

Corpo e anima in Ilario di Poitiers: un uomo afferrato da Dio

Patrick DESCOURTIEUX

Sommario: 1. Presupposti e tradizioni; 1.1. Ricchezza linguistica; 1.2. Retaggi e quadro della riflessione; 1.2.1. Nel paganesimo; 1.2.2. Nel cristianesimo; 1.3. L'originalità ilariana; 1.3.1. La composizione corpo-anima nella *Genesi*; 1.3.2. La distinzione pauliniana dell'uomo *interiore* e dell'uomo *esteriore*; 1.3.3. La corporeità dell'anima; 1.3.4. L'origine dell'anima; 1.3.5. L'anima e la luce; 2. La vita dell'anima; 2.1. Le passioni dell'anima; 2.2. Il diavolo, nemico dell'anima; 2.3. Il movimento dell'anima; 2.4. L'anima e la sua vita intellettuale, spirituale, liturgica; 2.4.1. Intellettuale; 2.4.2. Spirituale; 2.4.3. Liturgica; 2.4.4. L'eternità o immortalità dell'anima; 2.4.5. La salvezza dell'anima; 2.4.6. L'anima di Cristo; 3. Il corpo, afferrato da Dio; 3.1. Negatività; 3.2. Plenitudine; Conclusione

La tematica di questo convegno ci invita a riflettere sull'uomo, realtà costituita di corpo e di anima¹. I primi due capitoli del libro della *Genesi* sostengono l'intento di questa composizione. Per un uomo convertitosi, come Ilario di Poitiers, essi furono il naturale punto di partenza di tutta la sua attenta meditazione sull'uomo. Nel racconto della sua "conversione", all'inizio del *De Trinitate*, pur ricorrendo alla sua solida formazione letteraria, il nostro descrive la tensione del suo *animus* verso il Vero, rivelando quella profonda sete di conoscenza di cui ardeva. Scrive: "La mia anima (*animus*) desiderava conoscere questo Dio autore della vita... se non capirlo almeno conoscerlo" (§ 3);

1 *Body and Soul: The Patristic Message to Pastoral Theology* in Saint Athanasius Greek-Catholic Theological Institute, Nyíregyháza (Hungary, October 17-19, 2019), conferenza organizzata da Miklós Gyurkovics.

poi “la mia anima (*animus*) inquieta cercava la via giusta verso la conoscenza del suo Signore” (§ 4). Infatti il suo animo è il luogo, il teatro della sua riflessione sull’essere e sul senso della vita (§ 5). Il pensiero della grandezza di Dio era, per la sua anima “posseduta dall’amore del vero”, fonte di “delizie” (§ 6). L’idea di poter venerare nel Padre suo e nel suo Creatore una “infinità d’eternità senza limite” riempiva il suo animo di gioia (*animus gauderet* § 7) ponendolo in uno stato di riposo mentale (§ 8). Inoltre, la ragione lo persuadeva che Dio non aveva potuto creare per la morte (§ 9).

Dopo aver descritto la sua ricerca, piuttosto gioiosa, l’autore constatata che l’anima è stanca e ha paura, in parte per sé stessa, in parte per il corpo (*partim suo, partim corporis metu*: anima e corpo sono coinvolti nella ricerca): la morte è un orizzonte insuperabile (§ 10), a meno che il prologo del Vangelo secondo Giovanni non sia letto attentamente. Infatti, l’anima scopre allora che “ci sono più motivi di sperare di quanti si aspettasse” (§ 11). Comprendendo che tutto ciò che ha intuito della bellezza e della grandezza del Padre è condiviso dal Figlio, lo spirito “sale verso Dio tramite la carne” (§ 12). Sorpassare l’osservanza dei precetti materiali della Legge mosaica “libera da ogni costrizione del corpo lo spirito circonciso nei confronti dei vizi e purificato dalle sue colpe” (§ 13). Ilario conclude, quindi, la prima parte dell’introduzione al *De Trinitate*, dicendo: “Nella calma, assicurata dalla sua salvezza, l’anima si era riposata, gioiosa delle sue speranze². Senza timore alcuno considerava la morte come l’ingresso nella vita eterna. La vita nel corpo la comparava al servizio militare per i futuri ufficiali” (§ 14).

Tutta la preparazione, che mira allo sviluppo di questo grandioso trattato, si compie attraverso la osservazione – senza introspezione – di tutto ciò che è vissuto dallo spirito e nello spirito. Il che è notevole. Profondamente *capax Dei*, l’uomo ilariano accede alla verità proprio

2 La gioia sarà proprio una capacità dell’anima liberata, cf. *Tr. Ps.* 123,4.

grazie alla forza della sua potenza spirituale, l'anima che riveste più nomi, *animus*, *anima*, *spiritus* e *mens*. E' proprio ciò che vedremo per iniziare, sottolineando i presupposti del pensiero ilariano, prima di esaminare i suoi contenuti caratteristici.

1. Presupposti e tradizioni

1.1. Ricchezza linguistica

A questo punto è necessaria una premessa: *animus*³, *anima*, *mens*, *spiritus* sono quattro parole il cui vero significato non è facile da connotare, infatti, nelle traduzioni moderne, sono spesso usate nell'accezione più generica di anima. Ilario non le definisce mai precisamente, in modo scolastico, perché presuppone che il loro significato sia già ben conosciuto. Infatti, come si vedrà più avanti, spiegherà solo la parola *anima* tralasciando le altre, *animus* e *mens*. Per quanto riguarda *spiritus*, nel *De Trinitate*, egli afferma che *spiritus* designa chiaramente l'anima. Recita: *Spiritu frequenter significari animam non ambiguum est* (*Trin.* X, 6r⁴). Dunque si discosta alquanto dalle interpretazioni paretimologiche riportate prima di lui, che mettevano in relazione *an-ima* con l'assenza di sangue (ἀν-αἷμα)⁵. Due secoli dopo di lui, Cassiodoro farà di questa interpretazione una delle dodici questioni

- 3 Nell'*Opera omnia* le occorrenze di *anima* sono approssimativamente 601; *animus* 101; *intellegentia* 587; *mens* 176; *spiritus* 411, mentre che 1077 sono quelle di *corpus*.
- 4 "Non è dubbioso che l'anima sia designata dallo spirito": *SC* 462, 272, riga 16-17. Altra equivalenza, tra anima e vita, posta nel *Tr. Ps.* 141 dallo stesso Ilario: "Quando offrendosi di spontanea volontà, finì per lui la fuga, mentre nessuno considerava la potenza della sua vita, *indicata nell'anima*" (*Tr. Ps.* 141,4).
- 5 Al contrario il linguaggio biblico stabilisce un rapporto forte tra l'anima e il sangue: "L'anima di ogni essere vivente è il suo sangue, in quanto sua vita; perciò ho ordinato agli Israeliti: *Non mangerete sangue di alcuna specie di essere vivente, perché il sangue è l'anima d'ogni carne*" (Levitico 17,14).

che si dipanano nel suo *De anima*, risalendo circa all'anno 538⁶. Qual è la differenza tra questi termini? Si tratta piuttosto di sfumature che di vere differenze: *animus* insiste sull'aspetto intellettuale dell'anima; *spiritus*, sull'aspetto spirituale, animato da un soffio; *intellegentia* sulla capacità di relazione e di comprensione; *mens* sull'aspetto cerebrale e riflessivo. Tutti questi termini erano già stati elaborati secoli prima di Ilario.

1.2. Retaggi e quadro della riflessione

1.2.1 Nel paganesimo

Non esiste nessun *De anima* nell'opera ilariana, sebbene quel genere letterario fosse in voga da molto tempo. È impossibile qui fornire un elenco esaustivo di tutti i trattati *Περὶ ψυχῆς* in greco o *De anima* in latino; da notare, *en passant*, che quasi tutti questi trattati contengono uno o più capitoli sui rapporti tra corpo e anima, peraltro non si hanno molte notizie di trattati *Περὶ σώματος* o *De corpore*, almeno prima di Leonzio di Bisanzio (c. 475-550), autore di un *Περὶ σώματος κατὰ ἀφθαρτοδοκητῶν*, recentemente pubblicato⁷.

Da notare, tuttavia, che già dal VI secolo avanti Cristo, in ambito greco, la raccolta di riflessioni sulla relazione tra anima e corpo è ricchissima. Chi legge i primi capitoli del *Περὶ ψυχῆς* di Aristotele si rende conto del fiorire di scuole, nomi e pensieri, tra loro così diversi: Empedocle, Leucippo, Platone, Democrito, Anassagora, Talete, Diogene, Eraclito, Alcmeone, Hippone, Crizia e tanti altri. Delle opere di alcuni di loro, rimangono solo dei titoli o dei frammenti citati qua e là, però quelle di tanti altri sono state trasmesse nella loro integralità. Si pensi, a proposito di Platone, al *Fedro*, al *Fedone*⁸, al *Filebo*, alla

6 Cf. Cassiodoro, *De anima* 3 – SC 585, 214.

7 B. E. Daley, *Leontius of Byzantium: Complete Works*, Oxford – New York, 2016.

8 Il cui titolo è proprio “Circa l'anima”.

Repubblica o al *Timeo*, ricchi di pagine sull'argomento da noi qui trattato.

Anche Cicerone⁹ e gli Stoici, dopo Aristotele, svilupparono un'importante riflessione e, senza entrare nei particolari né prendere il rischio di sbagliare, si può affermare che tutta l'educazione del giovane Ilario fu segnata dallo studio di pensieri non cristiani, ma conosciuti dai cristiani più colti dell'epoca. Basti pensare all'itinerario intellettuale e spirituale del giovane Agostino, molto meglio conosciuto di quello di Ilario, ma originario da un ambiente non particolarmente brillante, per capire che la cultura filosofica di Ilario non era irrilevante. Certamente egli avrà parecchie volte riflettuto sulla tematica odierna. Ricordiamo che l'insegnamento del gallo-romano dell'epoca affonda le radici nel patrimonio classico¹⁰: numerose sono le riflessioni sul tema dell'anima e del corpo. Pensiamo alle opere di Aristotele, soprattutto il suo *Περὶ ψυχῆς*, in tre libri, che contiene più di una frase che lo stesso Ilario non avrebbe rinnegato: "L'anima, nella maggiore parte dei casi, non sembra sentire né poter far niente senza il corpo" (I,9); la loro forte unione era già stata intuita, osservata. "Tutti i moti dell'anima sembra non si manifestino senza il sussidio del corpo: coraggio, dolcezza, timore, pietà, audacia, gioia, amare e odiare" (I,10); questo elenco di passioni è un classico. "Al fisico" compete studiare l'anima, sia nella sua interezza, sia negli aspetti particolari.

Il solo accenno al nome di Agostino, fatto sopra, ci invita a non dimenticare il neo-platonismo fiorito nel terzo secolo con Plotino (c. 205-270), la cui quarta *Enneade* contiene un lungo trattato sull'anima. L'elenco delle diverse parti di questa opera evidenzia la ricchezza della speculazione sviluppatasi un secolo prima di Ilario, soprattutto nelle tre articolazioni che ritroveremo nello studio del pensiero ilariano:

9 Per Cicerone, si vedano in particolare le *Tuscolane*, alle quali allude spesso Ilario nella sua opera.

10 Cf. H.-D. Saffrey, *Hilaire et son temps*, Paris, 1969, 247-265, 251-255.

1) L'essenza dell'anima: si tratta di mostrare che l'anima è fatta di un'essenza divisibile che procede da un'essenza indivisibile; poi si esamina in che modo le anime particolari si elaborino a partire dall'anima universale, la quale rimane intatta; inoltre si studia la modificazione che un'anima subisce entrando in un corpo, secondo la legge che vuole che una determinata anima sia predestinata a calarsi in un determinato corpo: infatti discendendo in un corpo, l'anima non entra in un mondo a lei estraneo, bensì in una dimora già preparatale dall'anima del mondo; infine si studia se l'anima abbia un corpo e possa trovarsi in un luogo, come il timoniere della nave, concludendo che l'anima è una luce che illumina il corpo.

2) Il tema della memoria: l'eco di questo nel libro X delle *Confessioni*, come si sa, ma Ilario, che sottolinea l'importanza della memoria per l'osservanza dei comandamenti della Legge (cf. *Tr. Pr.* 14,2; 118,14, 16; 134,23; 138,36), non ne fa esplicitamente una delle potenze dell'anima, e parla piuttosto della memoria di Dio (*Tr. Ps.* 129; 131,3).

3) L'immortalità dell'anima: di cui si parlerà più avanti.

Dunque, quali erano le questioni classiche che ci si poneva a proposito dell'anima o del suo rapporto con il corpo? Se ne potrebbe trovare un copioso elenco, dopo Ilario, nel testo di Cassiodoro (c. 480-580) recentemente pubblicato. L'autore infatti scrive:

Impariamo

- 1) perché l'anima è chiamata così
- 2) la sua definizione
- 3) la qualità della sua sostanza
- 4) la sua forma
- 5) quali virtù morali essa possiede tra quelle che i Greci chiamano *aretai* e che contribuiscono al suo ornamento come alla sua gloria
- 6) le sue virtù naturali, cioè quelle destinate a contenere la sostanza del corpo
- 7) l'origine dell'anima

- 8) in quale parte del corpo essa risiede
- 9) la forma e la composizione del corpo stesso
- 10) le proprietà dell'anima dei peccatori
- 11) il modo di riconoscere l'anima dei giusti
- 12) cosa sarà di ciascuno di noi nel momento della risurrezione.

Anche se questi tre ultimi punti sono caratteristici del cristianesimo, l'elenco evidenzia la ricca evoluzione della riflessione da cui Ilario poteva attingere: cioè la qualità del retaggio e del patrimonio pagano che aveva in comune con i suoi coetanei.

1.2.2 Nel cristianesimo

Un buon riassunto della situazione creatasi a partire dall'era cristiana è dato come preambolo alla pubblicazione del medesimo trattato. Sembra utile citarlo integralmente:

Poco dopo la nascita del cristianesimo, la riflessione sull'anima determinò due tendenze contemporanee. L'una, propria dell'Oriente greco, che sarà chiamata "creazionismo", fu iniziata da Clemente Alessandrino (c. 150-220) e fu all'origine di molte altre correnti di pensiero. L'altra, propria dell'Occidente latino, iniziò con la dottrina del 'traducianismo' esposta nel trattato *De anima* di Tertulliano (c. 210-213) e si sviluppò, sempre contro di lui, per più di tre secoli, con, tra l'altro, la *Lettera* 166 indirizzata a Girolamo, nonché con il *De immortalitate animae*, il *De quantitate animae* e il *De natura et origine animae* di Agostino (+ 430) e il *De statu animae* di Claudiano Mamerto (+ c. 474). Inoltre, ogni tendenza si sviluppò insieme a commenti greci da Alessandro di Afrodise (fl. c. 200) fino a Olimpiodoro (+ c. 570), il quale, in conformità con il *De anima* di Aristotele, studiò diversamente l'origine, la natura e il divenire dell'anima. Questi tre gruppi (due teologici e uno filosofico) ebbero contatti tra loro, ma solo la ricerca cristiana ricevette apporto dal pensiero filosofico greco¹¹.

11 A. Galonnier, Introduzione a Cassiodore, *De l'âme*, SC 585, 11-12.

Non è puro anacronismo citare testi posteriori a Ilario per illustrarne il pensiero. Infatti poiché il concetto di proprietà letteraria era meno forte di quanto non lo sia oggi, capita frequentemente che un autore riprenda pensieri precedenti, presentandoli come suoi propri.

Quindi Ilario era sicuramente al corrente delle grandi questioni discusse dai più famosi pensatori, ma che riecheggiavano necessariamente in ambiti più umili. Le due fonti principali da cui attingeva erano quella latina, Tertulliano con i suoi trattati *De anima* e *De testimonio animae*, e quella greca, Origene, nella cui opera spesso affiora il tema, con passaggi interamente dedicati a lui, ad esempio nel *De principiis* II,8-9¹². Tertulliano si era ispirato alla lettura degli Stoici, che fece trapassare in ambito latino: per lui, “l’anima muove il corpo” (*De anima* 6); ora egli si chiede: come mai una sostanza, priva di consistenza (solidità), potrebbe muovere dei corpi solidi? Egli sollecita anche la testimonianza del Vangelo: l’anima è corporea, dal momento che quella del ricco soffre nell’inferno (cf. *ibid.* 7). L’anima non sarebbe niente, se non fosse accolta in un corpo.

Anche a questo proposito sembra che il pensiero ilariano si sia sempre più staccato dalla formazione ricevuta e dalla filosofia pagana per cercare di parlare unicamente la lingua della Santa Scrittura.

1.3. *L’originalità ilariana*

Dopo aver ancora insistito sul fatto che Ilario non ha mai scritto un nuovo *De anima* o *De anima et corpore*, bisogna sottolineare che la sua riflessione sul tema in questione si iscrive nel quadro di due opere esegetiche maggiori, l’*In Matthaeum*, primo commento del primo Vangelo canonico, scritto verso gli anni 353-354 dal giovane vescovo di Poitiers¹³, ed i *Trattati sui Salmi*, scritti nell’ultima parte della vita che si spense nel 367, ma verosimilmente meditati, elucubrati in tanti anni di riflessione.

¹² SC 252, 336-373.

¹³ Vedere al riguardo la presentazione di J. Doignon, SC 254, 19-20.

1.3.1 *La composizione corpo-anima nella Genesi*

Il trattato sul Salmo 129 (*De profundis*) ricorda come l'uomo sia stato creato e ne chiarisce la composizione: l'uomo è fatto di due "nature", una "umile", l'altra "celeste". È d'uopo citare integralmente questo testo-chiave:

La creazione dell'uomo è racchiusa in due nature, l'anima e il corpo, di cui la prima è spirituale e la seconda terrena e che la natura inferiore materiale è stata adattata all'efficacia e all'attività di quella superiore. Chiunque allora vorrà credere che Dio sia corporeo per il fatto che l'uomo è stato creato a immagine sua, dovrà ritenere che Dio sia composto di una natura più nobile e di una meno nobile, visto che l'uomo di esse risulta formato. Ora tutto ciò che è composto non può essere stato eterno; la composizione infatti comporta un inizio, in rapporto al quale il composto potrà permanere. Ma questi sono vaneggiamenti della incredulità. Ignorando la natura divina, ci si rinchiude in simili anguste opinioni, per l'errore di una mente stravolta.

Dio invece, che rimane sempre e in tutto, è lo stesso ovunque e in nessun luogo viene meno alla sua totalità. Quando – completato ormai il mondo – dava inizio alla sua opera più bella, creando l'uomo a immagine sua, lo compose di una natura celeste e di una natura terrena, cioè di anima e di corpo¹⁴. Prima creò l'anima con quella divina attività della sua potenza, per noi incomprendibile. Difatti, non fu nel momento stesso in cui creò l'uomo a immagine sua che formò insieme anche il corpo¹⁵. La *Genesi* insegna che, solo molto tempo dopo che l'uomo era stato creato a immagine di Dio, fu preso del fango e fu modellato il corpo, che poi divenne a sua volta anima vivente per il soffio divino. Una natura terrena e una natura celeste, congiunte in un certo senso insieme dal vincolo dell'alito divino.

14 *Ex humili natura caelestique composuit, anima uidelicet et corpore (Tr. Ps. 129,5).* Da notare il singolare *natura*, che esprime bene l'unità della composizione, unità che solo la morte potrà distruggere.

15 *Et prius quidem animam diuino illo et incomprehensibili nobis uirtutis suae opere constituit. Non enim cum ad imaginem Dei hominem fecit, tunc et corpus effecit.*

Il beato apostolo Paolo sa di portare in sé stesso un dissidio tra l'uomo interiore e l'uomo esteriore. Per mezzo dell'uomo interiore trova la sua gioia nella legge; per mezzo di quello esteriore invece fa ciò che non vuole. L'uomo interiore desidera le opere dello Spirito, mentre quello esteriore brama i piaceri del corpo. L'uomo interiore dunque è stato fatto a immagine di Dio: razionale, dotato di mobilità, capace di muovere, veloce, incorporeo, sottile, eterno. Per quanto gli è consentito, esso imita l'immagine della natura suprema, quando passa da un luogo all'altro, quando vola tutt'intorno. Più veloce della parola, ora è al di là dell'oceano, ora si innalza nei cieli, ora negli abissi, ora percorre l'oriente e l'occidente, e mai viene ridotto a nulla, quasi che più non sia – in tutto ciò consiste la natura divina –, mai si ritira da un posto per essere presente in un altro.

Pertanto l'anima umana, in questa mobilità del suo pensiero, è stata fatta a immagine di Dio suo creatore, e imita la natura divina appunto con la sua perenne mobilità, nulla avendo in sé di corporeo, nulla di terreno, nulla di pesante, nulla di caduco. (*Tr. Ps.* 129,5-6)

Ilario, per evitare ogni forma di antropomorfismo, spiega l'espressione *ad imaginem suam* affermando che l'immagine di Dio risiede nell'anima, creata prima del corpo. L'atto della creazione rimarrà sempre oscuro, "*incomprehensibilis*", e Ilario non vuole andare oltre, evitando accuratamente di discutere su un'eventuale preesistenza delle anime, rifiutando dunque sia una posizione pagana platonica sia il traducianismo ancora conosciuto da Tertulliano e reperibile un' unica

volta nella sua opera¹⁶. L'anima è creata, è “opus Dei”¹⁷. Essere creato a immagine di Dio significa di per sé (solamente) avere un'anima.

16 Nell'*In Matth.* 10,23, commentando la parola di Gesù “saranno divisi, tre contro due e due contro tre”, Ilario scrive: “Troviamo solo tre cose nell'uomo: il corpo, l'anima e la volontà. Infatti siccome l'anima è stata data al corpo, anche il potere è stato accordato a ciascuno di usare di sé come lo voleva, e la legge è stata perciò proposta alla volontà. Questo si osserva (solo) nei primi plasmati da Dio, la cui nascita dell'origine è effettuata e non trasmessa da altrove. Ma dopo il peccato e l'infedeltà del nostro primo padre, le generazioni successive hanno cominciato ad avere il peccato come padre del nostro corpo e l'infedeltà come madre della nostra anima: da loro infatti abbiamo ricevuto la nascita attraverso la trasgressione del nostro primo padre. Di fatto una volontà propria si aggiunge a ciascuno. Sono dunque cinque per una casa: il peccato, padre del corpo, l'infedeltà madre dell'anima, e la libertà della volontà che interviene, attaccandosi l'intero uomo secondo una sorte di diritto coniugale. La suocera è l'infedeltà che ci accoglie quando nasciamo da lei e che andiamo lontano dalla fede e dal timore di Dio, al fin di farci prigionieri tra l'infedeltà ed il piacere, vivendo nell'ignoranza di Dio e la seduzione di tutti i vizi” (*Sed tria tantum in homine reperimus, id est, et corpus et animam et uoluntatem. Nam ut corpori anima data est, ita et potestas utriusque utendi se ut uellet indulta est: atque ob id lex est proposita uoluntati. Sed hoc in illis deprehenditur, qui primi a Deo figurati sunt, in quibus coeptae originis ortus effectus est, non traductus aliunde. Sed ex peccato atque infidelitate primi parentis, sequentibus generationibus coepit esse corporis nostri pater peccatum, mater animae infidelitas; ab his enim ortum per transgressionem primi parentis accepimus. Nam uoluntas unicuique sua adiacet. Ergo iam unius domus quinque sunt: pater corporis peccatum, mater animae infidelitas, et accedens uoluntatis arbitrium, quod totum hominem quodam coniugii sibi iure dstringit. Huic infidelitas socrus est, quae nos ex ea natos, atque a fide metuque Dei peregrinantes accipiens, ut inter infidelitatem uoluptatemque possessos, et in ignorantia Dei et in omnium uitiorum oblectatione detineat).*

17 Cf. *Trin.* X,20 – SC 462, 200, riga 9.

1.3.2 *La distinzione pauliniana dell'uomo interiore e dell'uomo esteriore*

Lo stesso trattato prosegue la riflessione sulla creazione con l'esposizione della distinzione pauliniana dell'uomo *interiore* e dell'uomo *esteriore* (cf. Rm 7,23). Descrivendo l'uomo interiore, vi si utilizzano delle espressioni che, in fin dei conti, descrivono perfettamente la natura dell'anima come viene intesa da Ilario. Recita così: *Ergo ad imaginem Dei homo interior effectus est rationabilis, mobilis, mouens, citus, incorporeus, subtilis, aeternus*. Sette aggettivi qualificano l'anima, dotata di poteri razionali, capace di muovere e di essere mossa, rapida nella sua azione, senza corpo, sottile, cioè capace di vincere gli ostacoli, passando sotto di loro, ed eterna. In particolare, è da notare che la mobilità, cioè la capacità di passare mentalmente da un argomento all'altro, paragona lo spirito umano a quello divino. La dimensione di infinito si percepisce particolarmente bene in questa mobilità senza limiti. Posso, in qualsiasi luogo della terra, pensare a qualsiasi altro, con una velocità proprio divina. Dio è dappertutto nel medesimo istante, ma il mio spirito può andarci, con la stessa facilità¹⁸. Sono queste le due frasi da considerare, perché sintetizzano il pensiero di Ilario sull'anima:

*L'anima umana, per quanto riguarda la mobilità della sua capacità di sentire, è stata fatta a immagine del suo creatore*¹⁹.

*La mobilità dell'anima eterna imita la natura di Dio; non ha niente di corporeo in sé, niente di terreno, niente di pesante, niente di effimero*²⁰.

18 Si potrebbero evocare qui le parole di Descartes: La mia volontà è in me come in Dio: "sans borne".

19 *Anima humana in hac sensus sui mobilitate ad imaginem opificis sui facta est.*

20 *Dum naturam Dei mobilitas animae perennis imitatur, nihil in se habet corporale, nihil terrenum, nihil graue, nihil caducum.*

1.3.3 *La corporeità dell'anima*

Va chiarita la questione, molto discussa nell'Antichità, della corporeità dell'anima. Ilario afferma che l'anima non ha niente di *corporeale*. Tuttavia, la corporeità dell'anima è affermata nell'*In Mt.* 5,8 in un brano che va citato integralmente:

Non c'è niente che non sia corporeo nella sua sostanza e nel suo stato creato, e gli elementi di tutte le cose che sono nel cielo o sulla terra, visibili o invisibili, sono stati formati. Anche le anime in quanto specie, o abbiano un corpo o siano uscite da un corpo, possiedono tuttavia una sostanza corporea propria al loro stato naturale, perché tutto ciò che è creato è necessariamente in qualcosa.

Questa posizione scompare dieci anni dopo, essendo l'anima, allora, definita come meramente spirituale. “La natura dell'anima è *spiritalis*”, dice il trattato sul Salmo 52 (*Tr. Ps.* 52,7).

1.3.4 *L'origine dell'anima*

L'innovazione appare anche dal fatto che il tema dell'origine dell'anima è conosciuto, ma non trattato in modo astratto. Nell'*Opera omnia* ci sono solo tre richiami a questa tematica, senza particolari spiegazioni filosofiche.

1) *Lorigo animae* nell'*In Matth.* 10,24.

2) Simmetriche ma brevi sono le due altre occorrenze: a proposito del *Salmo* 91, da cantare il sabato, come risulta dal suo stesso titolo. Il *Tr. Ps.* 91,3 dichiara che ogni giorno (*cotidie*) la forza divina (*diuina uirtus*) genera delle anime (*animarum origines procedunt*). Infatti, la forza e la bontà di Dio, anche il sabato, sono sempre operanti. Il *Tr. Ps.* 91, studio accurato della nozione di riposo sabbatico di Dio, non va oltre questa semplice allusione alla creazione delle anime. Se Dio crea le anime quotidianamente, ciò significa che Ilario ha rinunciato al traducianismo.

3) Il *Tr. Ps.* 129,1, elencando le nozioni che lo spirito umano non riesce a comprendere, poiché fanno parte delle profondità di Dio, fa riferimento all'origine delle anime. Lo fa seguendo il libro della Sapienza (cap. 7) e inserendo detta menzione tra “e proprietà delle radici” e “l'accrescimento dei corpi”. Evidentemente Ilario non vuole soffermarsi su questa questione una volta dibattuta ma per lui ormai chiara.

1.3.5 *L'anima e la luce*

Più pregnante forse sarebbe la tematica, ben conosciuta nel paganesimo²¹, dell'anima considerata come una scintilla del fuoco primordiale che illuminava il mondo. Senza riprendere la sostanza di questo pensiero, Ilario tuttavia sembra averne conservato qualche accidente sotto forma di un'immagine. Infatti, quando commenta Mt 6,22-23 (la lampada del tuo corpo è il tuo occhio), egli dichiara che l'occhio indica lo spirito, la cui chiarezza si diffonde sulla corruzione della carne. Ma “se è reso oscuro dal peccato, il corpo diventerà ancora più tenebroso di quanto non lo sia già per natura”. Ilario stabilisce che l'anima è, dall'inizio, sinonimo di luce (*splendorem originis suae*) e di nobiltà (*animi generositati*), mentre il corpo è sinonimo di tenebre e di male. Però, se è vero che l'anima, rimasta luminosa in quanto sprovvista di vizi, illumina il corpo, essa, come scrive M.-J. Rondeau:

può invece peccare e non solo oscurare ma anche aggravare l'oscurità del corpo. Perciò la dialettica della luce e delle tenebre, non opera una scissione tra i due elementi del composto umano, ma li trascina in un destino comune di luce o di tenebre a seconda del fatto che l'anima rimanga o non rimanga fedele alla sua natura luminosa²².

21 Cf. Plotino, *Enneade* IV, 3: “L'anima rassomiglia ad una luce immensa che indebolisce quando si allontana dal centro, in modo tale che al termine del suo irradiarsi, non ci sia più che ombra; ma, osservando detta ombra, l'anima le ha dato una forma dall'origine”.

22 Cf. M.-J. Rondeau, “Remarques sur l'anthropologie de s. Hilaire”, in *Studia Patristica* 6 (TU 81), Berlin, 1962, 202-203.

Non pochi sono i testi su questa tematica: la parabola delle vergini (Mt 27,4) vede nella *lampadum adsumptio* il ritorno delle anime nel corpo (*animarum est reditus in corpora*), in quanto la luce di queste lampade è manifestazione della coscienza del bene operato (*boni operis elucens*)²³ e contenuto nei piccoli vasi dei corpi (*quae uasculis corporum continetur*).

Un altro passo caratteristico va citato in questo ordine di idee: nel *Tr. Ps.* 119,21, commentando il versetto 5 del Salmo 119 (“dimoro fra le tende di Cedar”), Ilario parla del “tenebroso abitacolo del corpo” (*In hoc enim obscuro tenebrosoque corporum habitaculo*), il che sembra alludere alla luminosità dell’anima.

Anche in *Trin.* II,35 si allude alla luce contenuta nelle anime, vera promessa e speranza della venuta dello Spirito Santo:

In donorum operationibus futurae spei pignus est hoc *mentium lumen*, hic *splendor animorum* est. Hic ergo Spiritus sanctus expetendus est, promerendus est, et deinceps praeceptorum fide atque obseruatione retinendus.

L’originalità del pensiero ilariano circa l’anima risiede dunque nel suo radicamento nella Santa Scrittura. Quando, nel primo Vangelo²⁴, Ilario incontra la prima occorrenza della parola *anima*, egli non fa nessun commento, ma a partire dalla seconda volta (Mt 6,25: “La vostra *anima* (= vita) non vale più del cibo e il vostro corpo più del vestito?”), egli si sofferma per un accurato studio del testo evangelico²⁵.

23 Cf. *In Matth.* 27,4 – SC 258, p. 206, righe 25-26.

24 Mt 2,20: sono morti coloro che se la prendevano con la vita (= l’anima) del bambino. Il commento di Mt 2,20 avviene nel *De Trinitate* X, 57 (SC 462, 266, righe 14-24).

25 Cf. *In Matth.* 5,8 – SC 254, p. 156, righe 10-26.

Attenendosi ai *Trattati sui Salmi*, si osservi quante volte la parola *anima* ricorre nei testi salmici commentati da Ilario e quante volte nel commento ilariano²⁶:

- 1 (0/0); 2 (0/0); 9 (0/0); 13 (0/0); 14 (0/0); 51 (0/5); 52 (0/4)
53 (2/18): v. 5 (*fortes quaesierunt animam meam*); v. 6 (*Dominus susceptor animae meae*)
54 (1/4): v. 19 (*liberavit in pace animam meam*)
55 (2/4): v. 7 (*sicut expectauerunt animam meam*); v. 14 (*eruisti animam meam a morte*)
56 (3/6): v. 2 (*in te confidit a. m.*); v. 5 (*a. m. eripuit*); v. 7 (*incuruauerunt a. m.*)
57 (0/2); 58 (1/9): v. 4 (*captauerunt animam meam*)
59 (0/0); 60 (0/0)
61 (2/10): v. 2 (*nonne Deo subdita erit anima mea?*) e v. 6 (*Deo subiecta est anima mea*)
62 (4/20): v. 2 (*sitiuit a. m.*); v. 6 (*repleatur a. m.*); v. 9 (*adhaesit a. m.*); v. 10 (*quaesierunt a. m.*)
63 (1/5): v. 2 (*a timore inimici eripe animam meam*)
64 (0/2); 65 (2/15): v. 9 (*qui posuit animam meam ad uitam*); v. 16 (*quanta fecit animae meae*)
66 (0/0); 67 (0/7)
68 (4/20): v. 2 (*intrauerunt aquae ad a. m.*); v. 11 (*operui in ieiunio a. m.*); v. 19 (*intende a. m.*); v. 33 (*uiuet a. uestra*)
69 (1/5): v. 3 (*qui quaerunt animam meam*)
91 (0/4)

26 Tra le parentesi appaiono due cifre: la prima indica la ricorrenza di “anima” nel Salmo, mentre la seconda, in grassetto, concerne la frequenza del medesimo termine nel Trattato.

Corpo e anima in Ilario di Poitiers: un uomo afferrato da Dio

- 118 (7/89): v. 20 (*concupiuit a. m.*); v. 25 (*adhaesit a. m.*); v. 28 (*dormitauit a. m.*); v. 81 (*defecit in salutare a. m.*); v. 109 (*a. m. in manibus tuis*); v. 167 (*custodiuit a. m. testimonia tua*); v. 175 (*uiuēt a. m. et laudabit te*)
- 119 (2/6): v. 2 (*libera animam meam a labiis iniquis*); v. 6 (*Multum incola fuit a. m.*)
- 120 (1/3): v. 7 (*custodiat animam tuam Dominus*)
- 121 (0/1)
- 122 (1/6): v. 4 (*multum repleta est a. nostra [aspernatione]*)
- 123 (3/8): v. 4 (*torrentem pertransiit a. n., pertransisset a.n. aquam*); v. 6 (*A. n. sicut passer erepta est*)
- 124 (0/1); 125 (0/7); 126 (0/3); 127 (0/5); 128 (0/0)
- 129 (2/13): v. 5 (*Sustinuit anima mea in uerbum tuum, sperauit anima mea in Domino*)
- 130 (2/7): v. 2 (*Si non humiliter sentiebam, sed exaltaui a. m...ita retribuēs in animam meam*)
- 131 (0/4); 132 (0/1); 133 (0/0); 134 (0/2); 135 (0/1); 136 (0/1)
- 137 (1/3): v. 3 (*addit me in anima mea in uirtute tua*)
- 138 (1/7): v. 14 (*Mira opera tua, et anima mea nouit ualde*)
- 139 (0/3); 140 (1/5): v. 8 (*in te sperauī, non auferas animam meam*)
- 141 (2/12): v. 6 (*non est qui requirat animam meam*); v. 8 (*Educ de carcere animam meam*)
- 142 (5/16): v. 3 (*persecutus est inimicus a. m.*); v. 6 (*A. m. sicut terra sine aqua*); v. 8 (*ad te leuaui a.m.*); v. 11 (*educēs de tribulatione a. m.*); v. 12 (*perdes omnes inimicos qui persequuntur a. m.*)
- 143 (0/5)
- 144 (1/4): v. 16 (*implet omnem animam beneplacito*)
- 145 (1/4): v. 2 (*Lauda, anima mea, Dominum*)
- 146 (0/1); 147 (0/1); 148 (0/0); 149 (0/1); 150 (0/0)

Di conseguenza, Ilario incontra 53 volte la parola *anima* nei salmi che egli commenta e, proprio nel suddetto commento, la utilizza 357 volte, il che mostra il suo effettivo interesse per il tema.

Patrick DESCOURTIEUX

Per far sentire la rilevanza del tema, riprendiamo un brano del *Tr. Ps.* 61,2, elencando i sette temi che, secondo il nostro, la lettura dell'Antico e del Nuovo Testamento fa scoprire:

- 1) la legge di Dio
- 2) *l'introduzione dell'anima nel corpo*
- 3) la nomina di un angelo per ogni nazione
- 4) l'esistenza del diavolo
- 5) l'elezione d'Israele
- 6) la distinzione della legge del peccato e della legge dell'anima
- 7) l'incarnazione

Ilario, esegeta come tutti i Padri della Chiesa, non può emettere affermazioni che non siano profondamente radicate nella Parola di Dio. Tra le sue più belle pagine sull'anima e sul corpo, c'è il suo commento al Salmo 62 che recita: *La mia anima ha avuto sete di te così semplicemente come la mia carne* (= il mio corpo). Questo versetto gli ispira questo commento:

Ciascuno ha lo spirito portato da un istinto quasi naturale verso la conoscenza e la speranza dell'eternità, perché è come inserito ed impresso in tutti noi il fatto di pensare che l'origine delle anime è divina, dato che l'intelligenza (*mens*) stessa conosce che essa possiede una familiarità non piccola con la natura celeste.

La presenza divina nell'uomo è una evidenza indiscutibile, che vale per tutti al di là di ogni differenza di spazio o di tempo. Ciò detto, si può già concludere che l'uomo è, fin dall'inizio, una creatura afferrata da Dio.

2. La vita dell'anima

Operari sequitur esse: come caratterizzare l'attività dell'anima di cui si è tentato di percepire l'esistenza?

Paradossalmente, i tre brani nei quali Ilario espone le proprie idee sono commenti di versetti che non contengono la parola “anima”; segno che egli è rapito (abitato) dal proprio pensiero che sgorga dall’abbondanza del suo cuore. Quando appare la parola “anima”, egli non la commenta ma prosegue dicendo “il profeta dice che”, immedesimando dunque l’anima del profeta con il profeta stesso.

Mi sembra che, così facendo, Ilario sia meno interessato alla speculazione filosofica o teologica che non ad esortare chi lo ascolti – sacerdoti, fedeli, confratelli – a perseguire una vita animata dall’amore divino.

2.1. Le passioni dell’anima

Chi osserva l’attività dell’anima non può non constatare la sua impossibilità di rimanere ferma e tranquilla. Anzi, appare già, al primo, sguardo che essa è continuamente sottomessa a una violenza irrazionale: sono i *motus animi nostri et impetus* (*Tr. Ps.* 53,6). Le liste delle passioni abbondano nell’opera ilariana:

Tum cum de ira exardescimus, tum cum de odio obtrectamus, tum cum de dolore querimur, tum cum de adulatione blandimur, tum cum aut pro spe lucri aut de ueritatis pudore mentimur aut de contumeliae offensione maledicimus, che sono definite come ira, avarizia, ecc, cioè peccati. Solo Cristo è riuscito a sottrarsene, qui peccatum non fecit, in cuius ore dolus non fuit, qui flagellis dorsum praebuit, maxillas ab alapis non deflexit, sputamentorum contumeliam non exprobrauit et in nullo uoluntatem eius, cuius ad haec uoluntati in omnibus uolens oboediebat, offendit (ibid.).

L’anima è debole, vittima di una doppia fragilità: essa è debole sia per sua natura, (*infirmam per naturam*) sia a causa della sua associazione con il corpo (*per consortium carnis*). E’ “affaticata e sbattuta dagli stimoli delle insinuazioni striscianti” (*Tr. Ps.* 63,6).

Un’immagine – già presente in Cipriano – che ricorre spesso è quella dell’anima che naufraga, a causa della mancanza di fede: “Naufragata nelle profondità di questo mondo come in un mare, è sbalot-

Patrick DESCOURTIEUX

tata di qua e di là da un movimento incerto e incostante, e ondeggia per l'accendersi delle diverse passioni" (*Tr. Ps.* 51,13).

Un'altra forte immagine descrive l'azione dei vizi che mordono o strappano l'anima come fossero denti: non solo "il peccato rende schiava l'anima dei peccatori, prigioniera della seduzione dei vizi" (*Tr. Ps.* 122,8), ma potrebbe essere strappata "dal dente dei vizi" (*Tr. Ps.* 123,7).

Infatti i vizi attaccano sia il corpo sia l'anima. Un loro attacco sottile consiste nel distruggere il corpo per rovinarne l'anima: "Cosa diremmo se uno, non commettendo più peccato di fornicazione, si pervertisse per un uso eccessivo di vino? Certamente non contaminerebbe il suo corpo, ma profanerebbe pur sempre la sua anima!" (*Tr. Ps.* 137,3). Alla fine, l'anima può perdersi e precipitare anch'essa nel fuoco eterno: *in igne iudicii et corporis et animae nostrae* (*Tr. Ps.* 52,14). Bisogna capire da dove proviene tutto ciò che attacca, minaccia l'anima.

2.2. *Il diavolo, nemico dell'anima*

In occasione del commento sul versetto "nessun vivente sarà giustificato davanti a te", Ilario si chiede il perché di tanta severa disposizione di spirito e trova la risposta dicendo:

Quale vivente può essere giustificato al cospetto di Dio se – per la natura del corpo e il sentimento sempre fluttuante dell'anima – è coinvolto nella collera, nel dolore, nella cupidigia, nell'ignoranza, nella dimenticanza, nella caduta, nella necessità? Se su di lui ogni giorno sovrasta un nemico pericolosissimo, il diavolo, che insidia l'anima del credente e la incalza per rovinarla? (*Tr. Ps.* 142,4)

Anima e corpo sono coinvolti negli assalti del principe delle tenebre:

Per quanto il nemico, perseguitando l'anima e umiliandola nel corpo, la possa collocare nell'oscurità, quasi fosse morta al mondo, tuttavia l'uomo spirituale non è tenuto prigioniero dell'affanno in queste tenebre del corpo. (*Tr. Ps.* 142,4)

La lista dei peccati ispirati dal diavolo è lunga:

Infatti il nostro spirito (*mens*) è prigioniero della dominazione del corpo e del mondo. I demoni l'hanno sottomesso al potere dei vizi che esercitano su di noi il loro potere con diversi mezzi: l'ebbrezza ci possiede, la lussuria fa pesare il suo giogo su di noi, l'avarizia ci incatena, l'ambizione ci afferra, la malvagità ci tiene, l'ira ci prende, la seduzione di tutti questi vizi regna su di noi. (*Tr. Ps.* 136,3)

Il diavolo non è il solo artefice della lotta contro la libertà umana, infatti intervengono anche le potenze malefiche che “si insinuano e penetrano a nostra insaputa nel corpo stesso fino alla sede dell'anima e dello spirito” (*Tr. Ps.* 67,24).

Le passioni fanno soffrire l'anima, insieme vittima e boia. Una esegesi originale della figura di Giobbe e del suo grido contro il giorno che l'ha visto nascere consiste nel piangere non per la sua nascita, ma per i vizi che hanno contaminato la sua anima:

Formato nel grembo di sua madre e plasmato dalla potenza del suo Creatore per essere immagine di Dio con la sostanza della sua anima, egli non si affligge per essere stato concepito né per essere stato plasmato, bensì per il fatto di aver visto il suo corpo crescere dopo la sua nascita e di dover vivere in mezzo alle calamità del mondo, alle infermità e ai vizi della carne. (*Tr. Ps.* 119,19)

Notare la giustapposizione calamità naturali/vizi della carne.

L'uomo vive dunque in una cattività spirituale, raffigurata da Babilonia, però egli conserva sempre la capacità di esserne liberato:

Con la remissione dei peccati, il Signore ha fatto finire la nostra cattività. Egli ha liberato la nostra anima dal potere dei vizi, senza far caso alle colpe passate, facendoci il dono di una vita nuova e trasformandoci in uomini nuovi, ponendoci nel corpo della sua carne. (*Tr. Ps.* 125,6)

Si incontra qui il tema della glorificazione dell'uomo liberato nella gloria del Risorto, come si vedrà più avanti.

2.3. *Il movimento dell'anima*

Come visto sopra, la *mobilitas* è segno di divinità (*Tr. Ps.* 129,5). Cicerone parlava già di *celeritas* eccezionale²⁷.

Nel trattato sul Salmo 120, il profeta contempla in sé stesso il ministero degli angeli / la sua anima è teatro di una azione spirituale di questi esseri invisibili. Dio lo afferra tramite la loro azione. Come si compie l'azione degli angeli nell'anima: ci sono quattro modi diversi, descritti dai quattro termini *monita*, *ministeria*, *officia* e *dona*, i quali corrispondono ad interventi angelici reperibili nel testo sacro.

Particolarmente significativa è l'interpretazione della parola *piede* del v. 3 (*Non det in commotionem pedem tuum*), il quale va interpretato in chiave allegorica come simbolo dei movimenti dell'anima. La capacità del piede di poter andare dappertutto, infatti, rassomiglia alla divina mobilità dell'anima. Il piede porta tutto il corpo, così come l'anima ravviva tutto il corpo (*omne corpus*):

Pes est pars corporis, omne corpus in res efficiendas agendasque circumferens. Et quia Scriptura per corporalia spiritalia docet, et inuisibilia per uisibilia demonstrat, sub pedis nomine motus mentis nostrae incessusque significat, ut in hoc eodem propheta: *Mei autem paulo minus moti sunt pedes* (Ps 72,2). (*Tr. Ps.* 120,7)

Il *luogo* dell'anima, problema classico del pensiero antico e legato a quello del movimento, non è precisato, trattandosi di una realtà invisibile, incorporea. Sussiste tuttavia come espressione letteraria: nel *Trin.* VIII,1, il fango dell'eresia si diffonde *usque ad ipsam sedem animae*. La questione del luogo dell'anima non interessa Ilario, anche essendo al corrente di questa problematica.

Anche in quel caso, tutto procede come se Ilario, pur conoscendo le grandi tematiche della psicologia classica, avesse voluto evitare di ricorrervi, preferendo utilizzare delle categorie puramente bibliche, sia dell'Antico sia del Nuovo Testamento.

²⁷ Cf. *Tusc.* I,19: *nulla est celeritas quae possit cum animi celeritate contendere.*

2.4. *L'anima e la sua vita intellettuale, spirituale, liturgica*

2.4.1 *Intellettuale*

Nel *Tr. Ps.* 51,7 Ilario afferma: “Il pensiero nasce dalle capacità naturali dell’anima vivente”. Prosegue, nel trattato successivo: “Se un’anima spirituale ci è stata data dal soffio, è per farci pervenire al senso dell’intelligenza, l’unico a partecipare della ragione” (*Tr. Ps.* 52,7). Una volta ancora si osserva l’intimo intreccio tra la funzione intellettuale e quella vitale: *anima* non va mai senza *animus* o *intellegentia*.

Perciò, nel campo della fede e dell’adesione alla dottrina cristiana, l’ortodossia è necessaria alla vita dell’anima, mentre l’eresia è sinonimo di morte dell’anima: “(L’insegnamento degli eretici è pericolosissimo. Inoltre loro sono uomini sanguinari, perché colpevoli di aver rovinato delle anime ... rendono sterili le assemblee ecclesiali, lacerandole con gli scismi” (*Tr. Ps.* 138,45).

La conoscenza intellettuale può avvenire grazie all’anima. Questa conoscenza è intimamente legata ad una conoscenza spirituale: il *Tr. Ps.* 138,29, commentando il v. 14 del Salmo 138 (*Mira opera tua, et anima mea nouit ualde*) sottolinea questo intreccio fra intellettuale e spirituale: “La sua anima conosce pienamente tutte le stupende opere di Dio”. Senza l’anima ciò non sarebbe possibile.

2.4.2 *Spirituale*

Una qualità particolare di sant’Ilario è quella di evitare sempre di fissare i concetti in modo rigido, pur avendo idee molto chiare. Accorda infatti un ruolo fondamentale all’intelligenza (*intellegere* è uno dei termini da lui più usati), ma richiama sempre anche la funzione del cuore, della sensibilità e, soprattutto, dell’anima. Ad esempio afferma: “La fede sta nell’ambito dell’anima e del cuore” (*Tr. Ps.* 65,24) oppure “l’anima si nutre delle parole di Dio che le danno la vita eterna” (*Tr. Ps.* 118,7,2). Parlando delle parole della Santa Scrittura, che lo ispirano in ogni momento, ad ogni pagina, egli scrive:

Se saranno ascoltate da uno che ha orecchi inesperti e uno spirito incolto, esse saranno trascurate come inconsistenti e non necessarie. (...) Non ignorerà in quale circostanza una parola dev'essere posta in evidenza, per quale terapia dev'essere scelta, quando deve attribuirsi ad essa una guarigione per il corpo, quando un rimedio per l'anima. (*Tr. Ps.* 134,1)

Infatti, "l'anima del santo, consapevole del suo stato, desidera essere corroborata (dissetata) dal dono della parola divina... L'anima, disseccata ed assetata è dunque solcata da questa ondata dell'insegnamento profetico" (*Tr. Ps.* 141,7). "Perciò, il desiderio di Dio è tale che l'anima viene meno se non è soddisfatto" (*Tr. Ps.* 64,5,21).

Guarigione del corpo, rimedio per l'anima: il pensiero ilariano è tutt'altro che dualista, gnostico, separatista. L'unità del composto umano è primordiale – anche se fragile – perché Dio l'ha voluto così.

2.4.3 *Liturgica*

L'effetto della Parola di Dio sull'anima è determinante. Ilario, da Vescovo di Poitiers, sa che l'attenzione di un'assemblea si indebolisce facilmente ed egli dà questa descrizione che sembra essere stata scritta proprio ieri:

Il più delle volte, anzi sempre, per colpa nostra capita che trascuriamo le cose ascoltate in chiesa, perché ne abbiamo lontani l'udito e l'animo, e così la dignità delle espressioni celesti perde valore in noi, perché siamo disattenti nell'ascolto. Quando nel tempo della lettura stiamo a calcolare i pro e i contro, a concepire la collera, a pensare alle ingiurie, a coltivare desideri impuri, a meditare gli stupri allora gli orecchi diventano sordi e la mente si fa ottusa in noi, occupati come sono in simili distrazioni. Se mai qualcuna delle cose lette giungerà ai nostri orecchi, il nostro spirito in ogni caso non avvertirà la forza delle parole, sopraffatto com'è dalle preoccupazioni del mondo; e le cose di cui non si raggiunge la comprensione, saranno ritenute di scarsa autorità. (*Tr. Ps.* 135,1)

L'anima è anche fatta per lodare Dio, eternamente. Commentando il versetto "loda il Signore, anima mia", Ilario stabilisce il rapporto tra

l'anima come tale e la lode, sottolineando la loro reciproca rispondenza (convenienza): "Il salmo ha mantenuto l'ordine delle espressioni. In primo luogo infatti invita alla lode l'anima, che è costituita di una natura tale da durare in eterno" (*Tr. Ps.* 145,2). Commentando il Salmo 134, che contiene il versetto *Psallite nomini eius, quoniam suaue est*, il Vescovo di Poitiers afferma:

La parola *psallite* allude alle opere del corpo: le numerose opere del nostro strumento – il nostro corpo – devono rivolgere a Dio una lode armoniosa e giusta. Quindi abbiamo ricevuto l'ordine di *psallere* per il Suo nome, perché è dolce. Infatti è cosa soave che i nostri corpi prestino un servizio piacevole a Dio e degno di elogi. (*Tr. Ps.* 134,4)

Spiegando perché Dio ha scelto Sion come sua dimora, Ilario scrive, nel *Tr. Ps.* 131,23:

Ha scelto quella santa Sion e quella celeste Gerusalemme, cioè l'assemblea concorde dei fedeli e le anime santificate dai sacramenti della Chiesa. L'esempio è parlante: i sacramenti sono ricevuti dai corpi, ma la santificazione va fino all'anima. Non sono tanto i corpi che sono purificati, ma anche e forse soprattutto le anime.

Questa lode liturgica operata dall'anima non esclude affatto il corpo; anzi il *Tr. Ps.* 137,6 afferma che l'uomo deve "adorare presso il tempio con lo spirito ed il corpo". Il corpo tuttavia può anche farsi dimenticare, mentre l'anima agisce. Ad esempio nella preghiera di Mose, descritta dal *Tr. Ps.* 140,1 è detto: "Pur rimanendo in silenzio il Signore, ascolto la preghiera credente del suo animo (*mens*) eccelso".

2.4.4 L'eternità o immortalità dell'anima

Avendo definito l'anima come elemento superiore, celeste, direttamente creato da Dio e dato a ciascuno per configurarlo alla persona di Cristo, vanno elencate alcune sue caratteristiche, la prima delle quali è l'eternità. Una prima sorpresa ci aspetta: *eternitas* ed *eternus* compa-

iono quasi mille volte (924) nell'*Opera omnia*²⁸, mentre troviamo solamente tre volte (*Tr. Ps.* 55,11; 61,2; 62,3) l'associazione dei due termini *anima* ed *aeternitas* (*Tr. Ps.* 55,11), in un contesto molto particolare del commento del v. 10-11 del Salmo 55 (*Ecco ho conosciuto che sei tu il mio Dio, e in Dio loderò il Verbo*) Ilario commenta:

Ecco una parola degnissima dei santi: conservare la fede con costanza nel mezzo delle persecuzioni degli uomini, non essere turbato dal timore degli sconvolgimenti terrestri e, con la più certa delle speranze, non temere ciò che farà un uomo contro l'eternità dell'anima, dato che la corruttibilità e la debolezza nostra saranno cambiate in gloria immortale dopo la morte.

L'eternità dell'anima è dunque un'evidenza che non deve essere né giustificata né provata. Creata da Dio, l'anima non può non essere eterna, immortale. Del resto, l'immortalità dell'anima è allusivamente proclamata nel *Tr. Ps.* 131²⁹. Non ha neanche bisogno di essere provata.

Nella stessa cinquantina, il *Tr. Ps.* 61,2 parla di *aeternitas animae et corporis, id est totius hominis*³⁰. Il contesto è illuminante: si tratta del commento del v. 2 ("la mia anima non sarà sottomessa a Dio?"). Ilario spiega, come nel prologo del *De Trinitate*, che, dopo un lungo periodo di ignoranza, l'uomo percepisce il mistero del disegno eterno di Dio, il quale racchiude precisamente il fatto che l'anima è stata introdotta

28 Appaiono spesso i temi dell'eternità della gloria, del regno eterno (67,33), del *rex aeternus*, dei tempi eterni (*tempora aeterna*), della speranza dell'eternità (*spes aeternitatis*), del Giudizio eterno (*iudicium aeternum*), della lode eterna (*laudatio aeterna*), dell'abitazione eterna (*habitatio aeterna*) con Dio (67,16), della nostra eternità (*nostra aeternitas* 67,22), dell'eternità del castigo (67,25), dell'eternità della magnificenza divina (67,34).

29 Cf. *Tr. Ps.* 131,9: a parte l'espressione *anima immortalis*, per definire la *mors* a partire dal suo contrario, mai l'anima è detta immortale, perché è una evidenza per Ilario, che non ha bisogno di dimostrarlo, essendo questo concetto acquisito da molto tempo.

30 *Tr. Ps.* 61, 2 – SC 565, p. 330, righe 46-47.

nel corpo e che Cristo è venuto sulla terra per farci dono dell'eternità. Ilario chiede, non senza indignazione: "Come potrebbero gli uomini essere ancora angosciati o ignoranti, mentre è predicata l'eternità dell'anima e del corpo e che la nostra umanità può prendere posto accanto a Dio nei cieli?" Per Ilario, l'eternità dell'anima non è una cosa da dimostrare; è un bene di cui si gode e si godrà sempre di più!

Per coloro che avrebbero difficoltà a accettare detta eternità, il *Tr. Ps. 62,3* viene a completare la riflessione. "Sappiamo", dice Ilario usando "*scimus*" che esprime un'assoluta certezza, che Dio ha salvato l'anima ed il corpo, purché noi viviamo guidati dallo Spirito che ci ha rigenerati nel battesimo. E' verissimo sperare l'eternità del corpo e dell'anima insieme (*Arduum autem, sed maxime uerum est aeternitatem ita corporis ut animae sperare*). Si può dunque parlare, come nel Salmo 62, di sete di Dio da parte sia dell'anima sia del corpo.

Ilario insiste un po' dopo, citando il Salmo 115: "Preziosa davanti al Signore la morte dei suoi santi, proprio perché l'eternità dell'anima e del corpo sarà restituita agli uomini liberati dalla legge del peccato" (*Tr. Ps. 62,6*). La morte diventa quasi la condizione dell'*aeternitas animae corporisque*. Complessivamente, si deve concludere con il *Tr. Ps. 55,7*: "L'uomo non può niente contro l'eternità dell'anima". Infatti, "l'anima non viene dalla terra, ma è nata dal soffio di Dio e si mischia agli elementi del corpo; la morte non la distrugge, ma le fa lasciare il corpo" (*Tr. Ps. 63,9*).

2.4.5 *La salvezza dell'anima*

Anima e corpo sono destinati ad essere salvati. Cristo è l'unico redentore del mondo. La *redemptio animae et corporis*, nell'*In Mattheum*, è un tema che fin dall'inizio pervade tutta l'opera, nella quale la doppia redenzione, raffigurata dal "didrachma", *Christus et de peccato redemit, et animae ac corporis est redemptor* (= 10,18; 17,11) e precisata con l'aiuto dell'allegorismo alessandrino nell'*In Mt. 17,10* e 13, è solennemente affermata.

Patrick DESCOURTIEUX

In parecchi brani, si parla solo della redenzione dell'anima (ad esempio *Trin. X*,15 o *Tr. Ps.* 51,6), quando il nostro scrive che Israele ricevette dei sacerdoti *ad emundationem peccatorum et redemptionem animae suae*, cioè “per il riscatto della propria anima”³¹. Lo stesso obiettivo è assegnato all'offerta delle vittime nell'Antico Testamento nel medesimo trattato: esse sono offerte “per la redenzione dell'anima” (*Tr. Ps.* 51,15). Questi passi si riferiscono ad una situazione vetero-testamentaria, prima dell'evocazione di Cristo, salvatore anche del corpo.

2.4.6 *L'anima di Cristo*

Qualche riga va dedicata al tema dell'anima di Cristo, soprattutto a partire da *Trin. X*, 58.

Il Figlio dell'uomo è composto di un corpo e di un'anima. Il Vangelo secondo Matteo mostra Giuseppe dicendo: “Alzati, prendi con te il bambino e sua madre e va nel paese d'Israele, perché sono morti coloro che insidiavano la vita (l'*anima*) del bambino” (Mt 2,20). Ilario pone la domanda:

A chi appartiene quest'anima, lo chiedo, al corpo o a Dio? Se è quella del corpo, qual è la potenza (*potestas*) del corpo animato in vista della vita dal movimento dell'anima? Ha potuto il corpo ricevere qualsiasi comandamento, lui che senza l'anima è inerme e morto? Se invece qualcuno pensa che il Verbo Dio deponesse la sua anima per poi riprenderla, faccia vedere il Verbo Dio morto, cioè incosciente e senza vita così come un corpo morto che, per vivere, avrebbe ripreso la propria anima, la quale gli ridarebbe vita.

D'altronde Ilario considera già evidente che “nessuno che goda della ragione attribuirà un'anima a Dio”, giustificando questo pensiero con l'idea che “per vivere, Dio non riceve – in modo corporale (*corporalibus modis!*) – la sollecitazione di un'anima interiore, ma Egli

³¹ *Tr. Ps.* 51,6 – SC 565, p. 36, righe 18-19.

vive essendo Egli stesso la vita”. Dio non può avere un’anima, come l’uomo, perché sarebbe composto di Lui e di qualcosa altro che non sarebbe Lui. Ilario parla a dei precursori di Apollinare esclamando: “Voi che dividete il Cristo in tre, il Verbo, l’anima e il corpo, (...) rivelateci il grande mistero della pietà”.

3. Il corpo, afferrato da Dio

Il *consortium* del corpo e dell’anima serve a definire le potenzialità del corpo: il *De Trinitate* (X,14) afferma:

La natura dei corpi è tale che, animata a partire dalla comunione dell’anima in vista della comprensione, per così dire, dell’anima che sente, non è una materia cupa e inanimata, ma sente quando è in contatto, soffre quando è ferita, si irrigidisce quando ha freddo, si rallegra quando è riscaldata, imputridisce quando non mangia et ingrassa quando si nutre³².

Trattandosi dei Salmi questo tema risulta particolarmente ricco. Infatti, seguendo Origene, Ilario distingue ed elenca quattro tipi possibili di salmi (*Instructio psalmorum* 19-21), definendoli a partire da un certo tipo di rapporto con il corpo, a seconda che intervengano la voce o gli strumenti. Non potendo dilungarci nell’ambito di questa conferenza, basti rinviare a questi testi teorici, limitandosi a sottolineare che il Salterione è paragonato al corpo umano di Cristo (*Ibid.* 7), traendo il suo valore proprio da questo accostamento.

3.1. Negatività

Si è già accennato all’aspetto cupo e nefasto della corporeità dell’uomo che si mette al servizio delle passioni della sua anima

32 *Ea enim natura corporum est, ut ex consortio animae in sensum quemdam animae sentientis animata, non sit hebes inanimisque materies, sed et tacta sentiat, et compuncta doleat, et algens rigeat, et confota gaudeat, et inedia tabescat, et pinguescat cibo* (*De Trinitate* X,14 – SC 462, p. 192, l. 1-5).

Patrick DESCOURTIEUX

(cf. sopra II, a). Si è già ricordata la citazione classica circa la morte come separazione tra anima e corpo: il corpo è per l'anima una piccola abitazione (*habitaculum*) dal quale essa ne esce solo con la morte, che costituisce una *discessio* (*Tr. Ps.* 53,10), cioè un modo di allontanarsi in due direzioni diverse ed anche opposte (*dis-*). Da segnalare anche una ripresa, discreta ma reale, del tema platonico del corpo come tomba dell'anima in *Tr. Ps.* 56,2 e 119,14. In queste condizioni, la morte sarà accolta come una liberazione (cf. *Tr. Ps.* 118,4, I. 2. 6). La solidarietà dell'anima e del corpo appare allora come un peso deplorabile. Ilario afferma che all'anima appare estraneo il luogo nel quale soggiorna, cioè il corpo. La morte del corpo è anche un castigo (cf. *Tr. Ps.* 65,27), così come le sofferenze. La morte del corpo appare come un segno della premura di Dio per l'anima (cf. *Tr. Ps.* 68,16), una vera liberazione.

3.2. *Plenitudine*

Tutta la negatività è destinata a scomparire e a diventare cammino di liberazione. La fragilità dei corpi non rende impossibile che siano paragonati a delle tende, simili a quella che accompagnò gli Israeliti nel deserto; Ilario, infatti, scrive:

Per i Giudei la lampada è accesa nella tenda della testimonianza (cf. *Ex* 27,21), ed essa arde per tutta la durata della loro solennità. Essi non sanno quello che fanno. Ma teniamo, da parte nostra, sempre accese le lampade in queste testimonianze delle nostre tende, cioè dei nostri corpi, e alla loro luce celebriamo la festa della nostra speranza. (*Tr. Ps.* 118,14,3)

Cristo è redentore del corpo così come dell'anima (cf. *In Matth.* 10,18 – *SC* 254, 238, riga 20), il che basta a far vedere la sua profonda considerazione – e di conseguenza quella d'Ilario – per il corpo.

Nel *Tr. Ps.* 62, la sete dell'anima è cosa ovvia, ma è seguita da quella della carne. Certo l'anima desidera vedere e possedere Dio, ma

questo desiderio è vagheggiato anche dal corpo³³. Fondamentalmente incarnato, l'uomo va salvato nella sua integralità. Non c'è nessuno più anti-dualista e anti-gnostico di Ilario.

Il nostro corpo è lo strumento della nostra anima (cf. *Tr. Ps.* 65,5), ma anche della nostra sensibilità e di tutte le nostre azioni. Cos'è un *organum*? Ciò che ci consente di agire. Dunque c'è una vera nobiltà insita nello strumento senza il quale niente ci sarebbe possibile. Ilario, al di là di qualche severa formula, ha un grande rispetto per il corpo, perché il corpo può (e deve) piacere a Dio, in quanto corpo. “Così come un salmo ha bisogno di uno strumento, dobbiamo piacere (a Dio) anche tramite le azioni, intrise di arte, del nostro corpo, strumento della nostra anima, dei nostri sentimenti e di tutte le nostre attività”³⁴. La purezza della vita sarà a lode di Dio. Possiamo veramente lodare quando il corpo è al servizio dell'anima.

Il valore del corpo si contempla, infine, nel fatto che la parola “corpo” è stata applicata all'intera Chiesa di Dio (cf. *Tr. Ps.* 118,14,4). Meditando sul versetto “la tua parola è una lampada per i miei passi” (Ps 118,105^a), Ilario invita ciascuno ad avere nella parola di Dio la propria lampada. L'uomo apostolico, che si lascia illuminare dalla Parola divina, diventa lui stesso lampada per tutto il corpo di Cristo, cioè la Chiesa. La nobiltà del Corpo mistico giustifica il dono di sé fino all'ultimo momento.

Conclusione

Per concludere la nostra riflessione su questo appassionante tema dell'anima e del corpo in sant'Ilario di Poitiers, si potrebbe proporre la

33 Cf. J. A. Mercer, *Divine Perfection and Human Potentiality: the Trinitarian Anthropology of Hilary of Poitiers*, New York, 2019 (soprattutto 183-225).

34 *Ut per organum psalmus est, ita et corporis nostri, quod animae et adfectionis et negotiorum omnium organum est, artificiosis operibus est placendum* (*Tr. Ps.* 65,5 – SC 603, p. 156, righe 5-7).

Patrick DESCOURTIEUX

seguinte frase, dovuta a Philip Wild, autore, negli anni 50, di una tesi intitolata *The Divinization of Man according to saint Hilary of Poitiers* che recita così: “Il grande filo conduttore della visione ilariana dell’uomo è quello dell’assunzione della natura umana dall’incarnazione del Verbo” (197, n. 2).

Infatti, anche se la parola “divinizzazione” non è presente nell’opera ilariana, ciò non toglie che “l’idea” di divinizzazione, al contrario, lo sia sempre e che animi il pensiero del Vescovo di Poitiers. Basti ricordare testi famosi come quello dell’*Instructio Psalmorum*, come questa introduzione dei *Trattati sui Salmi* fortemente ispirata ad Origene:

Non c’è dubbio che le cose dette nei Salmi sono da intendersi secondo l’annuncio evangelico, in modo che, con la voce di qualunque persona lo spirito profetico abbia parlato, tutto sia riferito in ogni caso alla conoscenza della venuta del Signore nostro Gesù Cristo – incarnazione, passione e Regno – e alla gloria e potenza della nostra risurrezione ... tutte le parole sono intessute di significati allegorici e metaforici, per mezzo dei quali si rende manifesto ogni mistero che riguarda il Figlio unigenito di Dio, presente in un corpo : la nascita, la passione, la morte, la risurrezione, *il regno eterno e il giudizio che egli condividerà con quanti saranno glorificati insieme con lui, perché avranno creduto in lui.* (§ 5)

Questa glorificazione finale è il termine del percorso del cristiano sulla terra. Lo studio dei Salmi, da spiegare secondo lo Spirito che ha presieduto alla loro redazione, conduce a questa divinizzazione. La Santa Scrittura, compresa secondo lo Spirito che l’ha ispirata, rende l’anima del credente conforme a quella del suo Salvatore. Essa, a poco a poco, lo assimila a Colui che l’ha creata a sua immagine e somiglianza.

Ilario, infatti, spiega questo elemento decisivo un po’ più avanti nella sua presentazione. Secondo lui, riprendendo un’intuizione origeniana, i 150 salmi sono da intendere come la somma di tre complessi di cinquanta unità mirate a realizzare la nostra salvezza.

Corpo e anima in Ilario di Poitiers: un uomo afferrato da Dio

La prima tappa verso la salvezza consiste nel rinascere come uomini nuovi dopo la remissione dei peccati; quindi, dopo la confessione del pentimento, è riservato il regno del Signore per i tempi della santa e celeste città di Gerusalemme; infine una volta realizzata in noi la gloria celeste, avanderemo attraverso il regno del Figlio verso il regno del Padre, in cui tutte le creature spirituali proclameranno le lodi dovute a Dio. (§ 11)

Formulerei volentieri, alla fine di questa conferenza di Nyíregyháza, l'ipotesi che la struttura del salterio secondo la triade conversione – risurrezione – glorificazione è identica a quella del rapporto anima-corpo in Ilario.

Infatti:

1) l'anima è la sede delle debolezze umane e delle passioni che portano l'uomo ad allontanarsi da Dio (cf. *Tr. Ps.* 1-14, nella prima cinquantina).

2) Cristo però è redentore dell'anima e del corpo. La sua risurrezione obbliga ad evitare ogni forma di disprezzo per il corpo (cf. *Tr. Ps.* 51-91, nella seconda cinquantina).

3) anima e corpo non sono destinati a scomparire nell'al di là. Anzi vi troveranno la loro identità ultima (*Tr. Ps.* 118-150, nella terza cinquantina).