

Maria che abbraccia il corpo morto di Gesù.
Il tema della passione di Cristo tra Bernardo di Clairvaux
e Bonaventura da Bagnoregio

di Francesco Santi

1. *La passione di Cristo nei secoli XII-XV. Riferimenti generali.*

Il tema della passione di Cristo segna la spiritualità e la cultura del XII secolo¹. Alle nuove stupefacenti ed emozionanti forme iconografiche chiamate a rappresentarlo, corrispondono testi che rendono esplicita la coscienza teologica e poetica a cui le immagini corrispondono. Per avere un orientamento tra questi testi possiamo dire che quelli che con maggiore forza dottrinale e poetica illustrano le figure della nuova spiritualità possono essere rintracciati tra i Cisterciensi e tra i canonici di San Vittore. In Ugo di San Vittore e in Riccardo – che tengono conto in maniera più diretta dell'insegnamento delle nascenti scuole di teologia – tale tema è sviluppato secondo uno schema teoretico articolato con particolare efficacia, che racconta la necessità concettuale della penetrazione nel nulla del *Deus caritas*, come segno più alto dell'amore e dell'onnipotenza, che culmina nell'Incarnazione². Tra i Cisterciensi, è Bernardo di Clairvaux a generare le figure più creative e audaci, in particolare nella mistica dell'amore, illustrata nel *Commento al Cantico dei Cantici*³.

Nel *Commento al Cantico* di Bernardo, riferimento della mistica dell'amore tra l'anima e Dio, noi troviamo appunto la scoperta che Dio accetta il nulla per essere vicino alla sua creatura; la gelosia di Dio per la creatura prediletta lo induce alla follia, all'abbandono assoluto, alla morte, in cui si rende possibile una manifestazione di Dio ancora superiore rispetto a quelle finora sperimentate dalla coscienza umana. Nel Dio trinitario – secondo Bernardo – combattono due atleti: Dio e l'uomo-Dio, la loro identità rende drammatico il combattimento stesso: né l'uno può prevalere sull'altro ed entrambi devono venire meno, nel prevalere su entrambi di ciò che di essi è riflesso e nucleo identitario, ovvero Amore: *Amor triumphat de Deo*. L'amore è la piena vittoria di Dio su Dio e nella

¹ Cfr. C. LEONARDI, *Il Dio nascosto del XII secolo* [2003], in Id., *Medioevo latino. La cultura dell'Europa cristiana*, a cura di F. Santi, SISMELE - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2004, pp. 537-546.

² Cfr. RICCARDO DI SAN VITTORE, *De quatuor gradibus violentiae caritatis*, in *Trattati d'amore cristiani del XII secolo*, a cura di F. Zambon, 2 voll., Fondazione Lorenzo Valla - Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2007, II, pp. 469-531.

³ Cfr. BERNARDO DI CLAIRVAUX, *Sermones super Canticum canticorum*, a cura di J. Leclercq e C. Stercal, con la collaborazione di M. Fioroni e A. Montanari, in *Opere di san Bernardo*, V/1-2, Scriptorium Claravallense - Fondazione di Studi Cistercensi, Milano 2006-2008.

morte di Dio si manifesta⁴. Su questa strada il Dio amoroso conduce Bernardo a una scoperta assolutamente innovativa, che si chiarisce nella lettura parallela del *Commento al Cantico* in parallelo al *Liber de militia Templi*; in questo testo (degli anni 1132-1135) il tema dell'amore divino sembra porre al centro dell'immaginazione mistica il sepolcro di Cristo, il luogo della deposizione del corpo morto di Dio, dove l'impotenza divina manifesta onnipotenza e amore⁵.

Étienne Gilson ha cercato di mostrare la netta differenza tra i teorici e i cantori dell'amore terreno nel XII secolo e questa poetica teologica che Bernardo rappresenta più di tutti gli altri⁶. Le sue conclusioni non hanno soddisfatto tutti e ancora oggi sono discusse⁷. Certamente in Bernardo e in Riccardo di San Vittore la realtà dell'amore è verificata in un punto decisivo, che lo rende o falso o celeste: la forza che spinge il sé verso l'altro e che attrae a sé ciò che è altro, è giudicata da se stessa: l'amore desidera per necessità all'infinito (l'amore ama amarsi), questo orizzonte infinito solo Dio e per Dio può realizzarsi; quando invece amore si applica a ciò che è finito nega la sua reale esigenza di applicarsi a ciò che è infinito, esigenza connessa alla sua stessa indole, alla sua stessa identità: solo Dio, perfetta attualità e inesauribile possibilità, può essere destinazione di amore e in ciò l'amore di cui parlano i mistici e quello di cui parlano i trovatori sono assolutamente diversi e assolutamente simili.

2. Francesco d'Assisi.

Francesco d'Assisi mostra come le immagini e la concettualità che noi verifichiamo nei Cisterciensi e nei Vittorini della metà del XII secolo e degli anni Settanta di quel secolo, fosse destinata a pervadere ogni livello della cultura europea, accogliendo le esperienze più vive⁸. In Francesco l'amore per Dio e l'amore per l'uomo sembrano uguagliarsi: è la stretta gelosia di Dio per l'uomo che pone sullo stesso piano i due amori; l'amore per l'uomo è amore per l'uomo deificato, ma questa deificazione avviene nella logica divina stessa, ovvero nella divina accettazione del nulla. Quando l'uomo si manifesta immerso nel suo nulla, manifesta a

⁴ Ivi, *Sermo LXIV*, V/2, p. 360.

⁵ Id., *Liber ad Milites Templi. De laude novae Militiae*, XI, 18, a cura di C.D. Fonseca, in *Opere di san Bernardo*, I. *Trattati*, Scriptorium Claravallense - Fondazione di Studi Cistercensi, Milano 1984, pp. 425-483: 466.

⁶ Vd. É. GILSON, *San Bernardo e l'amore cortese*, in Id., *La teologia mistica di san Bernardo* [1969³], trad. it. di C. Stercal, Jaca Book, Milano 1987, pp. 175-201.

⁷ Cfr. F. ZAMBON, *Introduzione*, in *Trattati d'amore cristiani del XII secolo*, I, in particolare pp. LXX-LXXIV e LXXXIII-LXXXIX; si ricordi anche R. JAVELET, *L'amour spirituel face à l'amour courtois*, in *Entretiens sur la Renaissance du XII^e siècle*, dir. M. de Gandillac et É. Jeaneau, Mouton, Paris - La Haye 1968, in particolare pp. 311-330.

⁸ Cfr. C. LEONARDI, *Introduzione*, in *La letteratura francescana*, I. *Francesco e Chiara d'Assisi*, a cura di C. Leonardi, commento di D. Solvi, Fondazione Lorenzo Valla - Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2004, pp. XIII-CXXXVI.

sua volta la teandria, per questo per Francesco Dio ha il volto del lebbroso. Il lebbroso è l'uomo entrato nel nulla, ovvero l'uomo che assume il compito divino, che il mistico conosce: quell'atto è possibilità di amore che non ha limiti ed esso, nella sua illimitatezza, consente a Francesco di sentire la propria assoluta libertà. La mistica è appunto esperienza della libertà, esperienza che non viene dalla natura (che appena giunge a consapevolezza si sente limitata), ma dallo Spirito, che rende amabile anche ciò che sembra non poterlo essere, e che diviene amabile solo a una realtà infinita, condizione che solo Dio realizza. Amando il nulla si ama tutto e soprattutto si ama il Dio che ha costituito questa condizione, costituendo il mondo, redimendolo e facendone uno spazio-tempo per l'azione dello Spirito.

3. Dalla Passione alla Pietà. L'apporto di Bonaventura.

Come ha mostrato Claudio Leonardi, Bonaventura è erede consapevole del carattere dell'esperienza mistica di Francesco d'Assisi e ne comprende perfettamente la scoperta spirituale, oltre il conflitto che si stava verificando nell'Ordine dei Minori tra le contrastanti interpretazioni⁹. Mi sono domandato – e da qui dovrebbe venire l'apporto che vorrei oggi dare a una ulteriore comprensione dei testi di Bonaventura – se egli non abbia trovato figure nuove per rappresentare questa unità tra amore umano e amore divino, che nel tema della passione si era manifestato e si stava manifestando nella cultura europea. Nel formulare questa domanda noi possiamo essere colpiti dai testi che Bonaventura dedica a Maria: ne abbiamo un dossier importante e omogeneo nella raccolta costituita e pubblicata da Jacques Guy Bougerol nel 1993, sotto il titolo di *Sermones de diversis*¹⁰. I testi qui raccolti rappresentano la maturità dell'attività di predicatore di Bonaventura e quasi un quarto di essi (ovvero quindici su sessantadue) sono dedicati direttamente a Maria, articolati nei quattro temi *De purificatione* (sermoni 39-41), *De annuntiatione* (sermoni 42-43), *De assumptione* (sermoni 49-52) e *De nativitate Mariae* (sermone 53). La teologia di Bonaventura – come ben sappiamo – è fortemente segnata dal riferimento alla Bibbia e in questi sermoni lo verificiamo ancora una volta; per lui, il profilo di Maria – *abscondita* nel Nuovo Testamento – può essere pienamente compresa con la Bibbia, anzi potremmo dire che la Bibbia la porta oltre la Bibbia, per via della fitta rete di richiami

⁹ Cfr. C. LEONARDI, *Bonaventura e Francesco*, in *La letteratura francescana*, III. *Bonaventura: la perfezione cristiana*, a cura di C. Leonardi, Commento di D. Solvi, Fondazione Lorenzo Valla - Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2004, pp. xv-c.

¹⁰ L'edizione di Bougerol, che raccoglie alcuni inediti, oltre ad alcuni dei testi editi nei volumi V e – soprattutto – X (quelli *de tempore, de sanctis e de B.M.V.*, non appartenenti né ai *domenicales* né ai *de tempore* del codice Milano, Biblioteca Ambrosiana, A 11 sup), è stata ripresa, ma con importanti messe a punto, a cura di M. Lenzi, in OSB XII/1-2, da cui citiamo.

a cui essa accede e che tendono a delineare il volto di Maria ben oltre quanto si dice alla lettera nel Nuovo Testamento¹¹. Maria e Gesù sono il punto emblematico dell'amore umano e divino sotto ogni aspetto, e in particolare nella meditazione del racconto della passione si scoprono nuovi aspetti della figura di Maria, densi di significato teologico ed ecclesiologico e destinati a lasciare un segno. Non potrò leggere e commentare sistematicamente tutti i testi coinvolti in questa prospettiva. Terrò come riferimento principale il *Sermo 43 De muliere forti*, che fu pronunciato a Parigi la mattina del 25 marzo del 1268, a un pubblico difficile da definire, che potrebbe essere quello dei maestri o quello di qualche comunità religiosa¹². Nella comprensione di questo sermone utilizzerò come luoghi paralleli alcuni testi tratti dagli altri sermoni e in qualche caso anche da altri testi mariani di Bonaventura. Confronterò la posizione di Bonaventura su quanto Bernardo e la tradizione vittorina avevano fino a quel momento conseguito.

Ben noto è il fatto che Bonaventura non aderisce alla formulazione del dogma dell'Immacolata Concezione: abbagliato dal concetto dell'universalità della redenzione in Cristo, come altri grandi teologi del XII e XIII secolo, egli ritenne che nessuna creatura potesse essere sottratta alla necessità di questa azione¹³. Tuttavia, la prima cosa evidente al lettore del Sermone 43 per la festa dell'Annunciazione è la coscienza che egli ha dell'unicità della posizione di Maria, che Bonaventura vuole ribadire. Il tema del sermone è dato dal versetto di Prv 31,10, che recita «Mulierem fortem quis inveniet? procul et de ultimis finibus pretium eius». Queste parole erano nella tradizione già state attribuite alla Vergine, e secondo Bonaventura le sono assolutamente adeguate. Infatti il *robur fortitudinis spiritualis* fu *initium* del concepimento soprannaturale avvenuto in lei; esso ebbe come complemento il dono della *discretio* nel consiglio, *discretio* che a sua volta meritò a Maria il trionfo in cielo. La grandezza della *fortitudo* della Vergine è associata all'entità del *pretium* che essa porta e che offre per la salvezza del genere umano: esso viene appunto da molto lontano, dal cielo dei cieli, ed è di straordinario valore. Per spiegarsi Bonaventura si riferisce qui a Bernardo, in particolare alla seconda delle quattro omelie delle *Laudes* che il giovane Bernardo aveva dedicato a

¹¹ Per l'espressione *mater abscondita* cfr. G. CREMASCOLI, *Maria mater abscondita*, in *Gli studi di mariologia medievale. Bilancio storiografico*, a cura di C.M. Piastra, SISMEL - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2001, pp. vii-xv. Il XIII secolo scopre pienamente la dimensione mariana del Vecchio Testamento e dell'Apocalisse; con questi riferimenti essa diviene, biblicamente, *mater manifesta*, per evocare un'analogia espressione di Ugo di San Vittore.

¹² Cfr. *Serm. diversis*, Sermo 43 (OSB XII/2, pp. 172-189). Per errore questo sermone fu inserito dagli editori di Quaracchi tra le *Collazioni sui sette doni dello Spirito* (come la *Collatio* VI; cfr. V, pp. 483-489); in realtà esso fu predicato tra la *Collatio* della sera del 24 marzo 1268 (sul coraggio) e quella della sera del 25 (sul consiglio), annunciato nella sua autonomia e specificità da Bonaventura stesso nella *Collatio* del 24 sera.

¹³ Per una sintesi della problematica cfr. B. GHERARDINI, *La Madre. Maria in una sintesi storico-teologica*, Casa Mariana Editrice, Frigento s.d. [1989], pp. 134-172: 144.

Maria, e che riaffiorerà più volte in tutto il sermone¹⁴. Bonaventura nota che se la salvezza di tutti doveva essere posta *in manu mulieris* questa doveva essere molto forte: il Cristo che ella portava, che consegnava e a cui era per l'eternità associata, era il prezzo che redimeva l'umanità intera: era la realtà assoluta, che aveva in sé la natura umana e insieme la natura che è *supra omnem creaturam*. Maria porta dunque l'assoluto, la totalità, e lo porta non come qualcosa di estraneo e a lei aggiunto, ma come cosa a lei intimamente connesso, come figlio a madre¹⁵. Solo a lei, Vergine gloriosa e oltre modo forte, poteva essere affidato questo prezzo altissimo della redenzione *procul et de ultimis finibus*¹⁶.

Bonaventura è colpito dal fatto che quel *pretium* che ella porta deve essere considerato *eius*, propriamente suo; esso rientra dunque nel suo possesso e dovendo spiegare in che senso il prezzo della salvezza sia radicalmente di Maria, comincia esaminando (nella prima di tre sezioni del sermone) cosa significa che quel *pretium* della salvezza umana fu *ex ea sumptum*¹⁷. Maria fu scelta per questo e per questo era stata lungamente cercata dall'Altissimo, perché cercata nella stessa eternità di Dio. Sebbene ancora una volta ci si riferisca alla seconda omelia delle *Laudes* di Bernardo¹⁸, è da notare che, rispetto a Bernardo, Bonaventura insiste nel precisare come «haec sola placuit Altissimo»¹⁹, e l'espressione ritorna nel ritmo *Corona beatae virginis Mariae* dove anche di Maria si dice «Quae sola conceptisti Filium»²⁰. Per portare come proprio figlio il prezzo della salvezza, Maria dovette splendere di santità speciale, singolare nel corpo e nella mente²¹; la sua obbedienza e la sua benevolenza assoluta corrisposero all'elezione compiuta da Dio nei secoli e annunciata dalla Bibbia in figure²². I comandamenti fondarono il suo essere e *in corde eius* essi furono fondamento di una nuova dimora di salvezza voluta da Dio per gli uomini: come Eva *destruxit domum quam nobis Deus praeparavit ad salutem*, così Maria la riedificò e la riparò²³. La relazione tra l'amore speciale di Maria, per Dio e per il prossimo, l'ardore di questo amore sono il presupposto del concepimento di Gesù, descritto come miracolo della carne. L'idea è sviluppata in linea con la tradizione agostiniana e in particolare con l'insegnamento di Ugo di San Vittore²⁴: come una

¹⁴ Cfr. BERNARDO DI CLAIRVAUX, *In laudibus Virginis Matris*, a cura di C. Leonardi, in *Opere di san Bernardo*, II. *Sentenze e altri testi*, Scriptorium Claravallense - Fondazione di Studi Cistercensi, Milano 1990, pp. 1-135, in particolare hom. II, n. 5, pp. 66-68.

¹⁵ *Serm. diversis*, Sermo 43, n. 3 (OSB XII/2, p. 174).

¹⁶ Ivi, n. 4.

¹⁷ «Ex ea sumptum, per eam solutum et ab ea possessum» (ivi, n. 5).

¹⁸ Cfr. BERNARDO DI CLAIRVAUX, *In laudibus Virginis Matris*, II, 4, ed. cit., p. 66.

¹⁹ *Serm. diversis*, Sermo 43, n. 6 (OSB XII/2, pp. 174-176).

²⁰ Cfr. *Corona beatae virginis Mariae*, n. 1 (VIII, pp. 677-678, in part. I, *Antiph.*, p. 677).

²¹ BERNARDO DI CLAIRVAUX, *In laudibus Virginis Matris*, II, 4, ed. cit., p. 66.

²² *Serm. diversis*, Sermo 43, nn. 7-8 (OSB XII/2, p. 176).

²³ Ivi, n. 8.

²⁴ Cfr. UGO DI SAN VITTORE, *De beatae Mariae virginitate*, II, ed. B. Jollès, in *L'œuvre de Hugues de Saint-Victor*, 2 voll., Brepols, Turnhout 1997-2000, II [2000], p. 311.

donna che ama un uomo genera un figlio carnale, così *ex amore Virginis cum Deo natus est Dei Filius*. Le profezie veterotestamentarie relative alla Vergine sono a questo punto riprese perché riassumono il profilo di Maria che Bonaventura ha cercato fin qui di tracciare: essa è ardente come il roveto che apparve a Mosè; generosa e feconda come la verga fiorita nelle mani di Aronne; purissima come la rugiada nel vello di Gedeone. Maria è la donna forte attesa da Salomone, che nella sua forza può circondare l'uomo perfetto, secondo la profezia di Geremia; è la donna rivelata nell'apertissima dichiarazione del concepimento verginale che troviamo in Isaia. In Maria si manifesta dunque «amor fervens», «amor fecundus», «amor impollutus», «amor virilis» e infine esplicitamente riconosciuto come «incompactus et deificus»²⁵.

L'indagine sulla singolarità di Maria associata alla dignità del concepimento del Figlio, conduce Bonaventura alla seconda parte del Sermone 43, dove è introdotto un elemento nuovo, insistendo sulla unicità di Maria di fronte alla croce. Non solo Maria è donna di forza straordinaria e unica per aver portato il Figlio nel mondo, ma anche perché essa *persolvit*, il prezzo della salvezza, accettando di sciogliere un legame così forte offrendo un bene così straordinario: Cristo fu infatti quel prezzo *ex ea sumptum* (come si spiega nella prima parte), ma anche *per eam solutum* e questa disponibilità alla *solutio* la rivela come la creatura pia e pietosa per eccellenza²⁶. Manifestò la sua *pietas* dando tutto mentre dava il suo figlio umano e divino. «Tunc beata Virgo fuit praesens, acceptans et concordans voluntati divinae et placuit ei quod pretium uteri sui offerretur in cruce pro nobis. [...] ac si [Christus] diceret: Oportet te carere me et me carere te»²⁷. Connettendo l'aggettivo *pia e fortis*, Bonaventura si sofferma a spiegare come Maria sia la madre e la maestra della pietà e spiegando il carattere *de pietate eius* scopre la densità nuova di questa parola. La pietà di Maria è *pietas venerationis divinae*, ma anche *pietas compassionis ad Christum* e *pietas miserationis ad mundum et praecipue ad populum christianum*²⁸. Concedendo «*filium suum ad sacrificandum*» essa dette «*totam substantiam suam*», nel coraggio virile della generosità, e manifestò *pietas principaliter* nel culto di Dio, accettandone pienamente il piano²⁹.

Soprattutto la *pietas* di Maria si manifestò nella compassione per Cristo morente in croce. «In cruce parturivit» e partorì con quel dolore

²⁵ Per i riferimenti biblici cfr. *Serm. diversis*, Sermone 43, nn. 9-11 (OSB XII/2, p. 178). Qui Bonaventura inserisce un *excursus* morale, osservando come il compito del cristiano sia l'imitazione della santità di Maria piuttosto che del peccato di Eva (nn. 12-13, p. 180). Per l'*Exemplum* cfr. la *Vita di Bernardo* scritta da Guglielmo di Saint-Thierry (cfr. *Vita prima sancti Bernardi Claraevallis Abbatii*, I, 30, cura et studio P. Verdeyen, in GUILLELMI A SANCTO THEODORICO *Opera omnia*, Pars VI, Brepols, Turnhout 2011 [CCCM 89B], pp. 56, 842-57, 882) o quella dovuta ad ALANO DI AUXERRE, *Secunda vita sancti Bernardi*, VII, 22 (PL 185, col. 482B-D).

²⁶ *Serm. diversis*, Sermone 43, n. 15 (OSB XII/2, p. 182).

²⁷ *De donis*, coll. VI, n. 15 (OSB VI/2, p. 226).

²⁸ *Serm. diversis*, Sermone 43, n. 16 (OSB XII/2, p. 182).

²⁹ Ivi, n. 17.

che non aveva conosciuto: *dolor cordis, dolor compassionis et caritatis*³⁰: secondo Bonaventura Maria aderisce qui alla figura della donna dell'Apocalisse che partorisce nel dolore; il parto a cui ci si riferisce non può essere quello di Betlemme, ma quello del Calvario, dove la madre partorì accogliendo tra le braccia il figlio morto. Bonaventura è certo che chi partecipa alla compassione della Vergine per Cristo sarà libero da ogni tentazione, pronto per il cielo³¹. L'unicità di Maria è qui associata alla profondità del suo amore, che la conduce al vero parto del Figlio, operato sulla croce: se l'amore di Maria fu già maggiore per la perfezione del Figlio, che raccoglieva ogni cosa umana e divina, esso venne poi misteriosamente raddoppiato dalla sofferenza del lutto, che raddoppia l'amore³². Le due circostanze della perfezione del Figlio e della drammaticità della sua morte, faranno dire a Bonaventura in un altro sermone contemporaneo che «nessuna madre ha amato quanto amò Maria»³³.

L'idea del parto di Maria sulla croce – al culmine del suo ragionamento sull'unicità di Maria – porta Bonaventura a valorizzare una tradizione imprecisata che afferma la solitudine di Maria sotto la croce, una tradizione di cui non siamo riusciti a trovare un riscontro. Egli la introduce con un *dicitur* nel Sermone per il Venerdì Santo (*Feria sexta in Parasceve*), pronunciato ancora a Parigi il 6 aprile del 1268. Qui, Bonaventura esorta l'acoltatore: «Considera Christum in cruce nudum» e a vedere come «sola Mater sua eum cepisse ibi»³⁴. Anche qui la meditazione della solitudine di Maria con Gesù morto è connessa al suggerimento di farne oggetto di meditazione per essere liberi dalla tentazione dell'avarizia: come si può essere avari di fronte a Maria che ha dato generosamente la ricchezza più grande che mai si possa avere. Ma Bonaventura insiste nel rilevare una solitudine di Maria sotto la croce e ci ricorda un suo abbraccio speciale del corpo morto del Figlio anche nel testo recitato a Vespro nell'Ufficio della Passione, dove ancora appellandosi a una imprecisata pia credenza si ricorda come «hora vespertina pro humana salute iam morte preemptus de cruce deponi et in tuae matris manibus, recipi voluisti»³⁵. Non importa dire che il fatto è totalmente ignorato dal racconto neotestamentario, ma noi sappiamo dalla lettura del Sermone 43 sulla straordinaria unicità della forza di Maria che quanto *pie creditur* corrisponde a una consapevolezza teologica che in Bonaventura

³⁰ Ivi, n. 18 (p. 184).

³¹ Ivi, n. 19. Dopo aver illustrato la *pietas* di Maria, ne consiglia la contemplazione anche sul piano morale, introducendo l'*exemplum* della Maddalena che mostrò compassione di Cristo e le furono perdonati tutti i peccati (ivi, n. 21: p. 186).

³² Il lutto anche distruggerebbe l'amore se nel figlio non vi fosse anche il Figlio, se amando all'infinito il nulla non si amasse Dio come Dio, ma di questo si dirà nella terza parte del sermone. Per il lutto che raddoppia l'amore, è possibile un riferimento a BOEZIO, *Consolatio philosophiae*, 3, 12, 25, a cura di F. Troncarelli, testo latino a fronte, Giunti - Bompiani, Firenze - Milano 2019, p. 378.

³³ *Serm. diversis*, Sermo 51, n. 5 (OSB XII/2, p. 298).

³⁴ Ivi, Sermo 19, n. 5 (OSB XII/1, p. 324).

³⁵ *Off. pass.*, Oratio (VIII, p. 157b).

è matura. Questa fortissima focalizzazione sul corpo morto di Gesù tra le braccia di Maria non era caratteristica delle rappresentazioni della passione nel XII e XIII secolo e delle meditazioni su di essa, che rappresentano la deposizione di Cristo nel gruppo narrato dal Vangelo, secondo uno schema al quale talvolta Bonaventura stesso si riferisce e che mette in gioco, almeno, l'apostolo Giovanni, Giuseppe di Arimatea e Nicodemo, insieme a Maria. Possiamo dunque ritenere specifico di Bonaventura non dico l'invenzione, ma certo l'interesse e la sensibilità per il tema dell'unicità di Maria, della centralità della sua solitudine di madre di Dio, che implica una posizione singolare sotto la croce, che muta in modo radicale la scena della Passione, istituendo quella figura della Pietà che sarà centrale nella prima età moderna.

Nel *Sermo 39 De purificatione B.M.V.* il tema è ripreso con ulteriori immagini: la generosità di Dio, che ha dato suo Figlio, e Maria, pienamente concorde con il Padre nella sua umiltà, *condonans* il Figlio, fanno vergognare gli uomini avari³⁶. Nel suo nome – che significa anche “mare amaro” – è indicato lo straordinario dolore che ella sostiene, la forza dunque della sua generosa purezza³⁷: qui Bonaventura la vede allora come sede del Figlio; essa diventa anzi il suo baldacchino tinto di rosso dal sangue purpureo del salvatore³⁸: nel suo abbraccio essa è «*tincta sanguine Christi*»³⁹. Questo cenno al fatto che Maria nella sua *pietas* è sede del Cristo ci riconduce alla terza parte del *Sermo 43 de muliere forti*. La figura di Maria che raccoglie sotto la croce il Gesù che ha partorito nella compassione non è soltanto una figura di morte. Dichiarare la sua solitudine serve a Bonaventura a mostrarne una dimensione fuori dal tempo e dallo spazio, dichiarando implicitamente il suo stato estatico, in un'estasi dove tutto il percorso dell'Amore divino è compiuto. Così Bonaventura spiega che Maria è la donna forte superiore a ogni forza anche perché in lei si è già consumata la battaglia, l'ha vinta ed è stata portata in trionfo per la sua vittoria: essa è la *mulier fortis* non solo perché – come abbiamo visto – «*ex ea sumptum*» e «*per eam solutum*» è il prezzo della salvezza, ma anche perché quel prezzo, il Cristo, è «*ab ea possessum*»⁴⁰. Essa è dunque forte non solo perché ha concepito e donato, ma anche perché già «*possidet pretium istud in caelo glorificatum*»: essa ha già combattuto *viriliter* e per questo merita di essere «*nobiliter triumphans et sublimiter regnans*»⁴¹. Qui è di nuovo impiegato Bernardo (sempre il secondo sermone delle *Laudes*) per dire la vittoria della Vergine sul serpente⁴², mentre il tema del trionfo è documentato con Gregorio che spiega come la croce fosse stata

³⁶ Cfr. *Serm. diversis*, Sermo 39, n. 9 (OSB XII/2, p. 126).

³⁷ Cfr. *ivi*, n. 10 (p. 128).

³⁸ *Ivi*, Collatio, n. 2 (p. 136).

³⁹ *Ivi* (p. 138).

⁴⁰ *Ivi*, Sermo 43, n. 5 (p. 174).

⁴¹ *Ivi*, n. 22 (p. 186).

⁴² Cfr. BERNARDO DI CLAIRVAUX, *In laudibus Virginis Matris*, II, 4, ed. cit., p. 66.

l'amo a cui il demonio rimase catturato⁴³. La sua vittoria ha comportato una incoronazione con una corona «de lapide pretioso»: *lapis* di quella corona è Cristo stesso⁴⁴, e noi possiamo anche immaginare dunque un altro abbraccio accolto in cielo tra le braccia del Cristo resuscitato.

La prospettiva della resurrezione per la quale la forza di Maria dipende dal fatto che ella ha già trionfato ci spinge a vedere un altro aspetto del pietoso abbraccio del corpo morto di Cristo. Bonaventura ci invita infatti a guardare Maria⁴⁵, baldacchino su cui è appoggiato il corpo di Cristo morto, e di scorgere il suo colore rosso, perché irrorato del suo sangue: esso è però anche simile a una fontana vivace, una fontana che raccoglie l'acqua di tutti i fiumi dell'universo: Maria tenendo tra le braccia Gesù abbraccia infatti fiumi di grazia, che si diffondono sulla terra, come aveva insegnato Riccardo di San Vittore a proposito dell'amore di Cristo che si liquefa nell'umiltà. Quei fiumi sono la vera realtà della Chiesa: sono – nota Bonaventura – i fiumi della grazia sacramentale che non cessano di sgorgare dal corpo di Cristo, che Maria abbraccia come madre distrutta dal dolore e come madre esaltata nella resurrezione. «Nihil medium inter Deus et Maria»⁴⁶, dice Bonaventura, *nihil medium*, perché l'abbraccio nella perfezione di Dio non lascia alcun spazio e in esso Maria si mostra il fondamento della Chiesa come corpo mistico. Essa è immagine dell'amore umano e divino pienamente realizzato e ad essa deve guardare la Chiesa militante per trarne ogni ispirazione.

⁴³ Cfr. S. GREGORII MAGNI *XL Hom. in Ev. libri duo*, lib. II, hom. XXV, n. 8, in ETUSD. *Opera*. Edizione latino-italiana, vol. II, curavit H.A. Hurter, ed. it. a cura di G. Cremascoli, Città Nuova, Roma 1994, pp. 320-322.

⁴⁴ Cfr. *Serm. diversis*, Sermo 43, n. 24 (OSB XII/2, p. 188).

⁴⁵ Ivi, Sermo 52, nn. 10-14 (pp. 312-314).

⁴⁶ Ivi, Sermo 51, n. 8 (p. 300).