Zeitschrift: Quaderni grigionitaliani
Herausgeber: Pro Grigioni Italiano
Band: 56 (1987)
Heft: 2

Artikel: Appunti danteschi : " E 'n la sua volontade è nostra pace"
Autor: Godenzi, Giuseppe
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-43801

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 18.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

GIUSEPPE GODENZI

APPUNTI DANTESCHI

«E 'n la sua volontade è nostra pace»

Il mondo della natura e il mondo della grazia, pur essendo due universi eterogenei, s'incontrano e si compenetrano. Nell'Inferno e nel Purgatorio c'è il mistero dell'uomo, il dramma della sua vita di creatura di carne e spirito ordinata a fini temporali e spirituali, ma con meta il fine eterno e soprannaturale. Nel Paradiso tutto è ordinato essenzialmente al fine soprannaturale e alla perfetta conoscenza di Dio. La prima esperienza di Dante, cioè quella della ragione naturale e delle virtù morali è quindi subordinata alla seconda, quella della grazia e della carità. Le due esperienze del poeta corrispondono ai due fini a cui l'uomo è ordinato, come Dante si espresse nel «De Monarchia», cioè la perfezione terrestre e temporale dell'uomo come essere ragionevole in subordinazione al bene spirituale ed eterno, che è il vero ultimo fine della persona umana. Il Paradiso è la vita soprannaturale della grazia. S. Paolo scrive: «Non sono io che vivo, ma Cristo che vive in me». La carità in terra, imperfetta, procedente dalla fede, è ora sostituita dalla carità divina, perfetta, procedente dalla visione beatifica.

Nel Paradiso l'anima opera ormai a gloria di Dio e non per sé. Dante traduce qui, si può dire, il dogma cattolico della comunione dei santi.

Potremmo dire che attraverso i tre regni, Dante rappresenta tre piani diversi, analogici: l'«individualità» nell'Inferno, la «persona morale» nel Purgatorio e la «personalità» nel Paradiso, e tutto questo è espresso con unità di voce nonostante la diversità di toni e di accenti.

La dialettica unità fra il Creatore e la creatura, tra il divino e l'umano è sempre presente nel viaggio dantesco; nel cielo della Luna, l'ascensione dell'essere verso l'alto, dell'essere fisico, dell'uomo Dante, con tutto il suo peso, la sua corporeità, è integrata dall'irradiazione luminosa delle idee divine dall'alto verso il basso: è l'assunzione quindi dell'uomo nel divino. Questo rapporto terra-cielo ci è dato anche dalla rievocazione del sole della Beatrice terrena,

«Quel sol che pria d'amor mi scaldò il petto»
(Par., III, 1)

e si chiude con la celebrazione della Beatrice celeste, folgorante di luce al punto che il pellegrino della terra non riesce a sopportarne lo splendore:

«La vista mia...
. . . . .
a Beatrice tutta si converse;
ma quella folgorò nel mio sguardo
sì che da prima il viso non sofferse;»
(Par., III, 124; 127-129).

Lo stesso linguaggio di Piccarda è popolare là dove rievoca la sua vita terrena di suora ansiosa di raggiungere un giorno lo sposo mistico, mentre usa un linguaggio teologico dove essa spiega la sua beatitudine eterna.

«E 'n la sua volontade è nostra pace»
(Par., III, 85).

L'abbandono supremo in Dio è il centro del canto di Piccarda; le anime del cielo della Luna sono eternamente beate e non hanno altra sete che quella di Dio.

«Chiaro mi fu allor come ogni dove
in cielo è paradiso...»
(ivi, 88-89).

Piccarda stessa è «più bella»; si trova in uno stato di perfezione rispetto a quello della terra, del chiostro terreno. Le parole stesse: carità, volontà, voglia, pace, luce, colore... stanno a provare l'alto grado di perfezione raggiunto e il linguaggio più teologico ne è pure una manifestazione. Dante, nel Paradiso, rivaluta le virtù umane, gli aspetti migliori della realtà storica, in una luce soprannaturale. L'incontro con Piccarda offre a Dante l'occasione per esaltare la responsabilità dell'uomo nel mantenere il voto e nell'esercizio di ubbidienza, come l'incontro con gli spiriti attivi gli offre la possibilità di esaltare le virtù umane, che, in terra, distinsero quegli eletti. Giustiniano non parla come imperatore ma come uomo di virtù e di giustizia. I termini giustizia, giusto e vendetta si ripetono infatti sovente; è, si può dire, il canto della giustizia divina, oltre che della giustizia dell'imperatore. Gli ideali politici di Dante sono esaltati in Romeo di Villanova e in Giustiniano. La brama, la sete di glorie mondane non è colpa se non conduce a compiere opere contrarie a Dio, ma è solo una diminuzione di virtù. E' infatti difficile, per quanto un'anima sia umile, non essere toccata dall'ambizione, dalla gloria. E Tommaso dice che non sono veramente virtuosi coloro «qui solum propter honorem vel bona faciunt, vel mala vitant»; ma questo amore della gloria, dell'amore terreno «non est peccatum mortale, sed veniale» (Summa theologica, II-II, 132, 1-3).

Romeo è infatti tra i

«...buoni spiriti che son stati attivi
perché onore e fama li succeda»
(Par., VI, 113-114);

ma fu

«...persona umile e peregrina» (ivi, 135),
«giusto» (ivi, 137),

per cui,

«se 'l mondo sapesse il cor ch'elli ebbe
mendicando sua vita a frusto a frusto,
assai lo loda, e più lo loderebbe»
(ivi, 140-142).

Il cuore di Dante palpita di fronte al gran cuore di Romeo, come palpitò di fronte al grande orgoglio di Farinata, davanti all'ardore di Ulisse e alla saggezza di Marco Lombardo. Forse nella persona pellegrina, perseguitata, di Romeo, vide se stesso. Dice infatti nel Convivio, I, iii, 3-6: «Ahi, piaciuto fosse al dispensatore de l'universo che la cagione de la mia scusa mai non fosse stata! ché né altri contra me avria fallato, né io sofferto avria pena ingiustamente, pena, dico, d'essilio e di povertate. Poi che fu piacere de li cittadini de la bellissima e famosissima figlia di Roma, Fiorenza, di gittarmi fuori del suo dolce seno — nel quale nato e nutrito fui in fino al colmo de la vita mia, e nel quale, con buona pace di quella, desidero con tutto lo cuore di riposare l'animo stancato e terminare lo tempo che m'è dato —, per le parti quasi tutte a le quali questa lingua si stende, peregrino, quasi mendicando, sono andato, mostrando contra mia voglia la piaga de la fortuna, che suole ingiustamente al piagato molte volte essere imputata. Veramente io sono stato legno sanza vela e sanza governo, portato a diversi porti e foci e liti dal vento secco che vapora la dolorosa povertade; e sono apparito a li occhi a molti che forsechè per alcuna fama in altra forma m'aveano imaginato, nel conspetto de' quali non solamente mia persona invilio, ma di minor pregio si fece ogni opera, sì già fatta, come quella che fosse a fare».

Grande spazio è riservato agli spiriti amanti del Paradiso, come aveva fatto per quelli dell'Inferno e del Purgatorio; una specie d'itinerario dantesco che dall'amore cortese della «Vita Nuova» passa a quell'amore filosofico del «Convivio» e a quello filosofico-teologale della «Commedia». Qui però, contrariamente all'Inferno, dove prevale la passione sulla ragione, l'amore spirituale prevale sulla passione terrena; si arriva all'amore divino, alla carità. Carlo Martello si presenta a Dante come avrebbe voluto essere e non come fu in realtà nel mondo: un principe ideale, illuminato dal-

la grazia e dalla carità divina. Non per questo però prova pentimento per le cose o per la vita terrena; in Paradiso si prova solo gioia:

«Non però qui si pente, ma si ride,
non de la colpa, ch'a mente non torna,
ma del valor ch'ordinò e provide»
(Par., IX, 103-105).

Da una parte le anime si presentano a Dante per correggere ed indicare gli errori degli uomini della terra; dall'altra, l'ansia di sapere di Dante, che, di dubbio in dubbio, cerca di raggiungere la verità suprema. Per questo abbiamo parecchi canti filosofico-teologici, in cui l'astratto vince sul concreto; tali sono soprattutto i canti I, II, IV, V e VII del Paradiso. E' chiaro quindi che di fronte all'eterno, le cose e i sentimenti umani si devono esprimere con dati oggettivi, con espressioni sensibili. Così la maggior intensità luminosa è la trascrizione sensibile e oggettiva della conquista spirituale delle anime e di Dante stesso. Per ascendere al cielo occorre conquistare la verità, e l'intelletto, illuminato dalla grazia divina, tende alla ricerca del vero, che è Dio. Scrive Dante nel Convivio, IV, xii, 14: «E la ragione è questa: che lo sommo desiderio di ciascuna cosa, e prima da la natura dato, è lo ritornare a lo suo principio. E però che Dio è principio de le nostre anime e fattore di quelle simili a sé, essa anima massimamente desidera di tornare a quello». E secondo il pensiero di Aristotele «il vero è lo bene de lo intelletto» (Convivio, II, xiii, 6).

L'uomo perciò procede di verità in verità fino ad arrivare al finale amore di Dio. L'uomo è però debole e può sbagliare; come ha errato Adamo, come lo dimostra l'ingiustizia umana; ed ecco allora l'intervento della giustizia divina, dell'umiltà di Cristo nella redenzione dell'umanità. L'uomo, rafforzato così dalla grazia divina, può trovare la luce; e l'hanno trovata i filosofi e i teologi, le anime di quei sapienti che in terra lottarono per far luce sulla verità di Cristo e che ora risplendono nel cielo del Sole. E la luce e la musica sono le due caratteristiche degli spiriti sapienti e militanti. Un breve esame linguistico e stilistico del canto quattordicesimo ne fanno risaltare i motivi: «La luce onde s'infiora (13), la luce più dia (34), chiarezza (40, 67), ardore (40, 41, 50), lume (47, 48, 98, 110, 121), carbon che fiamma rende (52), fulgor (55), luce (58), un lustro... per guisa d'orizzonte che rischiari (68, 69), nove parvenze... al salir di prima sera (70, 71), sfavillar (76), affocato riso (86), roggio (87), lucore (94), robbi (94), splendor (95), lampeggiare (104), balenar (108), scintillando forte (110)»; «Mira nota (24), melodia (32), giga (118), arpa (118), tintinno (119), melode (122)»: tutti elementi descrittivi della luce e della musica, come elementi spirituali delle anime beate. E' il pensiero cristiano, che, come in Adamo tutto il genere umano aveva peccato, così esso è redento da Cristo; e poiché, per l'incarnazione l'uomo si unì a Dio, ne deriva che, per Dio fatto uomo, ogni uomo può diventare divino. Nel Paradiso, nella vera patria, il corpo diventa infatti immortale e divino poiché l'anima lo impregna della sua stessa immortalità.

Ricercatori della verità furono in terra i filosofi, che ora risplendono ciascuno di una sua propria luce. Tra essi è San Tommaso, il quale, esaltando la povertà di San Francesco, povertà che lo rese simile a Cristo, attesta pure il suo pensiero sulla povertà, come condizione essenziale per la conquista del cielo e per rendersi simili a Cristo, come scrive nella Summa theologica, III, 40, 3 ad 3: «qui voluntarie pauper est, sicut fuit Christus» (colui che è povero di sua volontà, come fu Cristo), oppure II-II, 19, 12 «paupertas pertinet ad perfectionem vitae spiritualis» (la povertà è elemento essenziale della perfetta vita dello spirito).

La povertà di San Francesco, esaltata nel panegirico del teologo, mira a mettere in evidenza l'avarizia dei prelati della terra, i fastosi costumi della curia romana e degli stessi ordini religiosi corrotti, e a far

comprendere l'idea del ritorno della Chiesa alla povertà evangelica. Francesco, sposando la povertà, fu imitatore di Cristo: e questo è il messaggio di Dante per bocca di San Tommaso; Francesco infatti, di umile nascita «per esser fi' di Pietro Bernardone» (Par., XI, 89), con la sua «gente poverella» (ivi, 94), si cinse i fianchi con «l'umile capestro» (ivi, 87) e si fece «pusillo», piccolo servo dei fratelli; ma la sua «mirabil vita» (ivi, 95) piacque a Dio, che volle «trarlo suso alla mercede» (ivi, 110), volle chiamare «l'anima preclara» (ivi, 115) «al suo regno» (ivi 116). Così il linguaggio stesso, con quegli umili termini francescani completano, integrano l'armonia dell'umano e del divino. Molto giusta ci pare l'affermazione dell'Auerbach a proposito dei due campioni della fede. Scrive infatti: «Dante vuole rappresentare qui un oggetto, una figura ben delineata; la personalità concreta del santo (Francesco) doveva venir subordinata al suo ufficio e risplendere soltanto attraverso il suo ufficio. Per questa ragione Dante non descrive un incontro col santo, in cui questo si fosse mostrato con lui in un particolare modo, ma descrive invece una vita, una vita di santo. In ambedue i casi (Francesco e Domenico) la persona è subordinata all'ufficio, o meglio alla missione, a cui erano chiamati. Nei riguardi del savio e serafico Domenico, che per missione aveva la predicazione e l'insegnamento, il lato propriamente biografico è messo alquanto in disparte e compare al suo luogo una folla d'immagini: lo sposo della fede, il giardiniere di Cristo, il vignaiuolo della vigna, il combattente per il seme della Sacra Scrittura, il torrente impetuoso che percuote gli sterpi degli eretici, la ruota della biga da battaglia della Chiesa. Tutte queste sono immagini sensibili al fine dell'ufficio». San Francesco rievoca qui la figura di Cristo, buon pastore, che il gregge deve seguire per arrivare alla salvezza. Dante vuole dare al lettore due figure di quell'eroica volontà di perfezione cristiana, che era il suo ideale di ascesi: l'elemento dottrinario di Domenico unito a quello ascetico di Francesco.

Sempre nel cielo del Sole, Dante, o meglio San Tommaso, esalta la sapienza di Salomone, sapienza che è dono divino. Salomone fu il più sapiente dei re, per volere divino. E per questo il poeta scrive:

«Non sien le genti, ancor, troppo sicure
a giudicar...» Par., XIII, 129-130).

Occorre prudenza nei giudizi umani; nessuno può prevedere il destino futuro dell'anima umana, dato che spesso colui che sembrava salvarsi, alla fine è caduto, mentre chi sembrava perduto, si è salvato. Basti pensare a Manfredi o a Buonconte da Montefeltro, già trovati nel Purgatorio, o a Salomone stesso che si è salvato e ora risplende nel cielo del Sole. La sapienza dei re è divina, secondo Dante; ne consegue che la giustizia sulla terra è un riflesso della giustizia divina, «quoniam data est a Domino potestas vobis et virtus ab Altissimo, qui interrogabit opera vestra...» (Sapientia, VI, 4; e tutto il capitolo).

«Non sien le genti, ancor, troppo sicure a giudicar...»: è il pensiero di Salomone stesso nel libro della Sapienza, IX, 13-14:

«Quis enim hominum poterit scire
[consilium Dei?
aut quis poterit cogitare quid velit Deus?
Cogitationes enim mortalium timidae,
et incertae providentiae nostrae;».

(Quale uomo, infatti, potrà penetrare il pensiero di Dio? Chi potrà pensare cosa voglia Dio? I pensieri dei mortali sono infatti timidi, e malsicure le nostre previdenze).

L'uomo non giudichi della salvezza o della dannazione di alcuno. Chi può scrutare infatti negli abissi del consiglio divino? Si salveranno uomini stimati non buoni e saranno dannati altri, stimati ed ammirati per la loro apparente religiosità e pietà. E a provarlo, il poeta porta due esempi, quello del pruno, che fiorisce in primavera dopo un inverno rigido, e quell'altro della

nave che va diritta, ma che è colpita dalla tempesta e va a fondo: il male dunque può risolversi in bene (il pruno secco che a primavera fiorisce) e il bene in male (la nave che va a fondo).
Ma eccoci arrivati al centro del Paradiso, nell'incontro di Dante col suo trisavolo, il cavaliere Cacciaguida;

«O sanguis meus, o superinfusa
gratia Dei, sicut tibi cui
bis unquam coeli ianua reclusa?»
(Par., XV, 28-30).

O sangue mio, o grazia abbondantemente infusa in te, a chi mai, come a te, è stata aperta due volte (ora da vivo e poi dopo la tua morte) la porta del cielo? Così si esprime con Dante il trisavolo Cacciaguida. Qui il riferimento più ovvio è quello di San Paolo, il quale da vivo era asceso al cielo e poi, da morto. Ma il «sanguis meus» richiama pure l'Eneide di Virgilio (VI, 835). Dante è Enea per quanto concerne la vita terrena, ma è Paolo per quel che riguarda la vita spirituale dell'umanità. Dante infatti, dal canto sesto all'ottavo ha cantato l'ordine politico del mondo per opera dell'impero; nei canti undicesimo e dodicesimo ha esaltato l'ordine religioso, ristabilito da Dio sulla terra attraverso due figure esemplari: San Francesco che ricorda la povertà evangelica, e San Domenico che richiama la lotta ideologica per il trionfo della verità cristiana. Ora nel quindicesimo, esalta in Cacciaguida il modello di vita cittadina. Cacciaguida ha ricevuto due investiture: una in terra da parte dell'imperatore Corrado e l'altra in cielo da parte di Dio. La Fireze antica, modello di pace, è l'ideale di ogni città perfetta; i dolori e le sofferenze patiti da Dante sono gli stessi che dovrà sopportare ogni ricercatore di verità, ogni assetato di giustizia. Dio è bene supremo, infinito; per colui che lo perde, è naturale e giusto quindi che le pene siano eterne. Dice Dante:

«Bene è che sanza termine si doglia
chi, per amor di cosa che non duri,
etternalmente quello amor si spoglia»
(Par., XV, 10-12).

Ha detto bene lo Jenni nel commento al canto ventiquattresimo del Paradiso, che Dante è discepolo, scolaro; e noi aggiungiamo che tale si rivela in tutto il Paradiso. Se nell'Inferno Dante è l'uomo della collera e insieme della paura, se nel Purgatorio è osservatore, nel Paradiso è soprattutto lo scolaro che ascolta e impara; ascolta le profezie della sua vita futura, profezie già udite in parte nei due regni visitati. Scrive il poeta:

«su per lo monte che l'anime cura
(=Purgatorio)
e discendendo nel mondo defunto
(=Inferno)
dette mi fuor di mia vita futura
parole gravi...» (Par., XVII, 20-23).

Farinata infatti gli aveva detto:

«tu saprai quanto quell'arte pesa»
(Inf., X, 81)

e Brunetto Latini:

«Ma quello ingrato popolo maligno
. . . . .
ti si farà, per tuo ben far, nemico»
(Inf., XV, 61, 64)

e Vanni Fucci

«sì ch'ogni Bianco ne sarà feruto.
E detto l'ho perché doler ti debba»
(Inf., XXIV, 150-151).

Nel Purgatorio Corrado Malaspina continua le profezie:

«che cotesta cortese oppinione
ti fia chiavata in mezzo alla testa
con maggior chiavi che d'altrui sermone,
se corso di giudicio non s'arresta»
(Purg., VIII, 136-139)

e più drammatico ancora Oderisi:

«Più non dirò, e scuro so che parlo;
ma poco tempo andrà, che' tuoi vicini
faranno sì che tu potrai chiosarlo»
(Purg., XI, 139-141).

Dante,

«Giù per lo mondo sanza fine amaro
e per lo monte del cui bel cacume
. . . . .
e poscia per lo ciel di lume in lume»
(Par., XVII, 112-115)

ha imparato cosa lo attende nella vita.

«Tu proverai sì come sa di sale
lo pane altrui, e come è duro calle
lo scendere e 'l salir per l'altrui scale»
(Par., XVII, 58-60).

«Si direbbe che quello scendere e salire per le altrui scale, così scrive Giacalone nel commento alla Commedia, quel sapore amaro del pane altrui, di cui Dante farà esperienza nel suo esilio, sono non tanto le testimonianze amare di questa sofferenza umana, quanto l'esemplare testimonianza della verità e della giustizia che il poeta si proponeva di esaltare».
Cacciaguida fu cittadino perfetto, devoto al suo signore

«Poi seguitai lo 'mperador Currado»
(Par., XV, 139).

Ma il suo sacrificio non fu vano; dopo aver combattuto per la fede, venne

«dal martirio a questa pace» (ivi, 148)

cioè la morte fu la sua liberazione dalle sofferenze terrene e gli aprì la porta del riposo e della luce. Nella luminosità paradisiaca Dante invoca l'aiuto del cielo in favore del mondo «che mal vive» per poter ristabilire l'armonia tra l'umano e il divino, armonia che fu distrutta dal peccato.

«O milizia del ciel cu' io contemplo,
adora per color che sono in terra
tutti sviati dietro al malo essemplo!»
(Par., XVIII, 124-126).

O anime beate, che ora rivedo, vi prego per coloro che sono in terra, tutti sviati dietro al cattivo esempio del papa e dei religiosi, che tradiscono la giustizia divina. E, in opposizione, l'esaltazione della giustizia, «Diligite iustitiam qui iudicatis terram» (amate la giustizia, o giudici del mondo). Dante vuole dimostrare che Dio innalza alla gloria celeste coloro che attuarono la giustizia sulla terra. E la giustizia è uno degli elementi fondamentali della Divina Commedia: giustizia umana e divina; Dante si fa giudice dei suoi concittadini e dell'umanità intera, attraverso i tre regni, quasi ad anticipare il giudizio finale di Dio. Sentimenti di giustizia sono infatti lo sdegno di Dante per l'esilio sofferto, il suo disprezzo per i pontefici e in particolare per Bonifacio VIII; contrari alla giustizia sono la corruzione del mondo, il disordine, il male di cui il mondo è pieno; e alla restaurazione di questa giustizia umana mira la dottrina politica di Dante. E il concetto di giustizia si rifà a quello di verità, come ben afferma il Chimenz: «L'esigenza della verità fu pure nello spirito di Dante altrettanto contemplativa, la giustizia lo è sul piano della vita attiva; la verità non è che giustizia nella sfera dell'intelletto, come la giustizia non è che verità nella sfera della volontà e dell'azione. E Dante destinò infatti i due sommi cieli umani, di Giove e di Saturno, nel suo Paradiso, appunto all'esaltazione, il primo della giustizia, come la più alta virtù della vita attiva, e il secondo all'esaltazione della più alta virtù della vita contemplativa». Simbolo di quest'ultima è Pier Damiani, asceta esemplare in terra, la cui vita trascorsa in penitenza fu tutta al servizio di Dio. Il suo eremo, un tempo fertile campo che rendeva anime al cielo, era, già in terra, simbolo del Paradiso. Pier Damiani infatti si uniformò in terra alla volontà di-

vina, che è atto di carità e insieme è anche atto di libertà.
San Pier Damiani e San Benedetto fustigheranno ora il lusso dei pastori degeneri, degli ecclesiastici erranti dal retto cammino.

«La carne de' mortali è tanto blanda,
che giù non basta buon cominciamento
dal nascer della quercia al far la ghianda»
(Par., XXI, 85-87).

La natura umana è così debole alle lusinghe del senso, che giù in terra un buon proposito non dura molto; dura tanto tempo quanto è quello che corre tra il nascere della quercia e il suo fruttificare. La frase allude qui alla rapida decadenza degli ordini monastici, che si allontanano dalla loro Regola.
E Dante vede ora tutto il suo distacco dal mondo, tutto il suo disprezzo:

«...e vidi questo globo
tal, ch'io sorrisi del suo vil sembiante»
(Par., XXII, 134-135)

o ancora

«L'aiuola che ci fa tanto feroci» (ivi, 151).

Prima di penetrare nella più alta e divina sfera celeste, il poeta dà ancora quest'ultimo sguardo alla terra, poiché essa non è mai rinnegata interamente, anzi, tutto ciò che avviene nell'aldilà si riferisce sempre al dramma umano in questo mondo. E' su questa terra infatti che l'uomo può essere portatore di Cristo, della verità, della giustizia e della carità, e così prepararsi all'ascesa verso il cielo, nella gloria di Dio. La somiglianza della terra col cielo continua: i beati sono paragonati a dei fiori terrestri, in un «bel giardino» (Par., XXIII, 71): «Quivi è la rosa» (ivi, 73) e «quivi son li gigli» (ivi, 74); testimonianza questa dei paragoni scritturali: tradizionale infatti è nella letteratura religiosa il paragonare i beati ai fiori, come si legge nell'Ecclesiastico, XXXIX, 17-19:

«et quasi rosa plantata super rivos aquarum
[fructificate.
. . . . .
Florete flores quasi lilium; et date odorem...»

(germogliate come rose che crescono presso i ruscelli e fiorite e spandete il profumo come i gigli).
Dante quasi, dopo aver sperimentato l'ingiustizia umana, si rifugia nella giustizia divina; sale quella scala biblica, che è il simbolo del legame esistente tra il finito e l'infinito. Per arrivarci occorre lottare cristianamente su questa terra. Dante concepisce la santità come combattimento; e San Francesco e San Domenico appartengono all'esercito di Cristo nel mondo. Purtroppo coloro che dovrebbero essere tramite tra la terra e il cielo, gli ecclesiastici, piegano verso il peccato. I conventi, un tempo asilo di santità, sono diventati nido di malvagi.

«Le mura che solieno esser badia
fatte sono spelonche...»
(Par., XXII, 76-77).

L'immagine è chiaramente scritturale: «Domus mea domus orationis vocabitur; vos autem fecistis illam speluncam latronum» (La mia casa sarà chiamata casa della preghiera, e voi ne avete fatto una spelonca di briganti) (Matteo, XXI, 13; Luca, XIX, 46; Isaia, LVI, 7 e Geremia, VII, 11). Il Petrarca scriverà nella sua celebre canzone «Spirito gentil, che quelle membra reggi» che i templi sono ormai contaminati «quasi spelunca di ladron son fatti».
Dante, arrivato al cielo delle stelle fisse, si trova ad una svolta decisiva del suo viaggio; penetra ora nei misteri della fede, distaccandosi sempre più dall'«aiuola che ci fa tanto feroci». Il pellegrino si prepara a ringraziare e contemplare la Vergine Maria, che lo ha salvato dal peccato attraverso Beatrice.
Dante dunque subisce tre esami, sulla fede, sulla speranza e sulla carità; ed è discepolo nientemeno che dei tre apostoli più importanti: Pietro, Giacomo e Giovanni. Scrive

lo Jenni, nel suo commento al canto ventiquattresimo: «Dante più o meno autodidatta, che nella vita ha dovuto risolvere a più riprese il problema della propria istruzione, con una difficoltà pari soltanto alla sua passione eccezionale e ostinata; questo scolaro, in vari gruppi e scuole anche in età adulta, che negli ultimi anni di Ravenna ha forse tenuto una specie d'insegnamento; suscita con la fantasia già nel canto XXIV un ambiente, una situazione di dare e avere tra maestro e discepolo, al quale non poteva non essere molto sensibile».

«Fede è sustanza di cose sperate
ed argumento delle non parventi,
e questa pare a me sua quiditate»
(Par., XXIV, 64-66)

che non è altro che un ricalcare lo stile scritturale. Paolo, nella lettera agli Ebrei, XI, 1, dice: «est autem fides sperandarum substantia rerum, argumentum non apparentium». E la formula paolina è così commentata da Tommaso, Summa theologica, II-II, iv, 1: «Per hunc ergo modum dicitur fides esse substantia rerum sperandarum: quia scilicet prima inchoatio rerum sperandarum in nobis est per assensum fidei, quae virtute continet omnes res sperandas».

Si dice che la fede è sostanza di cose sperate, perché certamente il principio fondamentale delle nostre speranze è determinato dal consentimento alla fede, la quale contiene per virtù tutte le cose da noi sperate. Nessuno fu o sarà salvo senza la fede in Cristo; questa è la dottrina della Chiesa cattolica romana ed è pure la dottrina di Dante.

«Io credo in uno Dio
solo ed etterno, che tutto il ciel move,
non moto, con amore e con disio»
(Par., XXIV, 130-132).

L'esame sulla fede è un'investitura importante e necessaria prima di entrare nella visione beatifica. Nella Monarchia, III, xv, 7, Dante aveva parlato dei due fini che la Provvidenza aveva posto davanti all'uomo come mete da raggiungere, rispettivamente in terra come felicità terrena e in cielo come beatitudine eterna: «Duos igitur fines providentia illa inenarrabilis homini proposuit intendendos: beatitudinem scilicet huius vite, que in operatione proprie virtutis consistit et per terrestrem paradisum figuratur; et beatitudinem vite ecterne, que consistit in fruitione divini aspectus ad quam propria virtus ascendere non potest, nisi lumine divino adiuta, que per paradisum celestem intelligi datur». L'ineffabile Provvidenza ha proposto quindi all'uomo due fini a cui tendere: e cioè la beatitudine di questa vita, che consiste nell'operare secondo la propria virtù ed è rappresentata dal paradiso terrestre, e la beatitudine della vita eterna, che consiste nel godimento della visione di Dio a cui la nostra virtù non può aspirare se non con l'aiuto della luce divina, che ci è dato intendere nel paradiso celeste. Alla seconda si giunge attraverso la fede, la speranza e la carità; «ad secundam vero per documenta spiritualia... fidem spem scilicet et caritatem» (ivi, 8).

Il discepolo Dante è un eroe come il maestro San Pietro, per la sua missione di rinnovamento dell'umanità, di poeta redentore del mondo. A conferma della teoria maestro-allievo, sostenuta dallo Jenni, si può richiamare che tutto il viaggio di Dante è fondato su questo rapporto: Dante e Virgilio, Dante e Stazio, Dante e Beatrice, per non citare che le sue tre guide principali attraverso i tre regni dell'oltretomba. La fede di Dante è incrollabile, come scrive anche nel Convivio, II, viii, 16: «e io così credo, così affermo e così certo sono ad altra vita migliore dopo questa passare». «La dichiarazione di Dante personaggio, nella Commedia, si può attribuire pienamente a Dante uomo, nel Convivio», come afferma ancora lo Jenni.

La missione di Dante compendia in sé sia la missione di Enea, riguardante la felicità

terrena, sia quella di Paolo, riguardante la beatitudine celeste. La Commedia è infatti

«'l poema sacro
al quale ha posto mano e cielo e terra»
(Par., XXV, 1-2).

Infatti la terra che ha condizionato l'anima, è chiamata pur essa alla gloria finale. L'uomo, in vita, ama, odia, cade, si rialza, si pente, si purifica ed è così degno di arrivare al cielo. Cosa ha visto Dante nel suo viaggio? Dannati senza speranza, penitenti che sperano e finalmente quelli che possiedono Dio. Ma la più grande di tutte le virtù è la carità, la sola esistente in Paradiso, perché Dio è carità. La fede, la speranza e la carità sono di questo mondo; nell'aldilà, nell'Inferno non esistono più; i dannati sono puniti eternamente, appunto perché hanno rinunciato a queste virtù fondamentali, dalle quali dipendono le altre; il Purgatorio è soprattutto l'esaltazione della speranza, perché i penitenti non posseggono ancora il loro Bene; nel Paradiso resta solo la carità, l'amore di Dio, unico e sommo Bene. Infatti Dante, nei cerchi dell'Inferno, nei suoi incontri, ha vissuto i vizi umani; nei gironi del Purgatorio gli errori e nei cieli del Paradiso i meriti e le virtù: ora, al termine dell'itinerario, assiste al trionfo di Cristo e della Vergine Maria.
Quasi ad evidenziare questo percorso accidentato di Dante, questi alti e bassi, questa eterna dialettica della terra e del cielo, potremmo citare le undici invettive, che troviamo nel Paradiso, alle quali corrispondono naturalmente le undici ascese, dal paradiso terrestre fino all'Empireo, attraverso i nove cieli; delle undici invettive, la prima, di Cunizza (IX) e l'ultima, di Beatrice (XXVII) riguardano rispettivamente la Marca Trevigiana e l'umanità tutta; due, di San Pier Damiani, sono contro gli eretici e i principi cristiani (XXI); le altre sette sono rivolte contro gli ecclesiastici: Folco di Marsiglia (IX) contro l'alto clero; San Tommaso (X) contro i Domenicani; San Bonaventura (XII) contro i Francescani; San Pier Damiani (XXI) contro i papi e i prelati; San Benedetto (XXII) contro i Benedettini e San Pietro (XXVII) contro i pontefici.
Terminata l'invettiva, subentra la preghiera. Dante è ormai giunto al termine del suo pellegrinaggio e può contemplare Dio con tutte le anime lassù riunite:

«Questo sicuro e gaudioso regno,
frequente in gente antica ed in novella,
viso e amore avea tutto ad un segno.

Oh trina luce, che 'n unica stella
scintillando a lor vista sì li appaga,
guarda qua giuso alla nostra procella!»
(Par., XXXI, 25-30).

Il Chiappelli così commenta: «Quella gloria che diversamente penetra e risplende per l'universo e pei cieli, qui nell'Empireo rifulge immacolata e perfetta. Attratta dalla divina luce, come nelle figurazioni pittoriche dei giotteschi, tutte le facce dei santi stanno converse ad un unico segno, tutte insieme ed assorte nella visione ineffabile». Dante ha fatto il suo itinerario dal tempo all'eterno,

«io, che al divino dall'umano,
all'eterno dal tempo era venuto»
(Par., XXXI, 37-38).

E non va dimenticato che Dante scrive quando il suo viaggio è ormai finito; ha già raggiunto la grazia della visione divina, ha già la conferma della sua missione redentrice tra gli uomini. Non gli rimane che vedere Maria, colei da cui partì la missione, e per arrivare, introduce San Bernardo, il simbolo della vita contemplativa, colui che in terra nutrì per la Vergine una particolare devozione.
L'ultimo grande affresco di Dante è generale; tutto è racchiuso: il peccato originale, la passione, la chiesa; le peripezie, il trionfo; gli errori degli uomini, la santità di alcuni di essi. E quasi ad unire ancora que-

sta dialettica tempo-eterno, terra-cielo, peccato-grazia, l'incontro Eva-Maria, l'una rappresentante il peccato d'origine, l'altra il risanamento; Eva comincia la storia dell'uomo, Maria la rinascita per mezzo della Redenzione.
Il legame eternità-tempo è maturato anche nelle guide dantesche; Dante le ha infatti disposte, prima in senso discendente (Vergine-Lucia-Beatrice-Virgilio) e poi in senso ascendente (Virgilio e Stazio-Matelda-Beatrice-San Bernardo-Vergine-Dio).
Dio è il termine assoluto:

«O luce etterna che sola in te sidi,
sola t'intendi, e da te intelletta
e intendente te ami e arridi!»

(Par., XXXIII, 124-126).

Concludiamo con Dante, che nella lettera a Can Grande della Scala dice: «E poiché, giunto al principio o primo, cioè Dio, non c'è null'altro che si possa ricercare oltre, poiché egli è l'alfa e l'omega, ossia il principio e la fine, come ci indica la visione di Giovanni, il trattato termina in Dio, che è benedetto nei secoli dei secoli».