

PIACERE E DOLORE DEL CRISTO IN S. BONAVENTURA*

CRISTINA MOTTA

Università di Salerno

La questione della coesistenza di piacere e dolore nel Cristo si configura come un problema teologico di fondamentale importanza, dal momento che investe la stessa ragion d'essere del messaggio di salvezza della fede cristiana. Nel corso della sua vita terrena, infatti, il Verbo incarnato sperimenta le pene più strazianti e i più atroci tormenti al fine di redimere l'umanità; tuttavia, in quanto vero Dio oltre che vero uomo, egli gode al contempo di una gioia immensa, derivante dalla fruizione compiuta e ininterrotta della visione diretta e immediata del Padre: Cristo, infatti, è l'unico individuo a partecipare contemporaneamente e senza soluzione di continuità della duplice condizione di «viator» e «comprehensor», in quanto unito ipostaticamente alla divinità.

Tuttavia, all'interno del pensiero medievale il tema della coesistenza di piacere e dolore nel Verbo incarnato è dotato anche di un notevole interesse filosofico, in quanto motivo e strumento di analisi delle dinamiche dell'anima umana in generale. Le implicazioni psicologiche dell'indagine intorno a tale questione diventano particolarmente evidenti in seguito all'introduzione in Occidente di numerosi testi di origine greca e araba, dal *De anima* di Aristotele agli scritti di Avicenna e Averroè: per quanto un certo interesse per l'argomento sia già presente in opere del sec.

(*) La relazione è il risultato della rielaborazione di uno studio pubblicato all'interno dei miei articoli *Le passioni del Cristo nelle opere di San Bonaventura*, SF 104 (2007) 229-302 e *Piacere e dolore del Cristo nella riflessione teologica del XIII secolo*, in: C. CASAGRANDE - S. VECCHIO (a cura di), *Piacere e dolore. Materiali per la storia delle passioni nel Medioevo*, Firenze, in corso di stampa.

XII(1), è nel Duecento che il tema si arricchisce di considerazioni di carattere metafisico-filosofico e acquisisce un assetto propriamente 'scientifico', diventando oggetto di esercizio scolastico. Lungi dall'essere una tematica periferica e secondaria, la beatitudine anomala e problematica del Cristo spinge i teologi medievali a utilizzare e perfezionare categorie concettuali nuove e singolari, nel tentativo di spiegare razionalmente, attraverso gli strumenti offerti dalla filosofia, la straordinaria condizione del Dio-uomo, connubio apparentemente incomprensibile di infinita sofferenza e di somma felicità(2).

Nel corso di questo articolo, frutto di un più ampio studio volto ad approfondire alcuni aspetti della riflessione medievale intorno all'umanità del Verbo incarnato, si cercherà di mettere in luce l'originalità dell'argomentazione bonaventuriana nel quadro della riflessione condotta intorno a questo tema nel sec. XIII.

Nel *Commento alle Sentenze*, nel corso dell'analisi delle passioni del Cristo, il *Doctor Seraphicus* si chiede se nel Verbo incarnato sia possibile rinvenire una sofferenza reale, in tutto simile a quella conosciuta dall'umanità. La sua risposta non può che essere affermativa: il Cristo è dotato non solo di una carne «passibile e perforabile», ma anche di quella «virtus sentiendi» at-

(1) Cfr. ad esempio HUGO DE SANCTO VICTORE, *De sacramentis fidei Christianae*, II, I, VI (PL 176, 388-389), dove si legge che l'anima del Cristo è unita alla carne e alla divinità secondo modalità differenti; e così, «in eo quod carni unita fuit, vita carnis ipsa fuit. In eo autem quod divinitati unita fuit, vita ipsius divinitas fuit». La medesima anima, dunque, soffre temporaneamente «in sensu carnis ex dispensatione», ma, al contempo, «in societate Deitatis» gode di una gioia piena e perfetta senza soluzione di continuità.

(2) Importanti punti di riferimento per questa questione sono: B. T. COOLMAN, *The Salvific Affectivity of Christ according to Alexander of Hales*, «The Thomist» 71 (2007) 1-38; P. GONDREAU, *The Passions of Christ's Soul in the Theology of St. Thomas Aquinas*, Münster 2002, in cui è presente un'ampia sezione dedicata alla «visio Dei» nel Cristo (cfr. 441-452) e a cui rimando per l'ampia bibliografia sul tema non espressamente citata qui; L. IAMMARRONE, *La visione beatifica di Cristo viatore nel pensiero di San Tommaso*, «Doctor Communis» 36 (1983) 287-330; A. SÉPINSKI, *Cristo interiore secondo san Bonaventura*, Napoli 1964 (ed. orig.: Paris 1948), in particolare 260-263; D. TREMBINSKI, *Propassio Doloris: Early Dominican Conceptions of Christ's Physical Pain*, «Journal of Ecclesiastical History» 59 (2008) 630-656; É.-H. WÉBER, *Le Christ selon Saint Thomas d'Aquin*, Paris 1988, in particolare 220-221.

traverso la quale l'anima soffre insieme con il corpo, qualora quest'ultimo venga colpito; se così non fosse, verrebbe messa in dubbio la veridicità di quanto è scritto nella sacra Scrittura, nonché la stessa «condicio sine qua non» della redenzione del genere umano(3). Empi, dunque, sono quegli eretici che, per salvaguardare la divinità del Verbo incarnato, cadono vittime dell'«error antiquus Saracenorum»(4), secondo cui il Cristo patisce e soffre soltanto in apparenza, in quanto privo della possibilità di avvertire il dolore («verus laesionis sensus»): in questo modo, infatti, giungono a negare il suo ruolo di mediatore tra Dio e l'uomo, rendendo così vana la sua missione salvifica. Vero «uomo dei dolori» (Is 53, 3), il Cristo si rivela Figlio di Dio proprio in quanto accoglie la sofferenza nella sua dimensione umana e, per garantire la salvezza dell'umanità, rinuncia all'impassibilità di cui potrebbe godere in virtù della perfetta contemplazione di Dio.

Un dolore così acuto e straziante solleva però prevedibili obiezioni: come può il Cristo soffrire tanto intensamente e al contempo desiderare di soffrire, consapevole delle conseguenze benefiche del suo sacrificio? Ancora, come può la carità che ricolma la sua anima non alleviare i tormenti del suo supplizio? Infine, com'è possibile pensare che la certezza di conseguire la «stola gloriae» e l'impassibilità celeste non renda le sue pene in qualche modo più tollerabili?

Bonaventura risolve il problema affermando che l'acerbità del dolore esperito può essere considerata da un duplice punto di vista, vale a dire quanto alla percezione dei sensi e quanto al rifiuto della ragione: mentre la sensibilità del Cristo percepisce la sofferenza in tutta la sua terrificante e ineguagliabile violenza, la sua ragione la rielabora e la ridimensiona fino a renderla in qualche modo accettabile(5). Bonaventura, dunque, per tentare di

(3) *III Sent.*, d. 16, a. 1, q. 1, resp. (III 346): «In ipso enim fuit caro passibilis et perforabilis».

(4) *Ivi.* Cfr. IOHANNES DAMASCENUS, *De haeresibus liber*, 101 (PG 94, 763), dove figura il termine *Ismaelitarum superstitio* e dove l'autore ricorda che, secondo i Musulmani, «Christus [...] nec crucem nec mortem subiit» e, lungi dal subire i tormenti della crocifissione, al termine della sua vita terrena viene condotto in cielo da Dio, di cui è profeta e servo, non figlio (cfr. PG 94, 766).

(5) Cfr. *III Sent.*, d. 16, a. 1, q. 2, resp. (III 349).

giustificare una realtà difficilmente comprensibile, ricorre al dualismo psicologico del Cristo, all'interno di una cornice argomentativa in cui viene continuamente sottolineata l'eccezionalità della condizione di un individuo che partecipa pienamente tanto della dimensione umana quanto di quella divina.

In questa prospettiva, ogni paragone tra il Cristo e altri soggetti pazienti è destinato a cadere nel vuoto. Così, ad esempio, del tutto insufficiente si rivela l'obiezione secondo cui i santi Lorenzo e Vincenzo, condannati al rogo, conobbero una sofferenza più grande di quella sperimentata dal Cristo: l'acerbità della pena deve infatti essere valutata non tanto dal punto di vista della sostanza agente, quanto piuttosto da quello del soggetto paziente. Ciò significa che il dolore non può essere determinato sulla base di parametri oggettivi, dal momento che, come Aristotele afferma nel *De anima*, «l'atto di ciò che agisce è nella disposizione di colui che patisce»(6).

Analogamente, di fronte all'esperienza del Verbo incarnato, risulta svuotato di senso anche il principio in base al quale, quanto più grande è il bene che si perde, tanto più intollerabile è il dolore che si prova. Secondo questo assunto, infatti, la sofferenza del peccatore, che con il suo errore si allontana da Dio, dovrebbe essere immensamente più grande di quella del Cristo, che, scegliendo di morire, si limita a rinunciare alla vita corporale. Bonaventura risponde a questa obiezione facendo appello di nuovo alla soggettività della percezione della pena, affermando che non è la «damnificatio» in quanto tale a causare dolore, bensì il «sensus damnificationis», vale a dire la diversa esperienza che ciascuno fa del medesimo tormento; e aggiunge che, per quanto grandi siano la ragione e la causa della sua sofferenza, il peccatore si affligge sempre troppo poco(7).

Si tratta ora di comprendere come il Cristo faccia esperienza degli affetti che lo accompagnano nel suo percorso terreno e quali siano le potenze della sua anima interessate dai processi di genesi e manifestazione delle passioni. Nell'analisi di tali questioni, fondamentali nello studio delle dinamiche della psicologia del Cristo e dell'uomo in generale, Bonaventura si avvale di una

(6) «Actus enim activorum est in patiente disposito»: *ivi*, d. 16, a. 1, q. 2, ad 1 (III 349). Cfr. ARISTOTELE, *De anima*, 414a 11.

(7) Cfr. *III Sent.*, d. 16, a. 1, q. 2, ad 4 (III 349).

distinzione mutuata dal *De civitate Dei* di Agostino, secondo cui il dolore dell'anima è duplice: vi è infatti una sofferenza che riguarda l'anima in quanto tale, cui si aggiunge una sofferenza che riguarda l'anima solo indirettamente, in quanto unita a un corpo (8). Ebbene, si legge nel *Commento alle Sentenze*, se si considera la prima specie di dolore, è evidente che il Cristo patisce anche secondo la ragione: egli, infatti, prova compassione per gli uomini e si affligge per i loro peccati; e tale tormento, che risiede nella volontà razionale, non può che scaturire da una riflessione intellettuale, vale a dire dalla presa di coscienza degli errori commessi dall'umanità.

Per quanto riguarda la pena che affligge l'anima in conseguenza della sua unione con il corpo, invece, Bonaventura riprende e sviluppa una soluzione utilizzata dal suo maestro, Alessandro di Hales, incentrata sulla distinzione tra «ratio ut ratio» e «ratio ut natura». Mentre la ragione in quanto tale, cioè in quanto svincolata dal corpo e principio degli atti specifici che le competono, non può che compiacersi delle pene cui viene sottoposta la carne, dal momento che le passioni che le vengono attribuite si qualificano come espressioni della stessa facoltà deliberativa, la ragione intesa come «natura», cioè in quanto unita al corpo, si duole e partecipa dei tormenti della carne ferita, in quanto dotata di un'inclinazione e di un appetito naturali nei suoi confronti (9).

(8) Cfr. *ivi*, d. 16, a. 2, q. 1, resp. (III 354). Cfr. anche AURELIUS AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, XIV, XV. Ed. B. DOMBART e A. KALB, Turnhout 1955 (CCSL 48, 438).

(9) Cfr. *III Sent.*, d. 16, a. 2, q. 1, resp. (III 354): «Si autem consideretur ratio ut *natura*; sic, cum habeat naturalem appetitum et inclinationem ad corpus, utpote perfectio ad perfectibile, [anima Christi] patiebatur, corpore patiente. Anima enim rationalis non tantum est perfectio corporis humani secundum *potentias sensibiles*, cum corpus humanum sit ordinatum ad nobiliorem perfectionem, quam sit corpus brutale; sed secundum *se totam*, hoc est, secundum complementum suae essentiae et suarum potentiarum universitatem, est corporis perfectio et habet ad ipsum naturalem appetitum et inclinationem et coniunctionem, ac per hoc delectationem et compassionem». Alla base di questa posizione sembra di poter intravedere la concezione aristotelica del movimento passionale, in base alla quale, per quanto riguarda la maggior parte delle affezioni, l'anima non subisce e non opera nulla indipendentemente dal corpo. Anche per il Cristo, dunque, vale il principio enunciato nel *De anima* e valido per tutti gli animali secondo cui i *pathe* sono inseparabili dalla materia del corpo attraverso cui si manifestano (cfr. ARISTOTELE, *De anima*, 403 b 17-18); in altri termini, anche nel

In altri termini, la razionalità, per quanto considerata soltanto come «natura», partecipa al pari di qualsiasi altra potenza dei suoi tormenti in virtù dell'unione essenziale che unisce l'anima al corpo. Inoltre, non bisogna dimenticare che lo scopo della missione redentrice del Verbo incarnato consiste nel liberare l'uomo dal dolore; un dolore che affligge non soltanto il composto umano, ma anche l'anima separata, la quale, come si legge nel *Commento alle Sentenze*, soffre non soltanto «secundum sensualitatem», ma anche e soprattutto «secundum partem intellectua-lem»(10).

Il coinvolgimento emotivo della ragione, tuttavia, appare difficilmente conciliabile con la perfezione morale del Cristo, modellata su un ideale che prevede se non proprio la totale assenza di moti passionali, secondo il paradigma stoico, quanto meno uno stato di pacificazione interiore dovuto al perfetto controllo della «sensualitas» da parte della «ratio»: come afferma Seneca in una sentenza citata da Bonaventura, «alla tristezza il saggio non è soggetto»(11). L'affetto che scuote la ragione, infatti, lungi dal rimanere entro i confini della propassione, cioè di un movimento perfettamente ordinato e in qualche modo attenuato, si configura come una passione completa, che, in quanto tale, non può che pregiudicare la perfezione propria dell'individuo imperturbabile(12).

Verbo incarnato anima e corpo sono strettamente uniti in una relazione di interdipendenza e di trascorrenza reciproca. Particolarmente interessante è ciò che Bonaventura scrive a proposito del controverso assunto aristotelico secondo cui la parte razionale dell'anima, vale a dire la facoltà del pensiero, non si esprime attraverso uno specifico organo corporeo, in quanto in qualche modo più divina e impassibile e, dunque, del tutto incorruttibile (*De anima*, 408 b 29): «Philosophus in illo verbo non vult negare *naturalem coniunctionem* ipsius intellectus ad corpus, sed hoc vult dicere, quod intellectus non *determinat sibi organum*, in quantum egreditur in actum proprium. Et ex hoc non potest inferri, quod corpori non compatiatur; compassio enim illa non habet ortum ex determinatione organi, sed potius ex coniunctione vel unione naturali» [*III Sent.*, d. 16, a. 2, q. 1, ad 1 (III 354)].

(10) Cfr. *III Sent.*, d. 16, a. 2, q. 1, 5 (III 353).

(11) *vi*, d. 15, a. 2, q. 2, 3 contra (III 338). Cfr. LUCIUS ANNAEUS SENECA, *Lettres à Lucilius*, t. III, XI, 85, 16. Ed. F. PRÉCHAC-H. NOBLOT, Paris 1957, 130: ID., *De la clémence*, II, V, 4. Ed. F.-R. CHAUMARTIN, Paris 2005, 49. Ma cfr. anche *Prov* 12, 21 e *Is* 42, 4.

(12) Si noti che nel quadro della psicologia del Cristo il termine *propassio* non è sinonimo di primo moto, ma, appunto, di passione ordinata,

La soluzione al problema sta ancora una volta nella distinzione tra «ratio ut ratio» e «ratio ut natura»: è inconciliabile con la «perfectio sapientiae» che la ragione in quanto tale – e non la ragione in quanto natura – venga colpita dalle passioni. In altri termini, mentre la ragione in quanto natura sperimenta le passioni attraverso un dolore acutissimo, la ragione deliberativa trionfa su di esse mediante una gioia virtuosa: in questo modo è possibile affermare che la ragione prova le passioni senza però esserne turbata e sopraffatta (13). Nel tentativo di giustificare il coinvolgimento della ragione nel movimento passionale, dunque, Bonaventura arriva a sostenere che, a patto che non prenda il sopravvento sulla facoltà deliberativa, una vita affettiva intensa e pervasiva si configura come una componente legittima e ineliminabile dell'esperienza umana, come dimostra la stessa scelta del Verbo di incarnarsi in un corpo e in un'anima interamente passibili.

Dunque, il Cristo soffre anche «secundum rationem». Appare tuttavia difficile affermare con altrettanta certezza che la sua anima patisce altresì secondo la parte più alta e nobile della razionalità, attraverso la quale il Verbo incarnato gode senza soluzione di continuità del «gaudium fruitionis», in virtù della perfetta e ininterrotta contemplazione di Dio (14). Si tratta di un pro-

posta sotto il controllo della ragione. Bonaventura, al pari di altri suoi contemporanei, si rivela estremamente fermo nel distinguere la propassione del Cristo dalla propassione dell'uomo in generale. Cfr. in particolare *III Sent.*, d. 15, dubium 4 (III 342).

(13) «[...] dicendum, quod rationem attingi per modum *rationis* repugnat perfectioni sapientiae, non autem attingi per modum *naturae*. Hoc enim est, quod facit hominem cadere a statu et perfectione sapientiae, videlicet quod eius ratio *cedat* et succumbat passionibus, non autem quod *sentiatur* passiones [...]. Aliud enim est passionem *experiri*, aliud a passionibus *perturbari*. *Perturbari* enim est subiici, *experiri* autem potest aliquis passiones et eis superferri. Et sic fuit in anima Christi, quae secundum rationem ut *naturam* passiones corporis experiebatur dolore acutissimo, secundum rationem ut *deliberativam* passionibus corporis superferebatur gaudio virtuoso»: *ivi*, d. 16, a. 2, q. 1, ad 5 (III 354-355).

(14) Come si avrà modo di approfondire più avanti, il Cristo partecipa di tale gioia in ogni istante della sua vita terrena in virtù della sua gemina condizione di «viator» e «comprehensor», laddove tutti gli altri uomini potranno goderne soltanto dopo la morte, in seguito al ricongiungimento con Dio. Molto bella è l'espressione «dispensa di piacere» («promptuarium delectationis»), con cui Bonaventura descrive il rapporto di unione con la divinità dal punto di vista di chi ne beneficia [cfr. *ivi*, d. 16, a. 2, q. 2, 4 (III 355)].

blema di difficile soluzione, com'è pronto a riconoscere lo stesso Bonaventura, dopo aver sancito che l'anima del Cristo, al pari di quella di tutti gli altri uomini, grazie all'unione con un corpo passibile(15), si affligge con tutta se stessa, al fine di curare e salvare ogni potenza e ogni parte dell'anima peccatrice. Questi i termini del problema: come si spiega la compresenza di gaudio e sofferenza all'interno della parte superiore della ragione del Verbo incarnato(16)? Come dimostrare che nel Cristo l'opposizione tra queste due passioni è soltanto apparente, tanto da non compromettere minimamente la suprema armonia che regna nella sua anima?

Dalla risposta di Bonaventura traspare qualche incertezza, evidente nel ricorso a termini quali «supponere» e «probabilia», in riferimento alle argomentazioni cui è necessario fare appello per tentare di risolvere la spinosa questione. La prima congettura consiste nel considerare la gioia della fruizione e il dolore della passione come affezioni non contrarie, dal momento che, nel caso particolare del Cristo, non si qualificano come risposte diverse al medesimo stimolo né si manifestano allo stesso modo: mentre il gaudio, infatti, è espressione della congiunzione gratuita del Verbo incarnato con la divinità e, dunque, inerisce alla sua essenza, il dolore lo riguarda in maniera puramente accidentale, poiché deriva dalla sua unione momentanea con un corpo passibile. In secondo luogo, è lecito ipotizzare che le passioni di gioia e sofferenza – di cui il Cristo dà prova – non soltanto non si escludano a vicenda, ma siano l'una l'oggetto dell'altra, come accade nell'anima del penitente, che si duole dei peccati commessi, ma al contempo si rallegra del dolore che lo affligge, consapevole delle conseguenze positive del proprio pentimento. La terza e ultima supposizione, infine, si richiama al duplice stato del Verbo incarnato, che è «viator» e «comprehensor» al tempo stesso; una condizione, questa, che, da una parte, fa

(15) I termini usati da Bonaventura sono *infectum*, *patiens* e *afflictum* [(cfr. *ivi*, d. 16, a. 2, q. 2, resp. (III 356)].

(16) Sulla distinzione tra ragione superiore e ragione inferiore, cfr. R. W. MULLIGAN, «*Ratio Superior*» and «*Ratio Inferior*»: *the Historical Background*, «*The New Scholasticism*» 29 (1955) 1-32; ID., «*Portio Superior*» and «*Portio Inferior Rationis*» in *the Writings of St. Bonaventure*, *FrSt* 15 (1955) 332-349. In questi due articoli è possibile rinvenire alcune interessanti indicazioni bibliografiche sulla questione.

sì che egli sperimenti in modo del tutto armonico e coerente tanto la conoscenza e gli affetti propri dell'uomo «viator» quanto quelli che caratterizzano l'esistenza del soggetto «comprehensor», e, dall'altra, gli consente di volgersi a Dio e all'uomo «simul et semel».

In questo modo, dunque, è possibile affermare senza cadere in contraddizione che, secondo la parte più nobile della sua ragione, il Cristo gioisce in Dio e, al contempo, soffre terribilmente a causa dei supplizi inferti alla sua carne (17). La ragione superiore, dunque, partecipa della sofferenza della ragione inferiore in quanto detentrica del controllo («regimen et imperium») di tutte le potenze dell'anima. E così, nonostante l'atto principale della ragione consista nell'occuparsi «secundum aspectum» delle cose superiori, tra i suoi compiti vi è anche quello di esercitare il comando sull'intera realtà dell'anima (18).

(17) *III Sent.*, d. 16, a. 2, q. 2, resp. (III 356). Si badi che, come sottolinea lo stesso Bonaventura, il termine *ratio* va sempre assunto nella sua accezione più ampia, come sinonimo di *natura*.

(18) Cfr. *ivi*, d. 16, a. 2, q. 2, ad 6 (III 357): «[...] hoc dicitur quantum ad eius principalem actum, non quod excludatur conversio et colligantia ipsius ad inferiora». Accanto all'obiezione relativa all'atto specifico della ragione superiore, Bonaventura ricorda gli argomenti della *contrarietas* («Contraria non possunt esse in eodem et secundum idem»; cfr. ARISTOTELES LATINUS, *De interpretatione*, XIV. Translatio BOETHII, ed. L. MINIO-PALUELLO, Bruges-Paris 1965, 38), dell'*albius* («Albius est quod est nigro impermixtius»; cfr. *Id.*, *Topica*, III, V. Ed. L. MINIO-PALUELLO, Bruxelles-Paris 1969, 59), dell'analogia colpa-grazia/beatitudine-miseria, della *simplicitas* della ragione superiore. La risposta ai primi due consiste nella dimostrazione che il dolore e la gioia presenti nella ragione superiore sono l'uno l'oggetto dell'altra («[...] ex hoc ipso Christus gaudebat in Domino, quo sentiebat, se pati et dolere pro Domino») e che la sofferenza è in lui occasione di gioia («[...] illud verum est de dolore opposito gaudium; sed de dolore, qui dat occasionem gaudendi, non oportet illud habere veritatem»). Particolarmente interessante è la risposta che Bonaventura dà alla quarta obiezione, secondo cui gioia e dolore non possono coesistere nella medesima parte dell'anima, poiché la beatitudine si oppone alla miseria come la colpa si oppone alla grazia, che non possono convivere «in eodem et secundum idem»: «[...] verum est, quod beatitudo miseriae opponitur secundum legem communem, et non reperitur in aliquo simul gloria cum miseria. Et ratio huius est, quia unusquisque est in uno statu, non in duplici; sed quoniam Christus in duplici statu erat, vel quasi rationem tenebat duplicis personae; sicut in Christo status est compossibilis statui sine repugnantia, sic beatitudo cum miseria. Nec est simile omnino de gratia et culpa, quia non respiciunt diversos status, sed directe habent oppositionem et impossibilitatem; nisi forte quis intelligat de culpa veniali, quae in eodem simul potest reperiri cum gratia,

Bisogna ora soffermarsi sulla questione se la sofferenza del Cristo sia più intensa nella parte sensuale o nella parte razionale della sua anima. Secondo Bonaventura, per risolvere questo problema, è necessario fare ricorso alla distinzione tra «dolor passionis» (o «dolor carnis») e «dolor compassionis». Entrambi questi tipi di sofferenza investono la totalità delle potenze dell'anima; tuttavia, mentre il «dolor passionis» scaturisce dalla «sensualitas» e solo in un secondo momento si estende anche alla «ratio», il «dolor compassionis», che il Verbo incarnato sperimenta a causa dei peccati commessi dagli uomini, per effetto della «redundantia», derivante dall'interdipendenza tra le varie facoltà dell'anima e tra l'anima e il corpo, compie il cammino inverso, dalla ragione alla sensibilità, dalla riflessione intellettuale alle lacrime(19). Dunque, se si considera il dolore derivante dalla passione, è la «sensualitas» a soffrire più intensamente, a causa dello strettissimo legame che unisce questa parte dell'anima alla carne; se invece si considera il dolore della compassione, è certamente la ragione a sperimentare i tormenti più atroci(20).

quae non habet oppositionem directam; expelleretur autem omnino venialis culpa, cum perficeretur gratia; sic et a Christo ablata fuit passionis miseria, quando consummata fuit eius gloria». Analoga a questa è la risposta alla quinta obiezione («[...] potentia illa simplex erat, ergo ad quod se convertebat secundum eandem partem, totaliter ferebatur: si ergo quantum ad superiorem portionem semper erat conversus ad Deum, a quo hauriebat gaudium; videtur, quod secundum illam portionem nullum sentiebat cruciatum»): «[...] quamvis per naturam potentia simplex non possit ad diversa converti, tamen per deiformitatem gloriae possibile est adeo ampliari, ut simul possit et ad diversa converti et circa diversa affici; et sic in patria erit aliquando, et intelligendum etiam est fuisse in Christo». Per le obiezioni citate e le relative risposte, cfr. *III Sent.*, d. 16, a. 2, q. 2 (III 355-357).

(19) Cfr. *III Sent.*, d. 16, a. 2, q. 3, resp. (III 358): «Nam dolor passionis et carnis primo attingebat animam secundum sensualitatem, et deinde secundum alias vires. Dolor vero compassionis primo erat in ratione, et ex ratione redundabat in sensualitatem». La nozione di *redundantia* è già presente in Agostino: cfr. AURELIUS AUGUSTINUS, *Epistola 118* (ad Dioscorum), III 14, in: *Le lettere*, I. Introduzione di M. PELLEGRINO, traduzione di T. ALIMONTI e L. CARROZZI, note di L. CARROZZI, Roma 1969, 1148, dove si legge: «Sanitas autem perfecta corporis, illa extrema totius hominis immortalitas erit. Tam potenti enim natura Deus fecit animam, ut ex eius plenissima beatitudine quae in fine temporum in sanctis promittitur, redundet etiam in inferiorem naturam, quod est corpus, non beatitudo quae fruentis et intelligentis est propria, sed plenitudo sanitatis, id est incorruptionis vigor» (corsivo mio).

(20) Cfr. *III Sent.*, d. 16, a. 2, q. 3, resp. (III 358).

È comunque fuor di dubbio che nel Cristo, tra le due forme di sofferenza prese in esame, quella più acerba è rappresentata dal «dolor compassionis», dal momento che, per quanto grandi siano la «causa dolendi» e la «dispositio ad dolendum» della sua acuta sensibilità, certamente più intollerabile è la pena derivante dalla consapevolezza delle nefaste conseguenze dei peccati di cui gli uomini si macchiano continuamente. Non bisogna poi dimenticare che quanto più intenso è l'amore che si prova, tanto più amare sono le piaghe della compassione: per questo motivo, nel Cristo, a causa della «dilectionis nimietas» da lui sperimentata, «la *compassione* [...] eccedette la compassione altrui molto più di quanto la *passione* abbia superato la passione altrui, come in lui la sovrabbondanza di *amore* fu più grande della sovrabbondanza di *dolore* rispetto agli altri»(21). Due sono le prove addotte da Bonaventura al fine di dimostrare la veridicità di questo assunto. Innanzitutto, il Cristo preferisce di gran lunga la separazione della sua anima dal corpo all'allontanamento dell'uomo da Dio; in secondo luogo, si affligge per i peccati commessi dal genere umano, ma non sparge neanche una lacrima per le pene cui viene sottoposta la sua carne(22).

Gioia e dolore, dunque, non sembrano inconciliabili, neanche qualora coinvolgano la medesima potenza dell'anima. Tuttavia, c'è un episodio della sacra Scrittura di fronte al quale l'imponente struttura argomentativa, innalzata con tanta perizia, sembra vacillare. Si tratta del grido di abbandono lanciato dal Cristo dal patibolo della croce: «Mio Dio, mio Dio, perché mi hai abbandonato?» (Mt 27, 46; Mc 15, 34).

Nel *Commento alle Sentenze* Bonaventura, per arginare il pericolo che in queste parole si legga un gesto di intemperanza e di disperazione, ipotizza che l'estremo lamento del Cristo, lungi dal significare lo scioglimento del vincolo di unione con il Padre, sia il risultato di una momentanea cessazione della ridondanza della «delectatio Deitatis» nella parte sensibile della sua anima. Come la luce può essere offuscata in sé o nella sua irradiazione

(21) «Unde multo plus *compassio* Christi excessit aliorum *compassiones* quam *passio* *passiones*, sicut fuit in eo maior excellentia *dilectionis* quam *passionis* respectu aliorum»: *III Sent.*, d. 16, a. 2, q. 3, resp. (III 358-359).

(22) Si ricordi che Bonaventura sta qui facendo riferimento al *dolor compassionis*, non al *dolor passionis*: ecco perché può affermare che il Cristo non viene minimamente turbato dai tormenti della carne.

ne, così il piacere può essere sottratto all'anima in sé o nei suoi effetti, cioè nella sua capacità di riversarsi («redundare») dalla ragione contemplante, in cui esso ha origine, alle parti inferiori dell'anima: in questo modo l'anima sensibile è esposta a un dolore acerbissimo (23).

La cessazione della «redundantia» si configura come un fenomeno problematico, tanto da risultare comprensibile solo se messa in relazione a una 'disposizione dipendente dall'economia della salvezza' (24) – cui si fa riferimento mediante l'avverbio *dispensative*. Il concetto di *dispensatio* è presente anche nel *Commento al Vangelo di san Giovanni*, dove, per dimostrare che il Cristo non viene mai abbandonato dal Padre, in quanto «non può né discordare da lui né procurargli dispiacere» (25), vengono distinte quattro specie di «derelictio» dell'uomo da parte di Dio: a quell'abbandono che si configura come sospensione temporanea del riflesso della luce divina («derelictio dispensationis»), attraverso cui il Padre permette che il Figlio, poco prima della morte, venga esposto totalmente alla passione per garantire la salvezza del genere umano, si aggiungono infatti la «derelictio probationis», cui viene sottoposto Giobbe nella lotta contro Satana, la «derelictio permissionis», propria dei peccatori «in via», e, infine, la «derelictio aeternae damnationis», che si identifica con la cessazione di ogni manifestazione divina e che caratterizza lo stato dei dannati. Tutte esperienze, queste, che non hanno nulla a che vedere con quella vissuta dal Cristo nel momento della

(23) Cfr. *III Sent.*, d. 21, a. 1, q. 1, ad 4 (III 439): «[...] *lux* potest dupliciter offusari: vel *in se*, vel *in sua irradiatione*, sic et *delectatio* potest dupliciter removeri ab anima rationali: aut quia ipsa desinit *in se* delectari, aut quia desinit *redundare* in partem inferiori. Cum ergo dicitur, quod delectatio Deitatis remota fuit in morte ab anima Christi, hoc non intelligitur ea ratione, quod mens eius desineret frui Divinitate, sed quod *dispensative* subtracta fuit *redundantia* in partem sensibilem et exposita fuit passioni acerbissimae». Cfr. anche *ivi.*, d. 16, a. 1, q. 1, ad 6 (III 347) o *Brevil.*, IV 7 (V 248).

(24) Così Wéber rende il termine *dispensative* in Tommaso d'Aquino (cfr. É.-H. WÉBER, *Le Christ selon Saint Thomas...*, 220). Cfr. IOHANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, Burgundionis Versio, III 63, 2, ed. E. M. Buytaert, New York-Louvain-Paderborn 1955, 257: «[...] beneplacito divinae voluntatis permittebatur pati operari quae propria».

(25) BONAVENTURA, *In Ioannem*, VIII 39, v. 29 (VI 362): «Unde Filius non potest relinquì a Patre, quia non potest ei nec discordare nec displicere».

massima prova, in quanto la sua si configura come una «dere-lictio» di valore completamente opposto, dolorosa, certo, ma me-ramente strumentale e funzionale al compimento del disegno di-vino(26).

Per quanto costantemente illuminato dalla luce divina, dun-que, il Cristo soffre – e *continua* a soffrire lungo tutto il corso della sua esistenza terrena – senza mai appellarsi a quelli che Bonaventura chiama «miracula potentiae», ma facendo ricorso esclusivamente alle «armi della pazienza», al contrario di Mosè e Paolo, che, rispettivamente durante il digiuno nel deserto e nel corso del rapimento al terzo cielo, beneficiano di interventi straordinari della divinità, volti, per così dire, ad addormentare i sensi(27). Solo in questo modo il Verbo incarnato può dirsi do-tato di un'umanità piena, rivelandosi così, pur nell'eccezionalità della sua condizione, esempio e modello per la totalità degli uo-mini.

Riassunto – Nel corso della sua vita terrena Cristo sperimenta sia i più atroci tormenti sia, al contempo, l'immensa gioia derivante dalla fruizione compiuta e ininterrotta della visione diretta e immediata del Padre. Egli, infatti, è l'unico individuo a partecipare contemporaneamente della duplice condizione di «viator» – dal momento che assume al-cuni difetti propri della natura umana decaduta al fine di redimere l'u-manità – e «comprehensor», in quanto unito ipostaticamente alla divi-nità.

Le implicazioni psicologiche dell'indagine intorno a tale questione diventano particolarmente evidenti in seguito alla (ri)scoperta da parte dell'Occidente di numerosi testi di origine greca e araba, alla luce del-la necessità di spiegare razionalmente la straordinaria condizione del

(26) Cfr. *ivi*, VIII, 44, q. 4, resp. (VI 362-363).

(27) Si noti che Bonaventura, al pari dei suoi contemporanei, sottolinea molto chiaramente la differenza dell'esperienza del «raptus» paolino – a proposito del quale parla di «plena conversio rationis ad Deum» – ri-spetto alla condizione del Cristo. Cfr. *III Sent.*, d. 16, a. 2, q. 2, ad 1 (III 356); per quanto riguarda l'episodio dell'Antico Testamento, cfr. *ivi*, d. 16, a. 1, q. 1, ad 3 (III 347), dove però è l'esperienza di Mosè ad essere in-vestita di una valenza straordinaria («[...] hoc fuit per specialem beneficium et divinum miraculum», mentre si legge che «[...] Christus in passione sua non exercuit miracula potentiae, sed potius usus est armis patientiae». Sull'esperienza del *raptus* e altri temi connessi alla questione della contem-plazione nel pensiero medievale, si veda B. FAES DE MOTTONI, *Figure e mo-tivi della contemplazione nelle teologie medievali*, Firenze 2007.

Dio-uomo, connubio apparentemente incomprensibile di infinita sofferenza e di somma felicità.

L'articolo cerca di mettere in luce l'originalità dell'argomentazione bonaventuriana nel quadro del dibattito condotto intorno a questo tema nel sec. XIII.

Summary – During his life on earth Christ experiences both the most awful pains and, at the same time, the infinite joy deriving from his direct vision of the Father. Indeed, he is the only being who assumes the twofold status of «viator» – as he makes himself subject to some of the defects of human nature in order to save mankind – and «comprehensor», hypostatically united to divinity.

The psychological implications of this matter become particularly pronounced in the West following the (re)discovery of many Greek and Arabic texts, in the light of the necessity to account for the extraordinary condition of a god-man, who experiences the seemingly inexplicable union of boundless sorrow and immeasurable beatitude.

The article tries to show the originality of St. Bonaventure's argumentation inside the frame of the debate about this issue during the 13th century.