



Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee
Consiglio Nazionale delle Ricerche
<http://www.iliesi.cnr.it>

ARCHIVIO TULLIO GREGORY
<http://www.iliesi.cnr.it/ATG/>

L'escatologia cristiana nell'Aristotelismo latino del XIII secolo
di Tullio Gregory

«Ricerche di storia religiosa», I, 1954, pp. 108-119.

Parole chiave: filosofia medievale, aristotelismo

Si ringrazia la Biblioteca pontificia Facoltà teologica “Marianum” per la collaborazione.

L'escatologia cristiana nell'aristotelismo latino del XIII secolo

Il significato e l'importanza dell'aristotelismo medievale sono ben noti, ma il profondo mutamento che, per l'ingresso e la fortuna delle nuove traduzioni di Aristotele nell'Occidente latino, si verificò nella problematica teologica non è sempre valutato in misura adeguata.

Fino al XII secolo la speculazione cristiana si era ispirata a quel platonismo che aveva nutrito i Padri greci e latini e che, soprattutto attraverso Agostino, era divenuto patrimonio della teologia cristiana. Ma il platonismo medievale rappresenta più un orientamento di pensiero che un organico sistema e, soprattutto per la concezione della natura, esso forniva (tramite Calcidio e Macrobio) idee molto vaghe e non organizzate in un coerente sistema fisico. Infatti cercheremo invano una filosofia della natura nei primi Padri, come nella scolastica fino ad Anselmo; e anche nel XII secolo, quando si allargò la conoscenza delle fonti classiche e si iniziò una nuova meditazione del pensiero antico, la filosofia della natura, pur al centro degli interessi di alcuni autori soprattutto della scuola di Chartres, restò sempre allo stato embrionale (1).

Fu l'introduzione delle opere di Aristotele e dei suoi commentatori che portò nell'Occidente latino, per la prima volta, un'organica concezione dell'universo e che pose quindi una serie di nuovi problemi alla speculazione cristiana. La novità, lo scandalo degli scritti

(1) Sia permesso rinviare al mio saggio su *L'idea della natura nella scuola di Chartres*, in *Gior. Crit. della filos. it.* XXXI (1952), pp. 433-442 ed alla bibliografia ivi citata. Sul naturalismo dei platonici del XII secolo si vedano in particolare le osservazioni di E. Garin nei suoi *Contributi alla storia del platonismo medioevale*, in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, XX (1951), pp. 58-97.

peripatetici fu subito avvertita dalle autorità ecclesiastiche che, assistendo al loro rapido diffondersi, si affrettarono a proibirli: « Nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec commenta legantur Parisius publice vel secreto et hoc sub pena excommunicationis inhibemus » (2) così suona la prima proibizione dei nuovi libri, seguita da varie altre, le quali tutte si riferiscono ai libri « de naturali philosophia » cioè appunto a quelli in cui più evidente era la novità e la divergenza rispetto alla tradizione teologica. Pure fu questa stessa novità causa della loro fortuna: essi colmavano una lacuna della speculazione cristiana offrendo un'organica concezione dell'universo fisico, presto accettata da tutti i teologi, sicchè è stato giustamente notato che la famosa distinzione del Cardinale Ehrle tra agostinismo e aristotelismo nel XIII secolo resta valida purchè si prescinda dalla filosofia della natura nella quale tutti furono aristotelici (3).

Ma se l'aristotelismo soddisfaceva un bisogno della speculazione medievale e offriva un valido contributo per chiarire molti concetti teologici, non se ne potevano certo dissimulare le differenze profonde dall'insegnamento cristiano: di qui il diverso atteggiamento degli scolastici i quali, o cercarono nella filosofia aristotelica i fondamenti della speculazione teologica o si ribellarono al tentativo « de Aristotele heretico facere catholicum » (4) dimostrando l'incompatibilità della sua filosofia con la rivelazione cristiana: e in questo si trovavano d'accordo averroisti e occamisti che, dalle posizioni opposte di un naturalismo aristotelico e di un contingentismo cristiano, rifiutavano il concordismo teologico e quindi dimostravano l'impossibilità di chiudere il messaggio cristiano e la speculazione nata su di esso (teologia) nell'insegnamento di Aristotele (filosofia).

Le polemiche più note sorte attorno al pensiero di Aristotele in relazione al cristianesimo sono quelle sull'immortalità dell'anima e sull'eternità del mondo. Ma in realtà in tutti i problemi teologici l'aristotelismo fece sentire la sua presenza, complicando le questioni con sottintesi fisici o metafisici: e basta confrontare il libro delle

(2) Cfr. M. Grabmann, *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX*, Roma 1941, p. 6; per la diffusione dell'aristotelismo cfr. dello stesso, *Guglielmo di Moerbeke O. P., Il traduttore delle opere di Aristotele*, Roma 1946; O. Wingate, *The mediaeval Latin versions of the Aristotelian scientific corpus, with special reference to the biological works*, Londra 1931; F. Van Steenberghen, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, vol. II, Lovanio 1942; e i vasti prolegomena del P. V. Doucet alla *Summa Halensis*, cfr. nota 9.

(3) Cfr. B. Nardi, *L'aristotelismo della scolastica e i francescani*, in *Acta congressus scholastici internationalis* (1950), Romae 1951, pp. 611-612; ho accennato ai noti lavori di Fr. Ehrle, *Der Augustinismus und der Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13. Jahrhunderts*, in *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, V (1889), pp. 603-635; *L'Agostinismo e l'Aristotelismo nella scolastica del secolo XIII*, in *Xenia Thomistica*, Roma 1925, vol. III, pp. 517-588.

(4) Cfr. Fr. Pelster, *Heinrich von Harclay, Kanzler von Oxford und seine Quästionen* in *Miscellanea Fr. Ehrle*, Roma 1924, vol. I, p. 351.



Sentenze di Pietro Lombardo con i commenti che se ne vennero scrivendo dal secolo XIII, per accorgersi quale complessità di intricati problemi l'aristotelismo portava nella teologia cristiana.

In proposito può valere la pena di ricordare il profondo mutamento che l'escatologia cristiana venne assumendo dal XII al XIII secolo, proprio per l'introduzione della fisica peripatetica: si verificava infatti in questo campo il maggiore attrito tra la vaga cosmologia della Bibbia e della tradizione teologica e la fisica aristotelica.

L'insegnamento della Scrittura circa i fenomeni cosmici che dovrebbero verificarsi alla fine dell'età presente (*αὐτὸν οὐτός*) è in alcuni versetti neotestamentari che esprimono idee sparse nella letteratura profetica e apocalittica veterotestamentaria ed extracanonica.

Nell'apocalissi sinottica (*Matt.* 24, 4-36; *Mar.* 13, 5-32; *Luca* 21, 8-33) dopo gli avvertimenti contro i falsi Cristi e i falsi profeti, dopo la descrizione delle ultime tribolazioni, leggiamo: « Statim autem post tribulationem dierum illorum sol obscurabitur, et luna non dabit lumen suum, et stellae cadent de caelo, et virtutes caelorum commovebuntur » (*Matt.* 24,29; cfr. *Is.* 13,10; *Ezech.* 32,7 sgg.; *Joel.* 35,15).

Nella *II Petri*, al capitolo 3, 10-13 — uno dei più citati dai teologi — l'anonimo autore scrive: « Adveniet autem Dies domini ut fur, in quo caeli magno impetu transient, elementa vero calore solventur, terra autem et quae in ipsa sunt opera exurentur. Cum igitur haec omnia dissolvenda sint, quales oportet vos esse in sanctis conversationibus et pietatibus, expectantes et properantes in adventum diei Domini, per quem caeli ardentis solventur et elementa ignis ardore tabescent? *Novos vero caelos et novam terram secundum promissa ipsius expectamus, in quibus iustitia habitat* » (cfr. *Is.* 51,6; 66,16; *Ps.* 102,27; *Ap.* 6,14).

E ancora il veggente di Patmos, dopo il regno millenario e l'ultimo giudizio, prima di descrivere la Gerusalemme celeste che scende dai cieli, scrive: « Et vidi caelum novum et terram novam. Primum enim caelum et prima terra abiit et mare iam non est » (21,1; cfr. *Is.* 65,17; 66,22; *Ap.* 20,11).

Queste fantasiose rappresentazioni dei fenomeni concomitanti alla fine dell'èvo che rientravano nel quadro generale della cosmologia biblica (5), erano parte integrante della tradizione religiosa del messianismo ebraico (6); per questa via passarono nel cristianesimo primitivo che può dirsi suo legittimo erede.

Tali testi biblici erano comunemente allegati dai Padri, che si limitavano a parafrasarli quando accennavano agli avvenimenti concomitanti alla venuta del Cristo nel giorno del giudizio: nessuno però

(5) Cfr. G. Ricciotti, *L'apocalisse di Paolo siriano* - vol. II: *La cosmologia della Bibbia e la sua trasmissione fino a Dante*, Brescia 1932, pp. 29 sgg.; 35 n. 4; cfr. la bibliografia p. 31 n. 1.

(6) Cfr. M. J. Lagrange, *Le messianisme chez les Juifs*, Paris 1909, pp. 48 sgg.

si soffermava a indagare il loro significato per concordarlo con la scienza greca, e il giorno del giudizio rimaneva avvolto in un alone di mistero.

Non diversamente Ugo di S. Vittore e Pietro Lombardo: essi accennano solo di sfuggita alla conflagrazione finale e più s'intrattengono nella descrizione di alcuni elementi della *innovatio mundi post iudicium*. Ugo parla del luogo ove saranno i Santi, quando dopo il giudizio il mondo arderà per far luogo a nuovi cieli e nuova terra (*De sacramentis*, II, 17, 28) e risolve la questione con due argomenti presi da Agostino (*De civ. Dei* 20,18; P.L. 41,684); al principio poi della parte XVIII del *De Sacramentis* troviamo un cenno agli effetti della conflagrazione finale:

« Tunc figura huius mundi mundanorum ignium conflagratione praeteribit sicut factum est mundanorum aquarum inundatione diluvium. Illa... conflagratione mundana elementorum corruptibilium qualitates, quae corruptibilibus nostris corporibus congruebant, ardendo penitus interibunt, atque ipsa substantia, eas qualitates habebit, quae corporibus immortalibus mirabili mutatione convenient, ut scilicet mundus innovatus in melius aperte accomodetur hominibus etiam carne innovatis in melius » (*De sacramentis* II, 18, 1; P. L. 176, 609).

E' opportuno rilevare che qui Ugo si serve di due tradizionali canoni ermeneutici, largamente usati dai teologi del secolo XIII per risolvere molte analoghe questioni: la comparazione della prima purificazione del mondo tramite il diluvio con quella finale che si effettuerà nel fuoco, comparazione suggerita dalla *II Petri* 3,6 e resa classica da S. Agostino (*De civ. Dei* 20,40; P.L. 41, 697-698; cfr. c. 684 già cit.), e il principio che, essendo il mondo fatto per l'uomo, al rinnovamento dell'uomo deve corrispondere il rinnovamento del mondo.

Pietro Lombardo si sofferma piuttosto a discutere la condizione del sole e della luna dopo la conflagrazione, forse perchè per questo possedeva solidi riferimenti scritturali. Ecco quanto scrive il *Magister sententiarum* in un brano che impegnerà seriamente i teologi aristotelici:

« Cum autem fuerit factum caelum novum et terra nova, tunc erit lux lunae sicut lux solis testante Isaia: et lux solis septempliciter, id est sicut lux septem dierum quia, quantum luxit sol in prima conditione septem dierum ante peccatum primi hominis, tantum lucebit post iudicium. Minorata enim fuit lux solis et lunae aliorumque siderum, per peccatum primi hominis; sed tunc recipiet sol mercedem sui laboris, quia septempliciter lucebit; et tunc non erit vicissitudo diei et noctis, sed tantum dies... unde Habacuc: *sol et luna steterunt in ordine suo*. Ecce aperte dicit solem et lunam tunc lucere sed stabiliter permanere; ubi etiam significat infernum esse sub terra. Si vero quaeritur quis usus lucis solis et lunae tunc, fateor me ignorare, quia in Scripturis non memini legisse » (*IV Sent.* d. 48, 5; ed. Quaracchi 1916, vol. II pagg. 1025-1026).

Ecco quanto la teologia escatologica del XII secolo insegnava alla luce della Scrittura e della tradizione.

Se ora gettiamo uno sguardo d'insieme alle dottrine escatologiche dei commentatori delle sentenze, da Alberto Magno e Bonaventura in poi, ci accorgiamo che esse hanno preso una ben larga estensione, e sulle semplici dottrine tradizionali è nato un complesso quistionario di fisica. Così si discute del luogo, dell'ora e della possibilità del giudizio e della resurrezione, sulla realtà del corpo risorto, sulle sue facoltà sensitive, la sua *claritas*, la sua *subtilitas*; si cerca con precisione geografica il luogo dell'inferno, la sostanza del fuoco purificatore, la sua estensione, e così via. Ci accorgiamo subito che nella soluzione di tali problemi hanno gran parte le nuove dottrine metafisiche e fisiche; così per esempio nelle discussioni sulle aureole dei beati come nella spiegazione della *conflagratio mundi* e dei fenomeni cosmici concomitanti.

Con l'introduzione delle opere peripatetiche gli scolastici si trovarono insomma davanti a un'organica concezione della natura e non era più possibile l'atteggiamento di sufficiente disprezzo dei primi Padri verso la scienza greca (7). L'escatologia doveva lasciare l'imprecisa problematica della prima scolastica per fare i conti con la scienza aristotelica.

Ora è noto come la fisica peripatetica fosse, in molti suoi capisaldi, del tutto inconciliabile con l'insegnamento escatologico della Scrittura e della tradizione, come ad esempio nella dottrina dell'eternità del mondo, dell'incorruttibilità delle sfere celesti e dell'eterno, ciclico divenire cui esse sono preposte. Fino a che punto questa nuova fisica poteva inserirsi nell'insegnamento tradizionale sulla *conflagratio mundi*? Come risolvere il nuovo conflitto tra Vangelo e gnosi? Avendo accettato la fisica aristotelica nelle sue linee generali, il problema si poneva necessariamente a tutti gli scolastici che, discutendo sull'accordo tra Aristotele e la Scrittura o la tradizione, finirono per fare dell'escatologia un ampio questionario di fisica: seguiamo quindi, per esemplificare, la complessa problematica escatologica di alcuni maestri del secolo XIII, in particolare Bonaventura, Tommaso e Scoto, e vediamo come articolarsi nelle loro opere teologiche e nei commentari alla *Sentenze*.

Nella sistematica costruzione delle sue *quaestiones*, l'Aquinate dimostra, con l'appoggio di alcuni versetti biblici, la necessità della « purgatio mundi » (*Summa theol.* suppl. q. 74 a. 1; *Contra Gent.* IV, 97) che dovrà avvenire per l'azione del fuoco, e di questo soltanto (*S. th.* a. 2). Servendosi poi del suaccennato canone ermeneutico, del paragone fra la purificazione del mondo avvenuta col diluvio e quella

(7) Si ricordi quello che L. Thorndike scrive del metodo di S. Basilio: « quando trova la filosofia e la scienza greca in disaccordo con la narrazione biblica, inveisce contro le futili, folli e contraddittorie teorie e le esagerate costruzioni dei filosofi ». (*A History of magic and experimental science*, New York 1929, vol. I p. 485) il che può esser ripetuto per buona parte dei commenti *In Hexaëmeron* della prima scolastica.

che avverrà il giorno del giudizio, S. Tommaso e S. Bonaventura stabiliscono concordemente che la « conflagratio... fiet ab igne elementari » (*Bonav.*, *In IV Sent.* d. 47 a. 2 q. 1; *Tomm.*, *l. c.* art. 3) e che l'inizio dell'azione purificatrice del fuoco avverrà per opera diretta di Dio e non per effetto di cause seconde, come potrebbe essere l'incontro di raggi luminosi del cielo e degli astri (*Bonav.* *l. c.* q. 1 - 2; *Tomm.* *l. c.*). Ed è appunto con questo ricorso alla volontà di Dio che si poteva giustificare l'identità del fuoco purificatore con quello elementare; altrimenti non si sarebbe potuto uscire dalla fisica aristotelica che chiudeva il fuoco perfetto e dominante nella sua sfera, e dal cui punto di vista era lecita l'obiezione così formulata da Alberto Magno:

« Virtus ignis dominans super alia elementa, non est nisi in sphaera propria: ergo si dominatur alius ignis extra spheram propriam, non est eiusdem speciei cum igne qui est elementum: sed ille ignis dominabitur extra spheram propriam ergo non erit ignis ille elementum » (*In IV Sent.* d. 47 a. 6).

Non era questa la prima volta che l'intervento divino lacerava l'ordine aristotelico della natura.

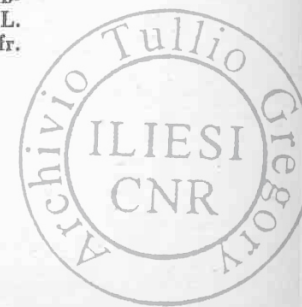
Al momento di discutere l'estensione dell'opera purificatrice del fuoco, l'insegnamento scritturale veniva a trovarsi in aperto contrasto con la scienza del tempo. La Bibbia, abbiamo già visto, parlava chiaro: « caeli ardentis solventur » e nuovi cieli e nuova terra erano vaticinati.

Già altra volta, nella prima metà del VI secolo, un grande cosmografo cristiano, Cosma Indicopleuste, aveva sostenuto l'incorruttibilità e l'eternità dei cieli; ma era spinto da motivi diversi: intendeva difendere la cosmologia biblica che alcuni, come egli dice, pseudocristiani, credevano poter rigettare preferendo la cosmologia greca (*Top. christ.* lib. I, prologus II; P. G. 88,56) e sosteneva che la dimora dei beati era al disopra del cielo che noi vediamo, nella casa di Dio: di qui la necessità che il cielo non fosse distrutto; e certo dimostra grande abilità nell'interpretare a proprio favore i passi scritturali che gli erano apertamente contrari.

Anche il venerabile Beda difese l'eternità dei cieli, ma solo per poter giustificare l'insegnamento scritturale, *sol obscurabitur, et luna non dabit lumen suum, et stellae cadent de caelo*:

« Si enim locus siderum transierit, id est caelum, qua ratione potest dici in eadem die Domini, et sidera vel obscurari vel cadere, et ipsorum siderum locum in quo fixa tenentur, igne absumente, transisse? » (*In II Petri* c. 3, 10; P.L. 93 82) (8).

(8) Era del resto l'insegnamento comune della teologia tradizionale che il fuoco avrebbe purificato cielo e terra, ma non per distruggerli, bensì per rinnovarli: « Elementa, id est, caelum et terram, non credamus abolenda per ignem, sed in melius commutanda; figuram quoque mundi, id est imaginem, non substantiam, transitoriam », così Gennadio nel *De ecclesiasticis dogmatibus* (P. L. 58, 996-997) opera tanto più autorevole in quanto attribuita ad Agostino (cfr.



Ora, per i teologi del XIII secolo, non si poneva più il problema della cosmologia ebraica: possiamo dire che già Guglielmo di Conches ne aveva proclamata la fine quando ne respingeva alcune dottrine come contrarie alla ragione (*De philosophia mundi*, P.L. 172,57); si poneva invece il principio dell'incorruttibilità dei cieli proprio della fisica aristotelica, ormai comunemente accettato, e sempre citato come argomento contrario alla lettera della scrittura (9).

San Bonaventura, basandosi precisamente sulla dottrina aristotelica dell'incorruttibilità dei cieli, ormai accettata da tutti, non esita a limitare l'azione del fuoco allo spazio contenente gli elementi:

« Ille ignis ascendet tantum, quantum durant corpora consumabilia et passibilia; et quia corpora caelestia non sunt receptibilia alienae impressionis' dico, quod quantum durat spatium continens elementa, ascendet flamma et ulterius non procedet » (l. c. q. 3).

Evidentemente egli ha qui l'attenzione alla fisica peripatetica (e lo dimostra la citazione di Aristotele inserita nel testo), sicché respinge anche la dottrina tradizionale limitante l'estensione del fuoco allo spazio occupato dall'acqua del diluvio che, come si legge nella *Genesi*, aveva oltrepassato i monti di quindici cubiti (*Gen.* 7,20; cfr. Agostino, *De civ. Dei* 20,18). Infatti il teologo francescano, pur riportando le glosse di Beda e di Aimone che esprimevano la dottrina tradizionale, sente più consono ai principi fisici e quindi più attendibile estendere l'azione del fuoco fin dove esiste alcunchè di combustibile, cioè per tutto l'ambito occupato dagli elementi; egli aveva presente il passo del *II De anima* « Ignis enim augmentum in infinitum abit, quousque fieri combustibile » (416 a 15).

Tale opinione è decisamente respinta come falsa da Tommaso, il quale afferma che essa:

« Repugnat auctoritati Scripturae, quia II Petri III dicitur quod illi caeli repositi sunt igni, qui fuerunt per aquam purgati; et Augustinus dicit, quod 'ille mundus qui diluvio periit, igni reservatur'. Constat autem quod aqua diluvii non

De civ. Dei 20, 14; P. L. 41, 679: Figura ergo praeterit, non natura; cfr. *I Cor.* 7, 31: praeterit enim figura huius mundi); si veda ancora la glossa ordinaria di Strabone su *Matt.* 24,35: « innovabuntur deposita priori forma, permanente autem substantia, unde dicitur: Terra in aeternum stat » (P. L. 114, 162) e la glossa di Aimone al salmo 101 (P. L. 116, 537-538). Per la discussione sulla natura composita della glossa attribuita a Strabone, cfr. J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII siècle*, Bruges-Bruxelles-Paris, 1948 pp. 104-112.

(9) Cfr. per esempio Tommaso, l. c. a 4; Alessandro di Hales, *Summa theol.* tractatus VIII, membr. I, a. 1 (ed. Quaracchi, tomo IV, pag. 297). Il complesso problema della composizione della *Summa Halensis* è ampiamente esaminato dal Doucet nel volume di *prolegomena* uscito insieme al tomo IV della *Summa* (Quaracchi 1948): il dotto studioso ha mostrato come la *Summa* I-III vada collocata tra il 1236 e il 1245 (*op. cit.*, p. CCCLV; alcuni luoghi però dei primi tre libri, e tutto il quarto sono posteriori) e come essa rifletta l'opera di vari compilatori, tra cui anche Alessandro (specialmente per il II libro), ma soprattutto (libr. I e III) di Giovanni della Rochelle (o. c., pp. CCCLXIX - CCCLXX).

ascendit usque ad summitatem spatii elementorum, sed solum usque ad quindecim cubitos super altitudines montium » (l. c., a. 6);

egli infatti si attiene alla lettera della glossa di Aimone, e così quando discuterà « utrum omnia elementa per illum ignem purgabuntur », scriverà: « Usque ad illud spatium (i.e. medium aeris interstitium) ignis ultimae conflagrationis elementa purgabit » (10).

Ma l'aristotelismo rendeva Bonaventura e Tommaso concordi nel respingere un insegnamento tradizionale, mai scientificamente approfondito ma chiaramente contenuto nei testi biblici; e poichè « auctoritas cereum habet nasum », già diceva Alano di Lilla, ecco come viene risolta l'obiezione alla fisica aristotelica costituita dal noto passo della *II Petri*. Scrive S. Bonaventura:

« Dicendum quod non est intelligendum de illis caelis qui sunt incorruptibiles et non corruptentur; sed intelligendum de caelo aereo et igneo et haec vocat Scriptura caelos secundum illud Matthaei decimotertio: volucres caeli comederunt illud » (l. c. q. 3).

E San Tommaso:

« Dicendum quod Petrus se exponit, de quibus caelis intelligat; praemiserat enim ante verba inducta, quod 'caeli prius et terra per aquam perierant: qui nunc eodem verbo repositi sunt, igni reservati in diem iudicii'. Ergo illi caeli per ignem purgabuntur qui prius per aquam diluvii sunt purgati, scilicet caeli aerei » (l. c. a. 4).

Questa esegesi seguiva da presso l'insegnamento di Agostino il quale, commentando i versetti 26-28 del Salmo 101 (*De civ. Dei*, 20,24 P.L. 41, 696-698) e i noti versetti del capitolo 3 della *II Petri* (*ibid.* 20,18), sviluppando il paragone del diluvio con la *conflagratio* (*II Petri* 3, 6-7; *Matt.* 24, 37-39; *Luca* 17, 26-27), aveva specificato che i cieli raggiunti dal fuoco sarebbero stati i « caeli aerei » ovvero l'« aer ventosus ». E sotto l'autorità di Agostino si parlò poi spesso di questi cieli aerei o ignei che non si trovano nè nella Scrittura nè tanto meno nella fisica peripatetica; e ne fu un notevole veicolo di diffusione la glossa ordinaria di Strabone al *Deut.* 10, 14, *Caelum caeli* (P.L. 113, 462).

« Quidam dicunt tres esse caelos, aereum, aethereum, et sidereum. Nonnulli septem, primum aereum, secundum aethereum, tertium olympium quartum igneum, quintum firmamentum, sextum aqueum (l'introduzione di questo ciclo si spiega facilmente col tentativo di non respingere l'espressione biblica delle acque del mare superiore o celestiale) septimum angelorum ».

Evidentemente questa glossa, già in Rabano Mauro, perdeva ogni significato cosmografico per chi ormai parlava nei termini della

(10) L'aria tra la sfera del fuoco e l'acqua, veniva divisa in tre interstizi (cfr. Alberto Magno *In II Sent.* d. 6 a. 5 q. 3).

fisica greca e non conosceva la cosmologia biblica, ed era soltanto utilizzata per dimostrare che la Scrittura, parlando di cieli, non intendeva le incorruttibili sfere aristoteliche, ma lo spazio contenente gli elementi.

Duns Scoto, nel descrivere altri caratteri della « conflagratio », è molto circospetto; preferisce sempre studiare le varie possibilità piuttosto che asserire qualcosa di certo:

« Illa conflagratio vel purgatio per conflagrationem, quae praedicatur in multis auctoritatibus et praecipue II Petri 3 *Caeli ardentis solventur, elementa vero ignis ardore tabescent etc.* multipliciter est possibilis eo, quia omni modo, qui non includit contradictionem. Sed quis modus sit magis consonus naturae partium universi inquiramus. Potest esse quod aliquis ignis sit de novo creatus, et magnae vel parvae quantitatis; et potest esse, quod sit simul in aliqua tota latitudine et spissitudine circa terram, et non ubique, nisi per motum circa terram; et similiter potest esse utrumque illorum » (*In IV Sent.* d. 47 q. 2).

Ma che ne sarà degli elementi, dopo la purificazione del fuoco? Giova ricordare un cauto avvertimento di Alberto Magno:

« Dicendum, quod in veritate hic potius est divinatio quam quaestio habens scientiam aliquam: quia neminem puto scire, qualiter hoc erit, nisi qui viderit quando fiet ». (11).

Tuttavia anch'egli affaccia una ipotesi:

« Tamen non puto, quod aliquod elementorum in toto consumetur. Sed est duplex species elementorum. Una est secundum specificum esse, et illa manebit. Alia est secundum virtutem activarum et passivarum qualitatum, et illa non manebit, nisi ut in radice subiacenti manet passio quae non potest venire in actu ».

A questa dottrina si oppone Tommaso, il quale, avendo ben inteso Aristotele, sa che

« non videtur probabile cum qualitates propriae elementorum sint effectus formarum substantialium, quod formis substantialibus manentibus, qualitates praedictae possint mutari, nisi per actionem violentam ad tempus » (*In IV Sent.* d. 47 q. 2 a. 2; *Summa theol.* suppl. q. 74 a. 5).

Altra dottrina aristotelica assolutamente contraria all'insegnamento biblico è l'eternità del moto dei cieli: esso, preposto all'eterno processo di generazione e corruzione (*II De gen. et corrup.* 336 a 15; *Phys.* VIII 260 a 20-266 a 9), è interminabile per la sua stessa natura circolare (*I De caelo* 279 a 30 - b 4).

I moti delle sfere celesti, che si svolgono senza fatica alcuna, (*II De caelo* 284 a 15), sono il fine e la perfezione delle sostanze separate,

(11) Alberto Magno, *In IV Sent.* d. 47 a. 7; cfr. *Comp. theol. veritatis* lib. 7 c. 15. « Quaestio non multum philosophica » Sigieri definirà il problema « utrum anima separata pati possit ab aliqua natura elementari, ut ab igne » (cfr. Van Steenberghen, *op. cit.*, vol. I, Lovanio 1931, p. 170).

il cui numero è quello delle sfere, altrimenti « si aliquae substantiae (separatae) essent non moventes, essent ociosae » (Averroè, *Metaphys.*, XII c. 44). Senza fine è dunque il tempo ed eterno è il processo di generazione e corruzione che si svolge sotto l'influsso dell'« oblico cerchio che i pianeti porta ». Tale dottrina seguivano fedelmente gli averroisti tra le cui asserzioni, condannate il 7 marzo del 1277 da Stefano, Vescovo di Parigi, leggiamo (12):

9 - « Quod non fuit primus homo, nec erit ultimus, immo semper fuit et semper erit generatio hominis ex homine ».

91 - « Quod ratio philosophi demonstrans motum caeli esse eternum non est sophistica; et mirum quod homines profundi hoc non vident ».

100 - « Quod theologi dicentes quod caelum quandoque quiescit, arguunt ex falsa suppositione; et quod dicere, caelum esse, et non moveri, est dicere contradictoria ».

137 - « Quod quamvis generatio hominum possit deficere, virtute primi tamen non deficiet; quia orbis primus non solum movet ad generationem elementorum, sed etiam hominum ».

186 - « Quod caelum nunquam quiescit, quia generatio inferiorum, quae est finis motus caeli, cessare non debet; alia ratio, quia caelum suum esse et suam virtutem habet a motore suo; et haec conservat caelum per suum motum. Unde si cessaret a motu, cessaret ab esse ».

E precisamente per l'impossibilità di ammettere un eterno processo di generazione i teologi respingevano l'eternità del moto dei cieli: essi infatti, stimando il numero degli eletti predefinito, postulavano che il ciclo delle nascite dovesse cessare quando si fosse completato « tutto il frutto raccolto nel girar di queste spere » (*Par.* XXIII, 21) (13).

Su questo punto era ben difficile concordare Aristotele con la Scrittura, e l'interpretazione averroistica era l'unica possibile dal punto di vista della filosofia naturale, e lo riconosce S. Tommaso quando, elencando tre diverse posizioni su questo problema, scrive:

« Prima est philosophorum, qui dicent quod motus caeli semper durabit ».

Però, continua l'Aquinate:

« Hoc non est consonum fidei nostrae, quae ponit certum numerum electorum praefinitum a Deo: et sic oportet quod generatio hominum non in perpetuum duret, eadem ratione nec alia quae ad generationem hominum ordinantur; sicut est motus caeli, et variationem elementorum » (*Summa Theol.* Suppl. q. 91 a. 2; *In IV Sent.*, d. 43 a. 3 q. 1).

Di questa ragione si fa forte anche Bonaventura: il teologo agostiniano porta quattro argomenti a favore della tesi della fine del

(12) Cfr. H. Denifle - A. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. I, Parigi 1889, pp. 543 sgg.

(13) Cfr. B. Nardi, *Dante e la cultura medievale*, Bari 1942, pp. 309 sgg.



moto dei cieli; il primo ricavato dalla necessità che abbia termine il processo di generazione, il secondo dalla necessità che ogni moto, raggiunto il suo fine cessi, il terzo dal principio « nobilior dispositio est quies quam motus », l'ultimo dalla constatazione « homo incorruptibilis post resurrectionem non indiget obsequio variabili ». Da questi conclude che il moto dei cieli, « quamvis per naturam non habeat de se terminum intra », deve necessariamente aver termine, come la mola si ferma quando il coltello è arrotato. E polemizzando con chi sosteneva che « motus orbicularis per naturam est interminabilis », risponde:

« Quod hoc est falsum, quia secundum institutionem naturae, quae est regulata secundum intentionem divinam, terminabilis est » (In IV Sent. d. 48 a. 2 q. 2).

Bonaventura tende dunque a specificare che il finire del moto celeste non è fenomeno contro natura per chi vede la volontà divina dietro l'ordine naturale.

Tommaso, che ha ben compreso Aristotele, ritiene assolutamente falso che « motus caeli cessabit secundum naturam » per cui sostiene « Quod motus caeli cessabit in illa mundi innovatione, non quidem ex aliqua naturali causa, sed divina voluntate faciente » (l.c.).

Ancora una volta il ricorso alla volontà divina, e al contingentismo della natura che ne consegue, rompeva il rigido naturalismo aristotelico. E non si dimentichi che l'occamismo riconquisterà il senso dell'individuale criticando lo pseudo-matematismo aristotelico, proprio perchè saprà riscoprire il senso cristiano della natura, tutta sospesa ad un atto di libera e continua creazione.

Con maggiore accortezza dialettica Duns Scoto polemizza con le facili sentenze dei teologi: così nella quaestio II della dist. 48 sembra compiacersi di mostrare tutto il valore probativo degli argomenti aristotelici, e l'inconsistenza delle ragioni teologiche. Senza propendere per la tesi dell'eternità del moto dei cieli, nè per quella contraria, intende dimostrare la possibilità di entrambe.

Prendendo anzitutto in esame le argomentazioni dello Stagirita, ne dimostra la stringenza riassumendole nelle tre seguenti:

¹ « Si optimus finis substantiae separatae est in causando lationem alicuius corporis caelestis et non potest aliqua talis substantia carere fine suo: ergo non potest non movere »

e qui evidentemente, mantenendosi fedele alla dottrina aristotelica, difesa dagli averroisti, polemizza con Tommaso che nella lezione X sul libro 10 della *Metafisica*, scriveva: « Sed tamen primum non est necessarium, silicet quod omnis substantia immaterialis et impassibilis sit finis alicuius motus caelestis ».

² « Quodcumque permanens et sempiternum, ad quodcumque aliud permanens et sempiternum, semper et necessario habet eandem habitudinem ».

e siccome l'« habitudo » può variare solo variando uno degli estremi, poichè nel caso del moto dei cieli sia l'« intelligentia movens » che il cielo sono eterni ed invariabili, ne deriva che eterno è il moto. Infine Scoto (3°), distinguendo gli enti in contingenti e necessari, dimostra che il cielo e il suo moto è « simpliciter necessarium ».

Contro tali ragioni aristoteliche non hanno valore, secondo il teologo di Oxford, i riferimenti scritturali dei quali l'Aquinate si fa forte (Is. 60,20; Apoc. 10,6; cfr. Tommaso l.c. q. 91 a. 2) poichè possono essere facilmente spiegati in diversi modi; nè tanto meno ha valore l'argomento tratto dalla necessità della fine del processo di generazione e corruzione. Contro quest'ultimo argomento Scoto polemizza acerbamente:

« Illa rationem derideret Philosophus: nunquam enim aliquid ignobilius est nobilioris finis, loquendo de fine perficiente: sed tantummodo de fine proveniente, seu qualitercunque terminante; et tunc ex defectu talis finis (quem tamen defectum ipse negaret esse futurum, quia ponit generationem perpetuam, sicut et motum caeli) si poneretur, non sequeretur motum caeli deficere: sicut nec ex defectu effectus, sequitur causam deficere, maxime si effectus deficit non propter defectum huius causae, sed alicuius alterius. Sicut oportet Theologum dicere, quod generatio non deficit propter defectum causae in sua causalitate, sed propter voluntatem divinam » (In IV Sent. d. 48 q. 2).

A questo punto, dopo cioè aver esposto tutte le ragioni della filosofia a favore dell'eternità del moto celeste, prima di prender le difese dei teologi rispondendo alle obiezioni loro mosse, e polemizzare con alcuni principi aristotelici, Scoto enuncia la sua conclusione;

« Ad questionem potest dici, quod nec Philosophus probat necessario conclusionem suam, nec theologi suam; nedum per rationem necessarium, sed nec per auctoritatem Scripturae evidentem... Prima pars probabilis videtur probare per rationem, quam secunda. Secunda licet non expresse habeatur in Scriptura, magis videtur concordare cum dictis Sanctorum et Scripturae... Et possibilitas utrisque partis probari potest » (l. c.).

Imperniata su questi temi, nati dall'incontro della rivelazione con la fisica aristotelica, la discussione « de novissimis » continua per parecchi secoli. Comunque si giudichino i tentativi concordistici, certo tutta questa problematica fisica — spesso curiosa per noi — che si addensava attorno alla fascinosa esperienza escatologica cristiana, è un documento notevole di quel metodo teologico che permise di superare la crisi aperta nella speculazione cristiana dall'ingresso dell'Aristotele latino. Sorgeva allora una nuova gnosi, proprio mentre si andava spegnendo l'eco del messaggio gioachimita, ultima riviscenza della predicazione montanista.