

Dante Alighieri e il diritto pubblico

a cura di
Giuseppe Franco Ferrari



DIRITTO PUBBLICO COMPARATO ED EUROPEO

Convegni – XXII

In copertina:

Chantilly, Bibliothèque du Château, Ms 597, c. 48r (Dante Alighieri, *Inferno*, con *Expositiones, Glose e Declaratio* di Guido da Pisa), secondo quarto del XIV sec.

Dante Alighieri e il diritto pubblico

a cura di
Giuseppe Franco Ferrari

G. GIAPPICHELLI EDITORE – 2022

© Copyright 2022 - G. GIAPPICHELLI EDITORE - TORINO
VIA PO, 21 - TEL. 011-81.53.111 - FAX: 011-81.25.100
<http://www.giappichelli.it>

ISBN/EAN 978-88-921-2399-1

Volume pubblicato con il contributo della Fondazione Banca del Monte di Lombardia.

Stampa: LegoDigit s.r.l. - Lavis (TN)

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941, n. 633.

Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali, Corso di Porta Romana 108, 20122 Milano, e-mail autorizzazioni@clearedi.org e sito web www.clearedi.org.

Presentazione

I legami tra il pensiero giuridico moderno e l'opera, saggistica e poetica, di Dante Alighieri sono molteplici e di lunga data. Basti pensare, per citare l'esempio forse più noto, allo scritto che un giovane Hans Kelsen dedica alla *Monarchia*, intitolato *La teoria dello Stato in Dante* e pubblicato nel 1905. La ricchezza di tali legami non può e non deve stupire, considerati sia l'intenso impegno politico dell'Uomo, che lo porta ad essere membro del gruppo che nel 1296 riforma le norme per l'elezione dei Priori e ad accedere egli stesso alla massima magistratura del governo cittadino, sia la vastità delle tematiche toccate dalla sua Opera, tanto in rima quanto in prosa.

Sulla base dei legami anzidetti tra produzione dantesca e dottrina giuridica, specie pubblicistica, in occasione del settecentesimo anniversario della morte si è svolto presso l'Università Bocconi un convegno, dedicato a *Dante Alighieri e il diritto pubblico*, che ha riunito studiosi appartenenti a tradizioni disciplinari diverse, i quali hanno dato vita ad un fitto dialogo intorno ad alcune tematiche di primaria importanza nello sviluppo del pensiero giuridico moderno, a partire dai testi danteschi. Questo dialogo ha avuto la duplice finalità di utilizzare le opere del Sommo Poeta per indagare le radici culturali di alcune categorie fondative del diritto pubblico e, simmetricamente, di impiegare queste seconde per sviluppare percorsi di lettura delle prime. In altri termini, il filo rosso che lega i contributi a questa giornata di studi è stato quello di promuovere e arricchire il dialogo tra una pietra miliare della letteratura italiana (e mondiale) e una disciplina solo apparentemente distante da questa, mettendo in luce i rimandi e gli echi che legano l'una all'altra.

Il risultato di questo fitto dialogo appare senz'altro positivo: i saperi chiamati a contribuire all'iniziativa hanno saputo integrarsi e disegnare un percorso di riflessione e ricerca plurale e interdisciplinare, caratterizzato da una chiara unità di intenti e da proficue complementarità. Proponiamo oggi al giudizio del lettore il frutto tangibile di questo incontro, con la consapevolezza delle potenzialità del confronto interdisciplinare su tematiche come quella oggetto di studio e nella viva speranza di incontrare il suo gradimento.

Giuseppe Franco Ferrari

Milano, 3 ottobre 2022

Ira Dei. La pena in Dante

di Massimo Cacciari*

Premessa indispensabile a ogni analisi dell'aspetto giuridico dell'opera di Dante è il riconoscimento del nesso indissolubile che lega in essa l'idea della *ri-forma* spirituale ed ecclesiastica con quella, altrettanto radicale, della *ri-forma* politica. I due Soli non stanno in alcuna reciproca *in-differenza*: la missione del primo *ri-guarda* i destini dell'altro. L'Impero non sarebbe Impero se non comprendesse la *necessità* della *ri-forma* della Chiesa, e la Chiesa non sarebbe vera Chiesa se non riconoscesse la *provvidenzialità* dell'Impero. La missione di entrambi, nella loro distinzione, è voluta *insieme* da Dio, come da Dio *immediate* vengono i loro poteri. Perfetta distinzione e *armonia*. Diabolica è la *confusione*; è la confusione dei Due per sopraffarsi l'un l'altro il dissidio che rovina la cristianità – proprio quella violentemente rappresentata dal copulare mostruoso della puttana col gigante nel XXXII del *Purgatorio*. La violenza per cui l'un Sole, tradendo *in toto* la propria origine, vuole ridurre a sé l'altro, va con ogni mezzo combattuta non per giungere a una tranquilla "divisione del lavoro" (come spesso vien dato di credere in alcune assai "sedate" interpretazioni), ma perché sappiano "suonare" insieme al meglio, come distinti strumenti, la Parola del Signore. Il simbolo che li unisce è *sponsale*. Perciò anche le figure che simboleggiano anzitutto la profezia politica di Dante, come il Veltro annunciato da Virgilio e il "cinquecento, cinque e dieci" (il Numero è detto da Beatrice, che abita l'"alto loco", ma *nel* Paradiso terrestre!), sono *messi divini*. Opera della Provvidenza è l'Impero, la *forma* dell'Impero, che è però necessario oggi *ri-formare*, nel duplice senso del termine: per un verso, riportandola alla *virtù* dell'Impero di Roma, già in sé provvidenziale, e, per l'altro, conferendole quella nuova figura che esige l'Evento, il nuovo carattere che dovrà assumere per re-incarnarsi in *respublica christiana*. Come costantemente si invoca nella *Commedia*, la *potestas* politica è chiamata a operare perché la Chiesa realizzi la sua missione, a sorreggerla in questo e a intervenire con tutta la sua forza per cacciare dallo stesso soglio di Pietro i lupi in veste di pastori che lo occupano – e la Chiesa, a sua volta, deve volere la *ri-forma* in senso imperiale del potere politico, e pecca, proprio in quanto Chiesa, se, come ora accade, lo combatte o lo indebolisce. Senza il governo di un potere imperiale, memore di Roma, non si potrebbe dare *felicità terrena*, e il fine cui l'*homo viator* può e deve tendere diverrebbe irrealizzabile – fine necessario, che la Chiesa deve riconoscere nella sua autonomia, e tanto più quanto più si farà chiara al suo interno la necessità della propria *ri-forma* nel segno dell'*altissima paupertas* francescana (pur alleata, per Dante, alla *dottrina* domenicana). Quanto più la Chiesa intenderà il senso *spirituale* della sua missione, tanto più saprà armonizzare la propria predicazione a un agire politico che assuma la forma dell'Impero a fine realmente possibile della *civitas hominis*. Quanto più chiaramente distinte, tanto più indistricabili le due dimensioni – ciò che appare evidente nel XXX del *Paradiso*: «nel giallo de la rosa sempiterna», indicato da Beatrice, Dante vede il seggio che attende "l'alto Arrigo", disceso a drizzare Italia "in prima ch'ella sia disposta", e a ciò subito segue l'invettiva contro "la cieca cupidigia" che quaggiù ammalia e la profezia che Dio non soffrirà più a lungo lo stato della sua Chiesa. *Agire* politico e *preghiera* attiva, sostanziale, formano una *relatio non adventitia* co-

* Professore emerito di Filosofia, Università Vita-Salute San Raffaele di Milano.

me, si potrebbe affermare, Padre e Logos nel *Deus Trinitas*. Contemplazione e azione, Marta e Maria.

Il nesso è, a un tempo, *eterno* nella sua forma e *storico* nel suo attuarsi. La Chiesa, voluta *ab aeterno*, è insieme *veramente romana*. Dante afferma in pieno il valore della *forma politica* della stessa Chiesa, e in questo il suo essere legittima erede anche di Roma, dello *ius romano*. Possiamo discutere intorno all'ordine gerarchico tra i due Soli – e sembra indubbio che all'altezza del compimento della *Commedia* la *felicitas* terrena, il *paradiso terrestre*, vadano intesi come *momenti*, per quanto essenziali, del *movimento*, dell'itinerario che l'uomo compie *sovrumandosi* al proprio Fattore –, tuttavia la Chiesa è tale, e cioè *universale, cattolica*, soltanto in quanto provvidenzialmente connessa nella sua storia e nella sua figura all'universalità dell'Impero, alla *forma politica* che Roma ha realizzato, che si è poi perduta e che ora si tratta di ri-formare. Se tradirà questo aspetto fondamentale della propria origine, tradirà Cristo stesso, che Dio ha voluto fosse *romano*, visse e morisse, come vedremo, secondo lo *ius* di Roma.

Nei Canti VI e VII del *Paradiso* trova piena espressione il grandioso disegno. A dissipare ogni dubbio, l'Aquila è chiamata uccello di Dio. Va perciò contro la volontà divina chiunque le si opponga. L'intera storia romana è volta alla instaurazione dell'Impero, ed è l'universale *pace* dell'Impero l'immagine, *figura futuri*, del *paradiso terrestre* che *ancora non è* e che soltanto la concordia dei due Soli può permetterci di *fondatamente* sperare. Ciò comporta la condanna della *repubblica*? Bruto e Cassio sono dannati in quanto traditori, non perché repubblicani. Nessuno più repubblicano di Catone, salvo in Purgatorio! I Bruti non comprendono che solo l'Impero è la *vera res publica*, poiché solo l'Impero si contrappone *radicitus* al dominio della *res privata*, alla cupidigia che muove la nostra *natura vulnerata* a possedere sempre di più, all'avarizia, all'invidia. Solo l'Imperatore può *cavalcarla* e vincere le maledette fiere che ci sbarrano il passo (ma anche il Veltro non verrà se non *gratia*, come *gratia* Dante può iniziare il cammino). Libertà e Impero vanno insieme, poiché è il peccato che *disfranca*, e appunto i vizi della nostra natura sono ciò che l'Impero combatte con il proprio ordine, con le proprie leggi, immuni da arbitrio e privati interessi. L'Impero comanda, *iussum*, in base allo *ius* – qui sovrano è solo il diritto. Occorre obbedire alla Legge per essere liberi, obbedire alla sua lettera col massimo rigore, seguendo *inesorabilmente* la logica.

L'affresco storico-politico del Canto VI disegnato da Giustiniano svolge tutte le conseguenze della sua impostazione nel Canto successivo, sfidando ogni precedente idea del rapporto tra Impero romano e storia ecclesiastica. La posta è altissima: per Dante si tratta di *dimostrare* col ragionamento e, poi, di confermare con atto di fede, che *in hoc saeculo* non è concepibile neppure *civitas Dei* se non nella forma dell'Impero. Potremmo forse pensare a singoli cristiani *in deserto*, ma una *comunità politico-religiosa*, una Chiesa *militante* non può neppure immaginarsi se non ordinata in un insieme di rapporti giuridici, e cioè in quanto anche forma politica – e una tale forma è *consustanziale* a quella dell'Impero. Ciò che contraddice *in toto* lo spirito della filosofia della storia agostiniana, largamente dominante nella teologia medievale fino a questa svolta.

È la divina giustizia che *ispira* l'Aquila. Il *diritto*, dunque, non è spiegabile che sulla base di tale Giustizia; non si tratta, è ovvio, del banale motivo per cui nulla di ciò che avviene in terra può accadere semplicemente per influsso astrale o delle *causae secundae*, se la Volontà divina non acconsentisse. Qui la Giustizia *spira* – ne è lo *spirito*! – direttamente *all'interno* dell'ordine giuridico positivo cui l'Impero ha dato forma – quella forma che con Giustiniano ha trovato compiuta espressione. Qui occorre *argomentare, ragionare* sfidando il rischio del paradosso; per il

cristiano Dante affermare che il *diritto* romano è *ispirato* dalla Giustizia divina comportava affrontare un terribile dilemma: dimostrare come l'Evento non potesse aver luogo che nell'Ordine dell'Impero, secondo lo *ius iussum* da questo stesso Ordine. *Giustificarlo* significa vederne il nesso sostanziale con la Giustizia divina, non più in termini generali, ma nella "fattispecie" dell'Evento, e dell'Evento nel suo segno *cruciale*, la Croce. L'Impero è fatto così intimo partecipe del "dramma" dell'incarnazione, dogma fondamentale del cristianesimo. A Tiberio è data la *gloria* "di far vendetta alla sua ira"; l'*ira Dei* per il peccato di Adamo, *scaelus* e *vulnus* dell'intero genere, *glorifica* l'Impero facendo sì che sotto la sua legge, in base a essa, Cristo nasca e venga *giustiziato*.

L'angoscioso dubbio che tormenta Dante alle parole di Beatrice («lo dubitava e dicea: Dille, dille! fra me, dille dicea») è ben comprensibile e occorre "riviverlo" nella sua drammaticità, fino a intendere quanto problematica appaia la sua soluzione (ma l'intera opera dantesca per essere intesa, e *goduta*, andrebbe letta nel vivo delle sue fraglie, contraddizioni, questioni aperte). Tutta la natura umana pecca in Adamo; il peccato non la distrugge nella sua originaria bontà, ma il *vulnus* è tale che nessuna umana potenza sarebbe capace di risanarlo. Dopo il peccato *mortale* la natura umana può *risorgere* solo per *misericordia divina*. E questa si manifesta nell'incarnazione del Logos. Il sacrificio del Logos soltanto può "soddisfare" quell'ira, solo la sua morte *reale*, in Cristo, può essere considerata (e qui Beatrice *argomenta!*) *giusta pena*. Ma poteva questo sacrificio aver luogo nei termini di una qualsiasi "vendetta"? assolutamente no, poiché ciò avrebbe contraddetto l'*universalità* della colpa. La vendetta, per apparire *giusta*, deve configurarsi non solo come perfetto "riempimento" del vuoto prodotto dalla colpa-peccato, ma anche essere condotta per mano di un potere perfettamente *legittimo* in quanto rappresentante dell'*universalità* del genere¹ e operante in base a un diritto, uno *ius*, la cui forma è espressione dell'intelletto in potenza di questo stesso genere.

La *giusta* vendetta, che sembra mettere fine a ogni idea di *vendetta*, superandola in quella di perfetta retribuzione del delitto, non può non attuarsi, per essere tale, che attraverso un legittimo potere, operante secondo diritto, che ha a sovrano la propria stessa Legge. Roma è questo potere, e *sotto tale potere*, perfettamente *iure*, ha dunque luogo l'Evento, storico ed eterno insieme, della Croce. Certo, la nostra salvezza – che significa la capacità di *non più peccare*, non certo la fine del peccato, capacità che ci è donata dal sacrificio del Cristo – avrebbe potuto anche accadere per pura misericordia. E tuttavia Beatrice prosegue *ragionando*: è più *perfetta* o meno una misericordia oltre ogni diritto? una misericordia che comprende in sé anche la dimensione dello *ius* non esprime forse un *amore* più compiuto di quello che donandosi integralmente, diremmo "irrazionalmente", ignora o non esige affatto la forma universale del diritto e l'esecuzione delle sue leggi *rite*? L'aporia, sotto il profilo religioso-teologico, è qui drammatica. Non è implicito nell'intero disegno della *Commedia* che il Theos-Agape possa essere vinto dal suo stesso amore? Che Amore *vinca tutto*? In virtù di che altro Dante è stato tratto in salvo dalla selva in cui aveva smarrito la propria libertà? Qui invece, nell'economia dell'incarnazione, intorno a cui ruota l'essere cristiano, è fatto valere, essenzialmente, anche il nesso alla logica del diritto

¹ L'universalità dell'idea di Impero in Dante, fondata sull'universalità dell'intelletto, contrappone ovviamente Dante alla nascente filosofia politica e alla forma-Stato che si va affermando – ma si tratta soltanto di "reazione"? Giustamente Francesco Calasso ne dubita nel suo grande libro, *Medioevo del diritto*, 1954, ora riedito, Milano, 2021.

to e all'idea della pena come perfetta retribuzione del *vulnus* provocato dal *crimen*. *Crimen* viene qui davvero inteso *etimologicamente*: identità tra atto *poenosus*, degno di pena, e *giudizio* (*krima*) che si pronuncia su questo stesso atto, identità tra il potere che decide e il soggetto accusato. L'atto che discerne (*crimen-cerno*, *discerno*) forma un'unità con lo *scaelus* su cui si deve discernere. Il criminale riconosce così perfettamente sé stesso nella sentenza che lo giudica, si identifica col *krima*, lo *merita*. È questa la logica dominante *more geometrico* nell'*Inferno*, dove il dannato può giungere a maledire la propria condizione, ma nessuno mette in dubbio la perfetta *giustizia* della pena che è costretto a subire, pena che addirittura ne rappresenta "figurativamente" il peccato.

La Giustizia divina che ha deciso eternamente durino le porte di Inferno, dunque la *separazione* assoluta tra dannati ed eletti, ha voluto "comprendere" in sé la *logica del diritto*, e del *diritto penale*, per risanare la nostra natura attraverso una pena perfettamente commisurata al delitto. E ciò comporta "comprendere" in sé Roma. Se la pena non fosse *iure*, e cioè non avvenisse *romanamente*, si ridurrebbe a *iniuria*. Ma non basta; il sillogisma si sviluppa ulteriormente. Il peccato di Adamo (che, ripetiamolo, coinvolgendo il nostro genere non poteva che essere punito sulla base di un diritto altrettanto universale, espressione, cioè, delle naturali capacità dell'anima razionale) viene giustamente punito *nella sua umanità* con la Croce, ma la persona di Gesù contiene in sé sostanzialmente anche la natura divina, perfettamente innocente, e dunque si deve concludere che, sotto questo profilo, nessuna pena fu mai più ingiustamente inflitta. Perché la *logica* della vendetta venga definitivamente spezzata risulta necessario allora che la giusta vendetta sia a sua volta giustamente vendicata. L'*ira Dei* non può essere soddisfatta soltanto dalla Croce, in cui, per forza della stessa opposizione, è la Sua stessa misericordia a essere glorificata. Ora va punita l'ingiustizia somma che viene inflitta alla innocente natura divina del Cristo. Punita contro chi? Quale *logica* deve seguire il diritto per sciogliere il nodo? Non è stato l'Impero a decidere in ultima istanza la morte di Gesù, dal momento che nulla poteva avvenire sotto il suo dominio che la Legge non volesse? Ma l'Impero non poteva riconoscere la natura divina del Crocefisso, e dunque per mezzo del suo *ius* si compie solo la giusta vendetta contro la natura umana. Gli ebrei, cui Lui si rivolgeva, avrebbero dovuto invece riconoscerla; la loro cecità è colpevole; su di loro la giusta vendetta deve essere giustamente punita. Roma è innocente, colpevole è Gerusalemme. E l'Impero si riafferma strumento provvidenziale, in forza del quale la punizione avviene attraverso l'esercizio, diremmo, di una violenza legittima, *sine iniuria*².

Dubita Dante – poteva Dio diversamente? Non avrebbe potuto per pura grazia, come ha dato sé stesso, condurre a termine l'opera della nostra salvezza senza una tale duplice vendetta? Certamente sì – ma se scrutiamo nell'abisso del Suo consiglio siamo in grado, per Dante, di comprenderne la ragione: non si dà Giustizia senza giuste pene; la Giustizia non può risolversi in misericordia. *Per-donare* semplicemente non è che un modo *scarso* della Giustizia. Ovvero: la sola misericordia non sarebbe giusta. La stessa somma Bontà che si *incarna* nel Cristo tiene in sé la logica della pena, necessaria perché l'espiazione sia compiuta. Dunque, la risposta di Dante al dubbio che lo ha assalito non è soltanto uno stare al *quia*, ma la spiegazione di una *ragione sufficiente*: un Amore che non giudichi, un Amore senza *krima* riguardante il *criminale*, non sarebbe perfettamente giusto. Questo è dunque un Amore che "vuole" in sé non solo la Croce, ma la

² Piena *legittimazione* dell'Impero; cfr. l'importante ricerca di C. Di Fonzo, *Dante e la tradizione giuridica*, Roma, 2016.

distruzione di Gerusalemme – e assolve integralmente Roma, anzi: la glorifica come esecutrice della condanna. La Giustizia divina è “contenta” di procedere per ambedue le vie, *gratia* con l’incarnazione e *iure* con crocefissione e *distruzione di Gerusalemme*. La prima via riguarda l’intero genere, e l’intero genere ne trae salvezza – la seconda, invece, si biforca: da un lato, sta chi crede all’Evento e chi opera, pur non comprendendolo, perché tutto avvenga *rite* e *secondo diritto*; dall’altro, chi, pur chiamato a riconoscerlo come compimento delle proprie stesse profezie, lo combatte e rigetta, *vuole* la morte del Cristo, e *merita* perciò di essere punito (lo *merita*, poiché il suo agire è cosciente, intenzionale, l’opposto di un “omicidio colposo”).

Roma, il suo *ius*, non avrebbe mai preteso la morte di Gesù. Poiché essa avviene sotto la sua Legge, questa morte è *iure*. È salva la *forma* della Legge, che ne è sostanza. Chi *vuole* questa morte, è però Dio, *per la nostra salvezza* (vi fosse o no altro mezzo per colmare il vuoto della colpa originaria), e *sono i Giudei*: «a Dio e ai Giudei piacque una morte». Anche per loro tutto avviene *iure*, nessuna *iniuria*. È in forza della loro Legge, o in base alla sua ortodossa interpretazione, che essi vogliono la condanna di Gesù. Essi non si sono resi colpevoli per miseri sentimenti di gelosia o invidia o paura, ma per obbedienza e ossequio alla *lettera* della propria Legge, che puniva chi si fosse auto-proclamato Messia. Essi sono ciechi nei confronti dello *spirito* della Legge, ma altissimo è il valore della loro testimonianza, per cui è “giusto” equipararli a Dio nel volere quella morte, a costo del martirio.

Tutto sembra “tenersi”, pur in una formidabile paradossalità, all’interno dell’argomentare dantesco. Se la formazione di una *civitas* perfetta è *fine* che l’intelletto persegue in base al nostro essere *animale politico*³, l’Impero che quel fine attua è voluto dal Fattore della nostra natura. La sua forma si è manifestata in Roma; si tratta ora di *trasfigurarla* cristianamente. A Roma splendeva un Sole solo, quello del diritto; ora esso deve illuminare insieme alla cattedra di Pietro, *senza diaboliche confusioni*. Che l’Impero di Roma possa intendersi come *figura futuri* è esplicitamente affermato: Traiano è nel cielo dell’Aquila, Traiano sotto il cui impero era stato, tra gli altri, martirizzato Ignazio di Antiochia. Innocente per il martirio dei cristiani, come Tiberio per la morte di Gesù. Non solo “assolto”, ma *amato* dalla Giustizia divina fino al punto di accoglierlo tra i beati – certo, la misericordia esige discernimento, e Dio discerne tra chi *impera*: egli ama non il semplice esecutore della legge, ma colui che, senza piegarla come *res privata*, sa anche *fare grazia*, essere umile e cortese, come appunto Traiano. La Giustizia ha i suoi “miracoli”, che sono però null’altro che espressione della perfetta sovranità. Uno di questi non è forse la straordinaria vicenda dello stesso Dante nel suo viaggio ultramondano?

E tuttavia rimane ferma l’immagine dell’*inesorabilità* del diritto, che si afferma nella perfetta corrispondenza tra la qualità del *crimen* e quella del *krima*, in qualche modo invocato dallo stesso criminale, e della conseguente *poena*. L’immagine trascende di gran lunga la dimensione dell’immanenza giuridico-politica, il fine di rendere questo mondo *sereno* (*Paradiso*, VI, 57); l’istanza *razionalizzante* che in essa si esprime investe il senso dell’operare divino e dell’Annuncio di salvezza. Qui forse la contraddizione nella grandiosa quanto paradossale architettura dantesca si fa stridente. Se per colmare il vuoto del peccato del genere in Adamo, era necessario quel sacrificio (liberamente assunto dal Cristo), nient’affatto altrettanto necessaria appare la conseguenza che anch’esso vada vendicato. Ciò significa dimenticare *in toto* il “perdona loro, perché non sanno quello che fanno” – o ritenere assurdamente che Cristo in Croce non avrebbe perdonato

³ Cfr. G. Brigaglia, *L’animale politico. Agostino, Aristotele e altri mostri medievali*, Roma, 2015.

se avessero saputo. Dimenticanza tremenda quanto fatale. La “seconda” vendetta appare *radicitus* anti-cristica; la *logica* inesorabile del diritto ha portato Dante a contraddire lo spirito stesso dell’Annuncio. Ma la contraddizione ha pregnanza perfino più generale. Dopo la Croce è evidente che il peccato muta di senso, non può più essere giudicato alla stregua di quello di Adamo. La nostra natura è ritornata a essere *capax Dei*, in nessun modo può esserle negata questa *potenza*; per quanto il peccato la *disfranchi*, essa *può* sempre ora convertirsi, fare ritorno al Padre. La Croce ha sancito questa *pace* – come potrebbe *il nuovo patto* venire meno? Come potrebbe esservi ancora *Ira* inesorabile?⁴ Nessun peccato può più essere assolutamente mortale. E dunque nessun Inferno assolutamente eterno. Quel sacrificio e quella prima vendetta non possono che risultare *la morte* di ogni sacrificio e di ogni vendetta. E tenere sempre aperta la speranza. Da questo momento il diritto, l’idea di una corrispondenza tra crimine e pena, di un giudizio perfettamente giusto sul criminale, tutto ciò è destinato a esser posto *sub iudice, in dubio*, a divenire *radicitus* insicuro. La storia del diritto diverrà la storia della eroica lotta delle sue forme per emanciparsi dall’idea di giustizia, altrettanto vana, forse, di quella per esprimerla come immanente nei propri ordinamenti, tutt’uno con la loro positività.

⁴ Chi ha con più intelligenza invitato a leggere e comprendere Dante nelle sue contraddizioni e perfino aporie è stato Gennaro Sasso: si veda in particolare il suo grande saggio *Il viaggio di Dante*, in *Studi su Dante*, vol. I, Torino, 2017.

«Giustizia mosse il mio alto Fattore» e lettura scolastica di *Paradiso* VII

di Angelo Stella *

1. – Interpretare Dante è tentazione come aspirazione affascinante e rischiosa: lo si è compreso particolarmente in questo anno rindondante. Riflettere scolasticamente sulla sua visione, necessariamente giuridica e teologica, della giustizia è, per chiunque, un azzardo. Soccorre fortunatamente il commento di Anna Maria Chiavacci Leonardi, che introduce al canto VII del *Paradiso* definendolo, «tra i canti teologici ... senza dubbio il più compatto, e il più bello, e non casualmente, in quanto vi si narrano e contemplanò i misteri più alti della fede»¹.

È l'Inferno a prendere la parola, a darsi *io*, per un'unica volta in apertura del canto III (il termine *inferno* indicherà, a partire dal v. 41, univocamente il mondo dei dannati): si dice istituzionalizzato per l'esecuzione delle condanne decretate dal supremo e infallibile Giudice: la *Giustizia* è causa efficiente essenza-soggetto che ha mosso sé stesso-oggetto, «alto Fattore» che, nella sua unità trinitaria, da sempre «fece» l'eterno carcere con le giustamente crudeli pene dei peccatori.

Giustizia mosse il mio alto Fattore:
fecemi la divina Podestate,
la somma Sapienza e 'l primo Amore.

Dinanzi a me non fuor' cose create
se non eterne, e io eterno duro.
Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate. (*Inf.*, III, 4-9)²

Il Creatore aveva previsto il peccato delle sue creature, secondo Iacomo della Lana³:

l'inferno fo la prima cosa che creò Deo doppo le universali. E questo fé per IUSTITIA, azò che se le creature create fallasseno ch'el fosse luoco apparecchiado dov'elle fosseno punide del suo fallo, sì comme poi fo bixogno per quilli angili i quai fono rebbellanti a Dio e d'i quai fo lor capo Luciffero.

Dio è Giustizia, come è Misericordia, come è Onnipotenza. Di lui diceva la Vita nuova (XXVIII, 1), è, nella morte di Beatrice, «lo signore de la giustizia», che aveva chiamato «questa gentilissima a gloriare sotto la 'nsegna di quella regina benedetta virgo Maria»: tutto già rientrava nel «superiore disegno per cui ogni cosa ha un posto 'giusto' nel grande piano divino»⁴.

La parola *lustritia* comprende e qualifica ogni *iustus*, e il giusto va oltre lo *jus* quando si consi-

* Accademia della Crusca.

¹ Cfr. Dante Alighieri, *Commedia*, con il commento di A.M. Chiavacci Leonardi, vol. III, Milano, 1997, 184.

² Si citano i passi dalla edizione critica della *Comedia* a cura di Giorgio Inglese, Firenze, Le Lettere, 2021, 3 voll. In *La Divina Commedia*, a cura di E. Malato, Roma, 2018, l'insegna infernale vi è stampata in lettere capitali, come del resto in *La Commedia. Nuovo testo critico secondo i più antichi manoscritti fiorentini*, a cura di A. Lanza, Anzio, 1995, dove pure i nomi sacri iniziano con la maiuscola.

³ I. Della Lana, *Commento alla 'Commedia'*, a cura di M. Volpi. Con la collaborazione di A. Terzi, t. I, Roma, 2009, 158.

⁴ *Vita nuova – Rime*, a cura di D. Pirovano, M. Grimaldi. *Introduzione* di E. Malato, t. I, *Vita nuova – Le Rime della Vita nuova e altre rime del tempo della Vita nuova*, Roma, 2015, 228.

deri che nel latino del Vangelo e della Chiesa i giusti sono anzitutto il Cristo («Egli è il Giusto che i vili han trafitto, / ma tacente, ma senza tenzone; / Egli è il Giusto; e di tutti il delitto / il Signor sul suo capo versò», Manzoni, *La Passione*, 25-28), e, come sancito da Paolo nella lettera ai Romani, i redenti da lui, che hanno o avranno sede nel regno dei cieli. Nella *Commedia*: il giusto è tale per etica non per fede, è colui che rispetta la legge, lo *jus* civile e sociale. Come scritto nel *Convivio* (IV, 17): «La undecima [virtù] si è *giustizia*, la quale ordina noi ad amare e operare dirittura in tutte cose». Dirittura assume il diritto.

Lo studente liceale ricorda che Enea è il *giusto* figliuol di Anchise, che Pier delle Vigne, si definisce *giusto* come uomo politico, e *ingiusto*, nel giudicarsi colpevole.

Ciacco, ascrivendo al registro dei vizi capitali le colpe sociali, ironizza che tra i cittadini di Firenze:

Giusti son due e non vi sono intesi.
Superbia, invidia e avarizia sono
le tre faville c'hanno i cuori accesi. (*Inf.*, VI, 73-75).

Ritorna l'aggettivo *giusto* al plurale nel corrispondente VI del *Purgatorio*, dove Dio, forse non a caso invocato come «sommio Giove», dovrebbe guardare a quella stessa Firenze con autorità di responsabile giudice civile:

E se licito m'è, o sommio Giove
che fosti in terra per noi crucifisso,
son li *giusti* occhi tuoi rivolti altrove? (*Purg.*, VI, 118-120).

In un solo caso, nell'elogio del francescano san Bonaventura a san Domenico, l'aggettivo si estende sul sostantivo *poveri*, rinviando al sintagma latino che segue, «pauperum Dei»: i poveri, giusti del Signore, impongono sulla terra la giustizia sociale:

E a la sedia che fu già benigna
più a' *poveri giusti*
non decimas, que sunt pauperum Dei,
addimandò [...]. (*Par.*, XII, 88-94).

Si ritorni all'insegna dell'inferno, alla *Giustizia, infallibile, rigida, sempiterna* come *eterna*, che plagia le coscienze dei peccatori:

ché la divina giustizia li sprona,
sì che la tèma si volve in disio. (*Inf.*, III, 124-126)⁵.

E si dubita se chiedersi come atroci tipologie penali possano essere state approvate da un Dio anche misericordioso:

Ahi, *giustizia* di Dio! Tante chi stipa
nove travaglie e pene quant'ì' viddi?
E perché nostra colpa sì ne scipa? (*Inf.*, VII, 19-21).

Nella punizione eterna e anche nella espiazione purgatoriale, è da riconoscere un contrap-

⁵ A sottolineare la varia punteggiatura introdotta dagli editori, si esemplifica dalla edizione A. Lanza: «li sprona / sì, che la tema si volge in disio». È giusto rilevare come recenti commentatori (Enrico Malato, Giorgio Inglese) chiudano l'endecasillabo «similmente il mal seme d'Adamo:» con i due punti, nel tempo dello slancio e del precipitare voluto dalla legge Tobler-Mussafia.

passo orrido, se non sadico: «di *giustizia* orribil arte» (*Inf.*, XIV, 6). Le sentenze sono ‘disegnate’ da un esecutore giudiziario demoniaco, un antico che non ha conosciuto la Redenzione, che non è degno del limbo degli «spiriti magni», ma riconosce la gerarchia delle colpe secondo la dottrina cristiana dei praticati vizi e delle mancate virtù: «conoscitor de le peccata» Minosse «giudica e manda secondo ch’avvinghia» (*Inf.*, V, 9, 6), «discreto e iusto iudice», commenta l’Ottimo⁶, rigido al codice penale divino. Per Iacomo, «questo Minos moralmente parlando significa una iustitia et uno punitore de vicii»⁷. Dio si costituirà giudice in presenza solo al tribunale dell’«ultima giustizia» (*Par.*, XXX, 45: ed è ultima occorrenza del termine), quando nel creato esistevano solo inferno e paradiso, il luogo della pena e quello del premio nella visione di Dio.

2. – Questa premessa vorrebbe consentire un estremo azzardo: provarsi a interpretare l’arduo canto VII del *Paradiso*, obbligato alla decifrazione teologica delle appena udite parole di Giustiniano⁸, dove è il *corpus juris* a giustificare l’evento della Redenzione (*Par.*, VI, 82-93):

Ma ciò che ’l segno che parlar mi face
fatto avea prima e poi era fatturo
per lo regno mortal ch’a lui soggiace,

diventa in apparenza poco e scuro,
se in mano al terzo Cesare si mira
con occhio chiaro e con affetto puro;

che la viva *Giustizia* che mi spira
li concedette, in mano a quel ch’i’ dico,
gloria di far vendetta a la sua ira.

Or qui t’ammira in ciò ch’io ti replìco:
poscia con Tito a far vendetta corse
de la vendetta del peccato antico.

Come sempre, nella *lecturae Dantis* è imprescindibile il significato della forma dell’espressione, o meglio, per ricorrere a termini suoi, l’«imprenta» dello «stilo» che differenzia le cantiche e i canti. L’anima del grande imperatore», che quelle oscure parole ha pronunciato, si congeda con levità di voci, di movimenti, di luci nella coreografia di un canto liturgico e dunque latino, al Signore degli eserciti: «Osanna, sanctus Deus sabaoth».

Così, volgendosi a la nota sua,
fu viso a me cantare essa sustanza,
sopra la qual doppio lume s’addua;

ed essa e l’altre mossero a sua danza,
e, quasi velocissime faville,
mi si velar di sùbita distanza. (VII, 4-9)

⁶ *Ottimo commento alla ‘Commedia’*, a cura di G.B. Boccardo, M. Corrado, V. Celotto, Salerno Editrice, Roma, 2018, 4 tomi, I, 134.

⁷ I. della Lana, *Commento*, cit., 206.

⁸ Dettate «in forma fortemente ellittica» scrive E. Fenzi, *Una proposta per Paradiso VII, 145-8*, in *Theologus Dantes. Tematiche teologiche nelle opere e nei primi commenti*, a cura di L. Lombardo, D. Parisi e A. Pegoretti, Edizioni Ca’ Foscari – Digital Publishin, Venezia, 2018, 139-60: 140.

Si passa con *così* (alcuni interpreti optano per i due punti e non per il punto fermo) a una visione subitanea delle anime danzanti, sincronizzate dal latinismo *sua* per “loro”, e librate sulla sintassi fonetica dei significanti: il fruscio delle sibilanti e della *i* si distende sul declivio dattilico dei tre emistichi – *mossero, velo-cissime, sùbita* – a risalire nella sincope del parafonico *velar*, nella distanza improvvisa da quel *mi*, occhio dell’osservatore sorpreso dall’essere veduto da lui il *cantare* prima del soggetto che canta (alcuni codici, come il Trivulziano 1080, esplicitano l’azione passiva con la *facilior visto* per *viso*).

Una seconda osservazione stilistica è imposta da Dante, quasi a prova di iniziazione per accedere a un luogo testuale ancora non segnalato: non dice che teme di porre ‘quella’ domanda, ma si esorta a provarsi a esprimerla a colei che solo può rispondere, a Beatrice, cioè, come subito sottolineava l’Anonimo, alla teologia.

lo dubitava e dicea: ‘Dille, dille!’,
fra me, ‘dille’ diceva a la mia donna
che mi diseta con le dolci stille;

ma quella reverenza che s’indonna
di tutto me, pur per *be* e per *ice*,
mi richinava come l’uom ch’assonna. (VII, 10-15)

Ribadendo l’entrata in scena con l’«io», l’osservatore esita in un «dire di dire», in una autoiussione non saturata dal suo oggetto: di’ a lei, di’ a lei, che cosa?: si rivolge prima a sé stesso e poi alla destinataria, insistendo sull’ellissi del terribile tema, non-segreto, perché noto a chi parla e a chi deve ascoltare. Non si sottoscrive, concordando solo a tratti con Inglese⁹, la lettura di chi sostiene che «a la mia donna» sia parte del discorso diretto ed espliciti il *le* di *dille*, con sovrapposizione ‘emotiva’ di “mia” a “tua”: Dante interseca il dire tra sé che è insieme un dire a colei che legge nel suo pensiero.

Un babbecchio interiore (*du-, di-, di-, di-, di-, di-, do-, di-, do-*) scandisce l’impotenza della voce di Dante a sillabare il nome stesso della sua *signora*, nel ripiegarsi su di sé. come persona che, tenendosi chino, in una breve continuità e non in iterazione, accoglia il sonno (il suggerimento di Momigliano lo eleva in una sfera mistica¹⁰; e Tommaseo¹¹ contamina *assonna* con *insogna*: «Da tema e da vergogna / voglio che tu omai ti diviluppe / sì che non parli più com’uom che sogna», *Purg.*, XXXIII, 31-33).

3. – Così iniziati, ci si prova ad affrontare il sommario del canto¹²:

Canto VII nel quale beatrice mostra come la vendetta fatta per Tito de la morte di Gesù Christo nostro Salvatore fue *giusta*. Essendo la morte di Ihesù X^o *giusta* per ricomperamento de l’humana Generatione, et Solvimento del peccato del primo padre.

La Rubrica inverte la successione e la gerarchia di due fatti storici giusti: nella sua tortile architettura sintattica e concettuale antepone la giusta «vendetta fatta per Tito», agente e mezzo, da Tito e tramite Tito, ai due argomenti della concessiva (“pur essendo”), che, giustificando la

⁹ «lo dubitava e diceva: “Dille, dille”, / fra me, “dille” diceva, ala mia donna, / “che mi diseti / con le dolci stille”. A volte se ne adotta la punteggiatura.

¹⁰ A.M. Chiavacci Leonardi, *op. cit.*, III, 191, nota 15.

¹¹ N. Tommaseo, *Commento alla ‘Commedia’*, a cura di V. Marucci, 3 tomi, III, Editrice Antenore, Roma, 2004, 1637-38.

¹² Si trascrive dal Trivulziano 1080, c. 76r: ma v. A.M. Chiavacci Leonardi, *op. cit.*, III, 189.

morte di Gesù Cristo, negherebbero ragione alla giustizia della vendetta imperiale: il sacrificio del figlio primogenito, crudele ritualità della cultura semitica, è sacralizzato dalla *redenzione* (parola che, come *ricomperamento*, presuppone la schiavitù) del genere umano, che si vede cancellata la colpa originale da una vittima, la sola innocente: l'«incolpato» avrebbe scritto Manzoni¹³.

L'immagine biblica dell'adirato 'dio della vendetta' è ripensata da Anselmo d'Aosta¹⁴ in *Cur deus homo* (I, 12): «Utrum sola misericordia, sine omni debiti solutione, deceat Deum peccatum dimittere»: la risposta è logica, perché sarebbe contraddittorio che Dio lasci alcunché di imperfetto di *inordinatum*: «Igitur non decet Deum peccatum sic impunitum dimittere»: Dio deve punire il peccato, ed è da lui che viene all'autorità civile il diritto/dovere della punizione:

Ad nullum enim pertinet *vindictam* facere, nisi ad illum qui Dominus est omnium. Nam cum terrenae potestates hoc recte faciunt, ipse facit, a quo ad hoc ipsum sunt ordinatae.

È quanto Dante riconosce nel cielo di Giove, sede dei giusti, e di un'aquila cristologica:

dolce stella, quali e quante gemme
mi dimostraro che nostra *giustizia*
effetto sia del ciel che tu ingemme. (*Par.*, XVIII, 115-117)

Per passare, nei due canti successivi, alla domanda, nello spirito della lettera di Paolo ai Romani, sulla «iustitia Dei per fidem, ex fide»: perché, dopo la Redenzione di Cristo, la giustizia divina dovrebbe escludere dal paradiso gli uomini giusti anche se non battezzati? Ma questo è tema per altre penne.

La vendetta, dunque, in quanto 'vindicatrice', è atto di giustizia¹⁵, obbligato a Dio dalla colpa dell'uomo. Il colpevole è Adamo, quasi disattivato e collettivizzato nella perifrasi «quell'uom che non nacque» (come una perifrasi definisce la volontà, per farla conoscere a chi non l'ha finalizzata al bene), con il deittico lontanante e rimovente *quello*, dove il privilegio della creazione (su cui Dante concluderà organicamente questo canto) diventa riscontro ossimorico della condanna dei figli nati dall'uomo non nato¹⁶:

quell'uom che non nacque,
dannando sé, dannò tutta sua prole:

onde l'umana specie inferma *giacque*
giù per secoli molti in grande errore,
fin ch'al Verbo di Dio *discender piacque*

u' la natura, che dal suo fattore
s'era allungata, unì a sé in persona
con l'atto sol del suo eterno amore. (*Par.*, VII, 26-33)

¹³Prima detto di Cristo, per la sua passione, come testimonia con una variante («l'incolpato che sofferse») *La Risurrezione* nel codice degli *Inni Sacri*; poi delle *ceneri* di Ermengarda, come si legge nel secondo coro dell'*Adelchi*.

¹⁴Queste provvisorie riflessioni sono da contestualizzare nella profonda analisi di L. Oddi, *La giustizia, ovvero il senso dell'essere umano nell'etica di Anselmo d'Aosta*, in *Syzetesis*, IV, 2017, 1, 75-90.

¹⁵Dante era stato avvertito da Betarice come possa «Parere ingiusta la nostra giustizia / negli occhi di mortali» (*Par.*, IV, 67-68).

¹⁶Adamo, evocato in assenza nel giardino dell'Eden (*Purg.*, XXXII, 37), è incontrato da Dante tra i beati, in un dialogo che ne ignora il nome: «Dentro da quei rai / vagheggia il suo Fattor l'anima prima / che la prima Virtù crease mai» (*Par.*, XXVI, 82-84).

La testualità delle tre subordinate misura in una consequenzialità temporale e graduata una già devastata desertitudine, dove gli enjambement: «giacque / giù», e «discender piacque / u'», il secondo tra i più vertiginosi dei vertiginosi della *Commedia*¹⁷, accosta la distanza abissale del dove discende il Verbo di Dio: persona nella Trinità con il Padre (*suo Fattore*) e lo Spirito Santo (*eterno Amore*)¹⁸.

Dante, con *piacque*, ripete ma si stacca dalla parola di Paolo, «placuit Deo per stultitiam praedicationis salvos facere credentes» (1 Cor, 1, 21): per lui soggetto deliberante e agente è il Figlio: non «il messo», come in Paolo «Ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum, factum ex muliere, factum sub lege» (*Gal*, 4 4); e in Giovanni: (17, 3): «Haec est autem vita aeterna: ut cognoscant te, solum Deum verum, et quem misisti Iesum Christum». Come poi sarà in Agostino (*De Trinitate*, IV, 27):

Filius consubstantialis Patri et tamen missus. Si autem secundum hoc missus a Patre Filius dicitur, quia ille Pater est, ille Filius, nullo modo impedit ut credamus aequalem Patri esse Filium et consubstantialem et coaeternum, et tamen a Patre missum Filium. Non quia ille maior est et ille minor; sed quia ille Pater est, ille Filius; ille genitor, ille genitus; ille a quo est qui mittitur, ille qui est ab eo qui mittit. Filius enim a Patre est, non Pater a Filio. Secundum hoc iam potest intellegi non tantum ideo dici missus Filius quia *Verbum caro factum est*, sed ideo missus ut Verbum caro fieret, et per praesentiam corporalem illa quae scripta sunt operaretur; id est ut non tantum homo missus intellegatur, quod Verbum factum est, sed et Verbum missum ut homo fieret, quia non secundum imparem potestatem vel substantiam, vel aliquid quod in eo Patri non sit aequale missus est, sed secundum id quod Filius a Patre est, non Pater a Filio. Verbum enim Patris est Filius, quod et Sapientia eius dicitur. Quid ergo mirum si mittitur, non quia inaequalis est Patri, sed quia est *manatio quaedam claritatis omnipotentis Dei sinceris*.

E ancora: «Pater misit, Filius missus est» (*ivi*, 29).

Il Cristo non è inviato dal Padre per la Redenzione, da lui precondannato, è lui che sceglie di venire sulla terra e accettare la sentenza di un giudice terribile e inflessibile, che nella morte del figlio ottiene il «sacrificio perfetto» a lui dovuto e per lui irrinunciabile: suggella la ratificata sentenza un drammatico endecasillabo (VII, 40-48: v. 47):

La pena dunque che la croce porse,
s'a la natura assunta si misura,
nulla già mai s'è *giustamente* morse;

e così nulla fu di tanta ingiura,
guardando a la persona che sofferse,
in che era contratta tal natura.

Però d'un atto uscir cose diverse,
ch'a Dio e a' Giudei piacque una morte:
per lei tremò la terra e 'l ciel s'aperse.

La croce può solo essere, in questa azionalità provvidenziale, propriamente e non solo grammaticalmente, soggetto strumentale, dal verbo 'porgere' resa quasi piamente parteci-

¹⁷ Ogni lettore ripensa esemplarmente alla spaziatura dei tempi di Ulisse: «Quando / mi diparti da Circe» (*Inf.*, XXVI, 90-91), al suo «varco / folle» (*Par.*, XXVII, 82-83).

¹⁸ A. Lanza, preferendo le maiuscole per tutte le persone della Trinità, mantiene la lezione del Trivulziano 1080: «Interno Amore».

pe¹⁹: premono ancora le parole di Agostino: Cristo morì «quia voluit, quando voluit, quomodo voluit» (*De Trinitate*, IV, 13; ripreso da Tommaso, *Summa*, III, 47, 1). Il compiersi della morte che *piacque* nel suo esito a Dio e ai Giudei fu voluto da Cristo: si riascolta Forese: «quella *voglia* agli alberi ci mena / che menò Cristo lieto a dir 'Eli', / quando ne liberò con la sua vena» (*Purg.*, XXIII, 73-75); si riascolta il pellegrino all'esame della carità: «la morte ch'el sostenne perch'io viva» (*Par.*, XXVI, 59).

4. – Questa seconda occorrenza del perfetto, che si direbbe assoluto, del verbo 'piacere' ac-comuna come soggetti logici da una parte il Verbo, dall'altra, in unità non evangelica, Dio e i Giudei, nell'antitesi azionale dei soggetti grammaticali, che conducono a *Redenzione*: Cristo vuole *discender* (non *di scender*), Cristo accetta la condanna a una morte, che il Padre e i Giudei vollero. L'imperatore Giustiniano, che ha nel nome l'imperativo alla giustizia, indica, come sottolineato concordemente dall'antica esegesi, in Tiberio l'autorità destinata da Dio alla *gloria* di vendicare la sua «ira» («quell'ira tremenda», Manzoni, *La Passione*, 82), in Tito l'esecutore della punizione di chi, esigendo da Pilato la condanna dell'Innocente, fece del sacrificio redentivo il più terribile dei delitti:

Non ti dée oramai parer più forte
quando si dice che *giusta* vendetta
poscia venghiata fu da *giusta* corte. (VII, 49-51)

Alcuni critici ritengono che «giusta corte» sia «la corte celeste, il tribunale divino, raffigurato con metafora tolta dall'umana giustizia anche a *Purg.*, XXI, 17 e XXXI, 41»²⁰.

Ma già le *Chiose filippine* interpretavano solo storicamente la seconda esecuzione della volontà vindicatrice divina: «*scilicet* per Titum»²¹; con più sicurezza Iacomo della Lana decide²²:

Chiaro appare per quel ch'è ditto che per *giusta corte*, çòè Tito imperadore, fo vendegada la morte de Cristo e la vendetta che féno li Çudei del peccado d'i primi parenti *inçustamente* in la persona de Cristo.

E ancora Andrea Lancia con rinvio al *Convivio* (e, per tutti, piena conferma nel *De Monarchia*)²³:

Che giusta vendetta, la quale piacque a Dio, *poscia venghiata fu da giusta corte* imperiale, e questa è la terza parte del capitolo. L'autore nello scritto ch'elli fece sopra quella sua canzone morale della gentilezza, capitolo «Lo fondamento radicale» etc., si sforza di provare per più argomenti che la imperiale maiestade in sé è giusta.

¹⁹ Per la sovrapposizione parafonica *morse / morte*, si rinvia a *Purg.*, VII, 31-33: «Quivi sto io coi pargoli innocenti / dai denti morsi de la morte avante / che fosser da l'umana colpa essenti».

²⁰ A.M. Chiavacci Leonardi, *op. cit.*, III, 196.

²¹ *Chiose Filippine. Ms. CF 2 16 della Bibl. Oratoriana dei Girolamini di Napoli*, a cura di A. Mazzucchi, 2 tomi, II, Salerno Editrice, Roma 2002, 1164.

²² I. della Lana, *Commento*, III, 1914; e si veda alle precedenti pp. 1902 («Tertio conclude come la imperiale iurisdizione è giusta corte»), 1904, 1906.

²³ A. Lancia, *Chiose alla 'Commedia'*, a cura di L. Azzetta, 2 tomi, II, Salerno Editrice, Roma, 2012, 947. Lancia rinvia alla canzone «Le dolci rime d'amor ch'io solia» e al passo (*Convivio*, IV, IV, 1): «Lo fondamento radicale della imperiale maiestade, secondo lo vero, è la necessità de la umana civiltade, che a uno fine è ordinata, cioè a vita felice; a la quale nullo per sé è sufficiente a venire senza l'aiutorio d'alcuno, con ciò sia cosa che l'uomo abbisogna di molte cose, a le quali uno solo satisfare non può».

Si dovrebbe forse riflettere sul passaggio preposizionale e sintattico, *da* in Dante, per nel chiosatore bolognese, che sente di dover correggere il poeta: quanto all’operato dei Giudei la croce ‘ingiustamente’ «morse», mentre *giusta* era stata la vendetta di Dio contro la natura umana che era stata assunta da Cristo.

Al garante e vindice della giustizia compete la vendetta, non l’ingiuria: «iniuria est iniustitia», per Isidoro²⁴, è atto contro lo *jus*, e tale fu, come si è visto, la disobbedienza di Adamo: «nulla fu di tanta ingiura» (v. 43). Lana si preoccupava di sottolinearlo nella sua introduzione alle glosse²⁵:

La pena che dée esser vendetta d’alcuno peccado fa bisogno che sia imposta al paciente da persona ch’abia auctoritade, çoè de çudexe ordenario, altramente quella pena no serave vendetta, ma serave inçuria del paciente.

E nella glossa al v. 40²⁶:

neguna pena mai fo sì çusta; quasi a dire: questa pena no fo inçuria, ma fo vendetta del primo peccado, come è dicto, sì che çusto, çoè rasonevole, fo tal pena.

Ricordando forse che «sine sanguinis effusione non fit remissio» (*Hebr.*, 9, 22), si chiedeva Dante, ma è Beatrice a farglielo esprimere:

Ma io veggj’ or la tua mente ristretta
di pensiero in pensier dentro ad un nodo,
del qual con gran disio solvers’ aspetta²⁷.

Tu dici: «Ben discerno ciò ch’i’ odo:
ma perché Dio volesse m’è occulto,
a nostra redenzion, pur questo modo». (VII, 52-57)

Dante riprende anzitutto i vocaboli con cui Beatrice aveva interpretato il suo dubbio: «t’ha in pensier miso /; ma io ti solverò tosto la mente» (VII, 21-22), dove però un *ma* correttivo attenua la condizione negativa, l’arresta al confine, e introduce alla positiva. L’iterata congiunzione, avversativa, invertendo la prima successione, nega l’esito positivo, l’avvenuta soluzione del dubbio, e introduce un secondo groviglio, sospendendo la soluzione inoppugnabile del problema Redenzione. La prospettiva di Beatrice, zuma, per così dire, metonimicamente da Dante «tu» («t’ha ... io ti solverò tosto la mente») alla «sua «mente», elevata a soggetto: la parte razionale ha fatto proprio il «gran disio» della persona, in attesa sintattica della rivelazione, di ‘essere sciolta’ da un soggetto agente che non deve più dichiararsi (sostituito ‘io’ con ‘da me, Beatrice’), ma focalizza significativamente l’oggetto logico con *nodo*. E si noti, nella complessità della frase, il collocamento in inciso, quasi l’occultamento del predicato che ne esplicita l’azione sulla verità di fede, si direbbe un congruente atto di parola sintattico. Il *pur*, esclusivo “soltanto”, e non aggregativo “anche”, richiama la più angosciata domanda della teologia: non aveva altro modo Dio per una giusta vendetta?

Sono domande che si era posto Tommaso, sulla traccia di Anselmo, nella *Summa* (III, 46):

²⁴ Cfr. *Enciclopedia Dantesca*, ad vocem.

²⁵ I. della Lana, *Commento*, III, cit., 1904.

²⁶ *Ivi*, 1914.

²⁷ Si adotta la lezione Inglese, rispetto alla vulgata «solver s’aspetta».

primo, *utrum necesse fuerit Christum pati pro liberatione hominum*. Secundo, *utrum fuerit alius modus possibilis liberationis humanae*. Tertio, *utrum iste modus fuerit convenientior*.

La risposta di Beatrice, come la critica unanime ha sottolineato, riprende, sulla ispirazione di Boezio (*De consolatione philosophiae*, III, IX), il suggestivo disegno della creazione, un dono razionale, di felicità, bellezza, perfezione spirituale:

O qui perpetua mundum ratione gubernas,
...
quem non externaepulerunt fingere causae
materiae fluitantis opus, verum insita summi
forma boni livore carens: tu cuncta superno
ducis ab exemplo, pulchrum pulcherrimus ipse
mundum mente gerens similique in imagine formans
perfectas iubens perfectum absolvere partes.

*La divina bontà, che da sé sperne
ogni livore, ardendo in sé, sfavilla
sì che dispiega le bellezze etterne.*

Ciò che da lei senza mezzo distilla
non ha poi fine, perché non si move
la sua impronta quand'ella sigilla.

Ciò che da essa senza mezzo piove
libero è tutto, perché non soggiace
a la virtute de le cose nove. (VII, 64-72)

Il sintagma, in apparenza negativo, «senza mezzo» (lo si ritroverà in seguito), traduce lo scolastico *immediate*²⁸: «anima rationalis [...] non potest produci a deo nisi immediate», «prima formatio humani corporis non potuit esse per aliquam virtutem creatam, sed immediate a deo» (*Summa*, I, 90, 4 e 97, 2). L'azione della divina bontà, la *divina bonitas* di Tommaso, agisce sintatticamente come sorgente, non come agente: «da lei da essa» indicano, a chi osserva dalla terra, la provenienza dall'alto di un dono, nell'intreccio di azioni e di modi di essere: il soggetto grammaticale *sperne, dispiega, impronta, sigilla*, perché vuole, *arde, sfavilla, distilla, piove* perché è. E ha bisogno di una «umana creatura» a lui «somigliante». Il peccato rompe il disegno di Dio su di essa, la rende «dissimile»: è una colpa irreparabile, che richiede «giuste pene».

Le parole di Beatrice incidono la rottura tra l'uomo e Dio, l'irruzione del male nel mondo, con freddezza analitica, procedendo da premesse, cause, effetti, quasi descrivessero il rompersi di una armonia fisica, lo scomporsi di una architettura geometrica. Esiste una corrispondenza di luce, di calore, di componenti: basta un nonnulla a spezzarla, a interrompere il contatto. Il peccato è dissimiglianza, abisso, vuoto senza misura. Recuperare la vicinanza a Dio, era impossibile all'uomo, incapace di un atto di umiltà pari al peccato di orgoglio, di non riconoscersi più creatura di Dio ma pari a lui:

Non potea l'omo ne' termini suoi
mai sodisfar, per non potere ir giuso
con umiltate obbediendo poi,

²⁸ Sulle occorrenze del termine nei primi commenti, cfr. E. Fenzi, *Una proposta*, cit., 144.

quanto disobbediando intese ir suso;
 e questa è la cagion per che l'uom fue
 da poter sodisfar per sé dischiuso. (VII, 97-102)

L'uomo, nella sua libertà di compiere il male, l'unico suo privilegio rispetto a Dio, ha preteso di essere Dio, non sapendo di chiedere, conseguentemente, a Dio di essere uomo.

Nella sua procedura poetica Dante si stacca dalle fonti, e in particolare dalla teologia giuridica di Tommaso. In Paolo (*Rom*, 5, 19) e in Anselmo era la disobbedienza a volere l'obbedienza:

Oportebat namque ut, sicut per hominis inoboedentiam mors in humanum genus intraverat, ita per hominis oboedentiam vita restitueretur (*Cur deus homo*, I, 3, 4).

Dante misura: «Quod secundum mensuram peccati oporteat esse satisfactionem, nec eam homo per se facere possit» (*ivi*, I, 20), e fissa una distanza verso il basso dell'umiliazione irraggiungibile per l'uomo, perché uguale alla distanza verso l'alto, tra lui e Dio. Agisce il «factus obediens» di Paolo (*Rom*, 5, 18-19).

Igitur sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem: sic et per unius *iustitiam* in omnes homines in iustificationem vitae. Sicut enim per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi: ita et per unius obeditionem, *iusti* constituentur multi.

Anselmo postillava quanto già confrontato sull'obbedienza:

ipse sponte sustinuit mortem, non per oboedentiam deserendi vitam sed propter oboedentiam servandi *iustitiam*, in qua tam fortiter perseveravit, ut inde mortem incurreret. (*Cur deus homo*, I, 9, 10)

Nello stesso trattato, il titolo del citato primo capitolo del libro primo, «Utrum sola misericordia sine omni debiti solutione deceat Deum peccatum dimittere», invocava una sola risposta e non misericordiosa: non è giusto e neppure conveniente che Dio rimetta il peccato per (la sua) sola misericordia, senza alcuna soluzione del debito (da parte dell'uomo peccatore). E Dante apre alle due opzioni, di giustizia e misericordia, per il pieno recupero alla vita redenta dell'umanità:

Dunque a Dio convenia con le vie sue
 riparar l'omo a sua intera vita,
 dico con l'una, o ver con amendue. (VII, 103-105)

Come *convien* (v. 78) esprime una necessità ineluttabile, per legge che è di gravità fisica («convien che caggia»), *convenia* presuppone una legge di gravità spirituale, che a Tommaso impone, nella risposta alle domande del citato articolo 46, la serena conclusione:

quod hominem liberari per passionem Christi, *conveniens* fuit et *miserecordiae* et *iustitiae* eius. *Iustitiae* quidem, quia per passionem suam Christus satisfacit pro peccato humani generis, et ita homo per *iustitiam* Christi liberatus est. [...]. Et hoc fuit abundantioris *miserecordiae* quam si peccata absque satisfactione dimisisset.

La prudenza sul *conveniens* e su tutte le occorrenze sinonimiche è quanto mai opportuna, perché è difficile riferire a Dio le modalità attive di potere, volere e, soprattutto, dovere e rispondere a domande focalizzate su un aggettivo come in «fu opportuna, conveniente, necessaria, irrinunciabile» la morte di Cristo sulla croce, e confrontare gli impersonali *convenit*, *oportuit* al più coinvolgente – onticamente, deonticamente, provvidenzialmente – *debutit*.