

a cura di  
**LUCA AZZETTA**

# **DANTE E LE GRANDI QUESTIONI ESCATOLOGICHE**

Atti del Convegno internazionale  
Roma, Università degli Studi Roma Tre  
25-26 novembre 2021



**VITA E PENSIERO**

RICERCHE | STORIA  
DIES NOVA

Si ringrazia per la sponsorizzazione della presente pubblicazione la Fondazione Giancarlo Pallavicini

*fgp* FONDAZIONE  
**GIANCARLO PALLAVICINI**  
ONLUS UMANITARIA E CULTURALE ITALIA

[www.vitaepensiero.it](http://www.vitaepensiero.it)

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume 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](mailto:autorizzazioni@clearedi.org) e sito web [www.clearedi.org](http://www.clearedi.org)

© 2022 Vita e Pensiero - Largo A. Gemelli, 1 - 20123 Milano  
ISBN 978-88-343-5102-4

## INDICE

Programma del Convegno 7

GIANFRANCO RAVASI  
Dante teologo e poeta. Una premessa 13

Tavola delle abbreviazioni 17

### PARTE PRIMA

«Tal era io a quella vista nova».  
Paradigmi visionari nell'epoca di Dante

GIAN LUCA POTESTÀ  
Dante apocalittico e i Commenti all'*Apocalisse* (secoli XII-XIII) 21

MARCO RAININI  
Le visioni del profeta Ezechiele: letture fra il XII secolo e Dante 39

MARCO PETOLETTI  
Bernardo di Clairvaux e la visione finale di Dante nel canto XXXIII  
del *Paradiso* 65

GIOVANNA FROSINI  
«Nell'intelletto tuo l'eterna luce». Parole per dire l'eterno 81

### PARTE SECONDA

Il «disio d'i corpi morti».  
Resurrezione dei corpi e unità della persona

EMANUELA PRINZIVALLI  
Il rapporto anima/corpo dopo il giorno del giudizio  
nella tradizione dei Padri della Chiesa 103

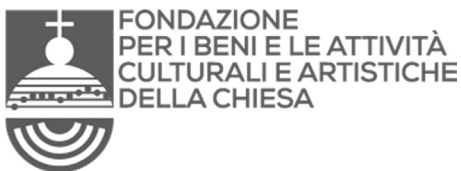
COSTANTE MARABELLI	
Il rapporto anima/corpo dopo il giorno del giudizio nel pensiero di alcuni scolastici del secolo XIII	119
CHRISTIAN TROTTMANN	
Il «disio d'i corpi». La disputa teologica al tempo di Giovanni XXII e Dante	139
PASQUALE PORRO	
Resurrezione del corpo e intensificazione della beatitudine. Il canto XIV del <i>Paradiso</i> nel contesto dei dibattiti scolastici	159
PARTE TERZA	
«Sì come schiera d'ape che s'infiora». L'angelologia tra riflessione teorica e tradizione iconografica	
DOMINIQUE POIREL	
«Di sé medesimo rise». Dante, lo Pseudo-Dionigi e gli angeli	177
TIZIANA SUAREZ-NANI	
Pensare l'angelo: paradigmi medievali e temi danteschi a confronto	199
ANNA RODOLFI	
Dante e l'angelologia del XIII secolo: la questione dell'ordinamento angelico	215
MARCO BUSSAGLI	
La rappresentazione degli angeli nell'iconografia medievale e il contributo dantesco	233
Indice dei nomi	263

# Programma del Convegno

Per l'organizzazione del Convegno Dantesco si ringraziano



PONTIFICIO CONSIGLIO  
DELLA CULTURA



GIOVEDÌ 25 NOVEMBRE

*Saluti introduttivi*

LUCA PIETROMARCHI, Rettore dell'Università degli Studi Roma Tre  
S. Em. Rev. Cardinale GIANFRANCO RAVASI

*«Tal era io a quella vista nova».  
Paradigmi visionari nell'epoca di Dante*

Presiede LUCA AZZETTA, Università degli Studi di Firenze

*Dante apocalittico e i Commenti all'Apocalisse' (secoli XII-XIII)*

GIAN LUCA POTESTÀ  
Università Cattolica, Milano

*Le visioni del profeta Ezechiele: letture fra XII e XIV secolo*

MARCO GIUSEPPE RAININI  
Università Cattolica, Milano

*Bernardo di Chiaravalle e la visione finale di Dante nel canto XXXIII del 'Paradiso'*

MARCO PETOLETTI  
Università Cattolica, Milano

*«Nell'intelletto tuo l'eterna luce» (Par.' V 8). Parole per dire l'eterno*

GIOVANNA FROSINI  
Università per Stranieri di Siena-Accademia della Crusca

*Il «disio d'i corpi morti».  
Resurrezione dei corpi e unità della persona*

Presiede LUCA SERIANNI, Università La Sapienza, Roma

*Il rapporto anima/corpo dopo il giorno del giudizio nella tradizione dei Padri della Chiesa*

EMANUELA PRINZIVALLI  
Università La Sapienza, Roma

*Il rapporto anima/corpo dopo il giorno del giudizio nella Scolastica dal secolo XIII a Dante*

COSTANTE MARABELLI  
Facoltà Teologica, Lugano

*La disputa teologica al tempo di Giovanni XXII e Dante*

CHRISTIAN TROTTMANN  
CESR, Université de Tours

*Resurrezione del corpo e intensificazione della beatitudine: il 'Paradiso' di Dante nel contesto dei dibattiti scolastici*

PASQUALE PORRO  
Università degli Studi di Torino

Recitazione di brani della *Commedia* a cura della compagnia del Teatro Libero di Rebibbia

VENERDÌ 26 NOVEMBRE

«*Sì come schiera d'ape che s'infiora*».

*L'angelologia tra riflessione teorica e tradizione iconografica*

Presiede LUCA MARCOZZI, Università degli Studi Roma Tre

*L'influsso dello Pseudo-Dionigi nell'angelologia dei secoli XII-XIII*

DOMINIQUE POIREL  
Institut de recherche et d'histoire des textes, Paris

*Pensare l'angelo: paradigmi medievali e temi danteschi a confronto*

TIZIANA SUAREZ-NANI  
Université de Fribourg

*La riflessione angelologica nell'Ordine domenicano e la sua influenza su Dante da Gregorio Magno allo Pseudo-Dionigi*

ANNA RODOLFI  
Università degli Studi di Firenze



*La rappresentazione degli angeli nell'iconografia medievale*

MARCO BUSSAGLI

Accademia di Belle Arti, Roma

*Conclusioni*

THEODORE J. CACHEY JR.

University of Notre Dame

*Saluti finali*

MONS. PASQUALE IACOBONE

Segretario della Pontificia Commissione di Archeologia Sacra

ANNA RODOLFI

## Dante e l'angelologia del XIII secolo: la questione dell'ordinamento angelico

1. Nell'opera di Dante s'incontrano, com'è noto, due diverse rappresentazioni della gerarchia angelica. La prima si trova nel secondo trattato del *Convivio*, all'interno della spiegazione della canzone *Voi che 'ntendendo il terzo ciel movete*. Allorché si tratta di spiegare chi sono i «movitori del terzo cielo», Dante introduce una precisazione sull'ordinamento delle gerarchie angeliche, che egli descrive riprendendo il modello elaborato da Gregorio Magno nei *Moralia in Iob*. È un modello basato su un ordine ascendente, che Dante espone raggruppando i nove ordini angelici in tre gerarchie: dal basso verso l'alto, la prima comprende Angeli, Arcangeli e Troni; la seconda Dominazioni, Virtù e Principati; la terza Potestà, Cherubini e Serafini (*Conv.* II 5 6). La seconda rappresentazione è quella del canto XXVIII del *Paradiso* (vv. 98-126), dove egli segue invece il modello di ordinamento esposto dallo Pseudo-Dionigi nel *De coelesti hierarchia*. L'ordinamento, sempre con ritmo ternario, procede questa volta dall'alto verso il basso, nel modo seguente: la prima triade è composta da Serafini, Cherubini e Troni; la seconda da Dominazioni, Virtù e Potestà; la terza da Principati, Arcangeli e Angeli. È Dante stesso a sottolineare che i due modelli a cui si era lui stesso ispirato erano di fatto alternativi: lo fa descrivendo, con una celebre immagine ai vv. 133-135 del canto XXVIII, la reazione di Gregorio Magno, giunto nell'Empireo, di fronte al dispiegarsi dell'ordinamento angelico che aveva in vita solo immaginato e che invece adesso è finalmente in grado di contemplare con i propri occhi: «Ma Gregorio da lui poi si divise; / Onde, sì tosto come gli occhi aperse / In questo ciel, di sé medesimo rise».

Nell'opera di Dante sembrano dunque coesistere due rappresentazioni dell'ordinamento angelico diverse, e anzi secondo il poeta stesso, stando ai versi appena citati, non sovrapponibili. Da qui seguono alcune questioni. La prima è come si può spiegare il cambiamento di paradigma fra *Convivio* e *Paradiso*. L'elemento forse più ovvio e immediato che è possibile richiamare è un ampliamento delle conoscenze angelologiche da parte di Dante: nella fattispecie, come è stato ipotizzato, egli avrebbe acquisito la conoscenza dell'opera dello Pseudo-Dionigi dopo il *Convivio* (1304-1307), in particolare all'altezza dell'*Epistola a Cangrande* (1318-

1319) dove allude a un passo del *De coelesti hierarchia*<sup>1</sup>. Ma resta il fatto che la dottrina di Dionigi era al tempo largamente circolante e non solo fra i dotti: come ricorda Gianfranco Fioravanti, Dante aveva a disposizione sotto i propri occhi, nel battistero di Firenze, la raffigurazione dell'ordinamento angelico secondo il modello dionisiano<sup>2</sup>. Il fatto che Dante citi Dionigi in un'opera posteriore al *Convivio* non prova di per sé che non ne avesse prima alcuna cognizione – tanto più che, come vedremo, i due autori, Dionigi e Gregorio, erano sempre trattati congiuntamente nei luoghi delle opere teologiche consacrate al tema delle gerarchie angeliche.

Se non si può escludere che l'adozione del modello gregoriano nel *Convivio* sia almeno in parte il frutto di una scelta, può essere utile per comprenderne la ragione spostare l'attenzione dalla questione delle conoscenze testuali di Dante alla natura teorica dei due modelli angelologici e al contesto in cui sono evocati. Il modello di ordinamento gregoriano, di tipo ascendente, poteva apparire forse più consono alla prospettiva terrena privilegiata da Dante nel *Convivio*, che è anche opera d'impegno civile. Nella *Commedia* invece, nella cornice teologica del *Paradiso* e della visione stabile del mondo divino una volta giunti nell'Empireo, l'impianto filosofico di stampo neoplatonico su cui si fonda l'angelologia dionisiana poteva presentare caratteristiche più adatte alla prospettiva trascendente della terza cantica.

---

<sup>1</sup> Cfr. ad esempio il recente e ricco contributo di S. BARSELLA, *Dante e la macchina mundi. Modelli cosmologici e l'Epistola XIII*, in «Studi danteschi», 84 (2019), pp. 205-265, specie pp. 256-259. Tutta la questione è resa più complessa, come avremo modo di sottolineare ancora nel corso di questo saggio, dall'uso generalmente piuttosto libero o eclettico che Dante fa delle sue *auctoritates* filosofiche, adattando di volta in volta modelli teorici e singoli concetti alle sue opere e ai loro diversi scopi e registri. In questo, del resto, il suo modo di procedere non era dissimile dal rapporto più generale, spesso improntato a contaminazioni e libertà di vario genere, che teologi e filosofi a lui contemporanei intrattenevano per lo più con le loro fonti. Per questo motivo, non sempre la presenza o l'assenza di una certa tesi filosofica, ovvero del rimando a una specifica fonte, possono essere immediatamente considerate indice certo di un cambiamento di posizione da parte di Dante o della presenza di due posizioni affatto incoerenti fra loro. Queste considerazioni generali sembrano valere per il rapporto che Dante intrattiene con i modelli angelologici di Gregorio e Dionigi, che può essere pensato, come cercheremo di mostrare, in termini diversi da quelli di un'alternativa netta o di un'evoluzione lineare; ma forse possono essere estese anche allo studio dei rapporti fra opere, ad esempio il *Convivio* e la *Commedia* oppure due testi cronologicamente più vicini fra loro, come l'*Epistola a Cangrande* e la terza cantica del poema, le cui differenze teoriche in tema di angelologia o più generalmente di cosmologia non necessariamente sono sufficienti a delineare un cambiamento di posizioni del pensiero dantesco o a dirimere una questione di attribuzione come quella dell'*Epistola*.

<sup>2</sup> G. FIORAVANTI, *Commento a Conv. II 5 6*, in D. ALIGHIERI, *Opere minori*, Milano, Ricciardi, 1988.

Una seconda questione riguarda la presentazione che Dante compie delle due figure di Dionigi e Gregorio nel *Paradiso*, ovvero il senso della loro opposizione: perché Dante assume proprio questa prospettiva non inclusiva tra i due? Cosa riguarda in particolare la loro opposizione? Si tratta in altre parole di provare a comprendere il significato del 'riso' di Gregorio, collocandolo in una scala di possibili reazioni che va dallo scherno di sé alla semplice autoironia, e di capire il motivo che induce in lui una tale manifestazione affettiva. Infine, ci si può chiedere se l'apparente ricusazione di Gregorio sia unicamente l'espressione di un giudizio critico di Dante sulla posizione di Gregorio oppure se, attraverso di lui, Dante non parli indirettamente anche di sé (e della sua originaria adesione al modello gregoriano nel *Convivio*).

2. Attorno a questa serie di interrogativi si è mossa molta parte della storiografia specialistica che ha offerto risposte di natura diversa, dando vita a un dibattito accurato e ricco di suggestioni<sup>3</sup>.

Mi ci accosto in questa sede da una diversa prospettiva specialistica, che non è quella degli studi danteschi, ma quella della storia della filosofia medievale, per provare a delineare uno sfondo teorico e storico su cui collocare il rapporto fra i due modelli di gerarchia angelica di Dionigi e Gregorio. Seguendo infatti la rappresentazione che Dante stesso ne offre, ci si è talvolta mossi all'interno di quella che potremmo considerare una personalizzazione del contrasto fra i due autori. Per provare a comprendere meglio il senso della presentazione di Dante, considereremo il modo in cui il rapporto fra Dionigi e Gregorio venne trattato nella letteratura filosofica e teologica dell'epoca. Prima, però, vale la pena richiamare brevemente alcuni dati essenziali relativi ai due protagonisti.

In primo luogo, di Gregorio si hanno non una, ma due diverse sistematizzazioni degli ordini angelici: la prima si trova nei *Moralia in Iob*<sup>4</sup> (578-596) in cui, come si è detto, l'ordine delle schiere angeliche è di tipo ascendente, ed è l'ordinamento che Dante ricalca nel *Convivio*. La

<sup>3</sup> Cfr. ad esempio, V. MONTEMAGGI, «Di sé medesimo rise». Gregorio Magno nella "Commedia" di Dante, in I.G. GARGANO (a cura di), *L'eredità spirituale di Gregorio Magno tra Occidente e Oriente*, Atti del Simposio internazionale Gregorio Magno 604-2004, Roma, 10-12 marzo 2004, Negarine di San Pietro in Cavariano (Verona), Gabrielli editore, 2005, pp. 325-360, specie pp. 357-360; D. SBACCHI, *La presenza di Dionigi Areopagita nel "Paradiso" di Dante*, Firenze, Olschki, 2006, pp. 1-37; N. TONELLI, *Gli angeli nei cerchi dell'Empireo*, in «Studi e problemi di critica testuale», 90 (2015), pp. 279-295; EAD., *Intorno agli angeli di Dante*. I. *Nella valletta dei principi*, in «L'Alighieri», 43 (2002), pp. 95-120, specie pp. 101-106.

<sup>4</sup> GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Iob*, XXXII, XXIII, 48, ed. M. Adriaen, Turnhout, Brepols, 1985, p. 1666, 41-34.

seconda presentazione è invece quella delle *Omelie ai Vangeli*<sup>5</sup> (590-592), che conobbe maggiore diffusione e nella quale, invece, come è stato osservato<sup>6</sup>, lo schema di ordinamento adottato da Gregorio è molto più vicino a quello di Dionigi.

La sistemazione dello Pseudo-Dionigi era più antica. Il *De coelesti hierarchia*, che è stata considerata «la plus audacieuse et la plus influente monographie jamais écrite sur les anges»<sup>7</sup>, raggruppa i nove ordini angelici delle Scritture in triadi o gerarchie. Come ha recentemente mostrato Pasquale Porro<sup>8</sup>, lo schema dello Pseudo-Dionigi era ispirato a Proclo, da cui egli riprende anche le leggi che regolano la funzione mediatrice degli ordini angelici.

I due ordinamenti, di Gregorio e Dionigi, presentano due macroscopiche differenze formali legate alla presenza o meno della divisione in triadi e al diverso posto occupato nei rispettivi ordinamenti dalle Virtù e dai Principati (questo vale in particolare per le *Omelie*). Si distinguono poi più in generale per la prospettiva di fondo che li ispira. Gregorio Magno caratterizza ciascun ordine principalmente secondo il suo specifico ruolo ministeriale nell'ambito generale della provvidenza divina, e dunque presenta i cori a partire dalla caratteristica che li collega agli uomini. Dionigi invece privilegia piuttosto una prospettiva incentrata più direttamente sulla natura essenziale degli ordini, sulla partecipazione di ognuno di essi all'illuminazione divina e sulla diffusione di quella medesima luce dai gradi superiori a quelli inferiori, all'interno del mondo angelico. I due modelli rispondevano dunque a esigenze e a matrici concettuali diverse. Anche la loro ricezione fu a lungo indipendente. Se nell'alto Medioevo il modello più diffuso era stato quello di Gregorio, il punto di svolta nella rispettiva diffusione si situa all'altezza del XII secolo, quando, grazie al commento letterale del *De coelesti hierarchia* compiuto da Ugo di San Vittore, il modello egemone divenne gradualmente quello presentato da Dionigi<sup>9</sup>. È soltanto in questo periodo che inizia a

<sup>5</sup> GREGORIUS MAGNUS, *Homiliae in Evangelia*, ed. R. Étaix, Turnhout, Brepols, 1999, p. 305, 148-151.

<sup>6</sup> Cfr. A. PERTUSI, *Cultura greco-bizantina nel tardo medioevo nelle Venezie e i suoi echi in Dante*, in V. BRANCA - G. PADOAN (a cura di), *Dante e la cultura veneta*, Atti del convegno di studi organizzato dalla Fondazione "Giorgio Cini", Venezia, Padova, Verona, 30 marzo - 5 aprile 1966, Firenze, Sansoni, 1966, pp. 157-195, specie p. 187.

<sup>7</sup> Cfr. D. POIREL, *Des symboles et des anges. Hugues de Saint-Victor et le réveil dionysien du XIIIe siècle*, Turnhout, Brepols, 2013, p. 349.

<sup>8</sup> Cfr. P. PORRO, *Angeli e triadi. Una nota sull'ordinamento delle gerarchie angeliche nel "Convivio" di Dante*, in D. LASSANDRO (a cura di), «*Multa eruditio mitis humanitas*»: omaggio a Michele Bevilacqua, Bari, Cacucci, 2014, pp. 103-121, specie pp. 116-121.

<sup>9</sup> Per una ulteriore presentazione delle caratteristiche intrinseche ai due tipi di ordina-

porsi anche il problema di un confronto tra i due schemi di ordinamento, già nella *expositio* di Ugo di San Vittore alla *De coelesti hierarchia*, ma soprattutto nelle *Sentenze* di Pietro Lombardo. Qui, all'interno del secondo libro, alla distinzione nona, il Lombardo illustra infatti le prerogative dei singoli cori angelici, così come sono date da Gregorio, presentandoli però secondo l'ordine proposto da Dionigi. L'accostamento fra i due modelli resta tuttavia implicito, nel senso di non tematizzato, e soprattutto ap problematico, perché il Lombardo sovrappone sincreticamente i due schemi di ordinamento, considerandoli di fatto come componenti di una dottrina unitaria<sup>10</sup> (e ancora Dante, che nel *Convivio* presenta il modello di Gregorio per triadi, cioè in stile dionisiano, sembra debitore di un tale approccio).

In ogni caso, le *Sentenze* di Pietro Lombardo divennero, come è noto, un punto di riferimento obbligato per la sistematizzazione teologica di molti autori dei secoli XIII e XIV. Per questa via, lo scarto tra i due modelli di ordinamento angelico, che nel Lombardo era rimasto almeno in parte implicito, venne tematizzato nei termini di un confronto variamente argomentato all'interno della trattazione teologica anteriore e contemporanea a Dante.

L'alternativa tra l'ordinamento angelico di Gregorio e quello dionisiano che emerge anche in Dante, tra *Convivio* e *Paradiso*, può dunque essere considerata come un caso particolare nella storia della ricezione e diffusione dei due modelli. Dalle *Sentenze* del Lombardo fino alla prima metà del XIV secolo, l'accostamento fra i due modelli divenne canonico, un vero e proprio *topos* che, lungi dall'essere appannaggio esclusivo dei commenti più tecnici dedicati a Dionigi, viene trattato più o meno ampiamente anche nei *Commenti alle Sentenze* e nelle *Summae*, opere che autorizzavano un uso delle fonti più libero e meno dipendente dalla *littera* dell'*auctoritas* oggetto del commento.

È questo contesto che vorremmo privilegiare per una ricostruzione

---

mento, cfr. D. POIREL, *Des symboles et des anges*, cit., pp. 341-356 e ancora il contributo di Poirel in questo stesso volume, pp. 177-197.

<sup>10</sup> Cfr. MAGISTRI PETRI LOMBARDI *Sententiae in IV libris distinctae*, II, 9, c.1, Grottaferrata (Roma), Ed. Coll. S. Bon. 1971, pp. 370-371: «Post praedicta superest cognoscere de ordinibus angelorum quid Scriptura tradat; quae in pluribus locis novem esse ordines anelorum promulgat, scilicet Angelos, Archangelos, Principatus, Potestates, Virtutes, Dominationes, Thronos, Cherubin et Seraphin. Et inveniuntur in istis ordinibus tria terna esse, et in singulis tre ordines, ut Trinitatis similitudo in eis insinuentur impressa. Unde Dionysius tres ordines angelorum esse tradit, ternos in singulis ponens. Sunt enim tres superiores, tres inferiores, tres medii; superiores: Seraphin, Cherubin, Throni; medii: Dominationes, Principatus, Potestates; inferiores: Virtutes, Archangeli, Angeli».

inevitabilmente ‘a campione’ del rapporto Gregorio/Dionigi nell’arco cronologico più stretto che comprende anche Dante.

3. A una prima rassegna di alcuni dei teologi più noti del XIII secolo, pur senza pretesa di esaustività, la tipologia di atteggiamenti a proposito del confronto tra Gregorio e Dionigi appare piuttosto varia. Gli autori che li discutono congiuntamente sono per lo più maestri domenicani, l’ordine con cui Dante mette idealmente in relazione lo stesso Dionigi, presentato da Tommaso d’Aquino nel canto X del *Paradiso*, nella rosa dei sapienti, come maestro di angelologia: «Appresso vedi il lume di quel cero / che giù in carne più a dentro vide / l’angelica natura e ’l ministero» (vv. 115-117). Alcuni di questi commentatori non sottolineano o non percepiscono la differenza fra i due modelli di ordinamento, adottando semplicemente in modo aproblematico l’uno o l’altro, o anche elementi di entrambi (Rolando da Cremona e più tardi Guglielmo di Pietro di Godino); altri giudicano lo scarto fra Gregorio e Dionigi solo apparente e nominale (Robert Kilwardby, Riccardo Fishacre, ma anche il francescano Guglielmo de la Mare); altri ancora sottolineano la distanza fra i due modelli, ma la riconducono all’adozione di criteri di ordinamento diversi, tra loro Tommaso d’Aquino e Bonaventura da Bagnoregio; altri infine, piuttosto che comparare i due approcci in blocco, li scompongono in punti specifici, che vengono analizzati e affrontati separatamente per rendere conto delle specifiche differenze tra i due ordinamenti, con la libertà di adottare soluzioni di volta in volta diverse: è il caso di Alberto Magno.

Facciamo qualche esempio. Rolando da Cremona (1178-1258), primo domenicano a ricoprire la cattedra di teologia a Parigi, tratta brevemente degli ordini angelici nel secondo libro della sua *Summa* (capp. 38-46). Non tematizza tuttavia lo scarto tra Dionigi e Gregorio sull’ordinamento angelico, proseguendo perciò idealmente l’atteggiamento sincretico del Lombardo. Da una parte Rolando segue infatti la scansione dionisiana della gerarchia in triadi, dedicando a ognuna di esse un breve capitoletto; ma, al momento di descriverne l’articolazione interna, l’ordinamento privilegiato (pur senza menzionarne la paternità) è quello di Gregorio, che colloca le Virtù nella gerarchia inferiore<sup>11</sup>. L’autorità di Dionigi torna invece a essere dirimente nel capitolo finale sulle gerarchie, dove Rolando si interroga questa volta sul numero degli

---

<sup>11</sup> La propensione di Rolando per il modello gregoriano traspare anche da altri aspetti: ad esempio è su Gregorio che Rolando si appoggia per chiarire la funzione dei Serafini e dei Cherubini, cui dedica una particolare attenzione, cfr. *Summae MAGISTRI ROLANDI CREMONENSIS liber secundum*, curantibus Aloysio Cortesi et Humberto Midali, Bergamo, Corponove, 2016, q. 40, pp. 77-78.

ordini angelici: non otto, né dieci, come sostenuto dalla tradizione filosofica bensì nove come ha insegnato Dionigi sulla scorta della testimonianza oculare di san Paolo rapito al cielo<sup>12</sup> («ché chi 'l vide qua sù gliel discoperse», scriverà Dante in *Par.* XXVIII 138). Così, in Rolando da Cremona, il riferimento a Dionigi sembra valere soprattutto per quanto riguarda la struttura formale dell'ordinamento (numero degli ordini, triadi), mentre l'autorità di Gregorio s'impone per la descrizione della funzione degli ordini.

Roberto Kilwardby (1215-1279), il teologo domenicano coinvolto da Giovanni da Vercelli in un dibattito sulla funzione cosmologica degli angeli insieme ad Alberto Magno e Tommaso d'Aquino<sup>13</sup>, è invece un buon esempio della risoluzione del contrasto fra Gregorio e Dionigi in una differenza puramente nominale. Kilwardby dedica al tema della gerarchia angelica le qq. 46-49 del secondo libro del suo commento alle *Sentenze*. Quando si trova a descrivere l'articolazione delle triadi angeliche non manca di menzionare per spirito di completezza il punto di vista di entrambe le autorità:

Media vocatur hyperphania [...] et continet secundum Dionysium dominationes, potestates, virtutes, secundum autem Gregorium dominationes potestates, principatus. Ecc. ecc.<sup>14</sup>

L'ordinamento angelico peraltro, precisa Kilwardby, è un tema discusso, con varie posizioni in campo: «De hoc autem numero et distinctione ordinum dubitatur multipliciter». Egli stesso contribuisce peraltro ad alimentare il dibattito, chiedendo come mai gli ordini non siano sette, visto che si distinguono in base ai doni che ricevono dallo Spirito Santo,

---

<sup>12</sup> *Ibidem*, c. XLVI, p. 87: «Novem sunt ordines angelorum. Et octo istorum comprehenderunt philosophi propter octo celos. Unum autem ordinem, sive *intelligenciam unam*, dixerunt, *agentem in animas* que non movet aliquod celum. Illi autem qui posuerunt decem dicerent quod *prima intelligencia non movet aliquid, sed Deo assistit*. Sed quicquid dicant de hac re philosophi, non curemus quia, aut nihil, aut parum sciverunt, sed Paulus scivit qui vidit eos in celo, qui docuit discipulum suum Dionysium, qui Dionysius assignavit novem ordines».

<sup>13</sup> Per uno studio dettagliato e complessivo di questa consultazione filosofica sul tema della funzione cosmologica degli angeli, da parte di Giovanni da Vercelli, cfr. T. SUAREZ-NANI, *Les anges et la philosophie. Subjectivité et fonction cosmologiques des substances séparées au XII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Vrin, 2002, pp. 120-137.

<sup>14</sup> ROBERT KILWARDBY, *Quaestiones in librum secundum Sententiarum*, hrsg. G. Leibold, München, Bayerische Akademie der Wissenschaften, 1992, q. 49, p. 142: «Media vocatur hyperphania [...] et continet secundum Dionysium dominationes, potestates, virtutes, secundum autem Gregorium dominationes potestates, principatus. Infima dicitur hypo-phania [...] et continet secundum Dionysium principatus, archangelos, angelos, secundum Gregorium virtutes, archangelos, angelos».



che sono esattamente sette. Secondo Kilwardby, Gregorio e Dionigi si trovano a prima vista su fronti contrapposti («de illa contrarietate quae videtur inter Dionysium et Gregorium et alios...»). Ma la *contrarietas*, sostiene, è soltanto apparente, perché occorre tener presente in primo luogo che si tratta in ogni caso di congetture e in secondo luogo che la divergenza di opinioni è in fondo soltanto nominale, perché Gregorio chiamava Virtù quelli che per Dionigi erano i Principati, e viceversa.

Ad quartum dicendum quod non asserendo dicunt hoc sancti, sed opinando et probabiliter ponendo quomodo hoc esse possit. Vel forte eosdem spiritus quos posuit Dionysius in secunda hierarchia vocans eos principatus, ponit Gregorius in tertia vocans eos virtutes, et quos ille vocat virtutes, iste principatus iuxta alias et alias proprietates eorundem spirituum, et tunc non dissentiunt nisi in nomine tantum<sup>15</sup>.

La riduzione a una differenza solo nominale è la via privilegiata anche da Riccardo Fishacre (1200 circa-1248), domenicano di Oxford, che nel suo commento alle *Sentenze* dedica al problema del rapporto tra i due ordinamenti un'apposita questione – «Utrum Gregorius vel Dionysius de ordine hierarchiae verius dixerit» – segno di come verso la metà del Duecento il dilemma fosse diventato canonico. L'interesse della trattazione di Fishacre è tuttavia che egli non si accontenta di asserire la natura nominale della divergenza fra Gregorio e Dionigi, ma cerca anche di spiegarne le ragioni. Tra le Virtù e i Principati, nota Fishacre con tanto di passi biblici a supporto, c'è infatti, se non una parziale sinonimia, almeno un'analogia di significato, il che autorizza a considerare i due termini come in qualche modo interscambiabili e non c'è dunque da meravigliarsi che Dionigi e Gregorio abbiano usato uno per l'altro:

De contrarietate autem illa quae videtur inter Dionysium et Gregorium quid dicam? Fateor nescio, nisi quod hoc credo, quod eundem ordinem quem dixit Gregorius 'principatus', dixit Dionysius 'virtutes' et ei contrario. Nec mirum, virtus enim vel fortitudo decet principem<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> *Ibidem*, q. 49, p. 148.

<sup>16</sup> RICHARD FISHACRE, *In secundum Sententiarum*, part. 1, dist. 1-20, ed. R.J. Long, München, Bayerische Akademie der Wissenschaften, 2008, p. 127: «De contrarietate autem illa quae videtur inter Dionysium et Gregorium quid dicam? Fateor nescio, nisi quod hoc credo, quod eundem ordinem quem dixit Gregorius "principatus", dixit Dionysius "virtutes" et e contrario. Nec mirum: virtus enim vel fortitudo decet principem. Unde Ex. 19: "Electis viris strenuis de cuncto Israel, constituit eos princeps populi; I Macch. 2: "Iudas Machabaeus fortis viribus a iuventute sua sit vobis princeps"; Ezech. 34: "Ego dominus ero

È questo un piccolo documento di come la divergenza fra Gregorio e Dionigi dovesse apparire teologicamente sconveniente, mettendo a contrasto due autorità riconosciute, e allo stesso tempo si sentisse il bisogno di non accontentarsi di vie d'uscita semplicistiche, come la semplice enunciazione della differenza nominale, differenza di cui appunto Fishacre cerca di rendere ragione. Ma a un livello argomentativo ancora più elementare c'era anche chi, stando alla testimonianza di Guglielmo de la Mare (1235 ca.-1298), aveva attribuito l'errore d'interpretazione di Gregorio a un fattore puramente estrinseco e accidentale come l'uso di un testo corrotto («mendosum codicem»), un argomento rispetto al quale la tesi della differenza nominale appariva comunque più articolata e preferibile:

Ad illud quod quaeritur de contrarietate Gregorii et Dionysii dicunt aliqui quod Gregorius habuit mendosum codicem. Sed melius dicitur quod eosdem spiritus caelestes quod intellexit Dionysius per principatus, intellexit Gregorius per virtutes, et sic non est contrarietas nisi in voce quia decet principes esse virtuosos iuxta illud 2 ca. Macc. «Iudas Maccabaeus fortis viribus a iuventute sua sit nobis princeps militiae et ipse aget bellum populi»<sup>17</sup>.

A un livello superiore di complessità si collocano invece le più note posizioni concordistiche, come quelle di Tommaso d'Aquino e anche di Bonaventura da Bagnoregio. La loro maggiore notorietà ci dispensa da un'analisi di dettaglio e basterà qui evocarle brevemente<sup>18</sup>. Esse hanno in comune un argomento che spiega la compatibilità dei modelli di Gregorio e Dionigi in base alla diversità dei criteri adottati dai due autori per l'ordinamento. In questa direzione si muove Tommaso già nel *Commentarium super IV libros Sententiarum*<sup>19</sup>, procedendo poi a un'ulteriore attenuazione del contrasto nella *Summa theologiae*.

---

eis in Deum, et servus meus David princeps eorum". David autem "manu fortis" interpretatur. Et Ezech. 37: "David servus meus princeps eorum"».

<sup>17</sup> GUILLELMUS DE LA MARE, *Scriptum in secundum librum Sententiarum*, hrsg. H. Kraml, München, Bayerische Akademie der Wissenschaften, 1995, dist. 9, q. 2, p. 137.

<sup>18</sup> Per ulteriori considerazioni relative alla discussione sulle gerarchie angeliche da parte di Bonaventura da Bagnoregio e Tommaso d'Aquino, cfr. B. FAES DE MOTTONI, *Bonaventura e le gerarchie angeliche*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 40 (1993), pp. 312-358; EAD. *San Bonaventura e la scala di Giobbe. Letture di angelologia*, Napoli, Bibliopolis, 1995, pp. 43-77; B. FAES DE MOTTONI - T. SUAREZ-NANI, *Hiérarchies, miracles et fonction cosmologique des anges au XIIIe siècle*, in «Mélanges de l'École française de Rome», 114 (2002), 2, pp. 717-751, specie pp. 717-738; D. SBACCHI, *La presenza di Dionigi Areopagita nel "Paradiso"*, cit., pp. 21-27.

<sup>19</sup> Cfr. THOMAS D'AQUINO, *Commentarium super libros Sententiarum*, II, dist. 9, q. 1, a. 3, ed. R. Busa, Stuttgart, Holzboog, 1980, I, p. 123: «Ad septimum dicendum quod, ordinatio

Dispositio etiam ordinum, quam Gregorius ponit, congruitatem habet [...] si quis diligenter consideret dispositiones ordinum secundum Dionysium et Gregorium, parum vel nihil differunt, si ad rem referantur<sup>20</sup>.

In Bonaventura, come ha mostrato Barbara Faes<sup>21</sup>, viene percorsa una via argomentativa di generale concordismo che non esclude tuttavia alcune deroghe. Bonaventura parte dalla constatazione che fra i due modelli di ordinamento angelico si impone una scelta: «Sed cum utrumque horum simul non possit esse verum [...]»<sup>22</sup>. Ma la diversità tra i due ordinamenti dipende per lui dall'adozione di prospettive diverse, che muovono da presupposti differenti e hanno finalità distinte:

Nec unus contradicit alteri nec verbum alterius retractat; sed alium modum distinguendi assignat, tum propter diversitatem considerationis in principio, tum propter diversitatem considerationis in fine<sup>23</sup>.

Dionigi, osserva Bonaventura, ha distinto le gerarchie in ordini assumendo a criterio di divisione ciò che è loro intrinseco ed essenziale: «et ideo sic distinxit sicut habent collocari in caelis»<sup>24</sup>, Gregorio invece le ha ordinate secondo le loro funzioni «et ideo distinxit secundum quod plus potest valere ad eruditionem nostram»<sup>25</sup>. Nella misura in cui si ispirano a un diverso criterio di ordinamento («modus distinguendi»), le due teorie dunque in realtà non si contraddicono:

Dionysius distinctionem hierarchiarum sumpsit penes ea quae sunt ipsis angelicis spiritibus intrinseca et essentialia, et ideo ordines distinxit, sicut habent collocari in caelis. Gregorius vero plus pensavit opera et officia; et ideo sic distinxit, secundum quod plus potest valere ad eruditionem nostram. Nec unus contradicit alteri nec verbum alterius retractat; sed alium modum distinguendi assignat,

---

Dionysii est rationabilior; quia ipse distinguit secundam hierarchiam a tertia secundum universale et particulare, non limitatum et limitatum: et ideo Virtutes ponit in secunda, et Principatus in tertia. Gregorius autem non multum intendit ordinare, sed numerare».

<sup>20</sup> THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I<sup>a</sup>, q. 108, a. 6, ed. R. Busa, Stuttgart, Holzboog, 1980, II, p. 340.

<sup>21</sup> Cfr. B. FAES DE MOTTONI, *San Bonaventura e la scala di Giobbe*, cit., pp. 76-85.

<sup>22</sup> BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *In II librum Sententiarum*, studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, Ad Claras Aquas (Quaracchi), d. 9, p. 241.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

tum propter diversitatem considerationis in principio, tum propter diversitatem considerationis in fine<sup>26</sup>.

L'atteggiamento conciliatorio e per così dire sdrammatizzante di Tommaso può aiutare a comprendere perché, man mano che ci si addentra nel XIV secolo, in particolare in ambienti vicino al tomismo, l'opposizione fra i due modelli vada progressivamente stemperandosi e finiscano per perdersi le tracce di una tematizzazione esplicita del contrasto fra Dionigi e Gregorio: così ad esempio in tomisti come Guglielmo di Pietro di Godino<sup>27</sup> e Durando di San Porciano<sup>28</sup>, ma anche nel francescano Olivi<sup>29</sup> e in Pietro Ispano<sup>30</sup>, o in un autore vicino ad Alberto Magno come Ulrico di Strasburgo<sup>31</sup>, che circoscrivono la divergenza a punti specifici, come la funzione dei Troni o la collocazione delle Virtù, e così ne diminuiscono l'urgenza.

Prima di chiudere questo *excursus* storico, e tornare in conclusione a Dante, occorre tuttavia soffermarsi rapidamente sull'autore in cui si è vista spesso la principale fonte teologica di Dante: Alberto Magno.

4. Proprio il commento di Alberto alla *De coelesti hierarchia* di Dionigi (1248) è stato infatti considerato da alcuni specialisti la fonte privilegiata da Dante in tema di gerarchie angeliche, una fonte probabilmente importante anche per l'evoluzione dal *Convivio* alla *Commedia*. Ma la riflessione di Alberto sulla dottrina delle gerarchie angeliche non si esaurisce certo nel commento a Dionigi, articolata com'è in un consistente *corpus* di trattazioni, da opere giovanili come il *De IV coaequaevnis* (1242) e il *Super Sententiarum libros IV* (1243-1249), alla seconda parte della tarda *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei* (post 1274), in cui il tema è analizzato e discusso in esteso<sup>32</sup>. L'ampiezza di questo *corpus* tematico relativo alle gerarchie angeliche appare peraltro solidale con la decisione

---

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> GUILLELMI PETRI DE GODINO *Lectura Thomasina, distinciones 1-22 secundi libri*, dist. IX, qq. 1-3, ed. A. Colli, Leuven, Peeters, 2021, pp. 134-150.

<sup>28</sup> DURANDUS DE SANCTO PORCIANO, *In sententias theologicas Petri Lombardi commentariorum libri quatuor*, Lugduni, Rovillius, 1569, II, dist. IX, q. V, c. 127rb-va.

<sup>29</sup> D. SBACCHI, *La presenza di Dionigi Areopagita nel "Paradiso"*, cit., p. 19.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> ULRICH VON STRASSBURG, *Summa de bono*, liber 4, tractatus 3, cc. 10-11, hrsg. A. Palazzo, Hamburg, Meiner, 2005, pp. 151-182.

<sup>32</sup> Per la cronologia delle opere albertine, cfr. H. ANZULEWICZ, *Zeittafel (Chronologie nach derzeitigem Forschungsstand)*, in *Albertus Magnus und sein System der Wissenschaften*, hrsg. Albertus-Magnus Institut, Münster, Aschendorff, 2011, pp. 28-31.

inconsueta di inaugurare il proprio insegnamento di teologia nel nuovo *studium* di Colonia affiancando al commento alle Scritture e alle *Sentenze* proprio quello alle opere di Dionigi.

L'interesse di Alberto per Dionigi prende forma attorno a una preoccupazione che potremmo chiamare di ordine 'filologico', cioè volta in primo luogo a restaurare il senso genuino della posizione dell'autore al di là delle interpretazioni di cui era stata oggetto nella tradizione teologica precedente, anche recente. Così è in particolare per la nozione di gerarchia, a proposito della quale Alberto prende le distanze da quelle che ritiene alcune indebite interpretazioni teologiche della dottrina di Dionigi: è il caso in particolare della scansione delle tre gerarchie dall'alto in basso attraverso la tripartizione in epifania, iperfania e ipofania, attribuita da alcuni direttamente a Dionigi<sup>33</sup>. Per Alberto, si tratta di un'attribuzione non solo non attestata in alcuna opera dionisiana ma perfino contraria allo spirito della sua dottrina:

Reicimus autem verba quorundam ficta et contra sententiam Dionysii inventa, quae in nulla translatione inveniuntur [...] Hec autem verba Dionysii non sunt, nec sensus [...] et ideo tamquam vana abjicienda<sup>34</sup>.

Questa cura di restituire fedelmente la parola e il senso dell'insegnamento dionisiano, di cui si potrebbero portare altri esempi relativamente ai singoli ordini angelici, non sembra però implicare *ipso facto* una corrispondente presa di distanze rispetto alla classificazione degli ordini proposta da Gregorio Magno. Alberto adotta infatti un approccio che evita la contrapposizione d'insieme fra i due modelli, articolando piuttosto il confronto attorno ai punti specifici su cui le due *auctoritates* divergono (ad esempio la posizione delle Virtù e dei Principati o la funzione dei Troni), e andando ogni volta alla ricerca delle ragioni da cui deriva la diversità delle due dottrine<sup>35</sup>. Da questo punto di vista, anche Gregorio beneficia della stessa sensibilità filologica di cui Alberto dà prova per Dionigi. Così, da un lato, la netta propensione per il modello dionisiano porta talvolta Alberto a esprimersi anche duramente rispetto ad alcune

<sup>33</sup> La divisione è presente, ad esempio, in Alano di Lilla, Prepositino, Guglielmo d'Auxerre, Alessandro di Hales e Odo Rigaldi, cfr. B. FAES DE MOTTONI, *San Bonaventura e la scala di Giobbe*, cit., pp. 66-76.

<sup>34</sup> ALBERTUS MAGNUS, *Super Sententiarum*, II, dist. II, art. 2, ed. A. Borgnet, Paris, Vivès, 1893, p. 192.

<sup>35</sup> Come accade, ad esempio, sull'ordine dei Troni (cfr. ALBERTUS MAGNUS, *De IV coaequaevis*, tr. 4, q. 39, ed. A. Borgnet, Paris, Vivès, 1895, pp. 556-559 e ID., *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei*, ed. A. Borgnet, Vivès, Paris, 1894-1895, p. II, tr. 10, q. 39, a. 1, pp. 439-444) e sull'ordine dei Principati (*De IV coaequaevis*, tr. 4, q. 47, cit., pp. 578-579).

scelte compiute da Gregorio («Ergo videtur quod insufficienter determinet beatus Gregorius [...]»; «Dicit Gregorius: “Principatus vocantur qui ipsis quoque bonis angelorum spiritibus praesunt [...]”. Et videtur quod falsum dicit»; «Id autem quod dicit Gregorius, non intelligitur»; «Dionysius Thronis non attribuit iudicium [...]. Male ergo videtur Gregorius attribuire Thronis iudicium»)³⁶. Ma questo non preclude, dall'altro lato, ad Alberto di schierarsi in difesa dello stesso Gregorio contro alcune 'distorsioni' compiute dalle interpretazioni dei teologi moderni. Nel commento alle *Sentenze*, ad esempio, Dionigi e Gregorio appaiono allineati nel medesimo fronte contro la distinzione delle gerarchie in epifania, iperfania e ipofania, una divisione che Alberto respinge duramente, come «fantasiosa e vana»: «Sed quia haec verba nec secundum sensum, nec secundum verba scripta sunt in Dionysio, nec in Bernardo, nec in Gregorio, ideo tamquam ficta et inutilia abjicimus»³⁷.

Una volta individuati i luoghi della divergenza, è possibile per Alberto adottare soluzioni variabili e soprattutto mettere in luce le ragioni per cui Gregorio si è talora discostato dalla posizione di Dionigi. Per un verso, quando ci si interroga sulla loro *contrarietas*, occorre, nota Alberto nel commento alle *Sentenze* con parole simili a quelle che saranno usate poi da Tommaso, tenere presente la diversità di intenti da cui i due autori erano mossi: «dicendum quod absque dubio Gregorius, ut patet ei qui diligenter intendit verbis suis, non vult ordinare ordines, sed enumerare tantum: sed Dionysius intendit utrumque, scilicet et numerare et ordinare»³⁸. I due ordinamenti non andrebbero dunque messi sullo stesso piano, perché obbedivano a intenti diversi, e l'intento di Gregorio era più *enumerare* che *ordinare*.

Quanto poi ai punti specifici di dissenso, la strategia argomentativa di Alberto si fonda su un lavoro di analisi concettuale, che giustifica l'allontanamento delle posizioni di Gregorio da quelle più autorevoli di Dionigi in base alla pluralità di accezioni in cui alcune nozioni-chiave potevano essere (anche legittimamente) intese. Così, ad esempio a proposito delle Virtù (ma anche qui altri riferimenti potrebbero essere aggiunti sulle Potestà, i Principati o i Troni), nella *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei* Alberto, attraverso un preciso riferimento alla nozione di *virtus* del *De coelo* di Aristotele (intesa come ultimo grado della potenza) mostra come la differenza nella loro collocazione secondo Dionigi e Gregorio sia riconducibile a due accezioni diverse in cui la

³⁶ ALBERTUS MAGNUS, *De IV coaequaevis*, cit., tr. 4, q. 44, a. 1, p. 572; q. 47, p. 578; q. 47, p. 579; ID., *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei*, cit., II, tr. 10, q. 39, a. 1, p. 439.

³⁷ ALBERTUS MAGNUS, *De IV coaequaevis*, cit., tr. 4, q. 41, p. 563.

³⁸ ALBERTUS MAGNUS, *Super Sententiarum*, cit., II, d. 9, a. 4, p. 196.

*virtus* (o potenza) può essere intesa: *simpliciter* cioè in assoluto, e in sé, come nel caso di Dionigi e *quoad nos*, rispetto a noi, in quanto si manifesta a noi, come nel caso di Gregorio:

Dicimus quod *virtus* a qua dicitur ordo Virtutum accipitur secundum quod Aristoteles definit eam in secundo de *Coelo et Mundo*, dicens sic: «Virtus ultimum potentiae in re». Et hoc vult intelligi de virtute activa et de virtute passiva [...]. Sic ergo accepta virtute pro ultimo ultra quod non potest, ultimum illud potest accipi duobus modis, scilicet simpliciter, et quoad nos. Per *simpliciter* ultimum determinatur virtus a Dionysio [...]. Si autem ultimum determinatur *quoad nos*: cum miraculum quod est supra naturam et contra naturam sit maximaes potentiae quoad nos, sic determinatur a Gregorio<sup>39</sup>.

È una strategia opposta a quella della differenza nominale, peraltro già stigmatizzata apertamente da Alberto nel *Super Dionysium De caelesti hierarchia*: «Non enim dicimus, quod differant tantum in nominibus, ut quidam dicunt, quia hoc plane est contra dicta eorum»<sup>40</sup>. Nel caso della differenza nominale si trattava di mostrare una sostanziale identità di significato fra i termini usati dai due autori per vanificare il contrasto. Nel caso di Alberto si fa leva invece sulla diversità di accezioni di termini complessi, da cui segue anche la diversità degli sviluppi. In quest'ottica, la differenza fra Dionigi e Gregorio non è eliminata, ma non è nemmeno intesa come un'opposizione inconciliabile: «nec est inconveniens, quod unum et idem in diversis dispositionibus ponatur secundum diversas rationes»<sup>41</sup>, e la posizione di Gregorio, sebbene meno corretta, non appare priva di fondamento.

Peraltro Alberto, nel commento alle *Sentenze*, ricorda anche come l'autorità di Dionigi sia riconosciuta dallo stesso Gregorio: «Dicendum, quod in ista parte credendum est Dionysio, quem et Gregorius in commendationem suorum dictionum adducit»<sup>42</sup>. L'idea che Gregorio, come dice Alberto, avesse fatto un elogio (*commendatio*) di Dionigi trova un riscontro in un noto inciso delle *Omelie* dove Gregorio accenna all'autorità del padre orientale («Fertur vero Dionysius Areopagita, antiquus ac

<sup>39</sup> ALBERTUS MAGNUS, *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei*, cit., II pars, tr. X, q. 39, p. 459a-b.

<sup>40</sup> ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysium de Caelesti Hierarchia*, edd. P. Simon - W. Kübel, Münster, Aschendorff, 1999, p. 140.

<sup>41</sup> ALBERTUS MAGNUS, *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei*, cit., tr. 10, q. 39, a. 1, q. 1, p. 460.

<sup>42</sup> ALBERTUS MAGNUS, *Super Sententiarum*, cit., II, dist. 9, a. 4, p. 196.

venerabilis pater, dicere [...]»<sup>43</sup>) e viene ripresa con parole molto simili anche da Bonaventura nel commento alle *Sentenze*, dove esprime l'idea che Gregorio si sia avvalso dell'autorità di Dionigi per appoggiare (*confirmare*) le proprie tesi:

Et dicendum ad hoc quod magis innitendum est dicto Dionysii, tum quia ipse didicit, sicut dicitur, a Paulo, et ita tradidit sicut audivit; tum quia Gregorius in confirmationem eorum quae de hac materia dicit ipsius auctoritatem inducit<sup>44</sup>.

Quest'idea finisce per gettare una luce diversa sul rapporto fra i due autori, il cui presunto contrasto, evocato nell'immagine poetica del riso da Dante, diventa difficile da ricondurre a motivazioni estrinseche o accidentali (come ad esempio il semplice fatto che Gregorio non conoscesse Dionigi). Anche in questo si nota lo scrupolo filologico di Alberto, che, invece di contrapporre genericamente i due modelli o, viceversa, appiattirli uno sull'altro in modo sincretico, ne rintraccia le interazioni e le stratificazioni. Come Alberto sottolinea più volte, l'ordinamento di Dionigi è più vero perché attinge in linea diretta all'insegnamento di san Paolo. Ma anche quello di Gregorio, osserva ancora, può contare sull'autorità paolina, e proprio in merito al punto cruciale della posizione delle Virtù nell'ordinamento angelico. Alberto ricorda infatti che Paolo nella lettera agli Efesini pone le Virtù nella seconda gerarchia, come farà poi anche Dionigi, mentre in quella ai Colossesi sono poste nell'ultima gerarchia, e sarà questa la tesi ripresa da Gregorio:

Si enim distinguantur ordines per actus ad finem ordinatos, Virtutes procul dubio sunt de infima hierarchia. Si autem distinguantur penes actum potentiae completae et absolutae: tunc sunt de media. Nec est vis in verbis Apostoli: quia licet ad Coloss. I, 16 ponat Virtutes post Potestates et Principatus, tamen, ad Ephes. III, 10 ponit ante<sup>45</sup>.

Il che dimostra, osserva Alberto, che l'esigenza di enumerare gli ordini angelici, più che di ordinarli era già dello stesso san Paolo («Unde constat quod Apostolus non intendit ordinare ordines in hierarchiis, sed enumerare tantum»<sup>46</sup>), usando per l'apostolo la medesima espressione

<sup>43</sup> GREGORIUS MAGNUS, *Homiliae in Evangelia*, cit., II, 34, pp. 312, 336-348.

<sup>44</sup> BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *In II librum Sententiarum*, cit., d. 9, p. 241.

<sup>45</sup> ALBERTUS MAGNUS, *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei*, cit., II pars, tr. 10, q. 39, a. 1, q. 1, p. 460.

<sup>46</sup> *Ibidem*.



che aveva utilizzato nel *Commento alle Sentenze* per Gregorio («non vult ordinare ordines, sed enumerare tantum»).

5. Torniamo adesso a Dante per alcune osservazioni conclusive. A un primo sguardo, l'immagine dantesca di Gregorio che ride di sé, accennando implicitamente alla necessità di rivedere una posizione precedentemente assunta, sembra presupporre un'incompatibilità irrisolta tra i due modelli e per questo appare almeno in parte originale ed eccentrica rispetto alla storia e allo sfondo teologico della discussione, storia e sfondo caratterizzati per lo più da un variegato concordismo. Ma è davvero così? Il sorriso di Gregorio segnala davvero uno scarto, equivalendo alla confessione di un errore commesso o a un pentimento? La presenza in Gregorio stesso di modelli diversi (tra *Moralia* e *Homiliae*), di cui il secondo poco difforme dall'ordinamento di Dionigi, la sua ammirazione per Dionigi, registrata accuratamente da Alberto Magno e da Bonaventura, potevano suggerire anche a Dante l'esistenza di un atteggiamento più consapevole da parte di Gregorio: in questo caso, l'invenzione poetica di *Par.* XXVIII consisterebbe allora nel prendere spunto da questi elementi attestati nelle fonti, proiettando nell'al di là, *in patria*, una presa di coscienza, per così dire autocritica, che si poteva presumere Gregorio avesse maturato già *in via*, in vita.

In secondo luogo, e di conseguenza, l'attenuazione del contrasto fra Gregorio e Dionigi si può applicare anche a Dante stesso, la cui evoluzione in tema di ordinamenti angelici fra *Convivio* e *Commedia* può essere assunta in qualche modo come parallela a quella che Gregorio avrebbe sperimentato prima di lui, elaborando in momenti successivi un modello di ordinamento angelico più lontano e poi uno ben più vicino a quello di Dionigi. Se, in un certo senso, Gregorio 'sta per' Dante, la scena di *Paradiso* XXVIII potrebbe non solo equivalere a un'indiretta confessione di un errore commesso in gioventù, nel *Convivio*, ma potrebbe anche essere la semplice segnalazione, con l'ausilio del linguaggio poetico, dello scarto di ambito e di prospettive fra *Convivio* e *Paradiso*, fra prospettiva terrestre e prospettiva celeste, fra umano e divino. Anche in questo la storia dell'accostamento in ambito scolastico fra Gregorio e Dionigi forniva un precedente, in quei casi in cui l'opposizione di dottrine (ad esempio sulle posizioni rispettive di Virtù e Principati) era stata giustificata e compresa alla luce di una differenza di metodi e approcci (*enumerare* o *ordinare*). In questo caso il sorriso di Gregorio non sarebbe soltanto un segno di semplice derisione di sé per un errore fattuale, ma potrebbe anche esprimere il fatto che l'errore commesso era del tutto comprensibile, in quanto dovuto alla naturale impossibilità di conoscere prima, durante la vita terrena, l'effettiva disposizione del mondo ange-

lico – insomma, il sorriso sarebbe una forma di riconoscimento ‘comprensivo’ della propria umanità.

Infine, in terzo luogo c'è da notare che l'adozione del modello di Dionigi da parte di Dante non impedisce alcune deroghe rilevanti, dunque un implicito trattamento critico della stessa autorità dionisiana, in merito ad esempio alla funzione cosmologica degli angeli, non prevista da Dionigi (negata da Alberto Magno<sup>47</sup>) e invece centrale, come sappiamo bene, in Dante<sup>48</sup>. Tutto questo ‘passaggio di consegne’ tra autorità, o meglio questa assunzione non rigida delle *auctoritates* da parte di Dante, ci riporta in definitiva ancora una volta a quanto, sulla scia di alcune osservazioni di Ruedi Imbach, è stato osservato da Gianfranco Fioravanti, cioè che «Dante accoglie materiali, princìpi e tesi dalla filosofia universitaria senza mutarli e li usa come tali. In questo non è originale: l'originalità sta nell'uso che ne fa»<sup>49</sup>.

---

<sup>47</sup> Riguardo alla confutazione da parte di Alberto dell'identità tra intelligenze separate e angeli, e della conseguente funzione cosmologica di questi ultimi, cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Problemata determinata*, edd. J.A. Weisheipl - P. Simon, Münster, Aschendorff, 1975, q. 2, p. 48. Per una indagine complessiva sulla posizione di Alberto nell'arco della sua produzione, cfr. D. TWETEEN, *Albert the Great, Double Truth, and Celestial Causality*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 12 (2001), pp. 275-358.

<sup>48</sup> All'interno dell'ampia bibliografia su questo tema specifico, in relazione al rapporto che Dante su questo punto instaura con la complessa tradizione filosofica araba e latina, cfr. P. PORRO, *Intelligenze oziose e angeli attivi. Note in margine a un capitolo del "Convivio" dantesco (II, IV)*, in «*Ad ingenii acuitionem*». *Studies in honour of Alfonso Maierù*, eds. S. Caroti - R. Imbach - Z. Kaluza - G. Stabile - L. Sturlese, Louvain-La-Neuve, FIDEM, 2006, pp. 303-351.

<sup>49</sup> G. FIORAVANTI, *Introduzione*, in *Conv.*, cit., p. 52.