



Mazzoli, Giancarlo (2009) *Paolo e Seneca: virtualità e aporie d'un incontro*. Sandalion, Vol. 31 (2008), p. 50-64.

<http://eprints.uniss.it/4563/>

SANDALION

QUADERNI DI CULTURA CLASSICA, CRISTIANA E MEDIEVALE



UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI SASSARI





Università degli Studi di Sassari
Dipartimento di Scienze Umanistiche e dell'Antichità

Per scambi e Riviste:
gmpintus@uniss.it

SEGRETERIA DI REDAZIONE

Maria Teresa Laneri
Anna Maria Mesturini
Giovanna Maria Pintus
Anna Maria Piredda

Dipartimento di Scienze Umanistiche e dell'Antichità
Piazza Conte di Moriana, 8 - 07100 Sassari
Tel. 079.229623/229607 - Fax 079.229619



a cura di

Antonio M. Battegazzore, Luciano Cicu e Pietro Meloni

LUCIANO CICU, Lettura letteraria dell'*Egloga X* di Virgilio □ GIANCARLO MAZZOLI, Paolo e Seneca: virtualità e aporie di un incontro □ MARC MAYER I OLIVÉ, Vibia Aurelia Sabina, una imprendedora hija de Marco Aurelio. Notas Epigráficas □ GIAMPIERA RAINA, Semantica della δόξα in Luciano □ CLARA BURINI DE LORENZI, Il linguaggio celebra il Logos. Sull'*Inno a Cristo Salvatore* di Clemente Alessandrino □ VINCENZA MILAZZO, La beffa di Lorenzo □ ANDREA LAI, Flavio Pancrazio δούξ Σαρδίνιας: un contributo alla prosopografia altomedievale sarda dal codice Laudiano Greco 35 □ VALENTINA PROSPERI, Per un bilancio della fortuna di Lucrezio in Italia tra Umanesimo e Controriforma □ MAURO SARNELLI, Contro un «cattivo modello»: Gravina e Quadrio *vs* Seneca tragico □ SOTERA FORNARO, Omero 'maestro' e l'amore dall'Antichità al Settecento □ PIERRE JUDET DE LA COMBE, L'intérêt pour l'Antiquité classique en France: arguments, institutions, comparaisons □ LUIGI G. G. RICCI, A proposito di alcune recenti iniziative scientifico-editoriali italiane dedicate alla figura e all'opera di Einar Löfstedt □ ALESSANDRO SODDU, Feudalesimo bizantino: una questione aperta □ Recensioni, schede e cronache.

Sassari 2008

GIANCARLO MAZZOLI

PAOLO E SENECA: VIRTUALITÀ E APORIE D'UN INCONTRO

In occasione del convegno su “Seneca e i Cristiani”, tenutosi a Milano nel 1999 tra i molti cui ha dato adito il bimillenario della nascita del filosofo, Frederick Brenk apriva un suo calibrato confronto dottrinale tra Paolo e Seneca¹ con le seguenti parole, che mi piace collocare come in epigrafe:

«Sembra che Seneca e Paolo siano una strana abbinata, una “strana coppia”, come si suol dire. I cristiani però riconobbero assai presto un’affinità d’animo. Entrambi amavano la virtù e la perfezione morale, entrambi amavano accettare completamente e seguire la volontà divina. Erano fermamente convinti del perfezionamento nella virtù e credevano nella necessità di un’energica esortazione morale – “bruciando le tappe” – nella lotta contro il male e le passioni. Infine ambedue furono uccisi da Nerone, l’uno da stoico, l’altro come un martire cristiano».

Accennando già nel titolo alle virtualità e alle aporie presentate dal loro asseverato rapporto, ho anteposto le prime alle seconde, perché senza dubbio la messa in relazione delle due personalità, che ha il più noto riscontro nella corrispondenza epistolare dai più giudicata apocrifa, importa soprattutto per il suo potenziale d’effetti sul piano storico, quale che ne sia l’intrinseca fondatezza; è però altrettanto indubbio che, in linea di metodo, ci si debba anzitutto occupare di questa fondatezza, prendendo dunque le mosse dalle difficoltà che ostano a un suo eventuale riconoscimento. Si noti che *aporia* è uno dei grecismi presenti nell’epistolario con Seneca, utilizzato (*lettera* 10) per mostrare – si direbbe *excusatio non petita*... – un Paolo imbarazzato per un carteggio così per vari aspetti irrituale.

¹ F. E. BRENK, «Deum ... comitari»: *retorica, virtù e progresso in Seneca e Paolo*, in A. P. MARTINA (ed.), *Seneca e i Cristiani*, Atti del convegno internazionale (Milano, 12-14 ottobre 1999), «Aevum(ant)» 13 (2000), pp. 87-112.

Sulla *vexatissima quaestio* sussistono punti di vista anche del tutto opposti nel loro estremismo. A un polo possiamo porre l'opinione, espressa già a metà '800², secondo cui Lucio Anneo Seneca, filosofo e consigliere del principe Nerone, avrebbe giocato una parte filocristiana di primo piano a favore di Paolo dopo il suo arrivo a Roma, consentendogli di uscire senza danno dal processo in corso a suo carico e di godere durante la permanenza nell'Urbe d'una sostanziale libertà. Non basta: il viaggio in Spagna che Paolo nella *Lettera ai Romani* (15, 24 e 28) si dice intenzionato a compiere, sarebbe poi stato patrocinato e perfino finanziato proprio da Seneca, originario come ben si sa di quella terra! Al capo opposto, in linea coi punti di vista della critica 'radicale' del Nuovo Testamento, si situa chi ha ravvisato negli sviluppi romani del pensiero greco in età imperiale, e segnatamente nello stoicismo di Seneca, una se non la fonte fondamentale della dottrina cristiana esposta nelle epistole del *corpus* canonico paolino: queste, fittizie come lo stesso Paolo, sarebbero state scritte dopo la morte di Seneca sulla scorta appunto della concezione senecana del mondo e della vita³.

Conviene certo rimettere i piedi per terra, per più prudenti valutazioni. Va detto che ancora in tempi assai recenti, un'autorevole studiosa di storia romana, Marta Sordi, è tornata, insieme alla sua scuola⁴, a pronunciarsi a favore d'una buona conoscenza personale tra Paolo e Seneca, riprendendo l'argomento, anch'esso già ottocentesco, d'un'iscrizione ostiense di discussa età imperiale, che presenta un M. ANNEVS PAVLVVS, quasi a suggellare su pietra, nelle generazioni seguenti, il risultato unificante del loro incontro⁵. Sul piano cronologico, in effetti, nulla

² Cfr. A. FLEURY, *Saint Paul et Sénèque. Recherches sur les rapports du philosophe avec l'apôtre, et sur l'infiltration du christianisme naissant à travers le paganisme*, Paris 1853.

³ Cfr. soprattutto B. BAUER, *Christus und die Caesaren. Der Ursprung des Christenthums aus dem römischen Griechenthum*, Berlin 1877 (rist. Hildesheim 1968), in partic. pp. 11-65; G. A. VAN DEN BERGH VAN EYSINGA, *Radical Views About the New Testament*, translated from the Dutch by S. B. Slack, London 1912, pp. 59-90.

⁴ M. SORDI, *I rapporti personali di Seneca con i Cristiani*, in MARTINA, *Seneca e i Cristiani*, pp. 113-122 (appendice: I. RAMELLI, *Aspetti linguistici dell'epistolario Seneca - San Paolo*, pp. 123-127); *Seneca e i Cristiani*, in L. CASTAGNA - C. RIBOLDI (edd.), *Amicitiae templa serena. Studi in onore di Giuseppe Aricò*, II, Milano 2008, pp. 1503-1521: 1504-1518.

⁵ SORDI, *I rapporti*, pp. 114 s.

vieterrebbe che questa conoscenza ci sia stata. Qualunque datazione si accetti circa l'arrivo di Paolo a Roma, dopo il travagliato viaggio narrato negli *Atti degli Apostoli* (27, 1 - 28, 16), ci troviamo sempre in un arco temporale, tra il 56 e l'inizio degli anni 60, del tutto sincronico all'emminente presenza di Seneca nella corte imperiale di Nerone, sebbene stia già per prendere o abbia già preso avvio, dopo il felice rapporto iniziale col principe, la parabola declinante del suo prestigio. Per quanto con funzioni e finalità del tutto diverse, i due operano in paesaggi che facilmente si sovrappongono. Perfino l'arrivo della nave alessandrina che sbarca Paolo a Pozzuoli (prima del suo viaggio a piedi verso Roma⁶) si lascia suggestivamente mettere a specchio con un passo di Seneca (*ep.* 77, 1-3) che descrive a tinte vivaci, a distanza di pochi anni, un consimile evento nautico nello stesso porto campano. È difficile pensare che la fama di Seneca sia rimasta ignota a Paolo, meno facile, ma nemmeno inimmaginabile il caso reciproco.

Certo però non si può dar credito alla notizia presente nella tarda versione latina dello pseudo-Lino, *Passio sancti Pauli apostoli*, secondo la quale il precettore del principe, vedendo la 'divina sapienza' dell'apostolo, avrebbe stretto nei suoi confronti una tale amicizia da non riuscire a trattenersi dal colloquio con lui o, in caso di assenza, dallo scambio epistolare⁷. Un più plausibile argomento è stato spesso cercato nel fatto che, se non Seneca, ebbe certo occasione di rapporto con l'apostolo quanto meno suo fratello maggiore: quel M. Anneo Novato che, adottato dal retore Giunio Gallione, buon amico di Seneca padre, ne aveva assunto il cognome e come tale era stato, in qualità di proconsole, governatore dell'Acaia. Era accaduto mentre ancora durava il principato di Claudio: un'iscrizione di Delfi⁸ ci riporta tra il 51 e il 52. Appunto in veste di governatore Gallione si trova a giudicare a Corinto Paolo, trascinato al suo tribunale da giudei che vedono di mal occhio la pluriennale predicazione cristiana in quella regione, secondo il ben noto episodio in *Act. Ap.* 18, 12-17 di cui s'è in particolare interessato in più d'una occasione Lucio

⁶ *Act. Ap.* 28, 13.

⁷ Cfr. W. TRILLITZSCH, *Seneca im literarischen Urteil der Antike. Darstellung und Sammlung der Zeugnisse*, Amsterdam 1971, II, *Quellensammlung (Testimonien)*, p. 384.

⁸ *SIG* II² 801.

Troiani⁹. Ma, a una lettura equilibrata del racconto di Luca, si ricava – questa è almeno la mia impressione – ben poco nel senso d’una personale attenzione di Gallione per Paolo. Il governatore, accertato che si tratta d’una *querelle* interna all’ambiente giudaico, se ne lava, per così dire, le mani: οὐδὲν τούτων τῷ Γαλλίονι ἔμελεν, “di quest’affare a Gallione non importava nulla”, dice esplicitamente Luca.

A maggior ragione per Seneca, ben più autorevole a corte del fratello, non è pensabile nei riguardi di Paolo un atteggiamento di particolare interesse e, soprattutto, favore, specie tenendo conto della marcata polemica antiggiudaica che affiora dai suoi scritti, conservati o in frammenti. Nel perduto *De superstitione*, dove più si soffermava sull’argomento, non sembra che dovesse occuparsene se non superficialmente e contestualmente alla critica delle altre *civilis theologiae superstitiones* di origine orientale: è Agostino in *civ. Dei* 6, 11 che, dal suo pulpito cristiano, estrapola dal trattato e mette assieme, perché particolarmente significativi ai suoi fini, gli spunti pertinenti al giudaismo¹⁰.

Sugli atteggiamenti di Seneca gravano gli inveterati pregiudizi antiebraici della tradizione pagana, impedendogli di apprezzare – perlomeno nell’opera a noi giunta e nonostante i contatti di pensiero con Filone d’Alessandria – i non trascurabili raccordi tra il giudaismo e le radici semitiche della Stoa, in particolare per ciò che concerne monoteismo e aniconismo. Le distanze dal giudaismo sono in fondo già da lui prese nel *iuventae tempus*, col ritorno, come racconta nell’*ep.* 108, ai cibi carnei: la *quorundam animalium abstinencia*, l’astenersi dalla carne di certi animali, visto con sospetto al tempo di Tiberio come *argumentum superstitionis*, concerneva soprattutto il rifiuto ebreo della carne suina, condiviso, a quel che sembra, in ambiente egizio. In età matura le critiche del filosofo, improntate a un ironico razionalismo ‘alla Voltaire’ e a un prammatismo che potremmo definire di marca ‘occidentale’, si concentrano sui *sabbata*, per

⁹ Cfr. specialmente L. TROIANI, *Lucio Giunio Gallione e le comunità giudaiche*, in I. GUALANDRI - G. MAZZOLI (a cura di), *Gli Annei. Una famiglia nella storia e nella cultura di Roma imperiale*, Atti del convegno internazionale (Milano-Pavia, 2-6 maggio 2000), Como 2003, pp. 115-123.

¹⁰ *De superst.* frgg. 73 e 74 VOTTERO.

il costume del riposo e per il diurno *ritus lucernarum* (si veda in specie l'*ep.* 95, 47)¹¹.

Ma ciò che preoccupa di più Seneca par essere l'effetto politico del giudaismo: la portata ecumenica del suo proselitismo, che ha messo radici nel centro stesso dell'impero romano. Il rito delle lucerne è ormai tra le *molestae superstitiones* che affliggono l'Urbe. Il filosofo non tollera queste *leges* imposte dai *victi* ai *victores* e bolla perciò i Giudei come *sceleratissima gens* (fr. 73 *de superst.*): un marchio infamante che non incoraggia a sottintendere atteggiamenti concilianti e che sembra andare ben oltre la linea di sostanziale tolleranza seguita dagli amministratori romani nei confronti delle comunità giudaiche. L'unico spunto che parrebbe contenere un isolato riconoscimento, cioè il fatto che i Giudei almeno conoscono le ragioni dei loro riti a differenza di quanti vi si attengono acriticamente, finisce per rivelarsi, se esaminato più attentamente, come un'acuta denuncia. Il loro *scelus* sta proprio nella consapevole scelta di quelle male pratiche. Di fronte ai culti tradizionali, sempre più demotivati, di fronte alle stesse costruzioni elitarie della teologia filosofica, il giudaismo preme dal basso, facendo leva su una coscienza religiosa d'intensità ignota ai Romani del tempo. E ritengo che sarebbe arbitrario non voler valutare in questo alveo la nuovissima forza di suggestione che vi si è sviluppata, il Cristianesimo, ancora mal percepita, o comunque chiarita, in ciò che, invece, la oppone ai vecchi formalismi rituali: *Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantis Roma expulit*, dice Svetonio di Claudio (§ 25), "espulse da Roma i Giudei che, sobillati da Cristo, continuavano a fare disordini". Tutt'al più, nell'ambito del giudaismo, i Cristiani vengono additati, e colpiti, come portatori d'una *nova ac malefica* forma di *superstitio*, come ancora Svetonio li rappresenta nella vita di Nerone (16, 3).

È proprio al mancato *distinguo* – bisogna chiedersi quanto per disattenzione o non *pour cause* – tra Giudei e Cristiani che va imputata, con le maggiori probabilità, l'assenza di qualsiasi accenno a questi ultimi nell'opera di Seneca. Una volta almeno questo silenzio pare specialmente inquietante, e comunque sintomatico. L'epistolario di Seneca a Lucilio si situa certo nel periodo finale della vita del filosofo, e in particolare nell'an-

¹¹ Cfr. G. MAZZOLI, *Il problema religioso in Seneca*, «Riv. Stor. It.» 96 (1984), pp. 953-1000: 989-994.

no che precede il suo suicidio, il 64. Nel luglio di quell'anno divampa un evento, l'incendio di Roma, cui Tacito dedica celebri pagine (*ann.* XV 38-44) non senza informarci (44, 4) sulla colpa riversata da Nerone, con la successiva crudele persecuzione, su coloro *quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat*, "che, odiati per i loro misfatti, la gente chiamava Cristiani" (o forse, com'è lezione di prima mano nel codice Mediceo di Tacito e come anche suggerisce il confronto con *Apolog.* 3, 2 di Tertulliano, *Chrestianos*: "gente per bene", con antifrastico Witz ironico¹²). Non una parola di Seneca sulla vicenda; salvo poi dedicare un'intera lettera; la 91, a compiangere l'amico Liberale per l'incendio, di poco posteriore, della sua città natale, Lione. Ma nemmeno questa è l'occasione per correre con un'ovvia e dolente associazione di idee a quanto era appena accaduto nel centro stesso dell'impero; solo un generico accenno (§ 13) ai ricorrenti incendi che, colpendo Roma, suscitavano nello storico alessandrino Timagene, tradizionale nemico dell'Urbe, una gioia solo velata dal fatto che ogni volta la città risorgeva più bella di prima: proprio come succederà anche questa volta, con la costruzione della famosa *Domus Aurea* neroniana¹³. Pur essendo ormai in rotta con Nerone, Seneca evita accuratamente di menzionare l'episodio e men che meno si preoccupa di far cenno a coloro sui quali esso aveva avuto la più tragica ricaduta. Provvederà a colmare il vuoto, con flagrante falsificazione, la lettera 11 dell'epistolario apocrifo ...

Dall'indistinzione in cui il filosofo lascia, o preferisce lasciare, Giudei e Cristiani, col conseguente silenzio assoluto sui secondi, sarà Agostino, nel citato passo *civ. Dei* 6, 11, a trarre, dalla sua ben diversa prospettiva, un acuto, quanto soggettivo, *argumentum*: *Christianos tamen iam tunc Iudaeis inimicissimos in neutram partem commemorare ausus est, ne uel laudaret contra suae patriae ueterem consuetudinem, uel reprehenderet contra propriam forsitan uoluntatem*. Notiamo fin d'ora il *forsitan* e anche quanto Agostino soggiunge sul conto di Seneca, dichiarandolo *quid diuinitus ageretur ignorans*, "ignaro dei piani della divina provvidenza". Può essere interessante osservare che proprio al tempo di Agostino l'invettiva contro i

¹² Cfr. A. GRILLI, *Seneca e la plenitudo temporum*, in MARTINA, *Seneca e i Cristiani*, pp. 73-86: 77.

¹³ Cfr. Tac. *ann.* XV 42, 1.

Giudei tornerà ancora nel famoso *De reditu* di Rutilio Namaziano (vv. 383-398) con pari asprezza rispetto al *De superstitione* senecano, in termini anzi che sembrano direttamente da lì mutuati per ciò che concerne la condanna perentoria del loro proselitismo: *victoresque suos natio victa premit* (v. 398: “la gente vinta opprime i suoi vincitori”). Di lì a pochi versi (vv. 440-446) Rutilio passerà a vituperare i monaci cristiani della Capraia: la confusione coi Giudei non è ormai al suo tempo più possibile, ma abbiamo la percezione che tra giudaismo e cristianesimo continuino ancora a pesare, nel giudizio dei pagani, più che le differenze i comuni denominatori, per esempio il riposo del settimo giorno, rilevato (vv. 389-392) da Rutilio nei Giudei con non minore disprezzo di Seneca.

È difficile, in ogni caso, che questi, nel caso in cui abbia avuto sentore di Paolo, abbia trovato motivo di non coinvolgere nello stesso indignato giudizio sul proselitismo giudaico anche la sua febbrile attività, di cui l’apostolo fa aperta professione fin dall’esordio della *Lettera ai Romani* (1, 5), nel nome di Gesù Cristo: «per mezzo suo abbiamo ricevuto la grazia e la missione di far risuonare la fede presso tutti i gentili a gloria del suo nome».

Al di là del *non liquet* in cui la cautela invita a lasciare tutte le pur suggestive ipotesi d’un possibile incontro personale, è sul terreno del pensiero che conviene condurre e misurare, per le virtualità che ne conseguono, la più impegnativa verifica del rapporto tra Paolo e Seneca. È un confronto che soprattutto ha condotto a tutto campo l’olandese Jan Nicolaas Sevenster¹⁴, del quale qui mi limito a ripercorrere, con qualche ulteriore puntualizzazione, i risultati essenziali.

1) Piano teologico. Alla centralità che il senso della storia ha in Paolo, col contrasto fra il tempo *s e n z a* e il tempo *c o n* Cristo, diretto linearmente verso il giorno del giudizio, si oppone la svalutazione di Seneca, per il quale il succedersi degli eventi nel tempo non ha rilevanza metafisica e si ripete ciclicamente. La compenetrazione panteistica tra Dio e mondo, tra Dio, fato e fortuna rende in lui illusoria, ben diversamente che in Paolo, l’immagine d’un Dio davvero paterno e personale. Inoltre l’identificazione stoica tra Dio e fato svuota di effettivo significato – pur se concepito con intimistica purezza – l’atto della preghiera, essenziale per Paolo nel rap-

¹⁴ J. N. SEVENSTER, *Paul and Seneca*, Leiden 1961.

porto tra la debolezza umana e la grazia divina. Altra conseguenza: alla morte, la cui scelta è per Seneca lo strumento per un'orgogliosa affermazione di libertà, Paolo guarda unicamente (*Phil.* 1, 23) «col desiderio di salpare ed essere con Cristo, come sarebbe assai meglio». Tra suicidio stoico e martirio cristiano c'è distanza incolmabile.

2) Piano antropologico. Già da quanto ora detto discende che Paolo non porti interesse all'uomo in sé ma alla sua salvezza in Cristo. Eloquente in tal senso un testo come I *Thess.* 5, 23, che raccomanda di mantenere irreprensibile, in tale prospettiva salvifica, l'essere umano nella sua interezza e, potremmo aggiungere, nell'integrità delle sue parti vitali, cioè – la tripartizione ha fatto anche discutere – spirito, anima e corpo, senza alcuna svalutazione di quest'ultimo. Seneca invece parla dell'uomo esclusivamente dal punto di vista umano e solo in sua funzione parla della divinità. Anch'egli distingue anima e corpo ma ravvisando nell'uno la prigione dell'altra e, in questa, la parte del divino presente nell'uomo, che si fa tutt'uno con la coscienza. Celebre sul *deus internus* il luogo dell'*ep.* 41, 1 s.: *prope est a te deus, tecum est, intus est. Ita dico, Lucili: sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos*. Il fatto che anche Paolo dia importanza, senza che la parola sussista nel Vecchio Testamento, alla *συνείδησις*, alla coscienza quale testimone e giudice – si veda in particolare *Rom.* 2, 15 sulla “legge” scritta nel cuore dei gentili –, ha molto depresso in favore d'un rapporto col pensiero di Seneca, che ritorna affermato con particolare intensità in alcuni frammenti del suo protrettico, le *Exhortationes*¹⁵; ma, al di là delle suggestive consonanze, un margine irriducibile resta pur sempre tra il Dio paolino *non longe a nobis* che Agostino (*conf.* II 2, 3) cita dal celebre discorso sull'Areopago («in lui infatti noi viviamo, ci muoviamo e siamo», dice Paolo, *Act. Ap.* 17, 27 s.) e quello senecano viceversa immerso *intra nos*; né mai Paolo accorderebbe alla coscienza l'ultimo giudizio, che è demandato invece a un Dio non immanente.

3) Vita individuale. Manca in Paolo un discorso etico, quale quello presente in Seneca, distinto dal piano teologico e fondato sul riconoscimento dell'autonoma personalità dell'individuo, talora al punto da rivendicare al suo modello ideale, il *sapiens*, una superiorità morale sullo stesso

¹⁵ Cfr. G. MAZZOLI, *Sul protrettico perduto di Seneca: le Exhortationes*, «Mem. Ist. Lomb.», cl. Lett., 36, fasc. 1, Milano 1977, in partic. pp. 24-30.

dio. La presenza in *Phil.* 4, 11 del termine tecnico usato presso gli stoici per indicare questa autosufficienza del saggio, αὐτάρκης, ha alimentato l'ipotesi che Paolo possa averlo attinto dalla scuola filosofica di Seneca. Non bisogna dimenticare che la sua formazione, prima della conversione al cristianesimo, avviene, fra Tarso e Gerusalemme, in ambienti dove era facile accedere all'apprendimento del pensiero stoico. Quand'anche così fosse, quanto l'apostolo precisa subito dopo nel passo della lettera, «posso tutto in Colui che mi fortifica», mostra immediatamente lo scarto concettuale, che si lascia riverificare rispetto a tutti i principali tratti caratterizzanti in senso antropocentrico l'etica individuale stoica: la libertà, la visione sostanzialmente ottimistica della vita, il rapporto 'omologico' con la natura, la ricerca della perfezione, i concetti stessi di 'virtù', forza d'animo, sapienza. Sevenster¹⁶ non si nasconde che la visione morale di Seneca, suggerendo in ciò l'impressione di accostarsi a quella paolina, contiene note più pessimistiche rispetto alla scuola stoica, nel dare forte risalto alla pervasione del male nel mondo e alla necessità per l'uomo dell'aiuto divino; ma questo dio non è il Dio personale di Paolo e il suo aiuto nella lotta contro la fortuna non viene dall'alto ma dalle interiori risorse della coscienza umana. Se Paolo sembra attingere talvolta a termini divulgati dalle filosofie del tempo – può essere il caso di ἀρετή, la virtù, che compare solo in *Phil.* 4, 8 – non ne mutua il codice.

4) Vita sociale. Tanto in Seneca – si veda *ep.* 95, 52 – quanto in Paolo – per esempio in *Rom.* 12, 3-8 – compare la metafora organicistica in riferimento alla società umana, ma con significati assai diversi: al cosmopolitismo dell'uno, la *res publica generis humani*, si contrappone nell'altro la fideistica concezione dell'«unico corpo in Cristo». La nozione di *amicitia*, così importante nel sistema antropocentrico del primo, si svaluta nella visione cristocentrica del secondo, tanto che nelle sue lettere manca del tutto il termine φιλία; omologicamente l'atteggiamento da tenere verso i nemici non è rimesso al *sapiens* imperturbabile ma si affida in lui all'amore divino. Anche sulle altre principali categorie d'ordine sociale intervengono nello stesso senso tra i due marcate differenze. Prendiamo per esempio la schiavitù. Né Seneca né Paolo la mettono in discussione a livello giuridico; ma se uno, Seneca, la neutralizza sul piano dell'*humanitas* (la celebrata

¹⁶ *Paul and Seneca*, pp. 122-131.

ep. 47), per l'altro, l'apostolo, è in Cristo che tutti sono liberi e tutti sono servi (si prenda almeno la 1 Cor. 7, 22). Per ciò che concerne le donne, se il giudizio senecano è perlopiù condizionato dal pregiudizio della loro debolezza fisica e morale, quello di Paolo – ed è uno degli aspetti più rilevanti della sua dottrina sociale – riconosce nel corpo della Chiesa una sostanziale uguaglianza tra i due sessi. Quanto a ricchezza e povertà, classici 'indifferenti' per il pensiero stoico, l'apostolo non affetta uguale distacco, ma mostra di farne un giusto apprezzamento, per il sostentamento suo e della Chiesa. E così pure il lavoro, in particolare quello manuale, aristocraticamente disdegnato da Seneca, trova in Paolo un riconoscimento davvero fuori degli schemi sociali del tempo.

5) Ultimo punto, ma non certo in ordine d'importanza, la concezione escatologica. L'adesione ai dogmi stoici, se, come già detto, conduce Seneca a svalutare il corpo e la morte, non basta a risolvergli in modo decisivo il dilemma se questa sia *finis* o *transitus*. Va da sé la profonda distanza dalla dottrina cristiana professata da Paolo, sebbene alcuni interpreti abbiano voluto vedere in taluni luoghi delle *Lettere*, in particolare in 2 Cor. 5, 1 ss., tracce d'una influenza delle dottrine dualistiche del tempo. Ma nulla separa Seneca da Paolo più nettamente dell'ardente professione di fede dell'apostolo nella resurrezione dell'ultimo giorno. E anche quando i due sembrano usare le stesse parole, i contesti mostrano l'incolmabile differenza concettuale. È il celebre caso del *cotidie mori* senecano (ep. 1, 2) a fronte del καθ' ἡμέραν ἀποθνῆσκω di Paolo (1 Cor. 15, 31): il filosofo a sostenere che giorno per giorno lo scorrere del tempo ci avvicina insensibilmente alla morte, e l'apostolo a percepire quotidianamente nel suo corpo la morte di Cristo.

Anche le più recenti disamine di Brenk¹⁷ e, nello stesso convegno milanese del '99, di Michael von Albrecht¹⁸ son ben attente a mettere in luce le sostanziali differenze vigenti tra Seneca e Paolo e, più in generale, tra Seneca e pensiero cristiano, ma non trascurano di sottolineare i fattori che portarono nell'età tardo-antica ad avvicinare le due personalità, fino a farle

¹⁷ «Deum ... comitari»: *retorica, virtù e progresso*: cfr. in partic. p. 112.

¹⁸ M. VON ALBRECHT, *Momenti della presenza di Seneca nella tradizione cristiana*, in MARTINA, *Seneca e i Cristiani*, pp. 5-39. Sul tema della schiavitù, importante da ultimo K. Wengst, *Der Brief an Philemon*, Stuttgart 2005 (ed. it.: *Lettera a Filemone*, Brescia 2008, in partic., per il confronto Paolo-Seneca, pp. 96-104; per la riflessione su 1 Cor. 7, 17-24, pp. 128-140).

addirittura “incontrare”. Diversi per quel che dicono, o perlomeno intendono dire, Paolo e Seneca paiono spesso all’unisono per come e perché lo dicono, per l’istanza altrettanto urgente in entrambi della direzione spirituale e per come entrambi sanno far vibrare nel linguaggio dell’introspezione e della predicazione una retorica energica e intensamente comunicativa, nel serrato dialogo a distanza della scrittura epistolare. Ha osservato von Albrecht: «lo stile sentenzioso senecano si abbina ad una ricerca paolina del paradosso ed allo stile diatribico che è alla base di tutt’e due»¹⁹.

Per questa via meglio comprendiamo il fatto, a prima vista sorprendente, che nelle generazioni successive siano stati i cristiani ben più dei pagani in grado di sintonizzarsi con l’eminente ‘novità’ del messaggio filosofico senecano. Già con Quintiliano e poi nel corso del II sec. d.C., i nostalgici di Cicerone e i cultori dell’arcaismo letterario prendono distanze sempre maggiori dai *dulcia vitia* del suo stile e dalla sua stessa sostanza morale, spingendosi, come accade per Aulo Gellio, fino a una totale stroncatura del suo autore, definito (XII 2, 1) *scriptor minime utilis, cuius libros adtingere nulum pretium operae sit*, “uno scrittore del tutto inutile, del quale non vale manco la pena di prendere in mano i libri”. Nella letteratura apologetica latina, fin dai suoi inizi, questo giudizio si ribalta. Pur senza mai nominare Seneca, Minucio Felice si avvale ampiamente della sua produzione; e, come ben si sa, il primo autore cristiano a farne più volte il nome è Tertulliano, approdando anzi nel *De anima* (20, 1) a un giudizio tanto celebre quanto ai nostri fini rilevante: *Seneca saepe noster*, senza dubbio da intendere nel senso d’un frequente attestarsi del pagano su posizioni condivisibili da parte cristiana²⁰. Se poi entriamo nel merito della citazione senecana lì offerta a specifico suffragio dell’asserto (da *de ben.* IV 6, 6) – sul *deus magister* cui si deve lo sviluppo delle naturali disposizioni umane – possiamo ben chiederci quanto possano aver concorso a orientare il giudizio di Tertulliano consonanze lì avvertite con la dottrina paolina della grazia: si pensi per esempio a un passo come I *Cor.* 3, 9 ss., sugli uomini “coltura di Dio, edificio di Dio”. Il *restyling* del “Seneca morale” con tratti accessibili a una *interpretatio* cristiana riceve poi un contributo di prim’ordine da Lattanzio che, pur senza

¹⁹ *Ibid.*, p. 29.

²⁰ Cfr. J. FREDOUILLE, “Seneca saepe noster”, in R. CHEVALLIER - R. POIGNAULT (edd.), *Présence de Sénèque*, Paris 1991, pp. 127-142.

mai perdere di vista la giusta identità stoica di Seneca, lo cita largamente e quasi sempre con vivo apprezzamento. L'autore delle *Divinae institutiones* (VI 24, 13 s.) sa bene che si tratta d'un *homo verae religionis ignarus*, ma spinge l'elogio del filosofo al punto d'affermare che *potuit esse verus dei cultor, si quis illi monstrasset ..., si verae sapientiae ducem nactus esset*, "avrebbe potuto essere un vero cultore di Dio se (al posto di seguire i suoi maestri pagani) qualcuno glielo avesse mostrato, se avesse incontrato una guida della vera sapienza"²¹. Solo un passo in più, ormai, perché l'ipotesi, ancora qui correttamente mantenuta nelle caselle dell'irrealità, possa veleggiare verso ben altri virtuali 'effetti'. Non c'è che da fabbricare la 'protasi', il grande incontro col *verae sapientiae dux*, e anche l' 'apodosi' rimpianta dall'apologista africano, d'un Seneca *verus dei cultor*, potrà, finalmente, quanto meno aspirare a lasciare i territori dell'aporia.

Tutto fa pensare che ciò accada fra la prima e la seconda metà del IV secolo, tra il tempo di Lattanzio e quello di Girolamo. Infatti il *De viris illustribus* geronimiano, vasta silloge biografica di scrittori cristiani, giustifica al cap. 12 l'eccezionale inclusione di Seneca con questo celeberrimo medaglione²²: *Lucius Annaeus Seneca Cordubensis, Sotionis stoici discipulus et patruus Lucani poetae, continentissimae vitae fuit. Quem non ponem in catalogo sanctorum, nisi me illae epistolae provocarent quae leguntur a plurimis, Pauli ad Senecam aut Senecae ad Paulum*. Ben si vede lo spostamento prospettico: ora la bilancia delle probabilità pende dalla parte d'un Seneca non estraneo al cristianesimo e ciò proprio in base all'eclatante documento d'un carteggio di cui nessuno prima aveva mai parlato e che adesso parrebbe invece un vero e proprio *best-seller*. Non si può tuttavia negare un atteggiamento di prudenza nelle parole del Santo: dire che tanti leggono queste lettere non impegna un giudizio sulla loro autenticità e, di conseguenza, lascia sussistere almeno un margine di riserva circa la loro rilevanza di prova. Farà a breve eco Agostino, ricordando in *civ. Dei* 6, 10 che Seneca fu, sulla scorta di *nonnulla indicia*, famoso contemporaneo

²¹ Cfr. TRILLITZSCH, *Seneca im literarischen Urteil der Antike*, I, *Darstellung*, pp. 130-143.

²² Cfr. F. CORSARO, *Seneca nel «catalogo dei santi» di Girolamo (vir. ill. 12)*, «Orpheus» n.s. 7 (1987), pp. 264-282; P. MASTANDREA, *Lettori cristiani di Seneca filosofo*, Brescia 1988, pp. 51-58; L. GAMBERALE, *Seneca in catalogo sanctorum: considerazioni su Hier. vir. ill. 12, «Invigilata Lucernis»* 11 (1989), pp. 203-217.

nostrorum apostolorum e, con analogia punta di ambiguità, in *ep.* 153, 14, che *temporibus apostolorum fuit, cuius etiam quaedam ad Paulum apostolum leguntur epistulae*. Quali che siano i reali convincimenti dei due grandi Padri della Chiesa, la loro testimonianza, e specialmente quella geronimiana, pesa molto come avallo di genuinità della corrispondenza, e molto influirà anche sui tempi a venire. A distanza di tre secoli, Seneca e Paolo sono stati fatti finalmente incontrare, si scambiano in segno di reciproca stima e familiarità un mannello di missive, e, lasciata la tarda antichità, attraverseranno assieme, anche in un grandissimo numero di manoscritti, l'intera età medievale. Anzi nel XIV sec. il processo approderà al suo esito estremo, il riconoscimento esplicito, con Giovanni Colonna e lo stesso Boccaccio, d'un Seneca non più solo amico di Paolo ma *tout court* cristiano in proprio; ci vorrà, in pieno Rinascimento, il disincantato acume critico di grandi umanisti come Lorenzo Valla, Erasmo da Rotterdam, Giusto Lipsio perché la 'strana coppia' di cui parlava Brenk venga infine dissociata e riconsegnata dalla leggenda alla storia; ma anche nei secoli successivi, specie in età romantica, non mancheranno reviviscenze, a vario titolo, di quella credenza²³.

Lo studioso moderno che ha maggiormente indagato in merito a questi aspetti è stato, a metà dello scorso secolo, Arnaldo Momigliano, prendendo anche decisa posizione contro l'autenticità del carteggio²⁴, del quale è il caso ora di dire pur per sommi capi²⁵. Si tratta in tutto di 14 brevi biglietti in lingua latina: 8 sono indirizzati da Seneca a Paolo, in un caso (*lettera* 7) accomunato a un Teofilo per altra via sconosciuto tra i collaboratori dell'apostolo e probabilmente confuso con l'omonimo amico e dedicatario dell'evangelista Luca; i restanti 6 sono di Paolo a Seneca, in un caso (*lettera* 6) insieme a Lucilio, ben noto come destinatario delle *Lettere morali* del filosofo. Nulla, né sul piano stilistico né su quello contenutistico, consente di

²³ Cfr. L. BOCCIOLINI PALAGI, *Epistolario apocrifo di Seneca e San Paolo*, Bologna 1999, pp. 9-35.

²⁴ A. MOMIGLIANO, *Nota sulla leggenda del Cristianesimo di Seneca*, «Riv. Stor. It.» 62 (1950), pp. 325-344 [= *Contributo alla storia degli studi classici*, Roma 1955, pp. 13-32].

²⁵ Cfr. BOCCIOLINI PALAGI, *Epistolario*, pp. 35-44; EAD. *Lettere apocrife. La corrispondenza di Seneca e San Paolo e altri epistolari: fra romanzo e letteratura pseudo-epigrafica*, in A. LENZUNI (a cura di), *Apocrifi del Nuovo Testamento*, Bologna 2004, pp. 131-154.

accostare il magro carteggio agli epistolari autentici dei due presunti corrispondenti (e si noti che per Paolo non abbiamo alcun altro indizio d'un suo uso della lingua latina). I due si scrivono in un linguaggio – come sottolinea la Bocciolini – «ormai lontano dai canoni classici, che, oltre ai connotati tipici del latino cristiano della tarda antichità, presenta una struttura sintattica non sempre ovvia e lineare, con costrutti involuti ed espressioni brachilogiche, e una sostanza lessicale ancora magmatica»²⁶. Quanto poi ai contenuti, va detto che – pur non privi di riscontri con testi canonici paolini e scritturistici e, da parte di Seneca, d'una citazione dell'amato Virgilio – non rendono giustizia all'altissimo profilo intellettuale dei due corrispondenti, mai disposti li a confrontarsi sul terreno teorico di problemi che pur dovrebbero essere nel *focus* delle loro ragioni d'incontro spirituale e dottrinale. Si limitano perlopiù al ristretto ambito privato dei complimenti e consigli reciproci, soprattutto preoccupati di sorvegliarsi a vicenda per non guastare la loro posizione a corte, presso un'imperatrice Poppea pregiudizialmente ostile, in quanto filogiudaica, alla nuova fede e presso un Nerone invece sorprendentemente accessibile al pensiero paolino: tranne che nella *lettera* 11 cui ho già accennato per il ricordo dell'incendio di Roma, nella quale Seneca viceversa presenta il principe nella più tradizionale immagine di scellerato persecutore di cristiani e giudei, solo qui accomunati come vittime rinunciando alla polemica anti giudaica che circola per il resto del carteggio. Altre perplessità suscita il fatto che le ultime cinque *lettere* (e soltanto esse) recano, con riferimento alle coppie consolari, precise datazioni, in sé esatte ma incongrue con l'ordine tradito e logico delle lettere stesse. Troppo nella corrispondenza accredita il sospetto della falsificazione, fors'anche in due tempi, come ritiene la Poggiolini²⁷: su un primo nucleo di biglietti apocrifi un secondo falsario avrebbe innestato, sfruttando documenti che non possediamo, il corpo estraneo della *lettera* 11 e le indicazioni cronologiche ora ricordate, per migliorare l'«effetto di reale» dell'insieme. Tutto accaduto non oltre il sec. IV, perché – come giudica il Momigliano²⁸ – in tempi successivi sarebbe stato estremamente difficile procurarsi ancora quelle informazioni cronologiche.

²⁶ *Epistolario apocrifo*, p. 36.

²⁷ *Ibid.*, pp. 41-44.

²⁸ Cfr. *Nota sulla leggenda*, p. 330.

Non sono mancate nell'ultimo cinquantennio reazioni intese ancora a revocare almeno in dubbio, per vari rispetti filologici, linguistici e storici, il carattere apocrifo del carteggio: particolare l'impegno in tal senso di Ezio Franceschini²⁹ e attualmente da parte d'un'allieva della Sordi, Ilaria Ramelli³⁰. Tuttavia la *communis opinio* appare attestata sulla linea del Momigliano; e rimando al punto fatto, ancora nel convegno milanese del '99, da Maria Grazia Mara³¹. Una volta accettata la tesi della falsificazione, è legittimo porsi, per concludere, il quesito del *cui prodest*: e una volta di più affiora in primo piano, in merito al voluto incontro tra Paolo e Seneca, il discorso delle sue grandi virtualità. Chi ne ha tratto, sul piano storico, il maggior profitto, la cultura pagana o quella cristiana? Gli effetti più vistosi sono dalla parte di Seneca. La patente di amico di Paolo e di pensatore *saepe noster*, per dirla in breve con Tertulliano, ha intensamente giovato al suo *Fortleben*, contribuendo non poco fino ai giorni nostri a radicarlo – come recita il tema d'un convegno bolognese svoltosi sempre nel '99³² – “nella coscienza dell'Europa”. Per tutto il corso della tradizione medievale il carteggio con l'Apostolo, da quando Alcuino ne dedica l'edizione a Carlo Magno, è quasi una presenza fissa nei manoscritti del Seneca morale, costituendo per così dire un lasciapassare alla loro fruizione da parte d'un pubblico cristiano. Non solo: coopera allo stesso fine un altro trattatello apocrifo *De copia verborum*, florilegio composto con materiale di Seneca, che circola per tutto il Medioevo sotto il suo nome spesso esibendo come dedicatario lo stesso San Paolo: il titolo anzi replica quello del manuale di retorica che il Seneca del carteggio, *lettera 9*, dice d'aver inviato a Paolo (allo scopo, si può ben sottintendere, di migliorare il suo eloquio latino). Ce n'è d'avanzo quanto a credenziali perché nel sec. XII il *boom* del movimento cister-

²⁹ E. FRANCESCHINI, *È veramente apocrifo l'epistolario Seneca-S. Paolo?*, in AA.VV., *Letterature comparate. Problemi e metodo*, Studi in onore di Ettore Paratore, Bologna 1981, II, pp. 827-841.

³⁰ I. RAMELLI, *L'epistolario apocrifo Seneca - S. Paolo: alcune osservazioni*, «*Vetera Christianorum*» 34 (1997), pp. 299-310; EAD, *Note sull'epistolario tra Seneca e S. Paolo alla luce delle osservazioni di Erasmo*, «*Invigilata Lucernis*» 26 (2004), pp. 225-237.

³¹ M. G. MARA, *L'epistolario apocrifo di Seneca e San Paolo*, In MARTINA, *Seneca e i Cristiani*, pp. 41-54.

³² I. DIONIGI (a cura di), *Seneca nella coscienza dell'Europa*, Atti del convegno internazionale (Bologna-Ravenna, 8-10 aprile 1999), Milano 1999.

cense, adottato Seneca tra i pochissimi pagani, contribuisca in misura rilevante a diffondere con progressione geometrica i codici, prima sporadici, delle sue opere filosofiche nelle biblioteche monastiche di tutta Europa.

E Paolo? Uno sguardo più attento rivela anche per lui la strategicità dell'incontro con Seneca, entro le coordinate culturali del sec. IV. Indistinto assai probabilmente anche nel carteggio, come in genere nella tarda antichità (anzi fino al maturo Umanesimo), dal padre retore, il filosofo vi si atteggia, l'abbiamo appena visto, come maestro di eloquenza, non meno che di pensiero morale, né si perita più d'una volta (*lettere* 7, 13) di esortare l'apostolo al *cultus sermonis*, a una cura dell'eleganza formale che trova particolarmente da lui negletta. Già nella *lettera* 2 Paolo mostra di rimettersi di buon grado al suo giudizio e certo in tal senso depone il manuale di retorica che Seneca dice di avergli mandato. Preoccupazioni del genere, che sarebbero del tutto anacronistiche, da un punto di vista cristiano, al tempo dell'apostolato paolino, divengono di cruciale importanza nel corso del sec. IV, quando la dignità letteraria e l'attenzione alla tradizione classica non sono più considerati antivalori per la scrittura cristiana (si pensi a Girolamo in particolare). Come giudica anche il Momigliano, accreditare l'immagine d'un Paolo già ben consapevole di ciò, e a tal fine sotto l'ala d'un Seneca, significa dare un contributo di decisiva importanza per il prestigio dell'apostolo. Si tenga presente che il pieno riconoscimento delle *Lettere* canoniche paoline da parte dei Padri della Chiesa decorre appunto solo dalla metà del IV secolo e che solo a partire da questo periodo ne fiorisce in larga misura l'esegesi³³, mettendole anzi al primo posto tra gli scritti biblici per numero di commentari. Mi sembra valida perciò, e faccio mia, la conclusione della Mara³⁴: in tale prospettiva l'Epistolario di Seneca e Paolo «assolve il compito di mostrare ad un pubblico ben definito che, nonostante le sue carenze stilistiche, è la S. Scrittura, e nella S. Scrittura sono particolarmente le lettere di Paolo [...], ad essere quella parola che genera l'uomo nuovo. "Il linguaggio corretto", la "veste bella", la "forma elevata" con cui la "perfetta sapienza" della Parola di Dio verrà annunciata servirà allo scopo di facilitarne l'ascolto e, con l'ascolto, faciliterà la penetrazione del suo insegnamento».

³³ Cfr. C. CARENA, *San Paolo e le sue Lettere*, in SAN PAOLO, *Le Lettere*, Torino 1990, pp. XV-XLI: XXXIV-XL.

³⁴ *L'epistolario apocrifo*, p. 54.