

CHI È SAN PAOLO?

Le risposte di Pasolini e Badiou

Daniele Guastini

«La tendenza democratica
degli istinti cristiani ebbe la vittoria...»

(F. Nietzsche, *L'Anticristo*.
Maledizione del cristianesimo)

Tra tutte le interpretazioni passate e recenti della figura di Paolo di Tarso accumulate attraverso i secoli, direi che una si sente ancora risuonare a più alta voce delle altre, confermando, peraltro, come gli opposti, per quegli strani giochi di antinomie e paradossi che spesso coinvolgono il pensiero quando raggiunge la massima potenza, talvolta si tocchino. Sto parlando di quella fornita da Nietzsche nell'*Anticristo*, che ha fatto di Paolo – di Paolo, si badi bene, e non di Gesù Cristo – il protagonista di ciò che in quel libro è chiamato «maledizione del cristianesimo», vista stendersi da quel momento in poi come un'ombra, un'ombra avente la sagoma di questa inquietante figura di tredicesimo apostolo, sulla storia dell'Occidente.

In cosa consisterebbe tale “maledizione” – o benedizione che dir si voglia; non è questo in discussione qui – originata da Paolo? Nietzsche la indica con parole che resteranno scolpite: aver operato «una *riduzione* – la chiama – del divino». Aver cioè eliminato dal concetto di Dio, spiega, «i presupposti della vita *ascendente*, tutto ciò che è forte, coraggioso, imperioso, fiero» – vale a dire i tratti aristocratici di perfezione attribuiti al divino dalla civiltà greca e ripetuti, sebbene in modo sempre più esangue, formalistico, “classicistico”, da quella ellenistico-romana fino alle soglie del cristianesimo e oltre – e aver, per questa via, come in una sorta di contraccolpo, iniziato la parabola della vita, viceversa, *discendente*, in cui il regno di Dio si è allargato a dismisura (anche rispetto a quello promesso dall'Antico Testamento al popolo non per caso “eletto”) e in cui ha avuto vita il «Dio del gran numero», il più «democratico tra gli dèi», destinato ad un «regno mondiale»¹. Aver, insomma, con questa riduzione – sono sempre parole di Nietzsche – «corrotto» l'idea del divino e «dissacrato» lo spazio in cui il divino greco abitava: la natura e tutte le cose più alte, preparando, come Omero ed Esiodo

¹ F. Nietzsche, *L'Anticristo. Maledizione del cristianesimo*, (1888), Adelphi, Milano 2004²⁰, pp. 20-21.

avevano fatto per gli dèi olimpici, la vittoria del dio ad essi opposto. Quello che non abita i templi, ma si ritrova nelle cose più basse, «il Dio di tutti gli angoli e i luoghi oscuri, di tutti gli alloggi malsani del mondo intero», il Dio dell'oltretomba, degli ospedali, del sottosuolo; il Dio di un ghetto aperto fino a contenere il mondo intero. Un Dio contro le cui dinamiche dissacratorie Nietzsche poteva scagliarsi quanto e più voleva, fino a ritrovarsi ad abbracciare cavalli, ma che sapeva bene essere ormai inarrestabili, compresa, tra gli effetti più determinanti, la progressiva neutralizzazione di quella violenza, appunto sacrificale, che – come le più alte forme simboliche espresse dalla civiltà greca ci insegnano: il mito, l'epos, la tragedia² – il sacro porta sempre con sé e che regolava, e regola tuttora, altre forme di teologia politica meno toccate da quella “maledizione”.

Lasciamo per il momento da parte queste considerazioni e aspettiamo che reagiscano come si fa con i composti chimici. Intanto veniamo all'argomento strettamente in oggetto: riflettere sull'interpretazione che Pier Paolo Pasolini e Alain Badiou hanno dato di una figura come quella di San Paolo e cercare di cogliere, in controluce, la prospettiva che queste due interpretazioni, ambedue così distanti da ogni intento “confessionale”, restituiscono sul ruolo che il cristianesimo ha giocato e continua a giocare nella cultura del mondo occidentale, sulla teologia politica di cui è stato portatore e che ha in Paolo, come da più parti ancora recentemente riconosciuto, la figura chiave³.

Solo da questo specifico punto di vista, circoscritto alla *querelle* paolina, può essere ancora utile tornare su un argomento, quello relativo al pensiero di Pasolini sul sacro, tra i più dibattuti nel *Nachleben* ininterrotto che in questi ultimi anni ha seguito le orme del grande intellettuale italiano e su cui altrimenti poco ci sarebbe da aggiungere alla moltitudine di libri, articoli, prese di posizione che in questi anni sono stati dedicati alla questione⁴. Proprio il modo in cui Pasolini ha letto Paolo, infatti, ci restituisce un'angolazione particolare da cui guardare al rapporto stabilito da Pasolini tra cultura, società e religione. Angolazione che, inoltre, ci dà anche la possibilità di mettere direttamente a confronto le posizioni di Pasolini con quelle di

² Su questo, ineguagliato, R. Girard, *La violenza e il sacro*, (1972), Adelphi, Milano 1980.

³ Tra gli altri, fondamentali, J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, (1993), Adelphi, Milano 1997 e G. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

⁴ Su cui si veda G. Conti Calabrese, *Pasolini e il sacro*, Jaca Book, Milano 1994. Per un orientamento recente, D. Gallo, *Pasolini: sulle tracce del sacro*, Viator, Milano 2014.

Badiou, altro influente pensatore contemporaneo che, come Pasolini, ha dedicato un libro all'“apostolo degli stranieri”⁵.

Proprio un corposo riferimento al Paolo di Pasolini fatto da Badiou nel suo libro su San Paolo fondatore dell'universalismo, ci dà l'occasione di guardare, attraverso il modo in cui i due autori hanno interpretato la figura dell'apostolo, fin dentro il dispositivo più intimo di due esemplari prospettive teologico-politiche, che avrebbero tanti motivi per assomigliarsi, apparentemente analoghe – tanto da indurre Badiou stesso a parlare enfaticamente della lettura di Pasolini come quella che meglio ha messo in luce attualità e contemporaneità di Paolo⁶ –, ma in realtà, evidentemente perfino a prescindere dai loro intenti originari, assai diverse tra loro, per certi versi addirittura speculari.

Chi è, infatti, il Paolo di Pasolini? Dalla sceneggiatura emerge la figura di una sorta di sacro folle, la cui schizofrenia si dimostra in ogni atto. Perfino nel modo di esprimersi, che per scelta dell'autore⁷ resta – a parte un caso particolarmente rilevante, che tra poco si vedrà – perlopiù filologicamente fedele al testo delle *Lettere*, così da creare uno stridente contrasto tra l'essere, dice Pasolini, «qui, oggi tra noi» di Paolo e il mondo da cui proviene. Tra l'ambientazione della narrazione – trasposta dalle vicende avvenute ai tempi dell'Impero sotto la dinastia giulio-claudia, agli anni dell'occupazione nazista dell'Europa e al dopoguerra, con significativi episodi ambientati negli Stati Uniti, la capitale di un nuovo impero, dove Paolo troverà la morte – e l'inattuale solennità delle parole della sua predicazione. Tutto nel progetto cinematografico di Pasolini concorre efficacemente a dare di Paolo l'immagine dello schizofrenico protagonista – quando il santo mistico, malato e piagato, che durante la notte converte i suoi carcerieri rimettendo entusiasticamente a Dio ogni

⁵ A. Badiou, *San Paolo. La fondazione dell'universalismo*, (1997), Cronopio, Napoli 2010². Libro che non potrebbe essere più diverso da quello di Pasolini (*San Paolo*, Einaudi, Torino 1977). Se quello dello scrittore italiano ha la forma della sceneggiatura, per un film peraltro mai realizzato, quello di Badiou è, invece, un vero trattato filosofico, che, a differenza di altri trattati di Badiou, ha il dono della sintesi e della brevità.

⁶ A. Badiou, *San Paolo. La fondazione dell'universalismo*, cit., pp. 59-63. Tale giudizio è sostanzialmente confermato, pur con minore dettaglio, nella breve prefazione che Badiou ha di recente dedicato all'ed. inglese del testo di Pasolini: *St. Paul. A screenplay*, E.A. Castelli (ed.), Foreword by A. Badiou, Verso, London-New York 2014, pp. 5-8.

⁷ P.P. Pasolini, *San Paolo*, cit., p. 5: «come ho già fatto per il *Vangelo*, nessuna delle parole pronunciate da Paolo nel dialogo del film sarà inventata o ricostruita per analogia».

possibilità di salvezza e dedicandosi al canto sacro⁸; quando il prete zelante, sano e sicuro di sé, lucido e potente emissario di una Chiesa in via di istituzione⁹ – di un dramma giocato esso stesso, più in generale, tra due poli. Il polo del *trasumanar* e quello dell'*organizzar*, per parafrasare i versi di una famosa poesia in cui Pasolini vede proprio «la mano sacra e untuosa di San Paolo» posarsi sulla sua schiena per spingerlo a fare un passo, quello di iscriversi al PCI, che lo possa mettere al riparo dell'infantile (e feroce) estremismo giovanile ed intellettuale da cui, profeticamente, si sente circondato nell'Italia dell'inizio degli anni Settanta. Farlo a prezzo, tuttavia, di consegnarsi all'ipocrisia, alle miserie, alla vera e propria ingiustizia, insite da sempre in ogni istituzione – frutto della millenaria «volontà di avere comandamenti da un padre», afferma¹⁰ –, compresa quella rappresentata in quel momento storico dal Partito e dalla sua organizzazione. Una «dissociazione», chiama lì il chiasmo tra *trasumanar* e *organizzar*¹¹, cui lui è personalmente incapace di adattarsi, e che invece sarebbe stata, se non proprio l'invenzione, tuttavia la vera specialità dell'apostolo, in cui «l'altra faccia della santità, del rapimento al “terzo cielo”, è l'organizzazione della Chiesa» – come Pasolini affermò in un'intervista rilasciata proprio in quel periodo di preparativi del film su Paolo e del libro di poesie cui *Trasumanar e organizzar* dà il titolo¹².

Ma rispetto alla raccolta di poesie, nella sceneggiatura la *dissociazione* è spinta all'estremo. Il film avrebbe dovuto esprimerla già nei tratti somatici dell'apostolo, che, dopo la folgorazione sulla via di Damasco (Barcellona nel film), avrebbero assunto l'aria di «un misterioso sorriso, incredibile in quella faccia [ancora] distorta di fanatico»¹³. Il «male» stesso, da cui Paolo è afflitto nella narrazione in cui si struttura la sceneggiatura, ne sarebbe dovuto essere il segno

⁸ Ivi, pp. 69-72.

⁹ «Farisaico», «fanatico», «fascista», sono gli aggettivi che il libro usa più spesso per connotare questo aspetto della personalità e dell'azione di Paolo.

¹⁰ P.P. Pasolini, *Tutte le poesie*, a cura di W. Siti, 2 Tomi, Mondadori, Milano, 2003, II, p. 83.

¹¹ Ivi, p. 85.

¹² Legame puntualmente individuato dal Curatore del volume: cfr. ivi, p. 1517. Sulla questione generale della scissione mostrata dalla personalità del Paolo di Pasolini, cfr. il puntuale L. Di Blasi, *One Divided by Another. Split and Conversion in Pasolini's San Paolo*, in L. Di Blasi, M. Grignolati, C.F.E. Holzhey (eds.), *The Scandal of Self-Contradiction*, Verlag Turia & Kant, Wien & Berlin 2012, pp. 189-207. Saggio che si pone all'interno di un libro in cui l'opera di Pasolini, spesso messa in relazione proprio con quella di Badiou, è vista sotto aspetti spesso innovativi (devo al Dott. Toni Hildebrandt, dell'Università di Berna, la segnalazione, in sede di revisione del testo, di tale volume).

¹³ P.P. Pasolini, *San Paolo*, cit., p. 33.

visibile. Male su cui, invece, le *Lettere*, com'è noto, sono assai ellittiche, ai limiti della reticenza¹⁴, accennando solo a una «spina nella carne», a «un'infermità» che Paolo rimanda a quella generale condizione di *astheneia*, di debolezza, su cui ha impiantato un'intera assiologia. Su cui ha fondato i valori che mineranno le basi di quella «vita ascendente» che Nietzsche, come si è letto, ha riconosciuto come presupposto di tutta l'antichità pagana e che Paolo rovesciò a partire da una frase. Quella rivoltagli da Cristo stesso, che l'apostolo aveva pregato affinché lo guarisse: «Ti basti la mia grazia, infatti la mia potenza si compie nella debolezza»¹⁵.

La sceneggiatura di Pasolini lascia, viceversa, molti indizi sintomatologici sul male di Paolo. Tutti facenti capo a quello stato di rimozione, di «inconsapevole insincerità, che, nella sua anima fatta per essere sincera fino allo spasimo, si fa tensione quasi folle», di cui parla il libro in apertura¹⁶. Infatti, nel racconto sceneggiato da Pasolini il «male» si acuisce sempre in certe precise circostanze: quando, durante le sue missioni “politiche” – in cui l'intento “istituzionale” del fondatore di una Chiesa deve prevalere su ogni altro aspetto e il calcolo politico prendere il sopravvento –, Paolo entra in contatto con gli ambienti cui la sua predicazione dovrebbe rivolgersi più naturalmente. Vale a dire con quel mondo degli ultimi, dei derelitti, dei «poveri in spirito», cui la buona Novella si è rivolta come ai primi.

Il male che lo stravolge, che lo trasfigura, è dunque il sintomo di una rimozione, che chiunque mastichi un po' di psicopatologia sa bene formarsi e progredire altrove. Proprio quando il paziente appare più sano e tranquillo: nella fattispecie, in quei contesti “borghesi” la cui ipocrisia lo riporta ai tempi precedenti alla conversione, quelli del fariseo persecutore «con la faccia fanatica di fascista»¹⁷. Col passare del tempo – e il film con i suoi mezzi icastici avrebbe senz'altro accresciuto questa impressione – ci si accorge che quando Paolo appare malato, in realtà è più sano di quando appare sano e invece sta covando la sua malattia. Più che in termini di salvezza e perdizione, la sceneggiatura guarda alla vicenda in termini di salute e malattia. E sono esattamente le cause di quella malattia ad avvicinare Pasolini, che nel male che si manifesta in quel «grande organizzatore» vede la traccia incontrollabile di qualcosa, un disagio della civiltà, che il mondo moderno ha represso nelle profondità più tenebrose dei propri ordinamenti, con gli effetti distruttivi che ciò comporta, e che invece in Paolo ancora poteva venire in qualche modo allo scoperto,

¹⁴ Cfr. in part. *1Cor* 2, 3-4; *2Cor* 12, 7; *Gal* 4, 13-4.

¹⁵ *2Cor* 12, 9.

¹⁶ P.P. Pasolini, *San Paolo*, cit., p. 8.

¹⁷ Ivi, p. 27.

pur trasfigurata in una nevrosi, un delirio, un tic, anche fisico.

Gli intellettuali laici e *branchés* che nei bar alla moda della romana piazza del Popolo o nel *Village* newyorchese – i moderni Areopaghi da cui Paolo predica – ne ascoltano le veementi e inattuali prediche usano, per qualificarne l'irrazionalismo, soprattutto due termini: «apocalittico» e «gnostico». Il disincanto impedisce loro di apprezzarne la potenza, che scambiano per puro moralismo e infine per tradizionalismo reazionario, ma quelle due definizioni restano e mostra di credervi, pur con tutt'altro giudizio di valore, anche Pasolini¹⁸.

Perché apocalittico e gnostico? Senza poter scendere troppo nel dettaglio storico di queste due designazioni e dei complessi rapporti che hanno messo parte in contatto parte in opposizione correnti e fenomeni ad esse riconducibili, si può dire che ambedue abbiano costituito, ognuna a proprio modo, un elemento di rottura con quel *logos* posto, a vario titolo, alla base della modernità occidentale come ragione e calcolo. Con ciò che, per Pasolini, nella contemporaneità, ha assunto i caratteri di un'ineluttabile e sempre più accelerata consumazione del mondo; quella di cui, al punto cui si è giunti, si può essere ormai solo attoniti spettatori.

Questo è ciò che Pasolini, in definitiva, riconosce e fissa, come un fermo immagine, nell'infermità di Paolo: un tratto apocalittico e gnostico. Due aggettivi facenti riferimento a correnti storicamente diversissime e contrapposte – una, la tradizione apocalittica, formatasi nell'alveo della cultura giudaica imperniata sull'Antico Testamento, le altre, le correnti gnostiche, forgiate invece sul rifiuto delle Scritture veterotestamentarie e del Dio che vi è narrato, indicato come un demiurgo malvagio¹⁹ –, che Pasolini può tuttavia far convergere in un'unica figura, perché in effetti accomunate da una carica teologico-politica egualmente sovversiva: quella alimentata in entrambe dall'idea di un Patto tradito, dalla ribellione contro i mancati adempimenti storici della Promessa²⁰, e pronta a riesplodere ogniqualvolta la

¹⁸ Che, del resto, nella già citata intervista (cfr. *supra*, n. 12), aveva affermato: «... sto preparando un film su San Paolo, sull'ideologia religiosa del suo tempo, cioè grossomodo sulla Gnosi attraverso le diverse correnti di pensiero del periodo ellenistico. E vado scoprendo sempre più in proposito, man mano che studio i mistici, che l'altra faccia del misticismo è proprio il “fare”, l’“agire”, l'azione».

¹⁹ Anche se poi, va aggiunto, entrate in contatto in modi estremamente complessi in quel vorticoso *mélange* dottrinario e culturale che è stato il giudeo-cristianesimo. Su questo aspetto, insuperato resta J. Daniélou, *Teologia del giudeo-cristianesimo*, Il Mulino, Bologna 1974².

²⁰ Quella fatta da Dio a Mosè e che Davide rammenta ancora a Salomone in *1Re* 2,4: «Se i tuoi figli nella loro condotta si cureranno di camminare davanti a

cattività è tornata a farsi minaccia o realtà nella storia del mondo giudaico.

Si potrebbe riprendere il modo in cui Gershom Scholem, che ne è stato tra i maggiori studiosi, ha identificato la natura della tradizione apocalittica, tipica del messianismo ebraico: quella, scrive, di una «teoria della catastrofe» frutto di un'idea «distruttiva della redenzione», in cui la «storia merita solamente di perire» e la speranza è riservata non «a ciò che la storia produrrà, ma a ciò che sorgerà dalle sue rovine finalmente libero e manifesto»²¹. In questa “predilezione” per la catastrofe, solo al termine della quale potrà avverarsi la promessa messianica, sta lo spirito di una visione del mondo cui nulla deve la moderna idea di progresso – come Scholem ha ben visto²² –, e che, da questo punto di vista, fa il paio con quella pagana dell'*inclinatio*, della decadenza. Spirito di decadenza che prevalse nella visione del mondo della tarda antichità pagana una volta interrottasi la fase espansiva del mondo ellenistico-romano, e rispetto al quale la visione apocalittica appare solo rovesciata sul piano assiologico: da negativa in positiva, da fonte di disperazione e di nostalgia per un passato irrecuperabile – cominciato con quell’“età dell’oro” che costituisce l’archetipo fondamentale della logica pagana della temporalità – in fonte della messianica speranza riposta nella fine futura.

Una stessa sovversione della ragione classica – quest’ultima, per Pasolini, macchiatasi della responsabilità di aver, a conti fatti, pervertito il mondo fingendo di ordinarlo –, la ritroviamo, pur ulteriormente rovesciata di segno rispetto al tipo di sovversione insito nella tradizione apocalittica, anche nelle correnti gnostiche, la cui visione radicalmente carismatica e trascendente ha condotto, come ha

me con lealtà, con tutto il cuore e con tutta l’anima, sul trono d’Israele siederà sempre uno dei tuoi discendenti».

²¹ G. Scholem *L’idea messianica nell’ebraismo e altri saggi sulla spiritualità ebraica*, (1971), Adelphi, Milano 2008, pp. 19-22. A questa definizione si potrebbe aggiungere quella, recente, di uno studioso italiano, P. Sacchi, *L’apocalittica giudaica e la sua storia*, Paideia, Brescia 1990, che ha parlato del fenomeno specificatamente giudaico dell’apocalittica, come di una «grande corrente alternativa al giudaismo di Gerusalemme» – della cui tradizione, a suo dire, fanno invece parte anche apocalissi canoniche come il *Libro di Daniele* e l’*Apocalisse* di Giovanni – basata sull’idea, sostanzialmente estranea al tradizionale profetismo biblico, di una «degenerazione della storia», cioè di un’ineluttabile progressività del male, del peccato e dell’impurità, fino alla fine dei tempi decretata da Dio.

²² Collegando, dal lato della tradizione ebraica, l’idea di progresso con la tradizione, altrettanto variegata e complessa, della Qabbalah: cfr. G. Scholem, *L’idea messianica...cit.*, p. 47 sgg.

ben visto, ad esempio, Hans Jonas²³, a un disprezzo per il mondo in cui non c'è posto alcuno per una storia mondana redentrice. E in questo, gnosticismo e apocalittica convergono. Dualismo acosmistico, è stato definito il principio gnostico, in grado come pochi altri di disordinare e sovvertire, insieme all'idea di un *kosmos* razionale, ogni speranza di sottrarre la storia del mondo – creazione quest'ultimo di divinità secolari e dissacratrici – alle tenebre in cui è avvolta e che possono essere rischiarate e combattute solo dall'uomo “interiore”, tale perché dotato di uno *pneuma* integralmente separato dal mondo, incontaminato, unica luce di conoscenza in quel buio.

Ebbene, il Paolo di Pasolini porta come una spina nella propria carne le stimmate di questa sovversione. Una sovversione che allo stato puro, vergine – quello rappresentato, appunto da sommovimenti tellurici come l'apocalittica e lo gnosticismo – non ammetteva compromessi, ponendosi come trascendenza radicale e rifiuto della costruzione storica, e che solo a prezzo di un'intima dissociazione, esattamente quella che sfigura i tratti somatici di Paolo nella sceneggiatura di Pasolini, può prestarsi al «fare e all'agire» storico, tradendo così la propria originaria indole mistica.

È solo in questo contesto dualistico, erede di altri remoti dualismi, che l'«organizzar», come l'intende Pasolini, può essere definito come «la contemporaneità temporale del trasumanar»²⁴. Di una trascendenza, ad un tempo tradita e riaffermata nell'azione storica e politica, che, proprio a motivo di questa sua natura schizoide, si fa portatrice di una malattia storica. La stessa che si riassume sul volto di Paolo, per Pasolini cuore antimoderno del mondo, la cui irruzione nella modernità provoca *aut aut* non conciliabili e l'eliminazione, anche fisica, di uno dei due contendenti²⁵.

Ma qual è, dunque, il Paolo che alla fine viene a configurarsi nel libro di Pasolini? Un Paolo assai diverso da quello anti-gnostico e, se non proprio anti-apocalittico, quanto meno “anapocalittico”

²³ Cfr. H. Jonas, *Gnosi e spirito tardo antico* (1988), Bompiani, Milano 1988, secondo cui le orme dello gnosticismo si riconoscono ancora in certo esistenzialismo e nichilismo contemporanei.

²⁴ P.P. Pasolini, *Tutte le poesie*, cit., II, p. 86.

²⁵ In questo caso a soccombere, a vantaggio dell'organizzazione storica che l'apostolo, a prezzo della propria infermità, ha contribuito a strutturare, è, come tipico del corso secolarizzante della storia, il sacro folle Paolo. Ma in un film come *Teorema*, si dà invece il caso in cui a soccombere all'irruzione portata dal sacro, impersonato dall'Ospite – «Dioniso o Jehovah» disse significativamente, senza fare differenze, Pasolini in un'intervista rilasciata al *Corriere della Sera* prima dell'uscita del film nel 1968 –, sia per una volta, fuor di realismo, la sventurata famiglia borghese, fin lì conformistica e ben strutturata, con cui questi entra in contatto.

tramandatoci dalla tradizione cristiana cattolica – che le *Lettere*, tanto quelle autentiche quanto quelle cosiddette “deutero-paoline”, non fanno che confermare. Infatti, nonostante la ricercata fedeltà al testo delle sue lettere apostoliche, si capisce ben presto che a Pasolini non interessa affatto illuminare la figura del Paolo storico e che il rigore filologico usato nella sceneggiatura vale solo nella misura dell’inattualità che riesce ad evocare²⁶.

In questo senso si può notare, anzi, un’evidente distanza. Nel testo della sceneggiatura pasoliniana sono presenti, infatti, almeno un lapsus e una lacuna davvero significativi. Il lapsus è nel discorso che Pasolini considera a giusto titolo «uno dei più sublimi della predicazione» paolina²⁷; quello celebre di *1Cor* 1, 17 ss., in cui Paolo si scaglia contro la sapienza di questo mondo, contrapponendo la Croce al *Logos*, la pazzia del Crocefisso alla *sophia* degli uomini, la debolezza alla potenza. Ebbene, lo Spirito che vanta le cose potenti e forti cui si contrappone lo Spirito proveniente da Dio, in cui Paolo elegge le cose deboli, stolte, umili, non è in nessun senso lo «Spirito della storia», come riportato da Pasolini in virgolettato²⁸, ma lo «Spirito del mondo». Vale a dire, esattamente lo spirito di quel mondo ellenistico-romano in cui Paolo viveva, peraltro comprendente anche, come sua unica e per certi aspetti tollerata eccezione nell’*oikoumene* antica, quel mondo della religione e della cultura giudaiche che né i regni ellenistici prima, né Roma poi, riuscirono mai ad assorbire nel proprio universalismo. E non può parlare lì di Spirito della storia contrapposto allo Spirito di Dio per una ragione molto semplice: perché per Paolo lo spirito di Dio coincide per larghi tratti, e di qui la sua visione “anapocalittica”, con lo Spirito della storia, cioè con lo Spirito proveniente da un Dio incarnatosi e venuto nella storia per redimerne il corso.

Riportando Paolo alla concezione di uno *pneuma* fuori da ogni rapporto con la storia e guadagnandolo, così, a quell’idea della storia come “patologia”, che lo scrittore italiano ha condiviso con altre grandi figure anti-moderne della cultura contemporanea²⁹, Pasolini fa

²⁶ Mediante una raffinata operazione culturale la cui logica è la stessa che ritroviamo anche nelle poesie scritte in dialetto friulano, che non è mai stata la lingua madre di Pasolini, ma che lì viene eletta, al contrario, come lingua inattuale, in via di sparizione, sorta di linguaggio originario da preservare dalle minacce secolarizzanti della modernità.

²⁷ P.P. Pasolini, *San Paolo*, cit., p. 88 sgg.

²⁸ Ivi, p. 90: «Ora a noi non interessa possedere lo Spirito della storia, ma lo spirito di Dio...», laddove invece il testo delle *Lettere* in *1Cor* 2, 12 recita τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου ... ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ.

²⁹ P. Virno ad esempio, in un bel saggio recente intitolato *La scomparsa delle*

di Paolo, esattamente, e non importa quanto coscientemente, ciò che non è stato: il radicale dualista che contrappone al mondo un dio Straniero, la cui unica scintilla mondana appare (e subito scompare) nelle intatte profondità di uno Spirito umano non compromesso dalla storia e non contaminato con tutto ciò che gli è esteriore, compresa per gli gnostici la natura. In altre parole, ciò cui lo gnosticismo ridusse la teologia di Paolo.

Ma la lacuna cui si accennava sopra è, se vogliamo, ancora più significativa. Tra i passi più notevoli della *Prima lettera ai Corinzi*, continuamente citata e ripresa da Pasolini, ne manca uno, tra i più noti, che spiega forse meglio di ogni altro i caratteri di quel messianismo paolino che pure Pasolini sta cercando di far emergere nello straordinario corpo a corpo con la modernità cui ingaggia Paolo. Quello di *1Cor* 7, 29-32³⁰, in cui Paolo, parlando della natura del tempo come la può vedere un cristiano recentemente folgorato dalla Grazia e dell'atteggiamento che questi deve tenere nei confronti del suo scorrere, usa espressioni e termini che restano inaggirabili se si vuole capire la *novitas* che il cristianesimo ha apportato all'antichità e approntato per la modernità. In questi passi la sovversione della ragione e dell'ordine dei valori classici si coglie potentissima, ma se ne intravede una direzione molto diversa rispetto a quella intrapresa dalla sovversione apocalittica e gnostica. Detto in estrema sintesi: la sovversione qui sta nel sentirsi del tutto *liberi* dalla propria condizione mondana – *eleutheria* è termine chiave della teologia paolina, su cui si

luciole. Pasolini apocalittico, in A. Canadé (a cura di), *Corpus Pasolini*, Pellegrini, Cosenza 2009, pp. 263-279), ricollega l'intento pasoliniano di realizzare, come si legge ne *La nuova meglio gioventù*, una «nuova pratica di irrisione della storia» – storia cui imputa di essere teatro solo di catastrofi – all'opera di M. Eliade, con cui condivide una visione di tipo apocalittico. Visione, tuttavia, che in Pasolini, mancando dell'elemento della redenzione finale, diviene, afferma Virno parafrasando con ciò efficacemente E. De Martino, una forma di «apocalisse senza *eschaton*». Una posizione analoga l'ha assunta nello stesso anno G. Didi-Huberman in *Come le luciole. Una politica delle sopravvivenze*, (2009), Bollati Boringhieri, Torino 2010. Straordinario libro – questo declinato sul versante iconologico prima ancora che teologico-politico –, dedicato anch'esso al famoso articolo scritto da Pasolini per il *Corriere della sera* nel 1975, in cui, l'intellettuale italiano, denunciando la scomparsa delle luciole, lasciava intuire una teoria apocalittica della visione, smontata pezzo per pezzo da G. Didi-Huberman, anche se con grande ammirazione e rispetto per l'autore.

³⁰ Passo che nella sceneggiatura viene tralasciato. Infatti Paolo nel discorso tenuto nella casa di Aquila e Priscilla – trasposta, come in una sorta di onirico transfert, in un lussuoso salotto genovese – recita *1Cor* da 1 a 11, ma la parte in questione è una di quelle che Pasolini, prefiggendosi di seguire in soggettiva con la macchina da presa gli intellettuali che se ne vanno scandalizzati mentre Paolo sta parlando, non prevedeva di citare: cfr. Pasolini, *San Paolo*, cit., p. 87-94.

tornerà trattando di Badiou – e tuttavia *viverla*. Viverla secondo quell’atteggiamento di fede, speranza, carità, cui Paolo, malgrado lo stato di «timore e tremore» tenuto sempre ben presente, esorta il cristiano. Sta, in altre parole, nel vivere tale condizione mondana non sottostandovi come a una condizione naturale o ribellandovisi come a un pervertimento della natura. Nel viverla «come se non» fosse (*hos me* è la famosa espressione usata da Paolo) una “condizione”, restando nello stato in cui si è solo perché in attesa di un compimento del tempo. Compimento che, già iniziato con l’evento dell’Incarnazione, con quel volontario abbassamento del divino all’umano, quella *kenosis* di cui Paolo parla in *Fil* 2, 5-8 come di uno “svuotamento” della forma (*morphe*) di Dio nella forma di un servo umiliatosi fino alla Croce – evento avente per i cristiani una data e un’ora presenti e dunque di per sé già «abbreviato» rispetto all’*aion*, all’eternità in cui si giocava la partita del divino in senso classico –, è inoltre promesso dal messia come imminente³¹. Una libertà data, cioè, da una tale transitorietà e precarietà del tempo ancora da vivere, che non vale la pena, nel suo orizzonte, di «curarsi» troppo delle cose del mondo. Lasciandole propriamente essere, senza opporvisi né concupirle o conformarvisi, in attesa che «da loro forma esteriore [*schema*] trapassi» (*paragein* è il verbo usato qui da Paolo).

L’idea, dunque, di un tempo vissuto non come pervertimento e catastrofe, di cui per questo si attende la fine, l’atto ultimo, escatologico per definizione, né come mondana adesione ai suoi dettami³². Vissuto, al contrario, come affrancamento dalle leggi della necessità – da quell’*Ananke* che aveva in un modo o nell’altro dominato tutto il pensiero antico e che ancora in qualche misura poteva reggere dentro lo schema, non a caso potentemente nomotetico, dell’escatologia semitica – e come affidamento a un presente pieno di speranza nel futuro (da cui la modernità, secolarizzando da cima a fondo tale atteggiamento, trarrà l’idea di progresso). Un’idea del tempo cui si può dare, pescando dal lessico paolino, perfino un nome, ed estremamente significativo: *paragogica*, che dà anche etimologicamente il senso dell’inedito radicamento che la fede cristiana ha posto nella storia.

Nel dispositivo apocalittico, infatti, la redenzione si potrà avere solo al termine di un processo di distruzione in cui si delinea una

³¹ Cfr. ad es. *Mt* 24, 32-4; *Lc* 9, 27.

³² Secondo un tipo di messianismo che forse meglio di ogni altro nel pensiero contemporaneo ha saputo cogliere W. Benjamin nelle sue famose *Tesi di filosofia della storia* e che Didi-Huberman in *Come le lucciole...*cit., p. 73 sgg., definendolo «processuale» e «intermittente», ha in modo estremamente convincente contrapposto proprio alla visione apocalittica della storia di Pasolini.

logica temporale dove tutto è ferreamente rivolto verso un *telos*, verso quell'*eschaton* che per i Greci aveva anche il significato di 'infimo' oltre che di 'ultimo' e che invece nel pensiero semitico è divenuto *il fine e la fine* di tutto. Semplificando al massimo, si può dire che, da questo punto di vista, tale dimensione escatologica abbia costituito il perfetto rovescio di quella, chiamiamola così, *anagogica greca*³³, in cui tutto era visto, invece, necessariamente dipendere da un'*arche*, da un principio, peraltro fuori dal tempo, che informava di sé tutte le cose in divenire; che ne erano, dunque, perenne imitazione, *mimesis*³⁴. In un caso come nell'altro ad essere sminuita è l'idea del presente, del suo valore per la costruzione storica. Nel pensiero pagano, preclusi dalla convinzione che il presente dipendesse da un passato «mai interamente passato»³⁵. Nel pensiero semitico, preclusi viceversa dalla certezza che il presente non avesse senso se non per il suo incessante estinguersi nel futuro ed avvicinare la fine.

Paolo, invece, sta alla base di una logica della temporalità del tutto diversa da quella anagogica greca, ma anche da quella escatologica giudaica e più in generale semitica, che hanno trovato rispettivamente nelle forme della mitologia e nell'apocalittica un loro naturale sbocco diegetico. Sta alla base di una logica temporale del tutto inedita, il cui

³³ In seguito la questione dell'*anagoge* entrerà a far parte della tradizione dell'ermeneutica scritturistica cristiana, ma originariamente il verbo ἀνάγω – composto dalla particella ἀνά (indicante l'idea dell'alto e dell'indietro) e dal verbo ἄγω, che significa 'condurre', 'procedere' – è vocabolo che tanto Platone (cfr. ad es. *Leg.* 626d) quanto Aristotele (cfr. *Eth. nic.* 1113b 20) hanno usato per designare il movimento, che con Nietzsche potremmo chiamare "ascendente", di riconduzione dei fenomeni a un'*arche*, tipico della gnoseologia greca. In questo è perfetto antonimo di παράγω, che Paolo usa qui per indicare il senso viceversa "discendente" del 'passare', del trascorrere che sta assegnando al tempo cristiano. Altrove Paolo (2*Cor* 3-14), per indicare la forma di tale *trapasso* e *transitorietà*, usa ripetutamente anche il verbo καταργέω, che soprattutto nei casi in cui è impiegato per designare il rapporto con la Legge, più che l'abolire' (come spesso si incontra nelle traduzioni della Bibbia), richiama il 'superare' nel senso del 'togliere' e insieme 'conservare' tipico del termine tedesco che Lutero nella sua ed. della Bibbia userà per tradurlo: *Aufheben*. Su questo, cfr., tra gli altri, Agamben, *Il tempo che resta...* cit., pp. 91-6.

³⁴ Secondo quel rapporto di ripetizione della forma nei fenomeni che Aristotele, la nottola di Minerva volata per ultima sul mondo classico, ha definito con l'espressione *to ti en einai*, come un "avere da essere" delle cose. Espressione pensata per implicare un tipo di necessità che, per le cose del mondo sensibile, ammette anche la contingenza; una «necessità condizionale» *ex hypotheseos* la chiama, o anche *stochastike*, stocastica (con un vocabolo che si è conservato anche nelle lingue moderne).

³⁵ Per riprendere le parole di un'insigne studiosa della storiografia antica, J. De Romilly, *Les temps dans la tragédie grecque*, Vrin, Paris 1995², p. 28.

fulcro non è l'*arche* né il *telos*, ma un *kentron*, Gesù Cristo, in cui il passato converge come *prefigurazione* e da cui il futuro procede come *superamento* del passato. Una visione «cristocentrica», l'ha chiamata O. Cullmann³⁶, che ha senso solo nell'orizzonte della fede in un evento di Grazia *già avvenuto* una volta per tutte e quindi da non rinviarsi a un futuro indeterminato, ma innanzitutto al presente, all'*hic et nunc* del tempo storico³⁷. Non è un caso che Paolo, entro questa prospettiva cristocentrica, abbia potuto perfino parlare di un *katechon*, di un trattenimento dello spazio storico che è venuto a formarsi con la Grazia e ci divide dal suo ritorno e che testimonia, prima che di un commercio del cristianesimo con il potere, di una sua sintonia, già nel suo *incipit* paolino, con la storia³⁸. Non solo e non tanto – almeno fino a quando l'Impero cristiano non sarà divenuto realtà storica consolidata – con la grande storia, ma soprattutto con quella più minuta e particolare, nel cui contesto, impercettibile alla sensibilità ellenistico-romana, si è radicata la fede nella Grazia.

Il messianismo di Paolo, infatti, rispetto alla pura potenza escatologica del messianismo della tradizione giudaica appare – come nessuno meglio di Nietzsche ci ha fatto, suo malgrado, capire – come un messianismo della piccola storia, della prossimità, della cronaca palestinese, che anche “fisicamente” si tiene alla larga dalle catastrofi e da quella trascendenza dei fini ultimi che sostengono di senso la dimensione apocalittica della storia.

A differenza di Pasolini, insomma, quel che a Paolo rimprovera Nietzsche è, in qualche modo, ciò che Paolo è stato davvero: il dissacratore che, meditando coerentemente l'evento di Grazia in cui ha creduto, ha rotto in maniera irreparabile per l'Occidente la recinzione tra divino e umano, tra alto e basso, e immesso il divino nel tempo e il messianico nella storia. Di più: che li ha immessi nella piccola, marginale (per Nietzsche, mediocre) cronaca della vita quotidiana palestinese, del tutto insignificante per la cultura elleni-

³⁶ Nella quale il tempo si risolve sostanzialmente in una dialettica a due dimensioni, quella tra presente e avvenire: cfr. O. Cullmann, *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel cristianesimo primitivo*, (1946), EDB, Bologna 2005.

³⁷ Peraltro, proprio quell'essere sempre «in pericolo» (*kindynois*) che Paolo riconosce alla debolezza della propria azione storica, di cui pure si vanta in *2Cor* 11, 23-30, non può non essere messo in relazione con l'essere «in bilico», considerato da W. Benjamin nelle *Tesi di filosofia della storia*, (1940), in Id., *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 1981³, p. 84, la caratteristica fondamentale – e, aggiunge, irrinunciabile per il materialista storico –, riconosciuta al presente, dimostrando qui, ancora più nitidamente che altrove, da dove proviene (cosa ben chiara a studiosi come G. Scholem, J. Taubes, oggi G. Agamben) la sua concezione messianica della storia.

³⁸ Cfr. *2Tj* 2, 1-8.

stico-romana – che, infatti, ne sottovaluterà a lungo la portata prima di comprenderne la minaccia mortale –, convertendo, con il suo cristocentrismo, quel che ancora restava di una visione elitaria della storia nel mondo ellenistico-romano e avviando così quella *democratizzazione della cultura* che è, volenti o nolenti, la condizione in cui ancora siamo³⁹. Il *modus hodiernus* di pensare il sacro e la storia, diffusosi, con il Paolo del “farsi tutto con tutti”, ai quattro angoli dell’Occidente cristiano, e nel cui orizzonte da quel momento in poi ogni richiamo a uno stato di natura intatto, innocente e numinoso – che ciò riguardi la dimensione teologica, quella antropologica o quella politica – non ha più potuto evitare i tratti del nostalgico appello a un’“infanzia”, sacra ma irrecuperabile, dell’umanità.

La stessa nostalgia che sarà tipica di tutti gli antimoderni, di ogni concezione antimoderna della storia, spesso attraente quanto astratta. Tipica, in fin dei conti, anche di Pasolini, la cui fervida sensibilità cercherà arditamente di fare proprio di Paolo – colui che forse più, ma sicuramente prima, di ogni altro ha contribuito a rendere “inattuale” il passato e a indebolire la sacra potenza degli *archai* e dei *nomoi* antichi – il delirante custode di un astorico, primigenio passato. L’antimoderno che, a giudizio di Pasolini, avrebbe pagato alla modernità una specie di debito di sangue⁴⁰, ma in cui, invece, a guardar bene, si vede, *in nuce*, il fondamento del moderno⁴¹.

Ebbene, sotto questo punto di vista e all’interno del *mare magnum* in cui talvolta si perdono le rotte dell’opera di Badiou, dal breve studio dedicato a San Paolo – all’apparenza marginale, ma in realtà fondamentale anche per valutare peso, direttrici e prospettive complessive del lavoro dell’intellettuale francese – il ruolo “genealogico” giocato dall’apostolo nella fine del pensiero antico e nella

³⁹ Di «democratizzazione della cultura», assorbendo e rielaborando nel modo direi più profondo le suggestioni nietzschiane sul cristianesimo, ha parlato per primo lo studioso che da più parti è stato considerato come il maggiore storiografo sulla tarda antichità: S. Mazzarino, il quale, in opere in cui il dettaglio documentale è unito a un eccezionale spessore teorico, ha letto mediante tale categoria l’intero sviluppo storico della fine dell’antichità.

⁴⁰ Secondo un gioco di specchi in cui si sente quello spirito d’immedesimazione che, in uno dei momenti più alti della produzione poetica di Pasolini, quello dei versi delle *Poesie mondane* raccolti in *Poesia in forma di rosa* (Pasolini, *Tutte le poesie...* cit., I, p. 1099) – tra l’altro rilette dal suo alter ego O. Welles nell’episodio *La ricotta* del film *RoGoPaG* – gli fa dire: «E io, feto adulto, mi aggiro/più moderno di ogni moderno/a cercare fratelli che non sono più».

⁴¹ O meglio sarebbe dire, considerato proprio il carattere plurale della modernità – che tuttavia ha base teologica proprio nella *libertà* paolina di cui ora si tornerà a parlare – “uno dei suoi fondamenti”.

costruzione dell'orizzonte di pensiero che ha condotto alla modernità emerge assai più coerentemente che in Pasolini. Ed emerge soprattutto in ragione del punto di osservazione, più distante e disincantato di quello di Pasolini, da cui Badiou guarda a Paolo.

Chi è, infatti, il Paolo di Badiou? Badiou enuncia già nel prologo la propria posizione sull'apostolo: egli non è alla ricerca, come Pasolini, delle radici del sacro e di quello che ne resta nel cristianesimo cattolico. Nel Paolo di Badiou, «alcuna trascendenza, niente di sacro»⁴². In questa obiettiva distanza, in questa estraneità dagli intenti immediati dell'«apostolo degli stranieri», una prospettiva paradossalmente più adeguata per capire le dinamiche secolarizzanti della sua teologia. Ciò anche al di là delle indubbie analogie esistenti tra le due figure di militanti progressisti – ambedue asimmetriche rispetto al credo materialista della matrice marxista di provenienza – e, come si diceva all'inizio, del riconoscimento che Badiou tributa a Pasolini⁴³.

Se è vero, infatti, che anche in Badiou la questione del santo «incontra quella del militante» e che qua e là si riscontrano toni apocalittici – soprattutto laddove più chiaramente emerge il debito di Badiou nei confronti di Pasolini e si parla del santo volere distruttivo dell'apostolo, falsificato dagli *Atti*, da cui emergerebbe la figura dell'infaticabile costruttore della Chiesa – tuttavia ciò che Badiou cerca in Paolo si capisce subito essere molto diverso da quello che cercava Pasolini: i segni di una rottura e non quelli, necessariamente stravolti fino all'inverosimile, di una continuità con le forme precedenti della sacralità.

Ciò a cominciare dalla ricostruzione, fatta da Badiou, della posizione storica di Paolo, che, nel libro, è esemplarmente visto come il «precursore» di quella visione, «decentrata» la chiama, del cristianesimo che seguirà alla caduta di Gerusalemme in mano romana nel 70. Evento catastrofico che, se per il giudaismo fu l'inizio di una nuova dolorosa (e apocalittica) cattività, per le comunità cristiane costituì, proprio grazie a Paolo, la spinta all'elaborazione di una nuova forma di universalismo. Quella che, vede bene Badiou, maturerà definitivamente in seno al cristianesimo una volta consegnato all'eresia quel «falso movimento» che fu lo gnosticismo cristiano, forza uguale e contraria al giudeo-cristianesimo.

In cosa consiste questo universalismo? Nulla a che vedere con l'universalismo ellenistico-romano, ancora imperante ai tempi di Paolo. Se questo costituiva l'ultimo stadio di una logica identitaria in cui gli individui potevano essere in qualche modo riconosciuti e accomunati

⁴² Badiou, *San Paolo...cit.*, p. 7.

⁴³ Cfr. *supra*, n. 6.

secondo la *qualità* che ne distingueva status e provenienza, e che perlopiù li portava – a meno dei tragici *errori* di cui sta ancora a ricordarci il dramma attico – a ripetere nel divenire delle loro vite l'essere in certa misura prestabilito nelle loro esistenze⁴⁴; quello cristiano fondato da Paolo, come vede bene Badiou, è di tutt'altra natura. Potremmo dire che è “inclusivo” piuttosto che esclusivo e si spiega nei termini propri dell'*agape* cristiana. Di quell'amore per il prossimo, che, come vede bene Badiou, effetto della fede paolina nella «sovrabbondanza della grazia» nella storia, diviene la vera potenza e legge universale, davanti alla quale tutti, puri e impuri, circoncisi e non, eletti e gentili, schiavi e liberi, uomini e donne, santi e peccatori, dopo la resurrezione, diventano uguali, appunto “prossimi”, potendo dare vita, così, a una nuova forma di comunità. Esattamente quella che ha i tratti delle comunità paoline, di un'*ekklesia* di cui si può far parte senza alcun'altra forma di elezione “organizzativa” che non sia quella vocazione, quella “chiamata” (*klesis*), che proviene direttamente dalla Grazia e di cui l'apostolo stesso è il primo testimone (*martyrs*)⁴⁵.

Un universalismo che tuttavia, e qui sta il cuore dell'interpretazione di Badiou, dipende ancor prima che da un sentimento religioso o umanitario, da un vero e proprio salto logico. Da ciò che Badiou chiama «antifilosofia». Paolo è indicato da Badiou come la prima «grande figura dell'antifilosofia»⁴⁶. Non di una nuova filosofia, precisa, ma di un'«antifilosofia radicale», che si specifica come pensiero – che tra l'altro più volte Badiou caratterizza come poetico⁴⁷– dell'evento, dell'eccezione evenemenziale; primo e irripetibile l'evento di Grazia che destituisce la verità filosofica centrata sulla ricerca dell'essere e delle sue ricorsività.

Tutto ciò che Paolo afferma, per Badiou va letto nel quadro di questa grande cesura onto-teologica da lui introdotta nel pensiero occidentale. Il colpo assestato da Paolo alla sapienza greca, alla *sophia*, nei passi della *Prima lettera ai Corinzi* e altrove, in cui Pasolini ha visto i tratti di una riconciliazione, subito interrotta, con una sacralità

⁴⁴ Ciò che Aristotele in un celebre passo della *Poetica* dedicato proprio a definire *to katolon*, l'universale (rispetto a *to kath'ekaston*, il particolare), chiama la «possibilità dell'azione»; vale a dire, come si diceva *supra*, n. 34, la forma come *to ti en einai* avere da essere contingente delle cose in divenire. Su questo passo del cap. 9 della *Poet.* (51a 36-b 11), mi permetto di rimandare all'ampio commentario dedicatogli in Aristotele, *Poetica*, introduzione, traduzione e commento di D. Guastini, Carocci, Roma 2010, in part. pp. 206-16.

⁴⁵ Cfr. in part. *Ef* 4, 1-6; *Rm* 1, 1.

⁴⁶ A. Badiou, *San Paolo...* cit. p. 30.

⁴⁷ Cfr. ad es. *ivi*, p. 8: «Paolo è un pensatore-poeta dell'evento».

primigenia, porta con sé invece, per Badiou, i prodromi della nascita della soggettività moderna. È, infatti, un colpo assestato alla pretesa dell'intelletto di apparentare *logos* ed *essere* e, dice Badiou, di appropriarsi «di un ordine fisso del mondo»⁴⁸. Pretese spazzate via, per Paolo, dall'assoluta unicità e imprevedibilità dell'evento della Croce che, dimostrando la stoltezza della sapienza filosofica, ha eletto come evento fondamentale ciò che questa non poteva invece ritenere che inferiore rispetto all'universale filosofico: quel *kath'ekaston*, quel particolare di cui, non a caso, per Aristotele non ci poteva essere filosofia ma solo storiografia⁴⁹.

Perciò il colpo assestato da Paolo alla *sophia* greca è indirettamente un colpo assestato anche alla fede giudaica, la quale, avendo anch'essa mancato di riconoscere il carattere veritativo dell'evento di Grazia, si è disposta, sostiene Badiou, come eccezione alla *sophia* greca, ma non come antifilosofia essa stessa. Non come quell'antifilosofia che, destituendo il discorso dell'essere, l'universalità filosofica – quelle in cui anche il *nomos* giudaico e la sua reiteratività hanno trovato il loro posto – ha per contro istituito un'universalità di tutt'altra natura. Radicalmente soggettiva, perché basata su una pluralità di soggetti, assai eterogenei tra loro, “deboli”, parziali – veri e propri *déchets*, scarti, li definisce più volte Badiou –, ma accomunati, tuttavia, dalla fede nell'evento salvifico dell'Incarnazione.

Anziché realizzare una sintesi tra i due grandi discorsi dell'antichità, quello greco e quello giudaico, Paolo si è posto, dunque, «in diagonale» tra i due, e qui sta la *novitas* della sua antifilosofia, il suo «non essere conforme al secolo» come concluderà Badiou⁵⁰. La sintesi, semmai, verrà in seguito, a cominciare dall'evangelista Giovanni, ma il cristianesimo paolino, e di qui tutta la sua radicalità antifilosofica, ha attestato l'evento di un Dio che non è in alcun modo l'ente supremo dell'ontoteologia, ma il Dio che privilegia «le cose che non sono», rispetto a «quelle che sono»⁵¹. Un Dio dell'evento, dell'evento Gesù Cristo, come tale eterogeneo all'essere dei Greci e al *nomos* degli Ebrei; grazia senza concetto né rito appropriati⁵².

Ecco, in sostanza, da dove trapela, per Badiou, la modernità di Paolo: da quella libertà di fronte all'essere, al *nomos* e a ogni potenza

⁴⁸ Ivi, p. 67.

⁴⁹ Cfr. *supra*, n. 44 per il rif. a un passo in cui si può ben cogliere la minore considerazione che la filosofia classica ha potuto avere della storia e dunque una fondamentale differenza con la cultura cristiana di matrice paolina.

⁵⁰ Senza tuttavia, come tiene a sottolineare, con ciò «fuggire il mondo»: Badiou, *San Paolo...cit.*, p. 170.

⁵¹ *1Cor* 1, 28.

⁵² Cfr. A. Badiou, *San Paolo...cit.*, p. 91.

del pensiero antico di cui si diceva sopra a proposito dell'*hos me*. Libertà dalla necessità imposta da quell'*eterno ritorno dell'uguale* la cui constatazione della fine è vissuta da Pasolini come una catastrofe⁵³, e che invece Badiou ha potuto pensare come un'opportunità. Quella seguita, appunto, all'*eleutheria* che Paolo rivendica per i *christiana tempora*, figli dell'evento di Grazia che ha reso obsolete tutte le sacre potenze del passato.

Qui sta tutta la differenza tra Pasolini e Badiou: per quest'ultimo niente di "patologico" nella modernità, niente di apocalittico. Se Pasolini è stato, per sua stessa ammissione, «una forza del passato»⁵⁴ che ha tentato di assoldare al mondo premoderno più potenze possibili, Paolo compreso, per avviare una guerra – che sapeva bene poter essere ormai solo di posizione e non di movimento – contro la modernità e i suoi demoni, per Badiou le cose stanno diversamente. Badiou ha visto lucidamente «la potente cesura» inferta da Paolo, fondatore dell'universalismo antifilosofico, al pensiero antico e da cui genealogicamente proverrà quella «riqualificazione antimetafisica della filosofia» che, passando per Pascal, Kierkegaard, e Heidegger, avrebbe, a suo parere, preso oggi la strada delle matematiche⁵⁵.

Di qui la possibilità, in conclusione, di ritornare, ma in modo ora più meditato, alle parole di Nietzsche sul cristianesimo, *riduttore* del divino, della sua sacralità, e *liquidatore* della vita ascendente. In questa riduzione, avversata da Nietzsche, purtuttavia un'innegabile *chance* per il mondo cristiano: aver ridotto, insieme alla forza costringente del sacro, anche la sua violenza. Politica oltre che antropologica e teologica. Forma di *riduzione* che ha messo in crisi, con l'universalismo antico, anche il diritto degli uguali per eccellenza (*arete*) di estrazione o capacità, di dominare il mondo degli ineguali, e delineato per questa via i contorni di un'universalità dei diritti della persona, (*prosopon*, in greco) e dei popoli (*ethne*). Due termini che avevano, ancora nella *koine* ellenistico-romana, tutt'altro significato e il cui innalzamento assiologico sarà, in definitiva, il vero portato teologico politico del cristianesimo⁵⁶.

⁵³ Peraltro imputata proprio al «peggior Paolo», come si legge nella Quarta di copertina dell'ed. del 1974 de *La nuova gioventù*, ora in P.P. Pasolini, *Saggi sulla letteratura e sull'arte*, 2 Tomi, Mondadori, Milano 1999, II, pp. 2692-3.

⁵⁴ Pasolini, *Tutte le poesie...cit.*, II, p. 1099.

⁵⁵ Questione di cui Badiou si è occupato, in part. in *L'être et l'événement*, Ed. du Seuil, Paris 1988 e in *Logiques des mondes. L'être et l'événement*, 2, Ed. du Seuil, Paris 2006.

⁵⁶ Cfr. *At*, 10, 34-5, in cui i due termini sono usati insieme da Pietro proprio ad indicare il tipo di libertà portata da Cristo.

Abstract

L'articolo si occupa delle interpretazioni che P.P. Pasolini e A. Badiou hanno fornito della figura di Paolo di Tarso. In libri che non potrebbero essere più diversi – uno tratto nel 1977 dalla sceneggiatura che Pasolini anni prima aveva scritto per un film su Paolo, l'altro una vera e propria monografia filosofica uscita in Francia vent'anni dopo – i due intellettuali leggono gli scritti e il ruolo storico dell'apostolo in modo solo apparentemente analogo. Dichiaratosi debitore del modo in cui Pasolini, calandone la predicazione nel nostro tempo e facendola entrare in contatto con la sua visione apocalittica del mondo, attualizza Paolo, Badiou, in realtà, fornisce una lettura dell'"apostolo degli stranieri" assai diversa, quasi speculare a quella di Pasolini sul piano teologico-politico.

The contribution deals with the interpretations of Paul of Tarsus' works and life proposed by P.P. Pasolini and A. Badiou. Both of them draw upon the writings of the Apostle, as well as his historical significance, in a way that appear comparable only at first sight. They pursue their respective analyses by mean of works so far apart from each other, being one based on the 1977 script Pasolini wrote for an envisaged film on Paul, and the other one a philosophical essay, which Badiou published in France twenty years later. Badiou declares his debt owed to the way Paul has been understood by Pasolini – who contextualised Paul's preaching in present time and matched it with his apocalyptic vision – and proposes a rather different interpretation of the "Apostle of Foreigners". In light of Political Theology, their respective interpretations appear rather different, nearly opposite poles.

Keywords: teologia politica, universalismo, filosofia della storia, apocalittica