

Theologus Dantes

Tematiche teologiche nelle opere e nei primi commenti
a cura di Luca Lombardo, Diego Parisi e Anna Pegoretti

Una proposta per *Paradiso* VII, 145-8

Enrico Fenzi
(Studioso indipendente)

Abstract The essay moves from the need to correctly interpret vv. 145-8 of canto VII of the *Paradiso*, alluding to the resurrection of bodies. In general, it was understood that the sacrifice of Christ, to which the discourse on the resurrection is directly connected, freed man from original sin, and thus restored him to the original condition in which the body would have been eternal as the fruit of direct creation (vv. 67-72), such as angels, the heavens and the raw material. In these terms, the explanation of the final verses, which makes the death of the body a sort of interval or parenthesis between two eternities, appears, if not explicitly heretical, very daring, and some scholars have thought of a peculiarly Dantean devolution. Moreover, it is in contrast with the doctrine clearly shown by Aquinas in his *Compendium Theologiae*, according to which originally the body was not properly immortal but rather rendered incorruptible by the soul that would have, so to say, adequate it to itself. In other words, the body would have enjoyed the privilege of the *posse non mori*, lost with the sin of our forefathers; only with the incarnation of Christ and with redemption such privilege would have changed nature, and the body would have acquired the prerogative of the *non posse mori*, which is of the real immortality and which it will enjoy at the time of the final judgment.

Keywords Creation. Body. Incarnation. Incorruptibility. Eternity. Posse non mori | non posse mori.

Lo spunto iniziale dal quale muove questo intervento è offerto da Christian Moevs, il quale nel suo volume *The Metaphysics of Dante's "Comedy"*¹ osserva che i versi conclusivi di *Par.* VII, 145-8:

E quindi puoi argomentare ancora
vostra resurrezion, se tu ripensi
come l'umana carne fessi allora
che li primi parenti intrambo fensi,

1 Moevs, *The Metaphysics*, 130. Lo studioso si rifà per il suo giudizio a quanto già argomentava O'Keefe, *Dante's Theory of Creation*, rimasto tuttavia del tutto inascoltato, come implicitamente lamenta anche Robert Hollander nel suo commento *ad loc* (disponibile sul DDP). Anticipo che il presente contributo mira all'interpretazione di quei versi finali del canto VII, e per questo deve almeno sfiorare temi teologici quali la creazione, i rapporti tra anima e corpo, l'incarnazione, la resurrezione dei corpi, nei quali non mi azzardo ad entrare e per i quali sono sempre ottime guide gli studi di Nardi, *Dante e la cultura medievale* (in part. i capp. VIII, IX e X) e *Studi di filosofia medievale* (in particolare l'ultimo capitolo). Sulla resurrezione si veda il ricco Walker Bynum, *The Resurrection of the Body* e, per quanto riguarda Dante, Bartoli, *Il tema della resurrezione*.

sono i «most misunderstood» della *Commedia*. Il tema è in effetti assai delicato, trattandosi della resurrezione della carne il giorno del Giudizio finale: dogma centrale del cristianesimo che ha il suo più forte fondamento in san Paolo, nella prima lettera ai Corinzi, e specialmente ‘scandaloso’ perché ribaltava dalle fondamenta la visione platonica e classica del corpo-prigione. Secondo tale visione, infatti, l’anima, scintilla della divina sostanza celeste, sarebbe stata rinchiusa per qualche sua colpa nel corpo, e solo con la morte si sarebbe liberata da questo opaco involucro che l’aveva oppressa e umiliata con le sue bassezze, per risalire pura al cielo dal quale era primamente discesa.² Vediamo dunque di fissare gli elementi indispensabili per chiarire un complesso nodo di questioni, ripartendo dal testo di Dante.

Sempre è stato sottolineato il carattere speculativo e teologico del canto VII, dedicato a contenuti primari della dottrina cristiana: l’incarnazione di Cristo, il suo sacrificio sulla croce e la redenzione del genere umano, posti in forma fortemente ellittica già nel canto precedente, il ‘canto di Giustiniano’:

[...] la viva giustizia che mi spira,
li concedette, in mano a quel ch’i’ dico [*i.e.* l’imperatore Tiberio],
gloria di far vendetta a la sua ira.
Or qui t’ammira in ciò ch’io ti replìco:
poscia con Tito a far vendetta corse
de la vendetta del peccato antico.
(*Par.* VI, 88-93)

Di qui, dalla perplessità suscitata da questa apparentemente paradossale ‘vendetta’ di una ‘vendetta’, cioè dalla giusta punizione di una punizione ch’era stata tuttavia pur essa giusta, comincia la lunga esposizione di Beatrice nel canto successivo:

Secondo mio infallibile avviso,
come giusta vendetta giustamente
punita fosse, t’ha in pensier miso;
ma io ti solverò tosto la mente *etc.*
(*Par.* VII, 19-22)

In Cristo uomo, concreto rappresentante del genere umano colpevole del peccato originale, fu infatti giusta la punizione redentrice decretata da

2 Non voglio gravare queste note di troppa bibliografia, ricavabile del resto da quanto si citerà, e il tema è per altro notissimo. Per il momento mi basta rimandare a questa concezione com’è esposta tra altri da Virgilio, *Aen.* VI, 722-51 e *Georg.* IV, 219-27, e da Macrobio, *Commentarium in Somnium Scipionis*, I 14, 1 ss., e al classico studio di Courcelle, *Tradition platonicienne*.

una autorità legittima come quella dell'impero. Ma al tempo di Tito fu poi altrettanto giusta la punizione del popolo ebraico che aveva voluto quella punizione, dal momento che essa non poteva non offendere la persona divina, che aveva assunto natura umana:

La pena dunque che la croce porse
s'a la natura assunta si misura,
nulla già mai s'è giustamente morse;
e così nulla fu di tanta ingiura,
guardando a la persona che sofferse,
in che era contratta tal natura.
(*Par. VII, 40-5*)

Questa spiegazione, a sua volta, ne trascina un'altra, che Beatrice dà anticipando di nuovo la prevedibile domanda di Dante:

Tu dici: 'Ben discerno ciò ch'i' odo;
ma perché Dio volesse, m'è occulto,
a nostra redenzion pur questo modo'.
(*Par. VII, 55-7*)

Solo chi è 'adulto nell'amore' può comprendere perché la volontà di Dio abbia riscattato l'umanità dalla sua colpa mediante il sacrificio del Figlio. La spiegazione di Beatrice, infatti, si apre e sprofonda nella prospettiva della creazione quale frutto del radiante amore divino che ha creato «senza mezzo», cioè direttamente e senza intervento delle cause seconde, gli angeli, l'uomo, i cieli e la materia prima, che a ciò devono l'eternità, la libertà e la 'conformità' nei confronti del Creatore. È infatti evidente che l'impronta lasciata direttamente da Dio resti indelebile:

Ciò che da lei [*i.e.* la divina bontà] senza mezzo distilla
non ha poi fine, perché non si move
la sua impronta quand'ella sigilla.
Ciò che da essa senza mezzo piove
libero è tutto, perché non soggiace
a la virtute de le cose nove.
(*Par. VII, 67-72*)

Ma l'uomo, fornito di un insieme di doni riassumibile in una privilegiata condizione di 'conformità' con la natura divina, con il peccato originale fu privato di tale sublime dignità:

Vostra natura, quando peccò *tota*
nel seme suo, da queste dignitadi,

come di paradiso, fu remota,
(*Par.* VII, 85-7)

sì che avrebbe potuto poi recuperarla o con i suoi propri mezzi, o per «cortesìa», cioè per un atto di grazia di Dio medesimo. Ma l'uomo non poteva arrivare a tanto, ché nessuna contrizione avrebbe potuto compensare l'infinita enormità della colpa, sì che la riparazione non poteva che essere rimessa al potere divino attraverso le sue due vie, della misericordia e della giustizia. E Dio le ha percorse entrambe, coniugando misericordia e giustizia nel sacrificio del Figlio che ha riscattato l'umanità intera dalla colpa offrendo sé stesso quale colpevole. Le basi di questo discorso sono puntualmente fondate con precisi riscontri letterali su Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, III^a, q. 46, a. 1, *ad tertium*, debitamente citato dai commentatori, di cui si veda almeno questo passo:

dicendum quod hominem liberari per passionem Christi conveniens fuit et misericordiae et iustitiae eius. Iustitiae quidem, quia per passionem suam Christus satisfecit pro peccato humani generis, et ita homo per iustitiam Christi liberatus est. Misericordiae vero quia, cum homo per se satisfacere non posset pro peccato totius humanae naturae [...] Deus ei satisfactorem dedit Filium suum [...] Et hoc fuit abundantioris misericordiae quam si peccata absque satisfactione dimisisset.³

Fissati questi punti fermi, ancora nella forma di una anticipata risposta a un possibile dubbio di Dante (*Par.* VII, 124 : «Tu dici ...», come sopra, al v. 55), Beatrice prosegue con una sorta di appendice, immaginando di dover rispondere a una nuova domanda. I quattro elementi: acqua, fuoco, aria e terra, insieme a tutti i loro composti, sono stati indubbiamente cre-

3 «La liberazione dell'uomo mediante la passione di Cristo era consona sia alla misericordia che alla giustizia di Dio. Alla giustizia, perché Cristo con la sua passione riparò il peccato del genere umano: e così l'uomo fu liberato dalla giustizia di Cristo. Alla misericordia, perché non essendo l'uomo, di per sé, in grado di soddisfare per il peccato di tutta la natura umana [...] Dio gli concesse quale riparatore il proprio Figlio [...] E ciò fu un atto di misericordia più grande che il condono dei peccati senza alcuna soddisfazione» (qui e in seguito le traduzioni della *Summa Theologiae* sono quelle a cura dei Frati Domenicani, nell'Edizioni Studio Domenicano). L'ultima frase citata è ritradotta così da Dante, *Par.* VII, 115-7 : «ché più largo fu Dio a dar se stesso | per far l'uom sufficiente a rilevarsi, | che s'elli avesse sol da sé dimesso», il quale prosegue (vv. 118-9) affermando che senza l'incarnazione di Cristo «tutti li altri modi erano scarsi | a la giustizia». Ora, Tommaso poco avanti il passo citato, espone quello che è il suo costante pensiero, e cioè che l'infinita potenza di Dio, parlando in assoluto, avrebbe reso possibili altre soluzioni, e in particolare aggiunge che anche il puro e semplice perdono da parte di Dio non sarebbe stato contro la giustizia, essendo Egli l'offeso. Di qui, nel suo recente (e attentissimo) commento, Giorgio Inglese suggerisce che, nel caso, la considerazione di Dante possa rifarsi ad Anselmo che nel suo *Cur Deus homo*, I, 12 (lo si dovrà citare ancora, come un testo fondamentale) scriveva che «non decet Deum peccatum sic impunitum dimittere» (Inglese, *ad Par.* VII, 115-20).

ati ma altrettanto indubbiamente sono soggetti a corruzione; e ciò com'è possibile alla luce di quanto è stato detto sugli effetti della creazione? La risposta permette di tornare più diffusamente sulla differenza tra 'creazione diretta', o immediata, da parte di Dio, e 'creazione indiretta' o 'mediata', formula impropria per indicare la mediazione delle cause seconde che s'interpongono tra Dio e le cose, cioè la virtù informativa dei cieli ai quali spetta di tradurre in atto ciò che nelle cose create sia in potenza.⁴ Alla creazione diretta, s'è detto, devono l'esistenza gli angeli, i cieli e la materia prima ancora priva di forma, mentre gli elementi concreti e corruttibili del mondo ricevono la loro forma da «queste stelle che 'ntorno a lor vanno» (*Par.* VII, 138). I raggi e i movimenti delle stelle, infatti, hanno la virtù di recare in atto la potenzialità vitale degli animali e delle piante, mentre la bontà divina «spira», e cioè insuffla direttamente, senza intermediari, l'anima (*Par.* VII, 142-3: «ma vostra vita senza mezzo spira | la somma beninanza»), la quale a sua volta sempre nutrirà il desiderio di tornare alla propria sorgente ricongiungendosi alla divinità che l'ha generata. Da quanto detto («quinci») è infine possibile ricavare argomenti in favore della resurrezione, se si ripensa a quello che la umana carne è diventata nella creazione di Adamo ed Eva.

Attraverso questo troppo veloce riassunto, che allude a una serie di intricate questioni teologiche, siamo tornati al punto avendo almeno chiarito il contesto di quei quattro versi citati in apertura, con i quali il canto si conclude imprimendo una nuova svolta al discorso. Una prima parafrasi può essere questa: 'Di qui, dalle cose appena dette («E quinci») puoi trarre argomenti a sostegno della resurrezione, se tu ripensi come divenne allora il corpo dell'uomo, quando Adamo ed Eva, nostri progenitori, furono entrambi formati'. Come sempre, tuttavia, le cose sono complesse. Già nei primi commentatori, del resto, spiccano alcune differenze. Iacomo della Lana intende la resurrezione come un ripristino delle condizioni edeniche, il che appare un po' sfasato rispetto al testo che per contro sottolinea la necessità di un percorso ispirato a coerenza logica ('argomentare... ripensare'):

Per le rasuni sovraditte si è rasonevole la resurrezione d'i corpi allo çudisio finale, aço che 'l corpo, che siando unido cum l'anima se meritò o peccò, abia quella remunerazione o pena ch'è conforma a la iustitia del Summo Creatore. Lo qual corpo resuscitado serrà in li boni cussi glorificado e mundo da omne turpitudine, come foe in li primi parenti

4 Vedi Gigante, *Teologia della creazione*, che per la parte finale che qui interessa non agiunge nulla alle chiose tradizionali, ma sviluppa un'importante discussione su altri nodi sensibili del canto, per es. puntualizzando quale senso occorra dare in Dante alla tesi, negata in particolar modo da Tommaso, della 'creazione mediata' (solo Dio può creare), della quale invece molti l'hanno creduto seguace.

in lo stado de l'innocentia inanci che peccasseno. E po' dixè: la carne serà cussì fatta com'ella se fé quando Adam et Eva fono de Deo fatti. (Iacomo della Lana EN, *Par.* VII, 145)

L'Ottimo prende un'altra via, altrettanto motivata e altrettanto fuori bersaglio, seppur di grande ma non immediata portata ermeneutica, scrivendo che l'uomo deve sperare di sé

quello che Dio uomo in carne diede; noi conosciamo che con Dio uomini risucitarono; quelli uomini noi siamo certi che furono schiettamente uomini. Se noi siamo dunque membri del nostro ricomperatore, stimiamo farsi in noi quello ch'è fatto nel capo nostro, Cristo, (Ottimo DDP, *Par.* VII, 145-8)

e dunque proiettando la nostra resurrezione su quella di Cristo. Ma infine, è da Pietro Alighieri in poi che la spiegazione fa centro su quello che diventerà il nodo della questione. Scrive dunque Pietro:

Unde reassumit ista ratione argumentum validum ad resurrectionem nostrae carnis, quae immediate a Deo facta est, (Pietro Alighieri I-II DDP, *Par.* VII, 145-8)⁵

e le *Chiose Cassinesi* ribadiscono:

omnia a deo immediate producta sunt eterna et perpetua sed caro hominis a deo immediate fuit creata ergo erit eterna et perpetua; (Chiose Cassinesi DDP, *Par.* VII, 145-8)⁶

e così poi, anche se più diffusamente, Francesco da Buti:

noi veggiamo che ogni carne muore, dunqua conviene che questa morte sia a tempo, cioè de l'umana carne, e poi ritorni perpetua: imperò che Iddio la fece perpetua, (Buti DDP, *Par.* VII, 145-8)

e con lui Landino, Vellutello, Daniello, ecc. sino alla maggioranza dei commenti novecenteschi,⁷ tutti concordi nel dire che tra le due 'eternità' ga-

5 «Restringe in tal modo l'argomento capace di dimostrare la resurrezione della carne, che è stata creata direttamente da Dio» (traduzione dell'Autore).

6 «Tutto ciò che Dio ha creato direttamente è eterno e perpetuo, e la carne dell'uomo fu creata direttamente, e sarà perciò eterna e perpetua» (traduzione dell'Autore).

7 Si veda Cristoforo Landino: «Pone una conclusione corolaria, che la ragione già dectat pruova che noi dobbiamo resucitare colla propria carne. Imperochè Idio fece el corpo del

rantite al corpo, quella edenica perduta con il peccato originale e quella che seguirà alla resurrezione, la morte è 'a tempo', o meglio consiste in una 'sospensione', dato che, con l'anima, anche il corpo dell'uomo è frutto di creazione diretta, «senza mezzo». Insomma, la tradizione esegetica ha dato per certo che Dante in quei versi finali si riferisca a quanto aveva detto precedentemente ai vv. 67-72, e operando una sorta di corto circuito abbia inteso che il corpo in quanto tale - la «carne» - fosse stato creato immortale, come gli angeli, i cieli e la materia prima.

In questi precisi termini la tesi sarebbe tuttavia piuttosto forte, o forzata, anche se forse non esplicitamente eretica come vuole O'Keefe e oggi Moevs, e infatti non sono mancate voci diverse, più caute e talvolta apertamente critiche.⁸ Per esempio Steiner (1921):

Intende che il corpo umano, in quanto formato mediante natura si corrompe con la morte, ma risorgerà al giudizio finale in quanto in origine, nei progenitori, fu creato direttamente da Dio, (Steiner DDP, *Par.* VII, 145-8)

primo uomo senza mezo, et per questo sarà perpetuo, et di quello fece la prima femina. Adunque debba esser perpetuo, et chosí e nostri che sono da quegli; adunque la morte di ta' corpi conviene che sia a tempo» (Landino EN, *Par.* VII, 145-8); Vellutello: «*E quinci puoi*: possiamo per questa conclusione tener per fermo la resurrezione di tutti noi con la propria carne, avendola li nostri primi parenti, e consequentemente noi altri discesi da loro avuta da Dio senza mezo, e che s'ella si corrompe, come veggiamo che fa, che questo sia a tempo; ma che ultimamente debba esser eterna, come tegnam per fede» (Vellutello EN, *Par.* VII, 145-8). E ancora, per esempio, Baldassarre Lombardi (1791-2): «se tu rifletti come immediatamente fu nella formazione di Adamo ed Eva la carne nostra impastata dalle divine mani, e non per mezzo d'altra creata virtù, puoi argomentare, che la presente di lei corruzione sia cosa violenta, e che debba un dì cessare, e redintegrarsi e riunirsi all' anima» (Lombardi DDP, *Par.* VII, 145-8); Brunone Bianchi (1868): «*quinci*, dal principio stabilito, che le opere di Dio immediate non son corruttibili, puoi dedurre la resurrezione dell'umana carne, che essendo stata creata da Dio immediatamente, quando *fensi*, furon fatti, Adamo ed Eva, deve acquistare la sua incorruttibilità, che ora pei giusti fini di Dio può dirsi sospesa» (Bianchi DDP, *Par.* VII, 145-8); Casini-Barbi (1921): «*E quinci ecc.*: e da questo principio, che ciò che Dio crea immediatamente è eterno, puoi dedurre ancora la necessità della resurrezione della carne umana, se tu ripensi che la carne umana fu creata da Dio nella creazione di Adamo e d'Eva» (Casini-Barbi DDP, *Par.* VII, 145-8). Ma così, seppur con leggere varianti, i commenti di Scartazzini, Campi, Poletto, Torraca, Mestica, Provenzal, Porena, Mattalia, Chimenz, Giacalone, ecc.

⁸ Per esempio Mestica (1909): «L'argomentazione veramente non ha fondamenti di carattere necessario e dovrebbe aver valore soltanto per i due primi parenti, Adamo ed Eva, da Dio immediatamente creati e non per noi generati da cause seconde. Se la resurrezione della carne non ha che questo argomento, debolmente si appoggia, perché la stessa dottrina scolastica, seguita da Dante, parrebbe dovesse combatterlo» (Mestica DDP, *Par.* VII, 145-8). In precedenza già Giovanni da Serravalle (1416-7) e poi il Tasso (1555-68) avevano dato rilievo al fatto che il corpo di Adamo era stato composto *de limo terrae*, mentre quello di Eva derivava da una costola di Adamo.

oppure Scartazzini-Vandelli, Sapegno e Bosco-Reggio.⁹ La Chiavacci Leonardi, infine, dedica una particolare cura alla spiegazione di quei versi e scrive che l'argomento dantesco non è «del tutto stringente» e di fatto non è usato nella teologia della resurrezione, e nella specifica *Nota integrativa* al canto aggiunge:

Non è dunque da escludere che Dante [...] abbia ideato lui stesso il suo argomento come qui è formulato, dato che il principio della dignità suprema del corpo dell'uomo in quanto tale è tipico del suo pensiero e lo porta anche altrove (si cf. XIV 52-7 e nota) ad affermazioni che vanno al di là della teologia corrente al suo tempo. (Chiavacci Leonardi, *Nota integrativa a Par. VII*, 145-8)¹⁰

E ora il recente commento di Giorgio Inglese offre pur sempre l'interpretazione tradizionale del dettato dantesco, ma con maggior prudenza. Cita Tommaso, *Summa Theologiae* I^a, q. 91, a. 2: «prima formatio humani corporis non potuit esse per aliquam virtutem creatam, sed immediate a Deo»,¹¹ come già era stato fatto molte volte prima di lui. Ma lo studioso ne ricava qualcosa di diverso, anche se mantiene il riferimento alla creazione diretta. Dante suggerirebbe «che tale modalità formativa abbia conferito alla *carne* dell'uomo l'attitudine a risorgere, nel giorno del Giudizio», dando l'impressione di abbreviare «un argomento teologico più complesso». ¹² E documenta questo deciso mutamento di rotta con altre citazioni tommasiane ricavate da due capitoli, 151 e 152 del *Compendium theologiae* che qui riporto per intero:

9 Bosco e Reggio depotenziano, per dire così, le affermazioni di Dante osservando: «l'incarnazione e l'immortalità dell'anima e del corpo dell'uomo sono problemi di tale gravità e preminenza da non poter dipendere sostanzialmente da pieghe di discorsi precedenti, come Dante fa per il suo gusto di coerenza costruttiva e il bisogno di dar luogo a un discorso continuato di Beatrice» (Bosco, Reggio, *Par. VII*, 145-8).

10 Il rimando ai vv. 52-7 del canto XIV vale a sottolineare la singolare immagine di Dante, secondo la quale, dopo la resurrezione, il corpo godrà di una luce propria nettamente percepibile entro l'alone luminoso che l'avvolge, così come avviene per i carboni incandescenti. Non capisco però quando la Chiavacci Leonardi scrive: «quella carne gloriosa vince lo stesso splendore irradiato dall'anima (idea questa che non si ritrova nella teologia della resurrezione)» (*ad Par. XIV*, 52-7). Con la resurrezione, né l'anima né il corpo ora in perfetta consustanziale unità possiedono una luce propria, separata dall'altra, ma sono, insieme, quel *carbone*: vedi già Chiavacci Leonardi, *Le bianche stole*. Sul canto XIV rimando in particolare a Gragnolati, *Paradiso XIV*, saggio suggestivo nell'analizzare la resurrezione com'è concepita da Dante, quale incremento di luce e felicità, in una dimensione di perfezione umana entro la quale la materialità del corpo, l'individualità e la memoria sono parti fondamentali dell'esperienza del Paradiso.

11 «La prima formazione del corpo umano non poteva derivare da una virtù creata, ma doveva derivare immediatamente da Dio».

12 Inglese, *ad Par. VII*, 112.

[151] Quomodo ad perfectam beatitudinem animae rationalis oportet eam corpori reuniri. Considerandum est autem, quod non potest esse omnimoda immobilitas voluntatis, nisi naturale desiderium totaliter impleatur. Quaecumque autem nata sunt uniri secundum naturam suam, naturaliter sibi uniri appetunt: unumquodque enim appetit id quod est sibi conveniens secundum suam naturam. Cum igitur anima humana naturaliter corpori uniatur, ut supra ostensum est, naturale ei desiderium inest ad corporis unionem. Non poterit igitur esse perfecta quietatio voluntatis, nisi iterato anima corpori coniungatur: quod est hominem a morte resurgere. Item. Finalis perfectio requirit perfectionem primam. Prima autem perfectio uniuscuiusque rei est ut sit perfectum in sua natura, finalis vero perfectio consistit in consecutione ultimi finis. Ad hoc igitur quod anima humana omnimode perficiatur in fine, necesse est quod sit perfecta in sua natura: quod non potest esse nisi sit corpori unita. Natura enim animae est ut sit pars hominis ut forma. Nulla autem pars perfecta est in sua natura nisi sit in suo toto. Requiritur igitur ad ultimam hominis beatitudinem ut anima rursus corpori uniatur. Adhuc. Quod est per accidens et contra naturam, non potest esse sempiternum. Necesse est autem hoc quod est animam a corpore separatam esse, per accidens esse et contra naturam, si hoc per se et naturaliter inest animae ut corpori uniatur. Non igitur anima erit in perpetuum a corpore separata. Cum igitur eius substantia sit incorruptibilis, ut supra ostensum est, relinquatur quod sit iterato corpori unienda. [152] Quomodo separatio animae a corpore sit secundum naturam, et quomodo contra naturam. Videtur autem animam a corpore separari non esse per accidens, sed secundum naturam. Corpus enim hominis ex contrariis compositum est. Omne autem huiusmodi naturaliter corruptibile est. Corpus igitur humanum est naturaliter corruptibile. Corrupto autem corpore est necesse animam separatam remanere, si anima immortalis est, ut supra ostensum est. Videtur igitur animam a corpore separari esse secundum naturam. Considerandum est ergo quomodo sit secundum naturam, et quomodo contra naturam. Ostensum est enim supra quod anima rationalis praeter modum aliarum formarum excedit totius corporalis materiae facultatem, quod eius operatio intellectualis demonstrat, quam sine corpore habet. Ad hoc igitur quod materia corporalis convenienter ei aptata fuerit, necesse fuit quod aliqua dispositio corpori superadderetur, per quam fieret conveniens materia talis formae. Et sicut haec forma a solo Deo exit in esse per creationem, ita illa dispositio naturam corpoream excedens, a solo Deo corpori humano attributa fuit, quae videlicet ipsum corpus incorruptum conservaret, ut sic perpetuitati animae conveniret. Et haec quidem dispositio in corpore hominis mansit, quamdiu anima hominis Deo adhaesit. Aversa autem anima hominis per peccatum a Deo, convenienter et corpus humanum illam supernaturalem dispositionem perdidit per quam immobiliter animae subdebatur, et sic

homo necessitatem moriendi incurrit. Si igitur ad naturam corporis respiciatur, mors naturalis est; si vero ad naturam animae, et ad dispositionem quae propter animam supernaturaliter humano corpori a principio indita fuit, est per accidens et contra naturam, cum naturale sit animae corpori esse unitam.¹³

Siamo al punto. Chiarissimamente, per Tommaso il corpo 'non' è stato creato immortale, ma è stato dotato di una disposizione supplementare che rendesse la materia adeguata alla sua propria forma, cioè all'anima, questa sì immortale per creazione diretta, come gli angeli. Si veda ancora

13 «[151] *Come, per la sua perfetta felicità, l'anima razionale debba unirsi al corpo.* Si deve considerare che non ci può essere una totale cessazione del volere sin che il desiderio naturale non sia completamente soddisfatto. Tutte le cose nate per unirsi secondo la loro natura desiderano naturalmente unirsi tra loro: ciascuna cosa, infatti, desidera ciò che ad essa conviene secondo la sua propria natura. Ora, essendo l'anima umana naturalmente unita al corpo, come sopra abbiamo mostrato, essa prova il desiderio naturale di unirsi ad esso: non potrebbe infatti esistere il perfetto appagamento della volontà se l'anima non tornasse a unirsi al corpo, il che, per l'uomo, significa risorgere. *Item.* La perfezione finale esige la perfezione originaria, e la prima perfezione di ciascuna cosa è di essere perfetta secondo la sua propria natura, mentre la perfezione finale consiste nel raggiungimento del suo fine ultimo. Affinché l'anima umana raggiunga il proprio fine, è necessario che sia perfetta secondo la sua natura, il che non può essere se non è unita al corpo. La natura dell'anima, infatti, è parte dell'uomo come sua propria forma: e nessuna parte è perfetta nella sua natura se non lo è nel tutto. All'ultima felicità dell'uomo si richiede dunque che l'anima sia di nuovo unita al corpo. *Adhuc.* Ciò che è per accidente e contro natura non può essere eterno. È dunque necessario che l'anima sia separata dal corpo solo per accidente e contro natura, se è vero che per sé e naturalmente è proprio dell'anima essere unita al corpo. Ed essendo la sua sostanza incorruttibile, come s'è mostrato sopra, ne consegue che debba di nuovo unirsi al corpo. [152] *In che modo la separazione di anima e corpo sia secondo natura, e in che modo contro natura.* Sembra che l'anima si separi dal corpo per natura e non per accidente. Il corpo umano, infatti, è composto di elementi tra di sé discordanti: ogni cosa siffatta è corruttibile, e il corpo umano è dunque corruttibile per natura. Quando il corpo è morto è necessario che l'anima, che abbiamo dimostrato immortale, ne resti separata. Sembra insomma che sia del tutto naturale che l'anima lasci il corpo. Si deve però considerare che cosa sia secondo natura e cosa contro natura. Abbiamo mostrato sopra che l'anima razionale eccede oltre modo la facoltà di tutta la materia corporale delle altre forme, come mostra l'operatività intellettuale che essa possiede senza il corpo. Affinché la materia corporale fosse convenientemente adattata all'anima, fu necessario che il corpo fosse dotato di una disposizione supplementare che rendesse la materia adatta a tale forma. E poiché tale forma riceve il suo essere solo da Dio attraverso la creazione, quella disposizione eccedente la natura corporale fu attribuita direttamente da Dio al corpo dell'uomo perché lo conservasse incorrotto e dunque potesse corrispondere all'immortalità dell'anima. Questa disposizione si conservò nel corpo dell'uomo sin che l'anima aderì a Dio: quando se ne allontanò per il peccato, il corpo giustamente perdette quella disposizione soprannaturale attraverso la quale si conformava fedelmente all'anima, e così l'uomo precipitò nella inevitabilità della morte. Concludendo, se si guarda alla natura del corpo la morte è naturale; se invece si guarda alla natura dell'anima e alla disposizione soprannaturale di cui il corpo dell'uomo fu dapprincipio dotato in servizio dell'anima, allora la morte del corpo è per accidente e contro natura, essendo cosa naturale che l'anima vada unita al corpo» (traduzione dell'Autore; enfasi aggiunte).

quanto la *Summa* specifica più avanti (q. 97, a. 1), ove ci si chiede se l'uomo nello stato di innocenza era immortale:

Respondeo dicendum quod aliquid potest dici incorruptibile tripliciter. Uno modo, ex parte materiae, eo scilicet quod vel non habet materiam, sicut angelus; vel habet materiam quae non est in potentia nisi ad unam formam, sicut corpus caeleste. Et hoc dicitur secundum naturam incorruptibile. Alio modo dicitur aliquid incorruptibile ex parte formae, quia scilicet rei corruptibili per naturam, inhaeret aliqua dispositio per quam totaliter a corruptione prohiberetur. Et hoc dicitur incorruptibilis secundum gloriam, quia, ut dicit Augustinus in epistula ad Dioscorum [ep. 118, 3], 'tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex eius beatitudine redundet in corpus plenitudo sanitatis, idest incorruptionis vigor'. Tertio modo dicitur aliquid incorruptibile ex parte causae efficientis. Et hoc modo homo in statu innocentiae fuisset incorruptibilis et immortalis. Quia, ut Augustinus dicit in libro *De Quaest. Vet. et Nov. Test* [19], 'Deus hominem fecit, qui quandiu non peccaret, immortalitate vigeret, ut ipse sibi auctor esset aut ad vitam aut ad mortem'. Non enim corpus eius erat indissolubile per aliquem immortalitatis vigorem in eo existentem; sed inerat animae vis quaedam supernaturaliter divinitus data, per quam poterat corpus ab omni corruptione praeservare, quandiu ipsa Deo subiecta mansisset. Quod rationabiliter factum est. Quia enim anima rationalis excedit proportionem corporalis materiae, ut supra [q. 76 a. 1] dictum est. Conveniens fuit ut in principio ei virtus daretur, per quam corpus conservare posset supra naturam corporali materiae [...] Ad tertium dicendum quod vis illa praeservandi corpus a corruptione, non erat animae humanae naturalis, sed per donum gratiae. Et quamvis gratiam recuperaverit ad remissionem culpae et meritum gloriae, non tamen ad amissae immortalitatis effectum. Hoc enim reservabatur Christo, per quem naturae defectus in melius reparandus erat, ut infra [III^a, q. 14, a. 4, ad 1] dicitur. Ad quartum dicendum quod differt immortalitas gloriae, quae promittitur in praemium, ab immortalitate quae fuit homini collata in statu innocentiae.¹⁴

14 «Risposta: una cosa può essere incorruttibile in tre modi. Primo, a motivo della materia: e cioè o perché è immateriale, come gli angeli, oppure perché ha una materia che è in potenza a una sola forma, come i corpi celesti. E un essere in queste condizioni è incorruttibile per natura. - Secondo, l'incorruttibilità può dipendere dalla forma: quando cioè una cosa corruttibile per natura acquista disposizioni tali per cui viene totalmente immunizzata dalla corruzione. E un simile essere è detto incorruttibile secondo la gloria: ed è quanto afferma Agostino nell'epistola a Dioscoro [ep. 118, 3]: «Dio conferì all'anima una natura così potente da far rifluire sul corpo, dalla propria beatitudine, la pienezza della salute, cioè il vigore dell'incorruttibilità». - Terzo, una cosa può essere incorruttibile in forza della causa efficiente. E questo è il modo in cui l'uomo sarebbe stato incorruttibile e immortale nello stato di innocenza. Scrive infatti [Pseudo-] Agostino/Ambrosiaster nelle *Questioni sul*

Insomma, dinanzi all'ossimoro della 'eternità provvisoria' o più correttamente della sospensione dei processi naturali di corruzione goduta dall'uomo nella sua originale condizione di innocenza, Tommaso ribadisce che non è stato il diretto atto creatore di Dio a rendere incorruttibile il corpo dell'uomo, ma una speciale *vis animae*, cioè il potere concesso dalla grazia divina all'anima di attrarre e per dir così rendere a sé compatibile e obbediente qualcosa che per propria natura eterno non era, e proprio per questo avrebbe potuto esserle d'ostacolo (cf. in part. *Contra Gentiles*, IV, 52): sì che una tale incorruttibilità configura una condizione affatto diversa dall'eternità di gloria della quale il corpo risorto dei beati godrà al momento del Giudizio finale. Come ha riassunto Émile Vetö:

Thomas a bien conscience que dans le cadre de la métaphysique aristotélicienne, une réalité composée comme le demeure le corps humain même glorieux, ne peut par définition être incorruptible en elle-même, car la possibilité de la décomposition est structurellement inscrite en elle. Dejà, dans sa condition prélapsaire, c'est l'âme surelevée par la grâce qui protégeait de la mort un corps naturellement mortel, qui le devient effectivement dans sa condition postlapsaire. Rien ne change sinon qu'il est laissé à sa simple nature. Dans la gloire, le choix pour Dieu est définitif et la puissance de l'âme est telle que le corps ne peut plus du tout être séparé de l'âme. En lui même, toutefois, il reste composé et son incorruptibilité ne lui appartient pas en propre. (Vetö, *Le corps humain*, 113-4)¹⁵

vecchio e nuovo Testamento, 19 [col. 2227]: «Dio fece l'uomo in modo che potesse godere l'immortalità fino a che non avesse peccato; cosicché egli stesso doveva essere l'artefice della sua vita o della sua morte». Il suo corpo quindi non era indissolubile in forza di un suo intrinseco vigore di immortalità, ma vi era nell'anima una virtù conferita soprannaturalmente da Dio con la quale l'anima poteva preservare il corpo immune da ogni corruzione, finché essa stessa fosse rimasta sottoposta a Dio. E la cosa era ragionevole. Come infatti l'anima trascende i limiti della materia corporea, come è stato detto [q. 76 a. 1], così era conveniente che le fosse conferita inizialmente, per conservare il corpo, una virtù che trascendeva le capacità naturali della materia corporea [...] 3. La virtù che preservava il corpo dalla corruzione non era naturale per l'anima umana, ma era un dono di grazia. E sebbene l'uomo abbia recuperato la grazia, tale ricupero fu sufficiente a rimettere il peccato e a meritare la gloria, ma non a riottenere l'immortalità perduta. Una tale opera, infatti, era riservata a Cristo il quale, come vedremo, doveva riparare in meglio i difetti della natura, come avanti si dirà [III q. 14 a. 4 ad 1]. 4. L'immortalità della gloria, che ci è promessa in premio, differisce dall'immortalità conferita all'uomo nello stato di innocenza». Le citazioni dalle opere di Agostino nell'originale e in traduzione sono ricavate da S. Aurelii Augustini *Opera omnia*, in linea: *augustinus.it*, che offre i testi anche in versione italiana. Ma per il *De civitate Dei* la traduzione è ripresa da Agostino, *La città di Dio*.

15 E ciò vale anche per il corpo di Cristo dopo la resurrezione. Si vedano i rimandi di Vetö a *Contra Gent.* IV, 81-2; *Summa Theologiae*, I^a, q. 76, a. 5, ad 1; I^a-II^e, q. 85, a. 6, resp.; q. 87, a. 7 resp., e per il corpo di Cristo *Summa Theologiae*, III^a, q. 54, a. 2, ad 2. Il numero della rivista da cui traggio l'articolo è interamente dedicato al tema del corpo, sotto il titolo:

Naturalmente, per un argomento che ha tanti addentellati, si potrebbe e forse si dovrebbe citare ancora molto di Tommaso, a cominciare dalla *Summa contra Gentiles* nella quale questa materia è ordinatamente e chiaramente esposta nel l. IV, capp. 79 e seguenti. Ma, anche se questa impronta tommasiana è forte e indiscutibile, come torneremo a vedere (a proposito, nei nostri versi, *Par.* VII 139-43, Moore ha scritto che «Dante is little more than – as he has been termed – a poetic Aquinas»)¹⁶ volgiamoci a un'altra opera decisiva, il dialogo *Cur Deus homo* (1098) di sant'Anselmo. Come è stato scritto, l'argomentazione dantesca della redenzione, nei suoi tratti essenziali e in molti particolari è

una riproduzione concisa della dottrina della soddisfazione di *Anselmo*, come questi l'aveva esposta nel *Cur deus homo* e come era stata ripresa in sostanza dalla teologia successiva. Il fatto che D[ante] ne prenda in prestito, salvo poche eccezioni, il vocabolario, dimostra che la sua esposizione si rifà direttamente ad A[nselmo] e non a un teologo che ha ripreso la dottrina anselmiana. (Schmitt, *Anselmo d'Aosta*, 293)

È certamente così, ma non per questo Tommaso passa in secondo piano. Al contrario, si direbbe che Dante in qualche modo temperi la rigida tesi anselmiana della necessità assoluta di una adeguata riparazione del primo peccato accogliendo l'implicita correzione di Tommaso, e mettendo dunque l'accento più sulla misericordia che sulla giustizia divina (vd. sopra, nota 3). Il punto è che Anselmo aggancia in maniera vincolante il discorso sulla redenzione a un motivo che era già sfiorato in *Conv.* II, V, 12 e che il canto VII del *Para-*

Pensée antique et médiévale: un mépris du corps? Al proposito, si veda ancora, tra molte citazioni possibili, Tommaso d'Aquino, *Contra Gentiles*, IV, 81, 1-3: «considerandum est quod Deus, sicut supra dictum est, in institutione humanae naturae, aliquid corpori humano attribuit supra id quod ei ex naturalibus principiis debebatur: scilicet incorruptibilitatem quandam, per quam convenienter suae formae coaptaretur, ut sicut animae vita perpetua est, ita corpus per animam posset perpetuo vivere. Et talis quidem incorruptibilitas, etsi non esset naturalis quantum ad activum principium, erat tamen quodammodo naturalis [...] Anima igitur, praeter ordinem suae naturae, a Deo aversa, subtracta est dispositio quae eius corpori divinitus indita erat, ut sibi proportionaliter responderet, et secuta est mors. Est igitur mors quasi per accidens superveniens homini per peccatum, considerata institutione humanae naturae» («si deve tener presente che Dio, come sopra abbiamo mostrato [IV 52], nel creare la natura umana aveva concesso al corpo più di quanto richiedevano i suoi principi naturali: ossia una certa incorruttibilità che lo armonizzava bene con la sua forma, in modo che ad imitazione dell'anima cui spetta una vita immortale, anche il corpo potesse vivere per sempre. E questa incorruttibilità, pur non essendo naturale rispetto al suo principio attivo, era però naturale in una certa maniera [...] Essendosi però l'anima allontanata da Dio contro l'ordine stesso della sua natura, venne tolta al corpo quella disposizione che aveva ricevuto da Dio, per cui era armonizzata con l'anima, e ne seguì la morte. Perciò la morte, considerata in rapporto all'istituzione della natura umana, è quasi una cosa occasionale e accidentale, sopravvenuta all'uomo per il peccato»: trad. di Centi)

16 Moore, *Dante's Theory of Creation*, 144.

diso non raccoglie, mentre sarà ripreso in modo conciso ma intenso solo al sommo del Paradiso, nel cuore della 'candida rosa', all'altezza del canto XXX:

[...] Mira
quanto è 'l convento de le bianche stole!
Vedi nostra città quant'ella gira;
vedo li nostri scanni sì ripieni,
che poca gente più ci si disira.
(Par. XXX, 128-32)

Si tratta della tesi secondo la quale l'uomo sarebbe stato creato per 'restaurare' il numero degli angeli dopo la caduta di quelli che si ribellarono, e Dante dice appunto che non manca molto al completamento dell'operazione, alludendo così all'imminenza del Giudizio finale. Mi si permetta di non andare oltre sull'argomento, e solo di dire che Anselmo ci insiste molto per dimostrare che proprio quel destino di compiuta beatitudine angelica, al quale l'umanità era chiamata, esigevo lo speciale atto riparatore che solo il sacrificio di Cristo poteva compiere, visto che si trattava di tornare a rendere l'uomo degno del suo altissimo fine: se Dio avesse semplicemente perdonato, ebbene, avrebbe fatto «*beatum hominem propter peccatum*»!¹⁷ Con ciò, Dante ripete fedelmente gli snodi essenziali del discorso di An-

17 Anselmo d'Aosta, *Cur Deus homo*, II, 24. Ma vedi pure come Anselmo stringa l'argomento in II 6: «*Ans. Nihil autem est supra omne quod Deus non est nisi Deus. Boso. Verum est. Ans. Non ergo potest hanc satisfactionem facere nisi Deus. Boso. Sic sequitur. Ans. Sed nec facere illam debet, nisi homo; alioquin non satisfacit homo. Boso. Non videtur aliquid justius. Ans. Si ergo, sicut constat, necesse est ut de hominibus perficiatur illa superna civitas; nec hoc esse valet, nisi fiat praedicta satisfactio, quam nec potest facere nisi Deus, nec debet nisi homo; necesse est ut eam faciat Deus homo*» («*Ans. Non esiste dunque nulla che oltrepassi ciò che Dio non è, se non Dio. Bosone. È vero. Ans. Per conseguenza solo Dio può rendere una simile soddisfazione. Bosone. È logico. Ans. Ma non deve farlo nessun altro all'infuori dell'uomo. In caso contrario non sarebbe l'uomo a dare soddisfazione. Bosone. Niente di più giusto. Ans. Se perciò, come risulta, è necessario che la città celeste sia completata con gli uomini, e se ciò non è possibile se non ci sia stata quella soddisfazione della quale abbiamo parlato, quella che solo Dio può rendere e solo l'uomo deve dare, è necessario che a darla sia il Dio uomo*») [le traduzioni dal *Cur Deus homo* sono dell'Autore]. Curiosamente il commento della Chiavacci Leonardi tace del motivo, ovviamente molto più complicato di quanto appaia da queste poche righe, della reintegrazione angelica, che direi evidente. Sull'argomento, mi limito a rinviare, oltre che alle pagine di Chenu, '*Cur homo*', al volume di Novotný, '*Cur homo? A History*', che ne traccia la storia da Agostino sino a Tommaso. Si vedano in quest'ultimo le pagine 53-9, sulla posizione essenzialmente agostiniana di Anselmo, non solo nel *Cur Deus homo* ma anche nel *De casu diaboli*, e 133-6 e 140 per Tommaso, che accetta la cosa ma ne riduce la portata: «*homo non est simpliciter factus propter reparationem ruinae angelicae, sed propter fruitionem Dei*» (*Quaest. disp., De malo*, q. 16, a. 4 ad 16, «l'uomo non è fatto semplicemente per mettere riparo alla caduta degli angeli, ma per godere di Dio»); «*non est principalis finis creatione hominis reparatio ruinae angelicae*» (*Super Sent.* II, d. 3, q. 2, a. 1 ad 3 «il fine principale della creazione dell'uomo non consiste nel mettere riparo alla caduta degli angeli»).

selmo, e se l'interlocutore del dialogo, Bosone, resta perplesso dinanzi al fatto che Dio abbia permesso il sacrificio del Figlio, e chiede perché mai Dio non abbia potuto salvare l'uomo in qualche altro modo e, se lo poteva, perché l'ha fatto proprio in quel modo (I, 10: «Quaeritur enim cur Deus aliter hominem salvare non potuit; aut si potuit, cur hoc modo voluit»), Dante chiede a Beatrice in maniera del tutto analoga in *Par.* VII, 56-7:

ma perché Dio volesse, m'è occulto,
a nostra redenzion pur questo modo.

Ma nel dialogo Dante leggeva pure di qual genere fosse quell'apparente eternità edenica del corpo: non l'eternità, appunto, ma

quamdam immortalitatem, id est potestatem non moriendi: sed non erat immortalis haec potestas, quia poterat mori, ut scilicet ipsi non possent non mori. (*Cur Deus homo*, I, 18)¹⁸

E queste parole rimandano al modo tutto agostiniano di porre la differenza tra la prima 'provvisoria' eternità e la definitiva che seguirà al Giudizio, che è la differenza tra *posse non mori* e *non posse mori*:

Sicut enim prima immortalitas fuit, quam peccando Adam perdidit, posse non mori, novissima erit non posse mori: ita primum liberum arbitrium posse non peccare, novissimum non posse peccare. (Agostino, *De civ. Dei* XXII, 30, 3)¹⁹

18 «una certa immortalità, cioè il potere di non morire: ma un tale potere non era l'immortalità perché poteva venir meno, sì che non avrebbero potuto non morire».

19 «Come la prima immortalità, perduta da Adamo, era costituita dalla possibilità di non morire, l'ultima sarà l'impossibilità di morire; così la libera volontà all'inizio era la possibilità di non peccare, mentre alla fine sarà l'impossibilità di peccare» (trad. di Carena). Ma vedi anche XIII, 20, e molte volte altrove, e in specie nell' l. VI del *De Genesi ad litteram*, per es. 25, 36: «Illud quippe ante peccatum, et mortale secundum aliam, et immortale secundum aliam causam dici poterat: id est mortale, quia poterat mori; immortale, quia poterat non mori. Aliud est enim non posse mori, sicut quasdam naturas immortales creavit Deus: aliud est autem posse non mori, secundum quem modum primus creatus est homo immortalis; quod ei praestabatur de ligno vitae, non de constitutione naturae: a quo ligno separatus est cum peccasset, ut posset mori, qui nisi peccasset posset non mori. Mortalis ergo erat conditione corporis animalis, immortalis autem beneficio Conditoris» («Il corpo di Adamo infatti, prima che peccasse, poteva chiamarsi mortale per un verso e immortale per un altro: cioè mortale perché poteva morire, immortale invece perché poteva non morire. Una cosa è infatti non poter morire, come è il caso di certe nature create immortali da Dio; un'altra cosa è invece poter non morire, nel senso in cui fu creato immortale il primo uomo; questa immortalità gli era data non dalla costituzione della sua natura ma dall'albero della vita. Dopo ch'ebbe peccato, Adamo fu allontanato dall'albero della vita con la conseguenza di poter morire, mentre, se non avesse peccato, avrebbe potuto non morire. Mortale era dunque Adamo per la costituzione del suo corpo naturale, immortale per un dono concessogli dal Creatore»:

Tornando ora là donde siamo partiti, cioè ai versi finali del canto, pare dunque strano che Dante contraddica non solo le due *auctoritates*, Anselmo e Tommaso, alle quali ha affidato i contenuti del canto e la loro articolazione, ma contraddica anche Agostino e quindi tutta la consolidata tradizione che distingueva nettamente la speciale incorruttibilità edenica dall'«immortalità della gloria», per dirla con Tommaso: e soprattutto che lo faccia senza assumersi la responsabilità di un discorso diverso. In altri termini, l'equazione proposta dall'esegesi tradizionale: 'Dio ha creato *senza mezzo* il corpo umano, *ergo* tale corpo è un corpo eterno', suona alquanto brutale e irrelata (senza dire poi del fatto che ne ha ricavato il corpo «de limo terrae», e non dal nulla). Al proposito, si dovrebbe anche ricordare che nel nostro canto VII, 130-8, si danno per creati direttamente gli «angeli», il «paese sincero» (il cielo, sostanza semplice) con la sua virtù informante e la «materia prima», e che nel canto XXIX, 22 ss. si tornerà a parlare delle intelligenze angeliche, della materia prima e dei cieli come delle tre cose oggetto di creazione diretta, mentre del corpo umano si tace. E osservare che, a fronte di queste chiare affermazioni, qui nel canto VII l'eventuale aggiunta dell'«umana carne» alla lista non è esplicita, ma reticente e indiretta: 'argomenta... ripensa'. Per comodità, citiamo ancora i versi finali del canto:

L'anima d'ogne bruto e de le piante
di complexion potenziata tira
lo raggio e 'l moto de le luci sante;
ma vostra vita senza mezzo spira
la somma beninanza, e la inamora
di sé sì che poi sempre la disira.
E quindi puoi argomentare ancora
vostra resurrezion, se tu ripensi
come l'umana carne fessi allora
che li primi parenti intrambo fensi,
(*Par.* VII, 139-48)

e chiediamoci se sia possibile interpretare gli ultimi quattro diversamente da come è stato fatto. Un primo passo importante. I versi 139-44 spiegano, secondo la parafrasi di Inglese:

La virtù [*lo raggio e 'l moto*] delle stelle [*luci sante*] porta in atto [*tira*], dalla potenza di un (dato) complesso di elementi [*compression potenziata*], la forma [*anima*] di ogni vegetale e animale irrazionale [*bruto*] [...]

trad. di Centi). Altri rimandi nel citato volume di Walker Bynum, *The Resurrection of the Body*, 97 nota 137.

ma il Sommo bene soffia [*spira*] direttamente in voi l'anima [*vita*], e se ne fa amare in modo che, poi, ella ha sempre desiderio di lui. (Inglese, *ad Par.* VII, 139-41 e 142-4)

È una bella e concentrata descrizione di due processi diversi: da un lato l'azione mediata della creazione sulla vita dei vegetali e degli animali attraverso gli influssi celesti e i cicli naturali, e dall'altro la creazione diretta, immediata, dell'anima umana insufflata da Dio nella materia alla quale dà vita (*Gen* 2,7: «et factus est homo in animam viventem»: ma si veda naturalmente il processo della creazione nella 'lezione' di Stazio, in *Purg.* XXV) attraverso un atto di intima e coinvolgente partecipazione che lascia nell'anima, concepita come il 'respiro' di Dio, il sempiterno desiderio di tornare alla propria fonte. Anche questi versi possono essere discussi a lungo,²⁰ ma in questa sede basta osservare che Dante, sì, introduce di nuovo il principio della creazione diretta, «senza mezzo», del quale ha già parlato (*Par.* VII, 67 ss.), ma lo riferisce, e con particolare vigore, all'anima, 'non' al corpo. Non è cosa da poco, anche perché accentua il fatto che della pretesa creazione diretta del corpo, base dell'interpretazione tradizionale degli ultimi versi, non si parla in alcun modo, e resta semmai, quand'anche ci fosse, affatto sottintesa o allusa, come s'è già osservato.

Altro motivo di perplessità è il modo del successivo passaggio: «E quinci puoi argomentare ancora etc.». Per quanto ho potuto vedere tutti, in maniera esplicita o implicita, sono concordi nel riferire il «quinci» al lontano verso 67, staccando dunque i versi così introdotti dal filo immediato del discorso e facendone una sorta di corollario - che a qualcuno è apparso abbastanza immotivato e pretestuoso - di quanto là si diceva circa la necessaria eterna permanenza del 'sigillo' impresso direttamente da Dio. Ma è proprio sicuro che il «quinci» introduca un simile salto, quando parrebbe assai più normale e logico riferirlo a ciò che immediatamente precede, cioè all'affermazione che l'anima innamorata di Dio aspira a ricongiungersi a Lui nella beatitudine eterna? Anche l'«ancora» potrebbe andare in questo senso. Edward Moore, all'interno di un discorso che tiene fermo il rimando ai vv. 67-9, e dunque alla spiegazione tradizionale del passo, ha segnalato la corrispondenza tra i vv. 145-6: «E quinci puoi argomentare ancora | vostra resurrezion», e un passaggio del *Cur Deus homo*, II, 2-3: «Unde aperte quandoque futura resurrectio mortuorum probatur».²¹ Ma rileggiamo queste parole, che in effetti parrebbero riprese da Dante, nel loro contesto:

II.2. Quod autem talis factus sit, ut necessitate non moreretur, hinc facile probatur quia, ut jam diximus, sapientiae et iustitiae Dei repugnat,

20 Rimando per ciò a Gigante, *Teologia della creazione*.

21 Moore, *Dante's Theory of Creation*, 146.

ut cogeret mortem pati sine culpa, quem iustum ad aeternam fecit beatitudinem. Sequitur ergo quia, si mumquam peccasset, numquam moreretur. 3. Unde aperte quandoque futura resurrectio mortuorum probatur. Quippe si homo perfecte restaurandus est, talis debet restitui, qualis futurus erat si non peccasset [...] Quemadmodum igitur, si non peccasset homo, cum eodem quod gerebat corpore in incorruptibilitatem transmutandus erat, ita oportet, ut cum restaurabitur, cum suo in quo vivit in hac vita corpore restauretur.²²

Il discorso è piuttosto ellittico ma chiaro. In sintesi, il vecchio privilegio dell'incorrotibilità edenica – *il posse non mori* – è stato perduto con il peccato, ma è sufficiente a garantire che il giorno della definitiva assunzione alla beatitudine, quando l'uomo sarà riabilitato e diventerà per sempre quello che avrebbe dovuto essere, si trasformerà nel *non posse mori*, cioè nell'immortalità, attuandosi allora quel passaggio dall'incorrotibilità all'immortalità previsto sin dappprincipio. Con il passo di Anselmo, leggiamo anche un passo dal *Contra Gentiles* di Tommaso (IV, 79, 10). Stabilito che le anime sono immortali e secondo la loro essenza sono naturalmente unite al corpo,

Ostensum est enim [...] animas hominum immortales esse. Remanent igitur post corpora a corporibus absolutae. Manifestum est etiam [...] quod anima corpori naturaliter unitur: est enim secundum suam essentiam corporis forma. Est igitur contra naturam animae absque corpora esse. Nihil autem quod est contra naturam potest esse perpetuum. Non igitur perpetuo erit anima absque corpore. Cum igitur perpetuo maneat, oportet eam corpori iterato coniungi: quod est resurgere. Immortalitas igitur animarum exigere videtur resurrectionem corporum futuram.²³

22 «(II 2) Che l'uomo sia stato fatto in modo tale che non dovesse necessariamente morire, lo si prova facilmente dal fatto che, come ho già detto [I 9], è contrario alla sapienza e alla giustizia di Dio condannare a morte senza colpa chi Egli stesso ha creato giusto in vista della beatitudine eterna. Ne segue dunque che se l'uomo non avesse peccato non sarebbe morto. (3) Di qui, dimostra chiaramente che ci sarà, un giorno, la resurrezione dei morti. E se l'uomo deve essere perfettamente riabilitato, occorre che torni ad essere quello che sarebbe stato se non avesse peccato [...] Come, dunque, se l'uomo non avesse peccato, sarebbe stato trasformato entro una condizione di immortalità insieme allo stesso corpo che gestiva, così è inevitabile che quando sarà riabilitato, lo sarà con il corpo con il quale vive in questa vita».

23 «Abbiamo dimostrato che le anime umane sono immortali. Dopo la morte dei corpi restano dunque separate da essi. Ma è anche chiaro che l'anima è naturalmente unita al corpo, perché nella sua essenza è forma di un corpo. Perciò è contro natura che siano private del corpo. E niente che sia contro natura può essere eterno: né potrebbe esserlo l'anima priva per l'eternità del corpo. Per durare in eterno, occorre che torni ad essere unita al corpo: il che significa risorgere. Dunque, l'immortalità delle anime esige la futura resurrezione del corpo» (trad. di Centi). Tutto ciò pone la questione del 'desiderio del corpo' da parte dell'a-

Come ben si vede, sia in Anselmo che in Tommaso non solo è assente il discorso della creazione diretta del corpo che in questa circostanza si vorrebbe attribuire a Dante, ma la resurrezione è intesa come una restaurazione o riabilitazione dell'uomo, il quale si era vista sospesa quella speciale condizione di incorruttibilità che lo caratterizzava nell'Eden, e che per contro aveva subito la pena di un destino terreno di morte dal quale neppure il salvifico sacrificio di Cristo l'aveva sollevato. Solo il giorno del Giudizio avrebbe nuovamente goduto di quella condizione perduta: ma - ecco il punto - di necessità trasformata e per dire così potenziata e finalmente irrevocabile nella dimensione dell'eternità della gloria. Questo è il discorso che 'argomenta' la resurrezione: qui e, credo, anche in Dante, facendo centro, appunto, sull'anima, non sul corpo come entità a sé, e dunque collegando quegli ultimi quattro versi del canto a quelli che immediatamente precedono, relativi all'infusione dell'anima nella materia, che solo in quel momento diventa propriamente 'corpo'. Come scrive Moevs, nelle pagine citate al principio:

The body is ontologically dependent on the soul and has no existence apart from it, as all creation depends on Intellect-Being, and matter on form. Now the rational soul is immortal, since it is not dependent on nature. Because the rational soul or intelligence subsumes as itself the nutritive and sensitive life principles of the body, the natural entelechy or perfection of the immortal human soul is embodiment: it is in a sense incomplete, not fully itself, if it does not exercise all its intrinsic powers as or through a body. Incomplete, it would never experience the perfection of beatitude toward which its very nature disposes it, which means it would desire what is unattainable, which is against philosophical and natural principles. From all these considerations one might reasonably postulate the resurrection of the body. (Moevs, *The Metaphysics*, 130-1)²⁴

nima che è rimasta amputata di questa sua parte essenziale, intrinseca alla sua propria natura e senza la quale non può essere definita mediante il concetto di 'persona': «anima est pars humanae naturae, et non natura quaedam per se [...] ideo anima separata non potest dici persona» (*In III Sent.*, d. 5, q. 3, a. 2; si veda pure *Summa Theologiae* I^a, q. 75, a. 4, ad 2). Sul punto rimando a Kroholtz, *La perfection de la nature*, e a Bonino, *L'âme séparée*, donde si ricaveranno abbondanti riferimenti ai testi. Ma rinnovo soprattutto il rimando a Gragnoli, *Paradiso XIV*, che muove appunto dalla concezione di Tommaso dell'anima quale forma unica dell'essere umano, tesi opposta a quella di Bonaventura e dei francescani favorevole alla pluralità delle forme, che fa dell'anima e del corpo due entità distinte.

24 Tutto ciò può essere facilmente illustrato con l'affatto speciale esaltazione dell'unità corpo-anima per esempio in Ireneo, *Adv. Heres.* I 27, 3; II 33, 3 ss.; V 4, 3. Oppure in Tertulliano, *La chair du Christ*, IV 4 ss., con l'importante introduzione che ampiamente argomenta come l'incarnazione comporti «une prise en charge de l'humanité» (I, 141), oppure l'altrettanto eloquente *De resurrectione carnis*, coll. 805-6: «Et sermo enim de organo carnis est; artes per carnem; studia, ingenia per carnem; opera, negotia, officia per carnem, atque adeo totum vivere animae carnis est [...] Ita caro, dum ministra et famula animae

Ripetiamo con qualche minima libertà la parafrasi, sottomettendola alla nuova prospettiva: «entro la materia corporale (sia il fango che la costola di Adamo) la somma Bontà insuffla l'anima, che di quella Bontà si innamora talmente da voler poi sempre tornare ad essa. Di qui puoi anche trarre argomenti a conferma della resurrezione, se ripensi come divenne il corpo umano nel momento in cui (*allora che*) i primi parenti furono entrambi creati». Ma appunto: come divenne, quel corpo? Divenne (provvisoriamente) incorruttibile perché a tanto lo costrinse, per adeguarlo a sé, la *vis animae* che gli era stata insufflata a formare una unità inscindibile di materia e forma. Così, direi pure che si riscattino i due ultimi versi, in quel loro altrimenti impacciato e inutile raddoppiamento, che prende senso nel momento in cui rivela una sequenza almeno logicamente motivata anche sul piano del racconto, come del resto è anche nel *Genesi*. Il corpo non è stato creato immortale, ma è stato per dir così messo al riparo della morte dall'intimo connubio con l'elemento divino dell'anima che ha trasformato la materia in «umana carne», fatta incorruttibile precisamente nel momento in cui «li primi parenti intrambo fensi». Questo è ciò che nei versi di Dante è significato dall'immanente temporalità della scomposizione narrativa degli ultimi due versi, estranei alla mera enunciazione di una verità dottrinale che poi, nel caso, non è neppure tale.

deputatur, consors et cohaeredes invenitur. Si temporalium, cur non aeternorum ? [...] adeo caro salutis est cardo. Denique cum anima Deo allegitur, ipsa est quae efficit ut anima allegi possit. Scilicet caro abluitur, ut anima emaculetur; caro ungitur ut anima consecretur; caro signatur ut et animae muniatur; caro manus impositione adumbratur ut et anima spiritu illuminetur ; caro corpus et sanguine Christi vescitur, ut et anima Deo saginetur. Non possunt ergo separari in mercede quas opera coniungit» («La parola deriva da un organo del corpo; le arti esistono attraverso il corpo, così come lo studio e l'ingegno, le opere, le occupazioni, le cose da fare, e insomma l'intera vita dell'anima dipende dalla carne [...] Così la carne, se la si considera ministra e serva dell'anima, la si scopre sua consorte e coerede. E se è così nelle cose temporali, perché no nelle eterne ? [...] La carne è dunque il cardine della salvezza. Se l'anima si unisce a Dio, è la carne che fa in modo che l'anima possa farlo: si purifica la carne perché sia purificata l'anima; si unge la carne perché l'anima sia consacrata; si benedice la carne perché l'anima sia fortificata; si protegge la carne con l'imposizione della mano perché l'anima sia illuminata dallo spirito; la carne si nutre del corpo e del sangue di Cristo affinché l'anima si cibi di Dio. Ciò che è unito operativamente non può dunque godere di una ricompensa separata»).

Bibliografia
Fonti

- Agostino. *La città di Dio*. A cura di Carlo Carena. Torino; Paris: Einaudi; Gallimard, 1992.
- Agostino. *Quaestiones veteris et novi Testamenti*. PL 35, coll. 2205-416.
- Anselmo d'Aosta. *Cur Deus homo* = Anselme de Cantorbéry. *Pourquoi Dieu s'est fait homme*. Texte latin, introduction, bibliographie, traduction et notes par René Roques. Paris: Éditions du Cerf, 1963.
- Ireneo di Lione. *Adv. Heres.* = Irénée de Lyon. *Contre les hérésies*, 5 voll. Édité par Adeline Rousseau et Louis Doutreleau. Paris: Éditions du Cerf, 1965-1982.
- Macrobbii Ambrosii Theodosi. *Commentariorum in Somnium Scipionis libri duo*. A cura di Luigi Scarpa. Padova: Liviana, 1981.
- Tertulliano. *La chair du Christ*. Introduction, texte critique, traduction et commentaire par Jean-Pierre Mahé. Paris: Les Éditions du Cerf, 1975.
- Tertulliano. *De resurrectione carnis*. PL 2, coll. 791-886.
- Tommaso d'Aquino. *La Somma Teologica*. Traduzione italiana a cura dei Frati Domenicani. Introduzione di Giuseppe Barzaghi. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2014.
- Tommaso d'Aquino. *Somma contro i Gentili*. A cura di Tito. S. Centi. Torino: UTET, 1975.
- Virgilio. *Eneide*. A cura di Ettore Paratore. Traduzione di Luca Canali. Milano: Fondazione Lorenzo Valla; Arnoldo Mondadori Editore, 1978-1983.
- P. Vergilius Maro. *Bucolica. Georgica*. A cura di Silvia Ottaviano e Gian Biagio Conte. Berlin; Boston: De Gruyter, 2013.

Saggi

- Bartoli, Vittorio. «Il tema della resurrezione della carne nella *Divina Commedia*». *Studi danteschi*, 79, 2014, 335-57.
- Bonino, Serge-Thomas. «L'âme séparée. Le paradoxe de l'anthropologie thomiste». *Revue thomiste*, 116, 2016, 71-103.
- Chenu, Marie-Dominique. «*Cur homo?* Le sous-sol d'une controverse». Chenu, Marie-Dominique, *La Théologie au XIIe siècle*. Paris: Vrin, 1957, 52-61.
- Chiavacci Leonardi, Anna Maria. «'Le bianche stole'. Il tema della resurrezione nel *Paradiso*». Barblan, Giovanni (a cura di), *Dante e la Bibbia = Atti del Convegno Internazionale promosso da 'Biblia'* (Firenze 26-27-28 settembre 1986). Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1988, 249-71.

- Courcelle, Pierre. «Tradition platonicienne et tradition chrétienne du corps-prison (*Phédon* 6 2b; *Cratyle* 400c)». *Revue des études latines*, 43, 1965, 101-22.
- Gigante, Claudio. «Teologia della creazione e della redenzione». Malato, Enrico; Mazzucchi, Andrea (a cura di), *Paradiso. Canti I-XVII*. Vol. 3, t. 1 di *Cento canti per cento anni*. Roma: Salerno Editrice, 2015, 200-27. *Lectura Dantis Romana*.
- Gragnotati, Manuele. «*Paradiso* XIV e il desiderio del corpo». *Studi danteschi*, 78, 2013, 285-309.
- Kroholtz, Bryan. «La perfection de la nature: la doctrine de saint Thomas d'Aquin sur la résurrection du corps, sa réception et son développement». *Revue thomiste*, 116, 2016, 57-70.
- Moevs, Christian. *The Metaphysics of Dante's "Comedy"*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2005.
- Moore, Edward. «Dante's Theory of Creation». Moore, Edward, *Studies in Dante. Fourth Series. Textual Criticism of the "Convivio" and Miscellaneous Essays*. Oxford: Clarendon Press, [1917] 1968, 134-65.
- Nardi, Bruno. *Dante e la cultura medievale*. Roma-Bari: Laterza, 1949.
- Nardi, Bruno. *Studi di filosofia medievale*. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 1979.
- Novotný, Vojtěch. *'Cur homo?' A History of the Thesis Concerning Man as a Replacement for Fallen Angels*. Prague: Charles University; Karolinum Press, 2014.
- O'Keeffe, David. «Dante's Theory of Creation». *Revue néoscholastique de philosophie*, 26, 1924, 45-64.
- Schmitt, Franciscus Salesius. s.v. «Anselmo d'Aosta, santo». *ED*, vol. 1, 293-4.
- Vetö, Émile. «Le corps humain à la lumière du corps du Christ ressuscité chez Thomas d'Aquin». *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 100(1), 2016, 97-115.
- Walker Bynum, Caroline. *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*. New York: Columbia University Press, 1995.