il termine *Verbum crucifixum* con le implicanze teologiche qui sopra accennate, costituirà un'efficace chiave di lettura per rivisitare la croce come evento di salvezza per l'umanità.

## 2. Il «*Verbum crucifixum*» come evento di salvezza

Globalmente credo che la ricomprensione della croce muovendo dal termine *Verbum crucifixum* permetta una reale possi-

(48) *Ivi*, 7 (V 458).

(49) Si tenga presente anche il breve commento di N. MUSCAT, *op. cit.*, 37-40.

bilità per inserire integralmente la croce nel circolo teologico del mistero di Dio, e per superare così ogni tipo di estrinsecismo teologico nell'interpretazione sotereologica della passione di Cristo; cioè con questa espressione Bonaventura sembra collocare la croce dall'eternità in Dio per diventare l'evento conclusivo di un unico agire nella storia che è parola di salvezza offerta all'uomo per un efficace ritorno in Dio. In questo senso due sono gli ambiti nei quali vorrei chiarificare questa impostazione circolare della croce presupposta nel *Verbum crucifixum*: la questione della ragione principale dell'incarnazione e dunque della croce, e le cause che spiegano la sua efficacia redentiva per l'intera umanità.

a. *Il «Verbum crucifixum» e la «ratio precipua incarnationis»*

Le pagine di A. Gerken costituiscono un lavoro ormai classico riguardo alla questione sul motivo principale secondo Bonaventura per spiegare l'incarnazione e dunque la passione. L'autore tedesco individua in Bonaventura uno sviluppo di pensiero nel quale la teoria riparatoria si unisce a quella perfezionante per rispondere alla domanda anselmiana: "Cur Deus homo?" (50).

La convergenza tra i due momenti era già stata affermata da Bonaventura nel *Breviloquium* quando nella quarta parte si domandava sul *De passione Christi quantum ad exitus passionis*; in quel caso per spiegare i vari eventi dopo la passione, quali la discesa agli inferi, l'ascensione e la pentecoste propone questa spiegazione:

«Sicut Christus in quantum Verbum increatum perfectissime omnia formavit, sic in quantum incarnatum omnia perfectissime reformare debuit. Decet enim perfectissimum principium opus non dimittere citra perfectum, debuit ergo reparatorium principium redemptionis humanae remedium perducere ad perfectum» (51).

Interessante qui notare il passaggio centrale secondo il quale l'atto redentivo ha in sé una forte valenza completativa:

---

(50) A. Gerken dedica due capitoli distinti alle due teorie: "Die Reparationstheorie" (*Theologie des Wortes...*, 225-272) e "Die Kompletionstheorie" (273-298); nel testo sono discussi anche gli altri autori che si sono occupati della questione. Si veda anche per comodità la mia visione riassuntiva in *Verbum inspiratum...*, 39-45.

(51) *Breviloquium*, IV 10 (V 251).

“Decet enim perfectissimum principium opus non dimettere citra perfectum”, l’atto creativo “per Verbum increatum” includeva in sé un moto di completamento che si sarebbe realizzato “per Verbum incarnatum”. La sua presenza in quanto Verbo incarnato è il completamento del dirsi di Dio fuori di sé perché la creatura partecipi alla sua gloria. Tale è l’“opus perfectum” voluto dall’eternità dal Padre e compiuto perfettamente nel tempo. Il Verbo incarnato è l’opera perfetta simile alla chiusura di un cerchio, l’immagine geometrica che si è già vista utilizzata da Bonaventura per riassumere il passaggio dal Verbo increato a quello incarnato come tragitto congruo nella logica divina:

«Respondeo: Dicendum, quod absque dubio congruum fuit et Deum decuit incarnari; et hoc propter suae potentiae, sapientiae et bonitatis *eminentem manifestationem*, quae quidem facta est in humani generis assumptione. Congruum etiam fuit propter divinorum operum *excellentem consummationem*, quae quidem facta est, cum ultimum coniunctum est primo. Ibi enim est perfectionis consummatio, sicut apparet in circulo, qui est perfectissima figurarum, qui etiam ad idem punctum terminatur, a quo incepit» (52).

Ora, se questi rilievi venissero rivisitati utilizzando la teologia della parola, avremo una nuova prospettiva per confermare la dinamica di perfezionamento dell’opera di Dio “per Verbum”, nella quale, come si è detto, il Verbo crocifisso costituisce l’ultimo atto. Infatti, l’“opus perfectum” di Dio, il cerchio teologico tracciato nel Figlio con il quale il Padre completa e redime la sua creatura ha la sua apertura più efficace nella dinamica della parola che è progressiva e nel pronunciarsi realizza quanto dice. Il *Verbum increatum* e il *Verbum incarnatum* sono il progresso di un’unica parola che è detta una volta per tutte e non due parole pronunciate successivamente per una deficienza di comunicazione. Il dirsi del Padre “per Verbum” contiene in sé la circolarità e la progressività di un dono eternamente voluto e compiuto nella pienezza dei tempi (53).

---

(52) *III Sent.*, d. 1, a. 2, q. 1. concl. (III 20).

(53) Qui si percepisce una profonda diversità tra l’impostazione di Bonaventura e quella di Tommaso. Per il primo dunque l’incarnazione appartiene al compimento della natura creata, mentre per il secondo essa non è necessaria, in quanto la natura ha il suo perfezionamento nello stesso ordinamento naturale di avere Dio come fine. Chiara è in questo senso la risposta data da Tommaso al secondo fondamento che vedeva nel cerchio di

Tenendo presente tale circolarità della teologia completativa e redentiva della parola si può effettuare delle importanti conclusioni sul valore teologico del *Verbum crucifixum* in relazione alla "ratio praecipua incarnationis". Costituendo l'ultimo atto di un'unica prolazione divina del Padre "per Verbum", la croce non ha il suo primo valore in relazione al peccato dell'uomo e dunque in esso la sua origine assoluta, ma in relazione al dirsi eterno e storico di Dio. Il motivo di fondo e radicale della croce è nel cuore di Dio che vuole dire eternamente e interamente se stesso nella storia, in una storia poi di fatto collocata nel peccato.

«Si quaeratur ratio et causa principalis, quare Dei Filius venit in carnem, optime respondetur, quod huius ratio praecipua est excellentissima benignitas Dei, a qua et secundum quam et propter quam facta est Verbi incarnatio» (54).

La "benignitas Dei" è la sua autocomunicazione "per Verbum" mediante il quale si è detto dall'eternità nella storia e giunge alla sua radicale e totale comunicazione nella parola fattasi carne e crocifissa. Nella dinamica dell'autocomunicazione di Dio la parola crocifissa si origina dall'eternità in Dio e non è motivata innanzitutto dal peccato umano. Esso di fatto condiziona non il dirsi di Dio ma la modalità perché questa parola potesse giungere all'uomo e da lui essere ascoltata. All'interno della teologia della parola, il Verbo crocifisso ha la sua prima spiegazione nella parola stessa di Dio e non nell'ascoltatore; nel circolo teologico da cui nasce e ne è l'ultima manifestazione, non dal soggetto a cui deve giungere. In questo senso allora essa non è da comprendere e annunciare come semplicemente uno strumento necessitato dalla condizione di peccato dell'uomo, e dunque una situazione in qualche modo estrinseca o aggiunta a Dio, ma l'ultimo modo d'essere di una volontà eterna di Dio di comunicarsi radicalmente all'uomo. Il *Verbum crucifixum* sposta l'asse di comprensione dell'evento della croce innanzitutto nell'eternità libera e amorosa di Dio, là dove è sgorgata la parola del-

---

perfezione il bisogno dell'incarnazione indipendentemente dal peccato: "Ad secundum dicendum quod in ipso modo productionis rerum ex nihilo divina virtus infinita ostenditur. Ad perfectionem etiam universi sufficit quod naturali modo creatura ordinetur sic in Deum sicut in finem. Hoc autem excedit limites perfectionis naturae, ut creatura uniaturo Deo in persona" (*Summa theologiae*, III, q. 1, a. 3, ad 2).

(54) *Sermones de tempore. Dominica 1 Adventus. Sermo II* (IX 27).

l'autocomunicazione del Padre. L'unica parola eterna liberamente e da sempre si è voluta dire nella storia per parteciparsi interamente alla creatura (il Verbo incarnato) completando così il suo dirsi-donarsi iniziato nella creazione; per donarsi però ad una storia diventata peccato poteva lasciarsi ascoltare mediante una radicale partecipazione alla povertà della carne, cioè mediante la croce, diventando Verbo crocifisso. Questa è la dinamica teologica della consegna perfezionante della parola di Dio che riconcilia Dio e l'uomo realizzando così il piano eterno della consegna di Dio alla creatura (55).

b. *Il «Verbum crucifixum» fonte della salvezza*

A questa prima riflessione si deve aggiungere un secondo ambito teologico strettamente interconnesso, dove si centra l'attenzione esclusivamente sulla dinamica redentiva legata alla croce e cioè la domanda fondamentale nella soteriologia: Perché e come dalla croce si origina la salvezza? Vorremmo qui comprendere se per Bonaventura la croce sia collocata in una soteriologia discendente o ascendente, cioè se essa sia la fonte di una soteriologia riparatoria di tipo fisico-morale nella quale la sua presenza è la salvezza stessa già realizzata o sia legata ad una soteriologia soddisfattoria di tipo giuridico che fa della croce il presupposto sacrificale perché Dio si riconcili con il mondo. E anche in questo caso il termine *Verbum crucifixum* offrirà delle interessanti indicazioni teologiche per muoversi dentro questo arduo problema.

Nel contesto patristico al centro vi era la nozione della riconciliazione. Nella sua globalità l'incarnazione segna la discesa dell'amore di Dio verso l'uomo per unire a sé la creatura così da riparare quanto il peccato aveva infranto. Protagonista è l'amore di Dio che non è mosso o revocato dalla sofferenza di Cristo, ma da una passione ininterrotta per il cosmo intero che si realizza in tutti i misteri dell'incarnazione (56).

---

(55) Siamo d'accordo con Z. Hayes quando parla di una "theory of redemptive completion" (*The hidden Center. Spirituality and speculative Christology in St. Bonaventure*, New York-Ramsey-Toronto 1981; cfr. il capitolo "Soteriology: cosmic and redemptive Dimensions of the Christ Mystery" [152-191]).

(56) Per una presentazione di questa teoria cfr. M. FLICK-Z. ALSZEGHY, *Il mistero della croce. Saggio di teologia sistemica* (Biblioteca di teologia contemporanea, 31), Brescia 1978, 128-129.

La proposta di una prospettiva ascendente fondata sulla "soddisfazione vicaria" fu elaborata in modo sistematico da Anselmo che ricomprese l'evento della croce con categorie fondamentalmente giuridiche: essa è l'atto sacrificale posto da un uomo-Dio per riparare all'offesa arrecata a Dio con il peccato del primo uomo (57). Ed è in questo contesto sotereologico di tipo ascendente che si collocano le parole "merito", "soddisfazione", "sacrificio", "redenzione", "riscatto": la croce è il gesto di onore dovuto a Dio perché fosse eliminata l'offesa arrecata alla sua somma maestà e così egli venisse placato dalla sua giusta ira contro l'uomo. La croce è stato l'atto giuridico adeguato e necessario per salvare l'umanità in quanto ha pagato il prezzo del nostro riscatto e ha placato l'ira di Dio. In questa impostazione della croce si accentua la sua alterità da Dio e la sua strumentalità sotereologica di tipo ascensionale dell'uomo verso Dio.

Nella scolastica classica la concezione giuridica di tipo ascendente ha sempre avuto una fondamentale preminenza sebbene ciò non abbia escluso la compresenza della teoria classica di tipo fisico-morale (58).

Nell'interpretazione bonaventuriana le due teorie sono entrambe presenti, tuttavia con un'accentuazione diversa tra le *Sentenze* e le ultime opere della sua produzione (59). Gerken, infatti, rifiutando la contrapposizione o l'alternativa tra le due ipotesi, propone un'interpretazione di Bonaventura centrata sulla convergenza tra la teoria riparativa e quella soddisfattoria, tra la sotereologia discendente e quella ascendente (60). Una tale ipotesi ermeneutica è verificata dall'Autore tedesco in due passaggi presenti rispettivamente nel *Breviloquium* e nell'*Hexaëmeron*. Nel primo Bonaventura pone in continuità la teoria riparatoria e quel-

---

(57) Cfr. la presentazione fatta da Flick-Alszeghy (*op. cit.*, 133-137), dove la teoria giuridica anselmiana viene compresa e attutita inserendo il concetto di "dilectio iustitiae" di Dio: di fronte al peccato dell'uomo non vi è semplicemente un Dio offeso, ma un Dio che per amore della giustizia vuole riordinare il suo piano di amore infranto dal peccato e questo è possibile mediante un atto di riparazione.

(58) Interessante è l'analisi fatta da Flick-Alszeghy su Tommaso d'Aquino nel quale si assiste ad uno sviluppo ed ad un cambiamento nella *Summa teologica*, dove alle categorie giuridiche della teoria ascendente si aggiungono quella discendente della causalità strumentale dell'umanità di Cristo mossa dall'amore di Dio per riconciliare l'umanità (*ivi*, 139-147).

(59) A. GERKEN, *Theologie des Wortes...*, 263.

(60) *Ivi*, 264-270.



la soddisfattoria, facendo di Cristo il perfetto redentore, mediatore e soddisfattore (61). Nel secondo testo tratto dall'*Hexaëmeron* la convergenza paritaria tra i due momenti viene in qualche modo scandita all'interno di una dinamica storica nella quale il redentore è connesso all'incarnazione e il soddisfattore al momento della croce:

«Si autem claritas veritatis consideratur ut *reficiens*, similiter tripliciter claritas refulget in anima: aut quantum ad humanae et angelicae reparationis *principium*, vel quantum ad *pretium* vel quantum ad *effectum*. Primo est speculari Deum *carni unitum*, quod est credibile et intelligibile; si ut *pretium*, sic cruci affixum; si ut *effectus*, sic Deus *medicina* est animae» (62).

Secondo l'analisi sviluppata tra questo testo, Gerken ritiene che la differenza tra i diversi momenti si origini dal punto di vista dell'osservatore, cioè del teologo che si rivolge all'evento dell'incarnazione considerando di volta in volta il principio da cui si origina la riconciliazione, il prezzo pagato, e i frutti di grazia a cui giunge nell'uomo (63). Tuttavia, in questa triplice contemplazione si dispiega l'unitarietà dell'azione di Dio nel Verbo. Dunque, il momento riparativo e quello soddisfattorio dell'opera del Verbo non possono essere distinti effettivamente, ma appartengono ad un'unica dinamica teologica.

Nella sua analisi però Gerken sembra abbia disatteso la distinzione del *Verbum incarnatum* e del *Verbum crucifixum*, dove, partendo dal processo locutorio del Padre "per Verbum", avrebbe trovato una conferma dell'unitarietà dell'agire salvifico come riparazione e soddisfazione. Tentiamo un tale approfondimento. I tre momenti dell'unico agire del Padre che un teologo deve considerare nell'evento salvifico di Cristo hanno nella dinamica del "Verbum Patris" la loro traduzione teologica: potremmo

(61) *Breviloquium*, IV 1 (V 242): «Quoniam ergo *excellencia* recuperari non poterat nisi per reparatorem excellentissimum, nec *amicitia* reformari poterat nisi per mediatorem amabilissimum, nec *innocentia* reacquiri poterat nisi per satisfactorem sufficientissimum; *excellentissimus* autem reparator non est nisi, sit Deus, *amicabilissimus* mediator non est, nisi sit homo; *sufficientissimus* satisfactor non est, nisi sit Deus pariter et homo: congruentissima fuit nostrae reparationi incarnatio Verbi, ut, sicut genus humanum in *esse* exierat per Verbum *increatedum* et in culpam ceciderat deserendo Verbum *inspiratum*; sic a culpa resurgeret per Verbum *incarnatum*».

(62) *Collationes in Hexaëmeron*, X 8 (V 378).

(63) Cfr. A. GERKEN, *Theologie des Wortes...*, 268-270.

cioè abbinare parallelamente il testo sopra riportato di *Hexaëmeron* con quello da cui siamo partiti per l'analisi del *Verbum crucifixum* del *De septem donis Spiritus Sancti*.

<i>Hexaëmeron</i>		<i>De septem donis</i>
aut in quantum reparationis principium	speculari Deum carni unitum	Verbum incarnatum
vel quantum ad pretium	sic cruci affixum	Verbum crucifixum
vel quantum ad effectum	Deus medicina est animae	Verbum inspiratum

Il "triplex Verbum" rappresenta la chiave di volta per poter cogliere l'unitarietà e la distinzione del "triplex modus" di considerare l'evento salvifico. La collocazione da parte di Bonaventura della triplice dinamica salvifica nel mistero del *Verbum* evidenzia l'unitarietà del suo accadere come movimento discendente che sgorga dal Padre della luce e si dice globalmente all'uomo partecipandosi radicalmente nella carne del Figlio. Proprio in quanto appartenente alla dinamica locutoria di Dio "per Verbum", la croce costituisce l'ultimo movimento discendente del proporsi libero e condiscendente dell'amore di Dio, il cui dirsi nella carne e sulla croce rappresenta il realizzarsi pieno della compiacenza amorosa di Dio per l'uomo. La teologia del Verbo lascia emergere l'unitarietà dell'evento, perché sia l'incarnazione che la croce sono momenti complementari di un unico movimento, di un'unica parola che salva. Il momento della riparazione "per Verbum incarnatum" e quello della soddisfazione "per Verbum crucifixum" sono tra loro l'unica parola donata dal Padre nella storia che ripara l'unità dell'uomo con Dio (riparazione) e si sostituisce all'uomo nel dono radicale al Padre (soddisfazione).

Se la teologia della parola permette di cogliere l'unità sostanziale dei diversi momenti, essa costituisce anche il luogo teologico della loro distinzione. Essi sono il dirsi progressivo del Padre nella storia. La parola diventa radicalmente incarnata quando sarà crocifissa, quando si unirà cioè radicalmente alla debolezza peccaminosa della carne, e sulla croce soltanto "omnia reparantur" perché solo in quel momento il primo si unisce fino in fondo all'ultimo. Solo sulla croce si verificano le parole pronunciate da Bonaventura in un sermone per la festa di Natale:

«Est etiam in hoc verbo *caro factum refectio gratiae reparantis, quia, dum caro, id est homo, efficitur quod fecit, reficitur quod deficit*» (64).

La croce costituisce l'ultima e definitiva parola del Padre nei confronti del mondo attraverso la quale si offre al mondo e riceve l'obbedienza di amore dal mondo. La croce dunque "non è solo via, un mezzo qualunque per arrivare alla salvezza, ma un esemplare, la cui partecipazione in un certo senso è già l'inizio della salvezza" (65). Essa è la salvezza oggettivamente realizzata da Dio in Cristo, mediante la quale tutto è rinnovato. La croce è la grazia di Dio entrata nel mondo.

A questa discesa soteriologica dell'amore di Dio compiutasi sulla croce si aggiunge un movimento ascendente di risposta obbedienziale a Dio. Sulla croce si compie pienamente la sostituzione vicaria inclusa in ogni mistero della vita del Cristo così da soddisfare all'amore del Padre disatteso dal primo uomo con il peccato. Nel Verbo incarnato e crocifisso si realizza dunque il doppio movimento del sì da parte del Padre all'uomo e la risposta dell'uomo a Dio in una convergenza tra la riparazione e la soddisfazione salvifica, un doppio movimento che ha nella croce il suo snodo: quello discendente dove si radicalizza il dono riparativo di Dio per Verbum all'uomo e quello ascendente del merito sacrificale dell'uomo che risponde all'invito di Dio.

Per Bonaventura dunque la teologia del Verbo permette di tenere insieme, in una continuità assoluta, due momenti dell'agire salvifico "per Verbum" da parte di Dio. La riparazione e la soddisfazione dicono momenti complementari e convergenti del dirsi progressivo e radicale del Padre nel Verbo fatto carne, il quale è il dono e la risposta al dono.

---

(64) *Sermones de tempore. In nativitate Domini. Sermo II (IX 109).*

(65) Sono le parole con le quali Flick-Alszeghy presentano brevemente il ruolo salvifico della croce in Bonaventura. Esse però sono in qualche modo depotenziate dal commento che è aggiunto subito dopo: "Purtroppo, le premesse epistemologiche e sistematiche di Bonaventura da lui stesso non sono state esplicitamente esposte. Perciò il lettore attento può intuire sullo sfondo delle sue affermazioni una concezione soteriologica assai affine al pensiero contemporaneo, ma l'analisi ermeneutica non riesce a verificare l'esattezza di questa lettura intuitiva" (*op. cit.*, 139). Credo che un tale giudizio non rispetti adeguatamente una visione attenta della teologia soteriologica di Bonaventura, appoggiata in particolare sulla teologia della parola.

III. IL *REDITUS* DELL'UOMO VERSO DIO PER *VERBUM CRUCIFIXUM* E *VERBUM INSPIRATUM*

Ripartiamo dalla doppia qualifica del "Verbum prolatum" del Padre nella quale Bonaventura determinava sia una natura fattuale del dire: "per Verbum increatum omnia producuntur" e "per Verbum incarnatum omnia reparantur", che una sua portata rivelativa: "per Verbum inspiratum per quod omnia revelantur" (66). In questa seconda funzione si entra nel movimento di regresso dell'uomo verso Dio, quando la parola uscita dal Padre, riporta consapevolmente e soggettivamente l'uomo a Dio.

Nel mio lavoro, già più volte citato, dedicato alla figura del Verbo ispirato si è tentato di determinare sia la formazione progressiva di questo concetto nelle opere di Bonaventura sia il ruolo teologico nel circolo teologico dell'*exitus-reditus* ad esso assegnato nell'ultima sua opera dal Dottore francescano (67). In questo caso si vorrebbe porre una domanda che in qualche modo mi era sfuggita in quello studio: qual è la posizione e la funzione del *Verbum crucifixum* nel processo rivelativo-riconduttivo operato dal Verbo ispirato grazie al quale si attua la chiusura cristologica del cerchio metafisico-teologico voluto da Padre "per Verbum"?

La funzione riconduttiva svolta dalla croce nel circolo metafisico era stata già notata nel famoso testo più sopra riportato dell'*Hexaëmeron* nel quale Bonaventura stabiliva la logica di tipo assolutamente cristologico della sua metafisica:

«Verbum ergo exprimit Patrem et res, quae per ipsum factae sunt, et principaliter ducit nos ad Patris congregantis unitatem; et secundum hoc est *lignum vitae*, quia per hoc medium redimus et vivificamur in ipso fonte vitae» (68).

Questa funzione strategica di tipo riconduttivo assegnata da Bonaventura al "lignum vitae" va connessa con la funzione rivelativa-riconduttiva del Verbo ispirato, a cui il Dottore francescano assegna un ruolo assolutamente ed esclusivamente rivelativo. Per aprire e approfondire questo rapporto tra i due momenti del "Verbum Patris" occorre soffermarsi su due ambiti fondamentali,

---

(66) *Collationes in Hexaëmeron*, III 2 (V 343).

(67) P. MARANESI, *op. cit.*, 57-140, 325-329.

(68) *Collationes in Hexaëmeron*, I 17 (V 332).

tra loro connessi, nei quali emerge la funzione riconduttiva del "Verbum crucifixum per Verbum inspiratum". Il primo ambito è quello dell'atto di fede come primaria e fondamentale adesione all'evento salvifico, il secondo riguarda la riflessione cosciente sul dato di fede, cioè la sua elaborazione teologica. Come è ovvio, lo sviluppo del ruolo del *Verbum crucifixum* in questi due contesti teologici sarà effettuato solo per accenni, non sarà possibile infatti affrontare in modo sistematico ed esaustivo delle tematiche tanto ampie e omnicomprensive dell'universo bonaventuriano.

### 1. *Adesione di fede al Verbo crocifisso «per Verbum inspiratum»*

Ripartiamo ancora una volta dal testo del *De septem donis Spiritus Sancti* nel quale si stabilisce una terza figura cristologica nella determinazione dell'"ortus gratiae", il *Verbum inspiratum* mediante il quale l'uomo si incontra soggettivamente attraverso la fede con il *Verbum crucifixum*:

«Tertio oritur gratia in nobis per Verbum *inspiratum*. Quantumcumque *Deus misit Filium suum* in carnem, nisi credas ipsum crucifixum, non habebis gratiam» (69).

La partecipazione alla parola di salvezza pronunciata dal Padre nel Figlio inizia dalla croce: è dal suo ascolto che l'uomo entra nella parola di salvezza. Ed è proprio questo elemento della fede, intesa come ascolto della parola crocifissa quale vera e definitiva parola di Dio per l'uomo, che domina la risposta data da Bonaventura alla questione del commento al III libro delle *Sentenze* sopra ricordata, dove il Dottore serafico si chiedeva se la morte di Gesù andava attribuita anche alla persona del Verbo. In quel testo, dopo aver precisato che l'affermazione "Filius Dei pro nobis fuisse mortuum" è da intendere "non secundum naturam divinam aut per inhaerentiam, sed per idiomatum communicantiam", Bonaventura conclude così:

«Nullum enim verbum maioris dignationis resonare potest in auribus cordis nostri, quam quod unigenitus Dei Filius mortuus fuerit pro nobis debitoribus mortis. Et ideo non tantum est hoc credendum et asserendum tanquam verum, sed etiam frequentissime recolendum» (70).

---

(69) *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, I 7 (V 458).

(70) *III Sent.*, d. 21, a. 2, q. 3, concl. (III 446).

L'ascolto con gli orecchi del cuore, cioè con la fede, ha dunque una parola precisa, identificata nel testo del *De septem donis Spiritus Sancti* con il *Verbum crucifixum*, essa è la parola proclamata sulla croce e a cui l'uomo "per *Verbum inspiratum*" deve prestare ascolto mediante il riconoscimento della sua verità salvifica per la propria vita.

Cosa significhi più dettagliatamente per Bonaventura ascoltare nella fede "per *Verbum inspiratum*" questa parola proclamata sulla croce sembra essere specificato nel testo posto subito dopo:

«Unde Apostolus ad Titum: *Non ex operibus iustitiae, quae fecimus nos, sed secundum misericordiam suam salvos nos fecit per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus Sancti, quem effudit abunde in nos per Iesum Christum, Salvatorem nostrum.* Carissimi! Spiritus Sanctus est, qui est dator gratiarum et amor procedens a Patre et Filio. Quiquid igitur agat Pater et patiatur Filius, sine Spiritu Sancto nihil est. Ipse enim iungit nos Patri et Filio» (71).

A leggere con attenzione il testo si intravede una storia trinitaria quale partecipazione dello Spirito di amore che unisce il Padre e Figlio. Esso è l'amore che procede dal Padre e dal Figlio e che unisce i due nel loro agire storico. Il credere al Verbo crocifisso significa di fatto credere all'amore manifestato e realizzato sulla croce, entrare consapevolmente in una storia trinitaria che unisce il Figlio al Padre riconosciuta e accolta come ultima e definitiva spiegazione dell'evento della croce. La grazia dunque che si origina dal Verbo ispirato coincide con l'ascolto del *Verbum crucifixum* quale storia trinitaria dell'amore, tale ascolto di fede rappresenta il "lavacro di rigenerazione e di rinnovamento per lo Spirito Santo". Si aderisce soggettivamente alla grazia quando si crede all'amore di Dio manifestato sulla croce. Ed ecco perché Bonaventura aveva affermato: "Quantumcumque *Deus misit Filium suum* in carnem, nisi credas ipsum crucifixum, non habebis gratiam" (72). Solo sulla croce il mistero nascosto nell'incarnazione giunge al suo radicale compimento, ed è da essa che occorre partire per aderire al centro del mistero della grazia quale amore gratuito di Dio.

Nella proposta salvifica del Verbo incarnato, crocifisso e ispirato, la croce, cioè il Verbo crocifisso si colloca all'apice di

---

(71) *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, I 7 (V 458).

(72) *Ivi*.

una piramide rovesciata: oggettivamente la grazia di Dio giunge al suo dono radicale nella parola della croce che è contemporaneamente definitiva discesa dell'amore e risposta all'amore "per Verbum" e soggettivamente da lì prende il via un'adesione libera di fede dell'uomo alla storia di grazia voluta da Dio nel Figlio.

## 2. *L'intelligenza di fede "per Verbum crucifixum"*

Se il *Verbum crucifixum* è il realizzarsi pieno della parola pronunciata da Dio nella storia, aderendo alla quale l'uomo ottiene soggettivamente la grazia, esso sarà di conseguenza la parola centrale dalla quale risalire al mistero di Dio per poterne parlare in modo intelligente. Il Verbo crocifisso è la porta di accesso alla teologia, per e in essa ogni altra parola detta da Dio su se stesso è contenuta e realizzata. Un testo di assoluta chiarezza nel capire il ruolo sapienziale e rivelativo assegnato da Bonaventura alla croce lo troviamo nel bel sermone in occasione della festa di S. Andrea. Da questo testo assumiamo due passaggi di grande valore per comprendere il "ruolo teologico" assegnato da Bonaventura alla croce. Nel primo la croce è il luogo dove unicamente si può trovare il Signore:

«Carissimi, qui vult invenire Dominum invenit eum in cruce; et ideo, qui derelinquit crucem, et Dominum; et qui desiderio fervet ad crucem et ad Dominum invenit ibi eum» (73).

Trovare il Signore significa di fatto scoprire il mistero di tutta la realtà che da lui ha avuto origine ed è stata riparata, trovare il Signore cioè significa scoprire la ricchezza nascosta nel suo doppio mistero di essere Verbo increato e incarnato:

«Quia ergo Verbum *increatedum* est origo omnium pullulationum naturalium, Verbum *incarnatum* omnium pullulationum gratuitarum (...). Quia Verbum increatum est origo duodecim vitarum naturalium ordinarum, Verbum incarnatum est origo immissionum spiritualium; et hoc est *lignum vitae*, in quo consistit *sapientia* et *origo* universi esse. Quia igitur Verbum increatum et incarnatum est Verbum sapientiae, et illud coniunctum cruci; ideo crux est fons sapientiae, quia continet in se Christum, fontem sapientiae, thesaurus sapientiae et scientiae, quia *in Christo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae absconditi*» (74).

(73) *Sermones de tempore. De sancto Andrea Apostolo. Sermo I* (IX 465).

(74) *Ivi. Collatio* (IX 468).

È chiara la convergenza rivelativa del Verbo increato e incarnato sulla croce, cioè sul Verbo crocifisso. In lui sono contenuti gli altri due momenti rivelativi del Verbo e dunque in lui sono presenti tutti i tesori della scienza e della sapienza. In questo senso si comprende anche l'altra famosa affermazione bonaventuriana secondo la quale "omnia in cruce manifestantur" (75). In essa tutto il detto del Padre che è il Figlio eterno ed incarnato, è presentato e manifestato, e dunque la croce rappresenta la porta di accesso per l'intelligenza del mistero di Dio. La teologia non potrà che avere sulla croce la fessura per scrutare l'intimo da cui è scaturita la parola crocifissa e incarnata per giungere a quella increata (76).

Su questa affermazione generale riguardo al ruolo strategico assegnato da Bonaventura in linea di principio alla croce per l'intelligenza della fede, vorrei effettuare un unico approfondimento dove domandarsi quale sia il Dio che emerge sulla croce per Bonaventura.

Qualche anno fa il frate minore C. V. Pospíšil ha voluto ritrovare in Bonaventura il moderno tentativo teologico di porre in continuità la trinità economica e quella immanente (77): per comprendere il Dio immanente nelle sue relazioni eterne trinitarie occorre portare lo sguardo teologico su quanto avvenuto in Cristo nell'evento pasquale interpretato come storia trinitaria (78). Per il

---

(75) *De triplici via*, III 5 (VIII 14).

(76) Interessanti sono le pagine di W. HÜLSBUSCH (*Elemente einer Kreuzestheologie...*, 180-184), dove tra l'altro si legge: «Indem wir das Kreuz sehen, erkennen wir, dass Christus gerade als Gekreuzigter „Ausdruck“, Offenbarung Gottes ist, Wort ist, das Gottes ewige Liebe ausspricht. Christus ist das Geheimnis des Kreuzes und das Kreuz ist das Geheimnis Christi und damit des in ihm sich „ausdrückenden“ trinitarischen Gottes selbst. Das ist „radikale“ *Theologia crucis*, von der her alle Bereiche der Theologie ihren besonderen Akzent gewinnen» (183).

(77) Cfr. C. V. POSPIŠIL, *La teologia della croce di s. Bonaventura* (Dissertatio ad lauream, n. 344, Pontificium Athenaeum Antonianum - Facultas Theologiae), Romae 1995; Id., *Croce del Figlio come profondità e umiltà di Dio in s. Bonaventura*, "La Sapienza della Croce" 1 (1996) 41-51; 2 (1996) 123-131.

(78) Su questo tentativo teologico moderno si veda la sintesi di B. FORTE, *La Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano* (Prospettive teologiche, 5), Milano 1985, in particolare il terzo capitolo intitolato *La Trinità come storia* (89-155), il cui obiettivo è così anticipato: «A partire dall'evento pasquale - suprema rivelazione del mistero - si oserà tentare il racconto della storia di ciascuno dei Tre, fra di loro indissolubilmente uniti, per contemplare poi nell'unità dell'evento stesso l'unità trinitaria del Dio in sé irriducibilmente distinto come Padre, Figlio e Spirito Santo» (93).



francescano boemo in Bonaventura è possibile trovare due circoli tra loro teologicamente relazionati: il circolo cristologico-soteriologico, che noi abbiamo individuato nella teologia del Verbo, e il circolo trinitario immanente dell'eterna generazione dal quale si origina il primo (79). Questa relazione tra i due circoli teologici, quello economico e quello immanente, permette – secondo Pospíšil – di poter spingere avanti la riflessione proposta a suo tempo da Gerken che aveva parlato di “umiltà di Dio” manifestatasi sulla croce (80). Infatti, nella sua analisi lo studioso tedesco aveva limitato – secondo Pospíšil – le affermazioni al Verbo incarnato quale manifestazione dell'umiltà senza poter applicare in modo sicuro tale carattere anche al Verbo increato: “L'umiltà si ha nell'ambito della Trinità economica, e questo senza dubbio, oppure anche nell'ambito della Trinità immanente?” (81). Per il francescano boemo soltanto il doppio circolo teologico da lui individuato tra la trinità economica e quella immanente permette di poter affermare che “l'umiltà di Dio è l'umiltà del Dio trinitario” (82).

A me sembra che l'autore voglia cercare e trovare nel Dottore francescano una questione solo recentemente messa in evidenza in teologia. Egli stesso aveva notato la difficoltà testuale in Bonaventura per verificare con certezza un tale doppio circolo: “Nella sua opera lascia degli indizi per cui possiamo dire che in certo senso deve essere così” (83). Credo che una deduzione più sicura e testualmente più fondata sia possibile non tanto individuando una connessione tra i due circoli, ma quanto facendo leva sulla teologia della parola: quanto manifestato sulla croce è il compiersi della parola nella quale il Padre dice tutto se stesso. In quella parola si rivela il cuore di Dio.

In un sermone per il Venerdì Santo Bonaventura paragona la croce ad un libro che occorre leggere per conoscere le cose arcane della sapienza di Dio:

---

(79) Cfr. C. V. POSPÍŠIL, *art. cit.*, 44-49.

(80) A. GERKEN, *Theologie des Wortes...*, 315-334.

(81) C. V. POSPÍŠIL, *art. cit.*, 123. Ed osserva poco avanti: «Purtroppo A. Gerken, arrivando all'affermazione: “Dio è umile”, non formula la sua interpretazione in termini di teologia trinitaria. Per Gerken Dio è umile perché nell'opera dell'incarnazione e nell'ora della croce il Figlio rivela l'umiltà di Dio».

(82) *Ivi.*

(83) *Ivi.*, 45.

«Secondo, si volumus *spiritualia contemplari*, oportet tollere crucem ut *librum*, quo erudiamur; de quo libro in Deuteronomio: *Tollite librum istum et ponite eum in latere arcae foederis Domini*. - *Arca foederis Domini* est beata Virgo, in qua omnia arcana sunt recondita. *Liber sapientiae* est Christus, qui *scriptus* est *intus* apud Patrem, cum sit ars omnipotentis Dei; *et foris*, quando carnem assumpsit. Iste liber non est apertus nisi in cruce; istum librum debemus tollere, ut intelligamus arcana sapientiae Dei» (84).

È di estrema chiarezza il circolo costruito sull'immagine del libro: scritto da sempre "apud Patrem" e manifestato fuori nella carne per essere aperto pienamente sulla croce, e dunque occorre leggere questo libro per conoscere l'intimo di Dio. In questo processo di tipo circolare di uscita e ritorno in Dio, al cui apice è posta la croce quale luogo supremo di manifestazione dell'intimo di Dio si ritrova un preciso parallelo con la teologia della parola: "per Verbum inspiratum" l'uomo è chiamato a leggere il libro della croce, cioè ascoltare la parola crocifissa perché da questa notizia all'uomo è svelato il mistero di Dio.

Nel testo sopra riportato si ha dunque un passaggio ulteriore, una specificazione dell'affermazione bonaventuriana poco sopra riferita secondo cui "crux est fons sapientiae, quia continet in se Christum, fontem sapientiae, thesaurum sapientiae et scientiae, quia *in Christo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae asconditi*" (85). E la prima e fondamentale rivelazione è il mistero del cuore di Dio, i suoi misteri arcani. Il Verbo crocifisso parla e rivela quella fonte. Il suo ascolto *per Verbum inspiratum* "ducit nos ad Patris congregantis unitatem" (86).

Ribadito il circolo rivelativo del Verbo che ha il suo punto di arrivo nel Verbo crocifisso, si può meglio comprendere e valutare la proposta di Gerken nel parlare dell'umiltà di Dio in Bonaventura. E senza entrare in questo aspetto credo che la risalita rivelativa verso il mistero profondo e insondabile del Padre possibile al cristiano ascoltando il Verbo crocifisso sia alla base del famoso testo di Francesco, nel quale il Santo tra i numerosi appellativi con cui si rivolge a Dio non ha difficoltà a porre insieme qualifiche tra loro apparentemente tanto diverse, e così accanto alle qualifiche di grandezza che aprono il testo: "Tu sei

---

(84) *Sermones de tempore. Feria sexta in Parasceve. Sermo II* (IX 263).

(85) *Sermones de sanctis. De sancto Andrea Apostolo. Sermo I* (IX 468).

(86) *Collationes in Hexaëmeron*, I 17 (V 332).

santo (...). Tu sei forte. Tu sei grande. Tu sei l'Altissimo. Tu sei Re onnipotente", sono poste le lodi della sua piccolezza e bassezza: "Tu sei umiltà. Tu sei pazienza. (...) Tu sei temperanza. (...) Tu sei mitezza" (87). Lo stupore teologico nell'ascoltare il Verbo crocifisso porta a lodare il mistero di Dio con le stesse determinazioni intraviste sulla croce, è su di essa che Dio apre il suo mistero di grandezza e di umiltà, perché la sua grandezza è l'umiltà dell'amore crocifisso.

MARCELLO MALAGOLI  
Docente del Dipartimento di Filosofia  
nell'Università degli Studi - Bologna

Il simbolo dell'albero ha un grande rilievo nell'orizzonte della rivelazione antico e neo-testamentaria. Nel paradiso dato ad Adamo ed Eva c'erano molti alberi che portavano frutti buoni e salutari; al centro si trovava l'albero della vita e quindi anche l'albero della conoscenza del bene e del male (cfr. Gen 2, 9). Dio dette il divieto di prendere i frutti dell'albero della conoscenza del bene e del male. Quale il senso di tale simbolo?

L'albero congiunge la terra e il cielo. Le sue radici entrano profondamente nella terra, e ne traggono alimento; la sua chioma si innalza nel cielo verso il sole. La linea vitale porta i benefici del sole sotto la terra e, al tempo stesso, innalza verso il sole le acque tratte dalle oscure profondità sotterranee. L'albero è anche il simbolo della stabilità. Bonaventura intende che l'albero della vita e l'albero della conoscenza del bene e del male sono due diverse piante. Noi potremmo, tuttavia, considerare l'albero della vita e l'albero della conoscenza del bene e del male, se non proprio lo stesso riguardato sotto diversi profili, una *Zwiesel* (1): un albero a due tronchi come spesso accade di vedere nelle foreste. Adamo ed Eva non hanno il diritto di "mangiare" frutti della conoscenza per acquisire nuovo potere e per accrescere la gioia del giardino. Quel luogo era destinato ad accogliere la presenza consolante di Dio stesso che si fa prossimo alla creatura. Infatti, dice il testo, che Dio scendeva nel giardino passeggiava «alla brezza del giorno» (Gen 3, 8). Ma il serpente, inviato da quell'angelo caduto che perdura impenitente nel rifiuto della giustizia e della misericordia, suggerì il sogno funesto dell'*entis sicut dii, scientes bonum et malum* (Gen 3, 5). Eva e Adamo cedettero alla tentazione e ne è venuta la morte: siamo

---

(87) *Lodi di Dio altissimo*, vv. 1-3, 6-10: FF 261. *Art. a. M.* 1957, 156.

