

## **Paolo di Tarso: voci dalla letteratura patristica Paolino da Nola ed Ilario di Poitiers**

di Luigi Padovese

*Per gentile concessione dell'Autore, presentiamo il testo di un intervento  
che Mons. Luigi Padovese ha tenuto a Torino il 14 febbraio 2009,  
nell'ambito del Convegno su "Paolo di Tarso a 2000 anni dalla nascita".  
La divisione in paragrafi è nostra.*

### **INTRODUZIONE: L'ANTIPAOLINISMO DEGLI AUTORI PAGANI**

In uno studio su *Agostino interprete di Paolo*, Maria Grazia Mara faceva risaltare l'accresciuto interesse per Paolo e per il suo epistolario che caratterizza le opere degli scrittori ecclesiastici del IV secolo. Annotava che sono ben 21 i commentari delle lettere paoline di cui abbiamo notizia certa [1].

Circa le possibili motivazioni di questa concentrazione le risposte date sono diverse. In particolare il riferimento alla persona di Paolo è addotto come modello di conversione e di vita cristiana in un'epoca in cui la Chiesa va assumendo la fisionomia di una "potenza" terrena producendo la reazione di quanti vogliono vivere con rigore e radicalità l'ideale da essa proposto. È infatti caratteristica del IV secolo una vigorosa fioritura della vita monastica. Per quanti la scelgono, Paolo rappresenta il garante dell'identità cristiana ed il vero discepolo di Cristo da opporre alla mondanizzazione in atto della Chiesa. Non va trascurato il fatto che, ancora nel IV secolo, le dispute cristologiche accentuavano la divinità di Cristo, rendendolo sempre meno modello di vita.

La marcata attenzione al "corpus" paolino è altresì da intendere come ricerca di risposta alla domanda della salvezza fortemente avvertita in un periodo che - soprattutto in Occidente - lasciava presagire la decadenza del mondo antico. Indubbiamente il problema soteriologico trovava nelle lettere dell'apostolo riflessioni e risposte per soluzioni anche diverse. Queste ed altre motivazioni spiegherebbero la quantità ed il differente carattere dei commentari paolini, orientati a rispondere a specifiche situazioni culturali e religiose [2].

La consapevolezza dell'importanza che l'apostolo ha acquisito all'interno del cristianesimo è implicita nelle critiche da parte pagana, che a partire dalla fine del II secolo gli vengono mosse e che si acutizzano nel IV secolo mostrando dimensioni e livelli di profondità inusitati per l'innanzi [3]. Celso, Ierocle,

Profirio, Giuliano imperatore concentrano sulla sua persona e sui suoi scritti i loro attacchi, demitizzandone l'immagine e mostrando quelle che ritengono incongruenze di comportamento e paradossalità di pensiero. In particolare è l'imperatore Giuliano a prender di mira l'apostolo, ritenuto responsabile della conversione dei Greci alla religione "galilea". Ai suoi occhi Paolo «superà tutti i giocolieri e i ciarlatani d'ogni luogo e d'ogni tempo» [4].

Fondamentalmente le critiche all'apostolo si appuntano su due fronti: a livello personale gli è contestata la protervia espressa nel rimproverare l'"ipocrisia" di Pietro ad Antiochia, quando lui stesso, in più circostanze, pecca d'incoerenza. Ciò si verifica allorché, dopo aver condannato la circoncisione, circonconde Timoteo [5].

Ma questa ipocrisia è ancor più lampante nei suoi scritti e, in particolare, nella contraddittorietà verso la Legge. Mentre, infatti, nella lettera ai Galati dissuade dall'obbedirle (Gal 3,10), in quella ai Romani scrive che «la Legge è spirituale» (Rom 7,14) e addirittura che «la Legge è santa e il precetto è santo e giusto» (Rom 7,12) [6].

Questa incoerenza è notata anche a proposito del comportamento di Paolo sui cibi: talora vieta di mangiare carne consacrata agli idoli (1Cor 10,20), altrove dichiara questo atto indifferente (1Cor 10, 25-26) [7]. Similmente a proposito della verginità: prima la elogia, poi difende il matrimonio, e infine precisa che non ha ricevuto un'indicazione speciale dal Signore sulle vergini [8].

Un punto sul quale le critiche di Profirio e di Giuliano concordano, riguarda l'atteggiamento mistificatorio di Paolo nell'adattarsi a chi vuol convincere (cf.. 1Cor 9,19): «Se infatti – precisa Profirio – con quelli che non hanno Legge si è fatto senza Legge e coi Giudei si è fatto giudeo e così via (...). Se vive insieme con i senza Legge e poi, per iscritto, si compiace d'essere giudeo e di partecipare di ogni prerogativa del giudaismo, allora egli contamina ciascuna di tali prerogative con gli errori dei senza Legge poiché si unisce a loro e subisce la loro influenza» [9].

Giuliano fa eco a questo modo di esprimersi dichiarando che Paolo si modifica come i polipi, i quali «cambiano colore a seconda degli scogli. Così anch'egli modifica le sue idee riguardo a Dio pretendendo talvolta che solo i Giudei siano eredi di Dio, talaltra invece – alfine di persuadere gli Elleni a schierarsi dalla sua parte – dicendo: "Dio non è solo dei Giudei, ma anche dei Gentili; sì, anche dei Gentili" (Rom 3,29; Gal 3,28)» [10].

Non è il luogo di ripercorrere in dettaglio gli elementi dell'antipaolinismo

pagano che si allarga a più aspetti dell'operato e del pensiero dell'Apostolo [11]. Tale antipaolinismo va letto nel più vasto intento di combattere la nuova fede corrodendone i fondamenti, ovvero la fiducia nei suoi testi sacri [12] e demitizzando altresì personaggi chiave come Pietro, Paolo e Giovanni, presentati come poveri uomini, senza particolare formazione, millantatori di una sapienza divina che decantano senza possedere, dotati di uno zelo che risulta essere esaltazione.

La distanza che separa l'apostolo dal mondo pagano trova implicita conferma nell'apocrifo carteggio tra Seneca e Paolo, databile al IV secolo. In esso l'anonimo autore, mentre esalta Paolo, lascia intravedere il disprezzo del mondo pagano antico per il suo linguaggio disadorno [13].

Ciò conferma come il rifiuto del messaggio cristiano annunciato da Paolo, da parte del mondo pagano colto si muova su due piani: a livello di contenuti, ma pure a livello formale per il stile povero con cui è presentato.

Resta il fatto che il maggior punto di frizione con esso rimane lo *scandalum crucis*, annunciato dall'apostolo come componente essenziale ed ineliminabile della fede cristiana, e anzi come espressione della potenza di Dio in antitesi ai sogni di autorealizzazione, di autosufficienza dell'uomo, convinto di poter «rinchiudere tutta la realtà nelle ferree maglie di schemi ideologici» (1Cor 1,18) [14].

A questo proposito è significativa la testimonianza lasciataci da numerosi predicatori e commentatori di Paolo della seconda metà del IV e dei primi decenni del V secolo, attenti a difendere ed a chiarire il senso della *stultitia* cristiana sia nei riguardi del mondo pagano che nei confronti di quei non pochi cristiani che sorvolano sugli aspetti scandalosi della loro fede, vergognandosi di parlare del Cristo crocifisso o arrossendo quando lo si menziona [15].

Da questo punto di vista, il riferimento a Paolo costituisce un costante richiamo all'identità cristiana contro ogni sorta di snaturamento o rimozione di quanto può apparire umanamente difficile da accogliere.

## Note

[1] Cf. M.G. Mara, Agostino interprete di Paolo, Milano 1993, p. 13.

[2] Cf. ivi, pp. 32-33.

[3] Espressione di questa polemica è la resistenza pagana al fenomeno monastico, visto come il principale avversario contro cui scagliarsi. Se poi si considera che l'apostolo è visto come il principale referente del monaco, si comprenderà una delle ragioni dell'accanimento con cui è considerato in ambito pagano. Sul confronto tra

monachesimo e paganesimo nel IV sec. cf. G. Rinaldi, Obiezioni al monachesimo da parte dei pagani in area mediterranea (secoli IV e V), *Studia Ephemeridis Augustinianum* 46, Roma 1994, pp. 31-82.

[4] Giuliano, Discorso contro i Galilei 100A, a cura di G. Freda, ed. di Ar, Padova 1977, p. 16.

[5] Così l'autore anonimo citato da Ambrosiaster, Quaest. de Novo Test. 60: «Perché l'apostolo Paolo rimprovera Pietro, suo compagno d'apostolato, per il fatto che: "temendo quelli che provenivano dalla circoncisione, si teneva in disparte" dai pagani convertiti, mentre anch'egli (Paolo), temendo quelli che provenivano dalla circoncisione, "accoglie e circonconde" Timoteo, la qual cosa proibiva che venisse fatta; dunque anche lui è da riprendere?». Il testo è riportato da G. Rinaldi, *Biblia Gentium*, Libreria Sacre Scritture, Roma 1989, p. 668. Nel Framm. 27 Profirio precisa: «In che maniera, poi, lui che afferma essere la circoncisione una mutilazione, può circoncidere a Listri, un tale chiamato Timoteo, come attestano gli Atti degli Apostoli?», in Profirio, *Discorsi contro i cristiani*, a cura di C. Mutti, Ed. di Ar, Padova 1977, p. 62.

[6] Cf. Porfirio, Framm. 30, in *Discorsi contro*, cit., p. 66.

[7] Porfirio, Framm. 32, in *Discorsi contro*, cit., p. 68.

[8] Cf. Porfirio, Framm. 33, in *Discorsi contro*, cit., p. 69.

[9] Porfirio, Framm. 27, in *Discorsi contro*, cit., pp. 62-63.

[10] Giuliano, Discorso contro, cit., 106 BC, pp. 17-18.

[11] Al proposito rimando a G. Rinaldi, *Biblia gentium*, cit., dove l'autore raccoglie i testi provenienti dal mondo pagano concernenti la figura di Paolo e le sue lettere (pp. 626-685).

[12] Per combattere il cristianesimo dalle radici risulta necessario farlo a partire dalla Scrittura. È quanto inizia a fare Celso nel Discorso veritiero, scritto intorno al 178, mettendo in dubbio la sua verità, negandone il valore dottrinale specifico, evidenziandone le incoerenze. Dell'opera di Celso i brani rimasti sono riportati e confutati da Origene nel Contro Celso, composto da Origene tra il 244 e il 249.

[13] Cf. L. Poggiolini Palagi, Introduzione, in *Epistolario apocrifo di Seneca e San Paolo, Dehoniane*, Bologna 1999, pp. 11-13.

[14] Cf. G. Barbaglio, *Paolo di Tarso e le origini cristiane*, Assisi 1989, p. 220.

[15] Testimonianze di questo atteggiamento troviamo in Agostino (Commento al Salmo 6,12; Commento al Salmo 68,12; Commento al Salmo 141,9; Discorso 279,8.9, ecc.) e in Giovanni Crisostomo, Commento a Matteo - Omelia LIV, 4: PG 58,536; Omelia L, 3: PG 58,508; Commento a Mt - Omelia LIV, 5: PG 58,538; Commento a Rm - Omelia II: PG 60, 408). Su questi comportamenti cristiani, cf. il mio lavoro *Lo scandalo della croce*, pp. 130-131; 177-178.

## LA SAPIENZA DELLA CROCE CONTRO LA SAPIENZA DEL MONDO: IL CASO DI ILARIO DI POITIERS

Nella galleria di quanti sono attenti a rilevare il carattere della *sapientia crucis* contro la *sapientia carnalis* mi paiono significativi due scrittori/predicatori, affini per provenienza geografica, estrazione sociale e preparazione culturale: **Ilario di Poitiers** e **Paolino da Nola**, originario dell'Aquitania. Sia pure da angolature diverse, entrambi si mostrano particolarmente attenti a sviluppare le implicazioni contenute nello sapientia della croce.

È assai poco quanto sappiamo d'Ilario. Nacque a Poitiers verso il 315, in una famiglia socialmente agiata. Ricevette il battesimo in età adulta. Divenuto vescovo attorno al 350, sperimentò l'esilio a motivo della sua fede nell'*homoousios (consubstantialis)*. Tornato in patria attorno al 360, divenne l'anima della reazione nicena. Morì presumibilmente nel 367.

La sua produzione letteraria comprendente trattati, commenti scritturali e scritti polemici vide la luce tra il 353/355 ed il 366, ossia in un momento nodale della controversia ariana sulla quale Ilario ci offre una testimonianza fondamentale. È tenendo in debito conto la realtà di un arianesimo vivace ma anche la ripresa di un paganesimo colto, incoraggiato dall'avvento al trono dell'imperatore Giuliano detto l'Apostata (361-363) che vanno interpretati i riferimenti allo scandalum crucis [16] e alla stoltezza cristiana assunti da Ilario, in modo esplicito od allusivo, dalla Prima lettera ai Corinzi e da quella ai Galati.

Egli osserva che tale scandalo riguarda tutti, cristiani compresi. «Da parte di tutti i fedeli – scrive – ci sarà uno scandalo della croce» [17]. «L'obbrobrio della croce è una tentazione della fede» [18]. C'è un pericolo reale nel vedere l'umiltà e la passione di Cristo [19]. Eppure bisogna fare i conti, confrontarsi con queste realtà, perché il nucleo del cristianesimo non è la fede in Dio, ma in questo "volto" di Dio, incarnato quanto sofferente.

Per il vescovo di Poitiers la passione di Cristo costituisce la "porta stretta" che introduce alla salvezza (*per scandalum crucis salus est*) [20]. È la strada dell'umiliazione (*sacramentum humilitatis*) [21], non soltanto per il Signore [22], ma anche per i suoi discepoli, i quali – proprio a motivo di essa – sono «costretti a piegare il capo» [23], liberandosi così dalle reti d'una falsa sapienza umana che prescrive a Dio come deve essere e come deve "salvare" l'uomo [24].

Se per entrare da questa porta occorre essere debitamente predisposti, resta altresì vero che da essa si deve necessariamente passare, ed Ilario lo rimarca condannando gli addolcimenti e le "restrizioni mentali" che tendono a rendere

la fede cristiana “più ragionevole” e quindi apparentemente più accessibile.

Un testo di chiara impronta paolina ci rende, a questo riguardo, il pensiero del vescovo:

«Forse che – dato che i sapienti del mondo non comprendono queste cose e, anzi, appaiono a loro stolte – forse che anche noi siamo sapienti secondo il mondo ritenendo stolte queste stesse cose? E per il fatto che queste cose rimangono oscure agli empi, forse, che noi non brilleremo dopo aver conosciuto la verità della dottrina? Si reca un pregiudizio a queste realtà sante se – per il fatto che non sono ritenute sante da alcuni – anche per noi è come se non esistessero. Non gloriamoci dunque della Croce di Cristo (cf.. Gal 6,14) perché è scandalo per il mondo; e neppure predichiamo la morte del Dio vivente perché non sembri agli empi che Dio sia morto» [25].

La fede in un Dio morto sulla croce non va perciò smussata né edulcorata, perché essa non costituisce soltanto il punto di separazione rispetto a chi non crede, ma anche l'elemento fondante del cristianesimo stesso. Ma chi sono i nemici della croce di Cristo ai quali Ilario si oppone con energia?

→ Primi fra tutti, i Giudei; seguono i pagani con la loro filosofia e, non distanti da essi, quegli eretici che in qualche modo, cercano di contraffare la realtà di Cristo. «Quando predichiamo Cristo Dio messo in croce», scrive Ilario, «il giudeo ed ogni persecutore pagano biasima la religione... le falsità tutte degli eretici mostrano come inaccettabile la nostra fede che accogliemmo dalla legge, dai profeti, dai vangeli e dagli apostoli» [26]. Nei confronti dei Giudei Ilario, riecheggiando la contrapposizione paolina tra Legge e grazia presente in Galati, critica la loro altezzosità che poggia sulla Legge. Per costoro questa garantisce l'elezione e basta a conferire la salvezza, rendendo del tutto inutile la comparsa di un Messia Salvatore.

→ Su questo punto lo *scandalum crucis* si rivela oltremodo scandaloso, dal momento che non si tratta di opporre alla Legge la figura del Messia, ma un Messia crocifisso che non hanno saputo trovare preannunziato dai profeti (cf.. Gal 3,13).

→ Per questo l'ignominia della passione e della morte di Cristo risulta per loro ancor più intollerabile. In effetti, accettare tutto ciò comporta:

a) porsi dinanzi una nuova immagine di Dio, diversa da quella del Dio che interviene prodigiosamente nella storia facendo meraviglie e miracoli (cf.. 1Cor 1,22) [27];

- b) rinunciare alla “ricchezza” della Legge [28], anzi, fare addirittura sacrificio di essa (cf.. Gal 2,16) [29]. «Agli occhi di un giudeo – osserva Ilario – cosa c’è di più irrealizzabile che egli, per attendere la salvezza da un uomo piuttosto che dalla Legge, lasci perdere, nello scandalo della croce (cf.. Gal 5,7), l’aiuto della legislazione, del testamento, dell’adozione, dell’eredità?» [30];
- c) comprendere che la salvezza è del tutto gratuita e riconoscere che – da questo punto di vista – la Legge non soltanto non aiuta più, ma non è più nemmeno espressione di elezione.

Di fatto, però, «questo popolo si gloria nella Legge, disprezza i pagani come coeredi e rifiuta di passare alla libertà evangelica (cf.. Gal 5,1)... difficilmente si sarebbe piegata all’umiltà evangelica una volontà indurita dalla Legge» [31].

→ Stando così le cose, risalta in modo evidente l’abisuale distanza che separa i giudei dai cristiani: «quel che per noi è potenza di Dio – afferma Ilario – per essi è scandalo (cf.. 1Cor 1,23)» [32]: è lo scandalo della gratuità dei doni di Dio, della sua umiltà, in altre parole, della sua incomprensibilità.

In questo scandalo incorre, naturalmente, anche il paganesimo. Il punto di vista da essi sostenuto è espresso da Ilario nei termini che seguono:

«È caratteristica dei Greci chiedere la dottrina, perché, per effetto della loro incapacità di pagani e del loro pensiero puramente umano, sono portati a domandare il perché di un Dio posto sulla croce. Siccome questo perché, tenuto conto delle possibilità di pensiero della nostra inferma natura, resta occulto nel mistero, si verifica la stoltezza dell’incredulità» [33].

Questa incredulità si trasforma in scherno circa «la morte del Signore e del corpo nudo di Dio» [34], quasi che questa storia non sia altro che un’orribile bestemmia nei suoi confronti [35]. Riesce più ragionevole al pagano pensare a Cristo come ad una creatura [36]. «L’ignoranza dell’uomo – dichiara Ilario – non vuole riconoscere il Signore della gloria eterna (cf.. 1Cor 2,8) sotto le deformità della croce» [37]. Ma che cosa nasconde questa incredulità? Ilario lo mostra mettendo in luce alcuni assiomi che poi sviluppa e a partire dai quali indica come la cosiddetta stoltezza cristiana non consista in un vuoto intellettuale (= ricorso «ad azzardate conclusioni ») [38].

### Note

[16] Il riferimento allo scandalum crucis ricorre non meno di 14 volte nell’opera del vescovo di Poitiers.

[17] Comm. a Mt XXXIII, 5.

[18] Tractatus mysteriorum I, 36.

[19] Cf. Comm. a Mt XVI, 8.

[20] Comm. a Mt I, 36.

[21] Sulla Trinità IX, 54. Nel Comm. a Mt XVIII, 3, Ilario dichiara: «L'umiltà della passione è scandalo per il mondo».

[22] Diverse le citazioni sull'umiltà del Signore attestata dalla sua passione e morte. Nel Tr. in ps. CXVIII Nun 10: «Prese la forma del servo per umiltà... umiliandosi fino alla morte di croce». Cf. anche Tr. in ps. CXXXVI, 15; Sulla Trinità VIII, 46 e IX, 54 dove si parla del sacramentum humilitatis.

[23] Su questo argomento nel Comm a Mt. XXIV, 2, leggiamo: «A quelli che ora si professano suoi discepoli egli dà le consegne dell'umiltà totale»; e ancora ivi, XVIII, 10: «Egli ci ha messi totalmente sulla strada della sua umiltà e della sua bontà e per allontanare i pungiglioni dei nostri moti disordinati...».

[24] Al proposito, nel Sulla Trinità I, 13 leggiamo: «Essa (una fede solida) non concepisce Dio secondo le idee che caratterizzano l'opinione comune e non giudica Cristo secondo i principi del mondo, perché in lui risiede realmente la pienezza della divinità... che Dio si sia fatto uomo, che, pur immortale qual è, sia morto, che, eterno, sia stato sepolto non sono concetti intelligibili, ma realtà eccezionali volute dalla divina potenza». La conclusione cui Ilario giunge è ovvia: «Dobbiamo credere a Dio quando parla di sé ed accettare umilmente, per quanto lo riguarda, quelle notizie che egli concesse alla nostra capacità di conoscere» (ivi, IV, 14).

[25] Liber de Synodis, seu de fide Orientalium XXVII, 85.

[26] Tr. in ps. CXXII, 10

[27] Sulla Trinità III, 25: «È caratteristica dei Giudei chiedere dei miracoli, perché, non del tutto ignari del nome di Dio in conseguenza della familiarità con la Legge, dallo scandalo della croce si sentono turbati».

[28] Comm. a Mt. XX, 8: «Per i ricchi, cioè per quelli che avendo fiducia nella Legge si scandalizzano per la stessa croce, il cammino del regno dei cieli sarà inaccessibile ».

[29] Comm. a Mt. XIX, 10: «Il giovane, come abbiamo letto, arrogante com'è, si affligge e si rattrista quando gli viene prescritto di fare il sacrificio della Legge. Per questo popolo, la passione e la croce sono uno scandalo, e, perciò, per esso non deriva alcuna salvezza da questo». E, poco oltre: «L'intenzione dei coloni (della parabola)... rappresenta la vana speranza di poter conservare la gloria della Legge, dopo aver tolto di mezzo il Cristo » (ivi, XXII, 2).

[30] Comm. a Mt. XX, 3.

[31] Comm. a Mt. XIX, 10.

[32] Tr. in ps. LXVIII, 19.

[33] Sulla Trinità III, 25.

[34] Comm. a Mt. I, 15. E nel Tr. in ps. LVIII, 9, si legge: «Questa è, perlopiù, la causa del fatto che i pagani irridono: che (Cristo), in quanto crocifisso, morto e sepolto rimprovera la stoltezza della sapienza mondana; i pagani, poi, non comprendendo il sacramento della grande pietà, non credono che egli sia figlio di Dio e Signore della maestà colui che risorge dai morti».

[35] Tr. in ps. LXVIII, 8: «La morte di croce pareva ai pagani una stoltezza nei confronti di Dio... (che Cristo) come un peccatore ed uno stolto venga afflitto ingiustamente sino

alla stoltezza della croce. E stoltezza per le genti che egli abbia assunto in questo modo i nostri peccati....». Naturalmente lo scherno riversato sulla croce, non risparmia i cristiani. «Siamo posti - scrive al proposito Ilario - tra le più grandi tempeste del mondo e tra le più gravi empietà del genere umano verso Dio. La filosofia ci deride a causa della fedele confessione....» (ivi, LXIII, 5).

[36] Comm. a Mt. VIII 2: «...il fatto che lo chiamino uomo a causa dell'abbassamento della passione, piuttosto che chiamarlo Dio per i suoi poteri, dimostra la stoltezza del peccato dei pagani e dell'errore più miserabile ».

[37] Comm. a Mt. XVIII, 3.

[38] Cf. Sulla Trinità III, 26.

## I PRINCIPI FONDAMENTALI DELL'ARGOMENTAZIONE DI ILARIO

I principi sui quali Ilario costruisce la sua argomentazione si possono così sintetizzare:

- a) «Nei fatti che riguardano Dio, nulla bisogna trattare secondo i principi della mente umana; la creatura che è il risultato della creazione non deve giudicare il proprio creatore» [39].
- b) «È da Dio che noi dobbiamo imparare a conoscere che cosa dobbiamo pensare nei riguardi di Dio» [40]. E ancora: «La sola fede valida al riguardo di Dio è quella di cui egli stesso ci è direttamente testimone ed assertore» [41]. La vera e celeste sapienza sta nell'accogliere questa conoscenza opposta alle favole dei pagani ed all'insegnamento dei filosofi [42].
- c) «Dio non ha parlato per sé, ma per noi, ed ha adattato le parole del suo discorso alla nostra capacità di intendere, rispettando i limiti conoscitivi della: nostra natura inferiore» [43].
- d) «Alla pochezza della natura umana, viene a corrispondere la pochezza del suo conoscere» [44], ovvero: «Una natura inferiore non può intendere la ragione prima di una natura superiore: i disegni celesti non soggiacciono all'umano intendimento» [45].
- e) Ci è dato di conoscere Dio quel tanto che è necessario per ammirarlo [46]. In tal caso, «la conoscenza di Dio è possibile unicamente mediante la devozione» [47]. Non si dà, quindi, una conoscenza di Dio che sia fine a sé stessa.

Muovendo da questi assiomi, volti a salvaguardare la trascendenza e l'alterità divina, Ilario contesta il paganesimo e la filosofia. Ne rileva l'incongruenza e rigetta i tentativi di «rinchiudere ciò che non ha confini nei confini del pensiero» [48], ovvero di costruirsi un Dio che risponda ai propri desideri [49]. «Non dobbiamo ritenere – scrive – che tutti i problemi siano risolti non appena abbiamo formato su basi strettamente razionali una teoria armoniosa e coerente sotto tutti gli aspetti» [50]. In tal caso l'unico risultato al quale si perviene è quello di ritenere che «nel mondo ci sia soltanto ciò che la mente intende in sé stessa o può trarre da sé» [51], pensando «che non possa avvenire ciò che non si riesce a spiegare» [52]. Ilario precisa che i pagani, non capendo gli interventi di Dio nella storia, decidono che essi sono ingiusti [53]. L'assunzione della ragione come metro esclusivo per giudicare tutto: questa è la *sapientia carnis* che limita Dio e la sua onnipotenza.

Al pari d'Ilario si muovono altri autori cristiani. Mi limito a ricordare il contemporaneo anonimo commentatore della Lettera ai Romani, conosciuto come Ambrosiaster per il quale la *sapientia carnalis* sta nel credere che «nulla può avvenire al di fuori di quanto la ragione del mondo comprende. Per questo – precisa – si nega che Dio abbia fatto sì che una vergine generasse o che risorgano i corpi dei morti, perché è stolto - si dice - che Dio abbia fatto più di quanto l'uomo comprende, e perciò non l'avrebbe fatto» [54].

Ilario, contestando questa sapienza carnale, giunge a “giustificare” i misteri della nascita e della morte di Dio che, al di là di ogni apparente contraddizione, significano:

- a) affermazione della sua alterità [55];
- b) rispetto della trascendenza, della potenza e della libertà di Dio [56];
- c) ammissione dell'interesse di Dio per l'uomo, espresso nell'adattarsi a lui senza comunque perdere i suoi attributi [57].

Tutte queste considerazioni sono in qualche modo sintetizzate in una pagina significativa dello scritto *Sulla Trinità* che collega, commentando, quanto Paolo scrive nella Prima lettera ai Corinzi (cf.. 1Cor 1,17-25) e in quella ai Romani (cf.. Rm 1,19-22):

«Non c'è stoltezza nelle cose di Dio, ma è stolta la sapienza dell'umana natura in quanto chiede al suo Dio o miracoli o dottrina per essere creduta... A cagione di questa insensata sapienza del mondo, che prima non riuscì a conoscere Dio attraverso la sapienza di Dio (cioè, attraverso questa magnificenza del mondo e la bellezza di un'opera così sapientemente stabilita, non venerò la sapienza del suo creatore), piacque a Dio di salvare i credenti con la predicazione della stoltezza; piacque cioè che, con la fede nella croce, i mortali potessero guadagnare l'eternità. In tal modo, ridotte in confusione le dottrine del pensiero umano, si viene a trovare la salvezza proprio là dove si crede vi sia stoltezza... Dobbiamo abbracciare la stoltezza per ottenere la sapienza, non già col ricorrere ad azzardate conclusioni, ma con la coscienza della nostra (debole) natura, affinché quella verità che l'umano raziocinio non arriva ad intendere, ci venga comunicata, in sua vece, dall'opera della divina potenza» [58].

Visto entro questi parametri, lo scandalo dell'incarnazione e della croce rimane, certo, un “passaggio” difficile, eppure, valutato con la “logica” di Dio suesposta si attenua e, anzi, cede il posto ad un senso di profonda riconoscenza [59]. In fin dei conti è lo scandalo dell'amore divino che porta Cristo a ad assumere

stoltezza e colpa sino a condannare il peccato nella sua carne innocente. È lo scandalo di chi pensa che Dio non possa amare l'uomo sino a tal punto [60].

Ideologicamente assai vicina alla filosofia pagana è anche l'immagine che Ilario ci fornisce dell'eresia, in particolare di quella ariana. Anch'essa gli appare un tentativo di porre l'uomo a misura di tutta la realtà, non esclusa quella di Dio [61]. È il modo "medio platonico" di pensare il Dio cristiano, spogliandolo della sua trascendenza e libertà, che ad Ilario appaiono più compromesse dalla lettura antropocentrica di Dio offerta dall'arianesimo che non dall'affermazione della piena divinità di Cristo [62]. In effetti, nella concezione ariana non v'è difficoltà nel riconoscere la sua incarnazione e passione [63], eppure lo scandalo inherente ad essi (= Dio che nasce e muore) è superato affermando che non si tratta di Dio. Proprio in questo tipo d'incredulità Ilario ravvisa il peccato contro lo Spirito Santo, consistente nel «negare la potenza della capacità di Dio» [64]. «Gli eretici – scrive – prendendo in considerazione il parto che determina la nascita, la debolezza dell'infanzia, lo sviluppo della puerizia, gli anni della giovinezza, le sofferenze fisiche, la passione e la morte sulla croce, non ammettono la sua vera divinità... Non capiscono che il diventare ciò che non era prima è semplice e pura conseguenza del potere derivante dalla sua vera divinità» [65].

Quel che Ilario contesta è perciò la mancata accettazione del *sacramentum humilitatis* [66]. Per l'arianesimo, insomma, la vergogna di Cristo nato [67] è un segno della sua umanità e la sua passione non costituisce una libera scelta ma un evento ineluttabile dinanzi al quale egli – non potendo niente – si lamenta e piange [68]. In reazione a questo modo di pensare Ilario sostiene invece che passione e morte non costituiscono un'espressione di debolezza, bensì di vittoria, dal momento che Cristo le assunse liberamente [69].

È evidente che, nel caso dell'arianesimo, non ci si "stupirà" più dinanzi a Cristo e neppure dinanzi a Dio. Se il senso dello *scandalum crucis* è quello di porre in crisi l'uomo e la sua sapienza, risolvendo tale scandalo – come avviene nel caso dell'eresia – la crisi non si verifica e l'uomo rimane nel vecchio lievito: incatenato nelle sue idee su Dio. In tal caso Dio, certo, apparirà ancora come il Padre e l'amico degli uomini, ma al tempo stesso rimarrà al di sopra delle loro vicissitudini e sofferenze. Un Dio presente ma distaccato. L'arianesimo restaura, insomma, quella separazione invalicabile tra uomo e Dio che i misteri dell'incarnazione e della passione hanno fatto crollare. Esso non toglie la croce al cristianesimo, ma toglie Dio dalla croce, e non stimola l'uomo a quel tipo coinvolgente e totale di risposta che soltanto il Dio crocifisso è in grado di suscitare e di cui Paolo rappresenta, secondo Ilario, un fedele testimone.

## Note

[39] Ivi III, 26.

[40] Ivi V, 21.

[41] Ivi III, 26.

[42] Cf. Tr. in Ps. LXVII, 21, dove Ilario elenca quanto è di scandalo per i Giudei e stoltezza per i pagani: l'incarnazione del Verbo, la passione, la croce, la morte e la sepoltura di un Dio.

[43] Ivi VIII, 43.

[44] Ivi III, 24.

[45] Ivi X, 53.

[46] Cf. Tr. in Ps. CXLIV, 2.

[47] Sulla Trinità XI, 44.

[48] Ivi I, 15.

[49] Al riguardo leggiamo in Tr. in ps. I 8: «E l'empietà loro è questa: di misurare Dio non da quello che Dio stesso ha dichiarato, ma dal modo di vedere della loro fantasia. E pare che non vogliano comprendere come costituisce una non minore empietà quella di figurarsi un Dio a proprio capriccio che di negarlo affatto».

[50] Sulla Trinità III, 24.

[51] Ivi I, 12.

[52] Ivi III, 24.

[53] Cf. Tr in Ps. CXVIII, 16, 9. Su questo aspetto della polemica anticristiana nella quale associa pagani e Giudei mettendo in luce come il loro non credere è di fatto un non voler credere, cf. L. Padovese, Ilario di Poitiers: precursore di Agostino nella riflessione sulla volontà, in "Antonianum" 66 (1991), pp. 30-33.

[54] Ambrosiaster, Commento alla lettera ai Romani 8,7, Città Nuova, Roma 1984, p. 186. Cf. pure Ivi 5, 6, 126.

[55] A proposito di Dio - osserva il vescovo - «o bisogna negarlo alla maniera dei pagani, se verranno respinte le sue testimonianze, oppure, se crediamo che è Dio, come è, non possiamo intendere, a riguardo di lui, in modo diverso da come egli stesso ha attestato di sé» (Sulla Trinità IV, 14).

[56] Al riguardo, Sulla Trinità III, 25: «I miscredenti ritenevano che vi fosse sapienza soltanto in ciò che essi arrivavano a capire... Proprio per questo Dio respinge la sapienza dei sapienti e l'intelligenza degli intelligenti, perché la salvezza viene attribuita ai credenti in base ad un criterio che gli uomini ritengono sciocco. Mentre gli infedeli affermano che sono stolte tutte quelle cose che trascendono la loro intelligenza, i fedeli attribuiscono alla potenza efficace di Dio tutti i misteri della salvezza che ad essi sarà concessa». Cf. anche ivi, I, 13.

[57] Sulla Trinità III, 3: «(Cristo Dio) ha accolto in sé l'umile nostra natura corporea, scendendo al livello della nostra capacità di intenderlo, di pensarla, di contemplarla. Tutto questo fu un portarsi sul piano della nostra debolezza, non già un perdere gli attributi che possedeva».

[58] Ivi III, 25-26.

[59] Ivi II, 25.

[60] Si vedano, al riguardo, le belle riflessioni d'Ilario espresso nel Tr. in Ps. LXVIII, 8.

[61] Come ho rilevato nell'articolo Un assertore della speranza cristiana: Ilario di

Poitiers, «il contrasto tra la posizione ortodossa d'Ilario e la posizione ariana è molto più profondo di un diverbio di carattere ermeneutico. Esso rappresenta, piuttosto, lo scontro frontale di una posizione teocentrica che il vescovo patrocina, contro le valenze "antropocentriche" di cui è permeato l'arianesimo»: "Laurentianum" 1984, p. 341.

[62] Cf. ivi, 346. Sull'arianesimo come reviviscenza cristiana dell'ellenismo e, più propriamente; della filosofia medioplatonica, cf. R. Cantalamessa, La divinità di Gesù Cristo dal Nuovo Testamento al Concilio di Nicea, in "Gregorianum" 62/4 (1981), pp. 644-648.

[63] Per l'incarnazione, cf. De Trinitate V, 18. Per la passione, in Comm. a Mt. XXV, 15, leggiamo: «Ci sono poi due nel letto che insegnano il medesimo riposo della passione del Signore, che è oggetto di una sola ed unica professione di fede da parte degli eretici e dei cattolici».

[64] Comm. a Mt. V, 15: «Ora il peccato contro lo Spirito è negare la potenza della capacità di Dio e non riconoscere la sostanza eterna al Cristo, per il quale, poiché Dio è venuto in un uomo, l'uomo di nuovo diviene Dio».

[65] Sulla Trinità V, 18. E ancora ivi X, 9: «La maggior parte degli eretici non ammette che Cristo abbia avuto la natura impassibile di Dio perché, secondo loro, temette la passione e si mostrò debole nelle sofferenze».

[66] Sulla Trinità VIII, 46: «Ma se qualcuno sarà stato così stolto ed insensato... da ritenere che colui che ha la forma di Dio sia qualche altra cosa da quel che è Dio nella sua pienezza, a seguito del mistero dell'incarnazione e dell'umiliazione consumata mediante l'obbedienza fino alla morte di croce, costui udrà che... Gesù è nella gloria di Dio Padre ». Cf. anche ivi IX, 54.

[67] Ivi III, 4: «...non disprezzare il Figlio per il potere misterioso che determinò la sua nascita».

[68] Tr. in Ps. LIII, 12: «E predichiamo frequentemente, anzi sempre, che l'Unigenito Figlio di Dio posto in croce e condannato a morte, per natura - dato che è figlio naturale dell'eterno Padre - è eterno; si deve intendere che si è sottomesso alla passione non per necessità, ma per il mistero della salute umana ha voluto sottomettersi alla passione più che esservi costretto». Cf. anche Sulla Trinità X, 63.

[69] Sulla Trinità X, 48. E, ancora: «O insipienza degli eretici, o stolta sapienza del mondo, incapace di vedere che l'onta di Cristo è frutto della potenza di Dio, inetta a capire che la stoltezza della fede è il risultato della sapienza di Dio. Cristo, perciò, non è Dio per te, per il fatto che... colui che non è soggetto a sofferenza soffre?». Va osservato che, nonostante i toni polemici nei confronti degli eretici, Ilario non rifiuta il dialogo con essi e persino prega nelle loro chiese. A questo proposito, nel Liber ad Constantium imperatorem, 2, egli dichiara: «Da allora, quantunque in esilio per tutto questo tempo, ho deciso di non rinunciare a confessare il Cristo ed ho stabilito di non rinunciare ad alcun mezzo onesto e raccomandabile per realizzare l'unità. In seguito, poi, non ho scritto o pronunciato alcuna maledizione contro i tempi attuali, nessuna parola diffamatoria... non ho fatto torto a nessuno, né mi sono astenuto dal trattenermi con essi né dal frequentare la loro casa di preghiera, malgrado il legame di comunione sospeso tra noi, né dallo sperare quanto è auspicabile per la pace».

## UN ALTRO INTERPRETE DELL'APOSTOLO: PAOLINO DA NOLA

A differenza di Ilario, su Paolino da Nola disponiamo di maggiori informazioni. Nato a Bordeaux verso il 355 da un'illustre e ricca famiglia, si formò alla scuola del retore pagano Ausonio. Dopo una brillante carriera nell'amministrazione imperiale, nel 389 ricevette il battesimo. Seguì, quattro anni più tardi, la rinuncia ai suoi beni (393), l'ordinazione sacerdotale (394), la scelta di vita monastica (395) condivisa dalla moglie, e la sua elezione alla cattedra episcopale di Nola. Morì nel 431.

Una lettura dell'epistolario e dei carmi di Paolino da Nola, la cui composizione si colloca tra la fine del IV ed il primo decennio del V secolo, mostra una speciale predilezione per Paolo. Le lettere dell'apostolo figurano tra gli scritti biblici che egli più frequentemente cita. In essi egli privilegia poi quei brani che più marcatamente si richiamano alla kenosi di Cristo, alla follia dell'annuncio cristiano e al mistero della croce [70]. Si tratta, insomma, di testi che mettono in luce l'invalicabile distanza tra fede cristiana e mondo pagano in contrasto tra loro non per la fede in Dio e neppure per la fede in un Dio mediatore, ma a motivo della realtà umana di Cristo, del suo annuncio e della sua morte.

→ Su questo punto lo scontro è talmente forte che egli rifiuta e addirittura sconsiglia il dialogo con chi è di avviso diverso [71]. E non si tratta di idolatri, ma di pensatori pagani o addirittura di cristiani intellettuali "accomodati" al mondo [72] che, al pari del suo antico maestro Ausonio, si trovano a mezza strada tra paganesimo e cristianesimo [73].

→ Voler attutire questo conflitto, ovvero privare il messaggio cristiano del suo carattere umanamente provocatorio, significa per Paolino rinnegare Cristo [74] dal momento che è proprio Lui che i nemici dei cristiani attaccano e disprezzano [75]. Su questo punto Paolino non conosce compromessi: o Cristo e lo scandalo della croce, o questo mondo con la sua eloquenza e sapienza [76]. Il conflitto, focalizzato sul «Dio vivo, incarnato e crocifisso» [77], ruota attorno ai concetti di *stultitia* e di *sapientia*: quello che per gli uni è *sapientia* per gli altri è *stultitia*, e viceversa [78]. Per Paolino la *sapientia mundi* che poeti, retori e filosofi insegnano ha il contrassegno della futilità [79]. Essa non vale a conoscere Dio [80], che viene misurato secondo pregiudizi umani [81]. È l'errore delle antiche filosofie che sopravvalutano la ragione e che prendono l'uomo come misura di tutta la realtà [82] e per questo sbagliano proprio nella valutazione dell'uomo e del suo destino [83]: si tratta di una *ignoratio sui* conseguente ad una misconoscenza di Dio [84].

Alla base del comportamento dei pensatori pagani Paolino individua un

atteggiamento di arrogante autosufficienza [85], semplicemente qualificato come superbia [86], ma anche come *adrogantia, praesumptio, elatio*: è la stessa colpa dei progenitori che, secondo il Nolano, si prolunga nei denigratori dei cristiani [87] ma alla quale si contrappone la kenosi di Cristo. Proprio appoggiandosi a Paolo, Paolino legge la vicenda umana di Cristo in termini di antitesi non soltanto rispetto all'esperienza dei primi uomini, ma anche di quelli attuali nei quali gli stessi peccati continuano a persistere.

→ Se si tiene presente ciò, si capirà il carattere marcatamente kenotico e restaurativo della cristologia di Paolino. In questa prospettiva, il senso della incarnazione è visto anzitutto come assunzione della forma servile o della *speciem servitutis* che fa da contrappeso alla superbia di Adamo e dei suoi discendenti. «Annientò sé stesso (...) – scrive ad Amando – e nascose la sua invisibile grandezza con una abiezione visibile, affinché noi, esteriormente tanto superbi quanto interiamente schiacciati da quell'antico vizio dell'orgoglio mal contratto, fossimo innalzati all'ideale della sua sublimità attraverso la forma della sua umiltà assunta in sé» [88]. Nella *Epist. XXIV a Severo*, Paolino, giocando sul parallelismo, parla della somiglianza

*quam servus  
in cupiditatem dominicae  
aequalitatis elatus amiserat,*

e dichiara che proprio essa, questa somiglianza,

*ipse dominus  
in formam servi  
exinanitus  
recepit* [89].

→ Quanto per Paolino sia importante questa idea della *exinanitio* di Cristo come contrappeso alla *elatio* di Adamo e del mondo, si può rilevare semplicemente dalla quantità delle volte che compare nei suoi scritti [90]. Nella stessa linea va intesa anche la volontaria scelta di obbedienza [91] e di povertà di Cristo [92]. Il tutto ricade sotto un unico termine che per Paolino è ricapitolativo del comportamento di Cristo e prescrittivo per i cristiani: *humilitas*.

La *via Christi* con la predilezione per quanto è umile e umanamente stolto, come il disprezzo per quel che si ritiene importante o saggio, trova in Paolino un'altra giustificazione: è un modo per superare le differenze tra uomo e uomo, ovvero un modo di fare uguaglianza (*aequalitas*) togliendo di mezzo l'impressione che salvezza e sapienza siano nelle mani dell'uomo [93]. Nella kenosi di Cristo

Paolino ravvisa, per così dire, una specie di proclama di rivolta sociale che rovescia la prospettiva classista e intellettualistica del mondo dal quale proviene, pago della propria cultura, sapienza e benessere. Richiamandosi a 2Cor 8,9, Fil 2,7 e 1Cor 1,27, nel Carme XXXI scrive: «Tu a cui fa ribrezzo il povero (...) né ti degni di chiamare neppure con il nome di uomini coloro che non vedi andare in giro con lusso pari al tuo, guarda in quale forma venne il Figlio di Dio che, pur essendo ricco, fu povero in terra e, pur venendo come Dio, non scelse le cose grandi, ma quelle che nel mondo sono vili per distruggere le cose forti con le deboli» [94].

→ Più ancora che nella vita di Cristo, Paolino scorge nello *scandalum crucis* il culmine della *humilitas* contrapposta alla superbia. Nel suo pensiero il tema è centrale. Anche a questo riguardo mi limito a osservare che nelle sole epistole la croce è menzionata almeno 86 volte.

«Per quale misterioso disegno della divina bontà – si domanda – il Signore è stato inchiodato alla croce?». È in Paolo che il Nolano trova una triplice risposta che presenta dapprima come *destructio mortis*, *reparatio aeternitatis* e *praesentis vitae informatio* [95] e che poi, appoggiandosi a Ef 2,14, così descrive: «(Il Signore è stato inchiodato) per abbattere, egli dice, il muro di separazione e distruggere le inimicizie, per svuotare ogni ambizione di questo mondo e trionfare su tutto il potere del nemico, trascinando prigioniera la stessa cattività» [96].

→ Dietro questa lettura dell'intervento di Cristo in chiave di pacificazione [97], umiltà, restituzione della libertà [98], v'è ancora un implicito riferimento al peccato di Adamo nel suo triplice aspetto di disarmonia con Dio, di superbia e di schiavitù [99]. La lettura kenotica e restaurativa dell'opera redentiva trova poi immediate applicazioni nella spiritualità di Paolino che privilegerà le idee di sequela, di imitazione, di conformazione al Cristo povero e umile o di inserzione nel suo corpo [100] per rimediare al peccato che – come dice – «s'era propagato in tutto il corpo, cioè in tutto il genere umano» [101].

→ Nell'imitazione e sequela dell'umanità di Cristo umile e crocifisso, Paolino vede l'unica strada accessibile per operare la nostra conformazione a Dio secondo il progetto originale: (*ut*) *divinae conformatio*nis *gloriam consequamur*, *si nostra*e in *Christo conformatio*nis *exemplum sequamur* [102]. È da aggiungere che nella presentazione di questo cammino di povertà ed umiltà si affaccia spesso una componente affettiva fortissima. Dinanzi all'opera di Cristo si domanda: «Quale amore potrebbe mai ricompensarti?» [103]. Nell'*Epist. XXIII*, che risulta la più espressiva a livello emotivo, dichiara: «A noi (Cristo) chiede in cambio soltanto l'amore per Lui(...). Nessuno si scusi per la difficoltà di pagare il debito, dal momento che nessuno può dire di non avere il cuore. (...) Sta dentro di noi

ciò con cui possiamo pagare. Il nostro amore, infatti, è tutto in nostro potere: spendiamolo tutto per il Signore e così paghiamo il debito» [104].

→ La lettura dell'opera di Cristo fatta da Paolino ha dunque il contrassegno di una forte coloritura emotiva e coinvolgente che trova sostegno nel brano di Fil 3,12 («mi sforzo di correre per conquistarlo, perché anch'io sono stato conquistato da Gesù Cristo»), più volte richiamato dal Nolano [105]. L'apostolo, dunque, mediante la sua vicenda personale e le sue lettere rimane il referente ideale di Paolino che ripetutamente qualifica come il «maestro» [106] e l'imitatore di Cristo da imitare [107]. Fa da sfondo a questa predilezione per l'apostolo la stessa vicenda personale di Paolino: la sua conversione e la rottura nei confronti di quell'ambiente colto e altero dominato da una quella *sapientia mundi* considerata ormai *vanitas* [108]: un'inutile schermaglia di parole che confonde e trae in inganno [109] e spinge verso il grande vuoto (*inane magnum*) [110].

### Note

[70] Uno sguardo agli indici biblici dell'opera di Paolino è sufficiente per confermare quanto si va dicendo. Si noti soltanto che il testo di 1Cor 1,17-31 (sull'annuncio di Cristo crocifisso, stoltezza...) compare 23 volte nelle lettere e 6 nei Carmi; il testo di Fil 2,5-9 (sulla kenosi di Cristo) 15 volte nelle lettere e 4 nei carmi; Rm 8,3 (assunzione di una carne di peccato) 4 volte nelle lettere e 4 nei carmi; Ef 6,12 (la nostra lotta...) 8 nelle lettere e 1 nei carmi. A prescindere dai testi paolini, il Nolano mostra particolare predilezione per i testi evangelici che indicano radicalità, rottura, sequela incondizionata di Cristo. Si veda ad es. Mt 11,12; Mt 11,29; Mt 19,21; Mt 26,41; Lc 12,49.

[71] A questo riguardo Paolino dedica numerose riflessioni della Epist. I che scrive a Severo. Cf. Epist. I, 3-6, 160-164.

[72] Al proposito afferma: Discede ab huiusmodi et profanas vocum novitates devita (...) ne pericliteris a falsis fratribus aut a perditis reprobatisque sapienti bus: Epist. I, 9, 170. Su questi cristiani cf. anche Epist. I, 7, 166.

[73] Cf. J. Irmscher, Heidnisches und Christliches bei Ausonius, in Cristianesimo Latino e cultura Greca sino al IV sec. – Studia Ephemeridis, "Augustinianum" 42, Roma 1993, pp. 184-185.

[74] In modo perentorio Paolino osserva: Talibus (sc. stulta) autem velle purgari idem est quod posse Christum ipsum negare: Epist. I, 3, 160.

[75] Cf. Epist. I, 6, 164.

[76] Scrivendo a Severo, Paolino lo loda appunto perché ha optato per lo scandalo della croce. Cf. Epist. V, 7, 230.

[77] Nella Epist. I a Severo (2, 158) dichiara: Sit hic odor mortis in morte his qui pereunt, quibus caro et crux dei vivi stultitia vel scandalum est, quia ipsis caro et sanguis, cui serviunt, Christum Iesum dei esse filium non revelat, nobis autem carnis et mortis divinae fides odor efficiatur ad vitam.

[78] La centralità del tema emerge più chiaramente se si considera che il concetto di

stoltezza, sia in forma sostantivata che aggettivale, compare nelle lettere di Paolino in 47 punti, mentre quello di sapienza 85 volte come sostantivo e 27 come aggettivo.

[79] Sulla vacuità della speculazione filosofica come dell'arte retorica e dell'estro poetico, cf. Carm. X 29-42, 25; Epist. IV 2, 208. Si noti come Paolino non ricusa l'uso dell'arte retorica ma riconosce ad esso un carattere strumentale e un fine pratico ordinato al bene altrui. Cf. Epist. XVI, 11, 500. Cf. pure Carm. XX, 28-32, 144. Simile atteggiamento manifesta nei confronti della filosofia. Cf. Epist. XVI, 6, 490.

[80] Cf. Carm. X, 43-46, 26.

[81] Epist. XVI, 2, 476: ...et pro suiis arbitriis opera dei et consilia finxerunt. Anche nell'Epist. II, 4, 184, Paolino accenna alla superbia che si leva contro la conoscenza di Dio. Cf. anche Epist. V, 7 230.

[82] La confutazione di esse, ovvero della sapientia mundi, è oggetto della Epist. XIII a Giovio.

[83] Epist. XII, 5, 366: ...qui etiam terrenarum rerum suaequae naturae nescii scrutantur caeli plagas et deum sine deo quaerunt.

[84] Epist. XVI, 9 496: quia deum verum intelligere nolunt, etiam sui ignoratione feriantur. Cf. ivi 10, 498.

[85] Epist. XXXVIII, 1, 360: Causamque huius erroris ostendit, quo ita percuti sapientia huius saeculi meruit, ut stultitia deo sit, quia illi per adrogantiam sapientiae tamquam sua, cum nemo quicquam habeat nisi acceperit, stultitia videretur sapientia dei.

[86] I ricorsi del termine sono frequentissimi nell'opera di Paolino.

[87] Epist. XXXVIII, 5, 368: tantoque magis confundantur coram domino in antiquae adhuc superbiae crimine permanentes.

[88] Epist. XII, 4, 362.

[89] Epist. XXIV, 9, 30.

[90] Cf. Epist. XII, 4, 362; XII 5, 368; Epist. XXIII 15, 644; XXIII 44, 710; Epist. XLII 2, 456; Carm. XXXI 521-524, 325.

[91] Epist. XIX, 3, 552: Hoc dei verbum, de quo pluvia voluntaria est, quia non necessitate subiecti sed dei aequalis adsensu et pietatis officio oboediens patri filius humiliavit.

[92] Nel Carm. XXI, 505, 174, Paolino esalta poeticamente la povertà di Cristo: O veneranda mihi et toto pretiosior orbe pauperies Christi! Thesauro caelite ditas quos spolias opibus, terrae quasi rudere purgas, destruis in nobis terrena, aeterna vicissim construis... Cf. pure Epist. XI, 13, 350; Epist. XXIV, 11, 36.

[93] Epist. XII, 5, 366: Pax autem nostra Iesus, qui venit, ut utraque unum faceret et omnia aequalitate componeret, destruxit fortia et elegit infirma, sprevit sapientia et adsumpsit stulta, ut fieret aequalitas nemine sibi quicquam proprium vindicante, cum omnem hominem non nisi divino munere salutis ac sapientiae copotem necesse esset in domino gloriari.

[94] Carm. XXXI, 517-530, 325-326. Nella Epist. XII, 5, 366, Paolino, dopo aver osservato che il Signore condanna i sapienti, confondendoli mediante infanti e lattanti, precisa: nec in sermone regnum suum sed in virtute constituit. Cf. anche Epist. XX, 5, 572.

[95] Epist. XII, 6, 368. Cf. anche Epist. XXVbis, 1, 84.

[96] Epist. XII, 6, 368.

[97] Al proposito, nella Epist. XXIII, 14, 640, afferma: Itaque mortem ipsam moriendo destruxit, solvens, ut scriptum est, inimicitias in carne sua et faciens utrumque unum

(Ef 2,14) id est hominem et deum, quem in se ipso conexit deus et homo Christus Iesus, in quo utriusque substantia naturae discordiam posuit et unificantis gratiae aeternum foedus agnovit. Sull'incarnazione intesa come un rialacciare nella duplice natura di Cristo i legami tra Dio e uomo, cf. Carm. X, 55-56, 26; Carm. XX, 34-37, 144. Nella Epist. XIII, 26, 444, Paolino presenta l'umanità di Cristo come un ponte.

[98] Sull'azione redentiva intesa come restituzione della libertà, cf. Carm XXXI, 60-64, 309; Epist. XII, 3, 360; Epist. XXXVIII, 3, 364; Epist. XLII, 2, 456.

[99] In termini non molto dissimili Paolino interpreta la situazione postlapsaria come appartenenza al diavolo (schiavitù) e come appartenenza a noi stessi (superbia). Cf. Epist. XX, 5, 572.

[100] Nell'impianto ecclesiologico di Paolino, l'immagine del corpo di Cristo mi pare la più usata. Cf. ad es. Carm. XXIV, 521-524, 223; Carm. XXIV, 779-802, 233; Carm. XXV, 179-182, 244; Carm. XXVI, 207-208, 253; Epist. I, 5, 164; Epist. II, 3, 3, 184; Epist. IV, 1, 204; Epist. XI, 7, 334; Epist. XXIII, 1, 610; Epist. XXIII, 43, 708; Epist. XXIV, 17, 48; Epist. XXIV, 15, 46; Epist. XL, 10, 430; Epist. XLIX, 4, 558, ecc.

[101] Epist. XII, 3,360. Vale la pena di osservare che, tra le immagini di Chiesa che Paolino usa, quella del corpo è senz'altro la più frequente e la più ricca di applicazioni. Cf. ad es. Epist. XXIV, 15, 46; XXIV, 17, 48.

[102] Epist. XII, 4, 362.

[103] Cf. Carm. XXVII, 290-307, 275-276.

[104] Epist. XXIII, 46, 714. Il tema dell'amore che paga il debito ricorre anche in questo brano nel quale Paolino usa il linguaggio dei "sensi spirituali": Ergo illum amemus, quem amare debitum est. Illum osculemur, quem osculari castitas est. Illi copulemur, cui nupsisse virginitas est. Illi subiciamur, sub quo iacere supra mundum stare est. Propter illum deiciamur, cui cadere resurrectio est. Illi commoriamur, in quo vita est. Cf. anche Epist. XXIII, 36, 694.

[105] Cf.. Epist. II, 2, 182; Epist. IV, 3, 208; Epist. IX, 4, 302; Epist. XIII, 27, 444; Epist. XXIV, 9, 28. Altri riferimenti affettivi a Cristo in Carm. X, 65-66, 27; Carm. XXVI, 205-206, 253; Carm. XXXI, 425-446, 322-323; Epist. XII, 9, 376; Epist. XXIV, 6, 22; Epist. XXIV, 8, 26; Epist. XXIV, 9, 32; Epist. XXIV, 10, 34; Epist. XXIX, 7, 156; Epist. XVIII, 7, 530; Epist. XLV, 5,516-518; Epist. V, 1, 21, ecc.

[106] Cf. Epist. XXIV, 10, 34; XXIV, 12, 38; XXIV, 15, 44; Epist. XXX, 1, 182; Epist. XXXII, 23, 274; Epist. XXXVII, 3, 342; 4, 346; Epist. XXXVIII, 1, 358; Carm. XXV, 179, 244; Carm. XXXI, 557, 327. In Epist. XXXVII, 7, 350 parla di Paolo come "dottore".

[107] Cf. Epist. XI, 7, 334; XI, 13, 348; XXIII, 23, 664; XXIV, 14, 44; XXXIV, 8, 310.

[108] Cf. Epist. XII, 5, 366.

[109] Nella Epist. ad Amando, Paolino constata: ...in hoc omnis ars philosophorum laborat, ut adassertione fictorum lumen veritatis obscuret et inanium contentionum laqueis sollicitatas a vero mentes implicet et ingenii fraude decipiatur et fugo sermonis inducat (Epist. XII, 4, 364). Critiche analoghe troviamo nell'Epist. XVI, 11, 500; nell'Epist. XIII, 25, 440.

[110] Nella Epist. a Giovio, Paolino mentre critica chi nel valutare il mondo non va oltre quello che capisce, contesta quei maestri sapientia sua superbi (...) qui missis per inane magnum mentibus evanuerunt, sicut scriptum est et probatur, in cogitationibus suis, et pro suis arbitriis opera dei et consilia finxerunt (Epist. XVI, 2, 476).

## BILANCIO: IL RUOLO DI PAOLO TRA IV E V SECOLO

Il breve richiamo a due pensatori cristiani del IV/V secolo ha voluto essere una conferma di come quello stesso Paolo che all'inizio dell'era cristiana ha avuto l'indiscusso merito di presentare a questo mondo la sua fede in Gesù morto e risorto, nei secoli successivi viene compreso come il massimo garante dell'identità cristiana contro i sempre ricorrenti tentativi di renderla un fenomeno religioso che non richiede conversione.

Quando l'appartenenza al cristianesimo incomincia a divenire pura formalità, senza scosse o rivolgimenti di coscienza, l'apostolo acquista un interesse sempre maggiore, divenendo il principale referente del cristiano convertito. Il Paolo di Origene, di Giovanni Crisostomo, d'Ilario, di Agostino, di Paolino da Nola, è anzitutto il modello da imitare in un cammino di fedeltà al messaggio evangelico rispecchiato nelle lettere dell'apostolo.

Quando nelle *Regole Morali*, compendio dei doveri del cristiano, Basilio di Cesarea proporrà per 16 volte la questione identitaria e pratica di che cosa è proprio del cristiano (*Ti idion Christianou?*), sarà soprattutto negli scritti di Paolo che reperirà la maggior parte delle risposte [111]. Lo stesso dicasi anche per altri autori in momenti diversi della storia cristiana. Si consideri, ad esempio, l'influenza che l'epistolario paolino ha acquisito per gli umanisti e i Riformatori del '500, presso i quali il ritorno *ad fontes* è stato inteso come un ritorno a Paolo ed ai vangeli [112].

Eppure l'apostolo, oltre ad essere assurto a simbolo della non omologazione della Chiesa a questo mondo, è valso ad alimentare anche i movimenti che al suo interno tenevano viva la tensione tra carisma ed istituzione. La sapienza o "filosofia di Cristo" – formula cara ai Padri e alla letteratura monastica medievale, appoggiata su 1Cor 1,24 e antitetica alla sapienza del mondo – è divenuta emblematica della radicalità nella sequela evangelica. Non meraviglia allora che Paolo sia stato assunto anche a modello degli asceti cristiani. Basti accennare alla *Vita Antonii*, scritta da Atanasio (tra il 355 e il 361), vero e proprio manifesto ideologico e pratico del monachesimo, in cui l'apostolo figura come il perfetto imitatore di Cristo che Antonio, e quindi ogni monaco, deve seguire [113].

Paolo, dunque, con le sue lettere ha svolto all'interno della comunità cristiana una funzione di vigilanza e di correzione contro ogni forma di snaturamento del messaggio cristiano, ma è stato anche stimolo e richiamo ad una radicalità di fede espressa nell'*imitatio Christi*. Dell'una e dell'altra funzione che la tradizione gli riconosce, Ilario e Paolino mi sono parsi voci significative.

## Note

[111] Cf. M. Girardi, Tormento ed estasi. Sedici domande di Basilio di Cesarea sull'identità cristiana (Reg. Mor. 80, 22), in "Annali di Storia dell'Esegesi" 23/1 (2006), pp. 118-119; 127.

[112] Cf. G. Pani, Le modificazioni dell'identità cristiana tra Medioevo ed Età moderna in rapporto all'epistolario paolino, in "Annali di Storia dell'Esegesi" 23/1 (2006), pp. 266-268.

[113] Sul tema cf. . M.G. Mara, Il ruolo di Paolo nella proposta monastica della Vita Antonii, in L. Padovese, Atti del I Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo, Roma 1993, pp. 129-138. Si veda pure P. Siniscalco, Parola di Dio e spiritualità monastica nella Vita Antonii di Atanasio, Salonicco 1995, pp. 177-185. Analizzando il testo della Vita Antonii, Siniscalco osserva come l'impegno del lavoro manuale, il tema del combattimento contro il demonio, il senso della provvisorietà delle cose terrene e la tensione verso il futuro definitivo trovano un supporto nelle lettere di Paolo.