



HAL
open science

“ ”disio d’i corpi” La disputa teologica al tempo di Giovanni XXII e Dante ”

Christian Trottmann

► To cite this version:

Christian Trottmann. “ ”disio d’i corpi” La disputa teologica al tempo di Giovanni XXII e Dante ”. Dante e le grandi questioni escatologiche, In press. hal-03568295

HAL Id: hal-03568295

<https://hal.science/hal-03568295>

Submitted on 3 Mar 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Christian Trottmann

Alla luce della domanda di Beatrice a san Tommaso sull'aumento della beatitudine al momento della risurrezione finale, questo pomeriggio di scambi mi invita a un nuovo sguardo sulla controversia della visione beatifica scatenata da Giovanni XXII. Cosa c'entra Dante deceduto circa dieci anni prima del suo scoppio? Si potrebbe dire che in questi versi, dove Beatrice interroga il dottor angelico, Dante è in qualche modo precursore dei dibattiti che si svolgeranno dal 1331 al 1336 ad Avignone e ben oltre in molti luoghi della Cristianità dell'epoca. Ricordiamo tuttavia che la « *difficilior quidem quaestio* » del desiderio del loro corpo da parte delle anime beate è posta da sant'Agostino nel *De Genesi ad Litteram*, XII, 35. Venendo dopo le due comunicazioni relative al rapporto anima-corpo dopo la risurrezione e il giudizio finale, nelle epoche patristica e scolastica, dobbiamo considerare che questo passaggio sia già stato citato. Notiamo tuttavia che non riguarda tanto l'aumento di intensità della visione beatifica dopo il giudizio, (di cui parlerà Pasquale Porro), quanto il suo impedimento prima, proprio per il desiderio delle anime di essere riunite ai loro corpi.

« Ci si può chiedere qui quale sia la necessità che le anime giuste riprendano i loro corpi con la risurrezione, poiché non hanno bisogno del corpo per gustare la felicità sovrana. La questione è troppo difficile perché io possa qui trattarla completamente; tuttavia è incontestabile che l'intelligenza umana, sia in un'estasi che la strappa ai suoi sensi, sia nella visione che, liberata dalla carne, contempla sopra tutte le rappresentazioni corporali, dopo la morte; è incontestabile, dico, che è incapace di vedere l'essenza divina tanto perfettamente come gli Angeli. Senza escludere un motivo più profondo, credo che abbia un'inclinazione troppo naturale per governare il corpo. Questa inclinazione la ferma in qualche modo e le impedisce di tenersi con tutta la sua attività al più alto dei cieli, finché non ha reintegrato quel corpo che deve governare per sentire le sue inclinazioni soddisfatte.¹ »

Paradossalmente, questa riflessione di Agostino potrà sembrare più vicina a quelle della riflessione scolastica che a quelle della tradizione patristica. L'argomento non è in primo

¹ « Sed si quem movet, quid opus sit spiritibus defunctorum corpora sua in resurrectione recipere, si potest eis etiam sine corporibus summa illa beatitudo praeberi; difficilior quidem quaestio est, quam ut perfecte possit hoc sermone finire: sed tamen minime dubitandum est, et raptam hominis a carnis sensibus mentem, et post mortem ipsa carne deposita, transcens etiam similitudinibus corporalium, non sic videre posse incommutabilem substantiam, ut sancti Angeli vident; sive alia latentiore causa, sive ideo quia inest ei naturalis quidam appetitus corpus administrandi; quo appetitu retardatur quodammodo ne tota intentione pergat in illud summum coelum, quamdiu non subest corpus, cuius administratione adpetitus ille conquiescat. », Sant' Agostino, *De Genesi ad litteram*, XII, XXXV, 68, PL 34, [245-486], 483-484, ed. J. Zycha, Wien 1894 (CSEL, 28/1), p. 432, 15-433, 11.

luogo quello dei rapporti tra escatologia personale e collettiva, ma si pone dal punto di vista della conoscenza di Dio da parte delle anime separate. I filosofi platonici sarebbero pronti a concedere alle anime una contemplazione di Dio del tipo di quella delle pure intelligenze come gli angeli. Notiamo innanzitutto che il pensatore cristiano non contesta la loro beatitudine: non hanno bisogno del loro corpo per gustare una beatitudine che egli qualifica suprema (*summa*). Nessuna imperfezione oggettiva, quindi, della visione di Dio da anime separate. È puramente intellettuale, come quella degli angeli, libera dai sensi e da ogni rappresentazione. Si noterà subito che la prima caratteristica riguarda sia la conoscenza estatica del Raptus, possibile fin da qui, ma a titolo eccezionale (Agostino considera i casi di Paolo e di Mosè), purché lo spirito (*mens*) sia completamente libero dai sensi della carne. Questo è anche il caso delle anime separate che hanno depresso la carne e la cui visione non può essere mediata da somiglianze corporali. Si tratta dunque in entrambi i casi di una conoscenza puramente intellettuale, svincolata dai sensi, ma anche dalle rappresentazioni immaginative presenti nel secondo livello di conoscenza «spirituale».

Eppure, in questo tipo di conoscenza puramente intellettuale, le anime separate sono meno performanti in ogni caso per natura, agli occhi del teologo, delle pure intelligenze angeliche. La ragione è che una parte della loro attenzione è distratta proprio dal desiderio evocato da Dante: quello di ritrovare i loro corpi. Nella prospettiva aristotelica più presente in epoca scolastica, l'anima è la forma del corpo, la sua prima entelechia, e quindi è la sua finalità propria di informarlo. Agostino è piuttosto platonico come si sa e la contemplazione da parte delle anime separate dall'essenza stessa di Dio senza mediazione di una rappresentazione non gli pone alcun problema noetico. Che bisogno hanno le anime che sono già nella visione di Dio di appesantirsi di un corpo? Un domenicano britannico, dissociando la tematica filosofica dall'immortalità dell'anima da quella propriamente giudeo-cristiana della risurrezione della carne, paragonava questo desiderio del corpo proprio da parte delle anime beate a quello di quelle vecchie signore che possono difficilmente immaginare che il loro cagnolino non partecipi alla loro vita eterna². La difficile domanda posta qui da Agostino non deve nulla all'aristotelismo ed è ispirata dall'antropologia cristiana: le anime separate aspirano alla risurrezione del proprio corpo, promessa da Cristo, non solo perché permetterà loro di essere più pienamente se stesse occupandolo nuovamente, ma anche perché in tal modo, raggiunta la loro perfezione, potranno accedere ad una visione più perfetta. La difficile questione pone così implicitamente il problema dell'aumento della visione nella risurrezione dei corpi, ma

² Simon Tugwell, *Human immortality and the redemption of death*, Londra, 1990.

soprattutto prima quello dell'imperfezione delle anime separate e della loro beatitudine. Questo è ciò che preoccupa Papa Giovanni XXII.

Propongo quindi di cominciare col ricordare la sua posizione teologica e le sue origini manifestando forse una difficoltà ad articolare il modello patristico e quello scolastico del giudizio escatologico. In un secondo tempo, ricorderò brevemente gli avvenimenti e gli argomenti della controversia scatenata da Giovanni XXII. Infine, in un'ultima parte, vorrei cogliere l'occasione per chiedermi in che cosa la questione della visione beatifica riguardi il pensiero di Dante. Ricorderò innanzitutto com'è al centro della sua riflessione di Guelfo bianco sui due poteri fin dal *Convivio* e dalla *Monarchia*. Poi mostrerò che la domanda posta nei versi scelti come tema di questa sessione anticipa, ma in parte solo la risposta più completa che fu quella sviluppata da Jacques Fournier nei suoi trattati teologici. Infine, contro coloro che vogliono fare di Dante un estatico, vorrei, ritornando sul tema della sessione iniziale di questo convegno, porre la questione della contemplazione del poeta tra fede e visione dei beati.

I Richiamo sulla posizione teologica di Giovanni XXII e sulle sue origini: una difficoltà ad articolare teologia patristica e teologia scolastica del giudizio escatologico?

Dobbiamo quindi iniziare ricordando che il papa aveva in diversi sermoni della fine del 1331 e dell'inizio del 1332 avanzato l'ipotesi che le anime sante avrebbero dovuto accontentarsi di vedere l'umanità di Cristo fino al giudizio finale. Solo allora, riunite ai loro corpi risorti, avrebbero potuto finalmente contemplare la sua divinità. Il papa esprimeva così in pulpito i suoi dubbi su una visione immediata che poteva intervenire fin dal giudizio particolare o dopo un tempo di purgatorio³. Poteva una causa essere giudicata due volte? Poteva essere esaminata in prima istanza in giudizio particolare, se una data era stata fissata per l'udienza

³ Senza cercare di imporre la sua tesi della visione differita fino al giudizio finale, intendeva sollecitare la riflessione dei teologi del suo tempo su questa difficile questione teologica di cui evocava la fonte agostiniana. Se ne spiegò chiaramente a più riprese, in particolare nella sua corrispondenza con il re di Francia: « Cum autem hanc quaestionem beatus Augustinus interdum in scriptis suis reputaverit valde dubiam, et circa eam variasse dicatur, et nedum ipse, sed et multi doctores alii circa istam materiam variant: propter hoc, ut veritas possit melius aperiri, nos interdum in nostris sermonibus mentionem habuimus, non proferendo verbum de nostro capite, sed dicta Scripture sacre et sanctorum precipue illorum quorum scripture ab ecclesia sunt recepte, multique tam cardinales quam alii coram nobis et alibi in suis sermonibus pro et contra de ista materia sunt locuti, et nedum in sermonibus, immo publice prelati ac magistris in theologia presentibus est in curia pluries questio huiusmodi, ut sic plenius posset inveniri veritas, disputata », Jean XXII, Lettera al re Philippe VI de Valois del 18 novembre 1333, *Chartularium Universitatis Parisiensis... ex diversis bibliothecis tabulariisque collegit cum authenticis chartis contulit, notisque illustravit Henricus Denifle, auxiliante Aemilio Chatelain, [Avec Suppl.] Auctarium Chartularii Universitatis Parisiensis*, H. Denifle, E. Chatelain eds., t. II, Paris, 1891, § 978, pp. 426-427.

generale (certo ignorata da tutti, anche da Cristo)? Il pontefice sviluppa un certo numero di argomenti in questo senso nel secondo sermone edito da Marc Dykmans⁴, quello dell'Avvento del 15 dicembre 1331. Tra questi, ne rileviamo uno che mette in evidenza alcune considerazioni antropologiche. Notiamo innanzitutto che il predicatore riconosce che la retribuzione è la visione, ma si chiede a chi essa sia dovuta⁵. La ricompensa ritorna come un dovuto (non come una grazia), precisa basandosi su Rm. 4, 4, a chi ha compiuto le buone opere. Citando un passaggio della *Metafisica* di Aristotele, egli argomenta: le azioni meritorie non provengono dall'anima sola e meno ancora dal corpo senza di essa, ma dal composto. Questo non potrà essere ricompensato fino a quando non sarà riunito dalla risurrezione.

Il pontefice non sembrava in grado di integrare i progressi teologici acquisiti in occasione delle condanne del 1241-44. Come abbiamo più volte dimostrato⁶, la prima proposta condannata mirava alla convergenza di tre correnti negative: l'eredità del Giovanni Scoto Eriugena delle teofanie, la noetica avicenniana che non concepisce alcuna conoscenza senza la mediazione di specie intelligibili, e i difensori dell'infinità dell'essenza divina considerata da loro inconoscibile dai nostri intelletti finiti. La condanna del 1241-44 restituisce così la difficoltà: « *Quod divina Essentia in se nec ab homine, nec ab Angelo videbitur* », che l'essenza di Dio non debba essere vista né dall'uomo, né dall'angelo è una proposta dichiarata falsa. Il censore afferma invece che Dio sarà visto nella sua essenza, cioè nella sua sostanza, dagli angeli, da tutti i santi e dalle anime di coloro che saranno glorificati⁷. Non si accontenta così di condannare gli ultimi avatar, compresi quelli eriugeniani, di una teologia orientale convergente con la noetica aristotelica dell'epoca per negare ogni visione dell'essenza di Dio.

⁴ Il corpus dei sei sermoni di Giovanni XXII a cura di Marc Dykmans, *Les sermons de Jean XXII sur la vision béatifique*, Rome 1973 (Pontificia Universitas Gregoriana, Micellanea Historiae Pontificiae 34), è molto disparato. Tre sono ridotti a frammenti (III, IV e VI), provenienti da copie realizzate dai nemici di Monaco del papa per alimentare i loro pamphlets attribuendogli tesi eretiche. Marc Dykmans riprende fiduciosamente le relazioni di Bonagrazia di Bergamme e di Guglielmo d'Occam. Questi tre sermoni frammentari presentano incoerenze che contribuiscono con le loro intenzioni a renderle dubbie. Gli altri sono completi, e il sermone V presenta inoltre annotazioni manoscritte del suo autore. Marc Dykmans, che ne aveva curato alcuni estratti (*Nouveaux textes de Jean XXII sur la vision béatifique*, dans « Archives d'Histoire Ecclésiastique », 66 (1971), pp. 415-417), ne propone l'edizione critica e completa. Riprende anche quella dei sermoni I e II che erano stati previamente editi da Mariano Prados (*Dos sermones del papa Juan XXII*, dans « Archivio Theologico Granadino », 23 (1960), pp. 155-184).

⁵ « Merces ergo ista est visio. Nunc quaero cui ista merces reddenda est. Semper dico quia merces ista reddenda est illi cui debetur. [...] Sed cui debetur? Certe, Frater, cui promissa est, scilicet "bene operanti"... », *Giovanni XXII, Sermones*, II (15-12-1331), 6, ed. cit., p. 103, l. 3-8.

⁶ Cf. notamment, *La vision béatifique des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 289 (1995), p. 115-203 i "La vision de Dieu au Moyen Âge", dans *Le Discours mystique entre Moyen Âge et première modernité, t. II, Le sujet en transformation*, dir. V. Ferrer, M.-C. Gomez-Géraud et J.-R. Valette, Paris, Champion, 2019, p. 276-293.

⁷ « *Firmiter autem credimus et asserimus quod Deus in sua essentia vel substantia videbitur ab angelis et omnibus sanctis et animabus glorificatis* », *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Denifle, Chatelain eds., I, Paris 1889, p. 170.

Affermando la visione dell'essenza divina solo per i beati nella Patria, allontana anche l'eccesso inverso che vorrebbe anticiparla fin da qua giù. Egli fornisce così alla dottrina cristiana della visione beatifica, faccia a faccia (I Cr 13, 12) di Dio così com'è (I Gv. 3, 2), una traduzione metafisica. Nulla si oppone così a che le anime ne beneficino non appena avranno purgato in purgatorio la loro pena fissata in giudizio particolare alla loro morte. L'essenziale dei progressi teologici della scolastica in materia (o anche dopo « l'invenzione del purgatorio ») riguardano l'escatologia individuale. Non è questo il caso di quella di Bernardo, erede di una tradizione patristica più interessata all'escatologia collettiva. Essa costituisce la fonte principale dell'opinione di Giovanni XXII sulla visione differita, come abbiamo più volte dimostrato⁸.

Questo legame tra l'ecclesiologia di Giovanni XXII, l'escatologia di san Bernardo e la teologia pastorale che ne risulta fanno passare in secondo piano, senza tuttavia escluderle tutte le altre spiegazioni avanzate dagli storici. Si può credere che la sua tesi sull'attesa dei santi possa essere stata suggerita al vecchio papa dal fantasma di Guy de Corvo menzionato nella raccolta degli exempla di Jean Gobi⁹? Rinviando la beatitudine ultima al giudizio finale, Giovanni XXII si colloca agli antipodi di tutti coloro, spirituali francescani, Begards o Catari, che potevano pretendere di raggiungere fin da questo mondo la loro perfezione. È per questo che ha avanzato la sua tesi? Ha voluto rispondere a dei sofismi blasfemi? K. Walsh¹⁰ ha scartato questa ipotesi avanzata da A. Maier. Voleva con la sua tesi di una visione differita fare un gesto teologico verso gli Armeni a cui ha inviato Richard Fitzralph? Appena proclamata la costituzione *Benedictus Deus*, Benedetto XII si affrettò invece ad inviare loro un libello che elencava le loro opinioni controverse sull'escatologia. Infine, le sue preoccupazioni riguardo ai rapporti tra potere spirituale e temporale interferiscono senza dubbio, senza per questo assumere l'aspetto caricaturale che attribuiscono loro le recensioni di Monaco dei suoi sermoni. Essa deve essere intesa a partire dalla concezione della Chiesa come corpo mistico di Cristo che egli eredita da Bernardo, e dal senso acuto della responsabilità pastorale che ne deriva per lui.

⁸ Cf. « Deux interprétations contradictoires de saint Bernard: les sermons de Jean XXII sur la vision béatifique et les traités inédits du cardinal Jacques Fournier », in *Mélanges de l'École Française de Rome, Moyen Age*, 105 (1993), 1, p. 327-379 ; *La vision Béatifique...* p. 453-455 ; « "nec sancti", "nec prelatus sine plebe", Jean XXII et saint Bernard, enjeux eschatologiques », LVI Convegno CISBaM-Accademia Tudertina, *Giovanni XXII*, Todi, 13-15 octobre 2019, dans *Giovanni XXII, cultura e politica di un papa avignonese*, Centro di studi sul basso Medioevo, Accademia Tudertina, Todi, Spoleto, Centro Italiano di studi sul alto Medioevo, 2020, p. 397-422.

⁹ Cf. J. GOBI, *Dialogue avec un fantôme*, M.-A. POLO DE BEAULIEU, ed. et trad., Paris, 1994.

¹⁰ K. WALSH, *A fourteenth-century scholar and Primate, Richard Fitzralph in Oxford, Avignon and Armagh*, Oxford, 1981.

Notiamo innanzitutto che il “Disio di corpi” ricordato da Dante dopo Agostino occupa un posto del tutto particolare nella concezione della carità di san Bernardo. Ricordiamo che ne distingue, nel *De diligendo Deo*, quattro gradi. Nel primo, l'uomo carnale ama se stesso. Nel secondo comincia ad amare Dio, ma per i beni che d'egli si aspetta e ottiene. Nel terzo riesce ad amare Dio questa volta per se stesso. Eppure l'amore di sé non è ancora totalmente riassorbito in quello di Dio e ostacola la pienezza della carità che sarà raggiunta solo al quarto. Allora l'uomo amerà tanto Dio quanto se stesso per il solo amore di Dio.

Ora Bernardo dubita che si possa raggiungere questo grado in questa vita e indica anche nel desiderio di governare il corpo l'ultimo ostacolo che impedisce, nell'altra vita, le anime separate dei santi di giungere alla carità e alla beatitudine perfette: « Ma cosa bisogna pensare delle anime attualmente liberate dai loro corpi? Le credo immerse completamente nell'oceano senza fondo della luce eterna e dell'eternità luminosa. Ma se ancora aspirano, cosa che non si può negare, a riunirsi al corpo che hanno animato, se ne nutrono il desiderio e la speranza, è evidente che non sono del tutto diverse da quello che erano, e che rimane loro ancora qualcosa di loro, che senza dubbio attira poco, ma comunque attira la loro attenzione.¹¹ » Solo dunque la risurrezione finale può riassorbire pienamente l'ultimo avatar dell'amore di sé nelle anime sante: il loro desiderio legittimo di governare il loro corpo. Solo allora esse giungeranno alla pienezza della gloria e alla beatitudine più perfetta.

Gli ultimi gradi della carità corrispondono così a quelli della contemplazione per il monaco cisterciense che li descrive spiegando il versetto del Cantico (V, 1), “Mangiate, amici miei, bevete, ubriacatevi, miei cari”. Nel loro corpo, le anime hanno ancora bisogno di cibo solido. Contemplano nella fede, mangiando il loro pane con il sudore della loro fronte. Una volta che hanno deposto la carne, possono iniziare a bere, ma un vino ancora mescolato con il latte del loro desiderio di governare il corpo. Miscela strana suggerita dal monaco il cui ordine ha portato separatamente alla loro perfezione il formaggio di Cîteaux ed il vino di Vougeot. Ci dice questa imperfezione del « Disio » che impedisce alle anime di raggiungere le vette dell'ebbrezza. Non che non abbiano già cominciato a bere e non siano già beate in cielo per Bernardo, che ricorda che sono nella luce eterna già prima della risurrezione finale. Ma il loro desiderio naturale di governare un corpo che non li ha ancora raggiunti impedisce loro di entrare nella gloria più perfetta.

¹¹ « Quid autem iam solutas corporibus? Immersas ex toto credimus immenso illi pelago aeterni luminis et luminosae aeternitatis. Sed si, quod non negatur, velint sua corpora recepisse, aut certe recipere desiderent et sperent, liquet procul dubio necdum a seipsis penitus immutatas, quibus constat necdum penitus deesse de proprio, quo vel modice intentio reflectatur », Bernardo di Chiaravalle, *De diligendo Deo*, XI, 30, Sources Chrétiennes (da ora in poi SC) 393, Paris, 1993, p. 136.

Questo orizzonte escatologico della contemplazione si ritrova nei sermoni per la festa di Ognissanti dove Bernardo annuncia anche un aumento della beatitudine con la risurrezione finale¹². Tuttavia essa non riguarda per lui la sola escatologia personale, ma anche quella di tutto il corpo mistico che deve attendere di essere al completo per essere riunito al suo Capo. Questa gloria plenaria del Capo, del volto di Cristo, non può dunque manifestarsi prima del giudizio universale. Finché rimane un peccatore da salvare, si presenta invece coronato non di gloria, ma di spine¹³. Non è dunque solo un difetto di carità che trattiene le anime sante dall'entrare nella gioia perfetta, ma anche una forma di misericordia che chiede loro di attendere che l'ultimo peccatore convertito sia disposto ad entrare nella sala delle nozze prima di presentarsi al loro rango. Questo è il senso che Bernardo dà all'attesa dei Martiri sotto l'altare in Apocalisse 6, 9¹⁴. Fa contrasto la loro purezza senza macchia (*sine macula*) e le rughe che ancora tendono il loro volto vendicativo. Reclamando la loro vendetta, sono ancora in una preghiera di richiesta e che non potrà sembrarci delle più pure. Non potranno entrare in una lode veramente gratuita fino all'ultimo giorno. Intanto intercedono per i peccatori e sono loro che aspettano, facendosi una gioia di rinviare così il loro ingresso nella gioia perfetta. Essi infatti non potranno entrare se non quando saranno completi, vale a dire quando il corteo dei salvati che costituiscono il corpo mistico di Cristo potrà essere riunito al suo Capo:

« Se mi chiedete da dove mi venga questa certitudine, vi risponderò che vedo già molti dei nostri arrivati nei cortili, in attesa del momento in cui possano recuperare i loro corpi, e che il numero dei loro fratelli sia completato, poiché, non entreranno senza di noi, né senza il loro corpo, nella beata dimora del cielo ; voglio dire che i santi non vi entreranno senza di noi, né lo spirito senza la carne. Non ci può essere, infatti, piena beatitudine, finché l'uomo a cui è

¹² « Iam vero, consummato militiae tempore gaudium habent Sancti etiam in Spiritu suo, donec adveniat dies illa, qua gaudium habituri sunt et in ipso corpore suo. Sic enim habemus in Psalmo: "Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine; dedisti laetitiam in corde meo". », Id., *In festivitate omnium sanctorum, Sermo II, 4, Sancti Bernardi Opera*, ed. J. Leclercq, H. Rochais et alii, Rome, ed. Cistercienses, 1957-1977, (da ora in poi SBO), V, p. 345.

¹³ « Hoc ergo secundum desiderium, quod ex sanctorum commemoratione flagrat in nobis, ut sicut illis, sic etiam nobis Christus appareat vita nostra, et nos quoque cum ipso appareamus in gloria. Interim nempe non sicut est, sed sicut pro nobis factum est, caput nostrum nobis repraesentatur non coronatum gloria, sed peccatorum nostrorum circumdatum spinis », Id., *In festivitate omnium sanctorum, Sermo V, 9, SBO V*, pp. 367-368.

¹⁴ « Haec est ergo beata spes quam exspectant animae sanctae, et, licet in gratiarum actione versentur pro ea felicitate, in qua iam requiescunt, adhuc, tamen orant et clamant ad Deum pro ea consummatione quam praestolantur. Unde, quemadmodum sine macula quidem vetustatis, sed non sine ruga contractionis eas diximus esse, sic ad gratiarum actionem iam pervenisse videntur, sed necdum ad vocem laudis, quoniam perfectos laudare decet [...] Nam et beatus Ioannes in Apocalypsi non vocem laudis, sed potius vocem precis audivit. Sic enim habes: "Sub altare Dei, audivi voces occisorum" Quas voces? "Vindica, Domine, sanguinem sanctorum tuorum qui effusus est". Vox precis, non laudis est ista », Id., *In festivitate omnium sanctorum, Sermo III, 4, pp. 352-353.*

data non è lui tutto, né uno stato perfetto per la Chiesa può esserle dato fino a quando non sia perfetta essa stessa.¹⁵»

È questa escatologia che Giovanni XXII intende riprendere. I martiri rimangono sotto l'altare, dovendosi accontentare di contemplare l'umanità di Cristo in attesa di essere passati sopra per vedere la sua divinità nell'ultimo giorno. Osserviamo che Bernardo non dice che le anime dei santi non siano in cielo, abbiamo visto che secondo lui sono nella luce eterna. Tuttavia, esse si trovano ancora nei cortili, in attesa di essere riunite ai loro corpi e al resto dei loro fratelli, per entrare con loro nella perfetta Comunione. Giovanni XXII riprende l'argomento alla lettera o quasi, ma ne deduce che esse non godono ancora della visione beatifica della divinità¹⁶. Si osserverà tuttavia che mentre Bernardo aveva scritto "*nec sancti sine plebe, nec spiritus sine carne*", il papa corregge pretendendo di citarlo: "*non intrabit anima sine corpore, nec praelatus sine plebe*". Alla contrapposizione paolina tra carne e spirito si è sostituita quella aristotelica dell'anima e del corpo già rilevata nell'argomentazione di teologia morale. Soprattutto nell'Ecclesiologia misericordiosa di Bernardo, sono i santi che aspettano i peccatori per entrare nella perfetta Comunione, mentre in quella del Pontefice, che certo ha assunto la responsabilità pastorale suprema, è il prelado che non entrerà senza il popolo. Personale e collettiva allo stesso tempo, l'escatologia misericordiosa di Bernardo ispira così un'ecclesiologia ierocratica al papa ... per il quale le anime sante devono attendere la resurrezione del loro corpo per entrare nella visione beatifica dell'essenza divina. Esso innesca così una controversia teologica di cui dobbiamo qui ricordare ancora le principali peripezie.

II Breve riepilogo della controversia scatenata da Giovanni XXII

Ne ripercorreremo quindi qui i maggiori colpi di scena prima di evocare gli argomenti teologici avanzati a favore e contro questa opinione del papa.

1. I principali sviluppi della crisi

Giovanni XXII aveva esposto i suoi argomenti a favore della visione differita delle anime sante in diversi sermoni pronunciati tra Ognissanti del 1331 e epifania del 1332, o Candelora, ingiungendo, sotto pena di scomunica, prelati e teologi di sottoporre alla Sede Apostolica le loro riflessioni sulla questione. È così che Jacques Fournier inizierà senza indugio la

¹⁵ « Quod si quaeritis, unde id tam fiducialiter praesumam: inde sine dubio, quod jam multi ex nobis in atriis stent, exspectantes donec recipiant corpora sua, donec impleatur numerus fratrum. In illam enim beatissimam domum nec sine nobis intrabunt, nec sine corporibus suis, id est nec sancti sine plebe, nec spiritus sine carne. Neque enim praestari decet integram beatitudinem, donec sit homo integer cui detur; nec perfectione donari Ecclesiam imperfectam », Id., *In festivitate omnium sanctorum*, SBO, V, p. 349.

¹⁶ « Et ideo quia anima nondum perfecta est donec sit cum corpore proprio, non debet ei dari gaudium perfectum, sed tunc dabitur sibi cum dicetur: "intra in gaudium Domini tui", quia tunc erit cum corpore. Quia ut dicit Bernardus: "In gaudium Domini tui", non intrabit anima sine corpore, nec praelatus "sine plebe" », Jean XXII, *Sermones*, I [1.11.1331], 2, 10, éd. cit. p. 97, 19-98, 3

redazione di voluminosi trattati sui quali ritorneremo. Essi furono completati nel primo trimestre dell'anno successivo, mentre il maestro della Santa Sede, Armand de Belvézer, aveva dovuto dedicarvi il suo corso a partire dall'inizio dell'anno 1332 e disputare a corte una pubblica quaestio, come pure il Cardinale Annibale da Ceccano, difensore della tesi pontificia con per avversari Pierre Desmaisons, eletto nelle settimane successive generale dei Carmelitani, e Pierre Roger, futuro Clemente VI. Verso Avignone, epicentro della discussione teologica sulla visione beatifica, giunsero allora dai quattro angoli dell'Europa numerosi trattati o lettere.

Da Napoli, il re Roberto d'Angi  invia al papa (che gli a peraltro fatto pervenire fin da settembre una una raccolta di auctoritates a favore della visione differita), un trattato sulla quaestio¹⁷. Prima della fine del 1332, in questa stessa citt , il domenicano Giovanni di Napoli disputa una diatriba sullo stesso argomento. Allo stesso tempo Giovanni d'Aragona, patriarca di Alessandria, rivolge al papa una lettera molto critica.

I suoi principali oppositori riuniti a Monaco, attorno all'imperatore, furono i primi a sfoderare con l'Opus nonaginta dierum terminato da Occam verso la fine del marzo del 1332 e nei primi giorni di aprile un primo grande appello redatto da Bonagrazia di Bergamo in vista di un concilio di destituzione. I francescani scismatici rifugiati presso l'imperatore, abbiamo visto, raccolsero nei sermoni del papa, liste di proposte che potrebbero essere condannate come eretiche in occasione di un tale concilio. Segnaliamo ancora, fin dai primi mesi dell'anno successivo, il trattato di un sacerdote dell'ordine Teutonico di nome Ulrico.

La resistenza domenicana all'opinione del papa ha potuto essere centralizzata alla fine dell'anno dal priore di Avignone autore di un voluminoso trattato in risposta al cardinale da Ceccano¹⁸. Uno dei suoi confratelli critica in cattedra nella stessa citt  l'opinione di Giovanni XXII sulla visione beatifica nel giorno di santa Lucia (13 dicembre), con repliche da un francescano il 21 dicembre e dal cardinale da Ceccano per santo Stefano (26 dicembre). Il 3 gennaio, la replica del sermone di Thomas Waleys «dar  fuoco alle polveri», e il trattato di Durand de Saint-Pourçain arriva ad Avignone in primavera. Il primo, non contento di criticare ex cathedra l'opinione del papa, aveva accusato i suoi difensori di essere interessati e di fatto alcuni si videro generosamente ricompensati. Quanto a lui, fu imprigionato e affidato all'inquisizione allora nelle mani dei Francescani. Il processo ebbe luogo solo nel settembre dell'anno successivo e tocc  anche il secondo, allora vescovo di Meaux. Nel trattato che

¹⁷ Robert d'Anjou, De visione beata, M. Dykmans ed., *Robert d'Anjou, roi de Sicile et de J rusalem, La vision Bienheureuse, Trait  envoy  au pape Jean XXII*, Miscellanea Historiae Pontificiae, 30, Rome, P.U.G., 1970.

¹⁸ M. Dykmans, *Pour et Contre Jean XXII en 1333. Deux traités avignonnais sur la vision béatifique*, Cit  du Vatican, Studi e testi 274, BAV, 1975.

Durand de Saint-Pourçain aveva indirizzato al papa gli inquisitori indicarono come problematici undici articoli, affidando a Jacques Fournier e Armand de Belvézer di pronunciarsi nel merito. Il Cardinale da Ceccano par abbia dovuto minacciarli di scomunica per ottenere una risposta scritta entro la fine dell'anno. Già la settimana successiva allo scandalo provocato da Thomas Waleys, Gaspert de Laval, cameriere del papa, fu incaricato di designare i predicatori che dovevano poi officiare tra i religiosi. Così, fin dalla domenica successiva, nella cattedra stessa dei Domenicani, è il cappellano del Cardinale Annibale da Ceccano, monaco cluniacense di nome Francesco Christiani, che intende rispondere vigorosamente a Waleys. Di questo stesso periodo datano i sermoni favorevoli al papa sui quali ritorneremo, pronunciati dagli scotisti Chatton e Alnwick, ma anche quelli del Carmelitano Giovanni Rubey di Clarano e di Alvaro Pelayo.

Anche l'Università di Parigi volle prendere parte alla discussione. Dal dicembre 1332, un maestro domenicano che non si è potuto identificare vi disputava un Quodlibet attaccando vigorosamente l'opinione del papa. Quest'ultimo suscitò la risposta di due studenti: un Francescano e un Carmelitano che gli rimandò il suo trattato ornato di una miniatura che lo ritraeva nell'atto di lasciare la sua opera ad pedem scabellum. Il francescano non era altri che Arnaud de Clermont, che dovette inviare il suo commento delle Sentenze in curia, ma per il controllo a Benedetto XII, dopo la bolla *Benedictus Deus*. Alla fine del 1333, fu questa volta il ministro generale dei francescani, Guiral Ot, che sostenne nella capitale reale una quaestio di Quodlibet, convocato senza indugio davanti ai teologi che ne trassero due "questioni controverse". Abbiamo dimostrato che la posizione del frate minore (a lungo erroneamente preso per un sostenitore della tesi del papa), era più sottile di quanto sembri. Si opponeva infatti all'opinione di Jacques Fournier sull'aumento della visione al giudizio finale. Il 19 dicembre 1333, il re convocava così a Vincennes un'assemblea di teologi la cui lista e le cui conclusioni sono note¹⁹, che pregava in lingua volgare di pronunciarsi: c'è o non c'è per le anime purificate una visione immediata e che prosegue identica dopo la risurrezione finale?

Senza esagerare il ruolo del ministro generale dei francescani, ricordiamo che aveva appena partecipato al processo di Thomas Waleys e Durand de Saint-Pourçain (facendo anche uso delle sue note sul processo nella redazione del suo Quodlibet) quando la sua missione in Scozia lo fece passare per Parigi. La quaestio che egli sostenne intervenne così in un clima di forte tensione tra i teologi domenicani maggioritari a Parigi e i loro omologhi francescani che perseguitavano i loro confratelli ad Avignone. Era l'occasione giusta per "appurare" il

¹⁹ Cf. *Litterae magistrorum Parisiensium ad Johannem XXII de statu animarum corpore exutarum, Januarii 2 1334, Parisiis, Chartularium Universitatis Parisiensis*, Denifle, Chatelain eds., II, Paris 1891, § 982, p. 433.

ministro generale dei Frati Minori, molto legato al papa che aveva favorito la sua elezione dopo la crisi degli "spirituali". La sua posizione sottile rifiutava tanto la posizione che attribuiva alle anime separate la visione definitiva quanto quella del papa che negava loro ogni visione di Dio. Escludendo per la visione un'intensificazione della sua forma paragonabile a quella della carità, egli riteneva che passando da questa vita all'altra, e di nuovo alla risurrezione e al giudizio, ogni volta fosse una nuova forma di visione che doveva succedere alla precedente.

Senza soffermarci ulteriormente sulle due domande poste dai maestri parigini²⁰, notiamo che sono molto vicine a quelle affrontate da Armand de Belvézer nel suo corso al Sacro Palazzo di Avignone: « *Queritur ergo utrum anime sanctorum ante suorum corporum resurrectionem et diem iudicii videant presentialiter seu facialiter divinam naturam sicut est in se. [...] Dubitatur utrum anime beate visure sint beatam divinam essentiam clarius et perfectius post generale iudicium quam ante. Quod est querere, sicut deducebatur utrum visio beata sive actus essentialiter beatificus intendatur, sive intencior sit futurus post iudicium generale quam ante.*²¹»

La suddivisione in due domande, permette di porre esattamente gli stessi problemi. La prima mira in entrambi i casi più direttamente all'opinione del papa. Con i termini *divinam essentiam et facie ad faciem*, la formulazione parigina riprende i termini esatti della condanna del 1241. Con gli avverbi *presentialiter seu facialiter*, il Maestro del Sacro Palazzo sembra integrare le distinzioni scotiste tra conoscenza intuitiva ed astrattiva. Per quanto riguarda la seconda quaestio sui rapporti tra la visione dei santi prima e dopo la risurrezione e il giudizio, sembra ammettere la possibilità di un semplice aumento di intensità di una stessa visione. I maestri parigini, di fronte al rifiuto di tale intensificazione da parte del ministro generale dei francescani, chiedono se la visione delle anime separate persisterà o sarà « evacuata » (cfr. I Cr 13,10) per lasciare spazio ad un'altra. Tale «scambio standard» della visione costituisce secondo noi l'originalità dell'escatologia di Guiral Ot²².

La tentazione gallicana di far determinare la dottrina dai maestri parigini avrebbe potuto sfiorare Filippo VI di Valois. Sottolineiamo tuttavia che per i teologi parigini convocati, così come per Giovanni XXII stesso, era al papa che spettava definire la dottrina in materia di

²⁰ « *Prima, utrum anime sancte in celo existentes videant divinam essentiam facie ad faciem ante resumptionem corporum et ante iudicium generale. Secunda utrum visio quam de essentia divina nunc habent, evacuabitur in die extremi iudicii alia succedente* », Cf, Guiral Ot, *La vision de Dieu aux multiples formes*, Ch. Trottmann ed., Vrin, Paris, 2001, introduction, p. 19-21.

²¹ Armand de Belvézer, Ms. Cambridge Ii III, 10, ff. 95v, 116v.

²² Cf. Guiral Ot, *La vision de Dieu...*, Introduction, cit., p. 23-26.

visione beatifica²³. Il suo magistero romano, anche se esercitato ad Avignone, non poteva soffrire di concorrenza parigina.

Davanti al Concistoro, da lui stesso convocato alla svolta dell'anno 1334 per definire la dottrina della visione beatifica, Giovanni XXII si divertiva a ricordare le autorità che andavano in un senso come nell'altro²⁴. Non ottenendo l'assenso del Concistoro, non si decise ad usare una prerogativa (di cui ricordava che spettava alla Sede Apostolica) per imporre la sua preferenza personale. Era a lui che spettava la decisione, ma non riuscì a prenderla prima della sua morte e firmò invece una ritrattazione che riconosceva la visione faccia a faccia delle anime separate dei santi, per lo meno nella misura in cui era compatibile con il loro stato²⁵. La situazione rimase bloccata alla morte del papa. Tuttavia la controversia di cui abbiamo appena ricordato i principali sviluppi aveva dato luogo a un ricco dibattito teologico. Non ci resta che restituire i principali argomenti pro e contro la tesi di Giovanni XXII.

2. I principali argomenti teologici a favore e contro la visione differita

A suo favore si trovano due linee argomentative. La prima, reazionaria, fu messa in atto già nel sermone già citato del 15 dicembre 1331 e fu sviluppata appositamente dal cardinale Annibale di Ceccano. Consiste nel rifiutare il dibattito razionale accontentandosi di riunire autorità pro e contro la tesi del papa, sapientemente ordinate in funzione della loro vicinanza al corpus scritturale e al magistero. Abbiamo visto che il Papa intende così sostenere che la ricompensa dovuta non alla sola anima, ma al composto non può essere attribuita prima della sua ricostituzione durante la risurrezione. Nel trattato incompiuto che intraprese a scrivere a favore dell'opinione del papa, Ceccano, invece di rispondere agli argomenti di san Tommaso citati dai suoi oppositori, si limitò a estrarne i riferimenti scritturali per restituirli a suo favore. Un'argomentazione più sottile fu sviluppata da maestri Oxfordiani per lo più scotisti e francescani. La loro soluzione noetica a favore della visione differita si trova ad esempio

²³ Altrimenti, si prenderebbero la briga di chiedergli di decidere nel senso di ciò che ritengono conforme alla devozione del popolo cristiano? « Quare vestre beatitudines omni qua possumus humilitate et reverentia totis precordiis supplicamus, quatinus predicte questioni (in qua pro una parte vestra sanctitas pulcherrime et subtilissime allegavit et quamplures auctoritates adduxit, immo tot quod non recordamur nos legisse doctorem aliquem, qui ad unum propositum adduxerit tot et tanta, semper tamen recitando et non determinando, nec asserendo seu opinando, sicut audivimus) dignetur sanctitas vestra finem dare partem illam in qua nutrita fuit hactenus devotio totius populi christiani, vestro regimini crediti, veram esse determinationem apostolicam confirmando. », *Litterae magistrorum Parisiensium ad Johannem XXII de statu animarum corpore exutarum, Januarii 2 1334, Parisiis, Chartularium...*, § 982, p. 433.

²⁴ Cf. atti del Consistorio del periodo 28 Dicembre 1333-3 Gennaio 1334, *Chartularium...* § 983, op. cit. p. 434.

²⁵ « Fatemur siquidem et credimus quod anime purgate separate a corporibus sunt in celo, celorum regno et paradiso et cum Christo in consortio angelorum congregatae, et vident Deum de communi lege ac divinam essentiam facie ad faciem clare in quantum status et conditio compatitur anime separate. », *Professio Johannis XXII... Chartularium*, § 987, *ibid.*, p. 441.

presso Walter Chatton²⁶. Secondo questa tesi, l'umanità di Cristo, e in particolare la sua anima glorificata, costituisce la specie più perfetta che sia, ed è a partire da essa che le anime separate dai santi possono contemplare la divinità alla quale è unita. Paradosso scotista di una visione ancora speculare e che raggiunge tuttavia la divinità stessa di Cristo. Il frate minore ne propone un'analogia²⁷. Se c'è un incendio nella casa in cui mi trovo, potrei esserne informato in vari modi, in particolare se mi fido di chi mi avverte (cosa che corrisponde alla fede), o se vedo fumo o scintille. Quest'ultimo caso corrisponde ad una conoscenza chiamata « arguitiva » da Chatton che la paragona a quella dei filosofi che risalgono a partire dai suoi effetti a Dio come causa prima. Posso ancora vedere il fuoco se si riflette in uno specchio, senza tuttavia sentire il suo calore o le sue dimensioni. Allo stesso modo, le anime separate potrebbero, nella specie finita dell'umanità di Cristo, contemplare la sua divinità infinita. Una tale visione sarebbe ancora speculativa, ma molto più beatificante delle due precedenti. Si riconosce in questo compromesso la traccia della teologia scotista della visione beatifica e Guglielmo di Alnwick, di passaggio ad Avignone, si dichiarò immediatamente d'accordo con questa soluzione noetica nella predica che pronunciò quindici giorni dopo Chatton, nella cattedra dei Domenicani²⁸. Portando dalla corte di Napoli l'ultima versione del trattato del re Roberto d'Angiò, ostile alla visione differita e favorevole agli spirituali del suo ordine, e lui stesso sempre critico nei confronti di Giovanni XXII sulla povertà : nulla di tutto questo conduceva tuttavia il vescovo di Giovinazzo ad aderire alle tesi sulla visione beatifica del papa. Alnwick precisava, alla vigilia della sua morte, che sopraggiunse alla fine dello stesso mese di marzo 1333, che era la visione stessa dell'anima di Cristo unita alla sua divinità, che percettibile nella sua finitezza dalle anime separate dai santi, costituiva per esse una somiglianza rappresentativa che dava loro accesso ad una visione eminentemente beata e chiara della sua infinita divinità²⁹. Con tale visione, le anime passano dal finito: l'anima creata di Cristo che costituisce la specie più perfetta possibile, all'infinito della sua divinità, godendo così nella

²⁶ « animam Christi glorificatam, in cuius actu glorificationis, prout videbitur, clare videre poterunt deitatem, stante visione adhuc speculari... », Walter Chatton, sermone del 22 Febbraio 1333, M. Dykmans ed. : « Les Frères Mineurs d'Avignon au début de 1333 et le sermon de Gautier de Chatton sur la vision béatifique », Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge, (d'ora in poi AHDLMA) 38 (1971), p. 138.

²⁷ Id., ibid., p. 144-145.

²⁸ M. Dykmans, « Le dernier sermon de Guillaume d'Alnwick », Archivium Franciscanum Historicum, 63 (1970), p. 265.

²⁹ « Anima Christi est principalis pars sue humanitatis. Summa autem perfectio anime Christi est visio divine essentie. Hec autem visio cum sit formaliter finita, videtur ab aliis animis sanctis. Hec etiam visio beata qua anima Christi videt divinam essentiam est propria et distincta similitudo representativa divine essentie, quia, ut scribitur I Jo. III: "Scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est". », Guglielmo d'Alnwick, *Ultimo sermone*, M. Dykmans ed., ibid., p. 278.

sua gloria di una visione eterna³⁰. L'accenno esplicito ad Avicenna non mancherà di attirare l'attenzione del filosofo.

Il cancelliere oxfordiano John Lutterell si spinse ancora più lontano nel sostenere l'opinione del papa, allargando questa noetica scotista per integrarla con l'eschatologia che Giovanni XXII riprendeva da san Bernardo. Per lui, la suprema beatitudine non può derivare dalla sola riunione del corpo all'anima durante la risurrezione, ma dalla visione che Dio dà in ricompensa poi, al momento del giudizio. Non è secondo lui l'esteriorità di un ostacolo ritirato o di una perfezione supplementare che assicura la superiorità della visione finale su quella delle anime separate, ma una presenza più interna di Dio (*menti intimiori illapsu*) non appena risuscita, ma nel momento stesso del giudizio³¹. È questo illapsus di Dio nell'anima, che rende inutile, a partire da questo momento ultimo, la mediazione delle similitudini richiesta fino ad allora³². La noetica agostiniana dell'illapsus prende qui il posto del ruolo dedicato alle specie da quella di Aristotele³³.

Dopo questa breve rassegna degli argomenti teologici a favore della visione differita resterebbero da evocare quelli del partito avverso e, sempre andando all'essenziale, cominciando dal maestro del Sacro Palazzo che sceglieremo come testimone dell'argomentazione domenicana basata su una teologia morale di ispirazione tomista: sapendo che uno cessa di meritare alla morte, Dio sarebbe ingiusto se non desse alle anime che l'hanno meritata, la loro ricompensa fin da questo momento. Può far aspettare gli apostoli e i martiri, ma anche ogni anima sufficientemente purificata?

³⁰ « Unde, licet visio qua anima Christi videt divinam essentiam sit in se formaliter finita, tamen reputative est infinita, representando obiectum infinitum; sicut species est intelligibilis in intellectu nostro: licet sit singularis subiective, est tamen universalis representative, ut dicit Avicenna, V Metaphisice sue, quod representat naturam universalem ut natura est; sic in proposito: visio beata anime Christi, licet in se sit finita, tamen est similitudo representans essentiam Dei infinitam. Anime ergo sancte, per visionem anime Christi, sicut per distinctam similitudinem, vident illum clare non obscure, distincte non confuse. Ergo anime sancte, a corporibus exute, modo vident Deum clare. », Id., ibid.

³¹ « ...de perfectione, quam habituri sumus post iudicium finale, prosequitur quod non advenit ex hoc quod anima imperfecta in esse, quando fuerit separata, tunc perficitur perfectione, que sibi prius defecit, quoniam corpori non erat unita, sed ex hoc est quod post iudicium dabit se Deus menti intimiori illapsu, quam ante fecerit, non solum ante resurrectionem, sed etiam in ipso resurrectionis instanti, et consequenter, quando occurremus obviam iudici venienti et quando fiet illa disceptatio iudici cum iudicandis: "Esurivi"... », John Lutterell, *Epistula de visione beata*, in F. Hoffmann ed., *Die Schriften des Oxforder Kanzlers Iohannes Lutterell*, Erfurter Theologische Studien, 6, Leipzig, 1959, p. 104-105.

³² Id., ibid., p. 106-107.

³³ « Perfectio vero ymaginis per alium modum erit in fine. Deus enim incomparabiliter perfectius se intimabit menti et in lumine clariori, neque visionem, que erit merces nostra, tunc de mente exprimemus, quia tunc adhuc opus esset illuminatio[ne], ut est dictum; sed ipse, sicut memorie perfecte illabetur, ita eodem instanti perfecte aciei intellectus se intimabit actum intelligendi imprimens, qui non est verbum, quoniam a memoria non est genitum; neque representabit beato obiectum sicut eius similitudo sicut in priore visione, quia superflueret. Sed visio illa solum erit coniunctio illius intelligibilis, ut in se est intellectui. », Id., ibid., p. 110.

I versetti messi in evidenza da Giovanni XXII (Eb. 11, 40 o Ap. 14, 12-13) devono essere riferiti ai Padri dell'Antico Testamento. Se dovettero attendere la discesa agli inferi e la risurrezione di Cristo per accedere alla visione di Dio, coloro che vengono dopo la sua Ascensione possono invece vederlo senza indugio se lo hanno meritato. Per Armand de Belvézer, come del resto anche per Jacques Fournier, Gv. 17, 24 costituisce un riferimento centrale. Cristo chiede che i suoi discepoli contemplino la sua gloria risalendo prima della fondazione del mondo, quindi quella increata della sua divinità e le anime sante non possono rimanere a quella della sua umanità creata.

Il domenicano ritorna sull'argomento del de Genesi ad Litteram 12, 35. Per lui, l'amore delle anime separate per il proprio corpo che viene nell'ordine della carità dopo quello del prossimo, non dovrebbe impedire la loro visione plenaria più della carità propria agli angeli. L'argomento tiene conto della misericordia che secondo Bernardo e Giovanni XXII esige dai santi che attendano la riunione completa del corpo mistico per entrare nella loro beatitudine definitiva. L'ardore della carità con cui le anime dei santi intercedono a favore della Chiesa militante non li distrae in nulla, secondo il Maestro del Sacro Palazzo, dalla loro visione di Dio. Belvézer giustifica moralmente la remunerazione dell'anima prima della risurrezione. Dopo il peccato originale, non è forse contro le concupiscenze della carne che essa merita?

I corpi devono risorgere tutti insieme nell'ultimo giorno, secondo lui non in virtù di una maggiore solidarietà tra di loro che tra le anime, ma per preservare la fede, le anime anche glorificate, rimanendo invisibili per noi. Egli considera che al momento del giudizio finale accedono ad un godimento superiore dovuti al fatto che nessun fedele sarà più escluso dalla visione, senza peraltro che la loro visione sia modificata nella sua essenza. Non esclude che la fede e la speranza possano sussistere nelle anime fino all'ultimo giorno, come voleva Giovanni XXII, ma solo per quanto riguarda gli oggetti secondari, non quanto all'essenza divina, vista e posseduta.

Giovanni di Napoli argomenta innanzitutto sul piano psicologico e non solo morale, dimostrando che le anime separate sono del tutto capaci di porre i loro atti ultimi di conoscenza e di volontà che non richiedono alcun organo, come fece del resto quella di Cristo che rimase nella visione beatifica durante il triduum pasquale. Come Belvézer, egli ritiene che la ricompensa essenziale sia data all'anima fin dal giudizio particolare, anche se la ricompensa totale e finale accordata al giudizio finale sarà ancora più grande.

Waleys, nel suo trattato scritto in prigione, si interroga sulla successione temporale della risurrezione e del giudizio. Certo, gli angeli devono prima riunire nel tempo le ceneri da resuscitare, ma deliberazione, giudizio e applicazione della sentenza coincidono in Dio fuori

dal tempo e quindi nell'eternità. Secondo lui ci sarebbe un' anteriorità del giudizio eterno di Dio sulla risurrezione finale che avviene alla fine dei tempi. Ma queste sottigliezze del domenicano britannico sfuggiranno ai suoi inquisitori che vogliono solo ristabilire l'ordine temporale tra risurrezione e giudizio generale.

Perseguitato con lui, il suo confratello Durand de Saint-Pourçain commenta con finezza due passaggi scritturali che riteniamo per andare all'essenziale della sua argomentazione: “Oggi sarai con me in paradiso”, questa parola di Cristo rivolta al buon ladrone (Lc. 23, 43), non potrebbe riguardare i loro corpi presto sepolti separatamente. Le loro anime, tuttavia, non entreranno il giorno stesso nel cielo empireo in cui Cristo risalirà solo alla sua Ascensione. Devono quindi trovarsi, secondo il vescovo di Meaux, in un paradiso spirituale corrispondente proprio alla visione beata. Nel secondo riferimento (Fil. 1, 21-24), il desiderio di Paolo di morire per essere con Cristo, non può mirare che alla sua divinità. Quale vantaggio avrebbe trovato nel vedere la sua umanità? Non ci avrebbe perduto, al contrario, la possibilità di meritare nella fede fino alla propria morte? Gli inquisitori trarranno 10 articoli del suo Trattato, che non riusciranno a far condannare né da Jacques Fournier, presto Benedetto XII, né da Pierre Roger, il futuro Clemente VI, sollecitati per questo. Senza approfondire l'argomento domenicano, ricordiamo che il priore del convento di Avignone potrebbe aver svolto un ruolo centralizzatore nella resistenza alla tesi del papa ed essere autore di un importante trattato diretto contro Ceccano³⁴. Durandelle rispose a John Lutterell³⁵.

Abbiamo citato il trattato di un sacerdote dell'Ordine Teutonico di nome Ulrich. Egli rimane vicino alla Scrittura, i cui redattori sono penetrati secondo lui fino a Dio dalla loro vista acuta come quella delle aquile e devono beneficiare della visione beatifica. Tra questi privilegia Mosè, Isaia, Giovanni e Paolo, all'origine delle quattro leggi, mosaica, profetica, evangelica e apostolica. Argomenta anche sul piano politico: con il potere delle chiavi il papa ha la prerogativa di condurre al loro fine spirituale i fedeli che assolve. Rinviare alla fine dei tempi la ratifica delle decisioni del pontefice che le conduce alla visione beatifica non significa forse indebolirne il potere?

Parecchi francescani come Geraud du Pesquier, che insegnava legge all'università di Tolosa, attaccarono la visione differita. Egli distingue tre sensi del ritorno del Figlio dell'Uomo di cui: uno rimanda alla sua divinità creatrice e redentrice, eppure è nella sua unumanità che ritornerà nell'ultimo giorno, nella gloria del Padre giudicare i principi della terra; un terzo senso

³⁴ Cf. M. Dykmans, *Pour et Contre...*, cit.

³⁵ Ch. Trottmann, “A propos de la querelle avignonnaise de la vision béatifique: une réponse dominicaine au chancelier John Lutterell”, in AHDLMA, 1994, p. 263-301.

riguarda insieme le due componenti del Verbo incarnato. Nicolas de Lyre di cui abbiamo avuto peraltro l'occasione di studiare in dettaglio il trattato sulla visione beatifica³⁶ propone un'esegesi molto fine del « hodie mecum » (Lc. 23, 43) che lo induce ad affermare che le anime dei santi possiedono una visione chiara, intuitiva e beatifica dell'essenza divina. Il francescano, che di certo interviene tra i teologi parigini sfavorevoli alla tesi del papa, ha il coraggio di confutare un primo senso fantasioso di questo versetto, avanzato dal Ministro generale del suo ordine nel suo Quodlibet parigino. Guiral Ot ipotizzava che Cristo avesse condotto al paradiso terrestre le anime che aveva liberato dagli inferi in modo che potessero, in compagnia di Elia e Enoch, attendere l'Ascensione per entrare nel cielo empireo. Per l'esegeta, questa ipotesi non si accorda con l'insegnamento dei dottori cattolici. Ma poiché il ladro non ha potuto raggiungere il cielo empireo prima dell'Ascensione, l'unico senso ortodosso del « hodie mecum » sarebbe che la chiara visione di Dio ... fosse il premio immediato. L'esegeta francescano si accorda su questo punto con Durand de Saint-Pourçain, difeso dai maestri dell'Università di Parigi contro il Ministro generale del suo ordine e il suo tribunale avignonese.

Per il re Roberto d'Angiò, sostenitore degli spirituali francescani, se Paolo, Mosè e altri estatici hanno potuto vedere Dio già in questa vita, non si può negare alle anime sante la visione immediata nell'altra. Egli argomenta anche a favore di un aumento della visione “in extensione” alla risurrezione finale. Inoltre afferma che sono le facoltà spirituali dell'anima: volontà e intelligenza che comandano al corpo, in due modi: dispotico o politico. Ne derivano due forme di retribuzione che non possono essere ritardate. Infine, il trattato del re di Napoli non si accontenta di confutare le autorità avanzate dal papa e di produrne un gran numero in senso inverso. Ricorre ai dottori moderni, Tommaso in particolare e alla tradizione filosofica: Platone, Seneca o Macrobio, Cicerone o i pitagorici, ma anche Avicenna o Ghazali. Tra gli argomenti avanzati durante la controversia scatenata da Giovanni XXII, ... ci restano da ricordare quelli sviluppati da Jacques Fournier che saranno al centro dell'ultima parte della conferenza dove vorremmo porre la seguente domanda:

III In cosa la questione della visione beatifica riguarda Dante?

Vorremo ricordare in un primo tempo che essa è al centro della sua riflessione politica, poi ritornare sul passaggio già messo in evidenza per esaminare il rapporto della soluzione

³⁶ « A propos du traité *De visione divinae essentiae ab animabus sanctis a corpore separatis* », in *Nicolas de Lyre, Franciscain du XIVe siècle, exégète et théologien*, G. Dahan ed., Paris, Etudes Augustiniennes 48, 2011, p. 243-268.

teologica che attribuisce a Tommaso con quelle avanzate dà Jacques Fournier. Infine vorremmo interrogarci sullo status della contemplazione del poeta, tra fede e visione beatifica.

1. Riflessione originale di un guelfo bianco sui due poteri: Dante alla nascita della laicità moderna?

In primo luogo, vorremmo ricordare rapidamente che la visione beatifica è al centro dell'articolazione originale tra i due poteri spirituale e temporale concepita molto prima dei versi della Commedia presentati oggi ... da colui che fu esiliato come guelfo bianco. Egli distingue infatti due beatitudini³⁷. Quella di questa vita sarà raggiunta dall'esercizio delle virtù, secondo l'insegnamento aristotelico³⁸. Quanto alla beatitudine eterna, fuori dalla portata di ogni virtù umana, essa richiede l'aiuto della luce divina, della grazia in questo mondo e della gloria nell'altro. Queste due beatitudini seguono quelle relative, nel Convivio, alle vite attiva e contemplativa³⁹ e sono considerate nel *De Monarchia* come due fini ultimi riferiti rispettivamente all'anima, unica e immortale e al composto mortale, che essa forma con il corpo⁴⁰. Si noterà per inciso che le virtù intellettuali che presiedono alla vita contemplativa aristotelica non possono bastare alla vita che mira alla visione beatifica.

Ma l'originalità di Dante nella monarchia consiste nel vedere in queste due beatitudini due fini ultimi affidati rispettivamente al potere temporale dell'imperatore e a quello spirituale del papa⁴¹. Non ritorneremo qui sui problemi di questo testo con l'inquisitore Guido Vernani,

³⁷ « Duos igitur fines providentia illa inenarrabilis homini proposuit intendendos : beatitudinem scilicet huius vite, que in operatione proprie virtutis consistit et per terrestrem paradysum figuratur; et beatitudinem vite eterne, que consistit in fruitione divini aspectus ad quam propria virtus ascendere non potest, nisi lumine divino adiuta, que per paradysum celestem intelligi datur. », Mon., III, XV, 7.

³⁸ « Ad has quidem beatitudines, velut ad diversas conclusiones, per diversa media venire oportet. Nam ad primam per philosophica documenta venimus, dummodo illa sequamur secundum virtutes morales et intellectuales operando; ad secundam vero per documenta spiritualia que humanam rationem transcendunt, dummodo illa sequamur secundum virtutes theologicas operando, fidem spem scilicet et karitatem. », Mon., III, XV, 8.

³⁹ « E così appare che nostra beatitudine, [cio]è questa felicità di cui si parla, prima trovare potemo quasi imperfetta nella vita attiva, cioè nelle operazioni delle morali virtù, e poi *perfetta quasi nella* [vita contemplativa, cioè] nelle operazioni delle *virtù intellettuali*. Le quali due operazioni sono vie espedita e dirittissime a menare alla somma beatitudine, la quale qui non si puote avere, come appare *pur* per quello che detto è. », Conv. IV, XXII, 18.

⁴⁰ « Nam homo, si consideretur secundum utranque partem essentialem, scilicet animam et corpus, corruptibilis est; si consideretur tantum secundum unam, scilicet animam, incorruptibilis est. [...] Et cum omnis natura ad ultimum quendam finem ordinetur, consequitur ut hominis duplex finis existat: ut, sicut inter omnia entia solus incorruptibilitatem et corruptibilitatem participat, sic solus inter omnia entia in duo ultima ordinetur, quorum alterum sit finis eius prout corruptibilis est, alterum vero prout incorruptibilis. », Mon., III, XV, 4, 6.

⁴¹ «... humana cupiditas postergaret nisi homines, tanquam equi, sua bestialitate vagantes "in campo et freno" compercerentur in via. Propter quod opus fuit homini duplici directivo secundum duplicem finem: scilicet summo Pontifice, qui secundum revelata humanum genus perduceret ad vitam eternam, et Imperatore, qui secundum philosophica documenta genus humanum ad temporalem felicitatem dirigeret. », Mon., III, XV, 9-10.

basato su un malinteso che abbiamo precedentemente messo in luce⁴². La posizione di Dante è stata considerata ghibellina, favorendo l'indipendenza del potere temporale, averroista⁴³, tomista o antitomista⁴⁴. Tutti questi confronti hanno il loro interesse ma è l'originalità della posizione di Dante che vorremmo qui evidenziare. Essa consiste nel pensare il carattere ultimo dei due fini e quindi di ciascuno dei poteri ai quali è affidato il loro perseguimento.

A causa del carattere ultimo della finalità che gli spetta, il potere temporale dell'imperatore dipende secondo lui direttamente dal principio divino⁴⁵. Nessun intermediario può interporre tra l'imperatore e Dio: né l'incoronazione da parte del potere spirituale, né l'elezione popolare. È forse questa una differenza tra Dante e Marsilio da Padova che non subordinava esplicitamente il potere temporale a questa fonte divina diretta, se non attraverso il suffragio popolare, a rischio di sottoporre in conclusione il detentore del potere spirituale alle finalità del potere temporale. Per Dante, come per lui, il potere spirituale rimane sottomesso al temporale nel perseguimento del suo scopo temporale ultimo. Ma reciprocamente, il temporale rimane per il poeta incoronato, sottomesso allo spirituale nel suo campo proprio.

Non abbiamo in questo « double bind », una laicità ben compresa? Quella che qui inventa Dante non si accontenta di relegare la religione alla sfera privata, ne pensa un riconoscimento da parte del potere temporale. In fondo, questa doppia indipendenza garantita da una dipendenza diretta dal principio divino ha qualcosa di paradossale. Non dovrebbe uno dei due fini essere più finale? Dante lo avverte ricordando che l'imperatore deve restituire al pontefice gli onori che gli deve⁴⁶. Ma questa preminenza onorifica, paragonevole a quella dalle cerimonie liturgiche, non lascia in alcun modo il potere spirituale invadere il campo del potere temporale. In questo senso, questa posizione ci sembra quella di un guelfo bianco. Laico rispettoso delle prerogative di un potere temporale che fluisce direttamente da Dio all'imperatore, egli ricorre ... all'argomento ripreso spesso dai sostenitori dell'Agostinismo

⁴² Cf. il nostro "Guido Vernani critique des *duo ultima* de Dante", in *Actes du Colloque international de Philosophie Médiévale*, (Ottawa, 17-22 août 1992), Ottawa, Louvain, 1996, II, p. 1147-1159 ; "A propos des '*duo ultima*': de la *Monarchia* au *Banquet* et retour", in *Pour Dante*, Champion, Paris, 2001, p. 215-236 ; La vision béatifique..., cit., p. 456-470; « L'espoir de Dante et la présence de saint Bernard dans les trois derniers chants du *Paradis* », Società Dantesca di Francia, 10 mai 2019, in *Revue des études dantesques*, 2019, 3, p. 11-48.

⁴³ Cf. Bruno Nardi, *Dal 'Convivio' alla 'Comedia' (sei saggi danteschi)*, Rome, Istituto Storico Italiano Per il Medio Evo, 1960 ; più recentemente, Paolo Falzone, « La dottrina delle intelligenze separate come "puri atti" in Dante ("Convivio" II 4, "Paradiso XXIX", "Monarchia I 3") », in *Il "Convivio" di Dante*, Johannes Barthuscat, Andrea Aldo Robiglio eds., Ravenna, Longo (Mamoria del Tempo 44), 2015, p. 165-190.

⁴⁴ É. Gilson, *Dante et la philosophie*, Paris, Vrin, Études de Philosophie Médiévale, 28, 1939, p. 209-211.

⁴⁵ « Sic ergo patet quod auctoritas temporalis Monarche sine ullo medio in ipsum de Fonte universalis auctoritatis descendit: qui quidem Fons, in arce sue simplicitatis unitus, in multiplices alveos influat ex habundantia bonitatis. », Mon., III, XV, 15.

⁴⁶ « Que quidem veritas ultime questionis non sic stricte recipienda est, ut romanus Princeps in aliquo romano Pontifici non subiaceat, cum mortalitatis ista felicitas quodammodo ad immortalem felicitatem ordinetur. », Mon., III, XV, 17.

politico⁴⁷ : Cesare deve a Pietro il rispetto di un figlio maggiore al padre, come la luna riceve la sua luce dal sole. Ma per Dante, l'imperatore non trae il suo potere dall'incoronazione. La preminenza riguarda solo lo splendore degli onori e le ultime parole del capitolo ricordano che è Dio che alla fine governa il temporale e lo spirituale. Secondo Dante, Dio lo fa direttamente attraverso i suoi due strumenti indipendenti nel perseguimento dei loro rispettivi scopi. La questione della beatitudine è dunque al centro del pensiero politico di Dante nella sua originalità.

2. Dante teologo dell'aumento della visione di Dio: anticipazione delle tesi di Benedetto XII? La domanda posta da Beatrice a Dante è ingenua. L'occhio dei corpi risorti sopporterà la luce della gloria eterna dell'anima? Questa domanda si avvicinerrebbe piuttosto a quella sollevata nel IX secolo alla corte carolingia sulla possibilità per i risorti di vedere Dio con il loro occhio di carne⁴⁸. Domanda sbagliata poiché la visione beatifica non può che essere intellettuale secondo la risposta di Tommaso nella Somma⁴⁹. Quella che gli attribuisce il poeta al canto 14 del *Paradiso* è conforme alla sua teologia della visione beatifica. La risurrezione della carne produce secondo lui un aumento della beatitudine in estensione, non in intensità. Tuttavia il poeta suggerisce che i corpi risorti produrranno un'incandescenza più luminosa anche dell'irradiazione delle anime separate a causa di un incremento di carità divina concesso alla loro natura ricostituita. Questa tematica, questa volta di un aumento di intensità legato alla carità, sembra più vicina alle problematiche francescane, di Bonaventura in particolare⁵⁰. Spetterà a Pasquale Porro chiarire questo punto.

Se la domanda rimane ingenua, la risposta attribuita a Tommaso d'Aquino pone quindi Dante al centro dei dibattiti del suo tempo sull'aumento della visione beatifica alla risurrezione solo in estensione o anche in intensità. Questa domanda deriva dall'ipotesi avanzata da Giovanni XXII. Se fin dal loro giudizio particolare le anime hanno la visione beatifica, che cosa di più può portare il giudizio finale? Ora, se esiste un autore tra quelli che parteciparono alla controversia della visione beatifica innescata da Giovanni XXII, che prese sul serio questa questione, è il suo successore, Benedetto XII. Si sa che egli decise la questione a favore di una visione immediata delle anime dopo la morte o il tempo di una purificazione necessaria, nella

⁴⁷ « Illa igitur reverentia Cesar utatur ad Petrum qua primogenitus filius debet uti ad patrem: ut luce paterne gratie illustratus virtuosius orbem terre irradiet, cui ab Illo solo prefectus est, qui est omnium spiritualium et temporalium gubernator. », Mon., III, XV, 18.

⁴⁸ Cf Christian Trottmann, *La vision béatifique...*, op. cit., p. 74-76, a proposito de l'*Epistula Candidi*.

⁴⁹ San Tommaso afferma che non si può vedere Dio con gli occhi del corpo (*Supplementum*, Q. 92 a. 2)

⁵⁰ Per uno studio dettagliato della questione dell'aumento della beatitudine in estensione o intensità, Cf. il nostro « Deux interprétations contradictoires de saint Bernard: les sermons de Jean XXII sur la vision béatifique et les traités inédits du cardinal Jacques Fournier », dans *Mélanges de l'École Française de Rome, Moyen Age*, 105, 1993, 1, p. 327-379.

bolla *Benedictus Deus* pubblicata il 29 gennaio 1336. Ora aveva dato lettura all'assemblea dei cardinali e teologi riuniti per l'elaborazione di questa decisione dottrinale nella sua residenza di Pont-sur-Sorgues l'estate precedente, dei voluminosi trattati sulla visione beatifica redatti al tempo del suo cardinalato. Egli argomentava a favore di un aumento della visione nella risurrezione, nel giudizio e dopo il giudizio. L'opposizione formale di due teologi, dei 19 che si pronunciarono, durante i dibattiti preparatori, alla definizione di un aumento della visione in intensità nell'ultimo giorno, mentre 14 erano favorevoli, lo obbligò a rimanere discreto su questo aspetto delle sue riflessioni di teologo privato. Eppure meritano che ci soffermiamo un po'⁵¹.

Secondo lui, la beatitudine aumenta già prima del giudizio finale, perché la risurrezione estende ai corpi e così all'intero corpo mistico quella di cui le anime in precedenza godevano separatamente. Riprendendo l'argomento agostiniano menzionato all'inizio del nostro discorso, constata con Bernardo l'antagonismo di due desideri naturali: quello di vedere Dio e quello di governare il corpo⁵². Con la risurrezione soltanto, il secondo si riassorbe nel primo, portando ad una visione più perfetta⁵³ e ad un accrescimento di amore che l'accompagna nella volontà⁵⁴. Si rileverà, l'importanza del riferimento a Bernardo ravvicinato ad Agostino, ma anche che il tema dell'incandescenza dei corpi risorti è forse un modo per il poeta di rendere conto di questo aumento di carità.

⁵¹ Per un'analisi più approfondita di questi tre punti, Cf. notre, *Benoît XII, la vision béatifique*, Docteur Angélique, 2009. p. 98-108.

⁵² « Unde, cum isti duo appetitus sunt in anima sanctorum separati ; scilicet velle videre divinam essentiam, in cuius visionem beatitudo consistit, quam naturaliter omnes creaturae rationales et intellectuales desiderant; sit etiam in ea appetitus naturalis corpus proprium humanum administrandi et vivificandi, quia pars hominis naturaliter est; cum isti duo appetitus non tendant ad idem, nec subjaceant simpliciter voluntati, cum sint naturales, et minus appetitus corpus administrandi voluntati subjaceat quam appetitus Deum videndi; oportet quod appetitus corpus administrandi impediatur aliquo modo conatum animae, ne tota intentione feratur ad videndum Deum; qui appetitus quantum impedit mentis attentionem ad Deum videndum, tantum impedit ne anima Deum perfecte videat, sicut ipsamet videret si per talem appetitum eius intentio Deum videndi non impediretur. », Jacques Fournier, *De statu animarum sanctorum ante generale iudicium*, Ms. Vat.lat.4006, f. 61 B-C. (<http://www.bvh.univ-tours.fr/Consult/index.asp?numfiche=162&numtable=XVatLat 4006>)

⁵³ « Cessabit autem motus istius appetitus quando sui corpori glorioso erit reunita, quia habitibus existentibus in materia cessat motus. Reuniatur autem corpori glorioso ante iudicium generale. [...] Sic ergo secundum Augustinum et Bernardum, Dei visionem per essentiam non habent aequae perfecte animae sanctorum exutae corporibus sicut habebunt post generalem corporum resurrectionem, propter desiderium quod habent administrandi proprium corpus gloriosum. », id., ibid., f. 61 C.

⁵⁴ « Cum ergo secundum predictam, anima corpore exuta ex desiderio naturali quod habet habendum sibi unitum corpus proprium gloriosum, retardetur ne toto conatu feratur ad contemplandum Deum praesentem in ratione objecti, et sic Deum non tam plene videat, sicut visum est post corporis gloriosi resumptionem; amor etiam eius, ex eodem desiderio retardetur, ne toto conatu per affectum in Deum transeat, ipsum sic diligendo, quod se et omnia alia solum diligit propter Deum. Ex quo eius fruitio non est tanta sicut erit quando corpori proprio glorioso reunita erit, cum beatitudo consistat in Dei visione et fruitione a quibus et si non totaliter, aliquantulum tamen retardatur anima per dictum desiderium naturale corpus administrandi, manifestum est quod beatitudo animarum exutarum a corpore non est tanta sicut erit quando suis corporibus gloriosis fuerint reunitae. », id., ibid., f. 62 B.

Un secondo aumento della beatitudine interviene secondo il cardinale bianco nell'ultimo giorno, in occasione del giudizio che si chiamava allora generale in opposizione al particolare. Ciò che è nuovo allora è che i meriti e i demeriti di ciascuno sono resi manifesti. Con questa rivelazione, le anime dei santi trattenute fino ad allora sotto l'altare di Cristo, di cui potevano in precedenza ricevere una conoscenza parziale di questi meriti, possono passare sull'altare. Il papa cistercense accoglie così la citazione di Ap. 6, 9, ripresa dal suo predecessore a Bernardo⁵⁵. I beati a partire da questa scoperta dei meriti di ciascuno accedono ad una nuova conoscenza di Dio, che non si limita alla sua essenza o alle sue Persone, né alla conoscenza infusa delle realtà naturali, ma scopre la sua saggezza all'opera nella sua prescienza dei dannati e nella predestinazione degli eletti, il che completa la conoscenza di ogni realtà soprannaturale⁵⁶.

Questo ci porta così ad un terzo aumento della beatitudine derivante della sintesi di questi giudizi divini che, dopo il giudizio generale, rivela ai risorti la saggezza dell'economia divina che presiede alla prescienza e alla predestinazione⁵⁷. Da questo approfondimento

⁵⁵ « Juxta illud Jerem. XXXI: "Non docebit ultra vir proximum suum et vir fratrem suum dicens, cognosce dominum, omnes enim cognoscent me a minimo eorum usque ad maximum, ait dominus". Et Johannes VI: "Dominus dicit erunt omnes discipuli Dei" ; idcirco usque tunc tam sanctae animae quam etiam angeli dicuntur esse sub altare Dei, id est sub Christi humanitate, quia immediate per eam de talibus edocentur, sub qua sic non erunt post generale iudicium quia immediate talia per Deum vel in Deo, non mediante aliqua creatura cognoscent et videbunt, propter quod tunc dicuntur poni super altare quantum ad visionem et contemplationem talium rerum per Deum et in Deo... », Id., ibid. f. 73 C.

⁵⁶ « Tunc enim, quando non solummodo viso Dei, cognoscentur rerum naturae, sed etiam viso ipso cognosceretur Dei voluntas et propositum aeternum de dampnandis vel salvandis rationabilibus vel intellectualibus creaturis, nichil latebit quod possit diminuere perfectam cognitionem omnium rerum ad perfectam beatitudinem rationalis vel intellectualis creaturae pertinentium, quod est de beatitudinis plena perfectione. Videbitur enim tunc ipsa essentia Deitatis, videbitur Trinitas personarum clare et distincte. Videbuntur etiam omnes naturae rerum creaturarum in divina essentia, ubi perfectius sunt quam in se ipsis. Videbitur etiam in divina essentia Dei praescientia et praedestinatio et ipsarum effectus et Dei propositum et voluntas de praedictis quod usque tunc latuerat, et sic perfecte Deus cognosceretur, illo modo quo cognoscibilis est a creatura beata, quando et eius et eius virtus et perfectio et propositum de salvandis et praescientiam de dampnandis cognoscentur. », Id., ibid., f. 59 D.

⁵⁷ « Cum ergo, in Deo cognoscere eius praescientiam et praedestinationem, quibus Deus praescit omnia quae futura in tempore erant, et praedestinatio qualiter et quomodo eius praedestinatio de salvandis angelis et hominibus ad finem debitum perducatur, et eius consilium et dispositionem quibus res administrat, per solam divinae essentiae ostensionem, plus sit quam sit Dei essentiam videre, et tamen in ea non videre praedictam, sed indigere nova eius revelatione ; idcirco plenior et manifestior erit divinae essentiae cognitio, et plurimum rerum ostensiva post generale iudicium, quando omnia praedicta, visa divina essentia, videbuntur, quam sit ante generale iudicium. Dum sic divina essentia videtur, quod eius praescientia et praedestinatio consilium et ordinatio, se omnibus rebus ex tali eius visione non habetur. Clarius enim principium cognoscitur in scientiis, cum eo cognito plures conclusiones, quae ex eo secuntur cognoscuntur, quam si ipsum solum principium videretur. Plenius etiam cognoscitur causa, cum ipsa cognita, plures eius effectus cognoscuntur, quam si solum ipsa causa cognosceretur. Perfectius etiam cognoscitur causa quae est effectus productiva cum ipsa cognita, cognoscitur quare istius vel illius effectus est productiva, quam si cognosceretur quod est effectus productiva, sed nesciretur quare est productiva, et quare hos effectus producit cum tamen utrorumque productiva esset. Perfectius etiam cognoscitur ars artificis, quando cognoscitur in eius arte, non solum ipsa ars, sed et modus agendi artificata in ea et propositum et voluntas agendi artificis illa quae ad artem pertinent, quam si solum eius ars cognosceretur, ignotis modis agendi et proposito et voluntate agentis. Unde cum post iudicium generale, visa divina essentia, videantur eius praescientia et praedestinatio, et quare aliquos praedestinavit et alios non, et eius voluntas et ordinatio, quare

dell'amore misericordioso di Dio scaturisce un nuovo accrescimento di beatitudine specifica del dopo giudizio, se si può dire, o del compimento dell'eternità⁵⁸. In effetti, non resta loro nulla di più da conoscere in Dio e la loro Beatitudine può così diventare plenaria. Vediamo così che se Dante ha una percezione di alcune poste in gioco della teologia della beatitudine, resta al di sotto della riflessione molto ampia del cardinale Jacques Fournier. Rimarrebbe dopo quella dei beati a situare la visione del poeta.

3. La visione del poeta tra fede ordinaria e visione dei beati : un teologo contemplativo ?

Alcuni hanno voluto che avesse accesso alla visione beata. Egli infatti descrive bene la gloria delle anime sante che incontra in paradiso. Ma questa luce di gloria è vista, immaginata, messa in scena? Ogni salita tra i cerchi del paradiso è accompagnata da una nuova illuminazione. Bisogna per questo fare di Dante un estatico⁵⁹ contemplando l'essenza stessa di Dio come san Paolo o Mosè? Bernard è per lui un iniziatore mistico o prima un intercessore mariano suscettibile, subentrando a Beatrice, di far risalire il suo sguardo prima alla regina del cielo⁶⁰? La sua visione non rimane nella fede? Ciò non esclude peraltro che egli benefici di grazie contemplative, carismatiche, persino profetiche in certi momenti. In questa iniziazione contemplativa, Bernardo svolge bene il ruolo di dottore⁶¹ e ci siamo compiuti di mettere in risalto la vicinanza filosofica e teologica tra i due pensatori⁶². Perché se consideriamo

sic ut fecit omnia operatus est, cum aliter facere potuisset, si aliter ab aeterno praeordinasset, quae non videntur visa divina essentia ante generale iudicium, licet ipsa divina essentia in se videatur a beatis (ideo visio divinae essentiae erit) plenior et perfectior et ad plura se extendens post iudicium, quam sit ante iudicium, quia tunc, ipsa visa nichil latebit, et tamen ante ipsa visa multa latent mentibus beatorum. », Id., ibid., f. 60 B-C.

⁵⁸ « Et si aliquod dubium esset an beati Angeli proficiant in cognitione divinae essentiae et cognitione rerum quae in ipsa naturaliter videntur usque ad diem iudicii, tamen attentis illis quae supra sunt inducta per sanctos non videtur dubium quin in iudicio, et immediate post sententiam iudicii, multum eorum tam de divina essentia quam de hiis quae per divinam essentiam de rebus creatis cognoscuntur, sic sunt merita et demerita hominum et Angelorum, sic praedestinatio et praescientia divina et causae ipsarum, sicut et cognitio certa omnium contingentium multum augebitur. Et eodem modo est dicendum de animabus sanctorum quae ante dictum iudicium Dei essentiam vident ; quia tunc erit omnino perfecta et plena Angelorum et hominum beatitudo, quia nichil eos latebit quod recte scire velint. », Id., ibid., 61 A in marg.

⁵⁹ Cf. Siro A. Chimenz : « Vale a dire che Dante in quell'attimo si trovò nelle condizioni medesime dei beati, cioè ebbe la loro medesima visione di Dio, e godette della medesima beatitudine », *Nuova lettura Dantis*, Rome, 1951, p. 25), o ancora, *La Divina Commedia*, ed. Umberto Bosco et Giovanni Reggio, Florence, 1979, vol 3, p. 553 (sopra Par.33.143-45) ; S. Botterill, *Dante and the Mystical Tradition : Bernard of Clairvaux in the "Commedia*, Cambridge, 1994 (Cambridge Studies in Medieval Literature 22), p. 82, 241 i Richard Kay, "Dante in Ecstasy, "Paradiso 33" and Bernard of Clairvaux", in *Medieval studies* 66 (2004), (p. 183-212), p. 187.

⁶⁰ « "Figliuol di grazia, quest'esser giocondo",

cominciò elli, "non ti sarà noto,

tenendo li occhi pur qua giù al fondo;

ma guarda i cerchi infino al più remoto,

tanto che veggi seder la regina

cui questo regno è suddito e devoto". », Par. III, XXXI, 112-117.

⁶¹ « Affetto al suo piacer, quel contemplante

libero officio di dottore assunse », Par. III, XXXII, 1-2.

⁶² Cf. « L'espoir de Dante ... », cit., p. 30-45.

l'oggetto della contemplazione del poeta negli ultimi canti del Paradiso dove Bernardo prende il posto di Beatrice per far entrare Dante, appare che sono ancora i misteri cristiani che questi scruta e principalmente tre di loro. Ottenuta da Maria, grazie alla preghiera di Bernardo, la luce divina, il Poeta contempla il mistero della Creazione, riunita dall'amore divino come un volume dalla rilegatura che tiene insieme i quaderni⁶³. Rileviamo che i temi di un'ontologia scolastica, sostanza e accidente si riassorbono in una luminosa "metafisica dell'uno". Ci siamo compiaciuti di avvicinare questa visione da parte del poeta, al mondo unificato in un raggio di luce, a quella di san Benedetto raccontata da san Gregorio Magno⁶⁴. Sempre in breve, diciamo che al seguito di Bernardo nel *de Consideratione*, Dante risale con l'immagine del nodo⁶⁵ dell'unità della Creazione tenuto dalla rilegatura della carità divina a quella di Dio stesso che non è altro che l'amore Trinitario. Arriva così a contemplare un secondo mistero, centrale e specifico per la fede Cristiana, come ricorda Rémi Brague⁶⁶, quello della Trinità, figurato dai tre cerchi di colori diversi, ma che si riflettono come per iridescenza l'uno nell'altro. Qui riconosciamo una probabile influenza del *Liber Figurarum* di Gioacchino di Fiore. Nulla è più uno per Bernardo dei Tre dal nexus della loro Carità che è lo Spirito Santo. Dante scopre così nella scuola della metafisica Bernardina dell'uno, quello che a differenza degli altri monoteismi, fa del mistero della Trinità l'essenza stessa del Cristianesimo, e ciò non richiede affatto che abbia beneficiato "in via" della visione beatifica dell'essenza divina⁶⁷. Nell'iridescenza stessa della luce suggerita forse dall'abate di Flora, il poeta scorge l'effigie umana. Così finisce, dopo Vitruvio, ma prima di Leonardo da Vinci, per interrogarsi sulla possibilità di inserire questa immagine dell'umanità nella perfezione del cerchio divino⁶⁸. È così un terzo mistero che contempla nel cuore della Trinità, quello dell'Incarnazione. Lungi dunque dall'essere assorbita come quella dei beati nella visione dell'essenza divina, la contemplazione del poeta della Commedia scruta ancora tre misteri essenziali per la fede:

⁶³ « Nel suo profondo vidi che s'interna,
legato con amore in un volume,
ciò che per l'universo si squaderna:
sustanze e accidenti e lor costume
quasi conflati insieme, per tal modo
che ciò ch'i' dico è un semplice lume. », Par. III, XXXIII, 85-90.

⁶⁴ San Gregorio Magno, *Dialogorum libri IV*, 2, 35, Adalbert de Vogüé ed., Paul Antin trad., Paris, Cerf, SC 260, 1979, p. 236-240; Cf. « L'espoir de Dante... », cit., p. 40-41.

⁶⁵ « La forma universal di questo nodo
credo ch'i' vidi, perché più di largo,
dicendo questo, mi sento ch'i' godo. », Par. III, XXXIII, 91-93.

⁶⁶ Rémi Brague, *Du Dieu des Chrétiens et d'un ou deux autres*, Paris, Flammarion, 2008, anche *Sur la religion*, Paris, Flammarion, 2018.

⁶⁷ Né aristotelica, né gnostica questa visione, che si richiama ad una grazia mariana, non rientra necessariamente nell'estasi come suggerisce Peter Dronke, Cf. "The Conclusion of Dante's *Commedia*," *dans Italian Studies* 49 (1994), (p. 21-39), ici p. 23.

⁶⁸ Cf. Paul Priest, *Dante's Incarnation of the Trinity*, Ravenne, L'interprete 31, 1982.

Creazione, Trinità, Incarnazione. Visione di una fede cristiana eminentemente contemplativa alla scuola di Bernardo, ma che non pretende affatto di accedere quaggiù a quella dei beati nella Patria, seppure le si avvicina nel Paradiso.

Conclusione: Dante riprende così una “vexata quaestio” sollevata da sant'Agostino, quella del desiderio delle anime separate di governare di nuovo i loro corpi. Tocca così l'origine del dubbio di Giovanni XXII che innesca la controversia della visione beatifica dieci anni dopo la morte del poeta. Questo tema è al centro del pensiero del poeta fin dalla sua riflessione politica di Guelfo Bianco sui « duo Ultima ». Non per questo beneficia della visione beatifica fin da vivo, ma scruta i misteri essenziali della fede Cristiana in una grazia di contemplazione mariana alla scuola di san Bernardo. Dante indovina nel canto XIV del Paradiso alcuni nodi fondamentali dei dibattiti escatologici del suo tempo, legati all'aumento della visione beatifica nell'ultimo giorno. Saranno più pienamente esplorati da Benedetto XII nelle sue riflessioni di teologo privato, ma non figureranno nella costituzione *Benedictus Deus*. Dobbiamo forse rammaricarci ?