

BONAVENTURA E LA CADUTA DEGLI ANGELI

« Hoc est angelis casus quod hominibus mors »: la caduta è per gli angeli ciò che per gli uomini è la morte. In questa sobria frase di Giovanni Damasceno (1) è riassunto tutto il dramma dell'angelo peccatore, quel dramma che i teologi medievali, appropriandosi dell'icastica immagine del pensatore greco, hanno riconosciuto ed esaminato nelle sue motivazioni più profonde, principalmente nei loro commenti alle Sentenze.

Sul tema del peccato dell'angelo, nell'ormai lontano 1961, Journet, Maritain, P. de la Trinité hanno scritto pagine di rigoroso impianto teologico (2), più di recente Cacciari ha ripreso l'argomento in una prospettiva decisamente esistenzialistica, amalgamando profonde suggestioni letterarie, riferimenti jungiani, elementi di storia delle religioni e di teologia occidentale (3).

Il mio intervento non segue le linee di questi studiosi: infatti l'obiettivo di questa indagine è Bonaventura, precisamente alcuni suoi articoli del commento al II libro delle Sentenze databile intorno al 1252, e non Tommaso come era principalmente per questi autori, il criterio adottato strettamente storico-dottrinale.

Esaminerò a questo proposito tre problemi strettamente connessi: quando l'angelo ha peccato, di che natura è il suo peccato, il carattere di irrevocabilità di esso. Per il primo argomento cercherò di fissare il quadro storico-istituzionale della posizione bonaventuriana e di delineare alcuni suoi precedenti dot-

(1) La formulazione soprariportata si trova in Bonaventura *In II Sent.*, d. 7, p. 1, a. 1, q. 1, p. 167, ll. 28-29 (si cita sempre dall'*editio minor*, Ad Claras Aquas Florentiae, ed. Coll. S. Bonaventurae 1938). In realtà il testo del Damasceno è più ampio e la disposizione della frase invertita: « Oportet autem scire quoniam quod est hominibus mors, hoc est angelis casus. Post casum enim non est eis poenitentia, quemadmodum neque hominibus post mortem » (*De fide orth.*, II, 4, *versio Burgundionis*, c. 18, 5, ed. E. Buytaert, p. 77).

(2) CH. JOURNET, J. MARITAIN, PH. DE LA TRINITÉ, *Le péché de l'ange*, Paris, Beauchesne, 1961.

(3) M. CACCIARI, *L'Angelo necessario*, Milano, Adelphi, 1986, in part. pp. 101-107.

trinali, aspetto quest'ultimo rivelatosi più arduo per gli altri temi, sia per la povertà delle fonti dell'edizione di Quaracchi sia — almeno a mia conoscenza — per l'assenza di letteratura critica in merito.

Il quadro di riferimento più immediato e « obbligato », dato che si tratta di un commento alle Sentenze, è naturalmente l'insegnamento di Pier Lombardo: esso è così sintetizzabile: 1) tutti gli angeli furono creati buoni e tra la loro creazione e caduta vi fu un intervallo; 2) il loro peccato fu un peccato di superbia; 3) essi sono ostinati nel male.

QUANDO L'ANGELO HA PECCATO

Questo problema presuppone la soluzione di un altro: se l'angelo originariamente sia stato creato buono. Bonaventura, che formula il tema nei termini « *Utrum Deus malum condiderit angelum* » (4), non ha dubbi: porre un angelo creato originariamente cattivo da Dio, è falso, anzi eretico (5). L'obiettivo polemico di Bonaventura è la dottrina manichea, nel secolo XII rinvigorita dalle eresie catare e albighesi; la precisa formulazione del dottore francescano sembrerebbe indicare che egli ha di mira quella corrente più moderata del neomanicheismo medievale che propugnava l'esistenza di un Dio unico, creatore e di un principio cattivo (cioè di Lucifero, l'angelo superiore pravo), e dei quattro elementi terrestri (6), anziché l'esistenza di un dualismo assoluto del bene e del male, come era sostenuto dai catari più intransigenti. Anche se non esplicito, è poi evidente il richiamo di Bonaventura alla condanna operata dal Concilio Lateranense IV nel 1215 contro il neomanicheismo. Nel capitolo *Firmiter*, infatti, viene affermato: « *unum universorum principium: creator omnium visibilium et invisibilium, spiritualium et corporali-um... Diabolus enim et alii doemones a Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali* » (7).

Quanto alla falsità, anzi impossibilità di una perversione ori-

(4) *In II Sent.*, d. 3, p. 2, a. 1, q. 1, pp. 103-105.

(5) *Ibid.*, p. 104.

(6) Per tutto ciò cfr. A. DONDAINE, *Un traité néomanichéen du XIII^e siècle. Le liber de duobus principiis*, Roma 1939, in particolare pp. 17 e 28-29.

(7) DENZINGER n. 428, p. 259, ma cfr. anche precedentemente il II concilio di Braga del 561 (DENZINGER n. 237, p. 158).

ginaria dell'angelo — precisa Bonaventura —, tale impossibilità nasce dalla somma perfezione e nobiltà di Dio e dalla viltà del male della colpa: ammettere infatti che Dio abbia potuto creare un angelo cattivo, significherebbe che la sua opera non è né degna di lode, né ordinata, né accettabile, né perfetta, condizioni nobili queste, necessariamente insite in ogni operato del Creatore, il quale non può agire che in questo modo (8).

Scartata l'ipotesi di Dio autore della malizia dell'angelo, il che comporta un'origine non naturale, ma volontaria di essa, Bonaventura si domanda se l'angelo creato originariamente buono, sia diventato volontariamente cattivo nel primo istante della sua creazione. Detto altrimenti: se vi sia una coincidenza tra l'istante della sua creazione e quello della sua caduta o, posto che non vi sia, che cosa intercorra tra essi e che cosa facesse l'angelo nel loro intervallo.

Anticipiamo subito che la soluzione di Bonaventura è perfettamente in linea con l'insegnamento ufficiale del tempo: tra la creazione dell'angelo e la sua caduta volontaria vi è stato un intervallo (= *morula*), benché breve.

Ma che cosa si intende per insegnamento ufficiale del tempo? Da dove lo attinge Bonaventura?

Insegnamento ufficiale del tempo era quello ormai corrente nel 1250 tra i maestri della facoltà di teologia di Parigi (non dimentichiamo che il commento bonaventuriano al II alle Sentenze è databile intorno al 1252), e che si era venuto costituendo sulla base di due testi cronologicamente e strutturalmente differenti, ma convergenti nel loro messaggio. Il primo è quello del Lombardo — risalente, come è noto, alla metà del secolo XII — che Bonaventura ha davanti a sé, poiché lo sta commentando: uno scritto di natura teologica, costituito di apporti dottrinali disomogenei, che gli offre il principale materiale cui attingere; il secondo, cronologicamente più vicino a Bonaventura, è la condanna parigina del 1241 (9): una sanzione ecclesiastica dunque, alla quale il dottore francescano significativamente nel corso della questione, come si vedrà, si richiama.

Per inquadrare allora la posizione bonaventuriana, è opportuno analizzare preliminarmente nelle sue linee generali ciò che il Lombardo trasmette in proposito e il significato della censura parigina.

(8) *Ibid.*, p. 105.

(9) Cfr. V. DOUCET, *La date des condamnations parisiennes dites de 1241. Faut-il corriger le Cartulaire de l'Université?*, in *Mélanges A. Pelzer*, Louvain, 1947, pp. 183-193.

a) *Il testo del Lombardo.*

Nella distinzione II del libro 2 il Lombardo riporta due tesi opposte circa il momento della caduta angelica: la prima postula una perversione naturale originaria degli angeli a opera di Dio, ossia non frutto del loro libero arbitrio, e che tra la loro creazione e caduta non vi sia stato alcun intervallo (10); la seconda una perversione volontaria dopo un intervallo (11). In realtà nell'enunciato della prima tesi il Lombardo giustappone due dottrine diverse già prese in esame da Agostino, ma nei confronti delle quali quest'ultimo ha un atteggiamento differente: la tesi della perversione originaria degli angeli a opera di Dio (12), si ritrova testualmente in *De Gen. ad lit.* 11, 20, 27, ed è ampiamente e ripetutamente confutata da Agostino nei capitoli successivi (13); quella della simultaneità tra la loro creazione e la loro caduta (14), anch'essa ampiamente ma interrogativamente discussa sempre in quest'opera, sembra invece, sempre nel *De Gen. ad lit.*, suscitare una certa adesione da parte del dottore di Ippona (15).

Nel Medioevo la tesi della perversione originaria degli angeli nei termini presentati dal Lombardo trovava sostenitori, come si è accennato, nell'ala più moderata dei neomanichei; invece quella di un'assenza di intervallo tra la creazione e la caduta dell'angelo trovava un difensore, ad esempio, nell'anonimo autore delle sentenze 'Deus de cuius principio et fine tacetur' (16).

Sempre nel Medioevo, poi, la dottrina della perversione volontaria dell'angelo dopo un intervallo di tempo era sostenuta, ad esempio, da Ugo di S. Vittore (17). Nel suo *De Sacramentis*

(10) « Putaverunt enim quidam angelos qui ceciderunt creatos esse malos; et non libero arbitrio in malitiam declinasse, sed in malitia a Deo factos esse; nec aliquam fuisse moram inter creationem et lapsum, sed ab initio apostatasse » (*II Sent.*, d. 3, c. 4, n. 2, pp. 343-344).

(11) « alios vero creatos fuisse plene beatos » (*ibid.*, p. 344) e « Aliquam etiam fuisse morulam aiunt inter creationem et lapsum vel confirmationem » (*ibid.*, n. 5, p. 345).

(12) Cfr. nota 10 la parte « Putaverunt... factos esse ».

(13) *De gen. ad lit.*, 11, 21, 28; 11, 22, 29; e soprattutto 11, 23, 30.

(14) Cfr. nota 10 la parte « nec aliquam fuisse moram... apostatasse ».

(15) *De gen. ad lit.*, 11, 16, 21 e 11, 19, 26. Mentre in *De gen. ad lit.* e in *De civ. Dei*, 11, 13 Agostino sembra piuttosto propendere per la tesi dell'istantaneità, in *De civ. Dei*, 11, 15 e 11, 17 e nel *De correptione et gratia* 10, 27 egli sembra piuttosto ammettere un intervallo di tempo.

(16) Cfr. H. WEISWEILER, *Le recueil des sentences « Deus de cuius principio et fine tacetur » et son remaniement*, RTAM 1, 1933, p. 256.

(17) Cfr. il suo *De Sacramentis*, c. 19, Pl 176, 254A-D e c. 20, 255A-C, ma si veda anche l'esemplare esposizione di E.-H. WÉBER, *Dynamisme du*

egli distingue infatti la natura buona come dono naturale di Dio, che non può essere autore del male, conferita all'angelo al momento della creazione, dal bene che costui può acquisire o perdere per merito proprio, ossia per un atto o esercizio della sua volontà. Tra la bontà come stato iniziale intrinseco dell'angelo datagli da Dio (18) e quella cui l'angelo perviene attivamente con il suo volere (o dalla quale si allontana irrimediabilmente), vi è per Ugo successione, intervallo, appunto *mora*, poiché quando la volontà si pone in esercizio, agisce, allora si muove, passa da questo a quello per successione e intervallo (19).

Nel testo del Lombardo sono prospettate dunque tre soluzioni: due principali e antitetiche, una terza intermedia posta sullo stesso piano della prima. Esse sono così schematizzabili:

- 1) l'angelo fu creato originariamente pravo;
- 2) l'angelo fu creato originariamente buono e tra la sua creazione e la sua caduta vi fu un intervallo;
- 3) l'angelo fu creato buono, ma nel medesimo istante in cui fu creato, ossia simultaneamente, istantaneamente, senza intervallo, peccò.

b) *La condanna parigina.*

Accanto a queste tre soluzioni intorno al 1240 ne emerge una quarta, della quale si fa portavoce a Parigi Alessandro di Hales nelle sue due questioni *De peccato primi angeli* e *De libertate arbitrii in angelo et homine* (20). Secondo essa l'angelo nel primo istante fu creato buono, ma subito in un altro istante, senza intervallo di tempo tra i due, peccò (21). La soppressione

bien et statut historique du destin créé, in *Die Mächte des Guten und Bösen...* « *Miscellanea mediaevalia* », 11, Berlin-New-York, De Gruyter, 1977, pp. 157-159, ma questo contributo è importante anche per altri autori esaminati.

(18) c. 19, Pl 176, 254C-D.

(19) c. 20, Pl 176, 255A-B.

(20) Per tutto ciò cfr. DOUCET, pp. 190-192 e ancora H. F. DONDAINE, *Le premier instant de l'ange d'après saint Thomas*, RSPT, 39, 1955, p. 215 note 7 e 8 e WÉBER, pp. 166-168. Il *De peccato primi angeli* si trova nel ms. Paris, BN Lat. 16406, ff. 25vb-26ra; il *De libertate arbitrii in angelo et homine* nel ms. Vat. lat. 782, ff. 46va-47vb ed è riprodotto testualmente nella *Summa Halensis* II, 1, n. 159.

(21) « Queritur utrum statim cecidit Lucifer post creationem eius in peccatum, vel aliquod fuit medium in statu innocentie inter creationem eius et casum... Statim cecidit » (*De peccato primi angeli*, da H. F. DONDAINE, p. 215 nota 7); « Dicimus ergo quod in alio instanti inceperunt esse et in alio se verterunt; nec oportet inter illa duo instantia fuisse tempus medium vel durationem » (*De libertate arbitrii in angelo et homine*, in ms. Vat. lat. 782, f. 47va = *Summa Halensis*, II, 1, n. 159, p. 209).

di un tempo intermedio tra i due istanti, lascia intravedere una concezione del tempo come successione di istanti discreti, contigui, diversa da quella tradizionale del tempo inteso come un continuo (22).

Ora la censura parigina, che colpiva dieci proposizioni tratte dagli scritti di un certo Stefano (forse il domenicano Stefano di Venizy?) e, secondo la testimonianza del ms. Vat. lat. 692, difese da un certo Pagus (forse Giovanni Pago?) (23), condanna la prima teoria e difende la terza. Come si legge infatti nel *Chartularium universitatis parisiensis* (I, n. 128, p. 171), che riporta tale condanna: « ... Quintus quod malus angelus in principio sue creationis fuit malus et numquam fuit nisi malus. Hunc errorem reprobamus, firmiter enim credimus quod bonus creatus sit et post peccando factus sit malus ».

Cosa avviene delle altre due? La dottrina sostenuta da Alessandro di Hales è ignorata. Essa circola infatti subito con rimaneggiamenti, correzioni e aggiunte che la assimilano alla dottrina della *mora*, e ne snaturano così il senso originario privandola di ogni possibile carica eversiva: una misura di cautela questa, alla quale, secondo Doucet, non è estranea la censura del '41 (24). La dottrina della simultaneità dei due istanti, invece, è assimilata — complice la giustapposizione già operata dal Lombardo — alla prima, quella della perversione originaria, e pertanto tacciata di ereticità.

La tesi della bontà originaria dell'angelo associata a quella di una *mora* tra l'istante della sua creazione e quello della sua caduta diventa dominante, è « communis opinio magistrorum » dei teologi parigini, anzi l'unica legittima dal 1241 in poi. Pena la scomunica, Bonaventura non può che adeguarsi a essa: senza trasgressioni né concessioni di alcun genere.

c) *Bonaventura.*

In questo contesto storico-dottrinale e insieme di politica ecclesiastica va dunque collocata la posizione di Bonaventura.

(22) « Unde dicimus quod illa propositio 'inter quelibet duo instantia' etc. intelligitur de instantibus que sunt in tempore prout est mensura continuorum et non tenet hic, immo possunt esse duo instantia quasi contigua, sine intermedio scilicet » (*Summa Halensis*, II, 1, n. 159, p. 209). Una siffatta tesi, come ha dimostrato Wéber, pp. 159-160, era già stata sostenuta intorno alla metà del sec. XII dall'autore della *Summa Sententiarum* (cfr. Pl 176, 83C e Pl 171, 1110B-C).

(23) « errores pagi » si legge in altra mano in ms. Vat. 692, f. 179va, cfr. DOUCET, p. 184.

(24) DOUCET, p. 191 e DONDAINE, p. 217.

Egli si appella esplicitamente alla condanna parigina e ciò attraverso un processo di approssimazione a essa nel quale ripercorre, un po' forzatamente, la storia della dottrina dell'istantaneità del peccato angelico facendola confluire in quella eretica della perversità originaria della natura angelica ed attribuendo la paternità di questa operazione di assimilazione ad Agostino stesso. Bonaventura ricorda infatti l'esistenza di una antica tesi (*antiqua positio*) — quella della simultaneità della creazione e caduta del diavolo —, condivisa *sembra* da Agostino nel *De Genesi ad litteram* (« et videtur Augustinus illam [sc. antiquam positionem] approbare ») e che, in quanto sostenuta da Agostino, — sembra di dover intendere — ha trovato simpatizzanti anche tra alcuni moderni. Ma poiché su dichiarazione *esplicita* (« espresse ») di Agostino nel *De civ. Dei* 11 — egli afferma — la tesi della simultaneità si avvicina a quella eretica della perversione originaria angelica, e pertanto « quasi haeresim sapit », è opinione comune dei maestri parigini che la creazione dell'angelo abbia preceduto per durata la sua caduta; e su consiglio comune dei maestri la dottrina opposta è stata oggetto di scomunica da parte del vescovo di Parigi (cioè da parte di Guglielmo d'Alvernia) (25).

Il richiamo ad Agostino è il punto di forza centrale impugnato da Bonaventura: egli giustifica infatti (o meglio ritiene di giustificare) la posizione dei suoi predecessori parigini, che è poi anche la sua, appellandosi al medesimo Agostino chiamato in causa dai sostenitori dell'istantaneità. Con una differenza discriminante tuttavia: l'Agostino da costoro invocato è aporetico (*videtur* appunto), quello che egli chiama in causa invece, a suo giudizio, certo, esplicito: esplicito, è da notare, non nell'affermazione della falsità della tesi dell'istantaneità (peraltro impossibile sulla pura base dei testi agostiniani), e neppure della coincidenza di questa con quella della perversità originaria dell'angelo, ma solo nell'affermazione della loro convergenza, con tutto ciò che egli ne fa conseguire, poiché datoché l'una dottrina è eretica, l'altra, che ad essa si avvicina (« accedit »), « puzza quasi di eresia ».

Ora in realtà Agostino in *De civ. Dei* 11, non sostiene nei rigidi termini prospettati da Bonaventura che la dottrina della simultaneità si avvicini a quella della perversione originaria della creazione angelica da parte di Dio. Infatti: 1) il dottore di Ippona non menziona in questo libro in maniera diretta la dottrina della

(25) *In II Sent.*, d. 3, p. 2, a. 1, q. 2; res., pp. 107-108.

perversità originaria avente come autore Dio (26), ma (in *De civ. Dei* 11, 13), quella manichea dei due principi originari della creazione, uno buono e uno cattivo e dell'origine da quest'ultimo della natura prava del diavolo; 2) e, se anche Bonaventura ha associato queste due dottrine (perversione originaria e manicheismo) — operazione peraltro legittima, visto che storicamente la prima era una variante più mitigata della seconda — comunque quella che egli legge come dottrina della simultaneità e in prima istanza teoria dell'originaria bontà angelica, in *De civ. Dei* 11, 13, nettamente contrapposta alla manichea: bontà che in alcuni luoghi di *De civ. Dei* 11 è interpretata aporeticamente da Agostino come diventata simultaneamente prava (27), in altri però, e dello stesso libro, come divenuta tale dopo un certo tempo (28).

La convergenza tra la dottrina della malizia originaria e quella della simultaneità dei due istanti era, se non proprio autorizzata, comunque orientata dall'incipite testo del Lombardo. Che però si trovasse esplicitamente in Agostino è lettura, come si è detto, un po' forzata di Bonaventura.

Dati i tempi e la posizione ufficiale di Bonaventura all'università di Parigi la sua conclusione è tutto sommato scontata: « Ideo tamquam magis veram et catholicam et magis probabilem et communem opinionem dico illam esse tenendam, quod morula fuit inter creationem et lapsum, licet parvula » (29).

LA NATURA DEL PECCATO ANGELICO

Prima di determinare la natura del peccato degli angeli, è opportuno delineare brevemente il loro stato originario al momento della creazione e che cosa avvenne dopoché alcuni scelsero di restare fedeli, mentre altri decisero di allontanarsi da Dio.

Secondo il Lombardo, che riproduce l'insegnamento di Ugo di S. Vittore e della *Summa Sententiarum*, essi erano in uno stato di bontà intesa come assenza di vizio, di giustizia intesa

(26) La dottrina che Dio possa essere autore della malizia dell'angelo è invece esposta, come si è visto, in *De gen.*, 11, 20, 27 e confutata *ibid.*, 11, 21, 28.

(27) Cfr. *De Civ. Dei*, 11, 13.

(28) Cfr. *De civ. Dei*, 11, 15 e *De civ. Dei*, 11, 17.

(29) Cfr. *In II Sent.*, d. 3, p. 2, a. 1, q. 2, p. 108, res., ll. 12-16.

(30) Cfr. *II Sent.*, d. 4, c. un., n. 6-7, pp. 350-351 e per la dottrina di

come innocenza, di perfezione relativa (*secundum tempus*) intesa come possesso di ciò che dovevano avere (30). Tutti erano dotati di libero arbitrio, poiché potevano scegliere qualsiasi cosa con la volontà e giudicare con la ragione. Dopo la creazione liberamente alcuni scelsero il bene, altri il male (31), abbandonando così il loro stato di innocenza. In seguito a questa opzione, a coloro che erano restati fedeli (« qui perstiterunt ») fu elargita la grazia cooperante (32) con la quale si volsero (« conversi sunt ») da un bene che avevano mantenuto a uno maggiore che non avevano e si confermarono in esso; agli altri che caddero tale grazia non fu data ed essi rimasero ostinati nel male (33).

Bonaventura non si discosta sostanzialmente dal Lombardo e affronta il problema dello stato angelico al momento della creazione rispettivamente dal punto di vista della gloria o beatitudine e della grazia in due questioni della distinzione 4: « Utrum angeli creati sint in beatitudine sive gloria » e « Utrum angeli creati sint in gratia ». Beatitudine — egli afferma — può significare o uno stato perfetto per pienezza di ogni bene, e allora comporta una visione chiara di Dio e « tentionem perfectam » (34) e con questa gli angeli non sono stati creati, ma è prerogativa solo di quelli confermati nel bene; oppure può designare uno stato perfetto per assenza di ogni male sia della pena che della colpa: e questo è lo stato proprio di tutti gli angeli al momento della creazione (35): uno stato di innocenza, dunque, come già indicava il Lombardo, qualcosa che è posto, dato, che in quanto ha origine da Dio può essere soltanto buono, ma che ancora non è stato verificato, sottoposto alla prova, al rischio: non è ancora stato « scelto » dall'angelo.

Quanto alla grazia (36), se con essa si intende un qualsivoglia

Ugo e della *Summa Sententiarum* che il Lombardo riproduce, soprattutto *II Sent.*, d. 3, c. 4, n. 5, pp. 344-345.

(31) *II Sent.*, d. 5, c. 2, p. 352.

(32) In *II Sent.*, d. 5, c. 4, pp. 352-53 il Lombardo distingue tra grazia operante e cooperante. La prima è quella tramite cui l'empio viene giustificato e da empio diventa pio, da cattivo buono e di questa l'angelo non aveva bisogno perché non era cattivo. La seconda è quella che aiuta a volere il bene efficacemente, ad amare Dio sopra ogni cosa, a operare il bene e a perseverare in esso. Ma per la distinzione di queste due grazie cfr. soprattutto le maggiori precisazioni di *II Sent.*, d. 26, n. 1-2, p. 470.

(33) Cfr. *II Sent.*, d. 5, c. 1, p. 351 e c. 4, pp. 352-53, ma anche d. 7, c. 1, p. 359.

(34) Per la definizione di *tentio perfecta* cfr. per es. in *II Sent.*, d. 4, dub. 1, p. 135.

(35) In *II Sent.*, d. 4, a. 1, q. 1, p. 123, res., ll. 20-37.

(36) Per i vari significati di grazia cfr. tra i tanti luoghi *Brev.*, V, 2, 2,

glia dono divino che aggiunto a una natura, ad esempio alla struttura generale di una cosa, la conserva e potenzia, o, in senso più specifico, un dono che aggiunto al libero arbitrio lo orienta e dispone alla rettitudine (37) — grazie di tal genere sono ad esempio l'innocenza o la mitezza (38) — si può dire che al momento della creazione gli angeli hanno avuto tali doni gratuiti. Se invece si intende grazia in senso proprio, ossia come ciò che aggiunto a una natura la « rettifica, completa ed eleva » e tale è la grazia *gratum faciens*, poiché rende l'uomo accetto a Dio con il renderlo a Lui conforme (39) o essi non l'hanno avuta al momento della creazione, ma — e soltanto coloro che scelsero di stare con Dio — subito dopo, poiché « sicut intelligitur peccatum diaboli fuisse ab initio, quia statim post initium et post primum motum deliberativum cecidit, ita intelligendum est de gratia angelorum »; oppure se l'hanno avuta è stato soltanto a livello di disposizione, non formalmente o essenzialmente (40).

Al momento della creazione dunque, gli angeli non ebbero né la gloria, né la grazia *gratum faciens* (41) e le grazie loro elargite furono doni gratuiti del primo e del secondo genere, ossia perfezioni preternaturali piuttosto che soprannaturali. Inoltre

dove Bonaventura chiaramente distingue tra grazia *generaliter, specialiter e propria*. In senso generale grazia è un dono divino dato alla creatura liberamente, gratuitamente e « indifferenter ad quemcumque actum » e senza il quale essa non può fare nulla, né durare *in esse*. In senso speciale (= *gratia gratis data*) è un dono divino dato alla creatura per prepararsi a ricevere il dono dello Spirito Santo, dono tramite il quale essa arriva allo stato di merito e senza il quale non può prepararsi da sola alla salvezza. In senso proprio (= *gratia gratum faciens*) è un dono divino dato alla creatura per meritare e senza il quale nessuno può meritare, progredire nel bene, pervenire alla salvezza eterna; ma cfr. anche *In I Sent.*, d. 8, p. 1, a. 2, q. 2, ad 9, pp. 126-127. Per la dottrina della grazia cfr. tra gli altri J.-F. BONNEFOY, *Le Saint-Esprit et ses dons selon Saint Bonaventure*, Paris, Vrin, 1929, pp. 61 segg.

(37) Per la nozione di *rectitudo* cfr. R. POUCHET, *Rectitudo chez Saint Anselme. Un itinéraire augustinien de l'âme à Dieu*, Paris 1964, pp. 254-257 e J.-G. BOUGEROL, *Saint Anselme et Saint Bonaventure*, « Antonianum » 47, 1972, pp. 345-350.

(38) Anche se Bonaventura non usa qui (cfr. il riferimento di nota 40) il termine grazia *gratis data*, essa mi sembra essere quella che in altri luoghi designa con tale nome ed è intesa come *habitus*: cfr. *In II Sent.*, d. 28, a. 2, q. 1, res., p. 704.

(39) Per il concetto di *acceptatio* cfr. *In II Sent.*, d. 29, a. 1, q. 2., res., pp. 718-19.

(40) Cfr. *In II Sent.*, d. 4, a. 1, q. 2, ad 1-3, pp. 125-126.

(41) « ... Cum nullis [sc. angelis] in creatione data sit gloria, nullis etiam data sit gratia... » (*In II Sent.*, d. 4, a. 2, q. 1, p. 127).

la conversione dei buoni a Dio (come del resto l'avversione dei cattivi), che ha avuto origine dalla loro libera volontà, ha avuto potenziamento e perfezionamento dalla grazia cooperante (42) o *gratum faciens*, quella grazia che invece è venuta del tutto a mancare agli angeli pravi.

Ma di quale genere fu il loro peccato? Bonaventura non si discosta essenzialmente dalla tradizione biblico-agostiniana (43): principalmente non fu né un peccato di omissione, né di ingratitude, né di infedeltà, né di curiosità, né di invidia (44), ma di superbia e che egli interpreta come un processo dinamico scandito in tre momenti distinti, ma psicologicamente strettamente correlati. Quello di Lucifero nasce come peccato di narcisismo, perché sedotto dalla sua bellezza, egli diventa superbo; cresce nell'ambizione, poiché superbo brama ciò che è sopra di sé e non può raggiungere; si radica nell'avversione dell'invidia e dell'odio, perché non riesce a ottenere ciò che vuole. Invidia e odio concludono questo processo di progressivo autoisolamento di Lucifero, segnano irrimediabilmente la sua rottura con Dio, sono l'ostacolo radicale che sancisce definitivamente e completamente — e per questo perfettamente — la separazione da Dio, così come, in opposizione, il perfetto amore unisce perfettamente a Lui (45).

La radice del peccato di Lucifero non è stato il suo desiderio di potenza (46), l'aver voluto eccellere, ché « hoc quidem aliquando obtinuisset si stetisset » — afferma Bonaventura seguendo l'insegnamento di Anselmo (47), probabilmente mediato dalla *Summa Halensis* (48) e dalle opere parigine di Alberto Ma-

(42) « Rursus quia per illam conversionem obtinuerunt gratiam, oportet ponere quod conversionem illam inchoaverit voluntas libera, sed consummaverit gratia; et ideo fuit ibi gratia subsequens, non praeveniens, gratia cooperans, non operans, ut dicit Magister in littera » (*In II Sent.*, d. 5, a. 3, q. 2, res., p. 149).

(43) Per la prima cfr. Eccli 10, 15: « Initium omnis peccati superbia est ». Ciò che Bonaventura dice del peccato di Lucifero concorda con ciò che Agostino afferma del peccato di Adamo cfr. *De civ. Dei*, 14, 13, 1.

(44) Per la discussione bonaventuriana di tutto ciò cfr. *In II Sent.*, d. 5, a. 1, q. 1, ad 1-9, pp. 139-140.

(45) *In II Sent.*, d. 5, a. 1, q. 1, res., p. 139.

(46) Bernardo citato a questo proposito da Bonaventura parla di una eguaglianza di potenza (*In II Sent.*, d. 5, a. 1, q. 2, res., p. 142, ll. 43-44).

(47) Gli editori di Quaracchi (*ed. maior*, p. 148, nota 5) osservano che la formula « Nihil appetiit [sc. diabolus] ad quod non pervenisset si stetisset », attribuita da Bonaventura ad Anselmo, riassume i capp. 4 e 6 del suo *De casu diaboli*.

(48) Cfr. *Summa Halensis*, II II°, n. 72, p. 90.

gno (49) — ma il modo in cui ha voluto ciò: « propria auctoritate », con un atto di autoaffermazione, di indipendenza, senza meritarlo, senza volere aiuto, senza sottostare ad alcuno (50). Ma ciò è soltanto di Dio. Volendosi porre sullo stesso suo piano, bramando per sé ciò che era di Dio, considerando se stesso sommo principio e sommo bene e quindi disconoscendo quale in realtà è il vero principio e il vero bene, Lucifero, prototipo del perfetto egocentrico, sovverte, proprio in virtù del suo egocentrismo l'ordine istituito da Dio, poiché infrange il vincolo di dipendenza della creatura dal Creatore sostituendosi a Esso (51). Come dirà in *Breviloquium* II, 7, 3, tracciando un profilo sintetico di Lucifero, ma di fine e moderna penetrazione psicologica: « Lucifer suae pulchritudinis et altitudinis consideratione excitatus ad se diligendum et suum privatum bonum, praesumpsit de altitudine habita et ambivit excellentiam propriam, non tamen obtentam; ac per hoc praesumendo constituit se sibi principium in se ipso gloriando; et ambiendo constituit se sibi summum bonum in se ipso quiescendo ».

L'IRRIMEDIABILITÀ DEL PECCATO ANGELICO

La situazione dell'angelo caduto è radicalmente, profondamente diversa da quella del buono. Ambedue hanno scelto, ma — come si è visto — la conseguenza per il secondo è stata l'acquisto della grazia, per il primo la totale assenza di essa. Tutto il dramma dell'angelo dannato si consuma in questa diserzione di grazia, della quale egli soltanto è il responsabile, in questo suo voluto rifiuto a ricevere l'aiuto che Dio elargisce, dono « senza il quale nessuno può meritare, progredire nel bene, pervenire alla salvezza eterna », come dirà nel *Breviloquio* (52). La volontà del demonio è ostinata nel male, impossibilitata a rettificarsi, irrimediabilmente curva non perché Dio di per sé *de potentia ab-*

(49) *Summa de creaturis*, tr. 4, q. 63, Borgnet 34, sol., in particolare pp. 670-71; *In II Sent.*, d. 5, a. 3, Borgnet 27, in part. p. 114. Poiché, come afferma il p. J. G. BOUGEROL (*Introduzione a S. Bonaventura*, vers. it. a cura di A. CALUFETTI, Vicenza L.I.E.F., 1988, pp. 47 e 125), nel preparare la sua « Lectura » delle Sentenze a Parigi, Bonaventura disponeva, oltreché delle opere dei suoi predecessori francescani, anche di questi scritti risalenti ai tempi dell'insegnamento parigino di Alberto, è appunto probabile che egli possa aver attinto anche a questi.

(50) *In II Sent.*, d. 5, a. 1, q. 2, res., p. 142.

(51) *Ibid.*, ad 7.

(52) *Brev.*, V, 2, 2.

soluta non possa convertirla al bene, sanarla, ma perché mancano — e proprio da parte dell'angelo apostata — le condizioni, i presupposti affinché ciò avvenga. Perché infatti la sua volontà resa inferma dal peccato possa guarire, rettificarsi, occorre la grazia sanante di Dio da un lato e il pentimento dall'altro. Ma ambedue mancano, e non c'è la prima per mancanza del secondo. Bonaventura è estremamente conseguente nella ricerca delle cause che determinano queste assenze, egli inchioda l'angelo alla sua responsabilità, alla sua decisione, a quella scelta iniziale da cui scaturisce tutto il resto. L'origine prima della malattia mortale, ovvero irrimediabile, dell'angelo non è imputabile né a Dio né alla natura stessa dell'angelo, ma unicamente alla sua colpa (53), a questa causa deficiente che sovverte la *rectitudo*, l'ordine istituito: a causa di essa egli « ita aegrotavit et aegrotat, ut non pateat aditus gratiae ». La sua colpa infatti ha determinato la mancanza di quella grazia *gratis data* che predispone la volontà a pentirsi (54) e la mancanza di pentimento, a sua volta, è stata la ragione dell'assenza della grazia *gratum faciens* in quanto il pentimento dispone a questa (55).

Per l'angelo caduto non vi è scampo. Come chiarisce Bonaventura, in risposta all'obiezione che un concorso di misericordia di Dio e di contrizione di pentimento dell'angelo può rettificare la volontà di quest'ultimo (56), questi due fattori non operano nell'angelo caduto. Infatti — ribadisce Bonaventura, utilizzando due categorie teologiche più volte riprese dai Medievali — se da parte di Dio *de potentia absoluta* può esservi un condono di misericordia, *de potentia ordinata*, invece, potenza che opera secondo un ordine sapienziale che Dio non corrompe, ma anzi inviolabilmente conserva, tale condono non può, né deve esservi, poiché ogni deliberazione e disposizione divine non possono subire mutamenti (57). Ancora, Dio ha stabilito di manifestare la sua misericordia nell'uomo, perché più infermo e misero — e l'ha manifestata in sommo grado attraverso il sacrificio del suo Figlio unigenito —, negli angeli, invece, di manifestare la sua giustizia. Nel piano della creazione esse, anziché escludersi, vengono così a integrarsi a vicenda. Per Bonaventura è pertanto un errore — e come tale già era stato condannato

(53) Per le varie accezioni di colpa cfr. AA.VV., *Lexique Saint Bonaventure*, a cura di J. G. BOUGEROL, Paris, ed. Franciscaines 1969, p. 48.

(54) Per la definizione di grazia *gratis data* (cfr supra nota 36).

(55) *In II Sent.*, d. 7, p. 1, a. 1, q. 1, res., p. 166.

(56) *In II Sent.*, d. 7, p. 1, a. 1, q. 1, contra 1, pp. 164-65.

(57) *In II Sent.*, d. 7, p. 1, a. 1, q. 1, ad 1, p. 168.

dalla chiesa nei secoli precedenti — quello di Origene che con l'assegnare tutto alla misericordia divina, esautora così completamente la giustizia e arriva a postulare una salvezza finale anche per l'angelo caduto (58).

Quanto al pentirsi, bisogna distinguere se ci si pente di una colpa a causa del danno e della menomazione che essa comporta, o di una colpa per il fatto che la si riconosce offensiva di Dio. Nel primo caso si prova dolore per il danno proveniente dalla perdita di un bene di ordine puramente naturale: tale dolore, proporzionato all'entità del danno materiale subito, è senza grazia *gratis data* e si configura soltanto come pena. Nel secondo caso invece, il dolore dispone al pentimento ed è pertanto accompagnato dalla grazia *gratis data*. Ora l'angelo caduto può provare un dolore del primo genere, non ora, ma dopo il giudizio universale « cum absorbebitur a poenis », ma non del secondo, poiché egli è fuori, irreversibilmente fuori, dallo stato nel quale viene elargita la grazia, più precisamente ogni grazia (59). La sua colpa è in altre parole irrimediabile, poiché egli cadendo è uscito immediatamente — come afferma Bonaventura — dal *tempus meriti* (60) e dallo *status merendi*.

Dio ha stabilito sia per l'angelo che per l'uomo un *tempus* e uno *status merendi*, fissando una diversa durata per essi: fino alla prima conversione o caduta per l'angelo, per tutto il corso della vita fino alla morte per l'uomo. E come quest'ultimo, quan-

(58) *Ibid.*, pp. 168-169. Bonaventura si riferisce alla nota tesi dell'apocatastasi universale di Origene, riportata da Agostino in *De civ. Dei*, 21, 17. In questo capitolo Agostino discute la dottrina dei « misericordiosi » secondo i quali la pena che Dio infligge agli uomini peccatori non è eterna, poiché costoro, dopo un certo tempo variabile secondo la gravità del loro peccato, saranno liberati da essa. Egli attribuisce poi ad Origene la tesi che « il diavolo stesso e gli angeli dopo supplizi sufficientemente gravosi e prolungati dovranno essere liberati da questi tormenti ed essere associati agli angeli santi » e ricorda che questa dottrina è stata a suo avviso giustamente condannata dalla chiesa. In realtà in *De principiis*, I, 6, Origene è molto più cauto circa la salvezza del diavolo di quanto Agostino gli attribuisca. Origene fu condannato nel 543 cfr. DENZINGER n. 411, canone 9.

(59) *In II Sent.*, d. 7, p. 1, a. 1, q. 1, ad 1, p. 169 e *In IV Sent.*, d. 14, p. 2, a. 1, q. 3, pp. 319-320.

(60) Per un precedente di tale nozione cfr. « ... homini determinatur locus et tempus ad merendum, tempus autem tantum daemonibus... Angeli autem ante lapsum malorum et confirmationem bonorum habuerunt tempus merendi praemium visionis Dei et illius continuationem. Unde ultra illud tempus <superflue poneretur aliud tempus> merendi illam visionem » (MAGISTRI ALEXANDRI DE HALES *Quaestiones disputatae 'Antequam esset frater'*, t. II, Quaracchi, Florentiae 1960, q. 40 memb. 1, pp. 687-688).

do pecca mortalmente, non può più ravvedersi una volta che tale tempo sia trascorso, poiché soltanto in questo e durante questo tempo, Dio gli offre la grazia che lo predispone al pentimento e così a rettificarsi, ugualmente avviene per l'angelo dopo la sua caduta (61).

Per l'angelo, come per l'uomo dunque, tutto si decide e si conquista entro questo tempo; fuori di esso non si dà più possibilità di scelta, di ripensamenti, perché ogni decisione è ormai suggellata nella sua irrevocabilità: una deroga significherebbe infatti un sovvertimento di ciò che Dio ha deciso secondo un disegno che è principalmente di sapienza prima che di misericordia o di giustizia. Questo disegno spiega perché Dio ha prefissato per l'angelo un *tempus merendi* così breve da non consentirgli, una volta caduto, alcuna possibilità di ritorno, mentre per l'uomo ne ha fissato uno più lungo. Perché l'universo fosse completo, Dio nella sua sapienza ha stabilito di creare due esseri razionali: uno unito al corpo, l'anima razionale, l'altro esente da esso e spirituale, l'angelo. La presenza del corpo è l'elemento discriminante che chiarisce il motivo della diversa durata del *tempus merendi* tra angelo e uomo. Spirituali, e pertanto del tutto incorruttibili e non soggetti a generazione reciproca, gli angeli sono stati creati tutti insieme simultaneamente, e come insieme sono stati prodotti, così insieme verranno anche glorificati o sono disposti a esserlo, e poiché nulla hanno che li ostacoli, trattenga o freni, essi sono stati posti nell'empireo, che è il luogo della gloria. Così per la loro natura spirituale e per il luogo nel quale si trovano « de proximo ad gloriam dispositi <sunt> ... Et ideo tempus meriti est eis ita breve praefixum sicut potuit, et ideo usque ad primam aversionem vel conversionem deliberativam » (62). La situazione dell'uomo, invece, proprio per la presenza del corpo, è per così dire una situazione mediata. Poiché infatti al fine di procreare per onorare Dio, egli è stato creato con un corpo animale e pertanto è in una disposizione più lontana dalla gloria di quella in cui si trova l'angelo, gli è stato assegnato un luogo *ad merendum*, il paradiso terrestre, distante da quello in cui è stato creato. Inoltre per assolvere al suo compito di procreare gli è stata prefissata una durata cronologica, una successione temporale. Questa diversità strutturale tra le creature razionali comporta, a livello di peccato, che non appena l'angelo si allontana da Dio esce istantaneamente e

(61) *In II Sent.*, d. 7, p. 1, q. 1, res., pp. 167-168.

(62) *In II Sent.*, d. 7, p. 1, a. 1, q. 1, res., p. 168, ll. 19 segg.

irrimediabilmente dal tempo e dallo *status meriti* e non ha più possibilità di recedere, che l'uomo, invece, può pentirsi, ravvedersi, salvarsi per tutta la durata della sua vita (63).

Da ciò che Bonaventura afferma circa l'irrimediabilità del peccato angelico e dal confronto con quello dell'uomo si possono trarre alcune conclusioni. Il tempo delle decisioni, — o per usare più propriamente la terminologia teologica bonaventuriana il *tempus meriti* — dura per l'uomo l'intero arco di una vita, per l'angelo un solo istante. L'uomo infatti, « poiché mortale nella carne, vertibile nella volontà, scusabile nella sua trasgressione » (64), ha a disposizione tutta la vita per scegliere, meditare, pentirsi e meritare, soltanto la morte pone fine a ogni possibilità di decisione, di ravvedimento. L'angelo vive al di fuori di questa dimensione temporale. La sua grandezza, ma insieme la sua dannazione è di essere — relativamente all'uomo — perfetto: egli è dato tutto in un istante, la sua natura non conosce evoluzione, divenire, non ha ostacoli, impedimenti strutturali, egli vive nel luogo della gloria, così vicino a essa che con un solo movimento di conversione a Dio può essere glorificato (65), la sua conoscenza non è costretta al faticoso itinerario dell'umana, egli è ed agisce nella pura istantaneità. Ma proprio per questo la sua scelta radicale non può che attuarsi in un unico momento, nell'istante che conclude la breve *mora* tra la sua creazione e la sua conferma o caduta: solo durante questo attimo egli esercita veramente la sua libertà, mette in discussione tutto se stesso, rischia: poi non più, poiché è confermato nel bene o ostinato nel male.

La caduta è per l'angelo — diceva il Damasceno — come la morte per l'uomo: inesorabile, irreversibile: dannato l'angelo non ha più speranza di salvezza, gli resta solo la sua disperazione « quia in statu damnationis adest desperatio certissima » (66), quella fissità stupita della sua volontà ormai non più libera, ma perfettamente necessitata dopo la sua scelta, in seguito ad essa.

Al di là delle varie interpretazioni proposte dai Medievali, il tema della caduta dell'angelo mi sembra essere uno dei punti veramente cruciali e qualificanti dell'angelologia cristiana, poi-

(63) *In II Sent.*, d. 7, p. 1, a. 1, q. 1, res., p. 168, ll. 8 ab imo-2 ab imo).

(64) Cfr. a questo proposito per la riparabilità del peccato di Adamo: « Remissibile namque fuit peccatum primi hominis, quia erat in carne mortalis, quia in voluntate vertibilis, quia in transgressione excusabilis » (*In II Sent.*, d. 21, a. 3, q. 2, res., p. 523).

(65) *In II Sent.*, d. 21, a. 3, q. 2, ad 1, p. 524.

(66) *In II Sent.*, d. 7, p. 1, a. 1, q. 2, ad 2, p. 169.

ché è in virtù di esso che quest'ultima si differenzia dall'angelologia pagana, della quale pur per tanti aspetti è debitrice. L'angelologia pagana (si pensi ad esempio alla babilonese) è legata al ritmo di una necessità astrologica, esemplata la figura angelica su rappresentazioni mitologiche e zodiacali, sottolinea (si pensi alla greca) l'immutabilità dell'ordine cosmico, le strette relazioni (si pensi ad esempio ad Avicenna) tra angeli sostanze motrici e i corpi celesti. Il denominatore comune delle varie angelologie pagane sembra essere la « necessità » dell'angelo, la sua fissità in un ordine stabilito, in un luogo stabilito, con un compito definito. Tutto questo si ritrova anche nell'angelologia cristiana, ma in essa vi è all'origine « radicaliter » qualcosa di più, qualcosa che la fa essere drammaticamente diversa da tutte le altre: la libertà dell'angelo, tutta concentrata in un istante, solo in quell'istante, ma pur sempre libertà.

BARBARA FAES DE MOTTONI

in *III Sent.*, d. 9, n. 1, q. 4, concl. III. 26. Quidam cum dicere solent quid ipsi cruci debetur honor quod dicitur hyperbolicum... alii dicunt non esse adorandam, nisi in quantum in ea adoratur Christus, et ipsa est ei honoris reverentia attribuenda nisi ratione Crucifixi sicut imaginari nisi ratione imaginati. Cf. W. ROSSNER, *Elemente einer Kreuz- und Engelologie in den Spätschriften Bonaventuras*, Düsseldorf 1963.

28. HENRIC GANDAV., *Quodlibet* X, ed. R. Macken, Lovanio 1981, 132-143.
29. JOAN. DAMASC., *De fide orthodoxa*, IV, c. 16, ed. Burgundio, c. 84, n. 89, n. 93; ed. E. Buytaert, 302, 333.

30. Serm. 1 (IX, 464), nella redazione del codice Paris, B., N. lat. 14595: *... quia vitae est utraque parte est Verbum incarnatum et Verbum increatum eius opera, scilicet creationis et reparationis ligata sunt plenitudine gratiarum emanantium a Spiritu sancto... Crux exterius tantum considerata, apparet lignum mortis; sed interiori consideranti mysterium crucis apparet lignum vitae per ipsum qui in ea popendit.*

