

Associazione “Veritatis Splendor”

Conferenza sul tema

SAN PAOLO NELLA DIVINA COMMEDIA

4 marzo 2009 - Cappella del S. Rosario

Relatore

Prof. Pierfrancesco De Feo

Docente di Italiano e Latino presso il Liceo Scientifico “Don C. La Mura” di Anгри

Dottore di ricerca in Filosofia Medievale

Nato nei primi anni dell'era cristiana a Tarso in Cilicia, Saulo muore martire a Roma probabilmente nel 67 d.C. Pur crescendo in un ambiente dell'Asia Minore ellenizzato, è un ebreo fariseo di stretta osservanza e non assumerà mai i toni sdegnosi di un ebreo rinnegato. La sua formazione avviene sulla versione greca della Bibbia dei Settanta. In *At* 17,28 rivela anche la sua formazione stoica, quando, esprimendo le sue convinzioni relative all'unità del genere umano, cita i *Fenomena* del poeta Arato di Soli, vissuto nel III secolo a.C. e culturalmente vicino allo stoico Cleante. La svolta della vita di Saulo avviene sulla via di Damasco, nel 35 d.C., durante una campagna persecutoria contro i cristiani: egli asserisce di aver ascoltato la voce di Cristo parlargli in una luce intensissima. Accecato dalla visione, ritrova la vista dopo qualche giorno a Damasco, dove inizia la sua missione di apostolo di Cristo; cittadino romano, assume il suo nome latino, Paolo. La conversione al cristianesimo lo rende invisibile alle autorità ebraiche e lo costringe a fuggire. Si reca a Gerusalemme, dove vede solo Pietro; vi ritorna dopo quattordici anni, in seguito ad un'altra rivelazione. La sua autorità di apostolo, che egli rivendica in virtù del mandato ricevuto direttamente da Cristo, si rivela nella vicenda di Antiochia, nella quale si oppone a Pietro per la questione della circoncisione dei pagani convertiti al cristianesimo. La Chiesa decide di assegnargli l'evangelizzazione dei popoli pagani. L'attività missionaria di Paolo è instancabile. La tradizione gli assegna tre viaggi, a Cipro, nell'Asia Minore e in Grecia, che altro non sono che un consuntivo dei suoi continui movimenti descritti negli Atti degli Apostoli e nelle sue

lettere. Recatosi a Roma, dopo un biennio di prigionia abbastanza mite, viene decapitato per la fede in Cristo¹.

La figura di Paolo nella *Commedia* dantesca è presentata esplicitamente soltanto nel XXIX canto del *Purgatorio*. Nella solenne processione dominata dal grifone, figura di Cristo, che guida un carro, simbolo della Chiesa, Paolo sfila insieme a Luca:

Mostrava l'altro la contraria cura
Con una spada lucida ed arguta
Tal, che di qua dal rio mi fé paura².

E' la Sacra Scrittura, Verbo di Dio annunciato, a costituire il corteo del Verbo incarnato. Paolo è figura dell'epistolario paolino, così come Luca lo è degli *Atti degli Apostoli*. L'identificazione simbolica dell'Apostolo delle genti con i suoi scritti è quanto mai paradigmatica del ruolo che gli ha assegnato la Provvidenza: reso soldato di Cristo, Paolo è stato, con la sua parola ispirata, spada che ha penetrato i cuori degli uomini di ogni latitudine aprendoli al messaggio di Cristo.

In *Ef* 6, 17 egli stesso afferma:

Prendete la spada dello Spirito, che è la Parola di Dio.

L'autore della *Lettera agli Ebrei* ritorna su quest'immagine:

la Parola di Dio è viva ed energica e più tagliente di ogni spada a doppio taglio; essa penetra fino all'intimo dell'anima e dello spirito³.

Nel XXIX canto del *Purgatorio* la forza della Parola, che opera sul male dell'uomo causandogli la necessaria sofferenza per guarirlo, prefigura le amare ma veritiere parole che Beatrice, che nell'*incipit* del canto XXXI, rivolge direttamente a Dante (*per punta*) dopo averlo fatto indirettamente (*per taglio*) nel canto precedente:

¹ Cfr. *Le Lettere di San Paolo*, a c. di O. Spinetoli - P. Rossano - U. Vanni - E. Peretto - S. Cipriani - S. Zedda, Roma, 1976, pp. 9-55.

² *Pg* XXIX, 139-141. Nelle note di questo studio le opere dantesche vengono citate senza indicazione dell'autore.

³ *Eb* 4, 12.

“O tu che se’ di là dal fiume sacro”,
volgendo suo parlare a me per punta,
che pur per taglio m’era paruto acro⁴.

Lo stesso Apostolo delle genti ha fatto esperienza della radicalità del cambiamento successivo ad un autentico incontro con Cristo. Nel canto XXV del Paradiso, Dante avvicina incautamente lo sguardo all’anima di s. Giovanni evangelista, che nel canto successivo lo esaminerà sulla carità, allo scopo di scoprire se l’apostolo prediletto da Cristo sia in cielo anche con il suo corpo. La supposizione, la cui infondatezza si evince già dal Vangelo, si rivela falsa, ma provoca la cecità contemporanea della facoltà visiva di Dante⁵. L’evangelista, invitando il poeta a sostenere comunque il suo esame, gli rivela che negli occhi di Beatrice è infusa la virtù che gli permetterà di riacquistare la vista, la medesima virtù che ebbe Anania di Damasco:

Comincia dunque; e di’ ove s’appunta
L’anima tua, e fa’ che ragion sia
La vista in te smarrita e non defunta;
perché la donna che per questa dia
region ti conduce, ha nello sguardo
la virtù ch’ebbe la man d’Anania⁶

Negli *Atti degli Apostoli*, Anania è il cristiano incaricato dal Signore Gesù di ridare la vista a Paolo, dopo che l’aveva smarrita per l’apparizione del Signore sulla via di Damasco. Paolo scrive che Cristo, in quella occasione, gli ha domandato ragione della persecuzione perpetrata ai danni della sua Chiesa. Il Cristo risorto vince le perplessità di Anania, a conoscenza delle campagne persecutorie di Paolo, e gli preannuncia, in *At* 9, 15-17, il progetto che ha su chi fino ad allora è stato fiero persecutore della sua Chiesa:

Va’, perché egli è per me uno strumento eletto per portare il mio nome dinanzi ai popoli, ai re e ai figli di Israele; e io gli mostrerò quanto dovrà soffrire per il mio nome.

⁴ *Pg* XXXI, 1-3.

⁵ Cfr. *Gv* 21, 23.

⁶ *Par* XXVI, 7-12.

Anania si reca da Paolo, gli impone le mani e gli dice:

Saulo, fratello mio, mi ha mandato a te il Signore Gesù, che ti è apparso sulla via per la quale venivi, perché tu riacquisti la vista e sia colmo di Spirito Santo

Il termine *strumento*, nel greco neotestamentario, è σκεῦος, che è tradotto altre volte con utensile, recipiente, vaso. Lo *strumento eletto* è dunque *vas d'elezione*, come lo chiama Dante in *Inf* II, 28-30:

Andovvi poi lo Vas d'elezione,
per recarne conforto a quella fede
ch'è principio alla via di salvazione.

Ma dal brano degli Atti si evince anche che Paolo sarà colmato di Spirito Santo; non a caso, Dante lo chiama, in *Pd* XXI, 127-128, *il gran Vasello dello Spirito Santo*, accomunandolo a Pietro nel suo vivere di stenti contrapposto al lusso e all'arroganza di alcuni cardinali coevi. Dante sottolinea che Paolo è un uomo della grazia e dello Spirito Santo: investito della missione di diffondere la fede in Cristo tra i pagani, egli ha in questo modo rivelato l'amore universale di Dio per gli uomini. E' questo il progetto tenuto nascosto nei secoli e rivelato nella pienezza dei tempi,

che i Gentili sono chiamati, in Cristo Gesù, a partecipare della stessa eredità, a formare lo stesso corpo, a partecipare della promessa per mezzo del vangelo⁷.

Per questo Paolo è alle fondamenta della Chiesa di Cristo, cioè dell'insieme dei credenti in Cristo radunati dalla presenza dello Spirito Santo; a questa sua straordinaria importanza per lo sviluppo dell'istituzione teandrica fondata da Cristo, Dante attribuisce la motivazione del viaggio nell'oltretomba di cui lo stesso Apostolo parla nelle sue lettere. È possibile che Dante abbia attinto tale viaggio non solo dalla Bibbia, ma anche da uno scritto apocrifo noto nel Medioevo, la *Visio Pauli*⁸. In tal caso, per Dante, Paolo avrebbe visitato sia l'Inferno che il Paradiso. Secondo un'altra leggenda diffusa nel Medioevo, inoltre,

⁷ Ef 3, 6.

⁸ Cfr. A. PENNA, s.v. *Paolo (santo)*, in *Enciclopedia dantesca*, XII, Milano, 2005, p. 259.

Paolo, non essendo riuscito in tempo a salvare Virgilio, si recò a visitare il suo mausoleo, sciogliendo in lacrime un inno in suo onore⁹. In ogni caso, il rapimento al Paradiso dell'Apostolo delle genti costituisce un referente teologico e letterario di primaria importanza per la comprensione del viaggio dantesco. Paolo riferisce la sua straordinaria esperienza estatica in *2Cor* 12,1-6

Bisogna vantarsi? Ma ciò non conviene! Pur tuttavia verrò alle visioni e alle rivelazioni del Signore. Conosco un uomo in Cristo che, quattordici anni fa - se nel corpo o fuori del corpo non lo so, lo sa Dio - fu rapito al terzo cielo e udì parole indicibili che non è lecito ad alcuno pronunziare. Di lui io mi vanterò! Di me stesso invece non mi vanterò fuorché delle mie debolezze. Certo, se volessi vantarmi, non sarei insensato, perché direi solo la verità; ma evito di farlo, perché nessuno mi giudichi di più di quello che vede o sente da me.

Il terzo cielo, nella cosmologia ebraica, corrisponde al Paradiso¹⁰. Paolo dichiara di non sapere se è stato rapito soltanto con lo spirito o anche con il corpo. Adopera inoltre la tecnica dello straniamento, differenziando se stesso da un uomo rapito al terzo cielo. Tale strategia narrativa sottolinea in modo evidente, unitamente alla forma passiva del verbo rapire, l'assoluto protagonismo dell'iniziativa divina, rispetto alla quale il soggetto umano assume un atteggiamento completamente recettivo. Le parole udite sono ineffabili perché non si possono e non si devono comunicare; tale ineffabilità è dovuta probabilmente al fatto che si tratta di espressioni iniziatiche che non è lecito almeno temporaneamente rivelare, secondo una linea che è abbastanza diffusa anche nel Vangelo¹¹. Dante riprende in modo sobrio e conciso questo passo paolino nell'*Epistola XIII*:

Scio hominem, sive in corpore sive extra corpus nescio, Deus scit, raptum usque ad tertium coelum, et vidit arcana Dei, quae non licet homini loqui¹².

⁹ Cfr. S. BETTINELLI, *Del risorgimento d'Italia negli studj, nelle arti e ne' costumi dopo il mille dell'abate Saverio Bettinelli*, II, Venezia, 1786, p. 18.

¹⁰ Cfr. *Le Lettere di San Paolo* cit. (alla nota 1), p. 394.

¹¹ *Ibidem*. Cfr. anche *Lettere e Apocalisse*, a c. di G. Vigini - R. Fabris, Torino, 1998, p. 152, che introduce l'ipotesi che Paolo taccia per l'irrelevanza dell'esperienza ai fini apostolici. Cfr. nel Vangelo: *Mc* 1, 45; *Mt* 16, 20 e *Lc* 9, 21.

¹² *Epistulae*, XIII, 28.

Nel I canto del Paradiso, il poeta riprende il motivo della trascendenza dell'esperienza del divino rispetto alle capacità recettive ed espressive umane. Nell'intima unione con la sostanza sovrasensibile divina, l'intelletto si immedesima talmente, che tale atto comporta l'incapacità delle facoltà della sensibilità e della memoria a rimanere unite ad esso.

Nel ciel che più della sua luce prende
fu' io e vidi cose che ridire
né sa né può qual di lassù discende;
perché, appressando sé al suo disire,
nostro intelletto si profonda tanto
che retro la memoria non può ire¹³.

Ne deriva, anche in Dante, l'incapacità a determinare la presenza o assenza del corpo nell'ineffabile atto del *trasumanar*:

Trasumanar significar *per verba*
non si poria; però l'esempio basti
a cui esperienza grazia serba.
S'i era sol di me quel che creasti
novellamente, Amor che 'l ciel governi,
Tu 'l sai, che col tuo lume mi levasti¹⁴

Sin dalle prime domande che Dante rivolge a Beatrice si comprende che Dante sta ascendendo in Paradiso anche con il corpo; Beatrice e i beati dovranno continuamente tener conto del limite corporeo di Dante. Ma la ripresa del motivo paolino è in misura evidente finalizzata ad instaurare un paragone che certifichi la veridicità del viaggio, sottolineandone la recettività caratterizzata dall'esplicitazione del limite. Anche l'indagine umana può constatare la ragionevolezza di un intervento divino sulla facoltà immaginativa, laddove non sia la sensibilità subcosciente a determinare esperienze estatiche:

O immaginativa, che ne rube
talvolta sì di fuor, ch'om non s'accorge,
perché d'intorno suonin mille tube,
chi muove te, se 'l senso non ti porge?

¹³ *Par I*, 3-8.

¹⁴ *Ibid.*, 70-75,

Muoveti lume che nel ciel s'informa
Per sé, o per voler che giù lo scorge¹⁵.

Dante conosce la tripartizione agostiniana tra visione corporale, immaginaria e intellettuale¹⁶. Sa che l'esperienza mistica è esperienza d'amore di Dio che si rende presente all'uomo in uno stato ricettivo. Passività che lui, come Paolo, vuol ben sottolineare. La teologia scolastica, a proposito delle visioni divine, distingue le *gratiae gratum facientes* dalle *gratiae gratis datae*. Le prime elevano chi le riceve nella carità; le seconde, invece, sono donate da Dio soltanto per il bene della Chiesa e sono indipendenti dalla perfezione di chi la riceve. La visione poetica, per la teologia, può essere un'intuizione mistica impropria, nel senso che, pur essendoci stato un reale contatto con Dio, è assimilabile al sogno e alla fantasia, che trattengono solo molto parzialmente la visione. Ovviamente la visione poetica può anche essere prodotta dall'inconscio e portata al livello dell'espressione cosciente¹⁷. Per quanto risulti opportuno distinguere la visione finale di Dio dagli altri momenti dell'itinerario della *Commedia* nei quali Dante appare lontano da una condizione di totale recettività della grazia, non è possibile affermare o negare con certezza che il poeta abbia avuto una reale visione di Dio¹⁸.

Ma per comprendere in modo efficace la presenza di Paolo in Dante è necessario assumere come assolutamente effettivo il criterio di veridicità interno dell'esperienza del trascendente. La *Commedia* è «la più storica e insieme più sacra e più filosofica delle visioni» e senza quest'afflato religioso indissolubile da quello poetico non è possibile comprendere né Dante né il suo tempo¹⁹. Il carattere storico-religioso del poema consiste nell'assumere la visione come elemento propulsore di un rinnovamento che avviene sul piano della storia e in cui non è possibile concepire il tempo senza l'eterno. La decisività dell'esperienza visionaria per il vissuto accomuna profondamente Paolo e Dante. La coscienza della storicità del viaggio si accompagna alla consapevolezza del travaglio interiore che accompagna chi ne è fatto depositario: questo dato, comune a Paolo e a Dante,

¹⁵ Pg XVII, 13-18.

¹⁶ Cfr. V. TRUIJEN, s.v. *Visione mistica*, in *Enciclopedia dantesca*, XVI, Milano, 2005, p. 470.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 469-470.

¹⁸ *Ibid.*, p. 470. Truijen raccoglie le opinioni favorevoli e contrarie alla verità dell'esperienza mistica, concludendo che l'opinione del Graf, che non si pronuncia al proposito, sia la più opportuna.

¹⁹ Cfr. UGO FOSCOLO, *Discorso sul testo della Commedia di Dante*, Firenze, 1979, pp. 243-246 e 373. In tal senso il Foscolo ribatte alla critica illuministica del Bettinelli e del Tiraboschi, per i quali la visione è deliberatamente assunta all'interno della finzione poetica. Cfr. TRUIJEN, s.v. *Visione mistica* cit. (alla nota 15), p. 471.

costituisce un elemento comune ai processi estatici²⁰. Sulla visione paolina, in effetti, Dante fonda la veridicità dell'angeologia dello pseudo-Dionigi, il cui trattato *De celesti hierarchia* è alla base della collocazione delle gerarchie angeliche nei canti XXVIII e XXIX del Paradiso. Dante crede, in sintonia con la cultura medievale, che l'autore di questo trattato sia quel Dionigi, di cui si fa menzione negli *Atti degli Apostoli*, che fu uno dei pochi convertiti dal discorso di Paolo all'Areopago²¹. In realtà questo autore, uno dei massimi esponenti del pensiero alto-medievale, oltre che della mistica cristiana, è vissuto nel V secolo. In *Par* XXVIII 138-139, Dante è invitato a non meravigliarsi se Dionigi l'Areopagita, un mortale, è riuscito a parlare in modo così diffuso dell'ordine degli angeli,

chè chi 'l vide qua su gliel discoperse
con altro assai del ver di questi giri.

L'allusione, ovviamente, è a Paolo. Il discorso di Paolo all'Areopago di Atene è un modello di inculturazione della fede. Paolo ha sempre presenti le coordinate culturali dei destinatari dell'annuncio. Per questo, quando parla della sua esperienza di Cristo, evita il vocabolario matico ed estatico: non compaiono, nel suo lessico, i termini "invasato", "oracolo", "entusiasmo", "ispirazione". Non utilizza neppure il linguaggio misteriosofico (la ὕβρις, la τύχη, il fato, l'indiamiento), ma accetta pienamente il vocabolario filosofico-morale. A tal proposito, il trattato *De mundo anonimo* è utilizzato, oltre che nel discorso all'Areopago, in Rm 1,20, e testimonia, come detto, l'influsso dell'insegnamento di Cleante, esponente della nota triade dello stoicismo antico, su Paolo. Questa componente stoica si innesta sul suo credo ebraico culturalmente fermentato su uno sfondo ellenistico. Paolo persegue atteggiamenti e valori tipici della cultura ellenica, come l'αὐτάρχεια stoica e cinica, l'amicizia, l'attenzione al mondo umano e alle sue problematiche. La grande affettuosità di alcuni accenti relazionali, vicina alla cultura semitica, è presente, ad esempio, in 1Ts 2,7:

²⁰ Come nel caso di Paolo, la via dell'assunzione passa per un travaglio sopportato valorosamente: *la guerra si del cammino e si de la pietate*. Cfr. I. M. LEWIS, *Le religioni estatiche*, Roma, 1972, p. 55.

²¹ *At* 17, 34: «Ma alcuni aderirono a lui e divennero credenti, fra questi anche Dionigi membro dell'Areopago, una donna di nome Damaris e altri con loro».

siamo stati amorevoli in mezzo a voi come una madre nutre e ha cura delle proprie creature,

Ma il cuore di tutto il suo messaggio, nei confronti del quale questi influssi assumono la veste strumentale di declinazioni categoriali o esistenziale di espressioni ontiche, è la *δύναμις* che sgorga dalla predicazione di Cristo, per la quale occorrono un cuore puro, una buona coscienza e una fede sincera²². Questa predicazione si basa su una *sapientia* da trasmettere, ma tale sapienza è sempre rispettosa del *modus recipientis*, come si evince da *1Cor 3, 1-2*:

Io, fratelli, sinora non ho potuto parlare a voi come a uomini spirituali, ma come a esseri carnali, come a neonati in Cristo. Vi ho dato da bere latte, non un nutrimento solido, perché non ne eravate capaci.

Il dialogo con la cultura contemporanea non deve, tuttavia, cedere a inaccettabili compromessi: Paolo rifiuta con pervicacia il diffuso gnosticismo del suo tempo, che vede la salvezza come acquisizione elitaria di una sapienza comunicata in modo nascosto ad alcuni individui per il tramite di esseri intermediari tra Dio e le creature. L'unico mediatore tra Dio e gli uomini è Cristo, uomo ma anche Dio: di qui i riferimenti alla superiorità di Cristo su Troni, Dominazioni, Principati e Potestà, che, come ogni altra creatura, sono stati creati per mezzo di Lui²³. L'unica realtà che conta è Cristo: Paolo gli attribuisce tutti i divini aggettivi attribuiti che il credo ebraico attribuisce alla Torà. Con Cristo la morale, però, si fonda non più sulla forza della legge, ma su quella della grazia, che è carità di Dio. Per questo a Paolo è stato affidato il compito di rivelare il mistero nascosto nei secoli, in virtù del quale la promessa della salvezza non è rivolta solo agli Ebrei ma ad ogni uomo. L'allontanamento dalla prospettiva gnostica è radicale, perché il messaggio è rivolto a tutti coloro che riconosceranno che Gesù Cristo è il Signore, sotto l'influsso dello Spirito Santo donato a tutti gli uomini.

Per un filone della critica dantesca, che trova le sue radici negli studi del Poliziano, il modello di inculturazione della fede presente negli *Atti degli Apostoli* è il presupposto dell'episodio di innestamento della cultura classica in quella cristiana forse più significativo

²² *1Ts 1,5*.

²³ Cfr. *Col 1, 16* ed *Ef 2, 21*.

dell'intera *Commedia*: l'incontro tra Virgilio e Stazio. La descrizione dell'ara della Clemenza, nella *Tebaide* (XII, 48), opera del poeta del I secolo dell'era cristiana che Dante incontra tra i prodighi del Purgatorio, accennerebbe a una divinità che non ha bisogno di sacrifici e simulacri per consolare gli afflitti. Inoltre, in alcuni codici trecenteschi, quella divinità misteriosa coincide con il Dio ignoto di cui parla Paolo nel discorso all'Areopago in *At* 17, 22-27²⁴:

Cittadini ateniesi, vedo che in tutto siete molto timorati degli dei. Passando e osservando i monumenti del vostro culto, ho trovato anche un'ara con l'iscrizione: Al Dio ignoto. Quello che voi adorate senza conoscere, io ve lo annunzio. Il Dio che ha fatto il mondo e che tutto contiene, che è signore del cielo e della terra, non dimora in templi costruiti dalle mani dell'uomo né dalle mani dell'uomo si lascia servire come se avesse bisogno di qualche cosa, essendo lui che dà a tutti la vita e il respiro e ogni cosa. Egli creò da uno solo tutte le nazioni degli uomini, perché abitassero su tutta la faccia della terra. Per essi ha stabilito l'ordine dei tempi e i confini del loro spazio, perché cercassero Dio, se mai arrivino a trovarlo andando come a tentoni, benché non sia lontano da ciascuno di noi.

Come Paolo indica agli Ateniesi la strada per conoscere e adorare il vero Dio sulla base di quanto essi già possono conoscere a partire dalla loro riflessione filosofica e teologica, in particolare di matrice stoica, così Stazio ha trovato nella IV Ecloga virgiliana quello spunto da rileggere in chiave cristiana dopo aver conosciuto i primi cristiani perseguitati a Roma. Dante ha potuto collegare le due *traditiones* della fede. L'ipotesi può trovare altrettanto valide motivazioni ad essa contrarie, ma al di là del suo fascino ricorda il dato indiscutibile per il quale la *Commedia* è animata dalla fiducia, del resto costantemente presente in tutti i più grandi pensatori cristiani, che la ragione naturale rettamente adoperata possa aiutare l'accoglienza del dono di fede e chiarirne i contenuti²⁵.

Il discorso di Paolo all'Areopago trova però, in *At* 17, 30-33, un significativo ostacolo nella tematica della resurrezione della carne:

²⁴ Cfr. G. ALBINI, *Se e come la Thebais ispirasse a Dante di fare Stazio cristiano*, in *Atene e Roma*, 5 (1902), pp. 561-567 e C. LANDI, *Intorno a Stazio nel Medioevo e nel Purgatorio dantesco*, Padova, 1921.

²⁵ Cfr. *La Divina Commedia, Purgatorio*, a c. di G. Giacalone, Roma, 1988, pp. 458-459.

«(...)Dio ordina a tutti gli uomini di tutti i luoghi di ravvedersi, poiché Egli ha stabilito un giorno nel quale dovrà giudicare la terra con giustizia per mezzo di un uomo che Egli ha designato, dandone a tutti prova sicura col risuscitarlo dai morti». Quando sentirono parlare di risurrezione di morti, alcuni lo deridevano, altri dissero: «Ti sentiremo su questo un'altra volta». Così Paolo uscì da quella riunione.

La filosofia greca, ottima rappresentante della ragione naturale, non può concepire la resurrezione dei morti. Il corpo, essendo corruttibile, è legato alle leggi del divenire, per cui, dopo la separazione dall'anima che avviene con la morte, il cadavere in decomposizione si muta in altre sostanze. Non è ammissibile che tali sostanze ridiventino un corpo che torna ad unirsi alla sua anima. Solo un altro corpo, venendo alla luce può, eventualmente, accogliere quell'anima. Paolo rovescia questo ragionamento, ponendo le basi argomentative del dogma cristiano della risurrezione della carne, senza il quale non è possibile intendere la dimensione della corporeità nella *Commedia*. Anche per Dante, infatti, la problematica del corpo ultraterreno, la cui natura, misteriosa, sembrerebbe comunque inadatta a provare le sensazioni di sofferenza che patiscono i dannati e i purganti, diventa un *rebus* talmente sconcertante da spingere Virgilio, la ragione naturale, al celebre riconoscimento dell'inaccessibilità del mistero divino, in *Pg III*, vv. 34-42:

State contenti, umana gente, al *quia*
che, se potuto aveste veder tutto,
mestier non era parturir Maria;
e disiar vedeste senza frutto
tai che sarebbe lor desio quietato,
ch'eternalmente è dato lor per lutto.

Paolo espone in *1Cor 15* la sua escatologia, parlando della condizione dei beati in prospettiva anti-agnostica, contro una visione negativa della corporeità. La natura, con le sue risorse di rigenerazione, gli offre l'analogia adeguata. Il corpo incorruttibile prende le mosse dallo stesso seme di quello corruttibile; si tratta di un corpo non semplicemente animato, ma spiritualizzato. Ciò vuol dire che il corpo non sarà governato dalle facoltà che presiedono alla vita animale, quali il riprodursi, il nutrirsi, il muoversi, il possedere una sensibilità. Tale corpo glorioso sarà direttamente governato dallo spirito, dalla capacità dell'uomo di

conoscere e volere, e potrà immediatamente cogliere l'oggetto del proprio conoscere e del proprio volere, cioè Dio e i fratelli:

Vi sono corpi celesti e corpi terrestri, ma altro è lo splendore dei corpi celesti, e altro quello dei corpi terrestri (...) Così anche la risurrezione dei morti; si semina corruttibile e risorge incorruttibile (...); si semina debole e risorge forte; si semina un corpo animale, risorge un corpo spirituale²⁶

Sul corpo naturale si innesta quello spirituale; ciò che è *in nuce* ma impossibile al corpo terreno sarà possibile al corpo spirituale. In effetti Dante, già nella vita terrena, aveva fatto esperienza dell'oltre come metafisica dell'amore proprio a partire dall'esperienza corporea: l'amore umano rimanda ad una dimensione trascendente per l'incapacità della dimensione corporea a contenerlo. Nel II capitolo della *Vita Nova* Dante così si esprime:

In quello punto dico veracemente che lo spirito della vita, lo quale dimora ne la secretissima camera de lo cuore, cominciò a tremare sì fortemente.

E soprattutto nel XIV capitolo, dopo aver visto Beatrice ed esserne rimasto incantato, Dante è reso oggetto dello scherno delle altre donne. Un amico lo prende in disparte, cerca di scuoterlo, di sapere che cosa è successo.

Riposato alquanto, e resurrestiti li morti spiriti miei, e li discacciati rinvenuti a le loro possessioni, dissi a questo mio amico queste parole: “Io tenni li piedi in quella parte de la vita di là de la quale non si puote ire più per intendimento di ritornare”

Dante ha sperimentato un oltre assoluto, una strada per la quale non ci si volta indietro, e ne ha fatto esperienza proprio mentre subiva una temporanea morte naturale. L'amore lo ha introdotto in un'altra dimensione²⁷. Per il cristiano Dante si tratta di un chiaro indizio antropologico, nel quale il volto di Beatrice assume grande importanza: l'uomo è a immagine e somiglianza di Dio, e il cammino di liberazione dal peccato è cammino di

²⁶ 1Cor 15, 40-44.

²⁷ R. Scrimieri vede in questo un'esplicitazione del limite di Dante, che non sa né può aderire con la sua totalità all'Amore, che dunque gli crea una disintegrazione delle facoltà. La visione intellettuale dell'Amore implica la totalità annunciata da *Donne ch'avete intelletto d'amore*. Cfr. R. SCRIMIERY, *Scienza dell'anima e poetica nella Vita Nuova*, in «Tenzione», 6 (2005), pp. 215-230, pp. 221 e 223.

restaurazione di somiglianza con il volto di Dio. In *2Cor* 3, 15-18 Paolo prende le mosse dalla lettura ebraica della Parola di Dio, ancora incompleta perché priva di Cristo, per affermare:

fino ad oggi, quando si legge Mosè, un velo è steso sul loro cuore; ma quando ci sarà la conversione del Signore, quel velo sarà tolto. Il Signore è lo Spirito e dove c'è lo Spirito del Signore c'è libertà. E noi tutti, a viso scoperto, riflettendo come in uno specchio la gloria del Signore, veniamo trasformati in quella medesima immagine, di gloria in gloria, secondo l'azione dello Spirito del Signore.

Lo Spirito del Signore ha la capacità di trasformare l'uomo fino a restaurarne la somiglianza con l'immagine di Dio. In *Par XXXIII* 127-131, accedendo alla *visio Dei*, Dante riprende il medesimo esito glorioso del cammino umano:

Quella circolazion che sì concetta
pareva in te come lume riflesso,
dalli occhi miei alquanto circunspetta,
dentro da sé, del suo colore stesso,
mi parve pinta della nostra effige,
per che 'l mio viso in lei tutto era messo.

Nel volto di Cristo il volto umano è quello di Dante, che di gloria in gloria, di cielo in cielo, è stato sollevato al livello di quell'umanità completamente purificata dalla grazia e trasumanata dalla gloria. Proprio sulla base di questa consapevolezza e dell'esperienza giovanile di Dante, acquista senso il rimprovero che Beatrice gli rivolge nel Paradiso terrestre:

Alcun tempo il sostenni col mio volto:
mostrando li occhi giovanetti a lui,
meco il menava in dritta parte volto.
Sì tosto come in su la soglia fui
di mia seconda etate e mutai vita,
questi si tolse a me, e diessi altrui.
Quando di carne a spirto era salita,
e bellezza e virtù cresciuta m'era,
fu' io a lui men cara e men gradita;
e volse i passi suoi per via non vera,

immagini di ben seguendo false,
che nulla promission rendono intera²⁸.

Dante, nonostante abbia fatto esperienza dell'oltre dell'amore, della sua eternità ontologica, non è riuscito a rimanergli fedele quando Beatrice è morta. Tale morte è coincisa con un accrescimento di bellezza esteriore e interiore di Beatrice, perché l'amore, nella sua patria celeste, può essere vissuto in pienezza e non nei limiti della dimensione terrena. Dante ha invece allontanato lo sguardo da Beatrice che lo avrebbe portato a Dio in modo ancora più efficace di quanto accadeva nella vita terrena. In altri termini, Dante non ha creduto più al fatto che Beatrice era venuta *da cielo in terra a miracol mostrare*. Ammettendo la sua colpa, il poeta riconosce, in *Pg XXXI*, 34-36, di essere caduto nel presentismo, in una prospettiva di ripiegamento sulla realtà presente escludente ogni prospettiva trascendente.

Piangendo dissi: “Le presenti cose
Col falso lor piacer volser miei passi,
tosto che il vostro viso si nascose”.

Due eventi, la morte dell'amata e il conseguente ripiegamento sul presente, hanno allontanato Dante dalla prospettiva dell'amore eterno, l'amore del Cristo, il sole di cui Beatrice è solo raggio. Ma Paolo aveva incoraggiato, in parole di straordinaria consolazione, a rimanere in ogni circostanza attaccati all'amore di Cristo, più forte di ogni ostacolo.

Chi ci separerà dunque dall'amore di Cristo? Forse la tribolazione, l'angoscia, la persecuzione, la fame, la nudità, il pericolo, la spada? (...) Ma in tutte queste cose noi siamo più che vincitori per virtù di colui che ci ha amati. Io sono infatti persuaso che né morte né vita, né angeli né principati, né presente né avvenire, né potenze né altezza né profondità, né alcun'altra creatura potrà mai separarci dall'amore di Cristo Signore²⁹.

²⁸ *Pg XXX*, 121-132 Questi versi presentano un'assonanza con Boezio. Cfr. SEVERINO BOEZIO, *De consolatione philosophiae*, III, prosa 9, PL 63, 757A: «Haec igitur vel imagines veri boni vel imperfecta quaedam bona dare mortalibus videntur».

²⁹ *Rm* 8,35 e 37-38.

Il falso piacere connesso all'orizzontalismo dei beni terreni rende Beatrice incalzante nella sua accusatoria: se era lei la realtà terrena a cui Dante era più attaccato, proprio la sua morte avrebbe dovuto far comprendere al poeta la necessità di rivolgersi a Dio:

E se il sommo piacer sì ti fallio
per la mia morte, qual cosa mortale
dovea poi trarre te nel tuo disio?
Ben ti doveva, per lo primo strale,
delle cose fallaci, levar suso
di retro a me, che non era più tale³⁰.

Dante ha seguito false immagini di bene: la falsità non consiste nelle realtà da lui amate, ma nella relazione con essa instaurate. Né amare un'altra donna, né approfondire gli studi filosofici, né assecondare la passione per gli studi classici costituiscono in sé atti cattivi; il male consiste nel non aver relazionato questi beni al sommo Bene³¹. Le realtà terrene diventano immagini del bene, laddove attraverso di esse l'uomo si apra alla contemplazione delle divine verità; altrimenti, falsificate nella loro realtà e nel loro scopo, idolatrate, diventano causa di perversione intellettuale e morale. Questa teologia dell'immagine, così centrale in Dante, è in Paolo il presupposto della rivelazione naturale di Dio ai pagani e il motivo della loro inescusabilità:

Dalla creazione del mondo in poi, le sue perfezioni invisibili possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute, come la sua eterna potenza e divinità; essi (...) hanno vaneggiato nei loro ragionamenti e si è ottenebrata la loro mente ottusa. Mentre si dichiaravano sapienti, sono diventati stolti e hanno cambiato la gloria dell'incorruttibile Dio con l'immagine e la figura dell'uomo corruttibile³².

Profondamente umiliato ma intimamente purificato, Dante può ascendere alla gloria del Paradiso. Dopo avere incontrato le anime disposte nei cieli, venute per carità incontro al suo limitato e graduale *modus recipientis*, egli affronta l'esame sulle tre virtù teologali della

³⁰ Pg XXXI, 52-57.

³¹ Cfr. V. CAPELLI, *La Divina Commedia. Percorsi e metafore*, Como, 2002, pp. 174-175

³² Rm 1, 20-22.

fede, della speranza e della carità, interrogato rispettivamente da s. Pietro, s. Giacomo e s. Giovanni. Ma si comprende bene che Pietro non è altro che il doppio di Paolo o, meglio, i due sono indissolubilmente associati nell'opera di evangelizzazione del mondo e in particolare di Roma. Pietro svolge l'esame, ma la definizione della fede è paolina:

Come 'l verace stilo
ne scrisse, padre, del tuo caro frate,
che mise teco Roma nel buon filo,
fede è sustanza di cose sperate,
ed argomento delle non parventi;
e questa pare a me sua quiditate³³.

Paolo porta conforto alla fede in *Inf* II, ; questa missione è affidata da Cristo a Pietro in *Lc* 22, 31-32:

Simone, Simone, ecco satana vi ha cercato per vagliarvi come il grano; ma io ho pregato per te, che non venga meno la tua fede; e tu, una volta ravveduto, conferma i tuoi fratelli.

Il verbo στήριζω, adoperato dall'evangelista, ha nella sua gamma semantica il significato di recare conforto. Anche la missione di Dante è correlata a una virtù teologale: egli deve portare conforto alla speranza. Gli dice san Giacomo in *Par* XXV, 43-45:

sì che, veduto il ver di questa corte,
la spene, che là giù bene innamora,
in te e in altrui di ciò conforte.

Dante è investito di una missione politico-religiosa perché la speranza è virtù rinnovatrice e dinamica³⁴. Mentre la fede altro non è che adesione a una proposta d'amore di Dio, la speranza, per Dante, presenta una componente umana di maggior rilievo, tanto che nella sua definizione, in *Pd* XXV 67-69, concorre il *merto* umano:

Spene-diss'io- è uno attender certo

³³ *Par* XXIV, 61-66.

³⁴ Cfr. *La Divina Commedia, Paradiso*, a c. di G. Giacomone, Roma, 1988, pp. 568-569.

della gloria futura, il qual produce
grazia divina e precedente merto

Riprendendo Pietro Lombardo, Dante sottolinea il concorrere di Dio e dell'uomo alla speranza³⁵. Per questo Beatrice, in *Pd* XXV, 52-57, presenta Dante a s. Giacomo come il cristiano maggiormente dotato di speranza: il poeta diventa simbolo della Chiesa militante che spera, in quanto, insieme a Paolo, è l'unico ad aver vissuto una temporanea prefigurazione della straordinaria esperienza di beatitudine dell'anima e del corpo che è l'oggetto della speranza del cristiano:

La Chiesa militante alcun figliuolo
non ha con più speranza, com'è scritto
nel Sol che raggia tutto nostro stuolo:
però li è conceduto che d'Egitto
vegna in Ierusalemme per vedere,
anzi che 'l militar gli sia prescritto.

La Chiesa militante si presenta di fronte alla Chiesa trionfante degli Apostoli. Nella lettera a Cangrande Dante afferma esplicitamente che il fine della *Commedia* è togliere i viventi dallo stato di miseria di questa vita e condurli allo stato della felicità³⁶:

dicendum est breviter quod finis totius et partis est removeere viventes in hac vita de
statu miseriae et perducere ad statum felicitatis.

La profonda importanza rivestita dalla figura di Paolo nella *Commedia* rende alquanto enigmatico il silenzio di Dante su Paolo. Questi non viene interpellato da Dante, né localizzato nella Rosa dei beati; non viene intessuto in suo onore, come nel caso di Francesco e Domenico, un panegirico celebrativo. Nel *Convivio* Dante, paragonando Paolo a Catone, mostra di concordare con Girolamo sul fatto che è meglio tacere che dir poco di un personaggio di questo spessore:

³⁵ PIETRO LOMBARDO, *Sententiae*, III, d. 26, q. 2, a. 5, PL 182, 811: «Spes est certa expectatio futurae beatitudinis, veniens ex Dei gratia et ex meritis precedentibus».

³⁶ *Epistulae*, XIII, 15.

Certo maggiormente di te parlare non si può che tacere, e seguire Ieronimo quando nel proemio de la Bibbia, là dove di Paolo tocca, dice che è meglio tacere che poco dire³⁷.

Ma nella *Commedia* Catone, contrariamente a Paolo, occupa un ruolo di primo piano nell'economia narrativa. Per tentare di rispondere all'interrogativo sulla sobrietà dei riferimenti all'Apostolo, vanno in primo luogo considerate le associazioni con cui Dante accosta Paolo sia ad Enea che a Pietro. Nel legame con Pietro, Dante ricorda il ruolo fondamentale di Paolo, da un punto di vista sia dottrinale che missionario, per la divulgazione della fede. La relazione con Enea, vitale per la genesi dell'opera dantesca, è caratterizzata invece da un legame asimmetrico. Enea ha ricevuto il compito di fondare l'Impero, Paolo di espandere la Chiesa. Anche Enea non rientra tra i personaggi direttamente o indirettamente focalizzati dalla trama poetica dantesca: egli è presente, solo nominalmente, nel Limbo, in *Inf* IV 122, accanto a Cesare. Il fondatore dell'Impero è posto accanto al primo imperatore romano. Ma Paolo non è il fondatore della Chiesa. Inoltre, se il fondatore dell'Impero voluto da Dio è un uomo, il fondatore della Chiesa è Dio stesso fatto uomo. Enea non sta a Cesare come Cristo sta a Paolo: l'equazione non regge, perché Enea e Cesare, come Paolo, sono strumenti nelle mani di Cristo, che in comunione trinitaria col Padre e lo Spirito si è servito di loro nel suo piano di amore per gli uomini.

[Enea] fu dell'alma Roma e di suo impero
nell'empireo ciel per padre eletto³⁸.

Se dunque le associazioni con Pietro ed Enea si risolvono, rispettivamente, in una stretta complementarità con il primo e in un legame soltanto parziale con il secondo, il silenzio su Paolo può essere compreso proprio nel rapporto che Dante instaura tra se stesso e l'Apostolo. Tale legame è già indirettamente confermato dal preannuncio di beatitudine ultraterrena che Beatrice formula a Dante, dopo che questi aveva individuato nel peccato di superbia la mancanza che più di ogni altra avrebbe resa necessaria la dimora temporanea della sua anima nel Purgatorio³⁹:

³⁷ *Convivio*, IV, 5.

³⁸ *Inf* II, 20-21.

³⁹ Cfr. *Pg* XIII, 133-138.

Qui tu sarai poco tempo silvano;
e sarai meco, senza fine, cive
di quella Roma onde Cristo è romano⁴⁰

L'espressione si collega, in tal senso, a *Inf* II, 22-24

La quale e il qual, [*scil.* Roma e l'impero] a voler dir lo vero,
fu stabilita per lo loco santo
u'siede il successor del maggior Piero.

Il viaggio di Enea rimane strumentale a quello di Paolo, perché nell'ottica della distinzione dei poteri, è comunque il potere spirituale che deve indicare all'uomo la strada per il bene più grande e duraturo, la vita eterna. La cristianizzazione di Roma, elemento determinante della missione di Paolo, rende possibile chiamare Roma celeste il Paradiso stesso, dove Dante sarà cittadino. Se il poeta è cosciente di essere superbo, il suo rifiuto di vantarsi, esplicitato nell'attribuire esclusivamente alla grazia divina il privilegio che gli è stato concesso, non può che essere analogo a quello dell'altro uomo che ha ricevuto lo stesso privilegio. Si è visto che Paolo dichiara, rievocando la sua assunzione al terzo cielo:

Di lui io mi vanterò! Di me stesso, invece, non mi vanterò.

La scissione tra Paolo di Tarso e l'Apostolo delle genti acquista il chiaro significato di esaltare la sovrabbondanza della grazia divina e di sminuire l'importanza del merito umano. Paolo lo sottolinea molto decisamente in *1Cor* 15, 8-10:

Ultimo fra tutti apparve a me come a un aborto. Io infatti sono l'infimo degli apostoli, e non sono degno neppure di essere chiamato apostolo, perché ho perseguitato la Chiesa di Dio. Per grazia di Dio però sono quello che sono, e la sua grazia in me non è stata vana.

A questo passo molto chiaramente Dante si riferisce nell'Epistola ai Cardinali italiani:

⁴⁰ *Ibid.*, XXX, 100-102.

Quippe de ovibus pascuae Iesu Christi minima una sum; quippe nulla pastorali auctoritate abutens, quoniam divitiae mecum non sunt. Non ergo divitiarum, sed gratia Dei sum id quod sum, et 'zelus domus eius comedit me'⁴¹.

Dante, dunque, come Paolo, deve scomparire perché risalti maggiormente la gloria di Dio. Questo motivo diventa anche un principio pastorale di evangelizzazione: se è compito dell'apostolo portare le persone a Dio, è suo dovere altrettanto irrinunciabile evitare che egli stesso divenga il modello da seguire, quasi sostituendosi allo stesso Cristo. Paolo sottolinea con accenti decisi e risentiti, in *1Cor 3*, 4-8, questo pericolo che crea scissioni nelle prime comunità cristiane:

Quando uno dice: "Io sono di Paolo", e un altro: "Io sono di Apollo", non vi dimostrate semplicemente uomini? Ma che cos'è mai Apollo? Cos'è mai Paolo? Ministri attraverso i quali siete venuti alla fede e ciascuno secondo che il Signore gli ha concesso. Io ho piantato, Apollo ha irrigato, ma è Dio che ha fatto crescere. Ora né chi pianta, né chi irriga è qualche cosa, ma è Dio che fa crescere. Non c'è differenza tra chi pianta e chi irriga, ma ciascuno riceverà la sua mercede secondo il proprio lavoro.

La mediazione è necessaria, ma il compito del mediatore è di scomparire laddove lo scopo sia raggiunto. Tre donne mediatrici sono alla preistoria del viaggio di Dante. La Vergine Maria, s. Lucia, Beatrice e lo stesso Virgilio hanno ciascuno il proprio ruolo nel collaborare alla salvezza di Dante, il quale, a sua volta, riceve il compito di trasmettere un messaggio di speranza e di rigenerazione dell'umanità. Ma Beatrice, quando, in *Par XXIII*, 70-73, si accorge che, alla venuta di Cristo, di Maria e degli apostoli in trionfale corteo, Dante continua a fissare il suo volto, invita il poeta a non fermarsi al raggio e a rivolgersi al Sole:

Perché la faccia mia sì t'innamora
che tu non ti rivolgi al bel giardino
che sotto i raggi di Cristo s'infiora?
Quivi è la rosa in che il Verbo divino
carne si fece; quivi son li gigli
al cui odor si prese il buon cammino.

⁴¹ *Epistulae*, XI, 5.

Cristo è il sommo mediatore tra Dio e l'uomo, essendo Egli stesso Dio fatto uomo; ogni altra mediazione non avrebbe efficacia se non fosse chiesta e vissuta al fine di arrivare a Lui. Questo capisaldo della predicazione paolina diventa nella Commedia motivo ispiratore della solenne investitura che Dante riceve dal trisavolo Cacciaguida nel noto tritico dei canti XV-XVII del Paradiso. Cacciaguida si presenta a Dante, in *Par XV*, 28-30, con un saluto colmo di affetto per il discendente e di lode per la straordinaria sovrabbondanza della grazia divina:

*O sanguis meus, o superinfusa
gratia Dei; sicut tibi, cui
bis unquam coeli janua reclusa?*

L'incontro con il martire della fede Cacciaguida, reso solenne da questo *climax* discendente linguistico in cui la lingua latina media tra la trascendenza incomprensibile delle prime parole del beato e il successivo esprimersi in volgare, richiama subito l'esperienza paolina. Paolo di Tarso è l'unico uomo che ha condiviso con Dante il privilegio di una permanenza transitoria in Paradiso prima della sua morte. Dante deve assumere, da quella investitura di Cacciaguida, la missione di apostolo che è stata di Paolo. Parlare di Paolo avrebbe significato vantare se stesso; localizzarlo nella rosa dei beati, avrebbe significato localizzare la sua gloria futura in Paradiso. Il rischio era quello di rinnegare il messaggio paolino e il cristocentrismo esistenziale. Dante, che è stato ben pronto ad accusarsi di superbia, avrebbe indirettamente additato la sua gloria. La missione ricevuta in seguito all'incontro sulla via di Damasco ha talmente cambiato la vita di Paolo, che da allora egli ha fatto coincidere la sua vita con quella di Cristo crocifisso.

Sono stato crocifisso con Cristo e non sono più io che vivo, ma Cristo vive in me. Questa vita che vivo nella carne, la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato e ha dato se stesso per me⁴².

Anche Dante è chiamato a cambiare la sua vita. Nella *Vita Nova* Amore gli aveva detto:

⁴² Gal 2, 20.

Ego tamquam centrum circuli, cui simili modo se habent circumferentiae partes; tu autem non sic⁴³.

Dante non aveva ancora centrato la sua vita sull'amore, che è il centro rispetto al quale ogni parte della circonferenza è equidistante. Quest'immagine è nota ai medievali per indicare il rapporto tra Dio infinito e le realtà finite⁴⁴. L'Amore infinito muove tutto l'universo e compito dell'uomo è fare dell'amore il motore di ogni sua azione. La *Commedia* finisce quando Dante ha raggiunto questo scopo di uniformare la sua volontà a quella divina⁴⁵:

Ma già volgeva il mio disio e il velle
sì come ruota ch'igualmente è mossa
l'amor che move il sole e l'altre stelle

L'itinerario di uniformazione della propria vita a Cristo, che Paolo ha compiuto in sé stesso e ha additato alla Chiesa nascente, è il medesimo itinerario di uniformazione all'Amore infinito, che Dante sta compiendo e che il mondo intero è chiamato a percorrere per la sua salvezza. Il luogo da cui Cacciaguida pronuncia il sì di Dio sul poema dantesco chiarisce l'equazione tra Cristo e l'Amore infinito. Paolo parla dal tempo, come *miles Christi* che si appresta a ricevere la corona e a stare sempre con Cristo. Anche Dante vive nel tempo, ma nella *Commedia* la prospettiva è rovesciata: dall'eterno di Dio egli parla del tempo e riceve l'investitura di *miles Christi*. Il punto di convergenza tra tempo ed eterno, tra cielo e terra, il modo in cui l'eterno ha visitato il tempo e in cui dal tempo si può passare all'eterno, è per un cristiano la croce di Cristo: *per crucem ad lucem*. Cacciaguida, splendente come vivo topazio, forma, insieme a tutti gli spiriti che hanno dato la loro vita per Cristo, il più grande dei tesori:

Qui vince la memoria mia lo 'ingegno;

⁴³ *Vita Nova*, II, 22.

⁴⁴ *Liber XXIV philosophorum*, proposizione II, ed. da C. Baeumker, nello studio *Das pseudo-hermetische Buch der vierundzwanzig Meister (Liber XXIV philosophorum), Ein Beitrag zur Geschichte des Neupythagoreismus und Neuplatonismus im Mittelalter in Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie insbesondere des Mittelalters. Gesammelte Aufsätze und Vorträge (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 25/1-2)*, Münster, 1927, p. 208: «Deus est sphaera infinita, cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam».

⁴⁵ *Par XXXIII*, 143-145.

che quella croce lampeggiava Cristo,
sì ch'io non so trovar essempro degno;
ma chi prende sua croce e segue Cristo,
ancor mi scuserà di quel ch'io lasso,
vedendo in quell'albor balenar Cristo⁴⁶

La croce di Cristo unisce e riconcilia il tempo con l'eterno. Paolo ricorda che

Piacque a Dio di fare abitare in lui ogni pienezza e per mezzo di Lui riconciliare a sé tutte le cose, rappacificando con il sangue della sua croce, cioè per mezzo di lui, gli esseri della terra e quelli del cielo⁴⁷:

Nella croce la gloria, ma nella croce l'unità e l'identificazione di tutti i credenti nella Chiesa, cioè nel corpo di Cristo. Ancora una volta la Chiesa trionfante addita la via alla Chiesa militante per vincere il male *in hac lacrimarum valle*. Dante dona il suo messaggio, sia politico che religioso, per l'unità del mondo sotto la croce di Cristo. E Paolo ha compendiato, in *1 Cor 2, 2*, tutto il suo messaggio in una sola espressione:

Io ritenni infatti di non sapere altro in mezzo a voi se non Gesù Cristo, e questi crocifisso.

BREVE BIBLIOGRAFIA

Fonti edite e/o commentate

SEVERINO BOEZIO, *De consolatione philosophiae*, PL 63, 579-870, ed. C. Moreschini, *Editio altera*, Munich-Laipzig, 2005.

La Divina Commedia, Purgatorio, a c. di G. Giacomone, Roma, 1988.

La Divina Commedia, Paradiso, a c. di G. Giacomone, Roma, 1988.

⁴⁶ *Ibid.*, XIV, 103-108.

⁴⁷ *Col 1*, 20.

Lettere e Apocalisse, a c. di G. Vigni – R. Fabris, Torino, 1998.

Le Lettere di San Paolo, a c. di O. Spinetoli - P. Rossano – U. Vanni – E. Peretto – S. Cipriani – S. Zedda, Roma, 1976.

Liber XXIV philosophorum, ed. da C. Baeumker, nello studio *Das pseudo-hermetische Buch der vierundzwanzig Meister (Liber XXIV philosophorum), Ein Beitrag zur Geschichte des Neupythagoreismus und Neuplatonismus im Mittelalter in Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie insbesondere des Mittelalters. Gesammelte Aufsätze und Vorträge (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 25/1-2)*, Münster 1927, pp. 194-214.

PIETRO LOMBARDO, *Sententiae in IV libris distinctae*, PL 192, 519-964, ed. Frati Editori Quaracchi, Grottaferrata, 1971-1981.

Studi

G. ALBINI, *Se e come la Thebais ispirasse a Dante di fare Stazio cristiano*, in *Atene e Roma*, 5 (1902), pp. 561-567.

S. BETTINELLI, *Del risorgimento d'Italia negli studj, nelle arti e ne' costumi dopo il mille dell'abate Saverio Bettinelli*, Venezia, 1786.

V. CAPELLI, *La Divina Commedia. Percorsi e metafore*, Como, 2002.

U. FOSCOLO, *Discorso sul testo della Commedia di Dante*, Firenze, 1979.

C. LANDI, *Intorno a Stazio nel Medioevo e nel Purgatorio dantesco*, Padova, 1921.

I. M. LEWIS, *Le religioni estatiche*, Roma, 1972.

A. PENNA, s.v. *Paolo (santo)*, in *Enciclopedia dantesca*, XII, Milano, 2005, pp. 257-261.

R. SCRIMIERI, *Scienza dell'anima e poetica nella Vita Nuova*, in «Tenzione», 6 (2005), pp. 215-230.

V. TRUIJEN, s.v. *Visione mistica*, in *Enciclopedia dantesca*, XVI, Milano, 2005, pp. 468-471.