

APOCALITTICA CRISTIANA E FISICA ARISTOTELICA.  
LA “FINE DEL MONDO” IN BONAVENTURA  
E TOMMASO

I.

Di escatologia, cioè dei destini ultimi dell'uomo e dell'universo, mi occuperò qui – in maniera davvero sommaria – secondo un preciso ordine di problemi che non è quello più celebre, almeno per quanto riguarda Bonaventura, della cosiddetta “teologia della storia”, ma quello meta-storico e apocalittico della fine del mondo (o piuttosto del mondo “oltre la storia”) e che, per dirla con Tullio Gregory, che a queste tematiche ha dedicato alcuni pionieristici studi, costituisce una sorta di «questionario di fisica»<sup>1</sup>. Bene inteso: un questionario di “fisica cristiana”, cioè di una fisica, certo aristotelica per linguaggio e concetti, ma che ha nel cristianesimo e nella tradizione teologica che ne sostanzia la rivelazione l'ambito di costituzione storicamente possibile e speculativamente determinante. Il punto mi pare decisivo. Nella percezione eminentemente religiosa dei teologi bassomedievali il mondo della natura, pur dotato di una relativa consistenza ontologica, non è certo una realtà autonoma. E non lo è non solo perché, tratto dal nulla e di per sé nulla, risulta nell'essere come nell'agire radicalmente dipendente dalla causalità divina<sup>2</sup>, ma anche e soprattutto perché deliberatamente concepito come materia e strumento di un progetto divino.

Secondo i teologi medievali, Dio ha creato il mondo in base a un preciso proposito: quello di manifestarsi – «Deus universum fecit ad sui ipsius manifestationem»<sup>3</sup>. Bene assoluto, e come tale necessariamente

<sup>1</sup> Così T. GREGORY, *L'escatologia cristiana nell'aristotelismo latino del XIII secolo*, «Ricerche di storia religiosa», I (1954), pp. 108-119; 112. Gregory è poi tornato sull'argomento in due studi ulteriori, *Escatologia e aristotelismo nella scolastica medievale* (1961) e *Sull'escatologia di Bonaventura e Tommaso d'Aquino* (1965), entrambi raccolti in Id., *Mundana sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1992, rispettivamente pp. 261-274 e 275-290. Di escatologia e aristotelismo mi sono occupato anch'io nello studio *Conflagratio mundi. Apocalittica e aristotelismo in Tommaso d'Aquino*, «Bruniana & Campanelliana», 26 (2020), pp. 107-123, di cui qui in parte riprendo materiale e analisi.

<sup>2</sup> Ho provato ad argomentarlo in M. LENZI, *In nihilum decidere. “Negatività” della creatura e nichilismo del peccato in Tommaso d'Aquino*, in *Declinazioni del nulla. Non essere e negazione tra ontologia e politica*, a cura di M. Aiello et al., Edizioni Efestò, Roma 2017, pp. 67-89.

<sup>3</sup> *II Sent.*, d. 23, a. 1, q. 1, sc 4 (II, p. 532a). Ma si veda PIETRO LOMBARDO, *Sententiae in IV Libris distinctae*, vol. I, pars II (*Liber I et II*), Editiones Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, Grottaferrata 1971<sup>3</sup>, lib. II, d. I, cap. 3, § 5, pp. 331-332.

fine a sé stesso, Dio non può che agire in funzione di sé, non volendo cioè altro che sé. Di qui l'idea di una creazione progettata per affermare e manifestare la propria bontà – idea che non va intesa in senso banalmente umanistico e altruistico<sup>4</sup>. La bontà divina è qui proprietà naturale, da inquadrarsi in una prospettiva rigorosamente metafisica (trascendentale), e che tanto Bonaventura quanto soprattutto Tommaso recepiscono e interpretano (teo)logicamente alla luce del finalismo aristotelico, per cui la ragione ultima della creazione si rivela Dio stesso, mentre le creature ne rappresentano il mezzo finalizzato allo scopo. Dio – scrive Tommaso – «vuole sé stesso e le altre cose. Vuole però sé stesso come fine e le altre cose come ordinate al fine»<sup>5</sup>. La creazione non è quindi in funzione delle creature ma del Creatore, voluta e operata da Dio in vista della propria autoglorificazione<sup>6</sup>.

Ne derivano almeno due conseguenze. Vediamole rapidamente.

Innanzitutto che la creazione sia percepita come un'opera d'arte – «omnes res naturales productae sunt ab arte divina: unde sunt quodammodo artificiatæ ipsius Dei»<sup>7</sup> –, la cui bellezza e convenienza risiede nella sapienza del suo fattore, ovvero nel fondamentale rapporto tra forma e funzione<sup>8</sup>. Per dirla in breve, il mondo ha una finalità che lo

<sup>4</sup> Benché il modo in cui Dio si manifesta sia utile alle creature: «Dicendum, quod finis conditionis rei sive rerum conditarum principalior est Dei gloria sive bonitas, quam creaturae utilitas. Sicut enim patet Proverbiorum decimo sexto: *Universa propter semetipsum operatus est Dominus*; sed non propter suam utilitatem vel indigentiam [...]; ergo propter suam gloriam, non, inquam, propter gloriam augendam, sed propter gloriam manifestandam et propter gloriam suam communicandam; in cuius manifestatione et participatione attenditur summa utilitas creaturae, videlicet eius glorificatio sive beatificatio» (*1<sup>a</sup> Sent.*, d. 1, p. 2, a. 2, q. 1, resp.: 11, p. 44b). L'intuizione è quella di AGOSTINO, *De doctrina christiana* (*L'istruzione cristiana*), testo latino a fronte, a cura di M. Simonetti, Fondazione Lorenzo Valla/Mondadori, Milano 1994, I, xxxii, 35, p. 61: «Perciò quello che diciamo il modo di usare di Dio, con cui egli usa di noi (*quo nobis utitur*), si riporta non alla sua ma alla nostra utilità (*non ad eius sed ad nostram utilitatem refertur*), e, quanto a lui, soltanto alla sua bontà», su cui anche TOMMASO D'AQUINO, *In 1<sup>a</sup> Sent.*, d. 45, q. 1, a. 2, sol., ed. P. Mandonnet, Lethielleux, Parisiis 1929, vol. 1, p. 1035.

<sup>5</sup> TOMMASO, *S. theol.* 1, q. 19, a. 2, resp., in *Opera omnia*, iussu impensaue Leoni XIII P.M., t. iv, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Ex Typographia Polyglotta s.c. de propaganda fide, Romae 1888, p. 233: «Sic vult et se esse, et alia. Sed se ut finem, alia vero uta ad finem».

<sup>6</sup> Sull'autoglorificazione di Dio nella teologia cristiana, si vedano le acute considerazioni di G. AGAMBEN, *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, pp. 238-239: «[...] la gloria, il canto di lode che le creature devono a Dio, deriva in realtà dalla stessa gloria di Dio, non è che la necessaria risposta e quasi l'eco che la gloria di Dio desta in esse. Ovvero [...]: tutto ciò che Dio compie, le opere della creazione come l'economia della redenzione, egli le compie soltanto per la sua gloria. E tuttavia le creature gli devono per questo gratitudine e gloria».

<sup>7</sup> TOMMASO, *S. theol.* 1, q. 91, a. 3, resp., ed. cit., t. v (1889), p. 393. Ma di Bonaventura si veda anche *Hexaëm.*, coll. xii, nn. 14-15 (v, p. 386a): «[totus mundus] est vestigium sapientiae Dei. Unde creatura non est nisi sicut quoddam simulacrum sapientiae Dei et quoddam sculptile».

<sup>8</sup> Sulla "convenienza" come sapiente ottimizzazione dei mezzi in base al fine, equivalente teologico della "necessità ipotetica" di Aristotele, cfr. G. NARCISSE, *Les enjeux épistémologiques de l'argument de convenance selon saint Thomas d'Aquin*, in *Ordo sapientiae et amoris. Image et message de saint Thomas d'Aquin à travers les récentes études historiques, herméneutiques et doctrinales*. Hommage

trascende ed è da questa finalità che, grazie alla sapiente progettualità divina, dipende la coerenza estetica e funzionale della sua struttura con la molteplicità e l'ordine delle creature. Come spiega Tommaso, Dio ha creato il mondo per comunicare e rappresentare la sua bontà; ma poiché questa bontà «non può essere sufficientemente rappresentata da una sola creatura», Dio ha prodotto «molte e varie creature, perché quello che manca a una [...] sia supplito (*suppleatur*) dall'altra»; quindi la bontà «che in Dio è allo stato di semplicità e di unità, si trova nelle creature in modo complesso e frammentario (*multipliciter et divisim*)»<sup>9</sup>.

In secondo luogo ne deriva il fatto che queste creature, modellate dal Creatore, siano concepite come materia e strumento della sua azione. L'immagine biblica e poi evangelica del "servo", della creatura asservita a un Dio Signore e Padrone va qui primariamente intesa nel senso teleologico del servire a qualcosa, cioè dell'essere utile a uno scopo, che è la ragione per cui del "servo" si parla come dello strumento del padrone (*instrumentum domini*)<sup>10</sup>. Vi insiste soprattutto Tommaso, forte della sua implacabile logica aristotelica: ogni creatura è un'entità funzionale, e cioè un dispositivo integrato nella "macchina" della creazione<sup>11</sup>. Di qui, analogamente, il mondo concepito come struttura organica, di cui le diverse creature costituiscono membra in senso anatomico, cioè parti dotate ciascuna di una propria distinta e prefissata funzione e tutte finalizzate, attraverso rigorose relazioni di subordinazione, alla forma preordinata del tutto<sup>12</sup>. L'ordine della creazione si rivela pertanto rigorosamente

---

au professeur Jean-Pierre Torrell OP à l'occasion de son 65<sup>e</sup> anniversaire, éd. par C.-J. Pinto de Oliveira, Éditions Universitaires, Fribourg Suisse 1993, pp. 143-167.

<sup>9</sup> TOMMASO, *S. theol.* I, q. 47, a. 1, resp., ed. cit., pp. 485-486 (dove l'allusione è all'immagine rappresentata dal Figlio, archetipo, nella sua consustanzialità, di ogni teofania: ivi, ad 2, p. 486). Cfr. analogamente ID., *Compendium theologiae*, I, cap. 102, in *Opera omnia*, cit., t. XLII (1979), p. 118.

<sup>10</sup> Che è locuzione aristotelica (*Politica*, 2, 1253 b 32-33): cfr. TOMMASO, *S. theol.* I-II, q. 20, a. 6, ar. 3., ed. cit., t. VI (1889), p. 162. La figura del servo si teologizza in quella dello strumento e della materia. Del resto secondo Aristotele la materia è «strumento del fine», dove il fine è rappresentato dalla forma (cfr. D. QUARANTOTTO, *Causa finale, sostanza, essenza in Aristotele. Saggio sulla struttura dei processi teleologici naturali e sulla funzione del «telos»*, Bibliopolis, Napoli 2005, p. 182). Di qui l'adagio *materia propter forma*, che Tommaso fa valere per dimostrare che il mondo non è tale per necessità di natura ma per sapienza divina (*Quaestiones disputatae de potentia*, q. 3, a. 1, ad 9, ed. P.M. Pession, Marietti, Torino-Roma 1965, p. 40), per cui l'ordine non dipende dalle creature (che sono «materia») ma dal Creatore (che ne rappresenta il fine e la forma).

<sup>11</sup> Cfr. ad esempio TOMMASO, *Compendium theologiae*, I, cap. 170, ed. cit., p. 147. Di *machina mundana, machina universi, machina mundi*, parla anche Bonaventura: si veda ad esempio *Brevil.*, prol., n. 6 (v, p. 208); pars II, capp. I e III (pp. 219 e 220).

<sup>12</sup> Cfr. TOMMASO, *S. theol.* I, q. 65, a. 2, resp., ed. cit., p. 150; *Super librum de causis expositio*, I, ed. H. D. Saffrey, Fribourg-Louvain 1954, pp. 9-10, e *Summa contra Gentiles*, II, 42, in *Opera omnia*, cit., t. XIII (1918), p. 364 e III, 97, ivi, t. XIV (1926), pp. 299-301. Sulla concezione pre-moderna del mondo come organismo, illuminante G. STABILE, *Puzzle e Lego: l'enciclopedia e le sue forme* [2000], in ID., *L'esperienza della natura. Pensiero scientifico e disincantamento del mondo da Aristotele a Leopardi*, Sismel-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2023, pp. 209-232.

gerarchico<sup>13</sup>, e diverso per dignità e destino appare il ruolo delle singole creature: mentre alcune sono ordinate alla perfezione del mondo partecipando per sé della divina bontà – e queste sono le creature variamente incorruttibili (gli elementi, l'uomo, i cieli e le intelligenze) –, altre lo sono essendo ordinate alla divina bontà solo per altro, solo cioè in quanto utili ad altre creature (e principalmente all'uomo) – e queste sono le creature corruttibili (i corpi minerali, le piante e gli animali), creature concepite da Dio esclusivamente per la perfezione del mondo temporale e conseguentemente destinate a venir meno con il venir meno della storia e del tempo<sup>14</sup>.

Il primato dell'uomo non va allora frainteso – anche se qui mi sembra che il punto di vista radicalmente teocentrico di Tommaso vada distinto da quello più antropocentrico di Bonaventura. Che in ragione della sua dignità l'essere umano sia al centro della creazione è fuori discussione. Ma questo non significa che sia per l'uomo che Dio abbia deciso di creare il mondo, che è fatto invece in vista di Dio. La centralità dell'uomo è piuttosto funzionale, come nel vivente la centralità del cuore. E anche se molte cose sono state create a suo vantaggio, l'uomo resta parte del mondo e come tale strumento finalizzato alla manifestazione di Dio<sup>15</sup>.

Torneremo in conclusione su alcune implicazioni (e differenze) di questa rigorosa prospettiva, in cui l'agire provvidenziale divino è ripensato nei termini logici del finalismo aristotelico. Quello che invece adesso mi preme evidenziare è l'importanza che in questo stesso contesto teorico e concettuale assume la questione della fine del mondo, per cui, il fatto che Bonaventura e Tommaso si interrogino su questo evento non solo non sorprende, ma appare del tutto logico e coerente. Il momento apocalittico è infatti parte integrante del progetto divino della creazione, di cui costituisce al contempo il compimento e la rivelazione. E nella misura in cui Dio ha creato il mondo per manifestare sé stesso, questo momento apocalittico non potrà che realizzarne e svelarne la deificazione. Proviamo allora a entrare in qualche dettaglio.

<sup>13</sup> Tommaso rielabora, con gli strumenti del peripatetismo greco-arabo, il concetto dionisiano di gerarchia come ordine sacro, perché ordine teofanico (cfr. il classico R. ROQUES, *L'universo dionisiano. Struttura gerarchica del mondo secondo ps. Dionigi Areopagita* [1954]; trad. it. di C. Ghilemetti e G. Girgenti, Vita e Pensiero, Milano 1996). È infatti nella gerarchia ontologica (cfr. *Contra Gent.*, II, 45, ed. cit., p. 372), ovvero nella struttura analogica dell'essere (cfr. J. LONFAT, *Archéologie de la notion d'analogie d'Aristote à saint Thomas d'Aquin*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge», 71, 2004, pp. 35-107), che Dio si manifesta.

<sup>14</sup> Cfr. soprattutto TOMMASO, *In II Sent.*, d. I, q. 2 a. 3, resp., ed. cit., pp. 50-51, ma anche BONAVENTURA, *II Sent.*, d. 16, a. 1, q. 1, resp. (II, p. 394b).

<sup>15</sup> Si veda TOMMASO, *In II Sent.*, d. I, q. 2 a. 3, ad I, ed. cit., p. 51 e *Contra Gent.*, III, 112, ed. cit., pp. 356-357, e ancora *S. theol.* I, q. 47, a. 1, resp., ed. cit., p. 486: «Unde perfectius participat divinam bonitatem, et repraesentat eam, totum universum quam alia quaecumque creatura». Analogamente, sulla centralità dell'uomo, BONAVENTURA, *II Sent.*, d. 15, a. 2, q. 1, resp. (II, pp. 382-384) e *infra*. Vale qui la differenza tra il fine inteso come «ciò in vista di cui» e come «ciò a vantaggio di cui» (ARISTOTELE, *De anima*, II 4, 415 b 2-3).

## II.

La credenza scolastica nella fine del mondo e negli eventi che l'accompagnano è comandata dalla testimonianza di alcuni testi biblici, integrata e supportata dall'autorità esegetica e teologica soprattutto di Agostino e Pietro Lombardo.

Per limitarsi davvero all'essenziale: Ap 21,1 («Vidi poi un nuovo cielo e una nuova terra») e 1Cor 7,31 («Passa la scena di questo mondo») rivelano (profetizzano) l'innovazione e la trasformazione del mondo, il fatto cioè che il mondo così come conosciuto dall'uomo sia destinato a sparire a vantaggio di una nuova (e più divina) configurazione. A questo proposito Lombardo, citando Mt 24,35 («il cielo e la terra passeranno»), precisa che la trasformazione non riguarda la sostanza del mondo, ma il suo aspetto esteriore – la figura (*speciem*) – e che il cielo coinvolto è quello elementare o atmosferico non quello etereo o celeste<sup>16</sup>. Altri testi poi chiariscono come strumento di questo apocalittico rinnovamento sia il fuoco. In particolare il Salmo 49,3 annuncia – così come tradizionalmente inteso – che la Parusia sarà preceduta dal fuoco («Viene il nostro Dio e non sta in silenzio, davanti a lui un fuoco divorante»); analogamente il Salmo 96,3 («Precederà innanzi a lui il fuoco»), che suggerisce, come pensa il Lombardo<sup>17</sup>, che l'azione del fuoco precederà il giudizio divino ponendo le condizioni per la resurrezione; mentre 2Pt 3,6-10, ripreso da Agostino (e dal Lombardo), profetizza che il mondo sarà riservato al fuoco come già lo era stato all'acqua del diluvio<sup>18</sup>.

La fine del mondo appare quindi una verità rivelata che nessuna ragione può come tale contraddire, potendo invece contribuire a spiegare. Concepito pertanto come fatto reale, è normale che esso venga rappresentato in base ai principî che comandano la percezione della realtà. E per l'uomo colto del Duecento questi principî sono quelli della fisica aristotelica. Ecco perché non sorprende che Bonaventura e Tommaso si sforzino di dare intelligibilità e coerenza razionale all'escatologia cristiana, articolando una prospettiva in cui la rivelazione appare solidale con un sapere rigorosamente scientifico.

Vediamo in particolare la conflagrazione.

<sup>16</sup> LOMBARDO, *Sent.*, IV, d. 47, cap. 4, § 2, ed. cit., p. 540.

<sup>17</sup> *Ibid.* Diversamente Agostino, incline a credere che il cataclisma avvenga dopo giudizio e resurrezione (*De civ. Dei*, xx, 14, ed. B. Dombart et A. Kalb, CCSL 48 [1955], p. 724; 18, p. 730 e xxx, 5, pp. 757-758), e che i santi si rifugeranno nelle parti più alte del mondo dove la fiamma non sale. Ugualmente discordanti i pareri di Bonaventura e Tommaso, su cui *infra*.

<sup>18</sup> «Tantum enim ascendet ignis in iudicio, quantum ascenderunt aquae in diluvio» (AGOSTINO, *De civ. Dei*, xx, 18, ed. cit., pp. 729-730, cit. in LOMBARDO, *Sent.*, IV, d. 47, cap. 4, § 2, ed. cit., p. 540).

Il fuoco ha nell'immaginario materiale e simbolico di questi autori un valore innanzitutto di prova. Esso serve infatti a saggiare e cioè, conformemente al suo uso tecnico nella pratica metallurgica della "coppellazione", a raffinare (scorificare) il metallo nobile – argento e oro – separandolo, mediante fusione, da altri metalli meno nobili e dalle impurità. Nella sua trasposizione giudiziaria, questa pratica equivale alla prova del fuoco di cui parla ad esempio Zc 13,9: «due terzi saranno sterminati e periranno; un terzo sarà conservato. Farò passare questo terzo per il fuoco e lo brucerò come si brucia l'argento; lo proverò come si prova l'oro» (cioè separandolo da ciò che non è argento né oro). In questa prospettiva il fuoco sembra allora possedere un'intrinseca funzione apocalittica, nella misura in cui saggiando la genuinità della cosa, la purifica, ovvero la riduce alla sua purezza e così facendo la rigenera e la svela per ciò che è. Il fuoco apocalittico, infatti, è un fuoco fondamentalmente purgatorio, e questo spiega perché un mondo destinato a essere rinnovato nella sua purezza debba finire passando attraverso il fuoco. D'altra parte, nella percezione colta che ne hanno i teologi medievali, il fuoco della conflagrazione agisce non solo come un fuoco metallurgico, ma anche come un fuoco alchemico. Bonaventura concepisce il mondo sublunare come un vaso distillatorio o un alambicco (un "vaso forte", presumibilmente nel senso di resistente all'altissima temperatura sprigionata dalla conflagrazione), e Dio come un *opifex alchimiae* dedito alla distillazione della quinta essenza o acqua ardente, cioè a quella sublimazione della creatura (la sua materia alchemica) che la restituisca alla propria essenza teofanica. Ciò che interessa a Bonaventura è l'analogo processo di scorificazione che si ritrova nella pratica metallurgica. Mediante un uso controllato (e adesso ci torneremo) del calore, Dio come un sapiente alchimista è in grado di raffinare e depurare gli elementi e la materia del mondo facendo ascendere verso l'alto le parti volatili e sottili – *subtile supernatat* – e scendere verso il basso, *ad fundum*, il residuo solido e fangoso – dove il fondo è esplicitamente identificato con l'inferno, scarica della feccia e di tutti i rifiuti: «et faex elementorum ibit in infernum»<sup>19</sup>.

È di cruciale importanza tenere qui presente che quella tra purificazione apocalittica e sublimazione alchemica non è una semplice analogia. La purificazione non funziona come una sublimazione, è una sublimazione. In questione, cioè, è l'identità di struttura materiale dei due fenomeni, che come legittima l'assunzione del modello alchemico da parte del teologo così spiega l'assunzione di schemi teologici da parte dell'alchimista quando fa della "sublimazione" una "glorificazione"<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> *IV Sent.*, d. 47, a. 2, q. 2, ad 3 (IV, p. 978a). Si veda anche TOMMASO, *In IV Sent.*, d. 47, q. 2, a. 3, q. la 3, sol., ed. cit., p. 1165, dove però manca il riferimento alchemico.

<sup>20</sup> Cfr. ad esempio GIOVANNI DA RUPESCISSA, *De consideratione de quintae essentiae rerum omnium*, I, 5, Basileae, per Conradum Waldkirch, 1561, p. 31: «Et hoc fit quia istud quod secundo et saepe sublimatur, est magis subtile et glorificatum et a corruptione quatuor elementorum

Ma perché il mondo si deve purificare?

Secondo un criterio interpretativo fissato da Agostino, per conformarsi alla trasformazione spirituale dell'uomo risorto<sup>21</sup>. Il mondo, come abbiamo visto, è un organismo di cui le creature sono le parti funzionali, ed è nella sua integrata funzionalità che esso è chiamato a manifestare la perfezione del suo autore. D'altra parte, secondo i principî della fisica aristotelica, perché un corpo si possa trasformare è necessario rimuovere, come in un processo di generazione naturale, tutto ciò che si oppone, per contrarietà e opposizione, all'introduzione della nuova forma. E nel caso specifico, dove la forma è quella divina della glorificazione, l'elemento vile che impedisce la rigenerazione è rappresentato dalla deformità del peccato (*foeditas peccati*) e dalla lunga durata della corruzione (*vetustas corruptionis*)<sup>22</sup>.

L'idea è che il peccato dell'uomo, a partire da quello di Adamo, abbia reso il mondo abitato inadatto alla gloria: il peccato ha contaminato la natura la cui purezza teofanica va ripristinata per prepararla alla compiuta deificazione. Ripensando quella simpatia e connaturalità, fatta di gestazione, filiazione e radicamento che lega e assimila in senso agrario il corpo al suo luogo naturale, Tommaso immagina il mondo in analogia con quei luoghi che, profanati da un'azione indebita, devono essere risacralizzati, e pensa la purificazione come un processo di preparazione

---

separatum, quam quando solum una vice ascendit; et sic usque ad mille vices et per continuum ascensum et descensum quod sublimatur, ad tantam altitudinem glorificationis venit, ut sit compositum incorruptibile fere sicut caelum et de natura caeli et ideo quinta Essentia appellatur [...]» (cfr. anche M. PEREIRA, *Arcana sapienza. Storia dell'alchimia dalle origini a Jung*, Carocci, Roma 2021<sup>3</sup>, p. 160). Sempre in Bonaventura un ulteriore riferimento alchemico serve a giustificare la tesi della "naturale" inestinguibilità del fuoco infernale: «[...] per operationem artis fieri potest, quod ignis non exstinguatur; sicut dicunt aliqui, qui experti sunt, quod si ignis cum sulphure includatur in vase, ex quo nulla possit fieri evaporatio, in aeternum duraret sine nutrimenti appositione, si locus in aeternum permaneret: hoc autem nihil prohibet in igne infernali intelligere, cum sub terra constet inclusum esse» (*IV Sent.*, a. 2, q. 1, ad 2: *IV*, p. 926b). Ringrazio Jacopo Tomatis per avermi fornito il testo del *De consideratione* e per avermi indicato altri interessanti luoghi della tradizione alchemica latina che testimoniano questo nesso tra sublimazione e glorificazione.

<sup>21</sup> «[...] quia mundus aliquo modo propter hominem factus est, oportet quod quando homo secundum corpus glorificabitur etiam alia corpora mundi ad statum meliorem mutentur, ut sit et locus convenientior et aspectus delectabilior» (TOMMASO, *In IV Sent.*, d. 47, q. 2, art. 1, q. la 1, sol., ed. cit., p. 1160, che fa suo AGOSTINO, *De civ. Dei*, xx, 16, ed. cit., pp. 726-727). Analogamente BONAVENTURA, *Brevil.*, pars VII, cap. IV (v, p. 285a).

<sup>22</sup> Così BONAVENTURA, *IV Sent.*, d. 47, a. 2, q. 3, resp. (*IV*, p. 979a), ma si veda analogamente TOMMASO, *In IV Sent.*, d. 47, q. 2, art. 1, q. la 1, sol., ed. cit., p. 1160: «Ad hoc autem quod homo gloriam corporis consequatur oportet prius removeri ea quae gloriae opponuntur. Quae sunt duo, scilicet corruptio et infectio culpae [...]. Et similiter etiam oportet elementa mundi puragari a contrariis dispositionibus antequam in novitate gloriae adducantur, proportionaliter ad quod de homine dictum est». Anche qui vale una identità materiale tra purificazione e generazione, la purificazione essendo l'analogo della preparazione della materia alla ricezione della forma; cfr. M. LENZI, *Vile e gentile. La nobiltà in Dante tra generazione e predestinazione*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 86 (2020), pp. 698-714.

alla ricezione della nuova forma. Il mondo appare allora al contempo tempio da riconsacrare e materia da rigenerare<sup>23</sup>.

Anche la corruzione, d'altra parte, è in qualche modo l'esito di una contaminazione. Principio della corruzione sono infatti le disposizioni contrarie degli elementi e l'effetto di quella che Tommaso definisce l'impurità della commistione (*impuritas commixtionis*). La corruzione, cioè, deriva dalla mescolanza degli elementi che, entrando in reciproco contatto per impulso dei cieli, si trasformano vicendevolmente a causa delle reciproche opposizioni, alterando così la genuinità (la purezza) della loro natura. Che il rinnovamento del mondo necessiti del fuoco dipende allora dalla sua generale contaminazione che fa della conflagrazione una sorta di rito espiatorio. E che proprio il fuoco sia lo strumento adatto alla funzione si spiega non solo dogmaticamente, per le autorità dei profeti, ma anche razionalmente e quindi scientificamente, in base alla natura fisica dell'elemento e alla convenienza della sua azione naturale.

Secondo Tommaso, il fuoco è innanzitutto un elemento nobilissimo, dotato di una luminosità simile alla luminosità della gloria e dunque, per ragioni di struttura – ogni processo di informazione è infatti, aristotelicamente, un processo di assimilazione – naturalmente disposto a prepararne l'infusione<sup>24</sup>.

In secondo luogo il fuoco è un elemento purissimo che per l'efficacia della sua virtù attiva – il calore – non si mescola a nature estranee come accade agli altri elementi, e dunque è perfettamente adatto a purificare il mondo senza venirne contaminato<sup>25</sup>.

Inoltre il fuoco è per ragioni fisiche e naturali immune dal contagio post-lapsario, perché la sfera del fuoco non è stata mai abitata dall'uomo e per questo la sua efficacia purgatoria, che si esercita assottigliando e

<sup>23</sup> «[...] ex culpa quaedam incongruitas in rebus corporalibus corruptis relinquitur ad hoc ut spiritualibus dicentur; et inde videmus quod loca in quibus sunt aliqua crimina commissa, non reputantur idonea ad aliqua sacra in eis exercenda, nisi purgatione quadam praemissa» (TOMMASO, *In IV Sent.*, d. 47, q. 2, a. 1, q. la 1, sol., ed. cit., p. 1160). Ma si veda anche BONAVENTURA, *Brevil.*, pars VII, cap. IV (v, p. 285a): «[...] homine labente, debuit etiam mundus iste deteriorari; homine perturbato, debuit perturbari»; *ibid.*: «Amplius, quoniam mundus iste innovari debet cum homine innovato; nec innovari potest aliquid in novam formam, nisi perdat vetustam et quodam modo disponatur dispositione nova superinducta [...]», e *IV Sent.*, d. 47, a. 2, q. 3, ad 1 e 2 (IV, p. 979a): «Dico ergo, quod fœditas culpae se extendit per aerem caliginosam, non quod in ipso aere sit peccatum, sed quaedam foeditas contrahitur in loco ex peccato, et etiam fumo sacrificiorum idolorum quodam modo est aer infectus».

<sup>24</sup> «Primo, quia ignis, cum sit nobilissimum elementorum, habet naturales proprietates similiores proprietatibus gloriae, ut maxime patet de luce» (TOMMASO, *In IV Sent.*, d. 47, q. 2, a. 1, q. la 2, sol., ed. cit., p. 1160).

<sup>25</sup> «Secundo, quia ignis non ita recipit commixtionem extranei propter efficaciam virtutis activae, sicut alia elementa» (*ibid.*). Cfr. analogamente, *Contra Gent.*, IV, 97, ed. cit., p. 298. L'efficacia della virtù attiva è naturalmente l'efficacia del calore, un dato di esperienza ma anche di ragione scientifica: cfr. ARISTOTELE, *De gen. et corr.*, II 2, 329 b 24-26.

dividendo gli elementi, è massima<sup>26</sup>. Anche per Bonaventura il fuoco, avendo la massima capacità di espellere la forma estranea, ha una virtù subtiliativa che lo rende perfettamente confacente a una funzione di purificazione<sup>27</sup>. Va detto però che sull'estensione della conflagrazione Bonaventura e Tommaso hanno pareri diversi: fermo restando il limite "atmosferico" degli elementi naturali (dato il principio aristotelico dell'incorruttibilità dei cieli), mentre per Tommaso il fuoco apocalittico si estende come si estese l'acqua del diluvio, cioè pochi metri sopra le montagne, per Bonaventura esso arriva fino al cielo igneo (che infatti a suo avviso non è immune dalla contaminazione della corruzione)<sup>28</sup>.

Infine tanto Bonaventura quanto Tommaso oppongono l'uso apocalittico del fuoco a quello diluviano dell'acqua con una ragione che a me pare notevolissima per capacità di esprimere e rappresentare il carattere qualitativo e premoderno del loro mondo cristiano. Tale ragione consiste nella diversa natura della contaminazione, che nel caso specifico della fine del mondo è costituita – spiega Bonaventura<sup>29</sup> – in prevalenza dal gelo dell'avarizia e della malizia, e nel caso del suo principio, ai tempi del diluvio, dall'ardore della concupiscenza. Fine e principio stanno qui come vecchiaia e giovinezza. Malizia e avarizia sono connotate dal freddo come effetto dell'invecchiamento del mondo, cioè dell'estinguersi del suo calore vitale inteso anche come calore della carità. Di qui l'esigenza naturale del fuoco per contrastarle adeguatamente. La concupiscenza, invece, è contraddistinta, soprattutto nella sua connotazione sessuale, dal calore e dall'ardore della giovinezza e quindi del desiderio. La concupiscenza altro non è infatti che *voluptas*, desiderio ardente di soddisfare i piaceri del ventre e della carne. Non a caso la concupiscenza è anche fomite del peccato, da intendersi letteralmente come suo innesco. *Fomes*

<sup>26</sup> «Tertio, quia sphaera ignis est remota a nostra habitatione [...], unde non ita inficitur; et praeter hoc habet maximam efficaciam ad purgandum et ad dividendum subtiliando» (TOMMASO, *In IV Sent.*, d. 47, q. 2, a. 1, q. la 2, sol., ed. cit., p. 1160). Vale qui la teoria aristotelica dei luoghi naturali e la conseguente divisione delle regioni dell'universo secondo una disposizione concentrica nella quale il fuoco occupa l'estremità della regione intermedia, cioè la zona immediatamente contigua alla sfera della luna (cfr. ARISTOTELE, *De caelo*, I 8, 277 b 13-24; IV 4, 311 b 27-312 a 21 e 5, 312 b 5-19).

<sup>27</sup> «[...] elementa subtilientur et ad innovationis faciem disponantur» (*Brevil.*, pars VII, cap. IV: V, p. 285a).

<sup>28</sup> Si vedano rispettivamente TOMMASO, *In IV Sent.*, q. 2, a. 2, q. la 3, sol., ed. cit., p. 1163 e BONAVENTURA, *IV Sent.*, d. 47, a. 2, q. 3, resp. (IV, p. 979b), su cui GREGORY, *L'eschatologia cristiana*, cit., p. 114, che giustamente sottolinea, nella prospettiva di Bonaventura («ille ignis ascendit tantum quantum durant corpora consumtabilia»), la presenza anche di un ulteriore elemento aristotelico, ovvero l'idea che il fuoco aumenti fin tanto che trova del combustibile (*De anima*, II 4, 416 a 15).

<sup>29</sup> Distinguendo dal caso dell'uomo quello del mondo: «Alia ratio est ex parte purgationis mundi, quia illa fuit ad delendum hominem vetustum et novos homines procreandos; haec autem erit ad totum meliorandum et in meliorem faciem commutandum; et quia ignis urit et subtiliat, aqua non: ideo haec in igne erit, diluvium vero non in igne fuit, sed in aqua» (*IV Sent.*, a. 2, q. 1, ad 5; IV, p. 976a).

è infatti un fungo un tempo usato come esca per accendere il fuoco. Di qui l'uso dell'acqua nel diluvio per spegnere l'incendio della concupiscenza ed estinguerne o soffocarne il principio di combustione<sup>30</sup>. Inoltre l'acqua – spiega Tommaso – ha una funzione puramente aggregante, il freddo, infatti, associa indifferentemente simile e dissimile, e non può essere pertanto adatta a un processo di depurazione e scorificazione come invece lo è il fuoco, che ha la virtù di associare solo l'omogeneo separando il disomogeneo. Strumento di selezione e assimilazione, il fuoco escatologico è pensato qui come il fuoco della fornace o il fuoco alchemico, ma anche come il calore vitale che, in qualità di strumento dell'anima, agisce regolando i fenomeni fisiologici della maturazione e della digestione<sup>31</sup>. La cosa mi sembra nuovamente decisiva.

In effetti Bonaventura e Tommaso pensano che il fuoco apocalittico, benché sia a tutti gli effetti un fuoco naturale, vale a dire elementare, operi come strumento nelle mani del Creatore, per cui la conflagrazione, pur essendo passibile di una descrizione fisica, appare irriducibile a una spiegazione puramente naturalistica o materiale<sup>32</sup>. Il che si confà perfettamente al concetto medievale di natura. Per dirla davvero in breve, la natura per i teologi del Duecento è senz'altro una causa e come tale un principio di intelligibilità dei fenomeni nel loro funzionamento fisico e materiale. Ma è pur sempre una causa seconda, la cui azione trova senso e finalità nell'intenzione della Causa prima. Ecco allora che l'azione del fuoco escatologico, che evidentemente trascende negli effetti la virtù del fuoco elementare, non è indice di una eterogeneità ma di uno statuto strumentale, dove è proprio dell'azione dello strumento far conoscere più la virtù di chi lo muove che la propria<sup>33</sup>. Il fuoco apocalittico, in altri

<sup>30</sup> Cfr. BONAVENTURA, *Brevil.*, pars VII, cap. IV, p. 285, e TOMMASO, *In IV Sent.*, q. 2, a. 1, q. la 2, ad 2, ed. cit., p. 1160. Sul fomite come esca, cfr. ID., *In II Sent.*, d. 30, expos. text., ed. cit., p. 796: «[...] defectus seu deformitas peccati, et secundum hoc nominatur fomes peccati, quasi fomentum praebens ad peccandum, sicut siccitate lignorum fovetur ignis».

<sup>31</sup> Tommaso dice che l'acqua «non habet vim disgregandi, sed magis aggregandi; unde per aquam naturalis impuritas elementorum tolli non posset, sicut per ignem» (*In IV Sent.*, d. 47, q. 2, a. 1, q. la 2, ad 2, ed. cit., p. 1160). Ora, come precisa Aristotele, «la separazione che secondo alcuni opera il fuoco è un'associazione di cose della stessa specie: risultano infatti espulsi gli elementi estranei» (cfr. *De gen. et corr.*, II 2, 329 b 27-29 e, analogamente, *De caelo*, III 8, 307 a 31-b 4). Il fuoco in altri termini «depura» perché, come in un processo fisiologico di maturazione o digestione, assimila l'omogeneo ed espelle l'eterogeneo (cfr. G. STABILE, *Sapor-sapientia: tatto e gusto tra cultura agraria, medicina e mistica* [2008], in ID., *L'esperienza della natura*, cit., pp. 3-6: 41-47).

<sup>32</sup> Cfr. in particolare BONAVENTURA, *IV Sent.*, a. 2, q. 1, resp. (IV, p. 976b), e TOMMASO, *In IV Sent.*, q. 2, a. 1, q. la 3, sol., ed. cit., p. 1161, i quali, con riferimento alla moltiplicazione dei raggi celesti determinata dalla concavità delle nuvole e riducibile al fenomeno «della *reflexio solare* in *Amor che movi*, in ID., *Dante e la filosofia della natura. Percezioni, linguaggi, cosmologie*, Sismel - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2007, pp. 31-67: 39), escludono che la conflagrazione abbia nella natura la propria causa efficiente e formale.

<sup>33</sup> «Ad tertium dicendum quod ignis ille non aget nisi ut instrumentum providentiae et virtutis divinae; unde non aget in alia elementa usque ad eorum consumptionem, sed solum

termini, esprime la capacità del fuoco in quanto manovrata dalla volontà divina. E questo spiega perché la conflagrazione, pur nella sua materialità fisica e naturale abbia forma e funzione teologica, sviluppandosi infallibilmente secondo il proposito divino.

Un analogo controllo è quello che Dio esercita sul movimento dei cieli.

Si è visto che a corrompere il mondo è sia l'infezione della colpa – dalla quale i cieli sono immuni per ragioni eminentemente fisiche e spaziali, non essendo abitati dall'uomo – sia l'impurità della mescolanza che dipende dalla struttura elementare della materia – e dalla quale i cieli sono parimenti esclusi, essendo eterei e incorruttibili. Proprio i cieli però sono la causa di questa mescolanza con il loro movimento, a partire da quello del sole lungo l'eclittica che determina i cicli stagionali della generazione e della corruzione. Inoltre, vale anche per i medievali la classica percezione premoderna del moto come stato indotto, che ne esclude qualsiasi conservazione di tipo inerziale. Per questo il movimento non esprime mai una condizione di perfezione ma rappresenta piuttosto una 'via' alla perfezione. L'unica indisposizione dei cieli, allora, è di ordine estrinseco e riguarda il loro movimento che dipende dall'azione del primo motore, il quale muove i cieli in vista della generazione naturale<sup>34</sup>. Ma la generazione, proprio perché nella prospettiva cristiana condizione imperfetta, non è eterna. Essa, nel piano escogitato da Dio per manifestarsi, è ordinata al raggiungimento del numero degli eletti. Sappiamo inoltre che tutto ciò che si genera e si corrompe nel mondo è in qualche modo ordinato all'uomo come ciò a vantaggio di cui, per cui essendo l'intero mondo della generazione e della corruzione sotto l'egida dei cieli, si può dire che anche il movimento dei cieli sia soprattutto in funzione dell'uomo<sup>35</sup>. Raggiunto allora il numero dei predestinati, il moto dei cieli non ha più ragione d'essere e cessa per volontà e decreto divino<sup>36</sup>. È la fine del mondo

---

usque ad purgationem» (TOMMASO, *In IV Sent.*, q. 2, a. 2, q. la 2, ad 3, ed. cit., p. 1163), dove implicito mi pare il riferimento ad ARISTOTELE, *De an.*, II 4, 416 a 13-18. Cfr. analogamente, *In IV Sent.*, q. 2, a. 3, q. la 2, ad 4, ed. cit., p. 1165: «Ignis ille non aget tantum secundum naturalem elementum virtutem, sed etiam ut divinae justitiae instrumentum», e BONAVENTURA, *Brevil.*, pars VII, cap. IV (v, p. 285b). Sull'azione dello strumento, si veda ancora TOMMASO, *S. theol.* III, q. 19, a. 1, resp., ed. cit., p. 240: «[...] actio eius quod movetur ab altero, est duplex: una quidem quam habet secundum propriam formam; alia autem quam habet secundum quod movetur ab alio. Sicut securis operatio secundum propriam formam est incisio; secundum autem quod movetur ab artifice, operatio eius est facere scamnum».

<sup>34</sup> «In quibusdam vero corporibus invenitur indispositio non per aliud substantiae eorum inhaerens, sicut in corporibus caelestibus, in quibus nihil invenitur repugnans ultimae perfectioni universi, nisi motus, qui est via ad perfectionem» (TOMMASO, *In IV Sent.*, d. 47, q. 2, art. 2, q. la 1, sol., ed. cit., p. 1162).

<sup>35</sup> Cfr. ID., *Contra Gent.*, III, 22, ed. cit., p. 54: «Finis motionis caeli ordinatur ad hominem sicut in ultimum finem in genere generabilium et mobilium».

<sup>36</sup> «[...] motus caeli cessabit in illa mundi innovatione, non quidem ex aliqua naturali causa, sed divina voluntate faciente» (ID., *In IV Sent.*, d. 48, q. 2, a. 2, sol., ed. cit., p. 1174). Cfr. analogamente BONAVENTURA, *IV Sent.*, d. 48, a. 2, q. 2, resp. (IV, p. 992a).

e, per Tommaso, il tempo del giudizio. Diversamente da Bonaventura, infatti, Tommaso ritiene che la conflagrazione prepari il giudizio, ponendo le condizioni materiali per la resurrezione. Nella sua prospettiva tutti i corpi ancora viventi, sia degli eletti che dei dannati, saranno inceneriti anche se, per volontà e azione divina, la pena, da intendersi come percezione fisica della consumazione, sarà proporzionata alla purificazione: i buoni patiranno la risoluzione in cenere del proprio corpo senza dolore o con un dolore proporzionato ai peccati da espiare, i malvagi invece tra indicibili sofferenze. Ed è nell'istante in cui i cieli si arrestano e il fuoco ha consumato il mondo che tutti i corpi risorgeranno dalla cenere e gli uomini saranno pronti ad essere giudicati<sup>37</sup>.

Cosa resta allora dopo il giudizio e la conflagrazione? Qual è la verità del mondo che l'apocalisse rivela? Vediamolo rapidamente.

### III.

La glorificazione del mondo, dal momento che consiste innanzitutto in una definitiva vittoria sulla corruzione e la morte, presuppone che solo le nature incorruttibili o formalmente necessarie possano restare, e quindi gli elementi, i cieli, gli angeli e l'uomo. Gli elementi purgati dall'infezione del peccato e dall'impurità della mescolanza, e quindi ricollocati ciascuno nel loro luogo naturale, costituito dalle loro sfere concentriche (terra, acqua, aria, fuoco); i cieli immobili e straordinariamente luminosi; gli angeli e gli uomini beati nel cielo empireo e i dannati all'inferno, nel centro della terra. Per tutto il resto, ovvero fiumi, laghi, mari, monti, minerali, piante e animali, non c'è più spazio nel mondo glorificato, perché non c'è più ragion d'essere. Consumate dal fuoco, queste nature non possono rigenerarsi senza quel movimento celeste la cui cessazione ha interrotto il ciclo della natura e della vita. Concepite d'altra parte

<sup>37</sup> «[...] in eodem instanti in quo cessabit motus caeli erit resurrectio mortuorum» (TOMMASO, *In IV Sent.*, d. 43, q. 1, art. 3, q.la 4, ad 1, ed. cit., p. 1065). Sulla glorificazione del risorto in Bonaventura e Tommaso, si veda L. MAURO, *Filosofia e escatologia in Bonaventura e Tommaso*, in *Filosofia ed escatologia*, a cura di C. Ciancio, M. Pagano e E. Gamba, Milano, Mimesis 2017, pp. 179-195. Inoltre, nell'ordine di esposizione, cfr. TOMMASO, *In IV Sent.*, d. 47, q. 2, a. 3, q.la 1, sc 2 e sol., ed. cit., pp. 1164-65; d. 43, q. 1, a. 4, q.la 2, resp., p. 1067; d. 47, q. 2, a. 3, q.la 1, ad 3, p. 1165 e q.la 2, sol., p. 1165 e ad 2-3, p. 1165. Anche per Bonaventura (*IV Sent.*, d. 43, db. 5 e d. 48, db. 3: IV, pp. p. 904a e 996b) è probabile che tutti moriranno per poi risorgere, ma non è chiaro in che modo. Bonaventura (almeno nel *Commento alle Sentenze*) sposta infatti la conflagrazione a dopo la resurrezione e il giudizio, in modo che il fuoco sia già anche quello infernale, di tormento per i dannati (d. 47, a. 2, q. 4, resp.: IV, p. 980b). Bonaventura distingue allora due "fuochi": un primo fuoco, che precede il giudizio e purga gli eletti; un secondo fuoco che, dopo il giudizio, purga il mondo e brucia i dannati convogliandoli all'inferno. Secondo Tommaso, invece, la conflagrazione precede senz'altro il giudizio, perché precede la resurrezione, ma quanto ad alcuni aspetti della sua azione, come ad esempio l'avviluppo e il trascinarsi all'inferno dei dannati, lo segue (*In IV Sent.*, d. 47, q. 2, a. 3, q.la 1, resp., ed. cit., p. 1165).

per i bisogni della vita animale dell'uomo, esse hanno esaurito la loro funzione una volta che l'uomo è risorto spirituale. E se nell'ordine della creazione il moto dei cieli assegnava loro un ruolo nella perfezione del mondo, nell'ordine della glorificazione la loro esistenza è superflua, non essendoci nulla nella loro natura che non sia contenuto o, virtualmente, nelle loro cause materiali (gli elementi) ed efficienti (i cieli) o, realmente, nella loro causa finale (l'uomo)<sup>38</sup>.

Tullio Gregory ha insistito giustamente sul carattere distopico di questo «scenario muto, privo di vita, monotonamente uniforme», e «investito di una luce abbagliante senza tramonto»<sup>39</sup>. D'altra parte, però, questa inquietante e "apocalittica" desolazione dev'essere intesa per quello che realmente e programmaticamente è, ovvero una conseguente e inesorabile (nella sua razionalistica concettualizzazione) deificazione. Il mondo come si è detto e come adesso appare evidente non è stato fatto primariamente per l'uomo ma per Dio, per manifestare la sua perfezione, e l'apocalisse ne svela la verità, che è indubitabilmente divina e perciò tremenda. Temprato dal fuoco della conflagrazione, il mondo è apocalitticamente ridotto alla sua pura essenza teofanica, fatta di immobile sfericità, splendore e rispecchiamento<sup>40</sup>. E se è vero che Dio manifesta la propria immagine nello splendore degli elementi preparati dal fuoco, dei corpi risorti e dei cieli, lo è a maggior ragione nel riflesso della visione sensibile e, soprattutto, di quella intelligibile. A questo infatti si riduce, mi sembra, la ragione autentica delle sostanze intellettuali, da Dio concepite, al pari degli elementi e dei cieli, come parti integranti della creazione: alla capacità di esprimere al grado più alto, quello spirituale, la perfezione della forma divina. Una capacità che l'angelo e l'uomo manifestano non solo per analogia, potendo pensare l'intera creazione<sup>41</sup>, ma anche per sé, facendosi specchio intelligibile del loro creatore. Da un punto di vista noetico cos'altro è infatti la conoscenza beatifica in cui consiste la gloria delle sostanze intellettuali se non una

<sup>38</sup> Cfr. *IV Sent.*, d. 44, p. 2, a. 1, q. 2 (IV, pp. 923-926); d. 48, a. 2, qq. 1-4 (pp. 989-995); cfr. anche *Brevil.*, pars VII, cap. IV: v, p. 284a) e TOMMASO, *In IV Sent.*, d. 48, q. 2, aa. 1-5, ed. cit., pp. 1172-1179 e *De pot.*, q. 5, a. 9, resp., ed. cit., pp. 153-154. Per quanto riguarda invece l'uomo come ricapitolazione del mondo, si veda di BONAVENTURA, *Hexaëm.*, coll. XVI, n. 7 (v, p. 404b) e TOMMASO, *S. theol.* I, q. 91, a. 1, resp., ed. cit., p. 390 e *De pot.*, q. 5, a. 9, ad II, ed. cit., p. 154.

<sup>39</sup> T. GREGORY, *Natura e qualitas planetarum* [1996], in *Id.*, *Speculum naturale. Percorsi del pensiero medievale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2007, pp. 47-68: 59.

<sup>40</sup> Nell'economia della manifestazione divina la sfericità, al pari della luce, non è dato puramente estetico ma di struttura, perché esprime al meglio, e cioè per rigorose ragioni teoriche e concettuali, l'infinita capacità divina. Sulle proprietà geometriche che fanno della sfericità un principio di deificazione, cfr. ancora una volta G. STABILE, *Intorno alla sfera prima e dopo Copernico. Una veduta conclusiva* [2012], in *Id.*, *L'esperienza della natura*, cit., pp. 233-246.

<sup>41</sup> «Naturae autem intellectuales maiorem habent affinitatem ad totum quam aliae naturae: nam unaquaeque intellectualis substantia est quodammodo omnia, in quantum totius entis comprehensiva est suo intellectu» (*Contra Gent.*, III, cap. 112, ed. cit., p. 356).

divinizzazione? L'ideale aristotelico di felicità mentale, un ideale che nel medioevo trova coerente sviluppo epistemico nel mito della sapienza come rispecchiamento del mondo<sup>42</sup>, è così piegato, per altrettanto coerenti ragioni teoriche e concettuali, a strumento di glorificazione. Nella visione beatifica così intesa, cioè come assimilazione e rispecchiamento della forma divina, è infatti la definitiva deificazione della creazione che si realizza, cioè il compimento di quanto fin dall'inizio Dio aveva concepito nel creare il mondo: una rispecchiata manifestazione della propria divina bontà e perfezione.

## IV.

Va però aggiunto, a mo' di conclusione, che a differenza di Tommaso, Bonaventura sembra riconoscere all'uomo un ruolo diverso, associandolo in qualche modo a Dio nella glorificazione. A proposito della luminosità di un mondo che l'essere umano, ormai nell'empireo, non deve più abitare, Bonaventura dice che è a nostra gloria come è a gloria del re avere un palazzo con diverse stanze anche se non vi dovrà mai entrare. In una certa maniera l'uomo è il re della creazione, e il rinnovamento del mondo nonostante l'aspetto sovra-umano è pensato come un premio per l'uomo glorificato e una testimonianza ulteriore dell'amore divino<sup>43</sup>.

L'impressione, poco più di una suggestione, è che l'escatologica di Bonaventura sia nel complesso più antropocentrica.

D'altra parte – ed è il punto a cui volevo arrivare – anche la soteriologia di Bonaventura, presuppone, nel suo sinergismo – Dio dona la grazia a chi si prepara a riceverla<sup>44</sup> –, un certo umanesimo. Per dirla con una semplificazione, Dio vuole per l'uomo il meglio e se lo condanna è solo in conseguenza del suo ostinato e irredimibile peccare, per la necessità

<sup>42</sup> «[...] ad hoc ut describatur in animabus nostris forma universi esse secundum ordinem suum sicut describitur forma visibilis in speculo, huiusmodi autem descriptio in nostris animabus est perfectio ipsarum, quoniam aptitudo anime ad recipiendum ea proprietates est ipsius anime. Unde describi ea in anima, in presenti quidem est summa nobilitas et in futuro causa felicitatis [...]» (*Algarzel's Metaphysics. A Mediaeval Translation*, ed. by Joseph Th. Muckle, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1933, p. 2).

<sup>43</sup> «Unde dico, quod corpora supercaelestia praemiari non est aliud, quam hominem praemiari in illis, quia Dominus totum mundum hominis amore faciet pulcriorem. Et ideo, quia propter hominem praemiantur corpora supercaelestia, secundum eam proprietatem praemiantur, secundum quam sunt consona corporibus gloriosis; haec autem est lux: et ideo in luce et splendore augebuntur et crescent [...]» (*IV Sent.*, d. 48, a. 2, q. 1, resp.: IV, p. 990b); «[...] in his proprietatibus debent remunerari, quae conveniunt corporibus nostris et faciunt ad gloriam nostram» (*ibid.*, ad 4); «Dicendum, quod hoc erit ad gloriam electorum. Sicut enim gloria est regi habere plurimas cameras in palatio et pulcrum coquinam, quamvis non ingrediatur; sic electis erit gloria et honor, quod non solum aula paradisi et caelum empyreum sit pulcrum, sed etiam, quod caelum sidereum et antiquum habitaculum» (*ivi*, d. 49, db. 6: p. 997a).

<sup>44</sup> *I Sent.*, d. 41, a. 1, q. 2, resp. (1, p. 733b).

di ristabilire l'ordine. Solo in questo modo, per così dire derivato o conseguente, Dio manifesta anche nella condanna la sua giustizia<sup>45</sup>.

Non del tutto così stanno invece le cose per Tommaso, o per lo meno per il Tommaso maturo della *Summa*.

Innanzitutto Tommaso pensa, agostinianamente, che la salvezza dipenda integralmente da Dio, in base a un indebito e predestinato decreto della sua volontà. Poi, se da una parte riconosce che i dannati lo siano giustamente in ragione del loro peccato, dall'altra sostiene che la ragione generale per cui Dio salva e abbandona risiede nella volontà di manifestare la propria bontà. E siccome, come sappiamo, è impossibile che la perfezione divina si manifesti nella creazione con la stessa unità e semplicità che si ritrova in Dio, è necessario che si riveli attraverso gradi diversi – per Tommaso cioè vale per l'ordine morale dell'uomo ciò che vale per l'ordine naturale del mondo. Di qui la differenza tra eletti e dannati, affinché la bontà divina possa integralmente manifestarsi nelle forme diverse e complementari della misericordia e della giustizia<sup>46</sup>.

Come perfettamente colto dai suoi contemporanei, e prima di tutti da Enrico di Gand, questa tesi comporta una precisa inversione rispetto alla prospettiva di Bonaventura, che si può considerare come la prospettiva teologica standard. Per Enrico, esattamente come per Bonaventura<sup>47</sup>, Dio non permette deliberatamente il male (il peccato) per portare a compimento i suoi piani, perché permettere il male in questo modo, cioè in vista di un bene preordinato, equivale a volere intenzionalmente il male come strumento del fine. È vero piuttosto che, dato il male, Dio lo ordina al fine. «È ben vero – scrive Enrico – che, come dice l'Apostolo (Rm 11), tagliati i rami tra i giudei, il gentile è stato innestato da Dio. Ma non per questo sono stati tagliati i rami da Dio, cioè per innestarlo, ma per la loro incredulità»<sup>48</sup>. In altri termini Dio non abbandona i peccatori

<sup>45</sup> «Si enim quaeritur: quare Deus vult iustificare? Respondetur: ad misericordiae suae ostensionem. Et si quaeritur: quare non vult omnes homines iustificare voluntate beneplaciti? Dicendum, quod hoc est propter iustitiae suae ostensionem» (*ibid.*). Dio punisce l'uomo perché non sopporta che il male resti impunito (*Brevil.*, pars. VII, cap. II: v, p. 282a), e lo punisce "giustamente" in eterno, perché così ha meritato il peccatore, peccando contro il bene infinito (*IV Sent.*, d. 44, p. 2, a. 1, q. 1, resp.: IV, pp. 921b-922a).

<sup>46</sup> «Voluit igitur Deus in hominibus, quantum ad aliquos quos praedestinat, suam repraesentare bonitatem per modum misericordiae, parcendo; et quantum ad aliquos, quos reprobat, per modum iustitiae, puniendo. Et haec est ratio quare Deus quosdam eligit, et quosdam reprobat...» (*S. theol.* I, q. 23, a. 5, ad 3, ed. cit., pp. 277-278).

<sup>47</sup> Ma anche come il Tommaso delle *Sentenze*: cfr. *In I Sent.*, d. 46, q. 1, a. 4, resp., ed. cit., p. 1059. Sull'evoluzione del pensiero soteriologico di Tommaso, cfr. il magistrale JOSEPH P. WAWRYKOW, *God's Grace and Human Action. Merit in the Theology of Thomas Aquinas*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1995. Ma si veda anche M. PALUCH, *La profondeur de l'amour divin. La prédestination dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 2004.

<sup>48</sup> «Bene enim verum est, ut dicit Apostolus Rom. 11, quod, fractis ramis in Iudaeis, insertus est gentilis a Deo. Sed non propter hoc fracti sunt rami a Deo, ut Deus illum insereret, sed "propter illorum incredulitatem". E più avanti continua: «Nec plus video,

per manifestare la sua giustizia, ma li abbandona perché peccatori. Tommaso invece subordina i destini dell'umanità – umanità che considera agostinianamente come massa dannata, equiparandola, nella sua indifferenza morale, alla materia prima<sup>49</sup> – a un piano teologico.

Ora la cosa risulta senza dubbio «sconcertante»<sup>50</sup>, ma nondimeno innegabile resta la sua coerenza speculativa e propriamente teologica. Nella visione rigorosamente finalistica (aristotelica) di Tommaso tutta la creazione è concepita come materia e strumento di glorificazione divina. L'apocalisse allora, compresi i cosiddetti “novissimi” (la morte, il giudizio, l'ascesa dei beati e la discesa dei dannati), rivela ciò che fin dall'inizio l'apparente antropocentrismo della creazione presuppone e nasconde: un radicale teocentrismo. E il fatto, terribile, che anche l'ordine morale dell'uomo sia deliberatamente concepito da Dio per un'analogia ragione teofanica non fa che confermare come il mondo non sia stata fatto in vista dell'uomo ma di Dio, per manifestare la sua perfezione, e come l'uomo – *pars mundi*<sup>51</sup> – di questo progetto teofanico sia, al pari di ogni creatura, materia e strumento di realizzazione.

---

quod per intentionem cuiuscumque plus sunt permittenda mala fieri, aut esse, ut eveniant bona, vel sint, sive ne impediatur fieri, quam facienda, quia intendens malum eo modo, quo intendit, vult malum» (HENRICI A GANDAVO *Quodlibeta*, Vaenundantur ab Iodoco Badio Ascensio, Parisiis 1518, Quodlibet VIII, 5, f. 309v m), su cui P. PORRO, *Divine Predestination, Human Merit and Moral Responsibility. The Reception of Augustine's Doctrine of Irresistible Grace in Thomas Aquinas, Henry of Ghent and John Duns Scotus*, in *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought*. Studies in Honour of Carlos Steel, ed. P. D'Hoine and G. Van Riel, Leuven University Press, Leuven 2014, pp. 553-570.

<sup>49</sup> «Sicut etiam in rebus naturalibus potest assignari ratio, cum prima materia tota sit in se uniformis, quare una pars eius est sub forma ignis, et alia sub forma terrae, a Deo in principio condita, ut scilicet sit diversitas specierum in rebus naturalibus. Sed quare haec pars materiae est sub ista forma, et illa sub alia, dependet ex simpliciter divina voluntate. Sicut ex simplici voluntate artificis dependet quod ille lapis est in ista parte parietis, et ille in alia: quamvis ratio artis habeat quod aliqui sint in hac et aliqui sint in illa» (*S. theol.* I, q. 23, a. 5, ad 3, ed. cit., p. 278).

<sup>50</sup> «Si noterà la piega singolare, e francamente sconcertante, che la teodicea prende qui in Tommaso: Dio permette che accadano alcuni mali per conservare la molteplicità di gradi dell'universo, e ciò vale sia per l'ordine metafisico che per quello (ben più delicato) morale» (P. PORRO, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico filosofico*, Carocci, Roma 2012, p. 461).

<sup>51</sup> TOMMASO, *In IV Sent.*, d. 47, q. 2, a. 3, q. la 3, ad 1, ed. cit., p. 1165.