

La teologia negativa di Gregorio di Nissa

INTRODUZIONE

Il senso dell'incomprensibilità del mistero divino era sempre presente fin dall'inizio nell'insegnamento della chiesa. Il concilio Lateranense IV proclamò che «*uno solo è il vero Dio, eterno e immenso, onnipotente, immutabile, incomprendibile e ineffabile, Padre, Figlio e Spirito Santo*»¹. Lo stesso concilio affermò anche la grande differenza fra il creatore e la creatura: «*perché tra il creatore e la creatura, per quanto grande sia la somiglianza, maggiore è la differenza (dissimilitudo)*»². Gli stessi attributi divini vengono richiamati dalla costituzione dogmatica *Dei Filius* del concilio Vaticano I. La costituzione appoggiandosi all'insegnamento della distanza fra il creatore e le creature del Lateranense IV dichiarò che Dio «*realmente ed essenzialmente distinto dal mondo*» e «*ineffabilmente elevato (ineffabiliter excelsus) al di sopra di tutto ciò che è e che può essere concepito al di fuori da lui*»³. Il Concilio Vaticano II aggiunge nella sua costituzione dogmatica *Dei Verbum* l'attributo dell'invisibilità divina⁴.

I concili vaticani sottolineano insieme con l'enciclica *Humani Generis* di Pio XII che fra le cose divine esiste che è «*di per sé inaccessibile alla ragione (humanae rationi per se impervia)*»⁵. Il Concilio Vaticano II espone che i beni divini «*superano assolutamente la comprensione della mente umana*»⁶.

¹ DH 800, cf. DH 804.

² DH 806.

³ CONCILIO VATICANO I, Costituzione dogmatica *Dei Filius* sulla fede cattolica, cap. 1 (DH 3001).

⁴ CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Dei Verbum* sulla rivelazione divina 2, AAS 58 (1966) 818.

⁵ *Dei Filius* cap. 2 (DH 3005), cf. *Dei Verbum* 6; PIO XII, Lettere encicliche *Humani generis*, AAS 42 (1950) 562.

⁶ *Dei Verbum* 6.

In questo elaborato proviamo esaminare le cose divine – che noi perfettamente non possiamo comprendere – attraverso le opere, soprattutto *La Vita di Mosè* di un vescovo cappadoco, Gregorio di Nissa. La ricerca della possibilità del conoscere, vedere Dio è soltanto l'inizio della teologia. La stessa ricerca è anche l'inizio della mistica e della contemplazione dei misteri della Trinità, di Cristo. Nella prima parte trattiamo sulla storia dei concetti della teologia negativa fin del Nisseno, poi seguendo nella parte prossima particolarmente esaminiamo la presenza degli accenni apofatici nella sua opera *Vita di Mosè*. Nell'ultima parte attraverso le tre teofanie di Mosè cerchiamo anche noi la possibilità di vedere Dio concludendo con alcune osservazioni supplementari.

1. Gli accenni biografici di Gregorio di Nissa

Il Nisseno insieme con il suo fratello maggiore, Basilio e il loro amico comune, Gregorio Nazianzeno sono conosciuti come i cappadoci denominati dopo la loro regione, Cappadocia. Gregorio non è un autore che si tratta molto – tranne alcuni accenni – sulla sua vite nelle sue opere, perciò riguardando anche il suo anno di nascita non possediamo un riferimento autentico e certo. Consideriamo l'anno di nascita del suo fratello maggiore attorno al 329, il Nisseno nacque dopo di Basilio, intorno al 335; Gerhard May propone una data fra il 335 e 340⁷. Salvatore Lilla indica la sua nascita tra il 332 e il 335⁸. Nella sua famiglia cristiana insieme con ricevette la prima educazione dalla sua madre e dalla sua sorella maggiore Macrina⁹ e anche dal suo fratello Basilio che viene chiamata da Gregorio come maestro (διδάσκαλος).¹⁰

Gregorio ricevette l'educazione culturale e filosofica in una scuola retorica a Cesarea di Cappadocia, dove fra le sue letture ricorse probabilmente Platone, Aristotele, scritti degli stoici e anche Plotino¹¹. La nostra conoscenza sia del suo mestiere retorico sia della sua vita coniugale è stata offuscata. Su quest'ultimo troviamo soltanto un accenno nella sua prima opera che si tratta sulla verginità¹². Il retore sposato approfondì la sua erudizione filosofica con quella di teologia: esamina non soltanto la Bibbia, ma anche

⁷ Cf. MAY, G., «Die Chronologie Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa», in HARL, M., ed., *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse. Actes du colloque de Chevetogne (22–26 septembre 1969)*, 53.

⁸ Cf. GREGORIO DI NISSA, *La verginità*, Introduzione, 9.

⁹ Cf. MARAVAL, P., «Biografia di Gregorio di Nissa», *GND* 117–129.

¹⁰ Cf. GREGORIO DI NISSA, *De hominis opificio* (PG 44,125B).

¹¹ Cf. MARAVAL, P., «Biografia di Gregorio di Nissa», *GND* 117–129.

¹² GREGORIO DI NISSA, *La verginità* III,1; cf. DANIELOU, J., «Le mariage de Grégoire de Nysse», 71–78.

lesse soprattutto le opere degli esegeti alessandrini¹³. Dopo alcuni anni di lavoro come retore astrae da questa vita laica verso il sacerdozio. Nel 372 Gregorio divenne vescovo di Nissa dalle mani del suo fratello maggiore. Già nei primi anni del suo episcopato sperimentò la persecuzione da parte dei vescovi filoariani. La sua fuga durò durante gli ultimi anni dell'impero dell'ariano Valente e viene citata nel suo trattato sulla vita di Macrina¹⁴.

Dopo il suo ritorno, nel 379 venne nella vita del Nisseno un altro dramma: la morte del Basilio. Continuò la controversia eunomiana già iniziata da Basilio con Eunomio¹⁵: scrisse i tre libri del suo *Contro Eunomio*¹⁶ fra il 380 e il 383 e poi il *Confutazione della professione di fede di Eunomio*¹⁷. Il culmine sia del lavoro teologico dei padri cappadoci sia delle controversie (neo)ariane del IV secolo fu nel 381 il concilio Costantinopolitano e il cui Simbolo dove partecipò anche Gregorio come vescovo di Nissa. Dopo la partecipazione al concilio il Nisseno scrisse i suoi trattati ascetici e più maturi: le dodici omilie sul Cantico dei Cantici ed evidentemente *La vita di Mosè*¹⁸. La data precisa della sua morte è sconosciuta. Jean Danielou pone il 395¹⁹.

2. La formazione della Vita di Mosè

La *Vita di Mosè* è considerata fra le opere più mature di Gregorio. Sebbene occorre nell'opera l'espressione «*capelli bianchi (ή πολιὰ αὔτη)*», la data non è basata su questo termine, ma sulla spiritualità matura che brilla attraverso i passi del libro. Secondo il cardinale gesuita la *Vita di Mosè* è il capolavoro del Nisseno²⁰.

La datazione dell'opera ascetica è incerta. La data più probabile secondo Ronald E. Heine è più vicino alla formazione del *Contro Eunomio*: la metà degli anni 380²¹. Lo studioso francese si tratta sulla *Vita di Mosè* fra le ul-

¹³ Cf. MARAVAL, P., «Biografia di Gregorio di Nissa», *GND* 117–129.

¹⁴ Cf. GREGORIO DI NISSA, *Vita di Santa Macrina* 15.

¹⁵ Su Eunomio: MIRA, M., «Eunomio», *GND* 274–282; CAVALCANTI, E., *Studi Eunomiani*, *Orientalia Christiana Analecta* 202, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1976.

¹⁶ Cf. HALL, S.G., «Contra Eunomium I et II», *GND* 135–143; RUIZ ALDAZ, J.C., «Contra Eunomium III», *GND* 143–146.

¹⁷ GREGORIO DI NISSA, *Teologia trinitaria*, LIII–LVIII.

¹⁸ Cf. MARAVAL, P., «Cronologia delle opere», *GND* 180–190.

¹⁹ DANIELOU, J., «Le mariage de Grégoire de Nysse», 78.

²⁰ DANIELOU, J., *Platonisme et théologie mystique*, 11.

²¹ Cf. HEINE, R.E., *Perfection in the virtuous life*, 15.

time opere di Gregorio²². Manlio Simonetti la data nella sua *Introduzione* anche intorno al 390²³.

Il titolo dell'opera è Περὶ ἀρεθῆς ἥτοι εἰς τὸν βίον Μωϋσέως (Sulla virtù ovvero La vita di Mosè)²⁴. La struttura dell'opera su Mosè possiamo dividere con un'introduzione (I,1–15) e con un epilogo (II,305–321) due parte: nel primo libro (ἱστορία – storia) racconta il Nisseno la biografia di Mosè seguendo i libri dell'Esodo e i Numeri; nella seconda parte (θεωρία – interpretazione spirituale), infatti, la esamina spiritualmente.

Nel brano di II,319 in un manoscritto (Codex Sinaiticus 330) troviamo come destinatario il nome di Cesario (Καيسάριος), l'edizione del *Sources Chretiennes* curata da Jean Danielou e anche la traduzione di Cesare Brigatti è basata su quella. Gregorio indica in un passo anche lo scopo di quest'opera: «*Poiché infatti nella lettera, che mi hai inviato di recente, mi chiedi di scriverti qualche consiglio sulla vita perfetta, ho ritenuto conveniente proporti con le mie parole nulla che possa forse esserti altrimenti utile, ma qualcosa che certamente potrà riuscire per te non vano esempio di ubbidienza*»²⁵. Gregorio in questa opera scrive su Mosè come un esempio di vita (ὑπόδειγμα βίου)²⁶ e una prefigurazione (τύπος) di Cristo²⁷.

²² Cf. DANIELOU, J., «La chronologie des ouvrages de Grégoire de Nysse», 168.

²³ Cf. VM, Introduzione, XIX.

²⁴ Per il titolo: GELJON, A.C., *Philonian Exegesis*, 63–64.

²⁵ VM I,2.

²⁶ Cf. VM I,15.

²⁷ Cf. VM II,216.

CAPITOLO I

Antefatti della teologia negativa di Gregorio di Nissa

1. Le influenze filosofiche della teologia negativa

Sia gli studi di Gregorio, sia la sua teologia ha le sue origini dalla filosofia soprattutto platonica. Nella sua relazione positiva con questa moglie straniera nella Vita di Mosè segue la linea dei suoi predecessori come Giustino, Clemente e Origene: «C'è infatti anche nella cultura profana una parte con la quale non dobbiamo rifiutare di unirci al fine di generare la virtù. Infatti la filosofia morale e della natura potrebbe diventare moglie, amica, consorte per una vita superiore, solo che i suoi parti nulla arrechino di contaminazione straniera»²⁸. Afferma anche l'utilità delle ricchezze dell'intelletto, della cultura profana come un dono a dedicarlo a Dio.²⁹

La problematica dell'inconoscibilità della natura di Dio è basata sui fondamenti filosofici di Platone³⁰ che nel suo dialogo *Timeo* scrive sulla difficoltà della scoperta del poeta e del padre dell'universo: «Ma questo è difficile, trovare chi sia padre (πατήρ) e poeta (ποιητής) di questo universo, e quando si sia trovato è impossibile esprimerlo a tutti.»³¹ Questo è un pensiero primario e iniziale per la storia della teologia negativa che poi riprendono non soltanto i filosofi ma anche gli scrittori cristiani dell'antichità a partire da Giustino³². In un altro dialogo, nel suo *Parmenide* l'amico della

²⁸ VM II,37.

²⁹ Cf. VM II,115–116.

³⁰ Sulla teologia negativa del platonismo: CARABINE, D., *The unknown God. Negative theology in the platonic tradition. Plato to Eriugena*, Louvain Theological and Pastoral Monographs 19, Peters Press, Louvain 1995.

³¹ PLATONE, *Timeo* 28c, cf. ID., *Lettera VII* 341c.

³² Cf. FILONE, *De specialibus legibus* I.32; GIUSTINO, *II Apologia* 10 (PG 6,461A); CLEMENTE, *Stromati* V 11,78.1 (PG 9,116B); V 14,92.3 (PG 9,136AB); ORIGENE, *Con-*

verità espone sull'uno che «non c'è di esso né nome né discorso né scienza né opinione. [...] Non c'è quindi modo né di nominarlo né di farlo oggetto di un discorso né di opinione su di esso né di conoscerlo, non c'è niente fra le cose che sono che ne abbia sensazione»³³. In questo dialogo compare anche l'affermazione dell'infinità: «l'uno è illimitato (ἄπειρον), se non ha né principio né fine»³⁴. Il pensiero platonico espone anche il paradosso del movimento dell'uno: «né sta fermo, né si muove»³⁵.

L'influenza di Plotino sul pensiero teologico di Gregorio è evidente.³⁶ Il filosofo platonico basando sulle considerazioni soprattutto parmenidee si tratta nei suoi *Enneadi* sull'uno semplice (ἀπλοῦν)³⁷ che è non solo al di là delle cose sensibili e intelligibili, bensì anche al di là dell'essere³⁸. L'uno è «ineffabile (ἄρρητος)»³⁹: «Noi diciamo infatti quello che Egli non è, ma non diciamo quello che è»⁴⁰. Plotino usa il verbo contemplare (θεάομαι) per descrivere la conoscenza⁴¹.

2. Gli accenni dell'apofatismo nella Scrittura

Il pensiero teologico è inseparabilmente legato alla parola di Dio, per cui si deve osservare anche le radici bibliche del pensiero apofatico del Niseno⁴².

I passi del problema della conoscenza di Dio troviamo soprattutto nell'Esodo fra i libri veterotestamentari. Nelle tre teofanie sperimentò Mosè la presenza divina più profondamente nella sua vita. La prima è la luce del roveto ardente (Es 3,1–22), la seconda è nella nube (Es 19,16–25), infine la terza è nella tenebra (Es 20,21)⁴³. Gregorio nel *Omelia XI sul Can-*

tra Celsum VII,42–43 (PG 11,1480D–1484B); GREGORIO DI NAZIANZO, *Orazione* 28,4; GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomio* II,71 (GNO I, 248,1–3).

³³ PLATONE, *Parmenide* 142a.

³⁴ *Ivi.* 137d.

³⁵ *Ivi.* 139b.

³⁶ MORESCHINI, C., *I Padri Cappadoci*, 176–189.

³⁷ PLOTINO, *Enneadi* V 4,1.

³⁸ Cf. *Ivi* V 3,13; V 4,1; V 5,6.

³⁹ *Ivi* V 3,13.

⁴⁰ *Ivi* V 3,14: Καὶ γὰρ λέγομεν, ὃ μὴ ἔστιν· ὃ δὲ ἔστιν, οὐ λέγομεν.

⁴¹ Cf. *Ivi* V 5,6; VI 8,19; VI 9,11.

⁴² Per le radici dell'apofatismo nella Scrittura: ROCCA, G.P., *Speaking the Incomprehensible God*, The Catholic University of America Press, Washington 2004, 7–9; MONDIN, B., *Il problema del linguaggio teologico*, Biblioteca di teologia contemporanea 008, Queriniana, Brescia 1971, 36–40.

⁴³ Nella descrizione della storia Gregorio non segue strettamente il testo della LXX. Gli altri motivi della terza teofania vengono dal brano Es 33,7–23. Veramente nel testo ebraico c'è un quarto teofania per Mosè ed anche gli altri (Es 24,9–11): ma nel versetto 10 la frase «vedero Dio d'Israele (לָרְאוּ אֶת-יְהוָה)» nel testo dei Settanta, è tradotta

tico dei Cantici espone queste tre teofanie come itinerario spirituale di Mosè⁴⁴.

Nel brano del roveto ardente Dio rivelò il suo nome per Mosè. Nel passo sono presente anche tre nomi: La misteriosa espressione della presenza divina «Io sono colui che sono», il secondo nome riguarda al passato – «Il Signore, il Dio dei vostri padri, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco e il Dio di Giacobbe», il terzo invece la sacra tetragramma che nel testo greco è tradotta con il termine Signore (κύριος). Secondo Walter Kasper il primo nome (יהוה אֱלֹהֵינוּ אֱלֹהֵינוּ) esprime soltanto la presenza storica del divino, una promessa che Dio è qui. La versione greca dei Settanta, che è usata anche dal Nisseno⁴⁵, nel versetto 14 tradurre il testo masoretico con l'espressione ἐγώ εἰμι ὁ ὢν esponendo un'enunciazione ontologica.⁴⁶

Per Gregorio la relazione fra Dio e Mosè culmina nelle teofanie sul Sinai: dal racconto delle teofanie per il Nisseno è importante il versetto di Esodo 20,21: «Mosè si avvicino alla nube oscura (לַעֲרֶבֶת), dove c'era Dio». Quest'oscurità divina (ὁ γνόφος), che nel testo della LXX ricorre in questo senso raramente, è uno dei fondamenti della teologia apofatica del vescovo di Nissa⁴⁷.

Dal Nuovo Testamento Gregorio si appoggia soprattutto al Vangelo di Giovanni e alle lettere di San Paolo. Il Nisseno cita la frase finale del prologo giovanneo: «Dio nessuno l'ha visto mai. L'Unigenito Dio, che è nel seno del Padre, egli lo ha rivelato» (Gv 1,18)⁴⁸. Anche Paolo che è «il modello cristiano e mistico per eccellenza»⁴⁹ nelle sue lettere tratta su quest'invisibilità: «dopo la creazione del mondo Dio manifestò ad essi le sue proprietà invisibili (τὰ ἀόρατα αὐτοῦ), come la sua eterna potenza e la sua divinità, che si rendono visibili all'intelligenza mediante le opere da lui fatte» (Rom 1,20)⁵⁰. Espone che quest'invisibilità dura soltanto durante la vita terrena: «Adesso vediamo come in uno specchio, in immagine; ma al-

con «videro il posto, dove stette il Dio d'Israele (εἶδον τὸν τόπον, οὗ εἰστήκει ἐκεῖ ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραηλ)».

⁴⁴ GREGORIO DI NISSA, *In Canticum Cantorum* XI (GNO VI, 322,8–323,9); cf. DANIELOU, J., *Platonisme et théologie mystique*, 17–26.202.

⁴⁵ QUASTEN, J., *Patrologia* II., 258.

⁴⁶ Cf. KASPER, W., *Il Dio di Gesù Cristo* 203–205.

⁴⁷ Cf. Es 20,21; Deut 4,11;5,22; Sir 45,5. I versetti di Es 20,21 e Deut 5,22 sono nelle racconto del Decalogo, di cui è un punto focale la proibizione dei idoli antropomorfici.

⁴⁸ θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο. Cf. VM II,163,10.

⁴⁹ BERNARD, C.A., *Il Dio dei mistici*, 135; cf. VM II,178,3–10.

⁵⁰ Cf. GREGORIO DI NISSA, *In Canticum Cantorum* XI (GNO VI, 339,14–16).

lora vedremo faccia a faccia»⁵¹; in questa vita «*camminiamo nella fede (διὰ πίστεως) e non ancora nella visione (οὐ διὰ εἶδους)*»⁵². Nella prima lettera a Timoteo scrive su Dio: «*il solo che possiede l'immortalità e abita una luce inaccessibile, che nessun uomo mai vide né potrà vedere*»⁵³.

3. La retroterra teologica dell'apofatismo di Gregorio di Nissa

L'interpretazione della filosofia di Platone del Nisseno, e anche la sua esegesi spirituale segue le linee alessandrine di Filone⁵⁴. L'esempio di Mosè e di Abramo nelle opere del filosofo ebraico è molto coerente con le opere del Nisseno⁵⁵. In proposito del concetto platonico dell'inconoscibilità, dell'inesprimibilità e dell'infinità si tratta su Dio. Filone è molto collegato con Gregorio di Nissa, perché lui conosce bene i suoi concetti e scritti, ma ricorrono anche le differenze fra di loro.⁵⁶ Nelle sue opere esprime che l'inconoscibilità di Dio: «*Dio è ineffabile (ἄρρητος), è certo anche inintelligibile (ἀπερινόητος) e inafferrabile*»⁵⁷. Questa deriva dalla grande distanza (διάστημα) fra la creatura e la Sua natura⁵⁸. Data questa distanza Filone nega la concezione antropomorfica di Dio: «*Lui non ha da prendersi cura della salute, come noi*»⁵⁹. «*E certamente non avrebbe bisogno di occhi*»⁶⁰. La concezione antropomorfica è fondata da un lato sulle «*costruzioni miti-*

⁵¹ βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον; cf. VM II,232; *In Canticum Canticorum* XI (GNO VI, 324,17–18).

⁵² Cf. *Contra Eunomium* II,86 (GNO I, 252,9).

⁵³ ὁ μόνος ἔχων ἀθανασία, φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον, ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων οὐδὲ ἰδεῖν δύναται; cf. *Contra Eunomium* III/VIII,9.11 (GNO II, 241,16;242,21).

⁵⁴ Sulla dottrina di Filone: DANIELOU, J., *Filone d'Alessandria*, Edizioni Arkeios, Roma 1991; RUNIA, D.T., *Philo in early Christian literature. A survey*, Fortress Press, Assen–Van Gorcum–Minneapolis 1993; VÖLKER, W., *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien. Eine Studie zur Geschichte der Frömmigkeit*, Hinrichs, Leipzig 1939.

⁵⁵ Fra i scritti filonici sono importanti soprattutto il *De Abrahamo* e l'omonimo *Vita di Mosè* riguardo all'esegesi di Gregorio. Anche Gregorio – oltre Mosè – scrive su Abramo nel secondo libro del suo *Contro Eunomio* (II,84–92). Per le origini filoniche dell'esegesi del Nisseno: GELJON, A.C., *Philonic Exegesis in Gregory of Nyssa's De Vita Moysis*.

⁵⁶ RUINA, D., *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana*, 266–270; MIRA, M., «Filone di Alessandria», *GND* 287–289.

⁵⁷ FILONE, *Il mutamento dei nomi e perché avviene* 15, cf. ID., *La posterità di Caino* 62, ID., *Le allegorie delle leggi* III,207.

⁵⁸ *La posterità di Caino* 20.

⁵⁹ *L'immutabilità di Dio* 57.

⁶⁰ *Ivi* 58; cf. ID., *La migrazione di Abramo* 42.

che di uomini empi»⁶¹, d'altro lato invece viene introdotta «per istrurie (διδασκαλία) la massa»⁶². Dio è diverso non solo dall'uomo, bensì anche dal mondo: «“Dio non è come un uomo”, ma neppure come il cielo, né come il mondo»⁶³. Lui «al di sopra sia dello spazio, sia del tempo»⁶⁴.

È importante la distinzione filonica fra la natura, l'essenza di Dio e le sue potenze, le sue creature, perché questa raccorda veramente Filone a Gregorio e ai due altri padri cappadoci.

Tutto ciò che deriva da Dio è accessibile alla comprensione dell'uomo virtuoso, mentre Egli solo, in Se stesso, resta inconoscibile (ἀκατάληπτος). Inconoscibile almeno per intuizione (προσβολή) diretta e immediata (per mezzo di questa, infatti, potrebbe rivelarsi la Sua natura), ma conoscibile a partire dalle Potenze (δυνάμεις) che Lo seguono e L'accompagnano: queste non rivelano la Sua essenza, ma la Sua esistenza, a partire dalle cose da Lui prodotte.⁶⁵

Secondo il filosofo ebreo le creature mostrano il loro Artefice, come una casa indica il suo artefice:

Se qualcuno vedesse una casa mirabilmente costruita nei suoi vestiboli, porticati, nell'ala per gli uomini e per le donne e in tutte le altre parti, certo si farebbe un'idea dell'artefice [...] allora certamente ne concluderebbe che tutte queste cose sono state costituite non senza un'arte perfetta, e pure che esisteva ed esiste un artefice di questo universo: cioè Dio. Coloro, dunque, che la pensano in tal modo colgono Dio attraverso la sua “ombra”, riconoscendo l'Artefice dalle sue opere.⁶⁶

Fra gli scrittori cristiani è Giustino che collega il concetto della inesprimibilità di Platone con il pensiero cristiano. Nelle sue due apologie si tratta sul Dio *ingenerato* (ἀγέννητος) e *indicibile* (ἄρρητος)⁶⁷, anche nega le denominazioni divine⁶⁸. Lui è il primo che sincronizza la filosofia con la teologia. Nella sua *II Apologia* cita la famosa frase di Platone quando scrive su Socrate che cercava anche di spingere gli uomini alla conoscenza del Dio⁶⁹.

⁶¹ *L'immutabilità di Dio* 59; cf. ID., *Le allegorie delle leggi* III,207.

⁶² *L'immutabilità di Dio* 54.

⁶³ *L'immutabilità di Dio* 62.

⁶⁴ *La posterità di Caino* 14, cf. ID., *L'immutabilità di Dio* 32, ID., *Le allegorie delle leggi* III,6.

⁶⁵ *La posterità di Caino* 169, cf. ID., *Le allegorie delle leggi* I,38.

⁶⁶ *Le allegorie delle leggi* III,98–99; cf. ID. *La posterità di Caino* 169.

⁶⁷ Cf. GIUSTINO, *I Apologia* 61 (PG 6,421B), ID., *II Apologia* 10.12.13 (PG 6,461B.464B.465C).

⁶⁸ Cf. *I Apologia* 61.63 (PG 6,421B.423A); ID., *II Apologia* 6 (PG 6,453A).

⁶⁹ Cf. *Ivi* 10 (PG 6,461A).

Nel suo *Dialogo con Trifone* esclude un Dio antropomorfico concepito secondo il senso letterale della Scrittura che non è assenato:

E quando dice: «Vedrò i cieli, opera delle tue dita» (Sal 8,4), se non intenderò in modo non assenato, così come fanno i vostri maestri, i quali pensano che il Dio ingenerato, Padre dell'universo, abbia mani, piedi, dita e anima come un essere composito, e per questo insegnano che il Padre se stesso è apparso ad Abramo e a Giacobbe.⁷⁰

Fra gli apologeti dei primi secoli non solo Giustino usa i termini negativi. Secondo Taziano Dio invisibile e ineffabile «*non è visibile agli occhi dell'uomo, né è comprensibile in alcun modo*»⁷¹. Per l'uomo che non è infinito ma limitato esistono le regioni con una luminosità inaccessibile (φέγγος τοῖς ἐντεῦθεν ἀνθρώποις ἀπρόσιτον) di cui non si può parlare⁷². Atenagora afferma che Dio «è uno, ingenerato (ἀγέννητος), eterno (αἰδιος), invisibile (ἀόρατος), impassibile (ἀπαθῆ), incomprendibile (ἀκατάληπτος) e sconfinato (ἀχώρητος)»⁷³. Similmente tratta su Dio anche Teofilo di Antiochia: «L'immagine di Dio (τὸ εἶδος τοῦ θεοῦ) è inesprimibile e inenarrabile (ἀνέκφραστος), né può essere vista con gli occhi del corpo»⁷⁴. Il vescovo di Antiochia osserva anche la conoscenza naturale di Dio che «non può essere visto con gli occhi umani, ma si vede e si conosce attraverso la provvidenza e le sue opere»⁷⁵.

Ireneo esprime che l'uomo non è capace comprendere né se stesso, né Dio incommensurabile ed incomprendibile:

Se dunque l'uomo non può comprendere l'estensione e la grandezza dalla sua mano, come potrà conoscere o concepire nel cuore un Dio così grande? [...] Nessuno può esprimere la grandezza di Dio a partire dalle cose create e chiunque pensa in maniera degna di Dio riconoscerà che la sua grandezza non viene meno, ma sostiene tutte le cose a arriva fino a noi ed è con noi.⁷⁶

Il vescovo di Lione esaminando l'esempio di Mosè afferma che «l'uomo è l'incapace di vedere Dio»⁷⁷.

Fra gli scritti clementini troviamo anche riferimenti della teologia negativa soprattutto nei suoi *Stromati*. Clemente⁷⁸ afferma che Dio al di sopra

⁷⁰ *Dialogo con Trifone* 114 (PG 6,740AB), cf. *Ivi* 127 (PG 6,772B).

⁷¹ TAZIANO, *Discorso ai greci* 4 (PG 6,813A).

⁷² Cf. *Ivi* 20 (PG 6,852AB).

⁷³ ATENAGORA, *Supplica per i cristiani* 10 (PG 6,908B).

⁷⁴ TEOFILO, *Ad Autolico* I,3 (PG 6,1028BC).

⁷⁵ *Ivi* I,5 (PG 6,1032A).

⁷⁶ IRENEO, *Contro le eresie* IV 19,3.

⁷⁷ *Ivi* IV 20,9.

del mondo e dei suoi limiti creati: «*Poiché Dio non è in un luogo, tenebroso o no, ma al di sopra d'ogni luogo e tempo e proprietà del creato; per cui non si trova mai in un parte, né come contenente né come contenuto, o per delimitazione o per sezione*»⁷⁹. Secondo l'Alessandrino Dio esiste non soltanto fuori del luogo, ma anche al di là dei nostri concetti e pensieri, della nostra natura: «*il Dio dell'universo, che sta al di sopra d'ogni pensiero, d'ogni concetto (ὕπερ πᾶσαν φωνὴν καὶ πᾶν νόημα καὶ πᾶσαν ἔννοεαν)*».⁸⁰ Da conseguenza la ragione umana non è capace perfettamente comprendere il divino: «*Dio non è apprendibile né esprimibile da parte degli uomini ma solo è conoscibile mediante la potenza che da Lui procede. Infatti l'oggetto della ricerca è incorporeo (ἀειδής) e invisibile, ma la grazia della "gnosi" proviene da Lui attraverso il Figlio*»⁸¹. Perciò conosciamo soltanto «*non ciò che è, ma ciò che non è (οὐχ ὃ ἐστίν, ὃ δὲ μὴ ἔστι γνωρίσαντες)*»⁸². Il padre greco anche negando che Dio sarebbe esprimibile afferma che lui è «*inesprimibile (ἄφθεγκτος)*»⁸³ e «*incircoscrivibile (ἀπερίγραφος)*»⁸⁴ da parte dell'uomo. Troviamo un bel passo sull'inesprimibilità dove ricorre un gruppo dei termini della teologia negativa con ἄ- privativo:

Come potrebbe essere definito Colui che non è né genere né alterità né specie né individuo né numero, e nemmeno accidente né soggetto cui qualcosa possa capitare come accidente? Né lo si potrebbe dire rettamente un tutto: il tutto è dell'ordine della grandezza, ed Egli è il Padre dell'universo. Né, infine, si può parlare di parti in Lui, poiché l'Uno è indivisibile, per questo è anche infinito, non nel senso dell'impossibilità di percorrerlo, ma dell'assenza di distanze e di dimensioni, e pertanto è senza figura e innominabile.⁸⁵

⁷⁸ Sulla teologia negativa di Alessandria: MCLELLAND, J.C., *God the Anonymous. A Study in Alexandrian Philosophical Theology*, Patristic Monograph Series 4, Philadelphia Patristic Foundation, Cambridge 1976.

⁷⁹ CLEMENTE, *Stromati* II 2,6.2 (PG 8,937A); cf. *Ibid.* V 11,71.5 (PG 9,109A); V 11,74.4–5 (PG 9,111BC); VII 6,30.1 (PG 9,440B).

⁸⁰ *Ivi* V 10,65.2 (PG 8,100B); cf. *Ibid.* II 5,21.1 (PG 8,953A).

⁸¹ *Ivi* V 11,71.5 (PG 9,109B); cf. *Ibid.* V 18,166.1–2.

⁸² *Ivi* V 11,71.4 (PG 9,109A).

⁸³ *Ivi* V 12,79.1 (PG 9,117A).

⁸⁴ *Ivi* V 11,74.4 (PG 9,111C).

⁸⁵ *Ivi* V 12,81.5–6 (PG 9,121AB): Πῶς γὰρ ἂν εἶη ῥητον, ὃ μήτε γένος ἐστίν, μήτε διαφορὰ, μήτε εἶδος. μήτε ἄτομον, μήτε ἀριθμός· ἀλλὰ μήτε συμβεβηκός τι, μηδὲ ᾧ συμβεβηκέ τι· Οὐχ ἂν δὲ ὅλον εἶποι τις αὐτὸν ὀρθῶς· ἐπὶ μεγέθει γὰρ τάττεται τὸ ὅλον, καὶ ἔστι τῶν ὄλων πατήρ. Οὐδὲ μὴν μέρη τινὰ αὐτοῦ λεκτέον· ἀδιαίρετον γὰρ τὸ ἓν· διὰ τοῦτο δὲ καὶ ἄπειρον, οὐ κατὰ τὸ ἀδιεξήτητον νοούμενον, ἀλλὰ κατὰ τὸ ἀδιάστατον, καὶ μὴ ἔχον πέρασ. Καὶ τοῖνυν ἀσχημάτιστον, καὶ ἀωνόμαστον.

Clemente è «l'iniziatore della mistica cristiana»⁸⁶, che ha reso comune il termine della contemplazione (θεωρία) nel cristianesimo. Parla dei «gradi della ascesa mistica (τὰς προκοπὰς τὰς μυστικὰς)» che conducono alla contemplazione di Dio. Questa contemplazione è lo scopo della vita⁸⁷.

Anche lui dedica alcuni capitoli per la persona di Mosè come maestro dei greci⁸⁸. Oltre questi capitoli richiama le parole della sua terza teofania: «“Mosè entrò nella tenebra dove era Dio”, vuol significare, a chi sa intendere, che Dio è invisibile e ineffabile (ἄρρητος) e che la “tenebra” si pone di fronte ai raggi di verità»⁸⁹.

Sebbene Origene⁹⁰ sia il «mistico della luce»⁹¹ ed egli sottolinei gli elementi della comprensione di Dio attraverso il Logos⁹², possiamo osservare alcuni accenni della teologia negativa che ricorrono nei testi del maestro alessandrino. Secondo lui la natura infinita di Dio è incomprendibile⁹³, imperscrutabile⁹⁴ e inesprimibile (ἄρρητος)⁹⁵. Nella ricerca di Dio si può avvicinare soltanto con il suo aiuto (θεῖα χάρις): «Egli si rivela a coloro dai quali giudica ragionevole essere visto, per quanto è possibile (πέφυκε) per natura che Dio sia conosciuto da un uomo e che l'anima di un uomo, che si trova ancora in un corpo, conosca Dio»⁹⁶. Questo favore divino è la creazione di Dio: «Pertanto poiché con le sue forze la nostra mente non può concepire Dio quale egli è, dalla bellezza delle sue opere e dalla magnificenza delle sue creature lo riconosce padre dell'universo»⁹⁷.

Proprio così viene considerata che Dio è al di sopra della creazione: lui è superiore al tempo⁹⁸, ad ogni luogo⁹⁹, ed alla natura dei corpi¹⁰⁰. Data que-

⁸⁶ LEVASTI, A., *Clemente Alessandrino, iniziatore della Mistica cristiana*, Rivista di Asceutica e Mistica, 12 (1967), 127–147.

⁸⁷ CLEMENTE, *Stromati* I,25,166.2 (PG 8,913A).

⁸⁸ *Ivi* I,22–29 (PG 8,889C–929A).

⁸⁹ *Ivi* V 12,78.3 (PG 9,116B).

⁹⁰ Su Origene: CROUZEL, H., *Origene*, Cultura cristiana antica, Borla, Roma 1986; MONACI CASTAGNO, A., ed., *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Città Nuova, Roma, 2000; NEMESHEGYI, P., *La paternité de Dieu chez Origène*, Bibliothèque de Théologie. Série IV. Histoire de la Théologie, Desclée, Tournai 1960; NEMESHEGYI, P., «Le Dieu d'Origène et le Dieu de l'Ancien Testament», *Nouvelle revue théologique* 80 (1958), 495–509.

⁹¹ Cf. MCGINN, B., *Storia della mistica cristiana in occidente I. Le origini*, Marietti 1820, Genova 1997, 158.

⁹² Cf. ORIGENE, *Περὶ ἀρχῶν* I,1,8 (PG 11,129AB).

⁹³ Cf. *Ivi* I,1,5 (PG 11,124B); II,9,1 (PG 11,226A).

⁹⁴ Cf. *Ivi* I,1,5 (PG 11,124A).

⁹⁵ Cf. *Contra Celsum*, VI, 65 (PG 11,1397BC); VII,43 (PG 11,1484A).

⁹⁶ *Ivi* VII,42 (PG 11,1481C), cf. *Ibid.* VII,44 (PG 11,1484C).

⁹⁷ *Περὶ ἀρχῶν* I,1,6 (PG 11,124C–125A)

⁹⁸ Cf. *Ivi* I,1,6 (PG 11,125A).

sta trascendenza divina alla capacità della natura umana Origene nega ogni tipo dell'idolatria, che derivano da quest'incapacità umana.¹⁰¹ Il maestro ed il padre dell'interpretazione spirituale ed allegorica della Scrittura supera l'interpretazione letterale dei brani antropomorfistici interpretando «*allegoricamente (τροπολογούντων) le mani e le membra di Dio*»¹⁰².

Nella conoscenza di Dio Origene distingue due tipi dell'occhio¹⁰³: per gli occhi della percezione la natura divina è «*invisibile (ἀόρατος)*»¹⁰⁴, perché «*trascende la capacità visiva degli esseri creati*»¹⁰⁵. Invece con l'occhio dell'anima, con il cuore puro¹⁰⁶ si può conoscere Dio «*trascendendo il mondo intero (ὑπεραναβαίνει τὸν ὅλον κόσμον)*»¹⁰⁷.

Origene osserva la prima volta che la tenebra nella Scrittura non occorre sempre in senso negativo, così scrive riguardo al versetto di Salmo 18,12:

Giunti a questo punto, dobbiamo però osservare che il termine «tenebre» non ricorre sempre e ovunque (nella Scrittura) in senso deteriore, ma talvolta anche in senso buono. [...] Se uno riflette sulla moltitudine dei teoremi e della conoscenza riguardo a Dio, inaccessibile (ἀληπτov) non soltanto alla natura umana ma forse anche ad altri esseri all'infuori di Cristo e dello Spirito Santo, comprenderà allora cosa vuol dire che le tenebre sono intorno a Dio: vuol dire cioè che non si conosce in modo adeguato (κατὰ τὸ ἀγνοεῖσθαι) la vasta dottrina che lo concerne.¹⁰⁸

Qui accenna l'Alessandrino anche alla racconta dell'Esodo, in cui nell'interpretazione dell'esperienza di Mosè è un punto importante per Origene il brano della Trasfigurazione come il compimento del desiderio di Mosè:

Si compie qui per lui la promessa che aveva ricevuto sul monte Sinai, quando gli era stato detto «Mi vedrai di dietro». In effetti vide Dio di dietro, cioè vide ciò che sarebbe accaduto negli ultimi tempi e ne gioì. Come infatti Abramo aveva desiderato vedere il giorno del Signore, lo vide e gioì, così anche Mosè desidero vedere il giorno del Signore, lo vide e gioì. Necessariamente gioì,

⁹⁹ Cf. *Ivi* I,1,4 (PG 11,123C); *Contra Celsum* VII,34 (PG 11,1468C).

¹⁰⁰ Cf. *Περὶ ἀρχῶν* I,1,8 (PG 11,128AB).

¹⁰¹ Cf. *Contra Celsum* VII,44 (PG 11,1484C); VII, 44 (PG 11,1485A).

¹⁰² *Ivi* VI,61 (PG 11,1392C).

¹⁰³ Cf. *Ivi* VII,39 (PG 11,1468C),

¹⁰⁴ *Ivi* VI,69 (PG 11,1401A).

¹⁰⁵ *Περὶ ἀρχῶν* I,1,8 (PG 11,128B).

¹⁰⁶ Cf. *Contra Celsum* VI,69 (PG 11,1401A); VII,33 (PG 11,1468B).

¹⁰⁷ *Ivi* VII,44 (PG 11,1485B).

¹⁰⁸ *Commentariorum in Evangelium Ioannis* II,23 (PG 14,161B–164A).

poiché ormai non discende dal monte glorificato soltanto nel volto, ma ascende dal monte interamente glorificato.¹⁰⁹

Cirillo di Gerusalemme espone così verso 350 nella sesta catechesi sua su Dio uno:

Non possiamo infatti dire di Dio le cose che solo lui sa, ma quelle soltanto che è possibile comprenda l'umana natura e recepisca l'umana debolezza. Non pretendendo quindi spiegare che cosa è precisamente Dio, confessiamo con semplicità che della sua natura non sappiamo proprio niente di preciso. Quando si tratta delle cose di Dio è grande scienza il riconoscere di non conoscere (μεγάλη γνῶσις τὸ τὴν ἀγνωσίαν ὁμολογεῖν).¹¹⁰

L'antefatto diretto della teologia negativa di Gregorio di Nissa fu la controversia neoariana fra Eunomio e i padri cappadoci. Il principio fondamentale del pensiero eunomiano è l'impassibilità di Dio (ἀπάθεια)¹¹¹. Secondo lui la generazione del Figlio e la processione dello Spirito Santo danneggia il non generazione (ἀγεννησία) della sostanza divina. Per garantire l'impassibilità e l'unità della sostanza divina¹¹² Eunomio nega la divinità e la consustanzialità del Figlio¹¹³ e dello Spirito Santo¹¹⁴, perché secondo lui due denominazioni differenti (generato e ingenerato) indicano due sostanze differenti¹¹⁵. Quest'affermazione di Eunomio implica anche che la sostanza di Dio è conoscibile e comprensibile esplicitamente secondo il suo nome¹¹⁶: il termine ingenerato (ἀγέννητος) è «*la confessione che egli è ciò che è (ἡ τοῦ εἶναι ὃ ἐστὶν ὁμολογία)*»¹¹⁷. L'avversario dei padri cappadoci espone che le denominazioni derivano direttamente da Dio: «*lo stesso Mosè gli assicura che il Creatore della natura donò (δεδορησθαι) agli uomini l'uso delle cose nominate e l'uso dei nomi, e che la denominazione delle cose da lui donate è più antica dell'origine di coloro che se ne servono*»¹¹⁸.

Contro di queste eresie di Eunomio rispose prima volta Basilio affermando l'inconoscibilità e la trascendenza della sostanza di Dio nella sua

¹⁰⁹ *Homiliae in Exodum* XII,3; cf. *Contra Celsum* VI,68 (PG 11,1401C), *Commentaria in Evangelium secundum Matthaeum* XII,43 (PG 13,1084AB).

¹¹⁰ CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesis* VI. *De Deo uno* 2 (PG 33 540B–541A).

¹¹¹ Cf. GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomium* III/II,63 (GNO II, 73,3–6).

¹¹² Cf. *Refutatio confessionis Eunomii* 33 (GNO II, 325,6–12).

¹¹³ Cf. EUNOMIO, *Apologia*, 12 (PG 30,848B); GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomio* III/VII,36 (GNO II, 228,10–13); III/VII,39 (GNO II, 229,11–13); III/VII,64 (GNO II, 237,17–18); *Refutatio confessionis Eunomii* 130 (GNO II, 367,25–27).

¹¹⁴ Cf. *Ivi* 132.

¹¹⁵ Cf. EUNOMIO, *Apologia* 18 (PG 30,853B).

¹¹⁶ Cf. GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomium* II,141 (GNO I, 266,24–26).

¹¹⁷ EUNOMIO, *Apologia* 8 (PG 30,841D).

¹¹⁸ GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomium* II,262 (GNO I, 303,1–6).

apologia *Contro Eunomio*. La sostanza di Dio, afferma Basilio, è al di sopra di tutto¹¹⁹. Secondo lui non si può conoscerla ed esprimerla soltanto attraverso un'unica parola:

La questione sta in questi termini: non c'è unico nome che, comprendendo la natura di Dio, basti ad esprimerla in modo esauriente; invece nomi molteplici e vari, ciascuno con uno proprio significato (κατ' ἰδίαν ἕκαστον σημασίαν), compongono un'idea, assai oscura e minima in rapporto al tutto, ma sufficiente per noi. Tra i nomi che sono espressi riguardo a Dio, alcuni mostrano ciò che è presente in lui, altri, al contrario, ciò che è assente. Da questi due tipi di nomi si genera in noi quasi un'impronta di Dio in base alla negazione delle caratteristiche incongruenti e all'ammissione di quelle che gli appartengono.¹²⁰

In un bellissimo passo della sua omelia sulla fede usa questi nomi apofatici i quali esprimono ciò che Dio non è:

La divina essenza: immobile, immutabile, inalterabile, impassibile, semplice, senza mescolanza veruna, indivisibile, luce inaccessibile, potenza ineffabile, grandezza infinita, gloria abbagliante, bontà amorosa, bellezza irresistibile. L'anima, ferita, si sgomenta di fronte a un simile spettacolo; nulla, però, riesce a descriverne con le parole.¹²¹

Sebbene anche il terzo padre cappadoco, Gregorio di Nazianzo sottolinea profondamente l'illuminazione divina e l'identificazione di Dio con la luce nella conoscenza di Dio, il Nazianzeno nelle sue *Orazioni* riporta anche gli accenni della teologia negativa¹²². Il vescovo afferma che Dio è «*al di sopra del mondo (ὑπερκόσμιος), al di sopra del tempo (ὑπέρχρονος), increata (ἄκτιστος), invisibile (ἀόρατος), intangibile (ἀναφής), incomprendibile (ἀπερίληπτος)*»¹²³. L'essere divino è senza corpo¹²⁴ e non ha nomi¹²⁵. Gregorio nega l'antropomorfismo nell'uso dei nomi: «*Infatti, parlare di realtà incorporee usando nomi corporei equivale forse al gesto di quelli che lo oltraggiano e che lo lapidano. [...] Noi, infatti, non lo lapidiamo intenzionalmente, ma perché non siamo capaci di esprimerci diversamente, e per-*

¹¹⁹ Cf. BASILIO, *Contra Eunomium* I,12 (PG 29,540A).

¹²⁰ *Ivi* I,10 (PG 29,533C).

¹²¹ τούτων τὸν νοῦν ἀνυψώσας, ἐννόησον τὴν θεϊαν φύσιν· ἐστῶσαν, ἄτρεπτον, ἀναλλοίωτον, ἀπαθῆ, ἀπλήν, ἀσύνθετον, ἀδιαίρετον, φῶς ἀπρόσιτον, δύναμιν ἄφατον, μέγεθος ἀπεριόριστον, δόξαν ὑπεραστράπτουσαν, ἀγαθότητα ἐπιθυμητὴν, κάλλος ἀμήχανον, σφοδρῶς μὲν τῆς τετρωμένης ψυχῆς καθαπτόμενον, λόγῳ δὲ δηλωθῆναι πρὸς ἀξίαν ἀδύνατον. BASILIO, *Homilia XV. De fide* 1 (PG 31,465C).

¹²² Cf. GREGORIO DI NAZIANZO, *Orazione* 32,15; MORESCHINI, C., *I padri cappadoci*, 323–326.

¹²³ *Orazione* 32,15; cf. *Orazione* 38,7.

¹²⁴ Cf. *Orazione* 28,7; *Orazione* 37,3.

¹²⁵ Cf. *Orazione* 30,17.

ché ci serviamo dei mezzi di cui disponiamo»¹²⁶. Noi possiamo trattare su Dio soltanto attraverso la sua parte posteriore che manifesta nelle creature¹²⁷: «Il nostro proposito non è di parlare della sua natura di Dio ma della sua economia (oikovoμία)»¹²⁸. Perciò usa il Nazianzeno i simboli del sole e del mare per parlare della natura di Dio: «quanto si conosce di Lui dopo il suo passaggio come le ombre del sole sull'acqua e le immagini che mostrano ad occhi malati il sole, poiché non è possibile volgere lo sguardo al sole stesso»¹²⁹; lui descrive l'essere divino come «un mare di essere, senza confini, né limiti che va al di là di ogni idea di tempo e di natura»¹³⁰.

¹²⁶ Cf. *Orazione* 37,4.

¹²⁷ Cf. *Orazione* 28,3.

¹²⁸ *Orazione* 38,7.

¹²⁹ *Orazione* 28,3; Origene ha già portato questo paragone del sole nel suo *Περὶ ἀρχῶν* I,1,6 (PG 11,124C–125A).

¹³⁰ πέλαγος οὐσίας ἄπειρον καὶ ἀόριστον, πᾶσαν ὑπερεκπίπτων ἔννοιαν καὶ χρόνου καὶ φύσεως. *Orazione* 38,7; cf. GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomio* I,364 (GNO I, 134,19).

CAPITOLO II

La teologia apofatica di Gregorio di Nissa

1. L'infinità e l'incomprensibilità divina

Gregoria espone il suo sistema apofatica nella sua controversia contro Eunomio (il *Contra Eunomio* e la *Confutazione della professione della Fede di Eunomio*) e nei suoi scritti mistici (soprattutto *La vita di Mosè* e le quindici *Omellerie sul Cantico dei Cantici*)¹³¹.

La dottrina apofatica di Gregorio su Dio è basata sull'infinità (ἄοριστος) e sull'illimitatezza (ἄπεράτωτος) della sua natura¹³². Quest'infinità divina è compresa in sé la distanza (διάστημα) della natura di Dio dal mondo, che è limitato e finito. Qui confuta il Nisseno anche l'eresia di Eunomio, perché il vescovo di Nissa non delimita la natura divina con una sola espressione (ingenerato): «*Quindi non si può immaginare una circoscrizione della natura illimitata, e ciò ch'è incircoscritto (ἀπερίληπτον) per natura non può essere compreso*»¹³³. Nessun nome non descrive la natura divina perfettamente:

L'incorruttibile e l'interminato e il non generato e tutte le altre cose del genere, poiché il significato insito in ciascuno di questi nomi ci insegna a comprendere solamente la sua separazione dalle peculiarità a noi più accessibili, non ci manifestano la natura stessa, la quale è stata, appunto separata dalle peculiarità a lei sconvenienti.¹³⁴

¹³¹ Cf. OJELL, A., «Teologia apofatica», *GND* 515–520.

¹³² cf. *VM* I,7; II,236; *Contra Eunomium* II,89 (GNO I, 253,2–5); III/VII,33 (GNO II, 226,28–29); KARFÍKOVÁ, L., «Infinito», *GND* 349–351.

¹³³ *VM* II,238.

¹³⁴ *Contra Eunomium* II,581 (GNO I, 396,5–10).

La natura divina dista dal mondo, «*non si trova né nel luogo né nel tempo, ma, prima di essi e al di là di essi, secondo un modo inesprimibile*»¹³⁵. L'essenza di Dio è al di là anche delle cose sensibili: «*non la forma, non il colore, non la circonferenza, non la quantità, non l'analogia*»¹³⁶.

Da questo segue la seconda caratteristica della teologia apofatica del Nisseno che è l'affermazione dell'invisibilità divina¹³⁷. La natura divina non soltanto al di là della sensibilità, ma anche al di là di ogni pensiero, della ragione umana. L'affermazione dell'incomprensibilità è il più forte negazione di Eunomio, secondo cui la sostanza di Dio è comprensibile attraverso la parola dell'ingenerato.

Infatti, ciò che veramente è (τὸ ὄντως ὄν), quello è vera vita, e non si può attingere con la conoscenza (εἰς ἐπίγνωσιν ἀνέφικτον). Se perciò la natura, che dà vita, trascende la conoscenza, quanto si può comprendere con la conoscenza certamente non è vita, e ciò che non è vita non è per natura tale da poter comunicare la vita.¹³⁸

La natura divina per i ragionamenti umani è incomprendibile (ἄληπτος, ἀκατανόητος), inaccessibile (ἀνεπίβατος), intangibile (ἀνεπαφόν)¹³⁹. Gregorio nega soltanto l'esattezza (ἀκριβής) della nostra conoscenza di Dio. Quest'imperfezione deriva dalla nostra natura umana¹⁴⁰; non conosciamo perfettamente Dio, soltanto tanto quanto è possibile comprenderlo con questa nostra breve ed effimera capacità umana¹⁴¹: «*noi abbiamo appreso soltanto un'attività parziale (μερικὴ ἐνέργεια) della natura divina, e pure con questa parola noi non siamo pervenuti a concepire la sostanza stessa*»¹⁴².

La conoscenza naturale dell'esistenza di Dio compie attraverso le attività (ἐνέργειαι) divine le quali sono i segni, i movimenti della sua esistenza divina nella creazione¹⁴³.

Secondo il Nisseno vedendo la creazione di Dio e le sue creature si può conoscere l'esistenza del «*fattore dell'universo (ποιητὴς τοῦ κόσμου)*»¹⁴⁴, mentre la sua natura rimane irraggiungibile:

¹³⁵ *Ivi* I,371 (GNO I, 136,14–17); cf. I,365 (GNO I, 135,1–2).

¹³⁶ *In Canticum Canticorum* XII (GNO VI, 357,11–15); cf. VM II,156.

¹³⁷ Cf. *In Canticum Canticorum* XI (GNO VI, 324,10–11).

¹³⁸ VM II,235.

¹³⁹ Cf. *Contra Eunomium* I,368 (GNO I, 135,27–28); II,95 (GNO I, 254,22–23); II,138 (GNO I,265,26–28).

¹⁴⁰ Cf. *Ivi* II,67 (GNO I, 245,19–21).

¹⁴¹ Cf. *Ivi* II,86 (GNO I, 252,11–13).

¹⁴² *Ivi* II,586 (GNO I, 397,19–21).

¹⁴³ MASPERO, G., «Energia (ἐνέργεια)», *GND* 239–243.

¹⁴⁴ *Contra Eunomium* II,71 (GNO I, 248,1–3).

Dopo che si è protesa dal basso a conoscere le realtà superiori, una volta che ha compreso le meraviglie dell'attività divina (τὰ τῆς ἐνεργείας αὐτοῦ θαύματα), non è in grado pur dandosi molto da fare, di procedere oltre, ma ammira e venera colui del quale si conosce solamente, attraverso quello che compie l'esistenza (δι' ὧν ἐνεργεῖ). [...] Guardando tutto questo, attraverso cui si dispiega l'attività di Dio, l'anima è presa da meraviglia e considera per analogia (ἀναλογίζεται) con quello che vede, che esiste colui che è visto nelle sue opere.¹⁴⁵

L'attività divina (ἐνεργεία) è presente non soltanto attraverso la creazione visibile, ma appare anche nei miracoli e nelle anime degli uomini come forza divina (θεῖα δύναμις)¹⁴⁶, consiglio divino (θεῖα συμβουλή)¹⁴⁷, aiuto divino (θεῖα συμμαχία)¹⁴⁸ oppure udito del cuore (ἀκοή τῆς καρδίας)¹⁴⁹.

Se già la nostra comprensione di Dio è inesatta e limitata, anche la nostra facoltà di esprimere possiede ugualmente l'imperfezione: «*l'impossibilità di esprimere le cose indicibili torna a carico dell'umiltà della nostra natura*»¹⁵⁰. La dottrina dell'ineffabilità dell'essenza di Dio, appare è interpretata da Gregorio in due linee: dato che Dio è al di là della creazione e del mondo umano il Nisseno astrae dall'antropomorfismo quando si tratta su Dio, l'altra parte l'inesprimibilità genera il problema dei nomi divini.

2. L'assenza dell'antropomorfismo

Nella Scrittura ricorrono con tale frequenza gli espressioni che si trattano su Dio che ha le proprietà umana (le mani, la voce, gli atti fisici).

Gregorio seguendo l'interpretazione spirituale di questi brani espone contro dell'interpretazione letterale che sarebbe idolatria. Esaminando il ruolo della filosofia il Nisseno contesta l'idolatria carnale e incirconcisa (σαρκῶδες τε καὶ ἀκρόβυστον) del Dio materiale (ὕλικός) che cede alla necessità del fato, nega anche la creazione dalla materia¹⁵¹.

Per prima cosa infatti la parola divina fa divieto che gli uomini assimilino la divinità ad alcuna delle cose da loro conosciute, poiché ogni idea, che si formula sulla natura divina con rappresentazione comprensiva per intuizione e

¹⁴⁵ *In Canticum Cantorum* XI (GNO VI, 334,14–336,1); cf. *VM* II,178,2–3; *Contra Eunomium* II,71 (GNO I, 247,4–8); II, 583 (GNO I, 396,25–27).

¹⁴⁶ *VM* I,17; I,21; I,30; I,31; I,42; I,44.

¹⁴⁷ *Ivi* I,29; I,68.

¹⁴⁸ *Ivi* II,44; II,117.

¹⁴⁹ *Ivi* II,169.

¹⁵⁰ *Contra Eunomium* II,587 (GNO I, 397,23–25).

¹⁵¹ Cf. *VM* II,39.

congettura, dà un'immagine falsa di Dio (εἶδωλον θεοῦ πλάσσοντος) e non annuncia Dio.¹⁵²

Il vescovo di Nissa segue le linee di Origene nell'interpretazione spirituale distinguendo due interpretazioni del termine *mano di Dio*. Gregorio interpreta questi brani della Scrittura in modo tropico (τροπικῶς)¹⁵³, contempla «per via di analogia (ἀναλόγως) il creatore di tutte le cose»¹⁵⁴ e passa «dal racconto storico all'interpretazione figurale (τροπικὴ θεωρία)»¹⁵⁵.

Orbene, se noi proponiamo questi due tipi di interpretazione a proposito della «mano», dei quali l'uno suggerisce che la natura divina, la quale di per sé è assolutamente incomprendibile e al di fuori di ogni congettura, è conosciuta soltanto attraverso la sua operazione (διὰ μόνης τῆς ἐνεργείας), mentre l'altro propone che la sposa proclami con queste parole la grazia del Vangelo (ἡ εὐαγγελικὴ χάρις). [...] Infatti, se comprenderemo che quello che si può conoscere di Dio, come dice Paolo, si vede e si intende basandosi sulla creazione del mondo, eviteremo l'inutile fatica di indagare quello che è incomprendibile, si che il ricercare scientificamente la natura irraggiungibile e inesprimibile non fornisca materia all'eresia, a danno della verità. Se, invece, noi proponiamo che il simbolo della mano si riferisca al Vangelo, anche in questo modo diventerà più certa la nostra fede nelle mistiche dottrine, perché la fede otterrà la sua certezza se saprà che quelle dottrine sono state manifestate precedentemente, in Cristo Gesù, al quale la gloria nei secoli.¹⁵⁶

Qui interpreta questo membro di Dio come la sua operazione o il Vangelo proclamata da Cristo Gesù. Nella *Vita di Mosè* propone Gregorio una terza interpretazione della mano di Dio: «la mano di Dio è la forza che ha creato l'universo, il Dio unigenito, per mezzo del quale tutto è stato fatto»¹⁵⁷. L'interpretazione più logica (εὐλογώτερον)¹⁵⁸ di questi espressioni della Scrittura dista dall'interpretazione letterale da cui deriva «una concezione erronea di Dio (ἡ ἀπεμφαινούση περὶ θεοῦ)»¹⁵⁹. Il Nisseno afferma con l'interpretazione spirituale l'incorruttibilità e l'incorporeità di Dio:

Se perciò uno interpreta alla lettera le spalle di Dio, necessariamente viene tratto a quest'assurdità dalla coerenza del ragionamento. Infatti «avanti» e «dietro» si predicano necessariamente di una figura, e la figura appartiene a un

¹⁵² *Ivi* II,165.

¹⁵³ Cf. *In Canticum Canticorum* XI (GNO VI, 336,11–12).

¹⁵⁴ *Contra Eunomium* II, 583 (GNO I, 396,26–27).

¹⁵⁵ *In Canticum Canticorum* XI (GNO VI, 354,19–20).

¹⁵⁶ *Ivi* XI (GNO VI,339,5–340,2).

¹⁵⁷ *VM* II,249.

¹⁵⁸ *Ivi* II,223.

¹⁵⁹ *Ivi* II,221.

corpo. Questo per sua natura è dissociabile, perché ogni composto è dissociabile. Ma ciò che è dissociabile non può essere incorruttibile. Perciò chi è schiavo della lettera, per coerenza di ragionamento deve ritenere la divinità soggetta a corruzione. Invece Dio è incorruttibile e incorporeo.¹⁶⁰

3. I nomi divini

L'innominabilità di Dio deriva dalla semplicità della sua natura¹⁶¹. Gregorio confuta l'opinione di Eunomio affermando che i nomi non derivano direttamente da Dio, ma dalla nostra natura umana, dalla nostra ragione.

Che derivano da colui dal quale abbiamo avuto siffatte capacità il muoversi e il vedere e l'operare tutte le altre cose attraverso le sensazioni. Così, dunque, anche la causa del chiamare per nome Dio il quale è per sua natura quello che è, può, se ci atteniamo al comune ragionamento, essere ricondotta a Dio stesso, ma la capacità di nominare in questo o in quel modo tutto quello che abbiamo pensato, è risposta nella nostra natura.¹⁶²

La natura divina è «superiore di ogni nome»¹⁶³ ed al di sopra di ogni onore: «Infatti nessun altro nome è degno di indicare questa natura, ma tutti sono ugualmente incapaci di adeguata definizione, sia quelli che riteniamo dappoco, sia quelli nei quali crediamo di scorgere grandezza di concetti»¹⁶⁴.

Il Nisseno espone alcuni motivi dei nomi divini: i nomi pronunciamo su Dio «per far sapere agli altri che cosa pensiamo di lui»¹⁶⁵, «conformemente alla pietà (εὐσεβῶς)»¹⁶⁶. I nomi indicano «quello che noi crediamo che operi nell'ambito della nostra vita»¹⁶⁷, attraverso di essi noi conosciamo soltanto «la grandiosità di tutto quello che si osserva relativamente a lui»¹⁶⁸. I nomi divini sono per la debolezza degli uomini¹⁶⁹, riferiscono alla natura di Dio «in modo oscuro (ἀμυδρός) e per brevissimo tempo (βραχύτατος)»¹⁷⁰.

Spesso attribuiva a Dio, come si è detto, queste parole, a causa dell'infantilità (διὰ τὸ νηπιῶδες) di coloro che da poco tempo si erano accostati alla cono-

¹⁶⁰ *Ivi* II,222.

¹⁶¹ MATEO-SECO, L.-F., «Nomi divini», *GND* 409–416.

¹⁶² *Contra Eunomium* II,396 (GNO I, 342,3–7).

¹⁶³ *Ivi* II,103 (GNO I, 257,1).

¹⁶⁴ *VM* 176.

¹⁶⁵ *Contra Eunomium* II,104 (GNO I, 257,2–3).

¹⁶⁶ *Ivi* II,130 (GNO I, 263,22–29); cf. *Ibid.* II, 157 (GNO I, 270,26–31); *VM* 177,2.

¹⁶⁷ *Ivi* II,149 (GNO I, 268,28–29).

¹⁶⁸ *Ivi* II,102 (GNO I, 256,20–23).

¹⁶⁹ *Ivi* II,157 (GNO I, 270,28–329).

¹⁷⁰ *Ivi* II,130 (GNO I, 263,22–23).

scenza di Dio e per fornire una chiara rappresentazione della sua volontà (πρὸς ἐναργῆ τε παράστασιν τοῦ θεοῦ θελήματος) e per rendere più docili i suoi ascoltatori (εὐπειθεστέρους ἀπεργάσαιτο τοὺς ἀκούοντας), impressionati dalla autorevolezza di colui che parlava.¹⁷¹

Quello che riguarda a Dio non potremmo in altro modo apprendere ma soltanto con l'aiuto dei nomi¹⁷². Le denominazioni non sono intercambiabili, «non hanno il medesimo significato»¹⁷³. Ognuno di essi ha una «significazione particolare (σημαινόμενον ἕκαστον)»¹⁷⁴ che è «degno di Dio (θεοπρεπής)»¹⁷⁵.

Walter Völker osserva la differenza nella esposizione di Gregorio sui nomi divini distinguendo due gruppi delle qualità divine: l'una è la qualità indicativa della maestà divina come i nomi immortale e invisibile che sono detti di per se stesse; l'altra è la qualità indicativa in relazione qualcosa come i termini misericordioso e pietoso che sono detti per noi¹⁷⁶.

Gregorio nega l'affermazione di Eunomio secondo cui la parola dell'ingenerato esprime la natura divina perfettamente:

L'incorruttibile e l'interminato e il non generato e tutte le altre cose del genere, poiché il significato insito in ciascuno di questi nomi ci insegna a comprendere solamente la sua separazione dalle peculiarità a noi più accessibili, non ci manifestano la natura stessa, la quale è stata, appunto separata dalle peculiarità a lei sconvenienti.¹⁷⁷

Fra i nomi divini esistono quali che hanno significati opposti: uno propone un'affermazione, l'altro una negazione, ma tutti ugualmente riferiscono con inesattezza alla natura divina¹⁷⁸. «Dio, infatti, non è una parola, e non possiede la sua esistenza in una voce o in un suono»¹⁷⁹. Il Nisseno distingue tre modi espressivi dei nomi divini che ricorrono sempre nelle opere del Nisseno: i nomi apofatici, i nomi superlativi e i nomi simbolici¹⁸⁰.

Gregorio espone con l'uso dei nomi apofatici «che cosa Dio non è, rimane oscuro (ἐν ἀδήλω) che cosa sia per natura quell'essere che non è

¹⁷¹ Ivi II,261 (GNO I, 302,19–24).

¹⁷² Cf. Ivi II,393 (GNO I, 341,15–16).

¹⁷³ Ivi II,130 (GNO I, 263,26–29).

¹⁷⁴ VM II,177,1–2.

¹⁷⁵ Ivi II,177,6.

¹⁷⁶ Cf. VÖLKER, W., *Gregorio di Nissa*, 46; *Refutatio confessionis Eunomii* 125 (GNO II, 365,20–366,3).

¹⁷⁷ *Contra Eunomium* II,581 (GNO I, 396,5–10); cf. *Ibid.* II,143 (GNO I, 267,7–9); II,144 (GNO I, 267,14–17); II,145 (GNO I, 267,21–26); II,582 (GNO I, 396,10–13).

¹⁷⁸ Cf. Ivi II,134 (GNO I, 264,18–23).

¹⁷⁹ Ivi II,148 (GNO I, 268,24–25).

¹⁸⁰ Cf. BERNARD, C.A., *Tutte le cose in lui sono vita*, 485.

queste cose»¹⁸¹. Gregorio usa questi nomi apofatici spesso con ἀ-privativo della negazione:

Anche molti altri nomi, pronunciati con voce simile, indicano l'esclusione di quello che non si aggiunge, non l'affermazione di quello che esiste, come la mancanza di male (ἄκακον), di dolore (ἄλυπον), di malvagità (ἀπόνηρον), di turbamento (ἀτάραχον), di ira (ἀόργητον), di sonno (ἄϋπνον), di malattia (ἄνοσον), di passione (ἀπαθές), di repressione (ἀνεπίληπτον), e tutte le altre cose del genere.¹⁸²

I nomi superlativi esprimono che la natura divina è al di sopra di tutto: essa è «sovramondana (ὑπερκόσμιος)»¹⁸³ ed «al di sopra di ogni pensiero (παντὸς χαρακτηριστικοῦ νοήματος ὑψηλοτέραν)»¹⁸⁴, ma anche «al di sopra di ogni nome (τὸ ὑπὲρ πᾶν αὐτὸν εἶναι πιστεύειν ὄνομα)»¹⁸⁵.

I nomi spirituali o simboli mostrano anche il senso dell'ineffabilità perché esprimono «non una parola su Dio, ma sul rapporto che, con Dio, l'uomo tenta di stabilire»¹⁸⁶. I simboli indicano una conoscenza parziale di Dio: «La verità, dunque, sta al di fuori della nostra natura, ma una conoscenza parziale (διὰ τῆς ἐκ μέρους γνώσεως), come dice l'Apostolo, colpisce la porta della nostra mente per mezzo di allegorie e di simboli (ἐν ὑποωοίαις τισὶ καὶ αἰνίγμασι)»¹⁸⁷.

Gregorio usa simboli diversi: «la roccia»¹⁸⁸, «la tenebra»¹⁸⁹, «la luce»¹⁹⁰ e «l'immenso mare (τι πέλαγος ἀχανές)»¹⁹¹. Questi nomi ricorrono soprattutto nel racconto delle tre teofanie di Mosè e nella descrizione della relazione spirituale con lo sposo dei Cantico dei Cantici.

¹⁸¹ *Ivi* II,582 (GNO I, 396,10–13).

¹⁸² *Ivi* II,142 (GNO I, 266,15–267,4).

¹⁸³ *Contra Eunomium* II,393 (GNO I, 341,9–16).

¹⁸⁴ *Ivi* I,373 (GNO I, 137,5–8).

¹⁸⁵ *Ivi* II,587 (GNO I, 397,23–28).

¹⁸⁶ BERNARD, C.A., *Tutte le cose in lui sono vita*, 491.

¹⁸⁷ *In Canticum Cantiorum* XI (GNO VI, 324,15–18).

¹⁸⁸ *VM* II,244,7–8; cf. *In Canticum Cantiorum* XI (GNO VI, 331,14).

¹⁸⁹ *VM* II,162–163.

¹⁹⁰ *Contra Eunomium* III/VII, 63 (GNO II, 237,5–7).

¹⁹¹ *Ivi* I,364 (GNO I, 134,19); cf. GREGORIO DI NAZIANZO, *Orazione* 38,7.

CAPITOLO III

Le tre teofanie

La via e l'ascesa di Mosè sono trasformate da Gregorio più spiritualmente¹⁹². Nei passi della Vita di Mosè e nelle Omelie XI e XII su Canticum dei Cantici appare il senso spirituale delle tre teofanie come le tappe dell'itinerario mistico:

Il significato di questo potrebbe essere inteso spiritualmente nel modo seguente. Il grande Mosè cominciò a godere della visione di Dio nella luce (διὰ φωτός): dopo di essa Dio gli parlò attraverso la nube (διὰ νεφέλης). Quindi Mosè, divenuto ancora più sublime e più perfetto vide Dio nella tenebra (ἐν γνόφῳ τὸν θεὸν βλέπει).¹⁹³

Nell'ascesa di Mosè «*alla montagna spirituale della conoscenza di Dio (τὸ πνευματικὸν τῆς θεογνωσίας ὄρος)*»¹⁹⁴ possiamo distinguere tre gradini secondo la luce, la nube e la tenebra luminosa. Jean Danielou osserva che le tre teofanie sono legati ai sacramenti dell'iniziazione nella vita cristiana: la teofania dell'illuminazione corrisponde al battesimo, la seconda teofania nella nube richiama la confermazione, e l'ultimo della tenebra misterico è strettamente legata al mistero dell'Eucaristia¹⁹⁵. Similmente interpreta il Nisseno anche l'uscita di Abramo come l'inizio della sua via spirituale: «*Abramo, uscito fuori da se stesso e dalla sua terra (intendo dire fuori del pensiero umile e terreno), sollevò, per quanto gli era possibile, la sua mente al di sopra dei limiti naturali*»¹⁹⁶.

¹⁹² Per il tema dell'uscita e dell'ascesa spirituale: BERNARD, C.A., *Teologia simbolica*, 197–219; FERRO GAREL, G., *Gregorio di Nissa*, 188–193.

¹⁹³ *In Canticum Canticorum* XI (GNO VI, 322,8–12).

¹⁹⁴ *Ivi* I (GNO VI, 26,2).

¹⁹⁵ Cf. DANIELOU, J., *Platonisme et théologie mystique*, 22.

¹⁹⁶ *Contra Eunomium* II,86 (GNO I, 252,1–5).

1. L'esistenza di Dio

La prima teofania del rovelto ardente (Es 3,1–4,17) mostra che l'incontro fra Dio e l'uomo è possibile, ma non è senza condizione: la purificazione dell'anima, l'obbedienza a Dio e la ricerca della sua volontà sono indispensabili all'inizio della vita spirituale¹⁹⁷. La purificazione è «*il ritirarsi dalle false ed errate opinioni che si hanno su Dio è il passaggio dalla tenebra alla luce (ἀπὸ τοῦ σκότους εἰς φῶς)*»¹⁹⁸.

La prima «*meravigliosa apparizione divina (φοβερὰ θεοφάνεια)*»¹⁹⁹ è «*l'indicibile, soprannaturale illuminazione (ἄρρητος φωταγωγία)*»²⁰⁰: la luce della verità divina illumina gli occhi dell'anima. I sensi (l'udito e la vista) e i membri dell'anima (gli occhi e i piedi) stati interpretati dal Nisseno spiritualmente²⁰¹. Gregorio usa anche per descrivere lo stato spirituale dell'anima i simboli della colomba e della cavalla:

Ma allorquando essa si fu strappata dal legame intrinseco con il male, grazie a quel bacio mistico (διὰ τοῦ μυστικοῦ ἐκείνου φιλήματος) bramo di accostare la sua bocca alla fonte della luce, allora divenne bella, illuminata dalla luce della verità, e lavò con l'acqua il nero dell'ignoranza. Quindi è fatta simile ad una cavalla per la sua corsa veloce e alla colomba per la rapidità del volo. Per questo motivo, avendo percorso come una cavalla tutto quello che è compreso ed è apparente, ed avendolo oltrepassato a volo come una colomba.²⁰²

Dopo la purificazione dalle opinioni relative al non essere il beneficio della luce (ἡ τοῦ φωτὸς χάρις) porta l'anima alla conoscenza dell'essere di Dio²⁰³. La prima teofania mostra che Dio esiste realmente²⁰⁴, anche il nome rivelato indica soltanto la sua esistenza²⁰⁵. Il Nisseno interpreta quest'essere divina che realmente è:

Essere sempre uguale a sé stesso, senza aumento né diminuzione, non essere soggetto ad alcuna trasformazione in meglio o in peggio (infatti è estraneo al peggio e non ammette qualcosa che sia meglio), non aver assolutamente bisogno di altro, essere il solo desiderabile e partecipato da ognuno e non diminuito dalla partecipazione di questi: ecco che cos'è veramente ciò che realmente è, e la comprensione di questo è conoscenza della verità.²⁰⁶

¹⁹⁷ Cf. MANIKOWSKI, M., «The unknown God», 164.

¹⁹⁸ *In Canticum Canticorum* XI (GNO VI, 322,13–15).

¹⁹⁹ *VM* I,20,2.

²⁰⁰ *Ivi* II,19,4–5.

²⁰¹ *Ivi* I,20,4–11; II,19,3; II, 22,4–6; *In Canticum Canticorum* XII (GNO VI, 355,4).

²⁰² *Ivi* XI (GNO VI, 323,18–324,5).

²⁰³ Cf. *VM* I,20,12; II,22,9–10.

²⁰⁴ Cf. *Ivi* II,24,1–4.

²⁰⁵ Cf. MANIKOWSKI, M., «The unknown God», 165.

²⁰⁶ *VM* II,25,4–11.

La prima teofania della luce è soltanto l'introduzione della vita spirituale, un'ouverture di una sinfonia²⁰⁷, dove la luce è la forma comunicativa di Dio nel livello iniziale della via dell'anima²⁰⁸.

2. La trascendenza di Dio

La seconda teofania nella nube (Es 19,16–25 e 24,18) è la tappa della trasformazione, dello sviluppo spirituale verso la considerazione più profonda dell'incomprensibilità divina²⁰⁹. Questa trasformazione appare nella Vita di Mosè come la preparazione al salire sul monte di Sinai. Vedendo con il popolo il monte spaventoso del fuoco anche Mosè «era sbigottito nell'anima per la paura e agitato nel corpo per il terrore»²¹⁰. Per la trasformazione è necessario la solitudine: «Mosè fu lasciato solo e mostrò un atteggiamento diverso da quello che sarebbe stato naturale. Mentre infatti tutti gli altri affrontano con maggior coraggio il pericolo se vi partecipano in comune, invece lui lasciato solo dai compagni diventò più coraggioso»²¹¹. L'abbandono della paura indica una purificazione più intero: non soltanto il corpo diventa puro ma anche l'anima²¹².

Questo «penetrare nella nube»²¹³ del monte simbolizza «una più insistita considerazione delle realtà nascoste, la quale attraverso le cose visibili guida l'anima alla natura invisibile, è come una nube, che fa ombra su tutto quello che è manifesto: essa insegna all'anima e la abitua a guardare quello che è nascosto»²¹⁴. «Lasciando le cose che sono in basso»²¹⁵ è superata anche la conoscenza sensibili²¹⁶. Gregorio interpreta la nube come il simbolo dello Spirito Santo²¹⁷. Il Nisseno usa anche il simbolo dell'ombra del melo: «dapprima si posa con il suo desiderio all'ombra del melo, chiamando “melo”, invece di “nube”, quello che le faceva ombra»²¹⁸.

²⁰⁷ Cf. VM II,162,6–8; MANIKOWSKI, M., «The unknown God», 167.

²⁰⁸ Cf. SPENCER, M.D., «Moses as Mystic», 131.

²⁰⁹ Cf. KARIATLIS, P., «Dazzling Darkness», 108.

²¹⁰ VM I,43,8–9.

²¹¹ Ivi I,45,7–10.

²¹² Cf. Ivi II,154,4–5; GELJON, A, *Philonic Exegesis*, 126.

²¹³ *In Canticum Canticorum XII* (GNO VI, 355,11–12).

²¹⁴ Ivi XI (GNO VI, 322,15–323,1).

²¹⁵ Ivi XI (GNO VI, 323,2–3).

²¹⁶ Cf. VM II,156,5–6.

²¹⁷ Cf. Ivi II,121,1–2; DANIELOU, J., *Platonisme et théologie mystique*, 22.

²¹⁸ *In Canticum Canticorum XI* (GNO VI, 324,5–7).

3. La sequela di Dio

La terza teofania della tenebra divina (Es 20,21; 33,20–33) viene descritta dal Nisseno come l'incontro con Dio «*nel santuario della mistagogia divina (τὸ ἄδυτον τῆς θείας μυσταγωγίας παραδυείς)*»²¹⁹, «*la più perfetta iniziazione (ἡ τελειότερα μυσταγωγία)*»²²⁰.

Mosè entrò «*nel tempio non costruito da mano (ἀχειροποιήτος ναός)*»²²¹, dove «*non giunge la comprensione (οὐκ ἐφικνεῖται ἡ κατανόησις)*»²²²:

Dopoiché Mosè, circondato da quell'oscurità che rendeva invisibili, ebbe appreso dall'ineffabile insegnamento divino (ἐν τῇ ἀπορρήτῳ τοῦ θεοῦ διδασκαλία) questi e altri simili argomenti, diventato più grande di sé stesso (ἐξεπαιδεύθη μείζων ἑαυτοῦ) per l'acquisizione di arcani insegnamenti, esce di nuovo dall'oscurità e scende dai connazionali, per farli partecipare dei prodigi che gli erano stati mostrati durante l'apparizione divina (ἐν τῇ θεοφανείᾳ), stabilire le leggi e istituire per il popolo il tempio e il sacerdozio secondo il modello indicatogli sul monte.²²³

La tenebra della trascendenza divina (γνόφος) è differente dall'oscurità (σκότος) dei peccati e delle falsi opinioni²²⁴. La tenebra divina è un caratteristico del cristianesimo²²⁵. Questa tenebra è il simbolo dell'invisibilità e dell'incomprensibilità divina: «*Questo luogo è definito dalla Scrittura tenebra (γνόφος), ad indicare, come si è detto, l'invisibilità (τὸ ἀθεώρητον) e l'inconoscibilità (τὸ ἀγνωστόν), giungendo alle quali Mosè vede quella tenda non manifatta (ἀχειροποίητος)*»²²⁶.

Il Nisseno simbolizza quest'incomprensibilità non soltanto come la tenebra, ma anche come la notte divina.

Allorquando fui penetrata dentro le realtà non viste, abbandonando i sensi, e fui avvolta dalla notte divina (ἡ θεία νύξ), perché cercavo colui che era nascosto nella tenebra (ἐν τῷ γνόφῳ). Allora io possedevo l'amore per colui che desideravo, ma l'oggetto del mio amore svani, sfuggendo alla presa dei miei ragionamenti. Io lo cercavo, infatti, nel mio letto durante le notti, si da conoscere quale ne fosse la sostanza, donde provenisse, dove terminasse e in quale condizione possedesse la sua esistenza. Ma non lo trovai.²²⁷

²¹⁹ VM I,46,4–5.

²²⁰ Ivi I,49,2.

²²¹ Ivi I,51.

²²² Ivi I,46,9–10.

²²³ Ivi I,56.

²²⁴ Cf. BERNARD, C.A., *Teologia simbolica*, 270.

²²⁵ Cf. LAIRD, M., *The grasp of faith*, 79–80.

²²⁶ VM II,169,5–8; cf. *Ibid.* II,163,5–9.

²²⁷ *In Canticum Canticorum VI* (GNO VI, 181,11–19).

Dio è nella tenebra, ma lui non è la tenebra²²⁸. Durante questa notte dell'incomprensibilità divina si può contemplare «una certa sensazione della sua presenza (αἴσθησίς τινα τῆς παρουσίας)»²²⁹. Lasciando tutte le cose terrena resta soltanto la relazione intima fra l'anima e Dio²³⁰.

Come si può percepire questa presenza divina? Gregorio usando i simboli dei sensi spirituali descrive questa sensazione. Il Nisseno si tratta spesso sulla conoscenza divina con l'aiuto del termine di θεωρία, della contemplazione mistica, che ha altre significati anche, come la conoscenza intellettuale e scientifica o l'interpretazione spirituale della Scrittura²³¹. L'anima abbandonando la conoscenza intellettuale cede il posto all'operazione più primitiva del senso²³². L'udito, la vista ed anche il senso del tatto sono trasformati ed interpretati spiritualmente.

L'uso del linguaggio mistico mostra questo cambiamento spirituale: Gregorio si tratta «sull'udito del cuore (ἡ ἀκοή τῆς καρδίας)»²³³. Nell'insegnamento del vedere Dio Gregorio cambia il verbo ὁράω con il verbo βλέπω: «Perciò Mosè, che brama vedere Dio (ὁ ἰδεῖν τὸν θεὸν σπεύδων), ora apprende com'è possibile vedere (ἰδεῖν) Dio: cioè che seguire Dio (τὸ ἀκολουτεῖν τῷ θεῷ) là dove egli ci guida, questo è vedere (βλέπειν) Dio»²³⁴. Il verbo βλέπω in senso «vedere Dio» occorre soltanto qui nella *Vita di Mosè*²³⁵.

L'occorrenza del verbo βλέπω in questo senso è rara anche nelle altre opere di Gregorio. Nella prima omelia su Santo Stefano scrive sul diacono come colui che vede Cristo (ὁ Χριστὸν βλέπων)²³⁶. Mosè anche vede Cristo sulla monte della Trasfigurazione. Nel *Confutazione della professione di fede di Eunomio* scrive sulla relazione fra il vedere (βλέπω) e la fede:

Infatti colui che secondo verità crede nell'uno, vede nell'uno (εἰς τὸν ἕνα πιστεύων βλέπει ἐν τῷ ἐνί) colui che gli è stato unito in tutto e per tutto –, altrimenti, se non vede nell'uno colui che è tutte queste cose, costui crede nel niente. Che il Padre non è e non è detto essere separato dal Figlio, e colui che è potente non è certo separato dalla potenza e colui che è sapiente non è separato dalla sapienza: Cristo, infatti è potenza di Dio e sapienza di Dio; cosicché

²²⁸ Cf. VM II,169,1–5, *In Canticum Canticorum* XI (GNO VI,323,3–323,9); ID. XII (GNO VI, 355,12); MANIKOWSKI, M., «The unknown God», 169.

²²⁹ *In Canticum Canticorum* XI (GNO VI,324,7–12).

²³⁰ Cf. BALTHASAR, H.U., *Présence et pensée*, XIX.

²³¹ Cf. DANIELOU, J., *L'essere e il tempo*, 17–36; MASPERO, G., «Theoria (θεωρία)», GND 536–538.

²³² Cf. BERNARD, C.A., *Il Dio dei mistici*, 133.

²³³ VM II,169,2.

²³⁴ VM II,252,1–3.

²³⁵ MANN, F., «βλέπω», LG II 66.

²³⁶ GREGORIO DI NISSA, *In Sanctum Stephanum* I (GNO X/1, 88,14).

colui che si immagina di guardare qualcosa al di fuori della potenza o della sapienza o della verità o della vita o della luce vera, o non vede niente (οὐδὲν βλέπει), o vede, sicuramente, il male (τὸ κακὸν πάντως βλέπει).²³⁷

Anche nelle omilie su Cantico dei Cantici troviamo due brani che si tratta sempre sulla fede che è al di sopra della comprensione.

Li avevo appena oltrepassati, abbandonando tutta la creazione e oltrepassando tutto quello che si vede nella creazione e ogni sentiero che porta alla comprensione, quand'ecco che con la fede (τῆ πίστει) trovai colui che amavo; non lo abbandonerò più; con la presa della fede (τῆ τῆς πίστεως λαβῆ), starò da presso a colui che ho trovato, fino a quando egli non sia entro i miei penetrali.²³⁸

L'ascesa spirituale culmina nell'ordine della fede. Guardare la porta della fede è l'unica cosa commisurata alla nostra capacità di vedere²³⁹. Il Nisseno richiama anche il racconto di Abramo che «*camminava attraverso la fede (διὰ πίστεως), non attraverso ciò che si vede*»²⁴⁰.

Una caratteristica dei brani delle teofanie è l'uso della coincidenza delle opposizioni. Questo indica che Gregorio vede insieme la trascendenza divina con la sua immanenza²⁴¹. La prima espressione mistica è «*la tenebra luminosa (ὁ λαμπρὸς γνώφος)*»²⁴². Martin Laird espone anche l'importanza della luce nella terza teofania²⁴³. La tenebra divina non è l'assenza della luce, bensì essa è l'esperienza della luce dalla prospettiva dell'uomo²⁴⁴.

L'altra metafora è il conoscere nel non conoscere: «*la grandezza della natura divina non è conosciuta in quanto è compresa, ma in quanto oltrepassa ogni rappresentazione e ogni capacità comprensiva*»²⁴⁵. L'ossimoro dell'incomprensibilità è simile alla coincidenza dei contrari della vista:

Con l'intensa ricerca intellettuale penetra in ciò ch'è invisibile (ἀθέατος) e incomprendibile (ἀκατάληπτος), e qui vede Dio. In questo è infatti la vera conoscenza di ciò che ricerchiamo, in questo vedere nel non vedere (τὸ ἰδεῖν ἐν τὸ μὴ ἰδεῖν), perché ciò che cerchiamo supera ogni conoscenza, circondato da ogni parte dall'incomprensibilità (ἀκαταληψία) come da tenebre.²⁴⁶

²³⁷ *Refutatio confessionis Eunomii* 25–26 (GNO II, 322,9–20).

²³⁸ *In Canticum Canticorum* VI (GNO VI, 183,5–10).

²³⁹ Cf. *Contra Eunomium* I,371 (GNO I, 136,14–17); III/VIII,11.12 (GNO II, 242,23.243,9).

²⁴⁰ *Ivi* II,86 (GNO I, 252,9–10).

²⁴¹ Cf. KARIATLIS, P., «Dazzling Darkness», 111.

²⁴² *VM* II,163,9–10.

²⁴³ Cf. LAIRD, M., *The grasp of faith*, 174–204.

²⁴⁴ Cf. KARIATLIS, P., «Dazzling Darkness», 111.

²⁴⁵ *In Canticum Canticorum* XII (GNO VI, 357,3–6); cf. *Contra Eunomium* I,373 (GNO I, 137,5–8); *VM* II,164,1–4.

²⁴⁶ *Ivi* II,163,3–8.

Il quarto immagine paradossale è quello del movimento. Secondo il Niseno alla cima della montagna spirituale il movimento e il fermarsi sono presenti insieme: «*Ma la corsa in altro senso è immobilità: “Férmati” gli dice “presso la roccia”. Questa è la più straordinaria fra tutte le cose: come immobilità e movimento possano identificarsi (τὸ αὐτὸ καὶ στάσις ἔστι καὶ κίνησις)*»²⁴⁷. Nell’Omelia dodicesimo sul Cantico dei Cantici espone Gregorio che il entrare è coerente con l’uscita dell’anima:

Questa, dunque, fu l’uscita dell’anima che seguiva il Logos come sua guida e le diceva: “Se uno entra attraverso di me, costui entrerà ed uscirà”, nel senso che non smette mai di entrare, non interrompe mai il suo uscire, ma sempre penetra nelle realtà superne per mezzo del suo miglioramento spirituale e rimane pure sempre al di fuori di quelle cose che ha compreso.²⁴⁸

Il movimento incessabile verso il Dio è unito con la stabilità trovata in Cristo²⁴⁹. Questo stabilità è la sequela di Dio, di Cristo: Mosè procederà dietro il Signore Dio (ὀπίσω κυρίου τοῦ θεοῦ πορεύσεται)²⁵⁰. Questa sequela guidata da Dio è vedere (βλέπειν) Dio²⁵¹. Il vedere la parte posteriore di Dio non significa una cosa statica, ma la sua sequela dinamica. L’apofatica progressiva di Gregorio indica una speranza perpetua²⁵². Seguire Dio con il desiderio e progresso incessante (ἐπέκτασις)²⁵³ è analogo dell’espressione dell’assimilarsi a Dio²⁵⁴.

La stabilità invece si può osservare nell’immagine della roccia che «è interpretata da Paolo come Cristo e noi crediamo che ogni speranza di bene si trovi in Cristo, dove sappiamo essere tutti i tesori di bontà, chi è venuto in possesso di qualche bene, costui è certamente in Cristo, che contiene ogni bene.»²⁵⁵. Le caratteristiche delle tre teofanie sono uniti nella visione del Tabor dove trasfigurando l’umanità di Cristo si è manifestata la sua divinità²⁵⁶. La nostra ricerca verso di Dio si può definire allora come la sequela di Cristo, ma Lui che è al di sopra di ogni nome (ὁ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα ὄν) ci ha cercato prima diventando per noi con molti nomi (πολῶνυμος)²⁵⁷.

²⁴⁷ VM II,242,10–243,3.

²⁴⁸ In *Canticum Canticorum* XII (GNO VI, 354,2–9).

²⁴⁹ Cf. KARIATLIS, P., «Dazzling Darkness», 114.

²⁵⁰ Cf. VM II,249,8.

²⁵¹ Cf. Ivi II,252,1–3.

²⁵² Cf. ROREM, P., «Negative Theologies and the Cross», 453.

²⁵³ Cf. MATEO-SECO, L.F., «Epektasis (ἐπέκτασις), GND 243–247.

²⁵⁴ Cf. MORESCHINI, C., *Storia della filosofia patristica*, 607.

²⁵⁵ VM II,248,3–8.

²⁵⁶ Cf. FERRO GAREL, G., Gregorio di Nissa, 134–135.

²⁵⁷ Cf. *Contra Eunomium* III/VIII,10 (GNO II, 242,10–11).

CONCLUSIONE

L'abbiamo scoperto nelle opere del Nisseno e nei suoi antefatti il senso dell'incomprensibilità ed inesprimibilità divina, che esiste in questo forma soltanto nella vita terrena. Nel mondo futuro sarà un altro modo per vedere e godere Dio:

Forse anche nel mondo futuro, allorquando sarà passato tutto quello che qui si vede secondo le parole del Signore, che disse «Il cielo e la terra passeranno», e allorquando avremo cambiato questa vita con quell'altra, che è superiore all'occhio, all'udito e alla mente – allora non più conosceremo in parte, per mezzo delle sue opere, la natura del Bene, come facciamo ora, né l'essere supremo sarà visto attraverso le operazioni che si dispiegano in quello che si vede, ma, senza dubbio, in un altro modo sarà compresa la forma della beatitudine inesprimibile, e vi sarà, per goderla, un altro modo che ora non può salire nel cuore degli uomini.²⁵⁸

Nella costituzione *Benedictus Deus* scrisse similmente Benedetto XII sulla visione beatifica:

Le anime di tutti i santi [...] hanno visto e vedono l'essenza divina con una visione intuitiva e, più ancora, faccia a faccia, senza che ci sia, in ragione di oggetto visto, la mediazione di nessuna creatura, rivelandosi invece a loro l'essenza divina in modo immediato, scoperto, chiaro e palese; e che coloro che così vedono, godono pienamente della stessa essenza divina, e così, in forza di tale visione e godimento, le anime di coloro che sono ormai morti, sono veramente beate e hanno la vita e la pace eterna, e anche quelle di coloro che in seguito moriranno, vedranno la stessa essenza divina e della stessa godranno, prima del giudizio universale; e che una tale visione dell'essenza divina e il suo godimento fanno cessare in esse gli atti di fede e di speranza, in quanto la fede e la speranza sono peculiari virtù teologali; e, dopo che una tale visione intuitiva e faccia a faccia e un tale godimento ha avuto o avrà inizio nelle stesse, la stessa visione e godimento di cui si è detto, permangono ininterrotti e continueranno fino al giudizio finale e da questo per tutta l'eternità.²⁵⁹

²⁵⁸ GREGORIO DI NISSA, *In Canticum Canticorum XI* (GNO VI, 336,1–10).

²⁵⁹ BENEDETTO XII, Costituzione *Benedictus Deus*, DH 1000–1001.

SIGLE E ABBREVIAZIONI

- AAS *Acta Apostolica Sedis*
- DH DENZINGER, H.–HÜNERMANN, P., ed. *Enchiridion symbolorum definitio-
num et delcarationum de rebus fidei et morum*, EDB, Bologna 2003⁴.
- GND MATEO-SECO, L.F.–MASPERO, G., ed., *Gregorio di Nissa. Dizionario*, Città
Nuova, Roma 2007.
- GNO JÄGER, W., ed., *Gregorii Nysseni Opera* I–XI, Brill, Leiden. 1952–(1996).
- LG MANN, F., ed., *Lexicon Gregorianum. Wörterbuch zu den Schriften Gre-
gors von Nyssa. II. βαβαί–δωροφορία*, Brill, Leiden, 1999.
- PG MIGNE, J.P., ed. *Patrologia cursus completus. Series Graeca*, J.P. Migne,
Paris 1857–1866.
- VM GREGORIO DI NISSA, *La vita di Mosè*, Scrittori greci e latini, Mondadori,
Milano 2011⁴.

BIBLIOGRAFIA

- GREGORIO DI NISSA, *La vita di Mosè*, Scrittori greci e latini, Mondadori, Milano 2011⁴.
- _____, *Gregorii Nysseni Opera*. I. *Contra Eunomium libri*. II. *Contra Eunomium libri*, W. Jaeger, Leiden 1960; trad. italiana, *Teologia trinitaria*, Rusconi, Milano 1994.
- _____, *Gregorii Nysseni Opera*. VI. *In Canticum Canticorum*, W. Jaeger, Leiden 1960; trad. italiana, *Omellerie sul Cantico dei Cantici*, Collana di Testi Patristici 72, Città Nuova, Roma 1996².
- _____, *De hominis opificio*, PG 44,123D–256C; trad. italiana, *L'uomo*, Collana di Testi Patristici 32, Città Nuova, Roma 2000³.
- _____, *In Sanctum Stephanum I et II*, in ID. *Gregorii Nysseni Opera*. X/1. *Sermones*, W. Jaeger, Leiden 1990, 75–105; trad. italiana, *Panegirico di Santo Stefano protomartire*, in AURELI, A.–BRUNNER, C., ed., *La voce dei SS. Padri. Brani petristici scelti di dottrina ed eloquenza sacra*. III. *Il Nisseno. Il Crisostomo*, Vallardi, Milano 1916, 37–51.
- _____, *Traité de la virginité*, Sources Chrétiennes 119, Paris 1966; trad. italiana, *La verginità*, Collana di Testi Patristici 4, Città Nuova, Roma 1989, 29–119.
- _____, *Vie de Sainte Macrine*, Sources Chrétiennes 178, Paris 1971; trad. italiana, *Vita di Santa Macrina*, Collana di Testi Patristici 77, Città Nuova, Roma 1989.

- ATENAGORA, *Legatio pro christianis*, PG 6,889A–972C; trad. italiana, *Supplica per i cristiani*, in BURINI, C., ed, *Gli apologeti greci*, Collana di Testi Patristici 59, Città Nuova, Roma 2000², 255–313.
- BASILIO, *Contra Eunomium*, PG 29, 497A–773A; trad. italiana, *Contro Eunomio*, Collana di Testi Patristici 192, Città Nuova, Roma 2007, 141–321.
- _____, *Homilia XV. De fide*, PG 31, 464B–472B; trad. italiana, *Omelia sulla fede* in MURA, G., *La teologia dei padri*, I, Città Nuova, Roma 1981².
- CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catechesi sexta. De uno Deo*, PG 33, 537A–604A; trad. italiana, *Sesta catechesi battesimale. La monarchia di Dio*, in ID., *Le catechesi*, Collana di Testi Patristici 103, Città Nuova, Roma 1997², 119–149.
- CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Stromatum*, I-IV, PG 8, 685A–1381B, V-VIII, PG 9, 9A–601B; trad. italiana, *Stromati. Note di vera filosofia*, Edizioni Paoline, Milano 1985.
- EUNOMIO, *Apologia*, PG 30, 837A–868C, trad. italiana, *Apologia*, Collana di Testi Patristici 192, Città Nuova, Roma 2007, 27–63.
- FILONE, *De Abrahamo*, in ID., *Opera omnia. Textus editus ad fidem optimarum editionum*, IV, Schwickert, Lipsiae 1828, 4–58; trad. italiana, *De Abrahamo*, in ID., *De opificio mundi. De Abrahamo. De Josepho*, Edizioni dell'Ateneo & Bizzari, Roma 1979, 182–237.
- _____, *De Mutatione Nominum*, in ID., *Opera omnia. Textus editus ad fidem optimarum editionum*, III, Schwickert, Lipsiae 1828, 157–212; trad. italiana, *Il mutamento dei nomi perché avviene*, in ID., *Tutti i trattati del Commentario allegorico alla Bibbia*, I Classici del Pensiero, Rusconi, Milano 1994, 1017–1051.
- _____, *De posteritatae Caini*, in ID., *Opera omnia. Textus editus ad fidem optimarum editionum*, II, Schwickert, Lipsiae 1828, 4–49; trad. italiana, *La posterità di Caino*, in ID., *Tutti i trattati del Commentario allegorico alla Bibbia*, I Classici del Pensiero, Rusconi, Milano 1994, 353–380.
- _____, *De specialibus legibus*, in ID., *Opera omnia. Textus editus ad fidem optimarum editionum*, V, Schwickert, Lipsiae 1828, 9–124.
- _____, *De vita Moysis*, in ID., *Opera omnia. Textus editus ad fidem optimarum editionum*, IV, Schwickert, Lipsiae 1828, 115–245; trad. italiana, *La vita di Mosè*, Rusconi, Milano 1998.
- _____, *Legum allegoria*, in ID., *Opera omnia. Textus editus ad fidem optimarum editionum*, IV, Schwickert, Lipsiae 1828, 115–245; trad. italiana, *Le allegorie delle leggi*, in ID., *La filosofia mosaica*, I Classici del pensiero, Rusconi, Milano 1987, 117–230.

- GIUSTINO, *Apologia prima pro christianis*, PG 6, 328A–440C; trad. italiana, *Prima apologia*, in BURINI, C., ed, *Gli apologeti greci*, Collana di Testi Patristici 59, Città Nuova, Roma 2000², 87–155.
- _____, *Apologia secunda pro christianis*, PG 6, 441A–469A, trad. italiana, *Seconda apologia*, in BURINI, C., ed, *Gli apologeti greci*, Collana di Testi Patristici 59, Città Nuova, Roma 2000², 157–173.
- _____, *Dialogus cum Tryphone Judeaeo*, PG 6, 471A–800D, trad. italiana, *Dialogo con Trifone*, Letture cristiane del primo millennio 5, Edizione Paoline, Milano, 1988.
- GREGORIO DI NAZIANZENO, *Tutte le orazioni*, Bompiani, Milano 2002.
- IRENEO, *Contra Haereses*, PG 7, 427A–1224C, trad. italiana, *Contro le eresie e gli altri scritti*, Jaca Book Edizioni, Milano 1981, 45–483.
- ORIGENE, *Commentariuorum in Evangelium Ioannis*, PG 14, 21A–829B; trad. italiana, *Commento al Vangelo di Giovanni*, Classici della filosofia, UTET, Torino 1968.
- _____, *Περὶ ἀρχῶν*, PG 11, 115A–414A; trad. italiana, *I Principi*, Classici delle religioni, UTET, Torino 1968.
- _____, *Contra Celsum*, PG 11, 641A–1632C; trad. italiana, *Contro Celso*, Morcelliana, Brescia 2000.
- _____, *Omellie sull'Esodo*, Opere di Origene 2, Città Nuova, Roma 2005.
- _____, *In Numeros*, PG 12, 585A–806A; trad. italiana, *Omellie sui Numeri*, Collana di Testi Patristici 76, Città Nuova, Roma 2001².
- PLATONE, *Parmenides*, in ID., *Platonis opera*, Tomus II, Tetralogia III, Clarendon, Oxonii 1905, 126–166; trad. italiana, *Parmenide*, in ID., *Dialoghi filosofici di Platone II.*, Classici della filosofia, UTET, Torino 1981, 329–397.
- _____, *Timaeus*, in ID., *Platonis opera. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet*, Tomus IV, Tetralogia VIII, Clarendon, Oxonii 1905, 17–105; trad. italiana, *Timeo*, in ID., *Dialoghi politici, lettere di Platone I.*, Classici della filosofia, UTET, Torino 1996, 721–835.
- PLOTINO, *Enneadi*, I classici del pensiero, Rusconi, Milano 1992.
- TAZIANO, *Oratio adversus graecos*, PG 6,804A–888B; trad. italiana, *Discorso ai greci*, in BURINI, C., ed, *Gli apologeti greci*, Collana di Testi Patristici 59, Città Nuova, Roma 2000², 189–238.
- TEOFILO, *Ad Autolyicum*, PG 6,1024B–1168A; trad. italiana, *Ad Autolico*, in BURINI, C., ed, *Gli apologeti greci*, Collana di Testi Patristici 59, Città Nuova, Roma 2000², 373–477.

- BALTHASAR, H.U., *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Beauchesne, Paris 1942; trad. inglese, *Presence and Thought. An Essay on the Religious Philosophy of Gregory of Nyssa*, Ignatius Press, San Francisco, 1995.
- BERNARD, C.A., *Le Dieu des mystiques. Le voies de l'intériorité*, I, Cerf, Paris 1994; trad. italiana, *Il Dio dei mistici. Le vie dell'interiorità*, I, L'abside 12, San Paolo, Milano 1996.
- _____, *Théologie symbolique*, Téqui, Paris 1978; trad. italiana, *Teologia simbolica*, Edizione Paoline, Roma 1981.
- _____, *Tutte le cose in Lui sono vita. Scritti sul linguaggio simbolico*, L'abside 61, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010.
- CARABINE, D., *The unknown God. Negative theology in the platonic tradition. Plato to Eriugena*, Louvain Theological and Pastoral Monographs 19, Peters Press, Louvain 1995.
- CAVALCANTI, E., *Studi Eunomiani*, Orientalia Christiana Analecta 202, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1976.
- CROUZEL, H., *Origène*, Dessain et Tolra, Paris 1985; trad. italiana, ID., *Origene*, Cultura cristiana antica, Borla, Roma 1986.
- DANILEOU, J., *Philon d'Alexandrie*, Fayard, Paris 1958; trad. italiana, *Filone d'Alessandria*, Edizioni Arkeios, Roma 1991.
- _____, «La chronologie des ouvres de Grégoire de Nysse», in CROSS, F.L., ed, *Studia Patristica* 7, Akademie Verlag, Berlin 1966, 159–169.
- _____, «Le mariage de Grégoire de Nysse et la chronologie de sa vie», *Revue des Études Augustiniennes* 2 (1956) 71–78.
- _____, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Brill, Leiden 1970; trad. italiana, *L'essere e il tempo in Gregorio di Nissa*, Arkeios, Roma 1991.
- _____, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Aubier, Paris 1944.
- DENZINGER, H., *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. P. Hünermann, EDB, Bologna 2003.
- FERRO GAREL, G., *Gregorio di Nissa. L'esperienza mistica, il simbolismo, il progresso spirituale*, Il leone verde, Torino 2004.
- GELJON, A.C., *Philonic Exegesis in Gregory of Nyssa's De Vita Moysis*, Brown Judaic Studies 333, Brown University, Providence 2002.

- HEINE, R.E., *Perfection in the virtuous life. A Study in the Relationship Between Edification and Polemical Theology in Gregory of Nyssa's De Vita Moysis*, Patristic Monograph Series 2, The Philadelphia Patristic Foundation, Cambridge 1975.
- KARIATLIS, P., «Dazzling Darkness. The Mystical or Theophanic Theology of St Gregory of Nyssa», *Phronema* 27 (2012) 99–123.
- KASPER, W., *Der Gott Jesu Christi*, Matthias Grünewald Verlag, Mainz, 1982; trad. italiana, *Il Dio di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 2011⁹.
- LAIRD, M., *Gregory of Nyssa and the Grasp of the Faith. Union, knowledge, and divine presence*, Oxford University Press, Oxford 2007.
- MANIKOWSKI, M., «The Unknown God and His Theophanies. Exodus and Gregory of Nyssa», *Forum philosophicum* 15 (2010) 161–174.
- MANN, F., ed., *Lexicon Gregorianum. Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa. II. βαβαί-δωροφορία*, Brill, Leiden, 1999.
- MATEO-SECO, L.F.–MASPERO, G., ed., *Gregorio di Nissa. Dizionario*, Città Nuova, Roma 2007.
- MAY, G., «Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa», in HARL, M., ed., *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse. Actes du colloque de Chevetogne (22–26 septembre 1969)*, Brill, Leiden, 1971, 51–66.
- MCGINN, B., *The Presence of God. A History of Western Christian Mysticism. I. The foundation of Mysticism*; trad. italiana, *Storia della mistica cristiana in occidente. I. Le origini*, Marietti 1820, Genova 1997.
- MCLELLAND, J.C., *God the Anonymous. A Study in Alexandrian Philosophical Theology*, Patristic Monograph Series 4, Philadelphia Patristic Foundation, Cambridge 1976.
- MONACI CASTAGNO, A., ed., *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, Città Nuova, Roma, 2000.
- MONDIN, B. *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi*, Biblioteca di teologia contemporanea 008, Queriniana, Brescia 1971.
- MORESCHINI, C., *I Padri Cappadoci. Storia, letteratura, teologia*, Città Nuova, Roma 2008.
- _____, *Storia della filosofia patristica*, Morcelliana, Brescia 2004.
- NEMESHEGYI, P., *La paternité de Dieu chez Origène*, Bibliothèque de Théologie. Série IV. Histoire de la Théologie, Desclée, Tournai 1960.
- NEMESHEGYI, P., «Le Dieu d'Origène et le Dieu de l'Ancien Testament», *Nouvelle revue théologique* 80 (1958), 495–509;

- QUASTEN, J., *Patrology. III. The golden age of Greek patristic literature, from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon*, Christian Classics, Allen 1986; trad. italiana, *Patrologia. II. I Padri greci dal Concilio di Nicea a quello di Calcedonia*, Marietti, Torino–Genova 1980.
- ROCCA, G.P., *Speaking the Incomprehensible God*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2004.
- ROREM, P., «Negative Theologies and the Cross», *Harvard Theological Review* 101 (2008) 451–464.
- RUNIA, D.T., *Philo in early Christian literature. A survey*, Fortress Press, Assen–Van Gorcum–Minneapolis 1993, trad. italiana, *Filone di Alessandria nella prima letteratura Cristiana. Uno studio d'insieme*, Vita e pensiero, Milano 1999.
- SPENCER, M.D., «Moses as Mystic», *Studies in spirituality* 17 (2007) 127–146.
- VÖLKER, W., *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien. Eine Studie zur Geschichte der Frömmigkeit*, Hinrichs, Leipzig 1939.
- _____, *Gregor von Nyssa als mystiker*, Steiner Verlag, Wiesbaden 1955; trad. italiana, *Gregorio di Nissa. Filosofo e mistico*, Platonismo e filosofia patristica 3, Vita e pensiero, Milano 1993.

INDICE GENERALE

INTRODUZIONE	3
1. Gli accenni biografici di Gregorio di Nissa	4
2. La formazione della Vita di Mosè	5
CAPITOLO I: Antefatti della teologia negativa di Gregorio di Nissa	7
1. Le influenze filosofiche della teologia negativa	7
2. Gli accenni dell'apofatismo nella Scrittura	8
3. La retroterra teologica dell'apofatismo di Gregorio di Nissa	10
CAPITOLO II: La teologia apofatica di Gregorio di Nissa.....	19
1. L'infinità e l'incomprensibilità divina.....	19
2. L'assenza dell'antropomorfismo	21
3. I nomi divini	23
CAPITOLO III: Le tre teofanie	27
1. L'esistenza di Dio	28
2. La trascendenza di Dio	29
3. La sequela di Dio.....	30
CONCLUSIONE.....	35
SIGLE E ABBREVIAZIONI	37
BIBLIOGRAFIA	39
INDICE GENERALE.....	45