LUCIA BODECCHI
Istituto paritario “V. Spallanzani” di Sassuolo (Modena)

SAN DOMENICO NEL CIELO DEI SAPIENTI

RIASSUNTO – Nel cielo del Sole viene celebrata la figura di san Domenico, grande santo e dotto predicatore. Questo panegirico, che presenta caratteristiche proprie e specifiche, deve altresì essere letto in relazione con quello pronunciato, nel canto che lo precede, in favore di san Francesco e, in maniera più ampia, con l'intero cielo del Sole nel quale i due elogi sono inseriti. È infatti tramite questo tessuto che è possibile coglierne tutta l'ampiezza di rimandi e significati, comprendendo quale riflessione Dante intenda compiere sulla sapienza e in che modo Francesco e Domenico ne siano luminosi esempi.

PAROLE-CHIAVE: Dante; Dante e san Domenico; Dante e san Francesco; Dante e il cielo dei Sapienti; Dante e la predicazione

ABSTRACT – In Heaven of the Sun, Dante celebrates Saint Dominic as a great saint and erudite preacher. While this panegyric displays some unique, distinctive features, it should also be read in connection to the tribute to Saint Francis in the preceding canto and, more broadly, the entirety of Heaven of the Sun containing both eulogies. Only within this larger framework is it possible to fully appreciate their breadth of references and depth of meaning, for a fuller comprehension of Dante's meditation on wisdom and how it is so vibrantly exemplified by Francis and Dominic.

KEYWORDS: Dante; Dante and St Dominic; Dante and St Francis; Dante and the Heaven of the Wise; Dante and Preaching

* ✉ lucia.bodecchi@gmail.com

Nel canto XII della *Commedia* Bonaventura da Bagnoregio, illustre teologo francescano e massimo rappresentante della corrente filosofica mistica, pronuncia il panegirico della figura di san Domenico di Guzmán fondatore dell'Ordine domenicano. Questo canto, come noto, fa eco al precedente nel quale Tommaso d'Aquino, dotto teologo domenicano e importante rappresentante della corrente razionalista di derivazione aristotelica, compiva l'elogio di san Francesco, fondatore dell'Ordine serafico. I due canti, così, come da molti sottolineato, formano un dittico che, incastonato nei canti del cielo del Sole, cielo degli spiriti sapienti, presenta una perfetta corrispondenza interna di significati e di struttura.¹

La danza

Al principio del canto viene descritta la danza compiuta dalle anime che hanno accolto i due visitatori, attorniandoli come una ghirlanda nel momento del loro approdo al quarto cielo. Il tema della danza è tema caratterizzante i canti del cielo del Sole e acquisisce un particolare significato simbolico che cercheremo via via di delineare. Questa ha inizio, infatti, nel momento in cui Dante

¹ Molti studiosi hanno sottolineato la corrispondenza, anche strutturale, tra i due canti, la quale, come si vedrà, vuole rimarcare la comunione di intenti dei due santi, che, pur nella loro specificità, hanno vissuto con un fine comune, vale a dire la salvezza della Chiesa. Giuseppe Ledda ha parlato esplicitamente di «dittico agiografico» a proposito dei canti XI e XII del *Paradiso* in un articolo dedicato alla lettura di *Paradiso XXI*, laddove questa coppia di canti viene messa in relazione con un altro dittico, quello di san Pier Damiani e san Benedetto nel cielo di Saturno: «Dopo aver attraversato anche i cieli di Marte e di Giove, Dante giunge nel cielo di Saturno, dove incontra gli spiriti contemplanti [...] E pure in quest'ultimo dei sette cieli, che chiude anche il gruppo dei quattro cieli centrali, Dante ha collocato un dittico agiografico, che risponde al dittico d'apertura, quello che ritraeva san Domenico e san Francesco. L'ultimo fra i quattro santi raffigurati in questo doppio dittico è un altro santo universalmente noto, san Benedetto da Norcia (480-543), il fondatore dell'Ordine dei Benedettini e considerato il padre del monachesimo occidentale, cui sarà dedicato il canto XXII. Ma prima di incontrare Benedetto, Dante incontra nel cielo di Saturno un altro spirito contemplante, il quale viene così a trovarsi in una compagnia davvero straordinaria: insieme a san Benedetto forma un dittico che risponde a quello costituito da san Francesco e san Domenico. Anche questo beato è un monaco [...] Il cielo di Saturno esalta dunque il monachesimo [...] come quella forma di vita eremitica costituita da rinuncia al mondo, solitudine, preghiera, studio, meditazione, che permette di giungere già in questa vita a contemplare le verità divine e gustare la dolcezza delle cose celesti. Questo santo monaco della famiglia benedettina dei Camaldolesi è Pier Damiano» (G. LEDDA, *San Pier Damiano nel cielo di Saturno* ("Par." XXI), «L'Alighieri», XXXII, 2008, pp. 49-72: 50-51). L'osservazione di Ledda è molto interessante perché chiarisce l'importanza che Dante attribuisce a due fondamentali espressioni della Chiesa, quella degli Ordini mendicanti e quella, più antica, degli Ordini monastici. Esse, nella visione dantesca, hanno contribuito grandemente a diffondere un ideale di santità basato appunto sulla rinuncia ai beni mondani, sull'esaltazione della preghiera e della carità e di uno studio disinteressato volto al raggiungimento della contemplazione di Dio, vero termine della vita umana e del viaggio dantesco stesso. Tale fondamentale tema percorre tutta la *Commedia* e ne costituisce il cuore (a partire dalla riflessione sulla cupidigia nell'*Inferno* a quella sul rapporto dell'uomo coi beni terreni nei canti centrali del *Purgatorio*), e viene messo in relazione con la condizione della Chiesa stessa che, chiamata da Dio a mostrare la via della salvezza, si trova tuttavia in una situazione di difficoltà e necessita ella stessa di una rigenerazione spirituale, imitando le orme di questi grandi santi. Come vedremo, l'aspetto della critica alla corruzione ecclesiastica e la fiducia nell'intervento che Dio compie, attraverso i suoi santi, per risollevarla, caratterizza proprio i canti dedicati a queste quattro grandi figure.

e Beatrice giungono tra gli spiriti sapienti che, come detto, li circondano e cominciano a danzare roteando attorno a loro tre volte (*Par. X 64-81*):²

Io vidi più folgór vivi e vincenti
 far di noi centro e di sé far corona,
 più dolci in voce che in vista lucenti:
 così cinger la figlia di Latona
 vedem talvolta, quando l'aere è pregno,
 sì che ritenga il fil che fa la zona.
 Ne la corte del cielo, ond' io rivegno,
 si trovan molte gioie care e belle
 tanto che non si posson trar del regno;
 e 'l canto di quei lumi era di quelle;
 chi non s'impenna sì che là sù voli,
 dal muto aspetti quindi le novelle.
 Poi, sì cantando, quelli ardenti soli
 si fuor girati intorno a noi tre volte,
 come stelle vicine a' fermi poli,
 donne mi parver, non da ballo sciolte,
 ma che s'arrestin tacite, ascoltando
 fin che le nove note hanno ricolte.

Le anime ballano con movimento circolare e cantano con dolcezza ricordando dame a una festa di corte. Gli spiriti s'arrestano un momento per dar modo a Tommaso d'Aquino di prendere la parola e mostrare al pellegrino i sapienti di quel «beato serto» (*Par. X 102*). Successivamente riprendono la danza (*Par. X 139-148*):

Indi, come orologio che ne chiami
 ne l'ora che la sposa di Dio surge
 a mattinar lo sposo perché l'ami,
 che l'una parte e l'altra tira e urge,
 tin tin sonando con sì dolce nota,
 che 'l ben disposto spirto d'amor turge;
 così vid'io la gloriosa rota
 muoversi e render voce a voce in temprà
 e in dolcezza ch'esser non pò nota
 se non colà dove gioir s'insempra.

La descrizione della danza riprende al canto XI dopo l'interruzione dovuta all'invettiva dell'incipit (*Par. XI 13-15*):

Poi che ciascuno fu tornato ne lo
 punto del cerchio in che avanti s'era,
 fermossi, come a candellier candelo.

² Il testo della *Commedia* si cita dall'ed. Petrocchi: *La Commedia secondo l'antica vulgata*, a cura di G. Petrocchi, 4 voll., Firenze, Le Lettere, 1994.

La danza s'arresta ma, terminato l'elogio di san Francesco, riprende, appunto al principio del canto XII, e qui la prima ghirlanda di anime viene circondata da un'altra corona di spiriti festanti che si muovono circolarmente attorno ad essa in perfetta sincronia (*Par.* XII 1-30):

Sì tosto come l'ultima parola
la benedetta fiamma per dir tolse,
a rotar cominciò la santa mola;
e nel suo giro tutta non si volse
prima ch'un'altra di cerchio la chiuse,
e moto a moto e canto a canto colse;
canto che tanto vince nostre muse,
nostre serene in quelle dolci tube,
quanto primo splendor quel ch'e' refuse.

Come si volgon per tenera nube
due archi paralleli e concolori,
quando Iunone a sua ancella iube,
nascendo di quel d'entro quel di fori,
a guisa del parlar di quella vaga
ch'amor consunse come sol vapori,
e fanno qui la gente esser presaga,
per lo patto che Dio con Noè puose,
del mondo che già mai più non s'allaga:
così di quelle sempiterno rose
volgiensi circa noi le due ghirlande,
e si l'estrema a l'intima rispuose.

Poi che 'l tripudio e l'altra festa grande,
sì del cantare e sì del fiammeggiarsi
luce con luce gaudiose e blande,
insieme a punto e a voler quietarsi,
pur come li occhi ch'al piacer che i move
conviene insieme chiudere e levarsi;
del cor de l'una de le luci nove
si mosse voce, che l'ago a la stella
parer mi fece in volgermi al suo dove.

Le anime nuovamente si fermano per lasciar spazio all'elogio di san Domenico pronunciato da Bonaventura da Bagnoregio e, al suo termine, nel canto XIII, riprendono (*Par.* XIII 1, 4-5, 13, 16-30):

Imagini, chi bene intender cupe
[...]
[...] stelle che 'n diverse plage
lo cielo avvivan di tanto sereno
[...]
aver fatto di sé due segni in cielo,
[...]
e l'un ne l'altro aver li raggi suoi,
e amendue girarsi per maniera
che l'uno andasse al primo e l'altro al poi;

e avrà quasi l'ombra de la vera
 costellazione e de la doppia danza
 che circolava il punto dov'io era:
 poi ch'è tanto di là da nostra usanza,
 quanto di là dal mover de la Chiana
 si move il ciel che tutti li altri avanza.
 Lì si cantò non Bacco, non Peana,
 ma tre persone in divina natura,
 e in una persona essa e l'umana.
 Compié 'l cantare e 'l volger sua misura;
 e attenersi a noi quei santi lumi,
 felicitando sé di cura in cura.

Segue questo ballo un chiarimento di Tommaso d'Aquino riguardo alla sapienza di Salomone, terminato il quale Dante assisterà all'ultima danza con la quale si chiudono i canti del cielo del Sole (*Par.* XIV 19-24, 28-33, 67-78):

Come, da più letizia pinti e tratti,
 a la fiata quei che vanno a rota
 levàn la voce e rallegrano li atti,
 così, a l'orazion pronta e divota,
 li santi cerchi mostrar nova gioia
 nel torneare e ne la mira nota.
 [...]
 Quell'uno e due e tre che sempre vive
 e regna sempre in tre e 'n due e 'n uno,
 non circunscritto, e tutto circunscrive,
 tre volte era cantato da ciascuno
 di quelli spiriti con tal melodia,
 ch'ad ogni merto saria giusto muno.
 [...]
 Ed ecco intorno, di chiarezza pari,
 nascere un lustro sopra quel che v'era,
 per guisa d'orizzonte che rischiari.
 E sì come al salir di prima sera
 comincian per lo ciel nove parvenze,
 sì che la vista pare e non par vera,
 parvemi li novelle sussistenze
 cominciare a vedere, e fare un giro
 di fuor da l'altre due circonferenze.
 Oh vero sfavillar del Santo Spiro!
 come si fece subito e candente
 a li occhi miei che, vinti, nol soffriro!

Nella descrizione delle danze Dante impiega una serie di immagini poetiche che parlano di armonia, sincronia, non casualità, perfezione, concordanza, corrispondenza, dolcezza, sempre in riferimento a un movimento circolare. Viene inoltre sottolineato come il canto e la danza delle corone sembrino derivare gli uni da quelli dell'altra. Tali immagini si rivestono di un significato simbolico in riferimento ad alcuni concetti, ovvero alla Trinità, al modo in cui si costituisce, alla creazione dell'universo da essa operata e agli spiriti sapienti, che alla conoscenza di Dio e di quanto

ha creato hanno anelato durante la loro esistenza. Vedremo ora partitamente questi diversi aspetti. È necessaria prima, però, un'attenta analisi del testo, che, a costo di una certa pedanteria, ci sveli proprio quelle caratteristiche che evocano i significati simbolici cui abbiamo ora accennato.

Nella prima danza, che precede la presentazione della prima corona di beati, il poeta ricorda l'alone circolare che si forma talvolta attorno alla luna (*Par. X 67-69*), poi stelle che ruotano attorno ai poli (*Par. X 78*) e infine il ballo di donne a corte che s'arrestano un momento in attesa di udire le nuove note (*Par. X 79-81*), cantando con una dolcezza tale che nessuna parola umana può descriverla (*Par. X 70-75*), rimandando così a un clima cortese e gentile. Si passa qui da un'immagine del cerchio più generica, quella dell'alone, ad un'altra più precisa, in cui si descrivono diversi elementi che ruotano assieme attorno a un punto, giungendo infine a una similitudine in cui si sottolinea come l'andamento circolare sia regolato da un tempo e da un ritmo.

Nella seconda danza, che segue la descrizione delle anime della prima ghirlanda, il movimento in tondo delle anime viene invece paragonato a quello degli ingranaggi di un orologio i quali ruotano in modo sincrono, generando contemporaneamente un dolce suono (*Par. X 139-143*). Come questi, dunque, si accordano in modo preciso, così gli spiriti della «gloriosa rota» (*Par. X 145*) si muovono simultaneamente rendendo «voce a voce» (*Par. X 146*). Anche in questo passo si ribadisce che il canto è di una tale soavità che può essere nota solo in paradiso (*Par. X 147-148*). L'arresto della danza, inoltre, è descritto impiegando l'immagine di anime che si fermano esattamente al loro posto, come candele in un candelabro (*Par. XI 13-15*). Di nuovo, cioè, il richiamo alla precisione e alla non casualità dei gesti.

Nella terza danza, quella che apre il canto XII, il poeta impiega un susseguirsi di metafore che sembrano scaturire ritmicamente l'una dalle altre. Al concetto di sincronia si aggiunge quindi quello di consequenzialità. A questo punto della narrazione, alla prima ghirlanda di anime se ne aggiunge un'altra che le si chiude circolarmente attorno, in un cerchio più ampio, e si accorda con la prima nel ballo e nel canto. Dante descrive questo duplice movimento mettendo l'accento su due aspetti, ovverosia come l'uno segua ritmicamente l'altro, quasi scaturisca da esso, e come entrambi siano perfettamente sincroni e armoniosi. Il poeta, per farlo, impiega immagini desunte dalla natura e dal mito tali che esprimano l'accordo di due elementi. Innanzitutto, per esprimere l'ineffabilità della bellezza della danza e del canto, impiega la metafora della luce diretta e del raggio riflesso, una coppia i cui membri derivano l'uno dall'altro (*Par. XII 7-9*). Poi seguono altre due metafore. La prima (*Par. XII 10-13, 16-18*) è di carattere visivo: si tratta di due arcobaleni dei quali l'uno è nato dall'altro: «nascendo di quel d'entro quel di fori» (*Par. XII 11*). Il poeta sottolinea come la seconda danza sembri scaturire in modo consequenziale dalla prima, con ritmo e cadenza coreografiche, per poi uniformarsi ad essa, come archi «paralleli e concolori» (*Par. XII 11*), che si dispieghino cioè nel cielo con gli stessi colori e tracciando il medesimo disegno. È questo un modo per descrivere il movimento concorde delle anime e richiamare la luminosità da cui tutte sono avvolte. La seconda immagine è uditiva. Si riferisce alla figura mitologica di Eco (*Par. XII 14-15*) e al fenomeno definito con questo nome per cui ad una voce segue un'altra voce che pare rispondere alla prima. Essa rimanda, nella sua bellezza, al canto melodioso e a tempo dei beati e come, in modo simile a quanto accaduto con la danza, il secondo coro sembri originare dal primo con un passaggio ritmico e cadenzato, aggiungendosi a esso quasi in risposta ad un lieto richiamo, come espresso dai versi: «e moto a moto e canto a canto colse» (*Par. XII 6*) e «e sì l'estrema a l'intima rispuose» (*Par. XII 21*).

Sorprende poi notare come, a una analisi attenta, la figura delle due corone concentriche incastonate l'una nell'altra e come derivanti l'una dall'altra sia richiamata addirittura nella strutturazione stessa dei versi. Si osservi infatti come la metafora di Eco sia posta in mezzo a quella degli archi che la precede e la segue, risultando così costruita attorno a essa, e come la seconda sembri essere suscitata dalla prima, con movimento naturale, al pari degli archi, dell'eco e della luce riflessa. In

questo modo dà forma poetica a quella figura del “centro e della corona” da subito dipinta in *Par.* X, laddove la prima ghirlanda circonda Dante e Beatrice («Io vidi più folgór vivi e vincenti / far di noi centro e di sé far corona» *Par.* X 64-65) e qui richiamata e amplificata nella seconda corona che si aggiunge alla prima, circondandola. Questa struttura dei versi evoca inoltre nel lettore l’immagine di un movimento che procede dall’esterno all’interno e viceversa. Egli infatti, introdotto in una metafora, scivola in un’altra per poi tornare alla prima. Tale andamento, caratterizzato da una cadenza ritmica e da un’alternata corrispondenza tra interno ed esterno, sarà descritto esplicitamente da Dante più oltre quando, tacendo nella corona Tommaso d’Aquino al termine del suo discorso, prenderà la parola Beatrice posta al centro di essa (*Par.* XIV 1-9):

Dal centro al cerchio, e sì dal cerchio al centro
 movesi l’acqua in un ritondo vaso,
 secondo ch’è percosso fuori o dentro:
 ne la mia mente fé sùbito caso
 questo ch’io dico, sì come si tacque
 la gloriosa vita di Tommaso,
 per la similitudine che nacque
 del suo parlare e di quel di Beatrice,
 a cui sì cominciar, dopo lui, piacque.

Anche in questo caso il poeta sottolinea un movimento che sembra scaturire consequenzialmente da un altro, in senso circolare, attraverso la similitudine di cerchi d’acqua che divengono più piccoli o più grandi man mano che procedono dal centro verso la periferia o viceversa.³

L’ultima immagine, infine, con cui è descritto l’arrestarsi del ballo, è quella degli occhi che si aprono e chiudono in modo simultaneo, e richiama la perfetta sincronia dei sapienti nel fermarsi.

Ma ciò che in questo passo più suscita nel lettore un senso di armonia è l’uso frequente e ponderato di coppie di verbi, sostantivi e aggettivi che, diffuse simmetricamente nel testo, portano a una lettura cadenzata, restituendo perfettamente il ritmo regolare e scandito di una danza a due. Vedremo come anche queste duplici e ripetute associazioni si rivestano di un particolare significato simbolico, in riferimento non solo all’armonia che regna tra le due ghirlande di sapienti, ma anche rispetto alla concordanza di intenti e di vita dei due protagonisti per antonomasia dei canti del cielo del Sole, ovvero Francesco e Domenico, le cui opere sono volutamente associate nei canti XI e XII. A un’analisi attenta possiamo trovare di ciò molti esempi. Si legga: «e moto a moto e canto a canto» (*Par.* XII 6), in cui alla corrispondenza si somma la dolcezza suggerita dal polisindeto; «due archi paralleli e concolori» (XII 11); «quel d’entro quel di fori» (XII 13); «estrema a l’intima» (XII 21), coppia di superlativi opposti; «tripudio e [...] festa» (XII 22); «sì del cantare e sì del fiammeggiarsi» (XII 23), con un richiamo ancora all’immagine uditiva del canto e a quella visiva della luce già descritte attraverso le metafore degli archi e di Eco; «luce con luce» (XII 24); «gaudiose e blande» (XII 24); «a punto e a voler» (XII 25), con un richiamo alla sincronia; «chiudere e levarsi» (XII 27).

³ Quest’ultima immagine è stata interpretata anche come metafora della perfetta conoscenza: «Porsi al centro del cerchio, come fa [...] Dante, significa comprendere totalmente il messaggio filosofico, morale e teologico trasmesso dagli spiriti sapienti» (M. PICONE, *Canto XIV*, in *Lectura Dantis Turicensis*, “Paradiso”, a cura di G. Güntert e M. Picone, Firenze, Cesati, 2002, pp. 203-217: 206-207).

Tale aspetto si estende anche ai canti precedenti e seguenti. Leggiamo per esempio «folgór vivi e vincenti» (*Par.* X 64); «far di noi centro e di sé far corona» (*Par.* X 65), verso perfettamente simmetrico nell'opposizione «centro» e «corona»; «più dolci in voce che in vista lucenti» (*Par.* X 66), verso simmetrico nella struttura aggettivo-sostantivo / sostantivo-aggettivo; «l'una parte e l'altra tira e urge» (*Par.* X 142), ancora un verso in cui a un sostantivo e a un pronome corrispondono due verbi; «voce a voce» (*Par.* X 146); «in temprà / e in dolcezza» (*Par.* X 146-147); «[due segni] l'un ne l'altro [...] / e amendue girarsi» (*Par.* XIII 16-17), verso in cui si sottolinea come due elementi si muovano insieme; «l'uno [...] al prima e l'altro al poi» (*Par.* XIII 18); «Dal centro al cerchio, e sì dal cerchio al centro» (*Par.* XIV 1); «fuori o dentro» (*Par.* XIV 3); «pinti e tratti» (*Par.* XIV 19); «devan la voce e rallegrano li atti» (*Par.* XIV 21), che ancora abbina canto e danza; «nel torneare e ne la mira nota» (*Par.* XIV 24), che ribadisce quanto appena detto in modo speculare al verso 21; «viver colà sù, non vide quive» (*Par.* XIV 26); «subiti e accorti / e l'uno e l'altro coro» (*Par.* XIV 61-62); «pare e non par» (*Par.* XIV 72).

Di nuovo poi Dante, in questo terzo ballo a tondo, afferma la distanza che separa la dolcezza del canto paradisiaco delle anime da quello terreno, come l'intensità della luce del raggio diretto e di quello riflesso (*Par.* XII 7-9).⁴

Il tema della sincronia e della duplicità si trova anche nella descrizione della quarta danza, quella che segue l'elogio di san Domenico, al principio del canto XIII. Il poeta impiega infatti l'immagine di una doppia costellazione, ciascuna di dodici stelle che formano due corone concentriche: «due segni in cielo / [...] / e l'un ne l'altro aver li raggi suoi» (*Par.* XIII 13-16). Anche in questo caso si dice che entrambe ruotano in modo «che l'uno andasse al prima e l'altro al poi» (XIII 18), riecheggiando nella corrispondenza tra «prima» e «poi» i già citati versi «e si l'estrema a l'intima rispuose» (*Par.* XII 21) e «nascendo di quel d'entro quel di fori» (*Par.* XII 13), in cui troviamo la relazione tra «estrema» e «intima» e «dentro» e «fori». Si dice inoltre che tutte ruotano attorno ad un punto: «circulava il punto dov'io era» (*Par.* XIII 21), riproponendo il tema del centro e della corona. Torna qui poi, per l'ennesima volta, il tema dell'indicibilità, dell'impossibilità da parte del poeta di descrivere ciò che ode e vede. Dante infatti sprona il lettore per tre volte a usare la fantasia, attraverso la ripetizione anaforica del verbo 'immaginare' (*Par.* XIII 1, 7, 10), affermando che ciò di cui parla è lontanissimo da ciò a cui l'uomo sulla terra è abituato (*Par.* XIII 22-24). Di nuovo poi una coppia di verbi che indica l'arrestarsi sincrono del duplice movimento e del duplice canto: «Compié 'l cantare e 'l volger» (*Par.* XIII 28).

L'ultima danza invece, nel canto XIV, presenta delle caratteristiche particolari. Inizialmente, quando le due corone riprendono a ruotare, Dante, come dei balli precedenti, evidenzia alcuni elementi: la sincronia del canto e dei gesti, attraverso la già citata corrispondenza dei versi «devan la voce e rallegrano li atti» (*Par.* XIV 21) / «nel torneare e ne la mira nota» (*Par.* XIV 24), la duplicità degli atti (ovvero il canto e la danza), dei soggetti (le due corone), la loro simultaneità di movimento

⁴ Il tema dell'indicibilità riveste molta importanza nella *Commedia*: cfr. p.es. G. LEDDA, *La guerra della lingua. Ineffabilità, retorica e narrativa nella Commedia di Dante*, Ravenna, Longo, 2002, pp. 48-50. Lo studioso esamina come nel poema i sensi del pellegrino debbano essere via via accresciuti nella sua salita all'Empireo per poter sostenere la luce intensa e udire i suoni senza perdere la vista o rimanere sordo. I terribili suoni dell'*Inferno* – si pensi alla prima impressione descritta da Dante appena varcata la porta in *Inf.* III, 22-33 – lasciano poi il posto ai dolci salmi e inni liturgici cantati nel *Purgatorio* (cfr. p.es. *Purg.* VIII 13-18), per volgersi infine in *Paradiso* in melodie di tale bellezza da superare ogni umana dolcezza. Cfr. anche ID., *Osservazioni sul panegirico di san Domenico* ("Par." XII, 31-114), «L'Alighieri», XXVII, 2006, pp. 105-125: 107.

e la circolarità dello stesso («quei che vanno a rota» *Par.* XIV 20). Di lì a poco però assistiamo al formarsi di una terza corona di beati che si aggiunge alle altre due. Il suo apparire è descritto ricordando dapprima il cielo che rischiarà al mattino e successivamente la comparsa indefinita delle stelle la sera (*Par.* XIV 67-73). Viene cioè evocata un'immagine visiva di luce, poiché gli spiriti luminosi della terza ghirlanda, aggiungendosi agli altri, accrescono lo splendore del cielo. In questo contesto le anime cantano un inno di lode alla Trinità e il modo in cui ciò è descritto richiama nuovamente, nella specularità tra due versi, un movimento che procede dall'interno all'esterno e viceversa, da un centro a una pluralità e da una pluralità a un centro: «Quell'uno e due e tre che sempre vive / e regna sempre in tre e 'n due e 'n uno» (*Par.* XIV 28-29).⁵ Tuttavia ai temi che caratterizzavano le altre danze (ovvero sincronia, precisione, circolarità, consequenzialità di movimenti e sintonia di duplici elementi) se ne aggiunge ora un altro: quello dell'unità nella molteplicità e, nello specifico, dell'unità nella trinità, amplificando l'eco dei già numerosi richiami simbolici messi in campo. Non si può infatti ignorare come non a caso le due corone, appena prima che ad esse si aggiunga la terza, cantino un inno alla Trinità divina, creando una corrispondenza tra la parola pronunciata e l'atto che, come da essa evocato, ne consegue, dando quasi forma visiva e di gesto alla lode.

Come già accennato, sono molteplici le suggestioni e i rimandi simbolici che Dante ottiene attraverso quanto descritto e la scrupolosità dell'analisi vuole proprio metterli in luce.

Innanzitutto nelle danze Dante esprime l'armonia e la perfetta sintonia degli spiriti sapienti. Il paradiso in cui sollevano il loro canto è il luogo in cui Dio regna riflettendo il suo ordine, l'assenza di ogni casualità o accidentalità, di ogni imperfezione o disarmonia, di ogni discordia. È il luogo della concordia, in cui ogni contesa, anche sapienziale, è pacificata, in cui è possibile trovare un passo comune, muoversi creando una danza corale, una coreografia precisa, cantando all'unisono. Le voci dissonanti che in vita cantavano melodie diverse e distanti, si uniscono qui a formare un'unica voce. Coloro che, per vie diverse, hanno teso con animo sincero e vero desiderio di bene alla verità teologica, sono qui concordi nella contemplazione della Verità, di Dio stesso e della sua sapienza fatta persona, il Figlio, alla luce ora perfetta dello Spirito Santo da cui sono pervase e saziati. Leggiamo esplicitamente ciò nei versi: «Tal era quivi la quarta famiglia / de l'alto Padre, che sempre la sazia, / mostrando come spira e come figlia» (*Par.* X 49-51). L'immagine del cerchio richiama simbolicamente proprio questa perfezione, questo compimento. Le corone dialogano tra loro in una dolce corrispondenza, l'estrema con l'intima e l'intima con l'estrema, senza fratture e incomprensioni, godendo di questa pienezza di conoscenza. Questo il significato delle continue immagini che richiamano sincronia, precisione, circolarità, sintonia. Ora gli spiriti sapienti sono tutti unanimi e concordi e compiuta è al cospetto del Verbo ogni imperfezione intellettuale terrena.⁶

⁵ Natalino Sapegno così commenta questi versi, sottolineando proprio il tema della circolarità: «Il movimento melodico dei versi 28-29, dove i vocaboli ad uno ad uno, quasi note staccate, si riecheggiano in ordine inverso, e l'analoga eco interna del v. 30, danno l'impressione, quasi si direbbe la presenza sensibile, di una pienezza di perfezione che in se stessa si esaurisce e su se stessa ritorna come un circolo» (DANTE ALIGHIERI, *La Divina Commedia*, a cura di N. Sapegno, 6^a ristampa, Firenze, La Nuova Italia, 1990, *ad loc.*).

⁶ Erminia Ardisino riflette sul valore della danza nel *Paradiso* dantesco come espressione liturgica: «Le forme della danza e i movimenti coreutici del luogo della beatitudine immaginato da Dante convogliano la ritualità di una liturgia che non è più attesa, ma è certezza, gaudio pieno e verità dimostrata. La danza paradisiaca ha la forma e la grazia del rito sacro» (E. ARDISSINO, *Tempo liturgico e tempo storico nella "Commedia" di Dante*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2009, p. 113). Nello stesso capitolo, intitolato *Liturgia della gloria. La danza dei sapienti*, la studiosa analizza la valenza delle diverse coreografie dei cieli del Sole, di

La Trinità

Nella figura dei tre cerchi descritti, nel movimento delle tre corone e nel loro stesso formarsi scorgiamo anche, come accennato, un riferimento alla Trinità, riferimento che acquisisce, nel contesto del cielo del Sole, un significato particolare in relazione alla sapienza, che nella Trinità è il Figlio stesso, e alla sua opera.

Come visto nel passo in cui Dante descrive l'ultima danza si dice che i sapienti cantano questo inno (*Par.* XIV 28-33):

Quell'uno e due e tre che sempre vive
e regna sempre in tre e 'n due e 'n uno,
non circunscritto, e tutto circunscrive,
tre volte era cantato da ciascuno
di quelli spirti con tal melodia,
ch'ad ogne merto saria giusto muno.

La triplice corona tesse le lodi a Dio uno e trino, con una corrispondenza senz'altro simbolica. Numerosi sono i riferimenti alla Trinità presenti in questi canti. Il primo, significativamente, fa da incipit al cielo del Sole (*Par.* X 1-6):

Guardando nel suo Figlio con l'Amore
che l'uno e l'altro etternalmente spira,
lo primo e ineffabile Valore
quanto per mente e per loco si gira
con tant'ordine fé, ch'esser non puote
sanza gustar di lui chi ciò rimira.

Dante apre il cielo degli spiriti sapienti richiamando la somma sapienza di Dio, dalla quale discende ogni altra sapienza umana e mediante la quale tutte le cose sono state create in modo perfetto dal Padre. Tutte infatti sono state formate per mezzo di Gesù,⁷ la Parola, sapienza incarnata e modello

Marte, di Giove e di Saturno, nei quali i beati si dispongono a formare raffigurazioni definite: la corona danzante, la croce, l'aquila, la scala. Queste differenti coreografie rivelano alcuni importanti temi di fede e, per ciò che concerne il cielo del Sole, l'unità della sapienza in Dio. Ardissino evidenzia però come anche «la rappresentazione dei primi tre cieli risponde in qualche modo a un disegno armonico, come rivela Giustiniiano per il cielo di Mercurio: “Diverse voci fanno dolci note; / così diversi scanni in nostra vita / rendono dolce armonia tra queste rote” (*Par.*, VI, 124-126). La diversità è dunque un elemento consono all'armonia paradisiaca, non causa di dissonanze. Proprio la musica, che è l'armonizzarsi di elementi diversi, mostra la concordia delle anime tra loro e in Dio, l'essere effettivamente comunità, *societas* perfetta, *ecclesia*» (*ivi*, p. 116). Questa osservazione ben si addice anche alla danza dei sapienti del cielo del Sole. Tutto il paradiso si rivela come immagine di quella perfetta unità nella diversità di carismi che dovrebbe caratterizzare anche la Chiesa e l'umanità in terra. Cfr. anche A. MAZZUCCHI, *Per una genealogia della sapienza. Lettura di “Paradiso”*, XI, «Rivista di studi danteschi», IX, 2009, pp. 225-262: 230; F. BAUSI, *Canto XII. Il santo atleta della fede*, in *Lectura Dantis Romana*, a cura di E. Malato e A. Mazzucchi, Roma, Salerno, 2015, pp. 351-381: 374-376.

⁷ Come leggiamo nel Vangelo di Giovanni: «In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum [...] Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil, quod factum est» (*Io.* 1,1-3). Ancora san Paolo, *Col.* 1,15-16: «[Christus] qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae;

della creazione. Prima di elogiare la sapienza umana, dunque, il poeta rimanda a quella divina dalla quale necessariamente deriva l'altra, per luce dello Spirito Santo. Questi è generato dal rapporto tra il Padre e il Figlio. L'amore è così grande che si fa persona: la terza persona della Trinità, uno spirito che eternamente procede da entrambi. In tal modo nel Padre è riconosciuto il valore, la potenza, nel Figlio la sapienza incarnata e nello Spirito Santo l'amore, così come leggiamo anche nel terzo canto dell'*Inferno*: «fecemi la divina podestate, / la somma sapienza e 'l primo amore» (*Inf.* III 5-6). Ed è alla sapienza divina che appunto gli spiriti del cielo del Sole, come visto, si saziano: «Tal era quivi la quarta famiglia / de l'alto Padre, che sempre la sazia, / mostrando come spira e come figlia» (*Par.* X 49-51). Essi godono nella contemplazione della Trinità.⁸

Altri riferimenti si trovano nelle descrizioni delle danze. Inizialmente leggiamo che le anime della prima corona ruotano attorno a Dante e a Beatrice tre volte non appena questi giungono nel cielo del Sole: «Poi, sì cantando, quelli ardenti soli / si fuor girati intorno a noi tre volte» (*Par.* X 76-77). La duplice corona, in seguito, innalza esplicitamente inni a Dio trino ed unico: «Lì si cantò non Bacco, non Peana, / ma tre persone in divina natura, / e in una persona essa e l'umana» (*Par.* XIII 25-27).⁹ Infine, come detto, si aggiunge una terza corona e questa, assieme alle altre due, loda nuovamente Dio nel suo essere trinitario: «Quell' uno e due e tre che sempre vive / e regna sempre in tre e 'n due e 'n uno, / non circunscritto, e tutto circunscrive, / tre volte era cantato da ciascuno / di quelli spirti» (*Par.* XIV 28-33).¹⁰

Tuttavia è anche nella figura stessa delle tre corone e nel modo in cui si formano che possiamo trovare tale rimando. I tre cerchi, infatti, come da alcuni notato, anticipano figurativamente quelli con cui Dante rappresenta in modo simbolico la Trinità nella visione ultima del suo viaggio (*Par.* XXXIII 115-120):¹¹

quia in ipso condita sunt universa in caelis et in terra, visibilia et invisibilia [...]: omnia per ipsum et in ipso creata sunt». Si cita il testo secondo l'ed. *Biblia sacra iuxta vulgatam versionem*, a cura di R. Weber e R. Gryson, 5^a ed., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2007, pp. 1003-1005; l'uso della punteggiatura è stato normalizzato.

⁸ Lucia Battaglia Ricci sottolinea come per i sapienti sia impiegata la metafora del gusto e della sazietà (*Par.* X 6, 50): Dante crea un profondo legame «tra esperienza conoscitiva scientifico-razionale e esperienza mistica» (L. BATTAGLIA RICCI, *Nel cielo del Sole. Canti X-XI-XII, in Esperimenti danteschi. "Paradiso" 2010*, a cura di L. Azzetta, Genova-Milano, Marietti, 2010, pp. 113-155: 121). Sapienza e amore sono proprio le caratteristiche che Domenico ha in comune con gli altri sapienti.

⁹ Giancarlo Rati, il quale sottolinea come il motivo trinitario torni insistentemente nel cielo del Sole, individua anche nell'immagine delle stelle del canto XIII un riferimento implicito alla Trinità: cfr. G. RATI, *Dal cerchio al centro (canto XIII del "Paradiso")*, nei suoi *Saggi danteschi e altri studi*, Roma, Bulzoni, 1988, pp. 81-108: 85. Per i richiami alla Trinità presenti nel canto XIII, cfr. anche R. FASANI, *Canto XIII*, in *Lectura Dantis Turicensis. "Paradiso" cit.*, pp. 193-202: 195, 197-199. Il critico, concordemente con Rati, legge un richiamo alla Trinità, oltre che nell'immagine delle stelle e nei versi in cui la si descrive nell'atto della creazione (*Par.* XIII 52-60), anche nei vv. 79-81: «Però se 'l caldo amor la chiara vista / de la prima virtù dispone e segna, / tutta la perfezion quivi s'acquista». Rimarca inoltre come nelle tre occorrenze del motivo trinitario il soggetto sia prima il Padre, poi il Figlio e, da ultimo, lo Spirito, con un movimento dunque circolare.

¹⁰ Questo verso evoca, anche nella scelta dei verbi, alcune formule liturgiche che fanno appello alla Trinità.

¹¹ La critica dibatte sulla possibile fonte di ispirazione, per Dante, di questa immagine. Alcuni ipotizzano Gioacchino da Fiore, citato da Dante tra i sapienti del cielo del Sole. Cfr. p.es. E. FUMAGALLI, *Gioacchino da*

Ne la profonda e chiara sussistenza
 de l'alto lume parvermi tre giri
 di tre colori e d'una contenenza;
 e l'un da l'altro come iri da iri
 pareo riflesso, e 'l terzo pareo foco
 che quinci e quindi igualmente si spiri.

A ben vedere è possibile scorgere una somiglianza tra il modo che Dante impiega, in questo passo, per rappresentare la Trinità e quello scelto per la descrizione della formazione delle tre ghirlande. Abbiamo notato infatti come alla prima ghirlanda si aggiungano progressivamente le altre due. La descrizione è tale, però, da creare una particolare suggestione poetica. Dalla prima infatti sembra derivare la seconda, la nascita della quale è descritta tramite l'immagine di un arcobaleno che nasce da un altro arcobaleno: «nascendo di quel d'entro quel di fori» (*Par.* XII 13). Un movimento sembra procedere dall'altro, come già notato nell'analisi di questi versi. Così qui dice «l'un da l'altro come iri da iri / pareo riflesso» (*Par.* XXXIII 118-119). Al momento poi della formazione della terza ghirlanda dice (*Par.* XIV 67-78):

Ed ecco intorno, di chiarezza pari,
 nascere un lustro sopra quel che v'era,
 per guisa d'orizzonte che rischiari.
 E sì come al salir di prima sera
 comincian per lo ciel nove parvenze,
 sì che la vista pare e non par vera,
 parvemi lì novelle sussistenze
 cominciare a vedere, e fare un giro
 di fuor da l'altre due circonferenze.
 Oh vero sfavillar del Santo Spiro!
 come si fece subito e candente
 a li occhi miei che, vinti, nol soffriro!

Della terza corona viene evidenziata la chiara luce che improvvisamente si mostra a Dante e si richiama esplicitamente lo Spirito Santo: «Oh vero sfavillar del Santo Spiro!» (*Par.* XIV 76). Così, nella visione finale, afferma: «l terzo pareo foco / che quinci e quindi igualmente si spiri» (*Par.* XXXIII 119-120).

Nelle tre corone, dunque, è possibile ravvisare un rimando simbolico alla Trinità, non solo per il fatto che sono tre e per la figura geometrica dei tre cerchi, ma per il modo in cui si formano,

Fiore, Dante e i cerchi trinitari: una questione aperta?, in *Pensare per figure. Diagrammi e simboli in Gioacchino da Fiore*, a cura di A. Ghisalberti, Roma, Viella, 2010, pp. 295-309, poi in E. FUMAGALLI, *Il giusto Enea e il pio Rifeo*, Firenze, Olschki, 2012, pp. 197-214; cfr. anche *ivi*, pp. 109-128 il saggio *Dante, donna Berta e ser Martino: il canto XIII del "Paradiso"*; BATTAGLIA RICCI, *Nel cielo del Sole* cit., p. 126. Nei canti del cielo del Sole torna con frequenza l'immagine del cerchio poiché essa è la figura geometrica con cui viene rappresentato sia Dio sia il sole e Dio, a sua volta, è metaforicamente rappresentato con l'immagine del sole: «non solo i contenuti [...] ma anche le forme implicitamente significanti – strutture compositive e sintattiche, moduli stilistici, scelte retoriche e lessicali – tutto [...] può direttamente o indirettamente ricondursi alla nozione del globo solare» (E. N. GIRARDI, *La struttura del "Paradiso" e i canti del Sole ("Par." X-XIV, 81)*, in *Studi in onore di Alberto Chiari*, I, Brescia, Paideia, 1973, pp. 629-652: 636-637).

nascendo l'una dall'altra, come le numerose immagini poetiche analizzate suggeriscono. La genesi dei tre cerchi richiama proprio il procedere del Figlio dal Padre, come la seconda corona dalla prima, e la presenza dello Spirito che procede da entrambi e si mostra nella sua viva luce, nel fuoco d'amore che dalle due persone è generato.¹² Questo movimento che si produce progressivamente dal Padre al Figlio e da questi due allo Spirito, come dal centro al cerchio, torna poi circolarmente dall'esterno all'interno, dal cerchio al centro, come abbiamo visto suggerire da Dante in vari passi. È un movimento che torna su sé stesso, circolare appunto. Il Padre non genera due persone che agiscono in modo indipendente da lui e tra loro, prendendo direzioni autonome, ma persone che una volta generate si rivolgono a colui che le ha create e alla sua volontà sono conformi, in un canto all'unisono, in un movimento perfettamente sincrono. Questo concetto viene espresso anche nel canto XIII: «ché quella viva luce che sì mea / dal suo lucente, che non si disuna / da lui né da l'amor ch'a lor s'intrea» (*Par.* XIII 55-57), riprendendo quanto detto nel simbolo niceno «lumen de lumine». Sapegno sottolinea come l'unità che si mantiene tra le tre persone sia espressa anche nel gioco della rima tra la parola «disuna» (*Par.* XIII 56) e le parole «aduna» (XIII 58) e «una» (XIII 60) dei versi successivi dello stesso passo.¹³ Poco prima tornava di nuovo l'immagine del centro e del cerchio: «e vedrài il tuo credere e 'l mio dire / nel vero farsi come centro in tondo» (*Par.* XIII 50-51). Lo stesso movimento che richiama il procedere dal Padre e il tornare a lui, poi, dall'unità alla Trinità e dalla Trinità all'unità, si legge anche nei vv. 28-29 del canto successivo «Quell'uno e due e tre che sempre vive / e regna sempre in tre e 'n due e 'n uno».¹⁴

È pertanto possibile leggere nella danza delle corone un'immagine della Trinità con riferimento a quattro sue particolari caratteristiche. Il suo formarsi progressivamente a partire dal Padre, echeggiato nella consequenzialità dei gesti. La sua unità nella pluralità, richiamata da un movimento circolare, che torna su sé stesso procedendo dal centro all'esterno e viceversa, perché dall'uno si genera il trino, dal Padre il Figlio e da entrambi lo Spirito, ma questi tornano al Padre e con lui ricreano l'uno. La perfetta sintonia nelle volontà delle tre persone, che si muovono come anime che danzano in sincronia e cantano insieme come una sola voce. Infine la perfezione della Trinità stessa nell'ordinare l'universo, suggerita dalla perfezione dei movimenti delle anime, perfezione che si riflette e informa tutto il paradiso. Dalla generazione della Trinità procede così tutta la creazione del mondo, naturale e sovranaturale, proprio quella che i sapienti indagano nella loro ricerca terrena.¹⁵

¹² Stessa osservazione compie Vincenzo Placella in un bellissimo saggio dedicato a *Par.* X, rispetto al quale anche la mia lettura giunge, su alcuni aspetti, ad analoghe conclusioni: cfr. V. PLACELLA, «Paradiso» X, «Studi danteschi», LXXVIII, 2013, pp. 251-284: 260.

¹³ Cfr. il commento di Sapegno (*La Divina Commedia* cit., *ad loc.*).

¹⁴ Francesco D'Episcopo, commentando questi versi, scrive: «L'unicità della sostanza di Dio [...] nella triplicità delle persone [...] impregna il canto di *Gloria* [...] secondo una scala melodica perfettamente proporzionale a quella che l'incipit racchiudeva: “dal centro al cerchio, e sì dal cerchio al centro”. Questa significativa corrispondenza geometrica basterebbe a confermare la funzione, si direbbe, “circonferenziale”, che Dante rivendica all'unità bina e trina di Dio, che, “non circoscritto, [...] tutto circunscrive”» (F. D'EPISCOPO, *Canto XIV*, in *Lectura Dantis Neapolitana*, a cura di P. Giannantonio, Napoli, Loffredo, 2000, pp. 299-306: 302). Il critico mette in luce i molti riferimenti alla Trinità presenti nel canto XIV che Dante suggerisce attraverso la forma stessa della poesia.

¹⁵ Picone riflette sull'immagine delle tre corone ipotizzando che se le prime due, come anche da altri sostenuto, rappresentano il sapere filosofico dei Domenicani e il misticismo dei Francescani, nella terza

La Trinità creatrice e la sapienza

Nel canto XXXIII del *Paradiso* leggiamo che Dante, prima di avere la visione della Trinità, scorge, nella contemplazione della luce divina, l'opera intera della creazione, lì come rilegata in un volume. Nell'unità di Dio, da cui tutte le cose hanno avuto origine, è contenuto tutto ciò che questi ha creato. Nella sua unità, di nuovo, è presente la molteplicità, ora non solo limitata alle tre persone della Trinità dal Padre generate, ma estesa a tutto l'universo di cui egli è principio e fine. Leggiamo infatti (*Par.* XXXIII 85-92):

Nel suo profondo vidi che s'interna,
legato con amore in un volume,
ciò che per l'universo si squaderna:
sustanze e accidenti e lor costume
quasi conflati insieme, per tal modo
che ciò ch'ï dico è un semplice lume.
La forma universal di questo nodo
credo ch'ï vidi [...]

A un simile concetto si fa riferimento anche nel canto XIV, nel contesto della lode alla Trinità, laddove si afferma che Dio non è circoscritto ma tutto contiene: «non circoscritto, e tutto circunscrive» (*Par.* XIV 30).

Ma alla Trinità creatrice, come visto, si fa riferimento proprio nell'incipit del primo canto del cielo del Sole (*Par.* X 1-6):

Guardando nel suo Figlio con l'Amore
che l'uno e l'altro eternalmente spira,
lo primo e ineffabile Valore
quanto per mente e per loco si gira
con tant'ordine fé, ch'esser non puote
senza gustar di lui chi ciò rimira.

Dante potrebbe voler indicare il canone dei poeti cristiani, di cui lui fa parte, con riferimento alla coronazione poetica: cfr. PICONE, *Canto XIV* cit., p. 212. Le tre corone potrebbero forse anche evocare la triplice corona assegnata dalla Chiesa ad anime ritenute particolarmente sante, con riferimento alla verginità, all'ascesi e alla predicazione; cfr. A. VOLPATO, *Il tema agiografico della triplice aureola nei secoli XIII-XV*, in *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, a cura di S. Boesch Gajano e L. Sebastiani, L'Aquila-Roma, Japadre, 1984, pp. 509-525.

Il Padre crea attraverso il Figlio, la Sapienza, tutte le cose che esistono nell'universo.¹⁶ Come detto, nel cielo degli spiriti sapienti il primo e dovuto riferimento è alla Sapienza per eccellenza, il Verbo, la Parola attraverso cui è avvenuta la creazione e attraverso cui il Padre ha parlato al mondo.¹⁷

Solo dopo Dante farà una rassegna di uomini sapienti, di quelle anime che in vita si dedicarono alla conoscenza delle cose da Dio create e di Dio stesso. Il poeta fa danzare in sintonia spiriti che, accomunati dall'amore per la conoscenza, tuttavia percorsero strade talvolta anche molto distanti,

¹⁶ Commenta Placella: «Il poeta parte dall'abisso della Trinità per scorgervi, nel medesimo tempo, *ab intra*, la processione delle Tre Persone e *ad extra*, l'opera creatrice. I primi sei versi del canto prendono le mosse, dunque, dalla Trinità per scendere alla considerazione dell'*ordine* dell'universo [...] La prima Persona, il Padre, ingenerato, "guarda" nel Figlio, generato dall'eternità, l'archetipo, il modello, l'esempio della Creazione, con l'Amore che è la terza Persona, lo Spirito Santo [...] Così la creazione viene presentata come opera delle Tre Persone, secondo la teologia» (PLACELLA, "Paradiso" X cit., pp. 251-253). Lo studioso individua in Tommaso d'Aquino la fonte a cui Dante attinge nella scrittura dei primi versi di *Par. X*. Il teologo infatti afferma che la creazione deve essere attribuita a tutta la Trinità nella quale il Figlio è la sapienza e lo Spirito Santo l'amore, la volontà. Essa tuttavia procede con un ordine definito. Come infatti la natura divina è comune alle Tre Persone ma il Figlio la riceve dal Padre e lo Spirito da entrambi, così la capacità di creare. Ecco il motivo per cui si dice che le cose sono state fatte dal Padre attraverso il Figlio, come principio da principio. Lo Spirito Santo, poi, vivifica ciò che in tal modo è stato creato: cfr. *Summa Theologiae* I, q. 45, art. 6 co.; I, q. 45, art. 6 ad 1, 2, 3. Vi è dunque affinità tra la natura della Trinità (nel suo modo di procedere e nel suo rimanere unita pur essendo trina) e la sua opera creatrice (che procede dal Padre e che, pur nella sua molteplicità, rimane composta nell'unità di Dio), affinità descritta in modo perfetto da Dante. Placella infatti cita molto opportunamente come versi complementari a quelli dell'incipit di *Par. X*, i vv. 52-66 di *Par. XIII*, laddove viene data voce poetica a quanto appena detto e dove il costituirsi della Trinità («ché quella viva luce che si mea / dal suo lucente, che non si disuna / da lui né da l'amor ch'a lor s'intrea» *Par. XIII* 55-57) è messo in relazione con l'atto della creazione, nella quale Dio, procedendo attraverso il Figlio, con l'amore dello Spirito Santo, riflette progressivamente sé stesso nell'universo, ovvero nelle Intelligenze angeliche e, da queste, negli altri esseri, pur rimanendo uno («per sua bontate il suo raggiare aduna, / quasi specchiato, in nove sussistenze, / eternalmente rimanendosi una. / Quindi discende a l'ultime potenze / giù d'atto in atto» *Par. XIII* 58-62). Cfr. PLACELLA, "Paradiso" X cit., pp. 257-258.

¹⁷ Ancora Ardisino nota che l'immagine del "centro e della corona" descritta da Dante nel cielo del Sole attraverso la ghirlanda che circonda Dante e Beatrice richiama due figure della geometria, ovvero il punto e il cerchio. Questi si rivestono nella *Commedia* di significati simbolici. Il punto rappresenta Dio creatore e la compresenza dei tempi nell'eternità, l'unità (non a caso un riferimento al punto vi è proprio nel momento della visione finale di Dio e di ciò che in lui esiste, legato insieme in un volume: «Un punto solo m'è maggior letargo» *Par. XXXIII* 94); il cerchio invece è figura del propagarsi dell'azione di Dio (immagine anch'essa impiegata nella visione finale di Dante). La figura della danza circolare che si svolge attorno a un punto (Dante e Beatrice) rappresenterebbe dunque Dio e la sua opera creatrice, già evocata nell'incipit del canto X. Da Dio, che è uno e che tutto contiene, si propaga dunque la molteplicità del creato la quale, tuttavia, all'uno ritorna, poiché in Dio è contenuta. La diversità degli elementi creati che si compongono nell'unità divina nella visione finale dei tre cerchi può essere messa in relazione, per l'analogia delle immagini da Dante impiegate, con la danza all'unisono dei sapienti, che rappresentano le diverse vie della conoscenza ricomposte nell'unità del Verbo. Così il moto circolare della danza, come anche la studiosa suggerisce, «riprende l'idea di un moto che tende all'unità e all'armonia dei suoi elementi». Ancora la figura del cerchio, che tanto torna nel cielo del Sole, diviene «emblema della perfezione del sapere, specchio della sapienza di Dio» (ARDISSINO, *Tempo liturgico e tempo storico nella "Commedia" di Dante* cit., p. 122). È la sapienza con cui sono create tutte le cose in un ordine perfetto. Cfr. anche PLACELLA, "Paradiso" X cit., p. 272.

e ciò è molto significativo. L'uomo infatti sulla terra, anche mosso e illuminato dallo Spirito Santo, non può giungere alla pienezza della conoscenza. La verità, nella sua interezza, gli si mostrerà solo nella visione ultima di Dio, in paradiso, laddove potrà appunto contemplarla in Dio stesso, che è la Verità. Anche san Paolo afferma che l'uomo in vita conosce come attraverso uno specchio.¹⁸ Ognuno degli spiriti sapienti da Dante mostrato ha conosciuto un aspetto della realtà creata, ognuno di loro ha percorso una delle vie che conducono alla pienezza conoscitiva senza tuttavia poterla raggiungere in vita. In cielo infatti vi è il compimento di ciò che sulla terra ha inizio. Tutte queste anime, ora, possono godere pienamente di ciò a cui hanno teso e raggiunto prima solo parzialmente e possono legittimamente danzare insieme ricomposte nella verità di Dio, nella pienezza della sua conoscenza, nella sua unità che tutto contiene. Non ci sono più mancanze o divergenze e la sete di sapienza è ora colmata. Vediamo cioè ancora come la molteplicità delle conoscenze da loro indagate giunga qui all'unità, analogamente alla molteplicità delle cose create oggetto di quello studio, che Dante scorge come legate in un unico volume. La creazione che Dio nella sua sapienza ha fatto in modo perfetto e che perfettamente regge (come le immagini di perfezione, precisione, sincronia e armonia suggeriscono e come esplicitamente si dice nell'incipit del canto X), è ora qui perfettamente conosciuta.¹⁹

«Siano una cosa sola come noi»: il riflesso della Trinità

Un ulteriore aspetto merita considerazione. Nell'armonia e sincronia della triplice corona danzante, che come detto rappresenta la Trinità, sembra che Dante voglia anche suggerire l'unità che dovrebbe esserci tra gli uomini. Così come la Trinità è unita nelle sue persone e unisce in sé la molteplicità delle cose create, così l'umanità, nella varietà e diversità degli uomini che la costituiscono, essendo stata creata a immagine di Dio, dovrebbe rimanere unita, senza discordie o divisioni. È ciò per cui prega Gesù prima di affrontare la passione: «Ego pro eis rogo: [...] pro his quos dedisti mihi; quia tui sunt. Et mea omnia tua sunt, et tua mea sunt [...] Pater sancte, serva eos in nomine tuo, [...] ut sint unum sicut et nos».²⁰ Nella perfezione della creazione operata dal Padre attraverso il Figlio (e richiamata nell'incipit di *Par. X* e nei movimenti delle anime descritti attraverso immagini di precisione, come quella degli ingranaggi di un orologio o di candele fisse al loro posto in un candelabro) si riflette la perfetta consonanza di intenti e di volontà delle Tre Persone.²¹ Anche

¹⁸ I *Cor.* 13,12: «Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem; nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum».

¹⁹ «I tre cerchi concentrici formati dagli spiriti [...] rappresentano, nel loro cantare e ruotare – concorde e armonioso pur nella varietà delle voci – [...] il solidale accordarsi di tutte le strade esperite dall'uomo per raggiungere la sapienza» (BATTAGLIA RICCI, *Nel cielo del Sole* cit., p. 114). Danzano infatti assieme Sigeri di Brabante e Tommaso, Gioacchino da Fiore e Bonaventura, dotti che in vita si trovarono talvolta anche in profondo disaccordo.

²⁰ *Io.* 17,9-11.

²¹ Ledda nota l'importanza rivestita dall'incipit del canto X che introduce a una sezione più alta del *Paradiso*, laddove viene celebrata una santità senza ombra di imperfezioni, al contrario di ciò che accade invece nei primi tre cieli, quelli sui quali ancora si proietta il cono d'ombra della terra: cfr. LEDDA, *Osservazioni sul panegirico di san Domenico* cit., p. 106. Tale osservazione è interessante perché ci fa notare come Dante, al principio dell'esaltazione di una santità perfetta, non macchiata dalla debolezza umana, spinga il lettore alla contemplazione della Trinità, modello di quella santità nelle sue varie sfaccettature: sapienza, forza e

gli uomini dovrebbero fare propria la volontà di Dio e muoversi in sintonia, riflettendo Colui a immagine del quale sono stati creati. Questa unità nella diversità è quanto anche san Paolo raccomanda paragonando la Chiesa a un corpo, il corpo di Cristo, di cui gli uomini sono membra.²²

Divisiones vero gratiarum sunt, idem autem Spiritus. [...] idem vero Deus qui operatur omnia in omnibus [...] Sicut enim corpus unum est, et membra habet multa, omnia autem membra corporis cum sint multa, unum corpus sunt: ita et Christus. Etenim in uno Spiritu omnes nos in unum corpus baptizati sumus [...] Nam et corpus non est unum membrum, sed multa [...] Nunc autem multa quidem membra, unum autem corpus [...] Deus temperavit corpus [...] ut non sit scisma in corpore [...] Vos autem estis corpus Christi, et membra de membro.

San Paolo rimarca che è il battesimo il sacramento in virtù del quale i credenti dovrebbero rimanere uniti, in quanto in esso tutti diventano figli di Dio e membra dunque del suo corpo, aderendo alla stessa fede. Le anime dei sapienti in paradiso riflettono quell'armonia che Dio vorrebbe tra gli uomini. Esse sulla terra non sono del tutto riuscite a essere in perfetto accordo tra loro, avendo una conoscenza imperfetta e possedendo solo in modo incompleto la sapienza. Tuttavia danzano concordemente insieme in paradiso in virtù di quella tensione verso la Verità, verso Dio, che li ha animati e che hanno amato. Vi è dunque un elemento fondamentale che le accomuna: anche se in vita hanno difeso posizioni dottrinali talvolta discordanti, tuttavia si sono mantenute nell'umile obbedienza alla Chiesa, corpo di Cristo, espressione in terra della volontà e della parola di Dio. Così in cielo possono ricomporsi perfettamente in unità nella contemplazione del Verbo.²³ Le diverse sapienze degli uomini si ritrovano unite nella Sapienza Prima da cui tutte le altre discendono.²⁴ Lo stesso non vale per coloro invece che, proprio straziando il corpo di Cristo, lo hanno diviso

coraggio, giustizia, amore contemplativo. Queste rimandano proprio alle persone della Trinità: la sapienza del Figlio, la forza e la giustizia del Padre, l'amore dello Spirito. La Trinità, che informa di sé il Paradiso e i beati, infonde sulla terra la sua santità negli uomini disposti alla volontà di Dio, desiderando plasmare a sua immagine tutta l'umanità, rappresentata in cielo dai salvati. E la prima delle caratteristiche che testimoniano la somiglianza degli uomini con Dio è la loro capacità di amarsi, discriminare che distingue i discepoli di Cristo: «Mandatum novum do vobis, ut diligatis invicem sicut dilexi vos, ut et vos diligatis invicem. In hoc cognoscent omnes quia mei discipuli estis, si dilectionem habueritis ad invicem» (Io. 13,34-35). La danza all'unisono dei sapienti ricorda al lettore la prima premura da cui l'uomo, dopo aver amato Dio, dovrebbe essere assalito: l'amore per i fratelli, coi quali formare un'unità indivisibile, nella quale lo Spirito di Dio, che è Spirito d'Amore, esprime le sue molteplici caratteristiche pur rimanendo uno.

²² I *Cor.* 12,4, 12,6, 12,12-14, 12,20, 12,24-25 e 27.

²³ A lungo si è dibattuto sulla problematica presenza, tra i sapienti, di Gioacchino da Fiore e, in particolare, di Sigeri, a causa della condanna di alcune loro tesi da parte della Chiesa. Va detto tuttavia che essi non ebbero atteggiamenti oppositivi né tanto meno divennero eresiarchi. Dante sembra qui volerli riscattare proprio dall'ingiusta persecuzione subita, rimarcando la loro forza e libertà interiore nel ricercare con sincerità d'animo la verità. Cfr. I. SCIUTO, *Il canto X del "Paradiso"*, «Studi danteschi», LXXXV, 2010, pp. 115-147: 138-139, 143 e 147; PLACELLA, *"Paradiso" X cit.*, pp. 281 e 283-284.

²⁴ Ancora Placella nota che gli spiriti delle corone sono per lo più dottori della Chiesa, «persone che hanno portato un contributo, col loro sapere, alla dottrina della Fede» (PLACELLA, *"Paradiso" X cit.*, p. 275). Assieme ai dottori troviamo anche persone più semplici la cui santità è stata caratterizzata dallo spirito contemplativo e dalla sapienza del cuore. Tutte insieme le anime delle ghirlande rappresentano così la Chiesa di Dio.

provocando scissioni. Sono i capi di eresie che Dante, ben lungi dal far danzare assieme ad altri sapienti in paradiso, colloca all'inferno. Qui sono tagliati nella carne come pena per aver procurato profonde ferite e divisioni nel corpo di Cristo, nella Chiesa. In quel girone il poeta colloca Maometto, considerato nel Medioevo uno scismatico, e nomina fra Dolcino, bruciato come eretico per ordine del vescovo di Novara nel 1307, come tra coloro che sono destinati a quel luogo dell'inferno (*Inf.* XXVIII 29-36):

guardommi e con le man s'aperse il petto,
dicendo: "Or vedi com'io mi dilacco!
vedi come storpiato è Mäometto!
Dinanzi a me sen va piangendo Ali,
fesso nel volto dal mento al ciuffetto.
E tutti li altri che tu vedi qui,
seminator di scandalo e di scisma
fuor vivi, e però son fessi così".

Questi scismatici non ebbero a cuore l'unità, quell'unità che deve caratterizzare la Chiesa, corpo di Cristo, la quale deve essere riflesso dell'unità trinitaria di Dio. A tale proposito troviamo nel canto XXVIII dell'*Inferno* proprio un'espressione che sembra riecheggiare parodicamente quella simile impiegata da Dante per sottolineare l'unità delle tre persone della Trinità. È un verso pronunciato a proposito di Bertran de Born, rimatore provenzale, non eresiarca ma celebre per le sue poesie inneggianti alla bellezza della guerra, e dunque istiganti all'odio e alla divisione, e accusato di aver spinto il figlio di Enrico II, re d'Inghilterra, a ribellarsi contro il padre. Dante lo descrive mentre regge il suo capo, staccato dal busto, come se fosse una lanterna e di lui dice: «Di sé facea a sé stesso lucerna, / ed eran due in uno e uno in due» (*Inf.* XXVIII 124-125). È Bertran de Born stesso che invita Dante a osservare in lui il suo contrappasso. Egli, diviso in due, è ora costretto a tenere unito a forza il suo corpo, simbolo di quel più vasto corpo di Cristo che è l'umanità, la cui unità non ha avuto a cuore e da cui egli stesso si è scisso tramite la discordia. Fa ora forzatamente quanto la Trinità fa spontaneamente: «Quell'uno e due e tre che sempre vive / e regna sempre in tre e 'n due e 'n uno» (*Par.* XIV 28-29).

E a ben vedere la Trinità non rappresenta solo l'unità di tre Persone distinte legate da un'unica volontà («tre giri / di tre colori e d'una contenenza» *Par.* XXXIII 116-117), ma anche l'unione ormai inscindibile tra due nature, quella umana e quella divina che si è compiuta in Cristo. È ciò che Dante ode cantare dalle anime nella danza descritta nel canto XII: «ma tre persone in divina natura, / e in una persona essa e l'umana» (*Par.* XIII 26-27): «due in uno e uno in due», appunto. Se Cristo è unito al Padre e si è unito all'uomo prendendone la carne, pregando poi Dio stesso che l'umanità fosse una cosa sola così come lui e il Padre sono, tanto più è necessario che l'uomo custodisca l'unità con Dio e a immagine di Dio, rifiutando e combattendo ogni forma di scisma.

Il sapiente al servizio della Sapienza: contro gli eretici

È alla luce di questa ampia riflessione che va letto l'elogio di san Domenico e la missione specifica che secondo Dante Dio gli ha affidato, vale a dire quella di combattere le eresie.²⁵ Queste

²⁵ Molti critici pongono l'accento sull'unità concettuale dei canti del cielo del Sole. Scrive per esempio Bonora: «I canti del cielo del Sole costituiscono un grandioso polittico, i cui pannelli sono autonomi sì, ma

sono infatti ferite inferte al corpo di Cristo, alla Chiesa, la cui unità dovrebbe appunto essere custodita. A Domenico è assegnato questo compito, per renderla più sicura, difendendo la parola che alla Chiesa è stata affidata, la vera Sapienza. Questa dapprima si è fatta carne in Gesù, annunciatore del regno di Dio. Dopo essersi servito dei profeti, infatti, Dio si è rivolto agli uomini personalmente tramite l'Incarnazione. In seguito Gesù stesso ne ha affidato l'annuncio ai suoi discepoli, con l'ordine di diffonderla in tutto il mondo. È la Chiesa dunque la depositaria della parola di Dio e nessuno deve ledere questa sua autorità o creare confusione dottrinale, sminuendola nella sua missione e creando scissioni. Per Dante l'obbedienza alla Chiesa, anche se questa non è perfetta nella santità ed è oggetto di critiche, è imprescindibile. Già di san Francesco, elogiato nel canto XI, il poeta sottolineava l'umiltà mettendo in luce come il santo si fosse recato dal papa ben due volte per chiedere il permesso alla predicazione, prendendo così le distanze dai tanti movimenti ereticali pauperistici a lui contemporanei (*Par.* XI 91-99):

ma regalmente sua dura intenzione
ad Innocenzio aperse, e da lui ebbe
primo sigillo a sua religione.
Poi che la gente poverella crebbe
dietro a costui [...]

[...]

di seconda corona redimita
fu per Onorio da l'Etterno Spiro
la santa voglia d'esto archimandrita.

L'umiltà del poverello d'Assisi trovava dunque espressione concreta nell'obbedienza perfetta alla Chiesa che, secondo quanto leggiamo nel prologo al racconto, doveva essere aiutata ad amare di più il suo Signore. Non poteva Francesco, mandato da Dio a soccorrere la sua sposa, distruggerla ponendosi in contrapposizione con essa. Non sarebbe stato ciò espressione di una volontà divina. Vediamo invece che tutta la vicenda francescana prende le mosse per volere di Dio e termina nel segno della Trinità stessa. Le stigmate sono considerate «l'ultimo sigillo» (*Par.* XI 107), il terzo impresso direttamente da Dio in continuità con i due precedenti papali, segno che Egli si esprime, secondo Dante, attraverso la sua Chiesa.

Lo stesso vale per Domenico, che Dante associa fortemente nella sua missione ecclesiale a Francesco. Anche di lui infatti il poeta metterà in luce l'obbedienza al papa (*Par.* XII 88-96):

E a la sedia che fu già benigna
[...]

addimandò, [...] contro al mondo errante
licenza di combatter per lo seme
del qual ti fascian ventiquattro piante.

al tempo stesso legati tra loro sia da elementi figurativi sia da argomenti attinenti la diegesi e il pensiero [...] Di questa unità non si può non tener conto anche nel leggerne uno solo» (E. BONORA, *Canto XI*, in *Lectura Dantis Neapolitana* cit., pp. 237-253: 237-238). Ogni elemento va letto dunque alla luce degli altri in un dialogo continuo. Cfr. anche P. TUSCANO, *San Francesco* ("Par.", *canti X-XI*), in *Lectura Dantis Modenese*, Modena, Banca Popolare dell'Emilia, 1986, pp. 79-104: 79; BATTAGLIA RICCI, *Nel cielo del Sole* cit., p. 113; GIRARDI, *La struttura del "Paradiso" e i canti del Sole* cit., p. 629.

L'obbedienza descritta è perfettamente coerente con la missione da Dio affidata ai due santi. Essi, fedeli alla Chiesa di Cristo, sono infatti stati da lui appositamente inviati in suo soccorso. Ciò è espresso già nelle terzine che fanno da prologo alla narrazione della vita di Francesco nel canto XI. Leggiamo infatti (*Par.* XI 31-42):

[La Provvidenza] però che andasse ver' lo suo diletto
 la sposa di colui ch'ad alte grida
 disposò lei col sangue benedetto,
 in sé sicura e anche a lui più fida,
 due principi ordinò in suo favore,
 che quinci e quindi le fosser per guida.
 L'un fu tutto serafico in ardore;
 l'altro per sapienza in terra fue
 di cherubica luce uno splendore.
 De l'un dirò, però che d'amendue
 si dice l'un pregiando, qual ch'om prende,
 perch' ad un fine fur l'opere sue.

In questi versi Dante specifica l'opera unitaria del povero d'Assisi e di Domenico, mandati congiuntamente dalla Provvidenza per soccorrere la sua Chiesa, ciascuno con un compito specifico. Francesco, di ardore serafico, deve mostrare alla sposa di Cristo come essere «a lui più fida» (*Par.* XI 34), come essere fedele e amare maggiormente il suo sposo, liberando il cuore dall'attaccamento a ogni bene terreno, considerato come una sorta di adulterio. Così Francesco sposa la povertà e indica alla Chiesa la strada da seguire. Domenico invece, di sapienza cherubica, deve renderla «in sé sicura» (*Par.* XI 34), sicura proprio dalle eresie che all'epoca la lacerano e la distruggono.²⁶ È quanto analogamente leggiamo nel prologo alla narrazione della sua vita nel canto XII, costruito in modo speculare, nelle sue parti, a quello del canto precedente (*Par.* XII 31-45):

[...] "L'amor che mi fa bella
 mi tragge a ragionar de l'altro duca
 per cui del mio sì ben ci si favella.
 Degno è che, dov'è l'un, l'altro s'induca:
 sì che, com' elli ad una militaro,
 così la gloria loro insieme luca.

²⁶ Scrive Raoul Manselli: «Per Dante l'essenza fondamentale di san Domenico [è] la lotta contro l'eresia [...] Ora, proprio questo canto in cui si esalta la lotta di san Domenico contro l'eresia e proprio contro quell'eresia albigea, identica nella Francia meridionale alla patarinica di Firenze, ci consente di sottolineare l'atteggiamento del Poeta che è di indubbia e combattiva opposizione all'eresia catara (o, come si può anche dire, albigea o patarinica) [...] Per lui [...] questi eretici [...] non avevano più nessuna giustificazione spirituale o teologica o scritturistica perché le loro tesi dualistiche, anzi, come allora si diceva, manichee, erano state già da secoli confutate da sant'Agostino e da altri Padri [...] Il poeta [...] sente l'eresia ai suoi tempi ancora diffusa; ed è un male che, simile a sterpi, [...] costituisce impedimento molesto alla [...] via della fede. La lotta contro l'eresia è, quindi, buona e santa; e l'elogio che sgorga dall'animo del poeta ne è conferma» (R. MANSELLI, *Il canto XII del "Paradiso"*, nel suo *Da Gioacchino da Fiore a Cristoforo Colombo. Studi sul francescanesimo spirituale, sull'ecclesiologia e sull'escatologismo bassomedievali*, Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1997, pp. 213-230: 215 e 217).

L'essercito di Cristo, che sì caro
 costò a riarmar, dietro a la 'nsegna
 si movea tardo, sospeccioso e raro,
 quando lo 'mperador che sempre regna
 provide a la milizia, ch'era in forse,
 per sola grazia, non per esser degna;
 e, come è detto, a sua sposa soccorse
 con due campioni, al cui fare, al cui dire
 lo popol disviato si raccorse”.

Bonaventura da Bagnoregio prende la parola dopo l'elogio pronunciato da Tommaso d'Aquino e comincia a parlare ribadendo quanto detto da quest'ultimo, e cioè che Francesco e Domenico vanno elogiati assieme perché le loro opere ebbero lo stesso fine. E la specularità dei versi vuole proprio sottolineare, anche attraverso la forma, questo concetto (addirittura impiega per il prologo in entrambi i canti lo stesso numero di terzine).²⁷ Come detto, però, ciascuno dei due ha un compito specifico. Francesco è definito d'amore serafico e tutto il canto XI è percorso da un linguaggio amoroso che riecheggia, anche per il clima che crea, la lirica d'amore cortese. Il santo si innamora fortemente di una donna e per lei cavallerescamente affronta ogni ostilità. Così la ama ogni giorno di più e le rimane fedele fino alla morte, che avverrà sul suo grembo. Nel prologo stesso Dante parla di «principi» (*Par.* XI 35), richiamando questa atmosfera.

Domenico invece, definito sapiente al punto da risplendere come un cherubino, deve combattere in difesa della vera sapienza, della vera fede, per rendere la Chiesa «in sé sicura» (*Par.* XI 34). Il canto XII, pertanto, fin da questo prologo, è caratterizzato da un linguaggio militare, che evoca la

²⁷ Già la bolla di canonizzazione di Domenico, *Fons Sapientiae*, emanata da Gregorio IX nel 1234, associava i due santi nella missione. Stesso motivo troviamo nell'*Arbor vitae crucifixae* di Ubertino da Casale, dove è presente proprio l'immagine del serafino e del cherubino. La definizione di cherubino e serafino in riferimento rispettivamente alla scienza e alla carità si trova a sua volta nella *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino (cfr. I, q. 63, art. 7). Sul tema della complementarità della vocazione dei due santi e dei canti XI e XII anche rispetto alle fonti, cfr. S. PASQUAZI, *San Francesco in Dante*, in *Studi in onore di Alberto Chiari* cit., II, Brescia, 1973, pp. 939-970: 945; G. PAPARELLI, *Il canto XII del "Paradiso"*, in ID., *Ideologia e poesia di Dante*, Firenze, Olschki, 1975, pp. 281-316: 284 e *passim*; M. SCOTTI, *Canto XII*, in *Lectura Dantis Neapolitana* cit., pp. 255-278: 265-266; A. SORRENTINO, *L'unità concettuale dei canti XI e XII del "Paradiso" e una leggenda riferita dal Passavanti*, «Il Giornale dantesco», XXX, 1927, pp. 45-51; M. PUPPO, *L'arte letteraria di Dante nei canti XI-XII del "Paradiso"*, in *Lectura Dantis Modenese* cit., pp. 105-113; K. FOSTER, *Gli elogi danteschi di S. Francesco e S. Domenico*, in, *Dante e il Francescanesimo. Lectura Dantis Metelliana*, a cura di A. Baldi et al., Cava dei Tirreni, Avagliano, [1987] («Lectura Dantis Metelliana», 1), pp. 229-249; R. GIGLIO, *Il san Francesco di Dante*, in ID., *Autori e lettori, letture della "Commedia" e saggi sugli interpreti di Dante*, Massa Lubrense, Il sorriso di Erasmo, 1990, pp. 169-200: 180-184; L. ROSSI, *Canto XI*, in *Lectura Dantis Turicensis. "Paradiso"* cit., pp. 167-178: 176; LEDDA, *Osservazioni sul panegirico di san Domenico* cit., p. 110. In quest'ultimo saggio Ledda mette in luce come i canti XI e XII siano inseriti in una struttura a chiasmo. Su questa figura si veda anche GIRARDI, *La struttura del "Paradiso" e i canti del Sole* cit., pp. 637-639; M. MARIETTI, *Au ciel du Soleil*, «Chroniques italiennes», LVII, 1999, pp. 29-48: 31-37; STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *Francesco d'Assisi*, in *Enciclopedia Dantesca*, III, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1970, pp. 17-23; U. COSMO, *L'ultima ascesa. Introduzione alla lettura del "Paradiso"*, nuova ed. a cura di B. Maier, Firenze, La Nuova Italia, 1965, pp. 123-124.

battaglia. Non si parla qui più genericamente di un principe ma di un «duca» (*Par.* XII 32),²⁸ di un condottiero, e il verbo *ducere* è richiamato anche dalla parola «induca» del v. 34. Ancora, si dice che i due santi militarono assieme e la Chiesa è rappresentata tramite la figura dell'esercito (v. 37), che tanto evoca l'immagine della Chiesa militante. Così tutto ricorda questo scenario guerresco. In sequenza troviamo ancora «riarmar» (v. 38), «nsegna» (v. 38), «mperador» (v. 40), «milizia» (v. 41), «campioni» (v. 44). L'immagine è proprio quella di un esercito ormai privo di uomini, debole e scoraggiato che si raduna attorno a due campioni, due eroi, che lo guidano vittorioso portando alto lo stendardo, combattendo per l'imperatore. Un'immagine epica medievale da *chanson de geste*. Una battaglia contro gli eretici che avviene sul piano della predicazione.²⁹ Girardi nota come anche la descrizione del luogo di nascita del santo sia caratterizzata in questo modo grazie all'impiego di una perifrasi con la quale Calaruega è indicata attraverso lo stemma araldico: «sotto la protezion del grande scudo / in che soggiace il leone e soggioga» (*Par.* XII 53-54).³⁰ Coerentemente, nei versi successivi, Bonaventura afferma che Domenico fu «benigno a' suoi e a' nemici crudo» (*Par.* XII 57). Narra poi di come Domenico si rechi dal papa per chiedere il permesso di predicare (*Par.* XII 88-96), sottolineando l'obbedienza alla Chiesa che, lungi dal contrastare, il santo difende con forza. E la predicazione è presentata come «contro al mondo errante / licenza di combatter per lo seme / del qual ti [*scil.*, Dante] fascian ventiquattro piante» (*Par.* XII 94-96). Domenico deve combattere cioè per la vera sapienza, quella che ha generato le anime dei sapienti da cui Dante è circondato nel cielo del Sole. Questa vera sapienza si contrappone a quella falsa e menzognera degli eretici, che non avvicinano a Dio, ma da lui allontanano, come le divisioni che creano in seno alla Chiesa nei fatti dimostrano, poiché minano quell'unità che abbiamo detto essere volontà di Dio per i suoi apostoli e specchio della Trinità stessa. Così leggiamo che il santo «con dottrina, [...] / con l'ufficio apostolico si mosse» (*Par.* XII 96-97), quasi condottiero che si muove con le sue schiere e le sue

²⁸ La metafora militare, che nel canto di Domenico torna con una certa frequenza, non è del tutto assente anche nel canto di Francesco: «in guerra / del padre corse» (*Par.* XI 58-59). Un motivo cavalleresco è evocato anche nel v. 88: «Né li gravò viltà di cuor le ciglia». Riguardo alle metafore guerresche a proposito di Francesco, cfr. U. BOSCO, *Dante vicino. Contributi e letture*, Caltanissetta-Roma, Sciascia, 1966, pp. 334-335; L. BATTAGLIA RICCI, *Scrittura e riscrittura: Dante e Boccaccio "agiografi"*, in *Scrivere di santi*, a cura di G. Luongo, Roma, Viella, 1988, pp. 147-173: 156-157. Per la metafora militare nel canto XII cfr. LEDDA, *Osservazioni sul panegirico di san Domenico* cit., p. 112; C. DELCORNO, *Cadenze e figure della predicazione nel viaggio dantesco*, «Lecture classensi», XV, 1986, pp. 41-60: 52-54.

²⁹ Nell'Antico Testamento uno dei titoli attribuiti a Dio è quello di «Signore degli eserciti», «Deus Sabaòt». Ciò in riferimento al sostegno che il Signore diede al suo popolo nella lotta contro i numerosi eserciti stranieri. Così nei salmi torna più volte l'immagine di Dio che combatte a fianco di Israele o del giusto perseguitato. L'immagine guerresca è ripresa qui da Dante con valore metaforico in riferimento a una lotta che avviene sul piano della predicazione. Le eresie, che all'epoca di Dante si erano diffuse copiosamente, erano avvertite come una grande minaccia, trovando spesso facile credito tra il popolo, meno dotto e istruito, e divenendo motivo di gravi divisioni e distorsioni della verità, come nel caso dell'eresia catara, contro la quale predicò Domenico nel sud della Francia. Nacque dunque l'urgenza di arginare questo fenomeno che da anni lacerava la Chiesa. La forza di Domenico stava nel fatto che la sua predicazione era accompagnata da una grande e riconosciuta santità, la quale dava fondamento e avvalorava la predicazione stessa. Uno dei motivi infatti per cui molti aderivano a sette ereticali era lo scarso credito dato a una Chiesa percepita come corrotta.

³⁰ Cfr. GIRARDI, *La struttura del "Paradiso" e i canti del Sole* cit., pp. 643-644.

armi, la dottrina appunto, e «ne li sterpi eretici percosse / l'impeto suo, più vivamente quivi / dove le resistenze eran più grosse» (*Par.* XII 100-102). In seguito Bonaventura concluderà dicendo che «la civil briga» (*Par.* XII 108), la guerra civile scoppiata tra i cristiani divisi in più dottrine,³¹ fu vinta dalla Chiesa grazie alla ruota della biga, Domenico, con cui essa si difese: «Se tal fu l'una rota de la biga / in che la Santa Chiesa si difese / e vinse in campo la sua civil briga» (*Par.* XII 106-108). E l'ultima parola da lui pronunciata in riferimento al santo sarà, coerentemente, «paladino» (*Par.* XII 142).³²

La sapienza del cuore: vera e falsa sapienza

Questa caratterizzazione del canto XII è importantissima perché chiarisce la specifica missione di Domenico in rapporto a Dio e alla Chiesa e dunque la sua peculiare spiritualità, legata, come detto, alla sapienza. Nel preambolo alla vita di san Francesco del canto XI si dice che questi fu di ardore serafico e di Domenico che fu di sapienza cherubica. Ancora nel canto XII si afferma di quest'ultimo (*Par.* XII 82-85):

Non per lo mondo, per cui mo s'affanna
di retro ad Ostiense e a Taddeo,
ma per amor de la verace manna
in picciol tempo gran dottor si feo [...]

Il tema della sapienza, affrontato in modo così complesso nella *Commedia*, merita una riflessione. In queste terzine leggiamo che il santo si fece grande dottore, divenendo dotto e istruito, ma in modo molto diverso da altri uomini, come studiosi del diritto canonico o medici, attraverso i quali Dante vuole indicare coloro che non amano in modo disinteressato lo studio, ma usano la conoscenza solo per ottenere riconoscimenti sociali. Costoro sono qui ricordati tramite l'esemplare figura di Enrico di Susa, celebre decretalista e vescovo di Ostia, e quella del famoso medico Taddeo Alderotti, autore di numerose opere di medicina. Riecheggia qui quanto già accusato nell'invettiva

³¹ Al termine del canto XII Bonaventura da Bagnoregio lamenterà la corruzione dell'Ordine francescano ricordando la divisione creatasi al suo interno per opera di due figure: Matteo d'Acquasparta, il quale interpretava in modo troppo lassista la regola, e Ubertino da Casale, il quale invece, secondo Dante, ne dava un'interpretazione troppo rigida. Queste due diverse posizioni avrebbero portato al formarsi di due correnti, i Conventuali e gli Spirituali, che rischiavano di spaccare l'Ordine dopo la morte di Francesco. Dante condanna questi due estremismi e la conseguente divisione creatasi, ricomposta anche grazie alla figura di san Bonaventura, divenuto generale dell'Ordine, figura equilibrata e sapiente. Egli non a caso, assieme a san Tommaso, viene scelto dal poeta come esemplare seguace di Francesco. È rilevante che, in chiusura di un canto in cui Dante ribadisce l'importanza dell'unità all'interno della Chiesa, si inveisca proprio contro figure che all'interno dell'Ordine francescano generano con il loro atteggiamento delle scissioni. Il poeta, in questo modo, fa riprendere a Bonaventura proprio il tema dell'unità, qui però in riferimento al contesto ecclesiastico che lo riguarda più da vicino, ovvero quello francescano.

³² Nella Bibbia la parola di Dio, e di conseguenza quella dei profeti e dei predicatori, è talvolta paragonata a una spada o a un'arma. Cfr. p.es. *Is.* 49,2: «posuit os meum quasi gladium acutum»; san Paolo, *Heb.* 4,12: «est enim Dei sermo et efficax et penetrabilior omni gladio ancipiti et pertingens usque ad divisionem animae ac spiritus»; *Ier.* 23,29: «nunquid non verba mea sunt [...] quasi malleus conterens petram?»; *Apc.* 1,16: «de ore eius gladius utraque parte acutus exiebat».

che apre il canto XI, laddove tra gli stolti sono enumerati – oltre a coloro che rubano, fanno uso della forza e si abbandonano ai piaceri della carne – anche coloro che, pur essendo istruiti, non possiedono la vera sapienza, quella dei libri biblici sapienziali, vale a dire quella del cuore, quella che conduce a Dio. Anzi, la conoscenza diviene per costoro un ostacolo spirituale, perché nutre solo l'orgoglio, la cupidigia e la superbia. Anche in quel passo si fa riferimento ai giuristi («*iura*», v. 4) e ai medici («*amforismi*», v. 4; con un riferimento alla celebre opera omonima di Ippocrate). In quel medesimo contesto, tuttavia, si dice che ciò vale anche per i sacerdoti, quando si compiacciono delle loro parole ma non hanno a cuore il vero scopo della loro predicazione (*Par.* XI 1-9):

O insensata cura de' mortali,
 quanto son difettivi silogismi
 quei che ti fanno in basso batter l'ali!
 Chi dietro a *iura* e chi ad amforismi
 sen giva, e chi seguendo sacerdozio,
 e chi regnar per forza o per sofismi,
 e chi rubare e chi civil negozio;
 chi nel diletto de la carne involto
 s'affaticava e chi si dava a l'ozio [...]

In entrambi i passi si parla di un affanno per il mondo, di una cura insensata («*insensata cura*» *Par.* XI 1; «*affanna*» *Par.* XII 82). Il poeta specifica che ciò deriva da ragionamenti difettosi, «*difettivi silogismi*» (*Par.* XI 2). Questo ricorda quanto leggiamo in un passo del libro della *Sapienza*, laddove vengono descritte, in modo simile a quanto fa Dante, le opere degli stolti definite fatiche, «*labores*» frutto di «*perversae cogitationes*» che gli insipienti fanno «*cogitantes apud se non recte*», come difettosi erano appunto i sillogismi dei cattivi “filosofi” citati da Dante:³³

Perversae enim cogitationes separant a Deo [...] Quoniam in malivolam animam non intrabit sapientia [...] dixerunt [scil., insipientes] enim apud se cogitantes non recte: «[...] Vino pretioso et unguentis nos impleamus, [...] nullum pratum sit quod non pertranseat luxuria nostra [...] Opprimamus pauperem iustum, [...] sit autem fortitudo nostra lex iniustitiae [...] Circumveniamus ergo iustum [...]». [...] Haec cogitaverunt et erraverunt excaecavit enim illos malitia eorum [...] *Sapientia enim et disciplinam qui abicit infelix est; et vacua est spes illorum et labores sine fructu, et inhabitabilia opera illorum sunt.*

Questo passo biblico presenta una forte analogia col prologo alla vita di san Francesco di *Par.* XI. In modo simile al libro della *Sapienza*, infatti, anche il poeta fa una rassegna, nel cielo dei sapienti, di azioni evidentemente stolte, quali l'abbandono alla lussuria, le ruberie, l'uso prepotente della forza, l'ozio. E ciò accade dopo aver elogiato, nell'incipit del canto X, che apre il cielo dei sapienti, la somma sapienza divina, che ha creato tutto con mirabile perfezione: «[La Trinità] con tant' ordine fé, ch'esser non puote / senza gustar di lui chi ciò rimira» (*Par.* X 5-6).

Dante tuttavia, come detto, all'insipienza di uomini che compiono opere palesemente malvagie aggiunge al suo elenco, rispetto al libro della *Sapienza*, anche la stoltezza di persone istruite, medici, giuristi, sacerdoti (XI 4-5), alzando il livello della sua riflessione. Non a caso in apertura impiega un termine proprio della filosofia, ‘sillogismo’ (v. 2).

³³ *Sap.* 1,3-4, 2,1, 2,7, 2,10-12, 2,21 e 3,11 (corsivi miei).

Ancora, parla di coloro che usano l'intelligenza per fini personali, ingannando il prossimo, attraverso l'espressione «regnar [...] per sofismi», che fa da controcanto al «regnar per forza» (v. 6). In tal caso anche in *Sapienza* leggiamo un'espressione analoga: «circumveniamus iustum». 'Sofisma' è altro vocabolo filosofico col quale Dante indica come l'intelligenza e la conoscenza possano essere usate non per giungere e far giungere gli altri alla verità, ma per dissimulare con fine malvagio ciò che è vero, piegando al male l'intelletto. Al prossimo pertanto si può far male con la forza ma anche, ed è peggio, con l'intelligenza e l'inganno.

La conoscenza può divenire così sia motivo di orgoglio personale e sociale, sia mezzo per affermare una supremazia sull'altro, approfittando della sua ignoranza o ingenuità. In entrambi i casi essa è piegata a un fine cattivo, ovvero alla cupidigia, al potere o alla superbia. Questo è un tema già affrontato da Dante nell'*Inferno*, in particolare coi consiglieri di frode e Ulisse nel canto XXVI. L'intelligenza è ciò che più genera nell'uomo una somiglianza con Dio e una differenza con gli animali, i quali sono istintivi. È ciò dunque che più di ogni altra facoltà lo esalta dandogli la capacità di riflettere con coscienza su di sé, sulla realtà creata, su Dio e di formare nel cuore una volontà attraverso il dono del consiglio, come leggiamo in *Purg.* XVIII 62-66: «innata v'è la virtù che consiglia, / e de l'assenso de' tener la soglia. / Quest'è 'l principio là onde si piglia / ragion di meritare in voi, secondo / che buoni e rei amori accoglie e viglia». Colpa pertanto ancor più grave che non la mera violenza, la «matta bestialitate» (*Inf.* XI 82-83), piegare l'intelletto al male e usarlo per fini cattivi. L'uomo infatti, in tal modo, diviene peggiore dei bruti istintivi, perché più di essi perfetto nell'essere malvagio. Per questo nell'inferno dantesco i fraudolenti sono puniti più in basso rispetto ai violenti, come spiega Virgilio in *Inf.* XI 22-27: «D'ogne malizia, ch'odio in cielo acquista, / ingiuria è 'l fine, ed ogni fin cotale / o con forza o con frode altrui contrasta. / Ma perché frode è de l'uom proprio male, / più spiace a Dio; e però stan di sotto / li frodolenti, e più dolor li assale». Significativa a tale proposito la figura di Ulisse, simbolo per antonomasia dell'uomo assetato di sapere. È proprio costui che, nel racconto dantesco, esorta i suoi a proseguire il viaggio facendo appello alla loro «semenza», alla loro natura di uomini, creati, a differenza dei bruti, per accrescersi nella conoscenza: «Considerate la vostra semenza: / fatti non foste a viver come bruti, / ma per seguir virtute e canoscenza» (*Inf.* XXVI 118-120). Proprio Ulisse, emblema del sapere, verrà però posto da Dante all'inferno, fra l'altro a causa dell'ideazione dell'inganno del cavallo di Troia, ovvero per aver usato per fini malvagi il suo intelletto. E, proprio al ricordo di quella bolgia, Dante si premura di tenere l'ingegno a freno «perché non corra che virtù nol guidi» (*Inf.* XXVI 22).

Il tema della sapienza, che per la sua complessità presenta vari aspetti e che è significativamente posto al principio di *Par.* X, con riferimento a Dio, e all'inizio di *Par.* XI, con riferimento agli uomini, torna così, come visto, in *Par.* XII, nella narrazione della vita di san Domenico, già definito prima di sapienza cherubica. Anche qui troviamo il riferimento ai giuristi e ai medici (v. 83) coi quali il santo contrasta. Il poeta sottolinea inoltre la notevole distanza che separa Domenico da alcuni sacerdoti i quali, approfittando della loro posizione di ecclesiastici e di uomini dotti, si preoccupano non della loro vera missione, ovvero quella della predicazione della parola di Dio e della diffusione della sapienza divina, ma dell'acquisizione di decime o benefici. Leggiamo ciò nelle terzine che descrivono Domenico recantesi dal papa per chiedere la licenza di combattere contro gli eretici (*Par.* XII 88-96):

E a la sedia che fu già benigna
più a' poveri giusti, non per lei,
ma per colui che siede, che traligna,

non dispensare o due o tre per sei,
 non la fortuna di prima vacante,
 non *decimas, quae sunt pauperum Dei*,
 addimandò, ma contro al mondo errante
 licenza di combatter per lo seme
 del qual ti fascian ventiquattro piante.

Domenico è disinteressato a ciò che la sua intelligenza e il suo essere dotto può acquisirgli nel mondo. Egli desidera invece combattere per la parola di Dio, il seme che ha generato in paradiso le «ventiquattro piante» che circondano Dante, i veri sapienti secondo lo spirito. Poiché anch'egli è, come costoro, sapiente secondo lo spirito, e non secondo la carne. Contrasta con questo suo atteggiamento proprio la figura del pontefice, a cui si fa riferimento nella perifrasi indicante la Santa Sede, del quale Dante dice «traligna» (v. 90), evocando l'immagine di un uomo che usa tutto il suo ingegno e la sua intelligenza per un malvagio interesse personale.

Dante conduce così gradualmente il lettore a una riflessione su cosa sia sapienza agli occhi di Dio, chiarendo che la conoscenza in sé non basta per essere sapienti. Le opere di questi uomini istruiti, infatti, giuristi, medici e addirittura papi, al pari di quelle dei lussuriosi e dei ladri, non sono in grado di portare frutto. E tale metafora è desunta da Dante ancora dallo stesso passo di *Sapienza* che abbiamo preso in esame. Qui leggiamo infatti che la loro speranza è vuota, le loro fatiche senza frutto e le loro opere inutili: «vacua est spes illorum, et labores sine fructu, et *inhabitabilia opera illorum sunt*» (*Sap.* 3,11), come «insensata» (*Par.* XI 1) era la cura degli stolti definita da Dante. Diversamente da costoro, Domenico diviene invece dottore per amore di una manna verace, cioè di un nutrimento fecondo, della vera sapienza, quella divina, che non usa per accrescere sé stesso nel mondo, per orgoglio, cupidigia o potere, ma che serve per amore: «per amor de la verace manna / in picciol tempo gran dottor si feo» (*Par.* XII 84-85). Proprio per questo egli porterà frutto, come preannunciato nel sogno profetico della sua madrina: «vide nel sonno il mirabile frutto / ch'uscir dovea di lui» (*Par.* XII 65). Significativo poi che il discorso tenuto da Bonaventura si chiuda proprio con una chiosa in cui egli si premura di dire: «ne' grandi officii / sempre pospuosi la sinistra cura» (*Par.* XII 128-129). I panegirici di Francesco e Domenico, così, si aprono e chiudono con questa importante riflessione che è posta nel cuore del cielo degli spiriti sapienti.³⁴

La forza di una predicazione sapiente

La riflessione sulla sapienza e sull'uso della conoscenza e dell'intelligenza è dunque tema che, come visto, si dispiega nel corso di tutta la *Commedia* ed è affrontata in vari passi. In alcuni di essi il poeta la riprende afferendola in particolare proprio alla predicazione dei chierici e, in tale contesto, vediamo impiegata di nuovo la metafora della fruttuosità o della vanità per indicare la vera sapienza che porta nutrimento spirituale, e la sterilità di una dottrina meramente umana e lontana da Dio. È quanto leggiamo per esempio in *Paradiso* XXIX, laddove Beatrice critica alcuni ecclesiastici che, per amore dell'apparenza, propongono una predicazione vana, allontanando i fedeli dalla verità e nutrendoli di vento (*Par.* XXIX 85-117):

³⁴ «Il distacco, dunque, dalle ricchezze, magnificenze e onori («la sinistra cura») è connotato del sapiente» (SCOTTI, *Canto XII* cit., p. 259).

Voi non andate giù per un sentiero
 filosofando: tanto vi trasporta
 l'amor de l'apparenza e 'l suo pensiero!
 E ancor questo qua sù si comporta
 con men disdegno che quando è posposta
 la divina Scrittura o quando è torta.

Non vi si pensa quanto sangue costa
 seminarla nel mondo e quanto piace
 chi umilmente con essa s'accosta.

Per apparer ciascun s'ingegna e face
 sue invenzioni; e quelle son trascorse
 da' predicanti e 'l Vangelo si tace

[...]

Non ha Fiorenza tanti Lapi e Bindi
 quante s'è fatte favole per anno
 in pergamo si gridan quinci e quindi:
 sì che le pecorelle, che non sanno,
 tornan del pasco pasciute di vento,
 e non le scusa non veder lo danno.

Non disse Cristo al suo primo convento:
 «Andate, e predicate al mondo ciance»;
 ma diede lor verace fondamento;
 e quel tanto sonò ne le sue guance,
 sì ch'a pagnar per accender la fede
 de l'Evangelio fero scudo e lance.

Ora si va con motti e con iscede
 a predicare, e pur che ben si rida,
 gonfia il cappuccio e più non si richiede.

In questo passo è criticata la vanità di quei predicatori che pur di essere originali in ciò che dicono trascurano il Vangelo diffondendo «favole» (v. 104) e «invenzioni» (v. 95) o, cosa ritenuta ancor più grave, falsano e torcono la Scrittura. Le pecorelle, così, il popolo, tornano dal pascolo senza essere state nutrite. Viene richiamato però il comandamento che Cristo rivolse ai suoi discepoli, e cioè di andare e predicare il Vangelo, non sciocchezze, dando loro un fondamento «verace» (v. 111). L'aggettivo 'verace' si contrappone alle ciance e alle favole e ricorda la «verace manna» (*Par.* XII 84) per amore della quale Domenico studia e diviene dottore. Si dice ancora che gli apostoli fecero proprio del Vangelo il loro scudo e le loro lance con le quali combatterono per accendere la fede. È importante notare come tornino qui, nel contesto della predicazione, quei termini di guerra che abbiamo trovato anche nel canto XII riguardo a Domenico. Leggiamo «pagnar» (v. 113), «scudo e lance» (v. 114) e viene ricordato quanto sangue sia costato seminare nel mondo la Scrittura, motivo per cui non può essere dimenticata o torta nella sua interpretazione alla superba vanità di alcuni.³⁵ Viene

³⁵ Questo sguardo più ampio sulla riflessione che Dante compie nella *Commedia* in merito alla sapienza ci fa comprendere ancor più quanto la figura di Domenico e dei Domenicani in genere si stagli alta di fronte ai miseri predicatori, stolti e pieni di sé. L'Ordine dei Domenicani emerge invece in tutta la sua grandezza nel suo amore per una vera e feconda sapienza. È Ledda in particolare a notare come il cielo degli spiriti sapienti si apra proprio con le due grandi figure di Tommaso d'Aquino e Alberto Magno. Essi sono dunque

anzi elogiata l'umiltà di chi vi s'accosta, atteggiamento di coloro che ne riconoscono l'origine divina, sono cauti nella lettura e si pongono al suo servizio, consapevoli che non si stanno accostando a una parola umana, ma a quella di Dio.

A tale proposito è interessante anche un altro passo tratto proprio dal cielo del Sole. Dante, attraverso Tommaso d'Aquino, rimprovera il giudizio precipitoso e stolto di alcuni studiosi che si allontanano dalla verità (*Par.* XIII 112-129):

E questo ti sia sempre piombo a' piedi,
per farti mover lento com' uom lasso
e al sì e al no che tu non vedi:

ché quelli è tra li stolti bene a basso,
che senza distinzione afferma e nega
ne l'un così come ne l'altro passo;
perch' elli 'ncontra che più volte piega
l'oppinion corrente in falsa parte,
e poi l'affetto l'intelletto lega.

Vie più che 'ndarno da riva si parte,
perché non torna tal qual e' si move,
chi pesca per lo vero e non ha l'arte.

E di ciò sono al mondo aperte prove
Parmenide, Melisso e Brisso e molti,
li quali andaro e non sapēan dove;
sì fé Sabellio e Arrio e quelli stolti
che furon come spade a le Scritture
in render torti li diritti volti.

Tra i presunti sapienti vi sono filosofi antichi ma anche eretici come Sabellio e Ario e altri che nei confronti delle Scritture furono come spade che deformano i volti che in esse si riflettono.³⁶ Furono spade, tuttavia, anche perché la loro predicazione viene vissuta come una vera e propria violenza perpetrata ai danni del corpo stesso di Cristo, la Chiesa. Essa, nata dal sangue di Gesù e diffusasi

assurti a massimi *exempla* di santi in cui la conoscenza, illuminata dallo Spirito Santo, ha raggiunto le sue vette più alte rispecchiando la sapienza divina: «Il primo spirito sapiente che parla e il primo che viene presentato sono Tommaso d'Aquino e Alberto Magno, due grandi sapienti domenicani. Dunque il cielo del Sole è subito posto sotto il segno dell'amore per la sapienza e per la dottrina dell'Ordine dei Predicatori, la «santa greggia / che Domenico mena per cammino» (LEDDA, *Osservazioni sul panegirico di san Domenico* cit., p. 107). Nicolò Maldina dedica un saggio all'immagine del predicatore nella *Commedia*. Il critico, muovendo dalla polemica che Dante compie contro la degenerazione della predicazione, spiega come Domenico sia presentato quale raro esempio di buon predicatore, al quale il poeta sembra associarsi. Come vedremo, nel racconto dantesco il santo in effetti presenta alcuni tratti che il critico sottolinea essere propri del modello apostolico (san Paolo in particolare) e dei grandi profeti biblici, come l'investitura divina, i digiuni e le penitenze, il coraggio, la fecondità della parola, la sapienza (di cui il fiume, per esempio, è metafora). Egli cioè risponde a quelle caratteristiche che la tradizione attribuisce ai grandi predicatori. Cfr. N. MALDINA, *Dante e l'immagine del buon predicatore nel "Paradiso"*, «L'Alighieri», n.s., XLIII, 2014, pp. 43-64.

³⁶ Rati sottolinea come il riferimento a questi eretici sia da ricondurre non a caso nell'ambito delle eresie trinitarie, particolare non irrilevante vista l'importanza attribuita in questo cielo a quella che definisce «sapienza trinitaria» (RATI, *Dal cerchio al centro* cit., pp. 105-106).

attraverso quello dei martiri, è ora ferita dalle eresie. Si ricordi il contrappasso dei seminatori di scismi. Esse pertanto non possono essere tollerate. I martiri furono disposti a morire per amore della verità. Quella verità va ora difesa da chi continua a volerla soffocare, anche se in altro modo.

Di fronte a questa urgenza, dunque, la predicazione stolta e vuota dei chierici vanitosi non solo non può nulla, ma risulta essa stessa dannosa. Occorre invece una predicazione fondata sulla vera sapienza, forte e coraggiosa, umile, perché non guarda all'uomo ma a Dio, decisa e così in grado di rendere sicura la Chiesa.

L'umiltà è un aspetto fondamentale. Nel canto XXIX da cui abbiamo estrapolato un passo, che fa parte del più ampio discorso tenuto da Beatrice sulla creazione degli angeli, si dice che una parte di questi cadde perché, superba, si ribellò a Dio, seguendo malamente l'atteggiamento di Satana: «Principio del cader fu il maladetto / superbir di colui che tu vedesti / da tutti i pesi del mondo costretto» (*Par.* XXIX 55-57). Degli altri angeli si dice: «Quelli che vedi qui furon modesti / a riconoscer sé da la bontate / che li avea fatti a tanto intender presti; / per che le viste lor furo essaltate / con grazia illuminante» (*Par.* XXIX 58-62). Gli angeli umili che riconobbero dono di Dio tanto intelletto furono esaltati nella visione e nella conoscenza attraverso la Grazia illuminante. Dio diede loro la luce della sua sapienza divina. Questi versi fanno da premessa alla polemica che seguirà contro alcune «scole» (*Par.* XXIX 70) terrene laddove «la verità si confonde» (*Par.* XXIX 74), a causa, come già Tommaso aveva detto nel canto XIII del *Paradiso*, di «chi pesca per lo vero e non ha l'arte» (*Par.* XIII 123). Stessa superbia caratterizza i diavoli posti a guardia della città di Dite, nell'inferno, le cui torri scorte da lontano aveva chiamato moschee e nella quale troviamo poi i sepolcri infuocati (che molto ricordano la pena per eresia) degli epicurei, che presuntuosamente errarono negando l'esistenza di Dio. Non a caso qui, nel dialogo con Cavalcanti, Dante richiama proprio la superbia di spirito nella celebre domanda che questi pone al pellegrino: «Se per questo cieco / carcere vai per altezza d'ingegno, / mio figlio ov'è? e perché non è teco?» (*Inf.* XII 58-60). Ciò ci fa comprendere ancor più quale sia per Dante l'atteggiamento corretto di chi si ritiene sapiente: l'importanza attribuita alle Scritture (da privilegiare per esempio allo studio del diritto canonico quando è finalizzato non a stabilire un ordine ma al successo),³⁷ l'umiltà nella lettura e nello studio di queste,³⁸ l'arte necessaria per una loro corretta interpretazione che deriva da una ricerca

³⁷ Lo studio del diritto canonico non è naturalmente condannato in sé, ma nel fatto che per alcuni diviene strumento al servizio della cupidigia e dell'avidità. A conferma di ciò è il fatto che come da un lato il poeta inveisce contro alcuni giuristi ricordati attraverso l'esemplare figura dell'ostiense Enrico di Susa, celebre decretalista e vescovo di Ostia, così esalta proprio nel cielo del Sole, quindi tra i sapienti, Graziano, compositore del *Decretum*, testo basilare del diritto canonico: «Quell'altro fiammeggiare esce del riso / di Grazian, che l'uno e l'altro foro / aiutò sì che piace in paradiso» (*Par.* X 103-105).

³⁸ Come Francesco, anche Domenico è sapiente e umile. Entrambi disprezzano i beni del mondo mostrando la loro sapienza interiore, quella del cuore, esaltata appunto dai libri sapienziali. Domenico ad essa aggiunge una particolare sapienza intellettuale che, come detto, non lo allontana superbamente da Dio, ma anzi da lui è illuminata e messa al servizio della fede. Entrambi dunque emergono in questa grandezza tutta spirituale che, scevra di ogni vanità umana, ancor più risplende e colpisce. Non ha infatti bisogno di ostentazione o vuota magniloquenza, essendo fondata e nutrita della Verità divina. Questo rileva anche Mazzucchi commentando il canto di san Francesco: «Francesco [...] è il modello dell'umiltà intellettuale, capace di conseguire la vera sapienza, cui si oppongono Oderisi e i suoi simili [cfr. *Purg.* XII], afflitti invece dalla superbia intellettuale e da uno smodato desiderio d'eccellenza. Negli scritti francescani, sulla scorta di *Prov.* 11 2 (“Ubi autem est humilitas, ibi et sapientia”), è invece ripetutamente sottolineato come sia proprio l'umiltà

seria ma anche dalla grazia illuminante di Dio concessa proprio a chi è umile (non a caso Beatrice nel canto XXIX aveva contrapposto gli studiosi che errano agli «scrittor de lo Spirito Santo», *Par.* XXIX 41), la forza e il coraggio nella predicazione e nell'affrontare coloro che deviano dalla dottrina (contrapposta alla ricerca di compiacimenti personali), la fedeltà e obbedienza alla Chiesa, considerata unica depositaria e custode della parola di Dio. Dello stesso san Francesco, compagno d'intenti di Domenico, Dante aveva sottolineato nel canto XI la volontà di farsi martire presso il sultano, per predicare Cristo. In lui prevaleva cioè forte l'esigenza di diffondere il Vangelo, proclamando con franchezza e determinazione la parola di Dio. Egli è umile e obbediente alla Chiesa e si contrappone alla figura superba del suo interlocutore: «E poi che, per la sete del martiro, / ne la presenza del Soldan superba / predicò Cristo e li altri che 'l seguìro» (*Par.* XI 100-102).

Si stagliano così due figure contrapposte: Domenico, sapiente, umile, fedele da una parte, e gli eretici, stolti, superbi, scismatici, dall'altra.³⁹ Contro costoro la Provvidenza ha mandato il suo campione, perché al suo «dire» (*Par.* XII 44) i fedeli, stretti tra predicatori sciocchi che li nutrono di vento ed eretici che li allontanano dalla verità, possano ricevere vero nutrimento e radunarsi nuovamente uniti e coesi in un'unica Chiesa, unico corpo di Cristo, in una sola fede, un solo battesimo e un solo Spirito.

a difendere dai pericoli della *vana curiositas* e della *presumptio intellectualis*; non diversamente anche per Dante l'umiltà deve essere coesistente alla sapienza [...] Solo l'umile è dunque sapiente» (MAZZUCCHI, *Per una genealogia della sapienza* cit., p. 259). Questo aspetto si rivela in modo particolare nel panegirico di Francesco nel momento in cui il santo, per nulla intimorito dal suo vile aspetto, si presenta al papa e, senza abbassare gli occhi, parla a lui regalmente, mostrando tutta la sua grandezza interiore: «Né li gravo viltà di cuor le ciglia / per esser fì di Pietro Bernardone, / né per parer dispetto a meraviglia; / ma regalmente sua dura intenzione / ad Innocenzio aperse» (*Par.* XI 88-92). In tale atteggiamento si rispecchia il versetto del *Siracide*: «Sapientia humiliati exaltabit caput illius et in medio magnatorum consedere illum faciet» (*Eccli.* 11,1: «La sapienza dell'umile gli farà tenere alta la testa e lo farà sedere tra i grandi»). Francesco non ha bisogno né di un aspetto aristocratico né di retorica umana. Ciò non vale solo per il poverello d'Assisi, la cui umiltà forse potrebbe per certi aspetti maggiormente risaltare, ma anche per il suo fedele compagno Domenico, il quale, pur essendo particolarmente dotto, non si serve della sua sapienza e del suo carisma per ottenere successi individuali o per creare un movimento spirituale personale di cui essere il capo, in opposizione alla Chiesa. Dante lo presenta invece umilmente obbediente e libero dalla ricerca di riconoscimenti, due caratteristiche che il santo condivide con Francesco e che lo discostano nettamente dagli stolti e dagli eretici. Sul tema della superbia intellettuale, cfr. anche BAUSI, *Canto XII. Il santo atleta della fede* cit., pp. 360, 380: «[Domenico] è un anti-Ulisse, come lo sono, almeno in parte, tutti i sapienti del cielo del Sole, che hanno temperato con l'umiltà al pari di Francesco e Domenico la loro sapienza e altezza d'ingegno».

³⁹ Umiltà e obbedienza, negli Ordini religiosi, vanno di pari passo. Gli eretici sono presentati superbi nell'accostarsi alle Scritture e superbi verso la Chiesa. Costoro, ritenendo di avere ragione anche quando ciò che dicono contrasta con verità di fede acquisite, e dunque con ciò a cui tanti altri studiosi prima di loro sono giunti, non sono disposti a piegarsi, ma al contrario si scontrano superbamente contro la Chiesa stessa, divenendo disubbidienti. Rispetto a costoro i santi si mostrano umili nell'esegesi biblica e umili, e pertanto obbedienti, nei confronti della Chiesa. Modello di umiltà e obbedienza è naturalmente Cristo stesso e, con lui, la Vergine Maria. Entrambi sono per questo da Dio esaltati, a differenza di Satana, superbo e disobbediente e per questo abbassato negli inferi, e di coloro che come lui assumono questo atteggiamento.

La nascita di Domenico e il frutto della sua sapienza

Ma riprendiamo ora il filo della narrazione dantesca. Si è visto come il prologo introduca il lettore alla vicenda domenicana e come questa sia strettamente associata a quella francescana. Le numerose coppie di aggettivi, verbi, sostantivi ed elementi metaforici analizzati caratterizzanti i primi versi del canto XII non solo restituiscono la sincronia della duplice danza, ma sembrano anche voler introdurre proprio la figura di Domenico e di Francesco, abbinati nella loro missione di soccorso alla Chiesa, i quali vengono presentati al termine della serie delle duplici immagini impiegate per descrivere il ballo (il raggio e il suo riflesso, la voce e l'eco, i due archi, gli occhi): «l'un, l'altro» (*Par.* XII 34). Essi appunto «ad una militaro» (*Par.* XII 35, corsivo mio), espressione che ricorda quella simile che verrà impiegata per la Trinità nel canto XIII, «non si disuna» (*Par.* XIII 56), e così la loro gloria brilla «insieme» (*Par.* XII 36).

Si è già fatto notare come il prologo del canto XI e quello del canto XII presentino la stessa struttura e analoghi elementi, seppur con una significativa differenza nella scelta del lessico. Si afferma che i santi sono mandati da Dio, il quale è «providenza» (*Par.* XI 28): muovendosi «per sola grazia» (*Par.* XII 42), cioè per amore, «provide» (*Par.* XII 41); che sono inviati per soccorrere la Chiesa, «sua sposa» (*Par.* XII 43; cfr. *Par.* XI 32-33), che questa è in pericolo. Nello specifico però con san Francesco si afferma che Dio agisce perché essa vada «ver lo suo diletto» (*Par.* XI 31), ponendo l'accento sull'amore, con san Domenico invece perché è «in forse» (*Par.* XII 41), cioè debole e insicura, concetto invero al quale si allude già nel prologo del canto XI («in sé sicura», *Par.* XI 34) ma che in quel canto non trova un grande sviluppo, essendo esso incentrato sull'amore mistico di Francesco e sulla sua specifica missione. Tale tema trova adeguata declinazione, come visto, nel canto XII. In entrambi i prologhi così si definisce la missione dei due santi: l'uno «serafico in ardore» (*Par.* XI 37), «al cui fare» (*Par.* XII 44) il popolo di Dio deve conformarsi, l'altro di sapienza cherubica (*Par.* XI 39), «al cui dire» (*Par.* XII 44) è necessario ravvedersi (nonostante in entrambi azione, ovvero le concrete scelte di vita evangeliche, e parola, ovvero la predicazione, siano elementi vivi e presenti).

Terminato il preambolo comincia la narrazione vera e propria della vita di Domenico,⁴⁰ e questa si apre con la delineazione del luogo geografico di nascita, così come era stato per il panegirico di Francesco (*Par.* XII 46-57):

⁴⁰ Sono state individuate, come fonti agiografiche di riferimento per la stesura di questo canto, le biografie di TEODORICO DI APPOLDIA, *Libellus de vita et obitu et miraculis s. Dominici*, in *Acta Sanctorum Augusti*, I, Antuerpiae, van Gherwen, 1733, pp. 562-632; UMBERTO DA ROMANS, *Legenda*, in *Monumenta historica sancti patris nostri Dominici*, II, Romae, ad Sanctae Sabinae, 1935 («Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica», 30), pp. 369-433; VINCENZO DI BEAUVAIS (VINCENTIUS BELLOVACENSIS), *Speculum historiale*, Duaci, Beller, 1624 (rist. Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1964); IACOPO DA VARAZZE, *Legenda aurea*, ed. critica a cura di G. P. Maggioni, Impruneta (Firenze), SISMEL - Edizioni del Galluzzo, 1998, II, pp. 718-744. Per lo studio della tradizione agiografica di Domenico, si veda H. VICAIRE, *Storia di san Domenico*, nuova ed. a cura di V. Ferrua o.p., Cinisello Balsamo (Milano), Paoline, 1987, pp. 667-670; P. LIPPINI, *San Domenico visto dai contemporanei. I più antichi documenti relativi al santo e alle origini dell'Ordine domenicano*, Bologna, EDS, 1998; L. CANETTI, «*Domini custos*». *Contributi alla storia di san Domenico nelle fonti agiografiche del XII secolo*, Sala Baganza (Parma), Editoria Tipolitotecnica, 1994; ID., *L'invenzione della memoria. Il culto e l'immagine di Domenico nella storia dei primi Frati predicatori*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 1996.

“In quella parte ove surge ad aprire
 Zefiro dolce le novelle fronde
 di che si vede Europa rivestire,
 non molto lungi al percuoter de l’onde
 dietro a le quali, per la lunga foga,
 lo sol talvolta ad ogne uom si nasconde,
 siede la fortunata Calaroga
 sotto la protezion del grande scudo
 in che soggiace il leone e soggioga:
 dentro vi nacque l’amoroso drudo
 de la fede cristiana, il santo atleta
 benigno a’ suoi e a’ nemici crudo”.

Così come abbiamo letto a proposito del poverello di Assisi, il quale nasce da una «fertile costa» (*Par.* XI 45), anche il luogo nativo di Domenico si presenta sereno («la fortunata Calaroga», *Par.* XII 52) e richiama, nella fecondità portata da Zefiro, che schiude le fronde e fa sbocciare la primavera, quella fruttuosità di opere con cui anche quest’ultimo santo, al pari del compagno, arricchirà la terra. I luoghi di nascita presagiscono simbolicamente l’opera dei due campioni.⁴¹ Per entrambi viene cioè impiegata la metafora del portare frutto che, come visto in particolare a proposito dei predicatori vanesi, si contrappone alla sterilità di chi è stolto. Di Francesco Tommaso diceva: «Non era ancor molto lontan da l’orto, / ch’el cominciò a far sentir la terra / de la sua gran virtute alcun conforto» (*Par.* XI 55-57) e poco oltre parlerà di un bene «ferace» (*Par.* XI 82). Di Domenico Bonaventura dirà che è «l’agricola che Cristo / elesse a l’orto suo per aiutarlo» (*Par.* XII 71-72) e che la sua madrina vide nel sogno «il mirabile frutto / ch’uscir dovea di lui e de le rede» (*Par.* XII 65-66). Ancora Bonaventura dirà che Domenico si fece dottore per amore della «verace manna» (*Par.* XII 84) e che per essa si mise «a circuir la vigna / che tosto imbianca, se ’l vignaiolo è reo» (*Par.* XII 86-87). La metafora prosegue, e leggiamo che il santo «ne li sterpi eretici percosse / l’impeto suo» (*Par.* XII 100-101). Infine il dotto francescano conclude affermando che da Domenico, definito «torrente ch’alta vena preme» (*Par.* XII 99), si formeranno «diversi rivi / onde l’orto cattolico si riga / sì che i suoi arbuscelli stan più vivi» (*Par.* XII 103-105), richiamando l’immagine dell’acqua dapprima come forza dirompente che sradica le erbe cattive e, subito dopo, come forza vitale che porta nutrimento alla terra e rende vigorose le piante.

Domenico è dunque un buon agricoltore, che coltiva sapientemente la vigna del Signore e sradica gli sterpi.⁴² Egli, con la sua fruttuosità, si pone in contrasto con i cattivi vignaioli, i quali,

⁴¹ Ledda nota come il panegirico di Domenico, rispetto a quello di Francesco, presenti un carattere «antinarrativo e intensamente metaforico, fatto di immagini che continuano, si complicano, si trasformano» (LEDDA, *Osservazioni sul panegirico di san Domenico* cit., p. 111). Prevale dunque l’aspetto metaforico sulla narrazione. Il critico individua per esempio l’immagine dello sposo della fede, dell’agricola di Cristo, del vignaiolo, del combattente per il seme della Sacra Scrittura, del torrente impetuoso, della ruota della biga della Chiesa.

⁴² Ledda nota come questa metafora, di origine biblica, identifichi Domenico con Cristo con riferimento al versetto del Vangelo di Giovanni: «Ego sum vitis vera, et Pater meus agricola est» (*Io.* 15,1). Il critico osserva come tale parallelismo sia rafforzato da Dante attraverso i versetti di *Paradiso* XXVI: «Le fronde onde s’infronda tutto l’orto / de l’ortolano eterno» (*Par.* XXVI 64-65). Attraverso questa metafora e altri elementi che via via si presentano nel testo (l’immagine dello sposo, la scelta della povertà, l’elezione

causa la loro stoltezza e vanità, non sono in grado di portare frutto. È la stessa metafora che abbiamo trovato nel discorso tenuto da Beatrice a proposito dei predicatori insipienti («sì che le pecorelle, che non sanno, / tornan del pasco pasciute di vento» *Par.* XXIX 106-107) ed è la medesima che torna nelle invettive contro la decadenza dell'Ordine domenicano e francescano pronunciate rispettivamente al termine dei due panegirici. I Domenicani che deviano dai buoni insegnamenti sono infatti paragonati a pecorelle che, ghiotte di nuovi cibi più attraenti, si allontanano dal pastore e dai pascoli atti a nutrirle, e per questo tornano all'ovile vuote di latte. Di esse si dice (*Par.* XI 124-129):

“Ma ’l suo pecuglio di nova vivanda
è fatto ghiotto, sì ch’esser non puote
che per diversi salti non si spanda;
e quanto le sue pecore remote
e vagabunde più da esso vanno,
più tornano a l’ovil di latte vòte”.

Già, nel momento in cui Tommaso aveva preso la parola, aveva detto di appartenere al santo gregge guidato da Domenico,⁴³ gregge ove è possibile nutrirsi se non si devia da quel cammino: «Io fui de li agni della santa greggia / che Domenico mena per cammino / u’ ben s’impingua se non si vaneggia» (*Par.* X 94-96). Riecheggia dunque il tema della vanità già trovato in *Sapienza* (e che si estende a numerosi passi biblici) e a cui si è appunto fatto riferimento riguardo agli stolti, condotti dalle loro opere, definite «sine fructu», a una speranza definita «vacua» (*Sap.* 3,11), come vuote sono le pecore che hanno deviato dal cammino della sapienza (*Par.* XI 129) e come ‘vaneggiare’ (*Par.* X 96) è definito l’allontanamento da questo cammino.

Per descrivere il deviare dei Francescani dalla strada segnata dal loro fondatore e, di conseguenza, l’infruttuosità della loro opera si dice invece che la muffa ha sostituito la gromma nelle botti, e che dunque un frutto cattivo è subentrato a un frutto buono: «Ma l’orbita che fe’ la parte somma / di sua circonferenza, è derelitta, / sì ch’è la muffa dov’era la gromma» (*Par.* XII 112-114); per poi parlare esplicitamente di un cattivo raccolto, frutto di una cattiva coltivazione (con un

a un compito affidatogli da Dio), Domenico sarebbe così rappresentato come *alter Christus*. Cfr. LEDDA, *Osservazioni sul panegirico di san Domenico* cit., pp. 115-118. Cfr. anche DELCORNO, *Cadenze e figure della predicazione nel viaggio dantesco* cit., pp. 54-55, ove si analizza l’immagine dell’agricoltore nell’agiografia e nella predicazione.

⁴³ Domenico è dunque definito pastore di un gregge, secondo una metafora consueta negli Ordini religiosi e impiegata anche riguardo a Francesco nel canto XI, definito «archimandrita» (*Par.* XI 99). Si noti come anche questa sia un’immagine di identificazione con Cristo, *supremus pastor*. Egli stesso la impiega per sé nel Vangelo e così è entrata nell’iconografia ecclesiastica: cfr. *Io.* 10,11-16. In questo passo evangelico Gesù afferma che ha anche altre pecore, di un altro ovile, e che anch’esse devono essere condotte per formare un solo gregge: «Et alias oves habeo, quae non sunt ex hoc ovili, et illas oportet me adducere, et vocem meam audient, et fiet unum ovile et unus pastor. Propterea me diligit pater» (*Io.* 10,16-17). Troviamo qui il tema fondamentale dell’unità. Alla voce di Gesù, alla sua predicazione, le pecore appartenenti a greggi diversi si riuniranno per formarne uno solo, dietro all’unico pastore. È l’immagine della Chiesa unita da Cristo e ricorda tanto l’immagine impiegata da Dante di un popolo sviato che “al dire”, alle parole di Domenico, si ravvede e si riunisce, abbandonando le divisioni ereticali e le discordie: «[...] al cui dire / lo popol disviato si raccorse» (*Par.* XII 44-45). Domenico, come Gesù, è amato e scelto dal Padre per questa missione.

richiamo all'immagine della parabola evangelica del buon grano e della zizzania che troviamo in *Mt.* 13,24-30) che chiaramente si contrappone alle numerose immagini positive usate in quel canto per il buon agricoltore Domenico, «l'agricola che Cristo, / elesse a l'orto suo per aiutarlo» (*Par.* XII 71-72), l'amico di Francesco: «e tosto si vedrà de la ricolta / de la mala coltura, quando il loglio / si lagnerà che l'arca li sia tolta» (*Par.* XII 118-120).

È inoltre interessante notare come nel canto dedicato a Francesco questi sia paragonato a un sole che sorge: è il sole che nel contesto di quella narrazione conforta la terra e la rende feconda (*Par.* XI 49-54). Qui, invece, a proposito di Domenico, si parla dell'acqua. Egli è un torrente che di volta in volta agisce con forza, laddove è necessario liberare la terra da ciò che impedisce ai frutti buoni di crescere, oppure la irriga dolcemente, facendo crescere gli arbusti fruttiferi. I due principi sono così paragonati ai due elementi fondamentali per la coltivazione della vigna del Signore: la luce e il calore da una parte e l'acqua dall'altra, ovvero, metaforicamente, amore e sapienza. Ancora una complementarità.

L'immagine del sole: luce di sapienza

Il riferimento al sole tuttavia è presente anche nella narrazione del canto XII. E se per Francesco si parlava di un sole nascente, tanto che il santo stesso, con una metafora cristologica, era definito tale, e Assisi prendeva il nome di Oriente, ora Bonaventura descrive il sole che tramonta, immagine che completa, come da molti sottolineato, la prima, evidenziando di nuovo come l'opera dei due santi sia complementare e abbracci simbolicamente tutta la terra, l'*Ecclesia* nella sua universalità, da Oriente («nacque al mondo un sole, / come fa questo tal volta di Gange», *Par.* XI 50-51) a Occidente (nell'Atlantico, «non molto lungi al percuoter de l'onde / dietro a le quali, per lunga foga, / lo sol tal volta ad ogne uom si nasconde», *Par.* XII 49-51; si noti anche la somiglianza delle espressioni impiegate).⁴⁴

⁴⁴ È Guglielmo Gorni, in particolare, a mettere in luce la simmetria: cfr. G. GORNI, *Nocera, Calaroga e altro nei panegirici di Francesco e di Domenico*, in *Musaico per Antonio*, a cura di J. Marchand, Firenze, Cesati, 2003, pp. 69-79: 75-76; cfr. anche GIGLIO, *Il san Francesco di Dante* cit., pp. 187-188. Pasquazi parla di una possibile interpretazione in chiave escatologica delle figure di Domenico e Francesco nei canti di Dante. Tale visione aveva preso piede a partire dalla profezia di Gioacchino da Fiore, il quale aveva preannunciato l'avvento di un mondo moralmente rigenerato, dopo la manifestazione dell'Anticristo. Contro di lui avrebbero combattuto due predicatori. Gioacchino profetizzava la nascita di due Ordini nuovi caratterizzati l'uno dall'amore e dalla contemplazione, l'altro dalla dottrina. A partire da questa profezia, alcuni videro nei due predicatori Francesco e Domenico. Forse Dante, che pone Gioacchino nella seconda corona dei sapienti, dicendo di lui che fu dotato di spirito profetico (*Par.* XII 140-141) non ha escluso questa ipotesi. Se assecondata, Francesco potrebbe essere associato all'angelo del sesto sigillo dell'*Apocalisse* che viene da Oriente e Domenico all'angelo della sesta tromba dell'*Apocalisse* che discende dal cielo (richiamato dal calare del sole). Cfr. PASQUAZI, *San Francesco in Dante* cit., pp. 945-946. D'accordo con questa interpretazione in chiave escatologica è Manselli, il quale sottolinea la consonanza tra la corrente degli Spirituali, che a partire dalle concezioni gioachimite avevano ricavato le basi per una inquadratura storica provvidenziale di san Francesco mandato da Dio a salvare la Chiesa dalla rovina, e Dante. Cfr. MANSELLI, *Il canto XII del "Paradiso"* cit., p. 216. Tuttavia non tutti i critici sono unanimi nel ritenere che il poeta aderisse a questa visione. Inoltre, la tradizione agiografica domenicana solitamente dà, da parte sua, un'interpretazione escatologica della provenienza occidentale di Domenico, legata al tramonto del sole. Cfr. a riguardo CANETTI, "Domini custos" cit., pp. 67-77; ID., *L'invenzione della memoria* cit., pp. 334-347.

Il sole inoltre, e la luce più in generale, alludono anche metaforicamente alla sapienza. È Dante stesso, desumendo questa immagine dalla Bibbia, a impiegarla in questo modo. I sapienti si presentano al pellegrino nel cielo del Sole, al quale vi è un riferimento nell'incipit del canto X, «Lo ministro maggior de la natura» (*Par.* X 28). Lì le anime sono definite «ardenti soli» (*Par.* X 76) e la loro luce è tale da superare quella dell'astro: «Quant'esser convenia da sé lucente / quel ch'era dentro al sol dov'io entra'mi, / non per color, ma per lume parventel» (*Par.* X 40-42). Poco oltre l'immagine del sole verrà associata a Dio, definito «Sol de li angeli» (*Par.* X 53), chiarendone bene il significato simbolico. Il sole di sapienza è Dio, la cui sapienza è stata cantata prima di tutte le altre al momento dell'approdo in questo cielo attraverso la contemplazione della perfezione mirabile della creazione operata dalla Trinità. Qui, in cielo, i sapienti ad essa si saziano in modo perfetto: «Tal era quivi la quarta famiglia / de l'alto Padre, che sempre la sazia / mostrando come spira e come figlia» (*Par.* X 49-51). L'anelito alla conoscenza trova nella contemplazione della Trinità e del Verbo il suo più alto compimento. E ciò è espresso, anche in questo passo, con l'immagine del nutrimento fecondo che solo la sapienza di Dio fornisce.

La metafora della luce come sapienza divina si trova nel Vangelo di Giovanni, dove l'incarnazione della Parola è presentata come l'avvento della luce nel mondo: «In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum, et *Deus erat Verbum* [...] *Et lux in tenebris lucet* [...] *Et Verbum caro factum est*» (*Io.* 1,1-14, corsivi miei). Questa immagine è anticipata nel cantico del Benedictus e prima ancora in Isaia (così ad essa si richiama la liturgia del Natale, antica festa del *sol invictus*).⁴⁵ Gesù, la Sapienza, è la luce che viene nel mondo, la Parola di Dio che annuncia il Regno e la via della salvezza. Il Messia stesso lo ribadisce in numerosi passi.⁴⁶ I riferimenti biblici potrebbero essere molti. Interessante più di tutti però è forse notare come l'immagine di Dio - sole di sapienza sia presente proprio nel libro biblico della *Sapienza* laddove si dice che, a differenza dei giusti, gli stolti nel giorno del giudizio dovranno ammettere di aver deviato dalla via della verità e che per loro non è nato il sole dell'intelligenza: «Erravimus a via veritatis, [...] et sol intelligentiae non est ortus nobis». Questo a differenza dei giusti sapienti, i quali brilleranno della luminosa sapienza divina: «Fulgébunt iusti et tanquam scintillae in harundinetis discurrunt».

Gli stolti nelle tenebre da un lato, dunque, e i sapienti nella luce dall'altro. È questa importante riflessione che il riferimento alla luce del sole che tramonta nell'Atlantico sottende. Si è vista già l'analogia, sia nella scelta dei modelli sia nel lessico impiegato, che Dante opera col libro della *Sapienza* nel fare una rassegna di uomini stolti in *Paradiso* XI. Parimenti, in analogia col libro del *Siracide*,⁴⁷ altro libro sapienziale, compie, nel cielo degli spiriti sapienti, una rassegna di uomini illustri,

⁴⁵ Così leggiamo nel Vangelo di Luca: «Visitavit nos oriens ex alto; illuminare his qui in tenebris et in umbra mortis sedent ad dirigendos pedes nostros in viam pacis» (*Lc.* 1,78-79); e così leggiamo in Isaia, con un'immagine che sarà poi riferita alla nascita di Cristo: «Populus, qui ambulabat in tenebris, vidit lucem magnam, habitantibus in regione umbrae mortis lux orta est eis» (*Is.* 9,2).

⁴⁶ Leggiamo per esempio ancora nel Vangelo di Giovanni: «Iterum ergo locutus est eis Iesus dicens: «Ego sum lux mundi: qui sequitur me non ambulat in tenebris, sed habebit lumen vitae» (*Io.* 8,12); «Adhuc modicum lumen in vobis est. Ambulate dum lucem habetis, ut non vos tenebrae comprehendant; et qui ambulat in tenebris nescit quo vadat. Dum lucem habetis, credite in lucem, ut filii lucis sitis. [...] Ego lux in mundo veni, ut omnis, qui credit in me, in tenebris non maneat» (*Io.* 12,35-36,46).

⁴⁷ Cfr. *Ecli.* 44,1 e seguenti. Si noti inoltre che nel libro del *Siracide* viene elogiato prima l'operato di Dio nella natura, creata attraverso la sua parola (*Ecli.* 42,15); poi nella storia, laddove la sua sapienza si riflette

quelli presentati nelle tre corone, che si sono distinti per la loro grandezza intellettuale e di anima, associandoli alla luce. E tra questi spiccano, per la loro luminosità, proprio due figure, quella di Francesco e di Domenico i quali, nella loro prima presentazione al canto XI, sono definiti il primo “sole”, e dunque sommo sapiente (essendo per lui impiegata la metafora propria di Cristo: «nacque al mondo un sole» *Par.* XI 50), il secondo splendente di luce cherubica («l'altro per sapienza in terra fue / di cherubica luce uno splendore» *Par.* XII 38-39). I due santi sono così ritratti ricolmi della vera sapienza di Dio e per questo della sua luminosa sapienza splendenti. È questa che sono chiamati a portare al mondo contrastando le tenebre della stoltezza.

A tale proposito, riguardo a Domenico, vi sono nel canto XII diverse allusioni a momenti della vita del santo (che Dante trae dalle agiografie) che rimandano proprio alla figura del predicatore inviato da Dio a portare la luce della sua parola. Dante ricorda infatti l'episodio in cui la madre, incinta di lui, sognò che avrebbe partorito un cane bianco e nero, con riferimento all'abito domenicano, portante in bocca una fiaccola con cui avrebbe incendiato il mondo: «E come fu creata, fu repleta / sì la sua mente di viva virtute, / che, ne la madre, lei fece profeta» (*Par.* XII 58-60). La fiaccola ricorda da un lato l'ardore, l'amore per Dio di cui il santo brucia, dall'altro la luce che dissipa le tenebre del peccato e della morte (secondo la metafora già propria di Isaia e del Vangelo di Giovanni).⁴⁸ Ancora il poeta ricorda la visione avuta dalla madrina del battesimo, alla quale apparve il fanciullo con una stella in fronte, simbolo del fatto che Domenico avrebbe guidato gli uomini verso la salvezza: «la donna che per lui l'assenso diede, / vide nel sonno il mirabile frutto / ch'uscir dovea di lui e de le rede» (*Par.* XII 64-66). Domenico è portatore di una sapienza salvifica.⁴⁹

La sapienza che salva

Riguardo alla sapienza che salva dal peccato e dalle tenebre della morte è possibile compiere un'ulteriore breve riflessione. Come abbiamo visto, Dante fa una distinzione tra una conoscenza che si rivela in realtà stolta o addirittura malvagia e un sapere invece fecondo, come quello di Domenico. Ma nella *Commedia* si riflette anche sulla differenza tra una sapienza degna di stima e ammirazione, come quella degli antichi, incapace però di salvare perché non illuminata dalla fede e dalla grazia, e una sapienza al contrario che da Dio trae la sua luce, rivelata dunque, capace pertanto di condurre l'uomo alla redenzione dell'anima. Emblematica in questo la vicenda dei sapienti del limbo e quella di Virgilio, l'autore tanto amato da Dante, che il poeta addirittura sceglie come guida. All'incontro con lui infatti il pellegrino proromperà in parole di lode e stima, quelle proprie di un discepolo (*Inf.* I 79-87):

nelle opere dell'uomo (*Ecl.* 44,1). È la struttura che notiamo anche nel cielo del Sole.

⁴⁸ Vi è un'analogia con le parole rivolte da Dio a Isaia stesso profeta: «Ecce dedi te in lucem gentium, ut sis salus mea usque ad extremum terrae» (*Is.* 49,6). La metafora della fiaccola è impiegata liturgicamente anche in riferimento al Battista.

⁴⁹ Sull'importanza della luce nel *Paradiso* e, in particolare, nel cielo del Sole, cfr. G. GETTO, *Poesia e teologia nel "Paradiso" di Dante*, in *Aspetti della poesia di Dante*, Firenze, Sansoni, 1966, pp. 204-211. In questo saggio il critico riflette sul significato teologico e spirituale della luce nel poema. Cfr. anche Bonora, il quale afferma che «il tema della luce [...] viene a porsi come elemento unificatore per la prima volta nel cielo del Sole» (BONORA, *Canto XI* cit., p. 238).

“Or se’ tu quel Virgilio e quella fonte
che spandi di parlar sì largo fiume?”
rispuos’ io lui con vergognosa fronte.

“O de li altri poeti onore e lume,
vagliami ’l lungo studio e ’l grande amore
che m’ha fatto cercar lo tuo volume.

Tu se’ lo mio maestro e ’l mio autore,
tu se’ solo colui da cu’ io tolsi
lo bello stilo che m’ha fatto onore”.

L’opera di Virgilio è per Dante di indiscutibile valore, come quella degli altri uomini illustri citati nel limbo, Omero, Orazio, Ovidio, Lucano, Aristotele, Socrate, Platone e gli altri (*Inf.* IV 88-90, 130-144) che in qualche modo completano la rassegna dei sapienti del cielo del Sole (si noti che tra questi ci sono anche Ippocrate, Avicenna, Galeno e Averroè, celeberrimi medici e filosofi del passato, in contrasto con gli stolti cui si riferisce in *Paradiso* XI e XII). Significativo che anch’essi, in un luogo totalmente buio qual è l’inferno dantesco, perché luogo di peccato e privo della presenza di Dio, siano circondati da una seppur piccola luce: «io vidi un foco / ch’emisperio di tenebre vincia» (*Inf.* IV 68-69). La loro sapienza è fonte di luce infatti, una luce tuttavia non sufficiente a mostrare la via della salvezza: solo una mezza sfera (simbolo peraltro, forse, di incompiutezza, a differenza della figura del cerchio che tanto torna nel cielo del Sole) è in quel buio illuminata, al contrario di un cielo che vince in splendore la luce del sole stesso. Il discrimine è proprio la fede che a loro è mancata, unica colpa che li conduce all’inferno, come spiega Virgilio stesso: «ei non peccaro; e s’elli hanno mercedi, / non basta, perché non ebber battesimo, / ch’è porta de la fede che tu credi» (*Inf.* IV 34-36). L’uomo, solo col suo intelletto, pur raggiungendo vette altissime di conoscenza, non è in grado di giungere alla pienezza della verità (come purtroppo ricorda il folle volo di Ulisse in *Inf.* XXVI). Ciò gli è possibile solo se illuminato da Dio, da cui discende ogni sapienza, come recita il libro del *Siracide*: «Omnis sapientia a Domino Deo est» (*Ecli.* 1,1). La fede è ciò che permette all’uomo di ricevere pienamente la luce dello Spirito Santo: «Spiritus veritatis, qui a Patre procedit» (*Io.* 15,26) e che «docebit [...] omnem veritatem» (*Io.* 16,13), conducendolo a una conoscenza compiuta delle cose della terra e di Dio, alla verità su sé stesso e alla salvezza. Questo purtroppo non accadde per i grandi sapienti che non ebbero fede: la sapienza non fu per loro salvezza, a differenza di coloro che crederono. Costoro infatti «per sapientiam sanati sunt» (*Sap.* 9,19). E la porta della fede è, come scrive Dante, il battesimo, il sacramento di iniziazione alla vita cristiana. È Ledda in particolare a sottolineare e mettere in luce come questo elemento sia posto da Dante in relazione con la fede, come appunto il passo appena citato mostra, in più luoghi della *Commedia*.⁵⁰ Il battesimo assume dunque un valore altissimo come momento emblematico dell’inizio di una nuova vita nello spirito in comunione con quello Spirito di Dio che nel battesimo all’uomo si profonde, illuminando la sua mente e il suo cuore. Solo grazie allo Spirito Santo è infatti possibile comprendere le cose del cielo.⁵¹ Sapienza, fede e battesimo sono dunque legati. E cos’è

⁵⁰ Cfr. LEDDA, *Osservazioni sul panegirico di san Domenico* cit., pp. 121-123; cfr. anche MALDINA, *Dante e l’immagine del buon predicatore nel “Paradiso”* cit., pp. 60-61.

⁵¹ Pensiamo all’esclamazione di Gesù di fronte a Pietro che in lui riconosce il Figlio di Dio: «Beatus es, Simon Bar Iona, quia caro et sanguis non revelavit tibi, sed Pater meus qui in caelis est» (*Mt.* 16,17). Sul tema della sapienza umana e della sapienza divina in rapporto a Virgilio e ai sapienti del limbo, cfr. C. S.

infatti la fede se non riconoscere la parola di Dio come verità rivelata, come somma sapienza, professarla e rimanerle fedele? E il battesimo cos'è se non ciò che introduce a ciò, ovvero iniziale e consapevole adesione a questo credo? Così coerentemente Domenico, che nel battesimo sposerà, secondo il racconto dantesco, la Fede, per poi formarsi come dottore e predicare la verità contro gli eretici, riceve dall'alto una viva virtù che riempie e illumina la sua mente: «e come fu creata, fu repleta / sì la sua mente di viva virtute» (*Par.* XII 58-59). Non una sapienza umana lo muove dunque, ma quella divina. È lo Spirito a guidarlo dando realizzazione alla missione a cui Dio lo ha chiamato, missione di cui il battesimo è il primo passo, lo studio e la predicazione il mezzo, la salvezza delle anime il fine.

Così Domenico, umile, povero, libero dal bisogno di riconoscimenti sociali e gloria, forte non di un'ingegnosa retorica umana, ma di ciò che lo Spirito di Verità gli insegna, non desideroso di porsi a capo di una schiera di seguaci ma servitore di una parola divina e combattente per l'unità della Chiesa, si trova in perfetta consonanza con un altro grande predicatore, san Paolo. Questi, nella *Lettera ai Corinzi*, delinea i tratti della predicazione cristiana, quella a cui Domenico pienamente risponde. San Paolo rimarca infatti la necessità che i fedeli rimangano uniti, perché legati da uno stesso battesimo in Cristo Gesù e che non seguano l'uno o l'altro apostolo dividendosi, come se seguissero la parola di uomini e non quella di Dio. Ancora ribadisce che la predicazione non si deve fondare su una dotta eloquenza umana, che trae gloria da sé stessa, perché non sia resa vana la croce di Cristo, considerata stoltezza dai pagani ma che è salvezza per coloro che aderiscono alla fede. Unico fondamento alla predicazione deve essere infatti Cristo. Coerentemente deve essere rifiutata da parte di chi annuncia la parola di Dio la vana ricerca di riconoscimenti. Una sapienza nuova dunque viene annunciata, che viene dall'alto e che può essere compresa solo tramite la luce dello Spirito Santo. Per questo egli afferma di essere apostolo per volontà di Dio, così come gli uomini divenuti credenti da Dio hanno ricevuto la scienza (*1 Cor.* 1,1.10.12-13.17-23.26-27.29; 2,1.4-5.7.10; 3,11):

Paulus vocatus apostolus Iesu Christi per voluntatem Dei [...] Obsecro autem vos, [...] ut non sint in vobis schismata; [...] unusquisque vestrum dicit: Ego quidem sum Pauli, ego autem Apollo [...]. Divisus est Christus? Numquid [...] in nomine Pauli baptizati estis? [...] Misit me Christus [...] evangelizare: non in sapientia verbi, ut non evacuetur crux Christi. Verbum enim crucis pereuntibus quidem stultitia est: iis autem qui salvi fiunt, id est nobis, Dei virtus est. Scriptum est enim: Perdam sapientiam sapientium [...] Ubi sapiens? ubi scriba? ubi conquistator hujus saeculi? Nonne stultam fecit Deus sapientiam huius mundi? Nam quia in Dei sapientia non cognovit mundus per sapientiam Deum: placuit Deo per stultitiam praedicationis salvos facere credentes. Quoniam [...] Graeci sapientiam quaerunt: nos autem praedicamus Christum crucifixum [...] gentibus autem stultitiam [...] Videte enim vocationem vestram, fratres, quia non multi sapientes secundum carnem, non multi potentes [...]: sed quae stulta sunt mundi elegit Deus, ut confundat sapientes [...] ut non gloriatur omnis caro in conspectu ejus [...] Et ego, cum venissem ad vos, fratres, veni non in sublimitate sermonis [...] et sermo meus, et praedicatio mea non in persuasibilibus humanae sapientiae verbis, sed in ostensione spiritus et virtutis: ut fides vestra non sit in sapientia hominum, sed in virtute Dei. Sapientiam

SINGLETON, *La poesia della Divina Commedia*, Bologna, Il Mulino, 1999, pp. 280-287: «Quella di Virgilio è la prospettiva dei filosofi antichi che non conobbero Cristo; egli vede mediante il *lumen naturale*. Il critico spiega come nella concezione dei filosofi antichi l'uomo ascenda verso Dio innalzandosi attraverso le cose, secondo un processo umano, mentre la sapienza, nella concezione cristiana, è innanzi tutto qualcosa di dato, un dono di Dio, e discende dall'alto innalzando l'uomo attraverso la grazia. La Sapienza è «il modo in cui la creatura partecipa alla *Sapienza* increata, che è il Figlio».

autem loquimur [...] sapientiam vero non hujus saeculi [...] sed loquimur Dei sapientiam [...] nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum [...] Animalis autem homo non percipit ea quae sunt Spiritus Dei [...] Fundamentum [...] aliud nemo potest ponere praeter id quod positum est, quod est Christus Jesus.

Davvero questo brano sembra riassumere le riflessioni sulla natura della sapienza, sulle divisioni ereticali e sul carattere della predicazione finora fatte e sembra suggerire il ritratto dell'apostolo Domenico, chiamato da Dio a predicare con la forza dello Spirito e distante sia dalla limitata sapienza degli antichi, sia da quella vuota, sciocca ed egocentrica dei predicatori vanitosi sia, infine, da quella superba e scismatica degli eretici.

L'amoroso drudo della fede cristiana: lo sposo

Procedendo nella lettura dei versi notiamo come Bonaventura, ancora una volta specularmente a quanto fa Tommaso nel canto precedente, ci presenti delle nozze: sono quelle tra Domenico e la Fede (*Par.* XII 55-72):

dentro vi nacque l'amoroso drudo
de la fede cristiana, il santo atleta
benigno a' suoi e a' nemici crudo;
e come fu creata, fu repleta
sì la sua mente di viva virtute
che, ne la madre, lei fece profeta.
Poi che le sponzalizie fuor compiute
al sacro fonte intra lui e la Fede,
u' si dotar di mutüa salute,
la donna che per lui l'assenso diede,
vide nel sonno il mirabile frutto
ch'uscir dovea di lui e de le rede;
e perché fosse qual era in costrutto,
quinci si mosse spirito a nomarlo
del possessivo di cui era tutto.
Domenico fu detto; e io ne parlo
sì come de l'agricola che Cristo
elesse a l'orto suo per aiutarlo.

In queste terzine il dotto teologo definisce Domenico «l'amoroso drudo / de la fede cristiana» (*Par.* XII 55-56) e subito dopo parla delle nozze tra questi e la Fede, avvenute al fonte battesimale: «Poi che le sponzalizie fuor compiute / al sacro fonte intra lui e la Fede» (*Par.* XII 61-62). È questo un elemento fondamentale, come quanto appena detto sulla sapienza ci porta a credere. In *Paradiso* XI Francesco, dopo essere stato definito di ardore serafico, era presentato come sposo della Povertà, personificata in una donna. Di lei si innamora, e la rinuncia a ogni bene compiuta davanti al vescovo diviene come l'atto delle nozze. Qui Domenico, già definito nel canto XI di sapienza cherubica, viene definito amante della fede, e il termine «amoroso drudo» (*Par.* XII 55) è significativo, perché rimanda proprio a un clima amoroso cortese. Anche la Fede diviene una sposa e l'atto di nozze è il battesimo. Nel matrimonio con la povertà Francesco manifesta il suo ardore serafico per Dio, che diviene il suo tutto, al quale nulla si deve frapporre. Egli libera il cuore da ogni altro affanno e cupidigia per volgerlo unicamente al suo Signore. Nello sposalizio con la Fede, invece, Domenico manifesta la sua vocazione ad essere uomo totalmente al servizio della vera sapienza, che deve diffondere nel mondo e difendere dagli eretici. La fede a cui egli è saldamente legato è la sua forza:

è accesso alla verità, è professione della verità in cui crede, è fedeltà a quella verità nel tempo. Commenta Buti che nel termine ‘sponsalizie’ c’è un richiamo alle promesse fatte col battesimo, poiché questo termine deriva dal verbo latino *spondeo*, che sta per ‘promettere’.⁵² Nelle promesse battesimali si professa ciò che costituisce il credo apostolico, i dogmi della fede cattolica. Essi divengono ciò che Domenico sposa e per cui combatte strenuamente, difendendo così la vera sapienza divina contro coloro che errano, diffondendo false dottrine che allontanano dalla verità e non nutrono i fedeli, dividendo e lacerando la Chiesa e screditandola nel suo essere autorevole voce profetica di Dio, che ai suoi apostoli ha lasciato il mandato di andare in tutto il mondo predicando la Parola. E proprio nell’atto del Battesimo, che avviene nel nome della Trinità, il santo assume a sua volta il nome che sigilla questa sua unione con il credo di cui si fa portatore e con la Trinità alla quale egli appartiene. Il verso «si mosse spirito a nomarlo / del possessivo di cui era tutto» (*Par.* XII 68-69) mostra infatti l’intensità dell’amore che lo lega a Dio, tanto da divenire suo, come il termine «possessivo» indica,⁵³ e la conformità a lui. Un vero matrimonio dunque, tra due amanti, Dio e Domenico. Così come due amanti ci erano stati descritti Dio e Francesco. Sembra qui che i due santi, entrambi sposi di Dio, lo siano in riferimento alle due persone della Trinità alle quali più sono presentati conformi: l’uno, Francesco, allo Spirito Santo, per l’ardore che in lui brucia, quel fuoco divino che lo consuma. L’altro, Domenico, al Figlio, la Parola, la Sapienza per eccellenza, di cui egli risplende. Entrambi sono conformi a Dio, che è amore e sapienza; entrambi sono colmi sia del suo amore sia della sua sapienza: il poverello d’Assisi, infatti, serafino ardente, manifesta la sua sapienza interiore nell’aver riconosciuto ed eletto Dio come unico bene (a differenza degli stolti mossi da difettivi sillogismi del prologo del canto in cui è elogiato); il santo predicatore, cherubino sapiente, non si nutre certo di una conoscenza meramente umana e tesa all’accrescimento del successo personale, ma è mosso dall’amore per Dio e per lui diviene dottore, come ben sottolineerà il verso: «per amor della verace manna / in picciol tempo gran dottor si feo» (*Par.* XII 84-85). Ancora Dante parlerà di come il primo amore a manifestarsi in Domenico sarà quello per i precetti di Cristo: «l primo amor che ’n lui fu manifesto, / fu al primo consiglio che diè Cristo» (*Par.* XII 74-75). Anche per lui, come per Francesco, è l’amore per Dio il motore di ogni scelta.⁵⁴ Di ciascuno

⁵² Cfr. FRANCESCO DA BUTI, *ad loc.* Tranne diversa indicazione, i commenti danteschi si intendono citati dal Dartmouth Dante Project.

⁵³ Ledda mette in luce come il tema amoroso, nel canto XII, sia stato trascurato dalla critica: «hanno uno spazio speciale le metafore amorose: Domenico è definito l’innamorato della fede, “l’amoroso drudo / de la fede cristiana”. Questo dell’amore è un tema solitamente trascurato dai lettori del canto, che invece deve essere pienamente valorizzato, anche perché non è isolato, ma ritornerà nel momento cruciale del panegirico» (LEDDA, *Osservazioni sul panegirico di san Domenico* cit., p. 113).

⁵⁴ Scrive Manselli: «Secondo il poeta in san Francesco è soprattutto importante la pratica della vita cristiana realizzata come povertà e in san Domenico l’amore per la fede intesa come verità da comprendersi con l’intelligenza. Ma egli sente davvero questi due santi provvidenzialmente convergenti [...]; non può quindi pensare un san Domenico che sia uomo di pura intelligenza; di puro sapere teologico. La santità non è soltanto un fatto di intelligenza; come egli dice “si mosse con dottrina e con volere”» (MANSELLI, *Il canto XII del “Paradiso”* cit., p. 210). Si è unanimi nel vedere in Francesco e in Domenico le figure da cui hanno preso le mosse le due più importanti correnti teologico-filosofiche del Medioevo, ovvero quella mistica, di cui Bonaventura e i Francescani sono esponenti, che pone l’accento sullo slancio d’amore verso Dio, e quella “razionalistica”, rappresentata da Alberto Magno, Tommaso d’Aquino e i Domenicani, che mette in rilievo lo studio delle Scritture. Scrive per esempio Francesco Maccono: «Nella dotta aridità della scolastica [...], tre

dei santi, però, viene messo in luce un aspetto particolare, un dono specifico, una manifestazione peculiare di questo amore. La conoscenza ci viene così presentata coniugata con l'amore, e attraverso Francesco e Domenico Dante, nel cielo dei sapienti, ci presenta due aspetti della sapienza che si completano a vicenda: la sapienza del cuore, che non si perde in vanità e trova in Dio la radice di ogni bene e gioia; la sapienza delle Scritture, la cui ignoranza era definita da san Girolamo ignoranza di Dio. La non conoscenza della Bibbia o una sua errata interpretazione portano infatti a un allontanamento da Dio stesso, deformato e piegato sempre più a particolari visioni umane. Non comprendere la Scrittura significa non comprendere ciò che Dio dice all'uomo, il modo in cui a lui si è rivelato, attraverso i profeti prima e il Figlio suo dopo. Significa non comprendere la Verità su di lui e sulle cose a cui egli vuole progressivamente condurre l'umanità, fino alla pienezza della contemplazione paradisiaca. Ecco perché la difesa della vera fede è così importante e non può essere tollerato ciò che da essa allontana: perdendo la Verità si può perdere Dio stesso e la sua salvezza. Ecco perché «l'amoroso drudo / de la fede cristiana» (*Par.* XII 55-56), innamorato della sapienza divina, è portato ad essere «benigno a' suoi e a' nemici crudo» (*Par.* XII 57). Ed ecco perché, come visto, coerentemente alla sua vocazione, la mente di Domenico, appena nata, viene colmata di viva virtù: «E come fu creata, fu repleta / sì la sua mente di viva virtute» (*Par.* XII 58-59). Dante evoca l'intelligenza illuminata dallo Spirito ma anche la *virtus*, la forza e il coraggio con cui egli predicherà e affronterà gli eretici.

La metafora dello sposo assume inoltre qui anche un altro significato. Poiché essa è primariamente metafora biblica impiegata numerose volte in riferimento a Gesù (e Dante stesso la utilizza in tal modo proprio nel cielo del Sole),⁵⁵ impiegarla anche per Francesco prima e per Domenico dopo significa creare un'implicita identificazione di questi santi con Cristo: Francesco principalmente nell'ardore dello spirito, Domenico nella sua sapienza.⁵⁶ Si intrecciano così le suggestioni

santi portarono la luce del loro ingegno, vivificata dalla grazia celeste: s. Alberto Magno, s. Tommaso d'Aquino e s. Bonaventura. Quelli la mente della Chiesa, questi il cuore» (BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itinerario della mente a Dio ed altri scritti*, a cura di F. Maccono, Torino UTET, 1947, p. 9). Non è tuttavia possibile scindere amore e sapienza, poiché lo studio biblico è mosso dall'amore per Dio e dal desiderio di una più profonda unione con lui, e il misticismo si fonda a sua volta sulla Parola stessa, attraverso la quale Dio si rivela. Dante ben mette in luce questa osmosi vitale per la fede. Fasani sottolinea come senno e affetto, attributi del Figlio e dello Spirito, siano le due «facoltà con cui Dante, nel suo poema, contempla e canta l'opera del Padre» (FASANI, *Canto XIII* cit., p. 195).

⁵⁵ Per esempio nel prologo al panegirico di Francesco («però che andasse ver' lo suo diletto / la sposa di colui ch'ad alte grida / disposò lei col sangue benedetto» *Par.* XI 31-33) e in *Paradiso* X («Indi, come orologio che ne chiami / ne l'ora che la sposa di Dio surge / a mattinar lo sposo perché l'ami» *Par.* X 139-141). La sposa è la Chiesa, lo sposo Gesù. Così lui stesso si presenta in numerosi passi del Vangelo, così è presentato nell'*Apocalisse*: «venerunt nuptiae Agni, et uxor ejus praeparavit se» (*Ap.* 19,7: «Sono giunte le nozze dell'Agnello, la sua sposa è pronta»).

⁵⁶ Scrive Manselli: «[Domenico] è, quindi, l'innamorato della fede cristiana, della verità della fede. Mentre san Francesco ha sentito il cristianesimo [...] come vita cristiana nella povertà e attraverso la povertà, lo stesso cristianesimo è sentito da san Domenico soprattutto come amore della fede, amore che porta a scendere a battaglia per la fede stessa. Come san Francesco era corso dietro ad un'innamorata, la povertà, san Domenico è il "drudo" di un altro aspetto della vita cristiana, della fede cristiana, sentita come oggetto da difendere con tutte le forze [...] Il fenomeno domenicano viene colto prevalentemente nel suo aspetto di polemica contro l'eresia» (MANSELLI, *San Francesco e san Domenico* cit., pp. 208-209).

poetiche e si accrescono gli echi simbolici arricchendo i versi di molteplici significati, tutti però miranti a dare dei due santi un perfetto ritratto della Trinità nelle sue diverse caratteristiche.

“*Vox clamans*”: *l’eletto inviato da Dio*

Ben parve messo e famigliar di Cristo:
ché ’l primo amor che ’n lui fu manifesto,
fu al primo consiglio che diè Cristo.
Spesse fiata fu tacito e desto
trovato in terra da la sua nutrice,
come dicesse: “Io son venuto a questo”. (*Par. XII 73-78*)

L’immagine del predicatore è dunque quella con cui Domenico, infine, viene ritratto ed esaltato. Immagine che evoca, attraverso quelle lievi allusioni che Dante riesce a creare, intessendo e incorporando nel suo testo quello biblico che diviene come un inscindibile sostrato, quella del predicatore per eccellenza, Giovanni Battista. I passaggi in cui ciò accade sono diversi. Si dice innanzi tutto che la mente di Domenico fu colmata di Spirito Santo fin dalla nascita: «e come fu creata, fu repleta / sì la sua mente di viva virtute / che, ne la madre, lei fece profeta» (*Par. XII 58-60*). In modo analogo del Battista si dice: «et vinum et siceram non bibet, et *Spiritu Sancto replebitur adhuc ex utero matris suae*» (*Lc. 1,15*, corsivo mio).

Ancora Dante parla di una nascita profetica e voluta dal cielo, che si manifesta in vari modi. Innanzi tutto nel sogno della madre di Domenico che, incinta, fu resa «profeta» dalla presenza del bambino. Anche il Battista, colmo di Spirito Santo, ancora nel grembo di Elisabetta, fece sì che ella salutasse profeticamente la Vergine come madre del Salvatore (*Lc. 1,41-45*). Lo Spirito divino si manifesta da subito, tanto grande è la sua potenza. Inoltre la nascita di Domenico è accompagnata da segni divini, come il sogno profetico della madrina (*Par. XII 64-66*). Così quella del Battista era stata preceduta dall’annuncio dell’angelo a Zaccaria (*Lc. 1,11-15*) e accompagnata dal cantico ispirato di Zaccaria stesso (*Lc. 1,67-79*). Infine profetica è la scelta del nome che, come per il Battista, viene deciso dal cielo. Leggiamo infatti: «e perché fosse qual era in costruito, / quindi si mosse spirito a nomarlo / del possessivo di cui era tutto» (*Par. XII 67-69*). Così a Giovanni viene attribuito il nome non secondo la tradizione ebraica consueta, ma per ispirazione divina (*Lc. 1,59-66*).⁵⁷

⁵⁷ Nella Bibbia la nascita dei grandi profeti è accompagnata da segni divini e la loro santificazione avviene già nel grembo materno. Spesso torna anche il motivo del nome. Leggiamo per esempio in Geremia: «Priusquam te formarem in utero, novi te; et antequam exires de vulva, sanctificavi te et prophetam in gentibus dedi te» (*Ir. 1,5*); in modo simile Isaia: «Dominus ab utero vocavit me, de ventre matris meae recordatus est nominis mei et posuit os meum quasi gladium [...] formans me ex utero servum sibi» (*Is. 49,1-2, 5*). L’attribuzione del nome è legata all’elezione divina e alla chiamata alla missione profetica e sigilla la santificazione che avviene ancor prima della nascita, in modo simile a quanto leggiamo anche per il Battista. Cfr. LEDDA, *Osservazioni sul panegirico di san Domenico* cit., p. 114; L. CICCHITTO, *Il canto di Dante e San Domenico*, «Miscellanea francescana», XLVIII, 1984, pp. 306-328: 313. Se questo modello vale per i profeti, ancor più si trova nella descrizione della nascita di Gesù, preannunciata dall’angelo, oltre che dagli stessi profeti (*Lc. 1,26-38*), e confermata da segni soprannaturali, tra cui la stella dei Magi (*Mt. 2,1-6*), il cantico ispirato del *Magnificat* di Maria (*Lc. 1, 46-55*), la profezia di Simeone e quella di Anna (*Lc. 2,29-38*). Anche il suo nome viene inoltre scelto dal cielo: «Ecce concipies in utero et paries filium et vocabis nomen eius Iesum. Hic erit magnus et Filius Altissimi vocabitur, et dabit illi Dominus Deus sedem David patris eius» (*Lc. 1,31-32*).

Altro elemento di vicinanza al Battista, la fanciullezza passata in preghiera, nella penitenza e nella povertà. Di Domenico leggiamo: «l primo amor che 'n lui fu manifesto / fu al primo consiglio che diè Cristo. / Spesse fiato fu tacito e desto / trovato in terra da la sua nutrice, / come dicesse: “Io son venuto a questo”» (*Par.* XII 74-78); e del Battista: «Puer autem crescebat, et confortabatur spiritu: et erat in desertis usque in diem ostensionis suae ad Israël» (*Lc.* 1,80). Il «primo consiglio» (v. 75) verso il quale Domenico mostra amore è proprio la povertà, quella consigliata da Gesù al giovane ricco: «Si vis perfectus esse, vade, vende quae habes, et da pauperibus, et habebis thesaurum in caelo: et veni, sequere me» (*Mt.* 19,21) e quella raccomandata agli apostoli, inviati alla predicazione senza calzari, bisacce o mantelli: «Euntes autem praedicate, dicentes: Quia appropinquavit regnum caelorum [...] Nolite possidere aurum, neque argentum, neque pecuniam in zonis vestris: non peram in via, neque duas tunicas, neque calceamenta, neque virgam» (*Mt.* 10,7.9-10). Come il Battista, che vive nel deserto, vestito di pelli, digiunando e facendo penitenza, così Domenico vive in modo povero e austero. Egli viene spesso volte trovato dalla sua nutrice dormire in terra o vegliare in preghiera, rifiutando ogni conforto del corpo per nutrire lo spirito.

Ma tutto ciò introduce proprio al tema fondamentale che Dante vuole sottolineare, ovvero la predicazione, vera chiamata del santo. Egli, come il Battista (che con Gesù, tra l'altro, condivideva anche una familiarità di sangue) è infatti familiare di Cristo, legato a lui da un intimo rapporto. E come lui è inviato da Dio a predicare: «Ben parve messo e famigliar di Cristo» (*Par.* XII 73). Così di Giovanni leggiamo: «Fuit homo missus a Deo» (*Io.* 1,6). Potremmo infatti anche per Domenico, che con forza riconduce i ribelli scismatici, impiegare le parole pronunciate dall'angelo a proposito del Battista (in sintonia con il sogno profetico della madre di *Par.* XII 60): «multos filiorum Israël convertet ad Dominum Deum ipsorum: et ipse praecedet ante illum in spiritu et virtute Eliae: ut convertat corda patrum in filios, et incredulos ad prudentiam justorum» (*Lc.* 1,16). Il Battista è il predicatore per antonomasia, tanto che viene definito nel Vangelo “la voce stessa”: «Ego vox clamantis in deserto: Dirigite viam Domini» (*Io.* 1,23). Non un uomo che parla, ma la voce. Egli è identificato con ciò che più ha segnato la sua esistenza. Di Domenico Dante sottolinea la vocazione alla predicazione e all'annuncio della parola, tramite la sapienza e lo studio e, nel preambolo, Bonaventura ricorda che è al suo «dire» (*Par.* XII 44) che la gente si ravvederà, come accade “al dire” del predicatore Giovanni Battista, predicante un battesimo di conversione. E la profonda adesione del Battista a Dio, adesione che gli fa disprezzare i beni terreni e genera in lui l'urgenza dell'annuncio della salvezza, lo porta anche a essere molto perentorio e deciso nelle sue parole. Egli non teme di rimproverare i potenti e si rivolge agli uomini con estrema fermezza, talvolta anche con espressioni molto severe, cosa che gli provocherà la reclusione e, alla fine, il martirio. Lo vediamo infatti esclamare: «Progenies viperarum, quis demonstravit vobis fugere a ventura ira? Facite ergo fructum dignum poenitentiae [...] Jam enim securis ad radicem arborum posita est. Omnis ergo arbor, quae non facit fructum bonum, excidetur, et in ignem mittetur» (*Mt.* 3,7-8.10). La stessa determinazione è descritta in Domenico, «crudo» (*Par.* XII 57) con i nemici della Chiesa e coloro che non vogliono convertirsi. Lungi dall'essere comprensivo e tollerante non esita, con la virtù e la forza della sua predicazione a rimproverarli e combatterli.

L'ultimo elemento di vicinanza tra il Battista e Domenico, infine, è proprio il battesimo, atto col quale Domenico sposa la fede che dovrà difendere e che per Giovanni è momento fondamentale nella proclamazione della parola, simbolo di adesione a quella stessa fede.

E se nella lettura del canto XI sono moltissimi i riferimenti che ci fanno leggere la figura di san Francesco come quella di un *alter Christus* (come già l'iconografia degli affreschi ad Assisi suggeriva), non sorprende vedere, di san Domenico, una presentazione quale Battista, vale a dire colui che l'avvento di Cristo ha preparato e che a lui più di ogni altro profeta è legato. Francesco sembra essere stato dipinto da Dante come un *alter Christus* mandato da Dio nel mondo a risvegliare nella

Chiesa l'amore, Domenico un nuovo Giovanni Battista inviato a predicare, con la forza del profeta, la Parola di Dio, difendendo la Chiesa dagli eretici e da tutti coloro che allontanano dalla salvezza.

L'immagine stessa del sole che tramonta, legata a Domenico, completerebbe, come detto, quella del sole che sorge, riferita a Francesco ma da sempre impiegata nella Bibbia a proposito della nascita di Gesù. Così la figura del Battista e quella di Gesù presentano una complementarità, completando l'uno la venuta dell'altro.

D'altronde non si può evitare di notare, come afferma Ledda,⁵⁸ che l'espressione «Io son venuto a questo» (*Par.* XII 78) riecheggia anche quella pronunciata da Gesù stesso proprio in riferimento al fatto che egli è venuto sulla terra per predicare: «Eamus in proximos vicos, et civitates, ut et ibi praedicem: ad hoc enim veni» (*Mt.* 1,38). Gesù d'altra parte è l'eleto per eccellenza, l'inviato da Dio: «Hic est Filius meus dilectus, ipsum audite» (*Lc.* 9,35). Così Domenico, l'agricola che, dice Dante, Cristo «elesse» (*Par.* XII 72) per essere aiutato e da lui «messo» (*Par.* XII 73) nel mondo. È inoltre proprio con l'atto del battesimo che Gesù dà il via alla sua missione pubblica e di annuncio della parola, momento in cui il Padre pronuncia parole che sottolineano l'elezione al mandato analoghe a quelle appena citate (*Lc.* 3,22). In questi numerosi echi ritroviamo dunque un riferimento anche a Cristo e alla sua predicazione che confermerebbe il ritratto di Domenico come immagine di Gesù nella sua sapienza e nel suo essere Verbo di Dio mandato all'uomo per annunciarne la parola. L'identificazione con Cristo è anche, senz'altro, nella sua povertà, nella rinuncia a ogni grandezza terrena e gratificazione del corpo per una esaltazione della vita dello spirito e della futura gloria nei cieli che da essa deriva. Questo aspetto, modello per ogni discepolo di Cristo, rende Domenico simile a quest'ultimo e lo accomuna a Francesco, che della povertà aveva fatto proprio la massima espressione del suo misticismo. Allo stesso tempo anche Francesco, come rileva Bausi,⁵⁹ era mosso dal desiderio della predicazione, che manifesta nel suo andare presso il sultano, musulmano.

La vita di entrambi possiede dunque le caratteristiche che sono state proprie di quella di Cristo, la povertà e la rinuncia alla gloria terrena, la predicazione del Regno.⁶⁰ Essi, come veri discepoli, sono conformi al maestro e simili tra loro. Ciascuno però, nel ritratto dantesco, ne ha sviluppato maggiormente un tratto.

⁵⁸ Cfr. LEDDA, *Osservazioni sul panegirico di san Domenico* cit., pp. 115-117. Il critico individua nella predicazione un ulteriore e forte elemento caratterizzante Domenico come *alter Christus*, tema confermato dal quello dell'elezione.

⁵⁹ Cfr. BAUSI, *Canto XII. Il santo atleta della fede* cit., p. 352.

⁶⁰ I nuovi Ordini dei Minori e dei Predicatori svolsero un ruolo fondamentale nel contenimento delle eresie tramite la predicazione e l'esempio di vita evangelica, e la Chiesa se ne valse come efficace strumento, soprattutto dopo il IV concilio lateranense e per opera di Gregorio IX. Essi infatti, coniugando l'esigenza di un ritorno alla purezza del Vangelo e la fedeltà alla Chiesa riassorbono notevolmente le spinte eretiche. Sull'importanza della predicazione per i due Ordini, cfr. M. P. ALBERZONI, *I nuovi Ordini, il IV Concilio Lateranense e i Mendicanti*, in *Domenico di Calaruega e la nascita dell'Ordine dei Frati predicatori*, Spoleto, Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo, 2005, pp. 39-89; S. BRUFANI, *Domenico e Francesco, Predicatori e Minori*, in *Domenico di Calaruega* cit., pp. 401-430; L. PAOLINI, *Domenico e gli eretici*, in *Domenico di Calaruega* cit., pp. 297-326; G. MERLO, *Nel nome di San Francesco. Storia dei Frati minori e del Francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, Padova, EFR, 2003, pp. 110-111, 127; STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *Francesco e Francescanesimo nella società dei secoli XIII-XIV*, Assisi, Porziuncola, 1999, pp. 462-467.

Domenico umile e obbediente

Procedendo ancora nella terzine leggiamo (*Par.* XII 79-96):

“Oh padre suo veramente Felice!
 oh madre sua veramente Giovanna,
 se, interpretata, val come si dice!
 Non per lo mondo, per cui mo s’affanna
 di retro ad Ostiense e a Taddeo,
 ma per amor de la verace manna
 in picciol tempo gran dottor si feo;
 tal che si mise a circuir la vigna
 che tosto imbianca, se ’l vignaio è reo.
 E a la sedia che fu già benigna
 più a’ poveri giusti, non per lei,
 ma per colui che siede, che traligna,
 non dispensare o due o tre per sei,
 non la fortuna di prima vacante,
non decimas, quae sunt pauperum Dei,
 addimandò, ma contro al mondo errante
 licenza di combatter per lo seme
 del qual ti fascian ventiquattro piante”.

Questo passo è molto significativo perché Dante giunge qui al cuore della vicenda domenicana, ovvero descrive lo studio che lo fa divenire grande dottore, grande sapiente e come il santo metta questa sapienza a servizio di Dio.⁶¹ Domenico, povero e umile, nutrito di una sapienza divina, capace di salvare, e non umana, rifiuta il successo ma anche le ricchezze che gli studi compiuti e la sua posizione d’ecclesiastico potrebbero procurargli, a differenza dei medici, dei giuristi e di altri sacerdoti. E questo è descritto proprio nell’incontro col papa. Egli non è venuto nel mondo per perseguire una gloria terrena, avere denaro e agi, ma per predicare la parola di Dio, e al pontefice non chiede dispense dalle donazioni ai poveri, né rendite di benefici, né il godimento di decime, ma solo il permesso di combattere gli eretici. Egli dunque, come il santo suo compagno, si mostra umile e povero. Ritorna in questo passo quella critica alla Chiesa corrotta e assetata di ricchezza che in più luoghi della *Commedia* esplose, talvolta anche ferocemente e per bocca di grandi santi, fino a giungere a san Pietro stesso, che si scaglia contro il papa.⁶² Il rimprovero al pontefice è

⁶¹ Sia Francescani sia Domenicani condivisero la vocazione alla predicazione, tuttavia l’Ordine domenicano nacque in modo particolare come *Ordo Predicatorum* e l’annuncio della Parola, soprattutto in un’epoca di diffusione di dottrine eterodosse, necessitava di un’adeguata preparazione teologica e culturale. Per questo, come già sottolineato, lo studio acquisì per Domenico e per tutto l’Ordine tale importanza. «I conventi domenicani divennero [...] centri di studi teologici e biblici, e nelle università [...], i frati occuparono presto le cattedre di teologia e filosofia. Appartengono all’Ordine i più apprezzati pensatori della Scolastica, come Tommaso d’Aquino» (G. PICCINNI, *I mille anni del medioevo*, Milano, Bruno Mondadori, 1999, p. 291).

⁶² In più luoghi della *Commedia* troviamo tali critiche. Cfr. per esempio *Inf.* XIX (condanna dei simoniaci); *Purg.* XXXII (allegoria del carro della Chiesa trasformata nella “grande meretrice”); *Par.* IX 127-142 (critica per bocca del vescovo Folchetto); *Par.* XXI 124-135 (per bocca del monaco e cardinale san Pier Damiani); *Par.* XXII 73-96 (per bocca di san Benedetto); *Par.* XXVII 19-63 (per bocca di san Pietro primo

presente anche in queste terzine. Si noti, per inciso, che Dante fa seguire tre negazioni, sottolineando per tre volte le ricchezze che Domenico non chiede al papa approfittando della sua posizione. Così san Pietro, nella critica alla corruzione della Chiesa di *Par.* XXVII 19-63, afferma per tre volte che la sua sedia è vacante, proprio perché il pontefice ricerca il denaro, e fa seguire una serie di negazioni sottolineando ciò che l'alta gerarchia ecclesiastica non dovrebbe fare. Ancora, in *Inf.* XXVII 85-93 Dante critica il papa che, invece di preoccuparsi di difendere i cristiani dai Saraceni, combatte contro i primi per questioni di potere, a differenza di Domenico che invece ignora il denaro ed è preso dall'opposta premura di combattere le eresie.

Si è detto come il canto riguardante san Francesco presenti il santo come lo sposo della Povertà, colui che, eleggendo Dio come unico bene e rinunciando a ogni ricchezza, mostra alla Chiesa la via per amare ardentemente il suo sposo. Francesco diviene così nella *Commedia* uno dei massimi oppositori della maledetta lupa, la cupidigia, che ha deviato il cuore di molti uomini e, non di meno, quello degli ecclesiastici, facendoli peccare di adulterio, tradimento all'amore fedele che devono a Cristo. Da qui la missione del santo: riportare la Chiesa ad essere «fida» (*Par.* XI 34), fedele al suo Signore. E così tutto il canto XI si svilupperà attorno a questo concetto. Domenico, compagno del povero di Assisi, sceglie come lui la povertà, poiché anche il suo cuore è libero da ogni cura insensata, da ogni affanno mondano.⁶³ Anch'egli attende l'eredità vera del Regno dei Cieli, libero, e anche in ciò, come per Francesco, sta la sua sapienza.

Si noti però come la polemica contro la corruzione ecclesiastica, e ciò è significativo, venga fatta nel contesto della descrizione di un atto di obbedienza alla Chiesa stessa. È questo fondamentale, soprattutto in riferimento alla missione di Domenico. La Chiesa vacilla per i peccati degli uomini ma il suo esistere, la sua autorità non è mai messa in discussione. Anzi. Ella deve essere aiutata a tornare sulla via tracciata dagli apostoli e da Cristo stesso, non distrutta. Necessario invece è distruggere tutto ciò che la dilania: la cupidigia del cuore, la stoltezza della mente e degli studi, il desiderio di grandezza terrena e, non da ultimo, le false dottrine ereticali. Ella è la sposa di Cristo e non si può pensare di abbandonarla. In questa obbedienza Domenico, come Francesco nel canto precedente, manifesta la sua umiltà di spirito e la sua missione ecclesiale. Egli umile, sapiente e obbediente contro gli eretici, superbi (perché superbamente non si piegano e si distaccano), stolti, perché «erranti», disobbedienti. Egli non combatte per sé stesso, non agisce per affermare un'idea propria, ma in risposta a un mandato divino, al volere di Dio che egli fa proprio divenendone ministro e che crede manifestarsi attraverso il papa, secondo il dettato evangelico: «tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam, et portae inferi non praevallebunt adversus eam» (*Mt.* 16,18). Egli pertanto non diviene capo di un movimento personale ma rimane nel seno dell'istituzione che Cristo stesso ha fondato. Così san Paolo metteva in guardia i credenti a non essere seguaci di uomini (Paolo o Apollo), ma di Cristo, unico fondamento, evitando scissioni. Proprio l'umile obbedienza di Domenico lo distingue dagli scismatici e lo esalta nella sua missione di

papa). La critica coinvolge tutta la gerarchia ecclesiastica e, come abbiamo visto in *Par.* XI e XII, anche i frati. In particolare Folchetto di Marsiglia, come nota Foster, nel canto appena precedente quelli del cielo degli spiriti sapienti, condanna il fatto che la Chiesa si dedichi più allo studio del diritto canonico (i «Decretali» *Par.* IX 134), per procurarsi guadagni, che non al Vangelo. Cfr. FOSTER, *Gli elogi danteschi di S. Francesco e S. Domenico* cit., pp. 242-243.

⁶³ «Domenico non è solo il campione della lotta antieretica e il difensore della fede sul piano dottrinario, ma è anche l'uomo che mostra la sua appartenenza a Cristo proprio nell'amore per la povertà, acquista una grande cultura non per ritrarne ricchezze e onori» (SCOTTI, *Canto XII* cit., p. 267).

combattente per la fede e difensore della Chiesa la quale, resa fedele da Francesco, è ora da lui resa sicura e su di lui può contare. È dunque questo un aspetto fondamentale della vicenda domenicana. Ed è, come detto, molto interessante vedere come Dante intrecci tale tema a quello della corruzione ecclesiastica dovuta alla cupidigia e alla sete di denaro e potere. Si ricordi infatti che molti movimenti ereticali nascevano come movimenti pauperistici che criticavano alla Chiesa proprio il degrado dei costumi e l'accumulo di ricchezze e desideravano un ritorno alla purezza evangelica. Il dissidio tra Chiesa ed eretici, talvolta, non era dunque solo legato a una diversa interpretazione delle Scritture, ma anche a questo aspetto morale. Ancor più significativa pertanto risulta la scelta di Domenico e il fatto che Dante ne sottolinei l'obbedienza senza negare, anzi rimarcando proprio nello stesso passaggio il problema generato dai beni terreni, spesso causa di allontanamento di alcuni. Il poeta vuole davvero sottolineare che per quanto la Chiesa sia negativamente segnata dalla cupidigia, non deve essere abbandonata o screditata, ma anzi rinnovata e difesa. Dante è lucido nell'analisi di ciò che la corrompe e lo condanna aspramente, ma altrettanto sicuro che ad essa si debba fedeltà, perché istituzione divina. Quella fedeltà che Domenico, sposata la Fede al fonte battesimale, mostra dall'inizio alla fine della sua vita.

L'umile obbedienza di Domenico è inoltre importante segno, come già lo era per Francesco, di somiglianza con Cristo,⁶⁴ umile e obbediente alla volontà del Padre, come tante volte nel Vangelo si rimarca. Così leggiamo per esempio: «quia descendi de caelo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem ejus qui misit me» (*Io.* 6,38). Così Domenico.

Con dottrina, con volere, con officio apostolico: sapienza, volontà, autorità ecclesiastica

Giungiamo così alla conclusione del racconto (*Par.* XII 97-111):

“Poi, con dottrina e con volere insieme,
 con l'officio apostolico si mosse
 quasi torrente ch'alta vena preme;
 e ne li sterpi eretici percosse
 l'impeto suo, più vivamente quivi
 dove le resistenze eran più grosse.
 Di lui si fecer poi diversi rivi
 onde l'orto catolico si riga,
 sì che i suoi arbuscelli stan più vivi.
 Se tal fu l'una rota de la biga
 in che la Santa Chiesa si difese
 e vinse in campo la sua civil briga,

⁶⁴ Come già via via rimarcato, Francesco e Domenico sono conformi a Cristo nell'amore, nella sapienza, nell'umiltà e obbedienza, nella povertà, nell'annuncio del Regno. Questa identificazione è creata attraverso i richiami evangelici e le metafore bibliche impiegate nei due canti a loro dedicati (per esempio quella dello sposo, del sole e della luce, del pastore). Ledda in particolare evidenzia come in *Par.* XII, nel contesto della descrizione della vita di Domenico, ai versi 71, 73, 75, torni per tre volte la rima Cristo, rinforzando proprio questa immagine di conformità al modello divino (tra l'altro, si noti, con un ulteriore richiamo alla Trinità nella triplice ripetizione che, peraltro, era presente anche nel panegirico di Francesco nell'immagine dei tre sigilli e che abbiamo visto essere fondamentale nel cielo del Sole). Cfr. LEDDA, *Osservazioni sul panegirico di san Domenico* cit., pp. 116-117. Cfr. anche MANSELLI, *Il canto XII del "Paradiso"* cit., pp. 218-219; MAZZUCCHI, *Per una genealogia della sapienza* cit., pp. 235-236.

ben ti dovrebbe assai esser palese
l'eccellenza de l'altra, di cui Tomma
dinanzi al mio venir fu sì cortese".

In queste ultime terzine Dante porta all'apice ciò a cui tutta la narrazione precedente ha preparato, vale a dire la lotta di Domenico contro gli eretici. Tutta la sua storia, dalla nascita profetica, al disdegno delle ricchezze per un ideale più alto e profondo, allo studio sapiente e disinteressato, all'umile richiesta al papa tende a questo momento, questo compimento della missione. Il santo, sposo della Fede, dopo un lungo studio e anni condotti tra digiuni e rinunce, nutrito lo spirito e forte della virtù divina si muove contro coloro che combattono la sposa di Cristo portando a termine il compito che Dio gli ha affidato. La Fede è la dottrina cattolica in cui è saldo e per cui combatte, la fermezza stessa e la fedeltà a quella dottrina nel tempo, la fedeltà a colei che di quella dottrina è depositaria e deve essere difesa, ovvero la Chiesa. È significativo che il racconto termini con quest'ultima immagine di lotta che, proprio perché ultima, acquista un particolare rilievo come immagine che ben ritrae e ferma per sempre in un affresco Domenico nella realizzazione della sua vocazione. Proprio in questo passo Dante impiega due termini che evocano i due tratti che hanno accompagnato l'operato del santo: la dottrina e il volere. Questi richiamano infatti la sapienza e la volontà, una volontà forte e conforme a quella di Dio, la divina virtù di cui fu ripieno, quell'amore per la verace manna che lo ha mosso fin dall'inizio. In essi troviamo cioè riecheggiate le caratteristiche delle due persone della Trinità già in altri passi delineate: la sapienza del Figlio e l'amore dello Spirito, il volere che lo mosse. Due tratti, come detto, presenti sia in Domenico sia in Francesco, benché Dante ami poi caratterizzare i due santi in modo particolare: l'uno serafico nell'ardore, l'altro cherubico nella sapienza. Entrambi però possiedono sia sapienza sia amore, e questo li rende simili a Dio e compagni nell'agire.⁶⁵ Essi sono i due angeli, un serafino e un cherubino, i due principi, i due campioni che la Trinità, dopo aver conformato a sé, invia nel mondo per salvare la sua

⁶⁵ Cfr. FOSTER, *Gli elogi danteschi di S. Francesco e S. Domenico* cit., pp. 233-234, 248-249: «L'accento ai due ordini angelici [...] rapporta i nostri santi alla terza e alla seconda persona della Trinità, giusta la tradizione teologica per cui il nome dello Spirito Santo è amore e quello del Figlio sapienza [...] Aggiungo che [...] tutto il Cielo solare [...] vien concepito da Dante come una certa "riflessione" creata dalla "processio" della terza Persona divina dalla seconda, dello Spirito dal Figlio, dell'Amore sussistente dal Verbo; "riflessione" che [...] diventa l'ideale di umana sapienza – coinerenza perfetta d'intelligenza e amore – realizzato una volta per sempre in Gesù Cristo». Mi pare questo un aspetto fondamentale: se è vero che i due santi richiamano in modo particolare l'uno l'amore mistico e l'altro la sapienza, è indubbio tuttavia che Dante dipinga un'idea di conoscenza che deve essere compenetrata dall'amore, e pensi all'amore mistico per Dio come a una forma altissima di sapienza. Nel Francesco e Domenico di Dante si trovano inscindibilmente unite queste due caratteristiche così che non si possa più parlare di un mero razionalismo per i Domenicani o di un misticismo dimentico delle Scritture per i Francescani. Cfr. a tale proposito BAUSI, *Canto XII. Il santo atleta della fede* cit., p. 363; MAZZUCCHI, *Per una genealogia della sapienza* cit., pp. 232, 240-242, 250: «Dante [propone] una conciliazione tra il primato aristotelico e domenicano dell'intelletto e quello agostiniano e francescano della volontà [...] Il serafico Francesco e il cherubico Domenico [...] partecipano [...] a quell'ideale di somma sapienza che è Cristo, in cui amore e dottrina, scienza e carità pervengono al sommo grado». Ciò è confermato, nel canto XII, oltre che dalle occorrenze del tema amoroso, proprio dal verso delle ultime terzine del panegirico, in cui si dice che Domenico «con dottrina e con volere insieme / [...] si mosse» (*Par. XII* 97-98), cioè con scienza e con amore, terzine che sugellano in sintesi l'immagine del santo fino a quel momento delineata.

sposa,⁶⁶ e divengono immagine di come la sposa stessa deve essere per essere simile a Dio e rivestirsi della sua perfetta bellezza: ardente d'amore, sapiente, umile e obbediente, unita nel volere e negli intenti, povera e libera da ogni affanno terreno, splendente della luce divina.⁶⁷

Questa la Chiesa desiderata da Dante e di cui le ventiquattro piante, i ventiquattro sapienti del cielo del Sole sono immagine. L'Antico e il Nuovo Testamento, le dodici tribù d'Israele e i dodici apostoli, la vecchia e la nuova umanità unita a formare l'unico popolo di Dio in cui non ci sono divisioni e discordie, scismi dovuti agli scandali causati dalla cupidigia o ribellioni dettate dalla superbia. Cupidigia e superbia, le due fiere dell'*Inferno*, due caratteristiche del Divisore, il Diavolo, origine di ogni male e da sempre in lotta con Dio e le sue creature. Due peccati sconfitti dalla povertà di Francesco e dall'umile obbedienza di Domenico. Di questi ogni uomo deve liberarsi tornando a vivere pienamente in comunione con Dio, a cui deve tutto il suo cuore, e con i fratelli, coi quali può danzare in armonia saziandosi nell'eterna contemplazione dell'unica Verità.⁶⁸

⁶⁶ Ruggiero Stefanelli, considerando i canti XI, XII e XIII, i cui protagonisti sono Francesco, Domenico e Salomone, il più sapiente dei re, sottolinea come Dante coi primi due voglia indicare il modo per rinnovare la Chiesa e con quest'ultimo l'esigenza di rigenerare il potere politico. «Essi rappresentano con evidenza due poteri [...] da rifondare: l'uno la sovranità spirituale della Chiesa, l'altro la sovranità politico-temporale del principato» (R. STEFANELLI, *Canto XIII*, in *Lectura Dantis Neapolitana* cit., pp. 279-298: 294). Ci viene così presentata da Dante attraverso Francesco, in particolare, la sapienza del cuore, e attraverso Domenico quella delle scritture, tramite Salomone, che chiese sapienza nel governare («el fu re, che chiese senno / acciò che re sufficiente fosse» *Par.* XIII 95-96), quella politica e al servizio della realizzazione in terra della giustizia divina, monito con cui si apre proprio il libro della *Sapienza*: «Diligite iustitiam, qui iudicatis terram» (*Sap.* 1,1). Cfr. anche FASANI, *Canto XIII* cit., p. 200; E. FUMAGALLI, *Dante, donna Berta e ser Martino: il canto XIII del "Paradiso"*, nel suo, *Il giusto Enea e il pio Rifeo* cit., pp. 109-128: 118-119.

⁶⁷ Diversi critici hanno identificato Francesco e Domenico con le due ruote del carro allegorico rappresentante la Chiesa in *Purgatorio* XXIX: «un carro, in su due rote, triunfale / ch'al collo d'un grifon tirato venne» (*Purg.* XXIX 107-108). Un riferimento alle ruote, ma della biga con cui la Chiesa si è difesa, è presente infatti al termine di *Par.* XII: «Se tal fu l'una rota de la biga / in che la Santa Chiesa si difese / e vinse in campo la sua civil briga, / ben ti dovrebbe assai esser palese / l'eccellenza de l'altra» (*Par.* XII 106-110). Potrebbe dunque esserci un rimando, almeno indiretto. Altra eco tra il verso «feroce drudo» di *Purg.* XXXII 155 (ancora nel contesto della processione allegorica del carro), in riferimento a coloro che agiscono per il male della Chiesa distruggendola (nello specifico il re di Francia), e «l'amoroso drudo» di *Par.* XII 55, in riferimento a Domenico che della Chiesa invece è vero amante (nel senso positivo del termine) e difensore. La contrapposizione tra questi due versi potrebbe rimarcare proprio questi due diversi atteggiamenti, di opposizione e sfruttamento da un lato e di dedizione e servizio dall'altro, e confermerebbe Domenico nella sua missione ecclesiale. Ricorderebbe infatti, rievocando l'immagine della Chiesa corrotta descritta in quel passo (*Purg.* XXXII 148-160), proprio l'opera provvidenziale del santo, mandato da Dio in soccorso alla sua sposa.

⁶⁸ Oltre ai saggi citati si rimanda alle seguenti letture: A. BERTOLDI, *Il canto XII del "Paradiso" letto nella Sala di Dante in Orsanmichele*, Firenze, Sansoni, 1912; A. GHISALBERTI, *Canto XII*, in *Lectura Dantis Turicensis. "Paradiso"* cit. pp. 181-191; F. BAUSI, *Dante fra scienza e sapienza. Esegesi del canto XII del "Paradiso"*, Firenze, Olschki, 2009; G. R. SAROLLI, «voce» *Domenico* e I. VENCHI, «voce» *Domenicani*, in *Enciclopedia dantesca*, II, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 1970, risp. pp. 546-551 e 542-546; A. DI PIETRO, *Canto XII*, in *Lectura Dantis Scaligera. "Paradiso"*, Firenze, Le Monnier, 1971, pp. 419-446.