

Giovanni Antonio Nigro

Sapienza divina e sapienza umana nei Padri Cappadoci

Uno dei campi d'indagine più fruttuosi per lo studioso di letteratura cristiana e storia del cristianesimo antico riguarda l'interazione complessa, costante, proficua fra *kêrygma* cristiano e *paidéia* greca. Numerosi studi hanno insistito sull'ellenizzazione o piuttosto filosofizzazione del cristianesimo¹, talora vista come deviazione dalla sua originaria matrice giudaica, tal'altra, invece, come arricchimento e inculturazione volta a conquistare ai contenuti della nuova fede i ceti colti e un più elevato numero di aderenti. In questa sede interessa il concetto di *sapienza* (*sophía*) negli scritti dei Padri Cappadoci Basilio di Cesarea, Gregorio di Nissa e Gregorio di Nazianzo. Essi da un lato ereditano e fanno proprie istanze filosofiche grazie alla conoscenza di opere del giudeo alessandrino Filone, del cristiano Origene e, più in generale, di pensatori classici, ellenistici e di età imperiale (Platone² e Aristotele *in primis*); dall'altra, assimilano la tradizione sapienziale giudaica, rielaborando questi lasciti culturali in chiave cristocentrica e in forme nuove e originali, che a loro volta influenzeranno la tradizione culturale bizantina. Possiamo distinguere alcuni significati principali del termine *sophía*: la sapienza umana o di questo mondo, che può avere accezione tanto positiva quanto negativa; la sapienza di Dio creatore nel modellare l'universo e l'uomo; infine, Cristo Lógos come Sapienza preesistente (si pensi a Pr 8,22, brano capitale nella controversia ariana)³. Saranno analizzate in primo luogo le riflessio-

¹ Su cui cf. utilmente la sintesi di Magris, *La filosofia greca e la formazione dell'identità cristiana*, 59-107.

² Cf. von Ivanka, *Plato christianus*, Paris 1990.

³ Oltre allo studio di Simonetti, *Sull'interpretazione patristica di Proverbi 8,22, 9-87*, si vedano sul tema i contributi di van Parys, *Exégèse et théologie trinitaire: Prov. 8, 22 chez les Pères Cappadociens*, 363-379; Meredith, *Proverbes VIII, 22 chez Origène, Athanase, Basile et Grégoire de*

ni al riguardo presenti in Basilio⁴, quindi nel Niseno e nel Nazianzeno.

A) BASILIO DI CESAREA (329/30-378)

1. Sapienza divina e sapienza umana

a) *Le omelie esegetiche e morali*

In sede preliminare s'impone la constatazione di un atteggiamento ambivalente di Basilio di Cesarea nei confronti della cultura classica, in cui era profondamente versato, avendo compiuto gli studi superiori a Cesarea di Cappadocia, Costantinopoli e Atene. Se in un'opera a carattere (forse) privato (il *Discorso ai giovani*) se ne riconosce il valore – pur tra riserve e avvertenze – come strumento necessario e propedeutico allo studio della Scrittura⁵, altrove, come vedremo, la condanna è netta. D'altro canto, quando il prefetto del pretorio Modesto minacciò Basilio di confiscargli i beni, qualora non si fosse piegato agli ordini di Valente, egli ribatté annoverandovi solo le vesti che indossava e i libri (allora oggetti di lusso, né è da presumere che vi fossero soltanto testi sacri)⁶. Si deve dunque tener conto di due aspetti: da un lato, i condizionamenti esercitati di volta in volta dall'occasione, dai destinatari, dal genere letterario adottato indussero il Cappadoce a manifestare posizioni moderatamente ostili verso il retaggio culturale ellenico; dall'altro, occorre sforzarsi di distinguere in Basilio il letterato – quale

Nysse, 349-357; e, più recentemente, DelCogliano, *Basil of Caesarea on Proverbs 8:22 and the sources of Pro-Nicene Theology*, 183-190. Sulla controversia ariana nel suo complesso rinvio a M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975.

⁴ Per cui si veda soprattutto la monografia di Špidlík S.I., *La Sophiologie de S. Basile*, Roma 1961.

⁵ Cf. *Adul.* 2, 7-IV, 1: a cura di M. Naldini, Firenze 1984, 86-88.

⁶ Cf. *Greg. Naz., Or.* 43, 48-50: Sch 384, 226-230; *Soz., HE VI*, 16, 4-7: Sch 495, 318-320. Si vedano L. Di Salvo, *Basilio di Cesarea e Modesto*, 137-153 e Van Dam, *Kingdom of snow: Roman rule and Greek culture in Cappadocia*, 109-135.

emerge dalla ricercatezza stilistico-lessicale di epistole⁷, omelie⁸, trattati, e conoscitore della filosofia e della letteratura greca⁹ – dal pastore d'anime, sollecito in primo luogo della salvezza del gregge affidatogli e della salvaguardia dell'ortodossia nicena dinanzi a ogni tipo di minaccia interna ed esterna alla comunità.

Punto di partenza è la definizione di *sapienza* come «conoscenza delle cose divine e umane e delle loro cause», contenuta nell'omelia *in principium Proverbiorum*, risalente forse al 364¹⁰. Com'è stato rilevato¹¹, riprende una formulazione d'origine stoica¹², pervenuta al mondo cristiano, soprattutto alessandrino¹³, anche tramite Filone¹⁴. Basilio distingue, mediante la citazione di 1Cor

⁷ Cf. Way, *The Language and Style of the Letters of St. Basil*, Washington 1927.

⁸ Sulle componenti retoriche delle omelie basiliane cf. Marshall Campbell, *The Influence of the Second Sophistic on the Style of the Sermons of St. Basil the Great*, Washington 1922; Hengsberg, *De ornatu rhetorico*, Bonnæ 1957. Sulle omelie sui Salmi si veda in particolare A. Ceresa Gastaldo, *Struttura e stile delle Omelie sui salmi di Basilio*, 503-510.

⁹ Cf. Jacks, *St. Basil and Greek Literature*, 69-111.

¹⁰ Cf. Bernardi, *La prédication des Pères Cappadociens*, 56. I Maurini non ritengono di prestar fede a uno scolio del pur autorevole cod. *Colbertinus* 499 (l'attuale *Paris. gr.* 497 copiato nel 970 da Niceta protospatrio: cf. D. Amand, *Essai d'une histoire critique des éditions générales grecques et gréco-latines de S. Basile de Césarée*, in «Revue Benedictine» 56 (1945/46) 137), che datava l'omelia all'epoca del diaconato: Pr. Maran, *Vita S. Basilii Magni Archiepiscopi Caesariensis* 9, 3: PG 29, XXXIX: PG 31, 385s, nota 76.

¹¹ Cf. Girardi, *Basilio di Cesarea interprete della Scrittura*, 50.

¹² Cf. SVF (Stoicorum Veterum Fragmenta) II 35s. 1017 Arnim; cf. anche 4 Mac 1, 16. La definizione è largamente attestata in età imperiale: cf. Alc., *Didask.* 1, 152, 5s Hermann-Whittaker e i luoghi citati nella nota corrispondente. In ambito cristiano Rufino (*HE II*, 76) elogia Didimo per la sua *divinarum humanarumque rerum eruditio ac scientia*: si veda Zambon, *Chiesa, comunità filosofica e comunità ascetica nella scuola di Didimo il Cieco*, 74 e nota 3.

¹³ Cf. Clem., *Strom.* 1, 5; 4, 26: GCS 52, 19. 321; *Paed.* 2, 25, 3: GCS 12, 171; Orig., *Cels.* 3, 72 (*Philoc.* 18, 20): Sch 136, 162; *Mt. com.* 17, 2: GCS 10, 578; *Ier. hom.* 8, 2: Sch 232, 358; di discussa autenticità origeniana è *In Prov.* 1. PG 13, 17B (cf. CPG [Clavis Patrum Graecorum] I, 1430, 3a).

¹⁴ Ad es. *Congr. erud. gr.* 79: ed. M. Alexandre, Paris 1967 (*Les œuvres de Philon d'Alexandrie* 16), 157; *Quaest. Gen.* 1, 6; 3, 43: ed. Ch. Mercier, Paris 1979 (*Id.* 34A), 67; ed. R. Marcus, London² 1961 (Loeb Classical Library), 235s. Autori cristiani prossimi o coevi a Basilio, che adoperino la medesima definizione, sono, ad es., Eus. *Laud. Const. prooem.*: GCS 1, 195; Greg. Naz. *or.* 30 (*theol. IV*), 20: Sch 250, 268.

2,6s, una gerarchia delle diverse forme di sapienza, di cui la prima per ordine di importanza è quella teologica: a partire dalla contemplazione delle creature visibili e della mirabile struttura del creato, è possibile all'uomo ascendere fino alle realtà invisibili (Rm 1,20) in un *itinerarium mentis ad Deum*. È il linguaggio della *sapienza dell'universo* (Pr 3,19; 8,27.30; Sal 18,2.4), che la prosopopea biblica ci presenta come *sapienza primigenia* (Pr 8,22), sul cui fondamento Dio ha creato tutte le cose e che nel suo silenzio narra a voce alta la gloria del Creatore, così che l'uomo possa avere l'anelito a elevarsi alla conoscenza di Colui che «solo è sapiente»¹⁵.

Vi è poi una positiva *sapienza umana* (*anthrōpínē sophía*), che consiste nella esperienza di vita e nella pratica di arti e mestieri (Pr 1,20s)¹⁶, cui il libro sacro concede molto spazio e che l'uomo è spronato ad acquisire con sforzi assidui per assicurarsene la piena familiarità (Pr 7,4; 4,6)¹⁷. Il linguaggio figurato dei Proverbi mostra la Sapienza che immola vittime e imbandisce una mensa (Pr 9,2) per indicare la somministrazione di cibo solido a quanti hanno i sensi costantemente esercitati (Eb 5,14), e versa loro il suo vino nel cratere (Pr 9,2) per rallegrare il cuore dell'uomo (Sal 103,15): assistiamo al ricorso allo strumento anagogico che «per *enfasi* vuole significarci realtà spirituali attraverso quelle corporee»¹⁸. Il senso al-

¹⁵ *Princ. Prov.* 3: PG 31, 389C-392B; cf. Orig., *Ier. Hom.* 8, 2: SCh 232, 356, che fa precedere Pr 3,19 dalla citazione di Ger 10,12. Anche Eusebio avverte esplicitamente lo schema della prosopopea prima e dopo aver citato Pr 8,12.15 e 8,22-25.27.28.30s: *Praep. ev.* 7, 12: SCh 215, 224-226.

¹⁶ Taluni elementi di questa definizione appaiono interpolati in Io. Chrys., *In Prov.* 1, 2: PG 64, 660. Si confronti la lettura che di Pr 1,20 propone Evagrio: *In Prov. fr.* 12: SCh 340, 102-104.

¹⁷ Teodoreto schematicamente classificherà tre tipi di sapienza: dell'uomo (razionalità che permette la conoscenza dell'etica, di Dio e delle arti), dell'universo (che rimanda al Creatore), del Salvatore (la sapienza della croce): *In I Cor.* 1, 21: PG 82, 236C-237A.

¹⁸ *Princ. Prov.* 4: PG 31, 392B-393A. Cf. *Ieiun.* 2, 8: PG 31, 197B (con la medesima successione di Pr 9,2 ed Eb 5,14). L'uso sporadico e diversificato di *emphasis* in contesti esegetici è attestato anche in *Eun.* 2, 7. 24: SCh 305, 30. 98; *In ps.* 33, 3: PG 29, 357D; cf. anche ps. Bas. *Com. Is. prooem.* 3; 7, 198: PG 30, 121C. 460A. Più frequente l'uso in Origene e Greg. Nyss. *Cant. hom. prol.*: GNO 6, 4. Secondo questa linea allegoriz-

legorico di Pr 9,2 è così spiegato: il *cratere* è la partecipazione comune e universale ai beni spirituali, cui tutti attingono secondo le proprie possibilità e il fabbisogno¹⁹; la *mensa* è il cibo razionale dell'anima al quale la Sapienza invita con alto proclama (Pr 9,3) ovvero con insegnamenti che non hanno nulla di basso o abietto²⁰: *Chi è inesperto a me si rivolga* (Pr 9,4). Basilio concatena una serie di citazioni tratte dai Proverbi, sulla preziosità della sapienza, preferibile a tutti i tesori (Pr 3,14.15; 9,12; 13,13a)²¹, e sull'impossibilità per un animo malvagio di accoglierla in sé (Sap 1,4; Pr 1,28; 14,6; 19,23): sarebbe come gettare in pasto al volgo impudico e irrazionale i misteri di salvezza, o versare unguento preziosissimo in vasi sordidi. Di qui la necessità di acquisire previamente il timore di Dio, inizio di sapienza (Pr 1,7)²², purificazione dell'anima e correzione dei costumi (Sal 118,120)²³. In altro luogo²⁴ Basilio registra l'ambiguità del lemma *sapiente*: esso può designare sia chi possiede la sapienza

zante si muove anche la definizione evagriana di proverbio: *In Prov. fr.* 1: Sch 340, 90.

¹⁹ Per Evagrio «*cratere* è la scienza spirituale che abbraccia le ragioni delle realtà corporee ed incorporee, del giudizio e della provvidenza»: *In Prov. fr.* 104: Sch 340, 202.

²⁰ Quasi certamente la ripresa letterale di queste espressioni è dovuta a interpolazione nella trasmissione dei frammenti esegetici sui Proverbi attribuiti a Giovanni Crisostomo: PG 64, 680C. Per Ippolito *mensa* è «la verità (proclamata) dai santi profeti»: *In Prov. fr.* 41: ed. M. Richard, *Les fragments du Commentaire de S. Hippolyte sur les Proverbes de Salomon*. II. *Édition provisoire*: Le Muséon 79, 1966, 83, ora in *Opera minora I*, Turnhout 1976, n. 17, 83.

²¹ Si veda l'interpretazione allegorica di Pr 3,14s in Ippolito: *In Prov. fr.* 22: Richard, *Les fragments*, 79.

²² Su questo versetto cf. il recentissimo contributo di Folliet, *De la citation scripturaire* Initium / Principium sapientiae timor domini, 13-15.

²³ Cf. *Princ. Prov.* 4-5: PG 31, 393A-396A. Il *timore di Dio* (Pr 1,7) è utile particolarmente ai principianti sul cammino della pietà, «ma per voi (*Basilio si rivolge ai suoi monaci*), che siete già usciti dall'infanzia in Cristo (cf. 1Cor 3,1), che non avete più bisogno di latte, ma potete perfezionare l'uomo interiore con il cibo solido dei dogmi (cf. Eb 5,12; 2Cor 4,16), c'è piuttosto bisogno dei comandamenti sommi, con i quali si attua tutta la realtà dell'amore che è in Cristo»: *Reg. fus.* 4: PG 31, 920A (trad. M. B. Artioli, in *Opere ascetiche di Basilio di Cesarea*, a cura di U. Neri, Torino 1980, 233s). Sulla contrapposizione amore-timore cf. *In ps.* 32, 6: PG 29, 337B.

²⁴ Cf. *Princ. Prov.* 14: PG 31, 416CD.

di questo mondo (1Cor 1,20), sia quanti hanno accolto la vera sapienza per mezzo della fede in Gesù Cristo: per questo motivo, la Scrittura promette di rendere più sapienti (Pr 9,9) quanti si convertiranno. Inoltre, poiché vi è una gradazione nella sapienza (per cui il medesimo termine *sapiente* designa sia chi ha il desiderio della sapienza, sia chi è già progredito nella contemplazione, sia chi è perfetto), tutti costoro diventeranno più sapienti di quanto già non fossero. L'attenzione tutta alessandrina al dato filologico-testuale (la polisemia del termine *sapiente* nelle Scritture) e la ripresa della tripartizione antropologica origeniana fra *incipientes*, *progredientes*, *perfecti* denunciano una rielaborazione autonoma di elementi della tradizione esegetica anteriore, che Basilio piega all'edificazione morale dei fedeli.

Il primo modo in cui l'infinita sapienza di Dio si dispiega è l'atto del creare: essa si pone perciò in contrasto con la limitatezza e l'accecamento della sapienza umana che, pur in presenza di tante prove manifeste, orgogliosamente rifiuta di riconoscere una Provvidenza personale all'opera nel cosmo. Particolarmente significative sono le attestazioni presenti nelle nove *Omèlie sull'Esamerone*, databili agli ultimi mesi di vita e pronunciate nell'arco di una settimana, con un vero e proprio *tour de force* oratorio, date le precarie condizioni di salute²⁵. Dura è la condanna della sapienza mondana espressa nella *I Omèlia*:

«L'eccesso della sapienza mondana (*periousía tês toû kósmou sophías*) procurerà loro anche una grave condanna, per il fatto che, pur osservando con tanta acutezza le cose vane, hanno chiuso gli occhi volontariamente dinanzi alla conoscenza della verità. Del resto costoro sono capaci di misurare le distanze degli astri (...); sanno dividere la latitudine boreale e il cerchio zodiacale in spazi innumerevoli, osservare con esattezza l'ascesa degli astri e il loro declino (...). Un'arte sola tra tutte sfuggì loro per la comprensione di Dio come creatore dell'universo e giudice equo, che assegna la giusta retribuzione alle azioni della vita; e di conseguenza non riuscirono a farsi un'idea

²⁵ Cf. Bernardi, *La date de l'Hexaéméron de saint Basile*, 165-169; ID., *La prédication des Pères Cappadociens* cit.; E. Amand de Mendieta, *Les neuf Homélie de Basile de Césarée sur l'Hexaéméron*, 337-368.

della fine del mondo conforme alla dottrina del giudizio»²⁶.

Come si vede, il Cappadoce non nega le acquisizioni delle scienze elleniche, cui egli stesso aveva attinto nel corso dei suoi studi, bensì afferma la fondamentale inanità di tali sforzi in ordine al conseguimento della conoscenza del Bene supremo, Dio, e del suo ruolo di creatore dell'universo e di giusto giudice: un Dio che, a differenza del Lógos stoico, non si disinteressa delle sorti del cosmo e degli esseri razionali opera delle Sue mani, ma interviene più volte nel corso della storia per premiarne l'obbedienza con la beatitudine o, viceversa, punendo le loro azioni malvagie. Al tempo stesso si esprimono forti riserve sulla sottigliezza e la minuziosità dei ragionamenti della cultura greca, sicuramente in grado di descrivere il mondo circostante ma incapace di fornire risposte definitive ai quesiti essenziali dell'esistenza umana. L'accusa scagliata contro Eudosso, Ipparco, Eratostene, Tolomeo e gli altri astronomi è molto dura: si sarebbero volontariamente accecati alla conoscenza della verità. Amand de Mendieta taccia il Cappadoce di «unjust and fanatical condemnation of Greek astronomy», di mancanza di mentalità scientifica e d'interesse per la ricerca²⁷. Porre la questione in tali termini significa ignorare il contesto storico in cui operava ed è scorretto dal punto di vista metodologico²⁸: a Basilio premeva distogliere i fedeli dall'astrologia e dal determinismo fatalistico, non tenere un corso di cosmologia, di cui peraltro conosceva il lessico. Nelle parole del vescovo, la rivelazione divina a Mosè sull'origine del creato contiene «parole di verità che non si affidano alle argomentazioni persuasive di una sapienza umana (*sophias anthrōpínēs*), bensì alle verità insegnate dallo Spirito: esse mirano non alla lode di chi ascolta, ma alla salvezza di coloro che istruiscono»²⁹. È verosimile supporre che la polemica basiliana abbia

²⁶ *Hex.* 1, 4, 1-3: GCS, NF 2, 7s (ed. e trad. M. Naldini, Milano 1990, 14-16).

²⁷ Amand de Mendieta, *The Official Attitude of Basil of Caesarea*, qui 38.

²⁸ Come già notava Lim, *The Politics of Interpretation in Basil of Caesarea's Hexaemeron*, 358.

²⁹ *Hex.* 1, 1, 6: GCS, NF 2, 3 (Naldini, 8).

come oggetto filosofi e retori itineranti della Seconda Sofistica, che si sforzavano di suscitare diletto e stupore negli uditori per strapparne l'applauso: a essi si contrappone la sapienza divina, che ha come unica finalità il giovamento e l'edificazione degli uomini. In tale particolare contesto omiletico Basilio si fa portavoce di quella corrente della tradizione cristiana che rimonta a talune asserzioni paoline e non scorge alcun possibile compromesso fra cultura mondana e messaggio evangelico. Come molti altri autori cristiani sin dal tempo di Giustino, Basilio rileva l'intrinseca contraddittorietà delle scuole filosofiche, le cui formulazioni confutandosi vicendevolmente rendono superflua una replica cristiana: in pochi cenni sono ridicolizzate le dottrine sulla natura dei filosofi ionici e atomisti. Parimenti, le argomentazioni anassimandree e aristoteliche in favore dell'immobilità della Terra, dovuta alla sua posizione centrale nel cosmo, non sono esposte per uno sfoggio di erudizione fine a se stesso, bensì hanno lo scopo di condurre il fedele all'ammirazione per la sapienza di Dio mediante la conoscenza delle Sue opere³⁰. La supremazia della semplice fede rispetto alle dimostrazioni razionali è fatta valere forse più nei riguardi della (esigua) minoranza intellettuale in grado di apprezzare le dotte disquisizioni cosmologiche basiliane, piuttosto che verso il più vasto pubblico di artigiani e salariati, le cui reazioni potevano spaziare dalla reverente attenzione fino alla noia.

Così, nel commentare Gen 1,1 (*In principio Dio creò il cielo e la terra*), Basilio espone l'inconsistenza delle teorie correnti sull'essenza del cielo e della terra, privilegiando una parenesi volta alla glorificazione della sapienza, bellezza e grandezza di Dio, desumibile dalla contemplazione dei corpi sensibili³¹. Del pari, la critica alle dottrine manichee e marcionite (debitrici per taluni aspetti delle filosofie pitagorica, platonica, peripatetica e stoica) sulla coeternità della materia rispetto a Dio – sostenuta, fra gli altri, dall'eretico Ermogene³² – mira a eliminare ogni

³⁰ Cf. *Hex.* 1, 10, 1-4: GCS, NF 2, 17s (Naldini, 30-32).

³¹ Cf. *Hex.* 1, 11, 7: GCS, NF 2, 20 (Naldini, 36).

³² Su cui cf. Quacquarelli, *L'eresia materialista di Ermogene*, 241-251; Chapot, *L'hérésie d'Hermogène*, 2-111.

dubbio sul ruolo e sulla bontà del Creatore, il cui apporto, secondo filosofi pagani ed eretici gnostici e marcioniti, si sarebbe limitato a plasmare la materia informe secondo la propria sapienza (*tê heautoû sophía*) alla stregua di un qualsiasi artigiano³³. Il rischio, denunciato con chiarezza, è quello di attribuire alla materia prerogative e dignità di Dio, equiparandola a Lui e rendendola passibile di venerazione: si avrebbero inoltre due principi complementari ma difettivi, e di conseguenza l'attuale aspetto dell'universo sarebbe il prodotto di una sintesi fra la materia preesistente e la sapienza del Creatore, che ha infuso ordine nel caos primordiale³⁴. Il ragionamento basiliano dissuade dall'applicare automaticamente un principio analogico fra attività poetica umana e creazione divina: l'essere umano è condizionato dalla disponibilità di materia su cui esercitare la creatività, mentre un atto di volizione è sufficiente a Dio a portare simultaneamente all'essere dal nulla forma e sostanza con le loro qualità e accidenti, senza bisogno di interventi successivi.

L'esegesi dei sei giorni della creazione serve a Basilio per disingannare i suoi fedeli circa credenze fondate su una lettura erronea o semplicistica della Scrittura. A partire da Gen 1,10 (*E Dio vide che ciò era bello*) è criticata l'interpretazione antropomorfa dello sguardo divino sulle bellezze della creazione, in favore di una comprensione spirituale che sceorge nella Sua ineffabile sapienza (*árrētos sophía*) lo strumento col quale Dio contempla le Sue opere³⁵. L'armonia fra le varie parti del cosmo, tema di ascendenza stoica, è più volte ribadita dal Cappadoce e riorientata in chiave cristiana: l'equilibrio, voluto dall'ineffabile sapienza divina (*árrēton sophían... toû oikonomésantos*), fra l'intenso calore del fuoco e le grandi masse acquee distribuite sul globo terrestre che ne assorbono l'eccesso, rendendo possibile la vita, offre lo spunto

³³ Cf. *Hex.* 2, 2, 1: GCS, NF 2, 23 (Naldini, 42).

³⁴ Cf. *Hex.* 2, 2, 5: GCS, NF 2, 24s (Naldini, 42-44).

³⁵ Cf. *Hex.* 4, 6, 1: GCS, NF 2, 66 (Naldini, 124). La lettura letteralista dei passi biblici sugli antropomorfismi divini è respinta da Basilio in diversi *loci* della sua produzione letteraria: si veda p.es. Trabace, *Dalla polemica all'omelia: tradizione origeniana e radici bibliche nell'omelia sul salmo 29 di Basilio di Cesarea*, 223-240.

per una digressione geografica sui principali bacini fluviali noti a quel tempo, che si conclude con l'appello al rigetto della «folle sapienza» (*mōrantheïsan sophían*) pagana in favore dell'insegnamento della verità cristiana³⁶. Anche in questo caso l'ascoltatore istruito avrà colto l'utilizzo di fonti corografiche di età ellenistica (si è pensato ad Aristotele, a Eforo o, con più probabilità, a Eudoso; Basilio non menziona le correzioni e gli aggiornamenti di Strabone e di Tolomeo). Assistiamo dunque, ancora una volta, più che a un atteggiamento di contrapposizione frontale fra le due culture, a una *mutation des savoirs* (per usare la felice espressione di una recente monografia)³⁷ per cui gli intellettuali cristiani si appropriarono delle acquisizioni delle scienze elleniche, almeno finché non confliggevano con la lettera del testo biblico. Poco oltre, il ciclo delle stagioni e dell'evapotraspirazione è descritto in questi termini dall'omileta:

«Vediamo come la grande sapienza di Colui che governa l'universo (*megálēn toû tà pánta kybernōntos sophían*) fa spostare il sole da una zona ad un'altra, perché col rimanere sempre nei medesimi luoghi non distrugga con l'eccesso del suo calore l'ordinamento del cosmo; ma Dio ora lo guida verso la regione australe nel solstizio d'inverno, ora lo fa spostare verso le costellazioni equinoziali, e di là lo riporta verso il settentrione nel periodo del solstizio d'estate, in modo da assicurare alla regione terrestre, mediante il regolato spostamento del sole, la giusta temperatura»³⁸.

Nel passo su riportato, a Basilio non interessa appurare quale sia la natura del sole, quanto piuttosto far notare al suo pubblico gli effetti visibili del calore solare e l'azione protettrice del vapore acqueo atmosferico rispetto all'etere, che altrimenti incenerirebbe ogni essere vivente. Il bilanciamento del sistema di azioni e reazioni fra i vari

³⁶ Cf. *Hex.* 3, 5s: GCS, NF 2, 46-49 (Naldini, 86-90). Cf. in proposito il contributo di V. Novembri, *Il geografo imperfetto: Basilio di Cesarea e i fiumi*, 169-181.

³⁷ H. Inglebert, *Interpretatio christiana: les mutations des savoirs*, Paris 2001.

³⁸ *Hex.* 3, 8: GCS, NF 2, 51 (Naldini, 94).

elementi è dovuto esclusivamente alla previdenza della razionalità divina, che si premura di mitigare con l'umidità e i moti (apparenti) del sole da una regione all'altra della terra gli esiti potenzialmente nocivi di una prolungata esposizione alla radiazione solare. Ritroviamo nella *VI omelia* sull'Esamerone analoghe considerazioni sulla sapienza del Creatore (*sophían toû technítou*), che ha dotato l'astro di una temperatura proporzionata alla sua distanza dalla terra, tale da renderla abitabile senza bruciarla coi suoi raggi né isterilirla per il gelo³⁹.

L'osservatore attento può scorgere la sapienza divina nella varietà di forme, colori e succhi dei frutti della terra, nella differente morfologia e spessore delle foglie degli alberi⁴⁰, come pure nelle migrazioni stagionali di alcune specie di pesci in vista della riproduzione⁴¹ e nel comportamento del riccio di mare, che prevede l'arrivo di una perturbazione imminente⁴². Gli esempi proposti dall'omileta mirano a suscitare nell'uditorio vergogna per i comportamenti negligenti e immorali, più irrazionali di quelli dei pesci, pur essendo, a differenza di questi,

«onorati della facoltà razionale, istruiti dalla Legge, esortati dalle promesse, illuminati dalla sapienza dello Spirito»⁴³.

Dopo gli ammonimenti pastorali, subentra l'invito a non cadere nel fatalismo, anticamera della deresponsabilizzazione o della disperazione, dal momento che Dio provvede persino alla più piccola fra le sue creature: a maggior ragione Egli si prenderà cura dell'uomo e delle sue cose⁴⁴.

La contemplazione della bellezza di ciò che è stato tratto all'esistenza dal comando di Dio e la considerazione della Sua sapienza diffusa in tutte le cose (*en hápasi toû Theoû sophían*) devono costituire motivo di ammirazio-

³⁹ Cf. *Hex.* 6, 10, 3: GCS, NF 2, 106 (Naldini, 200).

⁴⁰ Cf. *Hex.* 5, 8, 1s: GCS, NF 2, 82s (Naldini, 154-156).

⁴¹ Cf. *Hex.* 7, 4, 3-5: GCS, NF 2, 119s (Naldini, 224).

⁴² Cf. *Hex.* 7, 5, 3s: GCS, NF 2, 121 (Naldini, 226-228).

⁴³ *Hex.* 7, 5, 1: GCS, NF 2, 121 (Naldini, 226).

⁴⁴ Cf. *Hex.* 7, 5, 4: GCS, NF 2, 122 (Naldini, 228).

ne e di lode incessante⁴⁵: al tempo stesso offrono al predicatore una serie di spunti felici. Ad esempio, quanti si dedicano alla scienza profana (*hoi perì ... mataían sophían escholakótes*) sono paragonati agli occhi della civetta, accecati dallo splendore della luce diurna: allo stesso modo costoro sono dotati di una mente sottilissima nelle speculazioni della scienza vana, incapace però di riconoscere la vera luce del messaggio cristiano⁴⁶. Il collo del cigno, più lungo dei piedi perché l'animale possa procurarsi facilmente il cibo dal fondo dei corsi d'acqua, è ulteriore indizio della sapienza del Creatore (*sophía toû ktísantos*)⁴⁷, al pari del racconto genesiaco⁴⁸. Basilio si giustifica per aver ecceduto i limiti del discorso nel commento a Gen 1,20, a ciò indotto dalla varietà della sapienza nelle opere della creazione e dal pensiero di distogliere i suoi ascoltatori dal gioco dei dadi e dai mali che ne derivano⁴⁹.

L'esordio della *IX omelia* sull'Esamerone critica da un lato gli eccessi degli allegoristi, dall'altro le teorie cosmologiche sulla forma e sulle dimensioni della terra come inutili alla salvezza. Se la denuncia degli abusi dell'interpretazione allegorica investe in primo luogo le dottrine manichee⁵⁰, senza escludere *a priori* idee gnostiche valentiniane e marcionite, il rifiuto delle contraddittorie congetture filosofiche sulla forma della terra e di considerare i silenzi scritturistici indizio d'inadeguatezza e d'inferiorità della Parola di Dio rispetto alla sapienza profana (*mōranthéisa sophía*) ribadisce l'intima convinzione di Basilio che tutto nella Bibbia sia teso all'edificazione e al perfezionamento delle anime, piuttosto che a fornire cognizioni superflue sull'universo⁵¹. Del resto, la saggezza imperscrutabile (*anexichníastos sophía*) di Dio

⁴⁵ Cf. *Hex.* 8, 7, 3: GCS, NF 2, 140 (Naldini, 260).

⁴⁶ Cf. *Hex.* 8, 7, 6: GCS, NF 2, 141 (Naldini, 260).

⁴⁷ Cf. *Hex.* 8, 7, 13: GCS, NF 2, 142s (Naldini, 264).

⁴⁸ Cf. *Hex.* 8, 8, 1s: GCS, NF 2, 143 (Naldini, 264).

⁴⁹ Cf. *Hex.* 8, 8, 5-9: GCS, NF 2, 144s (Naldini, 266-268).

⁵⁰ Cf. Decret, *Basile le Grand et la polémique antimanichéenne en Asie Mineure*, 1060-1064.

⁵¹ Cf. *Hex.* 9, 1-7: GCS, NF 2, 146s (Naldini, 270-272). Per approfondimenti rinvio a Girardi, *L'esegesi esamerale di Basilio di Cesarea e Gregorio di Nissa*, 75-113 (in particolare 94-97).

non è all'opera solo negli animali di grossa taglia: sono fonte costante di meraviglia anche gli esseri più piccoli, come il topo o lo scorpione con il suo aculeo, incavato come un flauto così da poter inoculare il veleno in quanti ferisce⁵².

Appena un po' meno aspro che nelle *Omelie sull'Esameron* è lo scontro attestato nelle *Omelie sui salmi* fra l'unica, semplice verità evangelica e la molteplice, fallace filosofia greca. Un eloquente esempio è quello offerto dal commento al v. 11 nell'omelia sul Sal 32 (*Il piano del Signore sussiste in eterno, i pensieri del suo cuore di generazione in generazione*):

«Non vedi le convinzioni dei pagani, questa vana filosofia, e come sono sottili e astrusi circa le scoperte delle loro teorie, sia nei teoremi razionali, sia nei precetti morali, sia nelle dottrine riguardanti la natura e nelle altre che sono chiamate epoptiche? In che modo tutte siano state dissipate e rese inutili, e solo la verità del Vangelo sia in vigore ora nel mondo?»⁵³.

Qui Basilio riprende, allo scopo di ridicolizzarla a vantaggio della semplicità del kèrigma evangelico diffuso su tutta la terra, la tripartizione scolastica e progressiva della filosofia in etica, fisica ed epoptica o metafisica, affermatasi a partire dal I/II sec. dopo Cristo in Plutarco e Teone di Smirne⁵⁴. Altrove egli l'aveva agganciata alla trilogia sapienziale salomonica, in un parallelismo già consapevolmente perseguito e teorizzato da Origene, che si era spinto sino a forzare l'analogia con i tre livelli progressivi (morale, naturale e mistico) della sapienza cristiana⁵⁵. L'ostilità fra cultura greca e cristianesimo af-

⁵² Cf. *Hex.* 9, 5, 11s: GCS, NF 2, 155s (Naldini, 290-292). Cf. l'espressione quasi identica presente in *In ps.* 32, 4: PG 29, 329 (in cui allo scorpione è sostituita l'ape) e l'analisi di Onorati, *Il pathos di thaumazein*, 283-336.

⁵³ *In ps.* 32, 7: PG 341A.

⁵⁴ Cf. Hadot, *La division des parties de la philosophie dans l'Antiquité*, 201-223. Basilio la ripropone fuggacemente in *In ps.* 44, 9: PG 29, 408C.

⁵⁵ Cf. *Cant. com. prol.*: GCS 33, 75s. La teorizzazione origeniana si ritrova in altri autori del IV secolo, quali Didimo (*Com. Eccl.* 1, 1ab: PTA [Papyrologische Texte und Abhandlungen] 25, 8-10), Gregorio di Nissa (*Cant. hom.* 1: GNO 6, 17-22; *Eccl.* 1, 1: Sch 416, 106-110), Evagrio

fiora anche in altri passi delle omelie esegetiche basiliane, come nel commento a Sal 44,3 (*tu sei il più bello tra i figli degli uomini, sulle tue labbra è diffusa la grazia*): labbra di Cristo sono apostoli e discepoli, i quali in breve tempo hanno diffuso la Buona Novella su quasi tutta la terra. Ma, mentre i pagani disprezzano la semplicità di linguaggio delle Scritture e considerano follia la predicazione del Vangelo (1Cor 1,21), i cristiani, che hanno il loro vanto nella croce di Cristo (Gal 6,14), grazie alle rivelazioni conferite dallo Spirito di Dio per conoscere tutto ciò che Dio ha donato loro, e non per mezzo di parole insegnate dalla sapienza umana (*anthrōpínēs sophías*: cf. 1Cor 2,12s), hanno riconosciuto la ricchezza della grazia presente nelle dottrine su Cristo⁵⁶. La tessitura di loci neotestamentari sottesa a queste considerazioni è di immediata fruizione e probabilmente è funzionale a contrastare il complesso d'inferiorità dei cristiani nei confronti di una cultura dotata di un retroterra glorioso e plurisecolare, ricca di errori seducenti per i semplici. Ancora, merita di essere riportata l'esegesi, a duplice suggestione interpretativa, di Sal 45,3s:

«Si potrebbe intendere metaforicamente (*tropikōs*) il senso di questo versetto, che chiama *monti* quanti insuperbiscono a causa della loro grandezza, ignorando la forza di Dio, e si sollevano contro la conoscenza di Dio: e che tuttavia, una volta vinti da coloro che predicano con potenza e sapienza la parola di sapienza (*tēs sophías lōgon*), dopo la consapevolezza della loro miseria, temono il Signore e si sottomettono alla sua potenza. O forse sono detti *monti* anche i principi di questo mondo e i padri della sapienza peritura (*apollyménēs sophías*), scossi dalla potenza di Cristo, che Egli ha mostrato nella lotta per mezzo della croce contro colui che ha il potere della morte»⁵⁷.

(*Pract.* 1: Sch 171, 498; *In Prov. fr.* 247: Sch 340, 342), Ambrogio (*In ps.* 36, 1: CSEL 64, 70; *In Luc. prol.* 2: CCL 14, 1s; etc.), Girolamo (*Com. Is. prol.*: CCL 73, 1s; *In Eccl.* 1, 1: CCL 72, 250s; *ep.* 30, 1: CSEL 54, 243). Ebbe grande fortuna fino al Medioevo: cf. Leanza, *La classificazione dei libri salomonici*, 651-666; Harl, *Les trois livres de Salomon*, 249-269.

⁵⁶ Cf. *In ps.* 44, 4: PG 29, 396C-397A.

⁵⁷ *In ps.* 45, 3: PG 29, 421A. Cf. Ressa, *Sunt montes boni, sunt montes mali*, 325-346.

Da un lato, una lettura positiva scorge nei *monti* quanti peccano per eccesso di fiducia in se stessi, ma si convertono non appena presa coscienza della loro miseria: dall'altra, assistiamo a una decisa condanna dei poteri di questo mondo e dei falsi sapienti, umiliati nella loro brama di dominio dalla forza redentrice scaturente dalla croce di Cristo. Come si è visto, l'inutilità della sapienza umana per il conseguimento della salvezza eterna è un *leitmotiv* nell'omiletica basiliana, ribadito nella spiegazione di Sal 48,7 (*essi confidano nella loro forza, si vantano della loro grande ricchezza*). Essa estende ai beni spirituali la lettura del versetto secondo uno schema interpretativo tipicamente alessandrino, per cui

«anche se qualcuno ha acquisito per sé grande abbondanza di nozioni dalla sapienza di questo mondo (*ek tēs toû kósmou sophías*), e ottenuto ricchezza di conoscenza»,

tuttavia non è in grado di riscattare se stesso, né tantomeno un altro uomo, dalla servitù diabolica derivante dal peccato di origine. Donde la necessità di un Redentore che, pur possedendo la natura umana, la trascenda con la sua divinità, per espiare i nostri peccati e renderci liberi e partecipi della salvezza grazie al suo sangue⁵⁸. Ancora più duro il commento al Sal 48,11 (*vedrà morire i sapienti, lo stolto e l'insensato periranno insieme*):

«(il Salmista) definisce *sapienti* coloro che sono formidabili nell'astuzia, dei quali Geremia dice: *Sono esperti nel fare il male, ma non sanno compiere il bene* (Ger 4,22); oppure chiama *sapienti* i discepoli dei principi perituri di questo mondo, che *mentre si dichiaravano sapienti, sono diventati stolti* (Rm 1,22). *La sapienza di questo mondo, infatti, è stoltezza davanti a Dio* (1Cor 3,19). E poiché questa sapienza rende stolti, Dio dichiara che distruggerà la sapienza dei sapienti e annullerà l'intelligenza degli intelligenti (cf. Is 29,14; 1Cor 1,19)»⁵⁹.

⁵⁸ In ps. 48, 7s: PG 29, 440A-441B. Cf. le considerazioni di Gribomont, *Il prezioso sangue in S. Basilio*, 413-431.

⁵⁹ In ps. 48, 5: PG 29, 444BC.

Nelle omelie cosiddette morali si rintracciano punte polemiche nei confronti della sapienza umana. Toni veementi, analoghi a quelli dell'omelia *in ps.* 48 (oltre alla ripresa della citazione di Rm 1,22) ricorrono nell'omelia *sull'umiltà*, di datazione incerta: l'origine della sapienza mondana (*sophía kosmikê*) è attribuita addirittura al Diavolo, rappresentato come instancabile artefice di malvagie macchinazioni contro l'uomo, ritortesi contro di lui. Una sorte ancora peggiore è riservata ai suoi emuli, elencati in un catalogo di figure negative dell'AT e del NT (il Faraone, Abimelech, i Giudei uccisori di Cristo), accomunate da misera fine, che illustrano l'assunto di partenza del Cappadoce: la sapienza umana è debole, piccola e umile piuttosto che grande e sublime. Donde l'esortazione a non gloriarsi della propria sapienza (1Re 2,3; Ger 9,23)⁶⁰, ma piuttosto a riconoscere il potere del Signore (Ger 9,24) e a vantarsi in Lui (1Cor 1,30s)⁶¹, che rivela per mezzo dell'azione dello Spirito santo la Sua sapienza (1Cor 2,7.10)⁶².

Nell'omelia *sulla fede*, l'evangelista Giovanni è esaltato come colui che, pur ignorando la sapienza di questo mondo (*toû kósmou sophían*), in virtù della potenza dello Spirito ha scritto parole che nessuna sapienza umana può disprezzare⁶³. A questi concetti sembra riallacciarsi l'esordio dell'omelia *In principio era il Verbo*, in cui è presente il *topos* dei *furta Graecorum*:

«So che anche molti di coloro che sono estranei alla dottrina della verità, che tengono in grande considerazione la sapienza mondana (*sophía kosmikê*) e l'ammirano, hanno osato inserire nei loro scritti queste parole (*scil. Gv 1,1*). Il Diavolo, infatti, è ladro e, poiché è narratore di miti, reca le nostre parole ai suoi cantori. Ma se la sapienza carnale (*sarkínê sophía*) ha ammirato tanto la forza espressiva delle parole, cosa faremo noi, discepoli dello Spirito?»⁶⁴.

⁶⁰ Cf. *in ps.* 33, 2: PG 29, 355CD.

⁶¹ Cf. *Hum.* 2s: PG 31, 528C-529C.

⁶² Cf. *Hum.* 3: PG 31, 532A.

⁶³ Cf. *De fide* 3: PG 31, 472A.

⁶⁴ *In princ. Verb.* 1: PG 31, 472C.

Sebbene non sia perspicuo individuare gli autori cui Basilio allude, la sua critica investe sia i letterati greci, accusati di plagio e di essere manutengoli del demonio, sia la tiepidezza di fede dei cristiani, i quali mostrano di apprezzare la bellezza della Scrittura meno di quanto non facciano gli stessi pagani. Scopo dell'omelia è spronare alla lettura e alla meditazione del prologo del Vangelo giovanneo e alla comprensione del suo profondo significato teologico e spirituale, specie alla luce della perdurante controversia ariana⁶⁵. È difficile sottovalutare, perciò, l'importanza di Gv 1,1 nell'azione di contrasto alle dottrine anomee, sostenute dagli ambienti di Corte e dalla maggior parte dei vescovi orientali (con la significativa eccezione dell'Egitto). L'esegesi basiliana, mai dimentica della lezione origeniana, ma più parca nei suoi esiti, si muove sul duplice livello ermeneutico della lettera e dell'allegoria: lo spunto è offerto dalla pluralità di significati del termine *archê*, di cui con dovizia esemplificativa sono enunciate varie definizioni⁶⁶. Non poteva mancare, pertanto, la citazione di Sal 110,10 (*Principio della sapienza è il timore del Signore*): come l'istruzione elementare (*stoicheîōsis*) sui rudimenti di una disciplina precede la padronanza delle arti, così il timore del Signore costituisce il prodromo per il possesso della sapienza. Anteriore al timore di Dio, elemento (*stoicheîon*) indispensabile per la sapienza, è la condizione dell'anima di colui che non è ancora stato istruito né ha acquisito il timore di Dio⁶⁷.

Trait d'union fra le omelie e i trattati teologico-dottrinali è l'omelia *contro i sabelliani e gli anomei*, in cui sono riprovate le due opposte dottrine dei monarchiani e degli ariani: dei primi è avversata la tendenza "giudaizzante" che nega sussistenza autonoma al Lógos, da essi paragonato al pensiero concepito interiormente dall'uomo, mentre l'appellativo di *sapienza* è ammesso a patto di intenderlo in maniera analoga all'abito mentale presente nell'animo delle persone istruite⁶⁸.

⁶⁵ Cf. Paczkowski, *Esegesi, teologia e mistica*, Jerusalem 1995.

⁶⁶ Cf. *Hex.* 1, 5: GCS, NF 2, 10 (Naldini, 20).

⁶⁷ Cf. *In princ. Verb.* 1: PG 31, 473BC.

⁶⁸ Cf. *Sabell.* 1: PG 31, 601A.

b) *I trattati teologico-dottrinali*

La condanna della sapienza profana, presente già nel *de baptismo*⁶⁹, acquista una nuova dimensione di senso all'interno della polemica contro gli anomei ed Eunomio⁷⁰. Costui è accusato sin dall'*exordium* dell'opera indirizzata contro di lui di essere un innovatore, che grazie al ricorso massiccio agli strumenti retorico-dialettici nega la divinità dell'Unigenito e turba la pura semplicità dell'insegnamento dello Spirito divino con *vana sapienza esteriore* (*éxōthen... kai matafa sophia*), ingannando i semplici con discorsi speciosi (cf. Col 2,4)⁷¹. L'espressione designa in maniera peggiorativa la filosofia pagana, opposta alla sapienza di Dio, nello spirito di 1Cor 1,21s e 2,6: né si deve dimenticare, in ambito cristiano, la tendenza ad ascrivere origini filosofiche alle correnti eretiche, risalente all'anonimo autore dell'*Elenchos* (primi decenni del III secolo)⁷². Il Cappadoce rimprovera all'avversario l'aver privilegiato l'attributo *ingenerato* in riferimento alla sostanza divina, che è al di là della comprensione umana⁷³, e l'utilizzo delle categorie aristoteliche in campo teologico – accusa fondata, se si considera *Apol.* 8, 9s. La precisazione eunomiana, secondo cui il termine *ingenerato* non va inteso (alla maniera di Aristotele) in senso privativo, permette a Basilio di respingere le innovazioni dottrinali in quanto provenienti non dall'inse-

⁶⁹ *Bapt.* 1, 19: SCh 357, 164: «riguardo le tradizioni umane, la loro condanna risulta chiaramente dalle parole del Signore (cf., p.es., Mt 3,8s e Mc 7,5-13). Per i ragionamenti propri alla sapienza umana, è in termini più combattivi che l'Apostolo ci ha insegnato a rovesciarli quando ha detto: (2Cor 10,4s)».

⁷⁰ Sulla figura di Eunomio cf. Vaggione, *Eunomius of Cyzicus*, Oxford 2000.

⁷¹ Cf. *Eun.* 1, 1: SCh 299, 142.

⁷² Su cui cf. la recente monografia, a cura di A. Magris con saggio introduttivo di E. Castelli, "Ippolito". *Confutazione di tutte le eresie*, Brescia 2012 (ivi bibliografia).

⁷³ *Eun.* 1, 12: SCh 299, 212: «il grande Davide, al quale Dio aveva mostrato i segreti nascosti della sua saggezza (cf. Sal 50,8), non confessa forse chiaramente che questa conoscenza (*scil.* dell'essenza di Dio) è cosa inaccessibile, dicendo: (Ps 138, 6)?». Parimenti, anche Isaia (cf. Is 6,1-3) e lo stesso apostolo Paolo (Rm 11,33) hanno ignorato questo mistero, che gli anomei pretendono di conoscere: *Eun.* 1, 12: SCh 299, 212-214.

gnamento dello Spirito, ma dalla sapienza di questo mondo (*ek tês tou kósmou sophías*) e dei princìpi di questo mondo (cf. 1Cor 2,6), ciò che di per sé basterebbe a negar loro qualsiasi valore⁷⁴. La conoscenza della sostanza di Dio è caratteristica propria dell'Unigenito, che contempla la potenza, la bontà e la saggezza di Dio, e dello Spirito santo, sulla base di Mt 11,27 e di 1Cor 2,10s, e trascende le possibilità di comprensione di ogni natura creata: all'uomo è consentito ascendere verso la divinità a partire dalle Sue attività e prendere coscienza della Sua bontà e della Sua sapienza attraverso le creature. Accanto alla prova cosmologica dell'esistenza di Dio vi è quella scritturistica, la seconda modalità che Dio ha scelto per manifestarsi a tutti gli uomini (cf. Rm 1,19): tuttavia, poiché gli autori sacri hanno parlato della sostanza di Dio per mezzo di figure e di allegorie (*tropologías tisìn... kai allēgoríais*), è necessario andare oltre il mero significato letterale (*psilô... grámmati*) inteso secondo l'interpretazione ovvia, che altrimenti risulterebbe fuorviante e foriera di nozioni indegne di Dio⁷⁵.

Ritroviamo la critica all'uso della filosofia del linguaggio nella discussione teologica nel più tardo *De Spiritu Sancto* (373-375), nel quale è analizzato il significato attribuito da Aezio ed Eunomio alle locuzioni *ex ou̇* e *di' ou̇* di 1Cor 8,6 (*un solo Dio, il Padre, dal quale tutto proviene... e un solo Signore Gesù Cristo, in virtù del quale esistono tutte le cose*). Partendo dal versetto neotestamentario e dal presupposto che esseri di diversa natura o dignità sono variamente designati, gli anomei ricavavano una differenza sostanziale di natura tra Padre e Figlio. Tali distinzioni, basate su un'esegesi selettiva dell'uso delle preposizioni applicato alle Persone delle Trinità, derivano da osservazioni di filosofi pagani, il cui sapere è irriso come vano (*mataía philosophía*)⁷⁶. In realtà ambo le parti, come è stato accortamente rilevato⁷⁷, corroboravano le proprie argomentazioni tramite il ricorso, oltre che a

⁷⁴ Cf. *Eun.* 1, 9: SCh 299, 198-200.

⁷⁵ Cf. *Eun.* 1, 14: SCh 299, 220-222.

⁷⁶ Cf. *Spir. s.* 3, 5: SCh 17bis, 260.

⁷⁷ Cf. la recentissima monografia di DelCogliano, *Basil of Caesarea's Anti-Eunomian Theory of Names*, Leiden-Boston 2010.

citazioni scritturistiche accuratamente scelte, a trattati di pensatori pagani per sostenere o avversare l'intelligibilità dell'essenza divina attraverso i suoi attributi (*epinoiai*) sulla base di teorie linguistiche estremamente raffinate e contrastanti, che in qualche modo precorrono le dispute medioevali sul nominalismo⁷⁸. Basilio, in particolare, si rivela fine conoscitore della filosofia stoica e delle sue categorie, come si evince dal raffronto coi testi di Alessandro di Afrodisia, Sesto Empirico⁷⁹, Clemente alessandrino: la loro esclusione dal linguaggio teologico non è sintomo di ignoranza od ottuso conservatorismo, ma segno di fedeltà al *depositum fidei* niceno e istintiva ripulsa nei confronti delle innovazioni dottrinali. Questo atteggiamento di difesa della tradizione è evidente nel brano riportato di seguito:

«È falso che l'espressione *con cui* (*meth' ou*) non sia in uso presso le persone pie. In effetti, tutti coloro che per stabilità di costumi preferiscono alla novità la veneranda antichità e hanno custodito intatta la tradizione dei Padri, sia contadini sia cittadini, adoperano questo termine. Ma quanti ne hanno abbastanza delle consuetudini, e si ergono contro le cose antiche come se fossero antiquate, sono quelli che accolgono volentieri le innovazioni così come coloro che amano l'abbigliamento preferiscono l'ultima moda a quella comune. Si potrebbe trovare ancor oggi fra i contadini chi conserva la formula antica: questi artisti, invece, sperimentati nelle contese verbali, hanno marchiato a fuoco le parole dalla nuova sapienza (*ek tēs néas sophías*)»⁸⁰.

Sono indicati i fondamenti della retta fede secondo la concezione basiliana: la tradizione ecclesiale (= dei Padri) e la Scrittura, base di questa tradizione. Essi costituiscono i capisaldi su cui poggia l'ortodossia, che non ammette rotture fra le Persone della Trinità. Alla teolo-

⁷⁸ Si veda Kalligas, *Basil of Caesarea on the semantics of proper names*, 31-48. Anche Eunomio accusò Basilio di essersi ampiamente servito di nozioni desunte dalla sapienza profana: cf. Greg. Nyss., *Eun.* 2, 569s: GNO 1, 392s.

⁷⁹ Cf. Demetracopoulos, *Some additional evidence on the scepticism of the Cappadocian Fathers*, 187-192.

⁸⁰ *Spir. s.* 7, 16: SCH 17bis, 300.

gia anomea, che appoggiandosi alla sapienza di questo mondo (*ek tēs toû kósmou sophías*) – nella fattispecie, alla filosofia peripatetica, stoica e neoplatonica⁸¹ – pretende che lo Spirito santo sia “annoverato subordinatamente” (*hyparithmeísthai*) rispetto al Padre e al Figlio, Basilio dimostra l’inanità di questo principio applicandolo alla monetazione metallica coeva e, *a fortiori*, alla Trinità⁸². Nell’esordio dell’opera loda il desiderio di una più precisa conoscenza teologica di Anfiloquio, vescovo di Iconio e suo discepolo, e lo invita pertanto a ricercare scrupolosamente il senso più profondo celato in ogni parola o sillaba della lingua biblica e teologica: senza questa attenzione ai minimi dettagli non si può pervenire alla perfezione della vera sapienza (*tôn teleiôn tēs sophías*)⁸³. Il paradigma martiriale acquista un peso rilevante nella polemica con gli eustaziani, che accusavano Basilio di avere alterato la tradizionale dossologia trinitaria in uso, *Gloria al Padre per mezzo del Figlio nello Spirito santo* (*en tō hagíō Pneúmati*), sostituendola con *Gloria al Padre insieme al Figlio e con lo Spirito santo* (*syn tō hagíō Pneúmati*)⁸⁴, allo scopo di asserire nella professione di fede un’identità di natura dello Spirito col Padre e il Figlio non suffragata (a loro avviso) da formali e inoppugnabili *testimonia* biblici. Donde la *probatio* scritturistica sul valore delle particelle nella lingua biblica e l’importanza assegnata alle più piccole parole del lessico teologico: anche *sì* e *no* possono sembrare sillabe trascurabili, però «qualcuno (dei martiri) fu giudicato aver compiuto il massimo della pietà anche solo annuendo col capo nelle testimonianze per Cristo»⁸⁵. La sapienza

⁸¹ Sulla conoscenza di Plotino da parte di Basilio si veda Dehnhard, *Das Problem der Abhängigkeit des Basilius von Plotin*, Berlin 1964.

⁸² Cf. *Spir. s.* 17, 41-43: SCh 17bis, 392-400.

⁸³ Cf. *Spir. s.* 1, 1s: SCh 17bis, 250-252.

⁸⁴ Ampio spazio è dedicato dal Cappadoce all’apologia nei confronti dell’accusa di innovazione in materia di fede, e alla dimostrazione del fondamento della sua dossologia nelle Scritture e nell’*usus scribendi* di illustri autori ecclesiastici anteriori: *Spir. s.* 25-27. 29: SCh 17bis, 456-490. 500-512. Si veda Robertson, *Basil of Caesarea on the meaning of prepositions and conjunctions*, 167-174.

⁸⁵ Cf. *Spir. s.* 1, 2: SCh 17bis, 254. Cf. Girardi, *Basilio di Cesarea e il culto dei martiri nel IV secolo*, 72. 158 e Bartelink, *Observations de saint Basile sur la langue biblique et théologique*, 85-104.

umana, pare di poter concludere, per poter essere definita tale, secondo Basilio, non dev'essere mai disgiunta – originariamente – dalla pietà, dal senso del mistero e del timore di Dio, come pure da una prolungata e attenta meditazione sulle Scritture, ricorrendo il meno possibile alla filosofia ellenica, che diviene lo strumento per corroborare empietà e storture dottrinali a danno della retta fede.

c) *L'epistolario*

Nelle lettere riscontriamo un atteggiamento per lo più critico verso la sapienza profana. Tolti gli elogi in cui celebra la saggezza dei suoi destinatari (e.g. Atanasio)⁸⁶ nell'azione pastorale e nella custodia dell'ortodossia, nella maggior parte dei casi Basilio lamenta il disprezzo per i dogmi dei Padri e le tradizioni apostoliche, la diffusione di pericolose innovazioni dottrinali, gli onori eccessivi tributati alla sapienza mondana (*toû kósmou sophía*) a scapito della gloria della croce⁸⁷. Considerazioni analoghe compaiono nell'*ep.* 223, del 375/6, in cui, amareggiato dal deteriorarsi dei rapporti con Eustazio di Sebaste e i suoi seguaci, Basilio rievoca il periodo della sua conversione a una vita autenticamente improntata ai valori cristiani:

«Ho trascorso parecchio tempo nella vanità, ho perduto quasi tutta la mia giovinezza nella vana fatica alla quale mi applicavo per l'acquisizione degli insegnamenti di quella sapienza che è stata dichiarata folle da Dio (*parà toû Theoû mōranthēsēs sophías*), quando infine un giorno, come destatomi da un sonno profondo, volsi lo sguardo verso la meravigliosa luce della verità evangelica e vidi l'inutilità della sapienza dei principi di questo mondo che vengono ridotti al nulla (1Cor 2,6)»⁸⁸.

⁸⁶ Cf. *Ep.* 66, 1: Courtonne 1, 157. Cf. U. Heil, *Athanasius und Basilius*, 103-120.

⁸⁷ Cf. *Ep.* 90, 2: Courtonne I, 196.

⁸⁸ *Ep.* 223, 2: Courtonne III, 10.

Anche in questo caso, nella valutazione complessiva del duro giudizio sulla cultura greca occorre tener conto della rilettura della propria esperienza di formazione operata da Basilio a distanza di tanti anni dagli eventi, e dell'interlocutore, asceta ruvido e intransigente, verso cui sussisteva un debito di gratitudine per averlo distolto da una carriera di retore avvertita come peccaminosa e futile. Non vanno trascurati gli elementi topici della retorica di genere, né – tanto meno – il fatto che l'epistola costituisca l'estremo tentativo di riavvicinamento al suo antico maestro, e al contempo un documento verosimilmente destinato a circolare presso una più ampia cerchia di lettori, a dimostrazione che la buona volontà basiliana aveva battuto tutte le vie possibili per salvare l'amicizia senza arrecare pregiudizio alla causa dell'ortodossia.

d) *Gli scritti ascetici*

Gli scritti ascetici coprono un intervallo di tempo molto ampio, che va dall'accesso al sacerdozio sino alla morte di Basilio, e sono stati oggetto di integrazioni e rimaneggiamenti fino all'ultimo. Nonostante le varie stesure e interventi redazionali, conservano ancora tracce della genesi orale tipica del genere "erotapocritico". Ne abbiamo un esempio nella domanda dei monaci che domandano a Basilio quale tipo di intelligenza si debba chiedere a Dio e come esserne degni. La risposta, improntata a grande equilibrio, raccoglie quasi senza soluzione di continuità citazioni dell'AT e del NT (Ger 9,23s; Ef 5,17; Sal 45,11; Is 7,9 LXX), in ossequio al criterio per cui l'unica fonte normativa per la vita del cristiano è la Scrittura⁸⁹: non bisogna vantarsi per i beni terreni posseduti o per le proprie doti (fra cui la sapienza), bensì riconoscere il Signore e comprenderne la volontà, credendo nella verità della Parola di Dio⁹⁰. Un altro quesito solleva l'apparente) aporia tra i doni della sapienza, conoscenza e prudenza concessi dal Signore (Pr 2,6) e dallo Spirito

⁸⁹ Si veda, a titolo di esempio, M. Girardi, *Erotapokriseis neotestamentarie negli Ascetici di Basilio di Cesarea*, 461-490.

⁹⁰ Cf. *RB* 218: PG 31, 1225C-1228A.

santo (1Cor 12,8) e il rimprovero di essere privi di intelligenza rivolto da Cristo ai discepoli (Mt 25,16) e da Paolo ad alcuni cristiani (Rm 1,31). La replica basiliana deplora la scarsa consapevolezza umana della bontà di Dio, *il quale vuole che tutti gli uomini siano salvati e che arrivino alla conoscenza della verità* (2Tim 2,4), e della cura che lo Spirito santo ha posto nel ripartire i carismi; se si capisse questo, sarebbe manifesto che la lentezza di comprensione deriva dall'incredulità dei beneficiati e non dalla pigrizia del benefattore, donde la giustezza degli addebiti mossi a chi si comporta come un uomo che chiuda volontariamente gli occhi dinanzi alla luce del sole⁹¹.

2. Il Cristo Sapienza di Dio

a) *L'epistolario*

Durante gli anni di sacerdozio ed episcopato Basilio contrastò strenuamente la diffusione dell'arianesimo radicale presso le diocesi orientali, anche attraverso una sistematica opera di confutazione dell'esegesi ariana di alcuni passi scritturistici che sembravano corroborare la tesi di un' inferiorità e dissimiglianza del Figlio (cui Basilio riconosceva volentieri tutti i titoli cristologici della tradizione cristiana più antica)⁹² rispetto al Padre. Un esempio emblematico è nell'*ep.* 236 diretta ad Anfiloquio⁹³. Costui aveva chiesto all'amico e mentore ragguagli su cosa rispondere agli ariani che, fondandosi su Mt 24,36 (*Quanto a quel giorno, però, nessuno lo sa, neanche gli angeli del cielo, ma solo il Padre*) e Mc 13,32 (*Quanto poi a quel giorno o a quell'ora, nessuno li conosce, neanche gli angeli del cielo, e neppure il Figlio, ma solo il Padre*), negavano la divinità del Figlio sulla base della sua presunta ignoranza degli eventi escatologici. Dopo una digressione filologica sull'*usus scribendi* biblico del termine *nes-*

⁹¹ Cf. *RB* 248: PG 31, 1248C-1249A.

⁹² Cf. *Eun.* 2, 17: SCh 305, 66; *Spir.* s. 8, 17: SCh 17bis, 302s; *de fide* 2: PG 31, 465CD.

⁹³ Cf. *Ep.* 236 (del 376): Courtonne III, 47-55.

suno, che in più di un caso ammette eccezioni, Basilio si interroga:

«Come dunque questo versetto sarebbe conforme alle altre testimonianze della Scrittura, o come potrebbe accordarsi con le nostre nozioni comuni (*koinaîs... ennoîais*)⁹⁴, noi che crediamo che l'Unigenito sia immagine del Dio invisibile, non l'immagine di una figura corporea, ma della divinità stessa e dei magnifici attributi intelligibili nella sostanza di Dio: immagine della sua potenza, immagine della sua sapienza, poiché Cristo è detto *potenza di Dio e sapienza di Dio* (1 Cor 1,24)? Ma la conoscenza è evidentemente una parte della sapienza (*méros dè dēlonóti tēs sophías... gnōsis*), e il Figlio non riproduce l'immagine intera, se certi tratti gli mancano. Ora, come è possibile che il Padre non abbia mostrato a colui, che ha fatto i secoli, la più piccola parte di quei secoli, quel giorno e quell'ora?»⁹⁵.

La distinzione fra natura divina e natura umana in Cristo permette inoltre di attribuire la mancata conoscenza di talune realtà a quest'ultima componente, sulla scorta di 1Sam 12,3 e Lc 2,52⁹⁶, senza con ciò venir meno al rispetto a Lui dovuto dalla religiosità. I vv. di Mc e Mt vanno intesi nel senso che, a differenza degli angeli, i quali ignorano la data della fine del mondo, il Figlio è partecipe di questo sapere che gli deriva dal Padre, com'è scritto in Gv 10,15 (*come il Padre conosce me, anch'io conosco il Padre*):

«Se il Padre conosce il Figlio tutt'intero e totalmente, così da conoscere tutta la sapienza che si trova in Lui (*enapokeiménēn autō sophían pāsan*), nella stessa misura sarà conosciuto dal Figlio, evidentemente con tutta la sapienza che è in lui e con tutta la prescienza degli eventi futuri»⁹⁷.

⁹⁴ Per un raffronto sul concetto di «nozioni comuni» in Basilio cf. Girardi, *Le «nozioni comuni sullo Spirito Santo» in Basilio Magno*, 51-74.

⁹⁵ *Ep.* 236, 1: Courtonne III, 48s. Cf. Greg. Naz., *Or.* 30, 15: SCh 250, 256-258. Si veda in proposito l'articolo di Gumerlock, *Mark 13:32 and Christ's supposed ignorance: four patristic solutions*, 205-213.

⁹⁶ Cf. *In ps.* 44, 5: PG 29, 397B.

⁹⁷ *Ep.* 236, 2: Courtonne III, 50.

La conclusione, conforme alla pietà e conveniente alla divinità, è che questa condivisione di conoscenza fra Padre e Figlio sia indizio della loro consustanzialità.

b) *I trattati teologico-dottrinali*

Alcuni anni prima Basilio aveva contestato la (falsa) preoccupazione eunomiana verso una concezione antropomorfa della generazione del Figlio dal Padre, che serviva da pretesto per sostenere in sua vece lo *status* creaturale del Lógos, la posteriorità temporale e l'inferiorità di grado rispetto al Padre. Nessuno – ribatte il Cappadoce – è tanto sciocco da concepire la generazione divina per mezzo di immagini corporee e ritenere che, se il Dio Lógos, è uscito dal Padre (cf. Gv 8,42) o la Sapienza è stata generata da Dio (cf. Pr 8,25), occorra abbassare il ragionamento al livello delle passioni corporee⁹⁸. Si tratta piuttosto di uno stratagemma per confondere i semplici con idee indegne della santità e all'impassibilità di Dio, poiché

«il Figlio è detto ed è immagine generata (cf. 2Cor 4,4 e Col 1,15), è splendore della gloria di Dio (cf. Eb 1,3), Sapienza (cf. 1Cor 1,24.30), Potenza (cf. 1Cor 1,24) e Giustizia di Dio (cf. 1Cor 1,30), non a titolo di possesso o di qualità, ma è sostanza viva e agente e splendore della gloria di Dio (...). Che ignoranza, allora, dire che la gloria di Dio non ha splendore o che la Sapienza di Dio non è sempre stata con Dio!»⁹⁹.

L'identificazione paolina di Cristo con la Sapienza di Dio e il riconoscimento di tutti i titoli cristologici al Lógos servono a Basilio per dimostrare che il Figlio è generato *ab aeterno* dal Padre, senza che si possa asserire che vi sia stato un tempo in cui Egli non esisteva, poiché – richiamandosi al prologo giovanneo – il Figlio esiste dal principio congiuntamente al Padre¹⁰⁰.

⁹⁸ Cf. *Eun.* 2, 5: SCh 305, 24.

⁹⁹ *Eun.* 2, 17: SCh 305, 66.

¹⁰⁰ Si veda la monografia di Hildebrand, *The Trinitarian Theology of Basil of Caesarea*, Washington D.C. 2007.

Problemi maggiori scaturivano dall'utilizzo ariano di Pr 8,22 (*Il Signore mi ha creato*) che, stante la succitata identità tra il Figlio e la Sapienza, lasciava adito all'affermazione della creaturalità del Figlio. È l'unico passo in cui Basilio appare in difficoltà rispetto agli esegeti anomei: ma la sua consumata perizia ermeneutica gli consente di trarsi d'impaccio¹⁰¹ dapprima notando come l'espressione costituisca un *hápax* in tutte le Scritture, quindi rilevandone la collocazione all'interno di un libro «il cui pensiero comporta parecchi misteri e che procede assai spesso per proverbi, parabole, parole oscure ed enigmi (cf. Pr 1,6)». Se restò disattesa la promessa di rimandare a un luogo più consono l'esame dei testi fraintesi dagli ariani per non gravare l'opera di prolisse digressioni, il ricorso al procedimento origeniano di rintracciare varianti di manoscritti biblici antichi o traduzioni esaplati¹⁰² garantisce un'interpretazione più ortodossa: una resa alternativa del testo ebraico di Pr 8,22, che suona *egli mi ha acquisito* invece di *egli mi ha creato*, permette altresì di istituire un parallelismo con la nascita di Caino (Gen 21,2), poiché Eva non ha creato, bensì generato il figlio¹⁰³.

B) GREGORIO DI NISSA (335/340 – DOPO 394)

1. Sapienza divina e sapienza umana

a) *Le omelie esegetiche*

Dopo la morte di Basilio (fine 378), la sua opera in favore dell'ortodossia fu portata avanti dal fratello Gregorio di Nissa e dall'amico Gregorio di Nazianzo, che superarono anche le ultime esitazioni in materia dottrinale sulla divinità dello Spirito santo e riuscirono a coagulare intorno a sé il frammentario e articolato schieramento niceno in Oriente. Il peso maggiore dell'elaborazione teologico-dottrinale fu assunto soprattutto da Gregorio di Nissa,

¹⁰¹ Cf. le considerazioni, fra gli altri, di Paczkowski, *Esegesi prosopografica di S. Basilio Magno*, qui 313s.

¹⁰² Cf. Gribomont, *L'origenisme de Saint Basile*, qui 231.

¹⁰³ Cf. *Eun.* 2, 20: SCh 305, 82-84.

probabilmente il maggiore dei tre per possibilità di approfondimento e sistematizzazione, oltre che per migliore preparazione filosofica. Non a caso, nelle sue opere il concetto di *sapienza* (*sophía*) ha un peso – anche in termini meramente statistici – superiore a quello degli altri due Cappadoci messi insieme. S'impone in questa sede una selezione delle testimonianze più significative del termine in riferimento agli aspetti fondamentali del pensiero del Nisseno: la creazione dell'uomo a immagine di Dio (Gen 1,26s), la restituzione di questa alla dignità primitiva (*apokatástasis*) e, in prospettiva escatologica, la somiglianza con Dio¹⁰⁴; il riconoscimento della piena divinità del Figlio e dello Spirito santo contro le asserzioni ariane e macedoniane.

Prendendo le mosse da Qo 2,12a (*ho guardato per vedere la sapienza*), Gregorio identifica la *sapienza* dell'uomo con la *volontà* di Qo 2,12c-d, deducendone che

«la sapienza umana (*anthrōpínē sophía*) è seguire la vera sapienza (*óntōs sophía*)... ecco l'essenziale della sapienza umana. Ma la vera sapienza e la volontà non sono nient'altro, a mio avviso, che la Sapienza che ha concepito in principio tutte le cose. Ed è quella stessa nella quale Dio ha fatto tutte le cose, come dice il profeta: *tu hai fatto tutto nella sapienza* (Sal 103,24) e *il Cristo, potenza di Dio e sapienza di Dio* (cf. 1Cor 1,24), nella quale tutto fu fatto e tutto fu ordinato. Se dunque è vero che la sapienza umana consiste nell'intelligenza delle opere vere della sapienza e della volontà vera e che l'opera di questa volontà o di questa sapienza è (...) l'incorruttibilità, la beatitudine dell'anima, il coraggio, la giustizia (...) ne consegue forse che noi progrediamo nella conoscenza dei beni»¹⁰⁵.

La sapienza divina è posta a fondamento metafisico di quella umana¹⁰⁶: non si tratta d'una sapienza impersona-

¹⁰⁴ Cf. l'ormai classica monografia di H. Merki, *Homoiōsis theō*, Freiburg 1952.

¹⁰⁵ *Eccl.* 5, 2: Sch 416, 264-266.

¹⁰⁶ *Or. Cat.* 5: Sch 453, 164: «l'uomo, creato per gioire dei beni divini, doveva avere qualche affinità di natura con ciò cui era chiamato a partecipare. Ecco perché è stato dotato di vita, di ragione, di sapienza (*sophías*) e di tutti i beni degni della divinità, affinché ciascuno di questi privilegi gli facesse provare il desiderio di ciò che gli è proprio».

le, bensì di Cristo nella sua duplice veste di Lógos preesistente e Lógos incarnato. La conseguenza dell'agire in conformità al paradigma cristico – espressa in forma di ipotesi reale, con procedimento ermeneutico tipico dell'alessandrinismo – è la concatenazione (*akolouthía*) delle virtù e il progresso (*prokopê*) nella conoscenza dei beni. La successiva distinzione tra sapienza e follia (cf. Qo 2,13) consente al Nisseno d'introdurre il paragone tra questa e le coppie antitetiche luce/tenebre // bene/male, per sviluppare la tesi dell'inesistenza del male come categoria ontologica dotata di sussistenza autonoma¹⁰⁷.

Il concetto di sapienza/saggezza si registra numerose volte nelle *omelie sull'Ecclesiaste*, in particolare in riferimento a Salomone, (presunto) autore del libro sacro. Per ragioni di spazio non è possibile analizzarle tutte, ma sarà bene richiamare almeno l'interpretazione di Qo 3,5b (*un tempo per abbracciare e un tempo per astenersi dagli abbracci*). Per delucidare l'oscurità del significato con cui la Scrittura usa il termine *abbraccio*, Gregorio giustappone le citazioni di Sal 47,13 (*circondate Gerusalemme e abbracciatela*) e di Pr 4,8 (*onorala scil. la Sapienza affinché ella ti abbracci*). Ne deriva che

«se Davide ci ordina di abbracciare Sion e se Salomone dice che coloro che hanno onorato la Sapienza sono da lei abbracciati, forse (*tácha*) non ci allontaniamo dal senso conveniente (*tês prosêkoúsēs ennoías*) apprendendo ciò che è opportuno abbracciare. Il monte Sion, in effetti, è ciò che appare al di sopra dell'Acra di Gerusalemme. Dunque colui che ti spinge ad abbracciare Sion ti invita a unirti al modo di vita sublime, di modo che tu raggiunga l'acropoli (= la sommità) stessa delle virtù, che il nome *Sion* designa in maniera simbolica (*di' ainígmatos*). E colui che ti fa abitare con la Sapienza, ti annuncia questa buona novella: ella ti abbraccerà. C'è dunque un tempo per abbracciare Sion e per essere abbracciati dalla Sapienza, in quanto il nome *Sion* designa la sublimità del modo di vita, mentre la Sapienza significa di per se stessa, per sineddoche (*apò mérous*), la virtù tutta intera»¹⁰⁸.

¹⁰⁷ Cf. Mosshammer, *Nonbeing and Evil in Gregory of Nyssa*, 136-167.

¹⁰⁸ *Eccl.* 7, 4: SCh 416, 354-356.

L'invito ad amare Dio, fonte d'ogni bene, e a partecipare della sapienza divina è un *leitmotiv* delle *omelie sul Cantico dei Cantici*, che si pensava fosse opera di Salomone,

«la cui sapienza (*sophía*), secondo la testimonianza divina (cf. 1Re 3,12; 5,9-14), non ha confini, perché è incomparabile e inaccostabile (...) a quella di tutti coloro che vissero prima e che vivranno dopo di lui»¹⁰⁹.

Il re d'Israele, tuttavia, indica (*sēmaínetai*), a un livello superiore, il Cristo, vero re d'Israele, anche lui discendente di Davide secondo la carne, costruttore del tempio di Dio, che possiede la conoscenza di tutte le cose e dalla sapienza infinita (*aóristos hē sophía*), anzi, la cui essenza stessa è sapienza e verità (cf. 1Cor 1,30; Gv 14,6)¹¹⁰: Egli si è servito di Salomone come strumento per mostrare all'uomo l'ascesa verso la perfezione per mezzo degli insegnamenti contenuti nella trilogia salomonica dei *Proverbi*, dell'*Ecclesiaste*¹¹¹ e del *Cantico*¹¹². La pedagogia dei libri sapienziali si esplica in modo progressivo, a seconda dell'età spirituale del destinatario: così, l'insegnamento dei *Proverbi* sarebbe rivolto al bambino ancora bisognoso di prescrizioni materne e correzioni paterne, inducendolo all'apprendimento grazie a promesse di ornamenti, e con una descrizione varia e molteplice dello

¹⁰⁹ *Cant. hom.* 1: GNO 6, 16. Cf. *Eccl.* 2, 5: SCh 416, 164-174.

¹¹⁰ Cf. *Cant. hom.* 1: GNO 6, 17. *Cant. hom.* 7: GNO 6, 201s: «che con la sua sapienza Salomone indichi la vera sapienza, nessuno potrebbe negarlo, purché guardi la storia e la verità. Il racconto storico (cf. 1Re 5,9s) attesta, infatti, di Salomone che egli oltrepassò tutti i limiti della sapienza umana, contenendo nell'ampiezza del suo cuore la conoscenza di tutte le cose, si da superare quelli che lo avevano preceduto e da rimanere irraggiungibile per coloro che sarebbero vissuti dopo: ebbene, il Signore per sua natura è esattamente quello che è, verità (Gv 14,6) e sapienza e potenza (cf. 1Cor 1,24). Per questo motivo David disse: *Tutte le cose furono create nella sapienza* (cf. Sal 103,24), e il divino Apostolo, interpretando le parole del profeta, dice che in lui furono create tutte le cose (cf. Col 1,16), poiché a lui aveva accennato il profeta parlando della sapienza».

¹¹¹ Cf. Holm-Nielsen, *On the interpretation of Qohelet in early Christianity*, 168-177; Leanza, *L'esegesi di Origene al libro dell'Ecclesiaste*, Reggio Calabria 1975.

¹¹² Cf. Leanza, *La classificazione dei libri salomonici*, 651-666; Harl, *Les trois livres de Salomon et les trois parties de la philosophie*, 249-269.

splendore della sapienza, che faccia leva sul desiderio¹¹³.
Per questo motivo

«il testo adorna con le sue lodi la bellezza della sapienza, e non soltanto mostra con le sue parole la bellezza della sua forma leggiadra (cf. Sap 8,2), ma ne elenca anche la ricchezza (cf. Pr 8,18s), di cui diverrà senza dubbio signore colui che abiterà con lei (cf. Sap 8,2; 8,9). Ma la ricchezza viene considerata, in un primo momento, nei suoi ornamenti esteriori: un suo acconcio, ornamento, infatti, sono i secoli interi, come dice la Scrittura: *La lunghezza della vita e gli anni della esistenza sono nella sua destra* (Pr 3,16). Nella mano sinistra, invece, la sapienza si è adornata delle preziose ricchezze delle virtù, che brillano insieme con lo splendore della gloria. Dice, infatti, che *nella sua mano sinistra sono la ricchezza e la gloria* (Pr 3,16)»¹¹⁴.

La prosopopea della Sapienza prosegue con le citazioni di Pr 3,16a; 8,24; 3,18. Tra le lodi è inclusa la sua potenza, poiché Dio *ha fondato la terra con la sapienza, ha consolidato i cieli con intelligenza* (Pr 3,19): il testo attribuisce al potere della Sapienza tutte le cose visibili nella creazione, ornandola con vari nomi (*prudenza, sensazione, conoscenza, intelligenza*: cf. Pr 1,2-4). Infine, la paretesi induce il giovane ad abitare con la sapienza e a non separarsene (Pr 4,6-9; 6,22): una volta terminata l'esposizione delle sue doti per attirarsi la disposizione d'animo degli ascoltatori, il discorso profetico fa dire alla Sapienza: *Io amo quelli che mi amano* (Pr 8,17), perché – spiega Gregorio con una fine notazione psicologica – un amore corrisposto aumenta l'ardore del desiderio¹¹⁵. L'interpretazione allegorica del Nisseno è pervasa da tensione erotica, sia pure sublimata in senso spirituale: essa scorge

¹¹³ Cf. *Cant. hom.* 1: GNO 6, 18s. Cf. anche i dati offerti da Gregorio (*Vita Macr.* 3: Sch 178, 148-150) riguardo l'educazione della sorella, incentrata non sulla conoscenza della letteratura profana, ma sulla lettura e meditazione della Scrittura, in particolare del libro della *Sapienza*.

¹¹⁴ *Cant. hom.* 1: GNO 6, 19s.

¹¹⁵ Cf. *Cant. hom.* 1: GNO 6, 20-22. *Cant. hom.* 1: GNO 6, 39: «lo sposo (...) è tale da ricambiare il loro amore, e così dice nella persona della Sapienza: *Io amo coloro che mi amano* (Pr 8,17) e *Dividerò la mia sostanza fra coloro che mi amano (...)* e riempirò di beni i loro tesori (Pr 8,21)».

nei *Proverbi* e nell'*Ecclesiaste* la necessaria preparazione e purificazione dell'anima umana in vista delle mistiche nozze col Lógos, descritte nel *Cantico*. Il tentativo gregoriano di unificare l'esegesi nuziale del *Cantico* con quella precedente dei *Proverbi* implica un cambio di genere nel simbolismo dell'anima umana: se nei *Proverbi* essa è adombrata in un giovane desideroso di unirsi alla sua sposa, che è la Sapienza (cioè il Figlio), nel *Cantico* essa, con un capovolgimento di ruolo, si tramuta nello Sposo¹¹⁶, mentre l'anima umana assume i contorni di una casta vergine, destinata a divenire un solo spirito col Signore (cf. 1Cor 6,17):

«Poiché dunque è la Sapienza che parla, nutri dell'affetto per lei, quanto puoi, con tutto il tuo cuore e tutte le tue forze (cf. Dt 6,5), desiderala quanto sei capace. Anzi, audacemente ti dirò di più: *amala* (cf. Pr 4,6). È irreprensibile infatti ed estraneo alla passione il sentimento che si prova per gli esseri incorporei, come dice la Sapienza nei Proverbi, allorchando ci prescrive di amare la bellezza di Dio (...)»¹¹⁷.

Il titolo (*epigraphê*) dell'opera (*Cantico dei Cantici*) rientra, secondo Gregorio, in una precisa strategia di *captatio* nei confronti del lettore/ascoltatore: l'utilizzo di tale forma di superlativo preannunzia l'eccellenza dei contenuti di tali dottrine, in maniera analoga alla denominazione di Santo dei Santi per la zona più sacra del Tempio di Gerusalemme, il cui accesso era interdetto ai profani¹¹⁸. La duplicazione serve a rimarcare il divario fra il mistero espresso nel *Cantico dei Cantici* e negli altri sacri cantici, pari a quello esistente tra questi ultimi e i canti ispirati dalla sapienza profana (*éxō sophía*)¹¹⁹. Anche l'attribuzione vulgata del libro a Salomone risponde al fine di infondere da subito nel lettore l'aspettativa di trovarvi argomenti grandi e divini, degni della fama di straordinaria sapienza, di cui godeva il

¹¹⁶ Il quale altrove (*Cant. hom.* 3: GNO 6, 98) è definito scritturistica-
mente come «la vera luce, la vera vita (cf. Gv 1,4; 5, 20) e la vera giustizia,
come dichiara la Sapienza (cf. Pr 1,3)».

¹¹⁷ *Cant. hom.* 1: GNO 6, 23.

¹¹⁸ Cf. Origene, *Cant. com., prol.* 4, 2-4: SCh 375, 146-148.

¹¹⁹ Cf. *Cant. hom.* 1: GNO 6, 26s.

re israelita (cf. 1Re 5,10ss)¹²⁰. Questa sapienza non è però accessibile a tutti, ma solo a chi si sia preliminarmente purificato dalle passioni della carne e sia in grado di comprendere le allegorie racchiuse nel testo, come nel contesto della preghiera della vergine, contenuta nel proemio: *Le tue mammelle sono buone al di sopra del vino e l'olezzo dei tuoi profumi supera ogni aroma* (Ct 1,2s). L'interpretazione del Cappadoce, di matrice origeniana, è introdotta dalla particella con valore euristico *tácha*, che generalmente assolve la funzione di rendere più accettabile un'ipotesi speculativa avanzata (forse) per la prima volta e per ciò stesso di (forse) arduo accoglimento da parte dei fruitori.

«Forse (*tácha*) [il testo] (...) ci insegna che ogni scienza e conoscenza umana (*pása anthrōpínē sophía kai epistēmē tōn ontōn*), ogni capacità contemplativa, ogni immagine comprensiva non possono stare alla pari, in un confronto, col nutrimento, sia pure più semplice, delle dottrine divine. Dalle mammelle, infatti, proviene il latte; ma il latte è nutrimento degli infanti (cf. 1Cor 3,1s). Il vino, invece, grazie al suo tono fortificante e al suo calore, è il godimento delle persone adulte; e tuttavia la perfezione contenuta nella sapienza profana (*en tē éxō sophía*) è inferiore all'insegnamento, adatto ai bambini, delle parole divine. Ecco perché le mammelle di Dio sono migliori del vino umano»¹²¹.

La terminologia qui adoperata per descrivere l'atto della conoscenza è di origine stoica, come si è visto in Basilio, mentre la concezione della superiorità dell'insegnamento di Cristo su ogni dottrina pagana è *topos* diffuso negli autori cristiani antichi a partire da Paolo. Il nutrimento che scorre dalle "mammelle" del *Lógos* è identificato con una particolare forma di insegnamento che mette in relazione la realtà divina con quella umana. Le "mammelle" sono le "buone operazioni" di Dio per l'uomo, mezzo di nutrimento immateriale superiore a quello della sapienza umana: il latte della sapienza divina, adatto per gli infanti (cioè per quanti sono incipienti nella fede o "piccoli" secondo il mondo), è nutrimento più semplice

¹²⁰ Cf. *Cant. hom.* 1: GNO 6, 27, 29.

¹²¹ *Cant. hom.* 1: GNO 6, 35.

ma superiore al vino, simbolo della sapienza profana. Esso è metafora dell'insegnamento che scorre verso gli uomini per mezzo dell'operare di Dio e offre possibilità di nutrirsi per la vita in un modo superiore alla sapienza profana. Accostarsi alle "mammelle" del Signore significa farsi vicini ai Suoi insegnamenti: di tale accostamento, in cui si attua una distribuzione dei misteri del Signore, è esempio l'apostolo Giovanni¹²². Altrove, commentando Ct 4,10, il discepolo della sapienza è assimilato all'ape, sulla scorta di Pr 6,8¹²³.

Forse il passo più suggestivo delle *Omellerie sul Cantico* è quello concernente l'esegesi di Ct 4,9 (*tu ci hai fatto cuore, o sorella nostra, o sposa*), interpretato come allegoria della gloria di cui si riveste l'anima, trasfigurata in seguito al raggiungimento dell'impassibilità nella carne. Da un'interpretazione di tipo antropologico (l'anima umana purificata che si unisce al Lógos e la cui bellezza è ammirata dagli angeli) Gregorio trapassa a una lettura teologico-ecclesiale, giovandosi del supporto di un passo paolino (Ef 3,10s: *perché sia manifestata ora nel cielo, per mezzo della Chiesa, ai Principati e alle Potestà la multiforme sapienza (sophía) di Dio, secondo il disegno eterno che ha attuato in Cristo Gesù nostro Signore*):

«Viene conosciuta dalle potenze celesti, grazie alla Chiesa, la molteplice sapienza di Dio (*hē poikilē tou Theou sophía*), la quale per mezzo dei contrari compie grandi meraviglie: come sia potuta nascere
la vita dalla morte,
la giustizia dal peccato,
la benedizione dalla maledizione,
la gloria dal disonore,
la potenza dalla debolezza.

Nei tempi precedenti, infatti, le potenze celesti conoscevano solamente la sapienza di Dio uniforme e semplice, la quale, conformemente alla natura di Lui, operava le cose meravigliose, e in tutto quello che si vedeva non c'era nessuna multiformità, nel fatto cioè che la natura divina (...) creasse a suo piacimento tutta quanta la crea-

¹²² Cf. Cortesi, *Le Omellerie sul Cantico dei Cantici di Gregorio di Nissa*, 205s e Laird, *Gregory of Nyssa and the Grasp of Faith*, 144-148.

¹²³ Cf. *Cant. hom.* 9: GNO 6, 268s.

zione, conducendo alla nascita con il solo movimento del suo volere la sostanza di tutte le cose (...). Ma questo molteplice aspetto della Sua sapienza (*tò dè poikílon toúto tés sophías eídos*), che si forma dall'intreccio per raggiungere opposti risultati, ora fu mostrato loro per mezzo della Chiesa, vale a dire,
 come il Lógos si faccia carne (cf. Gv 1,14),
 come la vita si intrecci alla morte,
 come egli sani la nostra ferita per mezzo della sua lividura (cf. 1Pt 2,24; Is 53,5);
 come, con la debolezza della croce, egli sconfigga la potenza del nemico;
 come l'essere invisibile si sia fatto vedere nella carne;
 come egli riscatti i prigionieri, mentre è contemporaneamente colui che riscatta e il prezzo del riscatto (...);
 come egli sia preda della morte e contemporaneamente non esca dalla vita;
 come si unisca alla schiavitù e rimanga contemporaneamente nella sua regalità.
 Tutti questi e analoghi fatti, che sono molteplici e non uniformi opere della sapienza, li imparano, grazie alla Chiesa, gli amici dello sposo; per questo motivo prendono cuore, vedendo nel mistero un altro aspetto della sapienza di Dio»¹²⁴.

L'incarnazione, passione, morte e resurrezione di Cristo rivelano non solo agli uomini, ma anche agli angeli l'infinita misericordia e sapienza di Dio, che ha esteso il Suo amore e la Sua salvezza a tutte le creature razionali. In precedenza le potenze celesti, che conoscevano solo l'onnipotenza di Dio, avevano un'idea della Sua sapienza conforme alla loro esperienza: grazie alla Chiesa, hanno appreso un aspetto della divinità loro ignoto, l'agire nel tempo e nello spazio come uomo soggetto al divenire, senza che fossero intaccate le prerogative della natura divina. Secondo Gregorio, ciò si è tradotto per gli angeli in una migliore comprensione dell'essenza e della molteplice sapienza di Dio, che si è giovata degli opposti per conseguire risultati soteriologici straordinari: grazie a questi eventi, inoltre, hanno potuto contemplare più chiaramente Dio attraverso il riflesso del Corpo Mistico. Tutti gli attributi divini, poi, interagiscono fra loro e con-

¹²⁴ *Cant. hom.* 8: GNO 6, 255s.

corrono all'economia di salvezza: così, la bontà non è veramente tale, se non va di pari passo con la giustizia, la sapienza e la potenza; questa, separata dalle altre due virtù, non sarebbe altro che l'esercizio di un dominio brutale e tirannico. Parimenti avverrebbe, se la sapienza non fosse associata alla giustizia. La stessa bontà del disegno divino di salvezza non sarebbe servita a nulla, se la sapienza non avesse spinto l'amore per l'umanità ad agire. Occorre quindi che la sapienza sia strettamente unita alla bontà: e che tale unione sussista, appare evidente dall'ordinato svolgimento degli eventi relativi al progetto redentivo¹²⁵. È il tema, di origine stoica, della necessaria concatenazione delle virtù (*akolouthía*)¹²⁶, che Gregorio applica alla divinità e all'economia di salvezza. Essendo buono, Dio ha pietà dell'uomo caduto; essendo saggio, sa come risollevarlo, poiché il discernimento di ciò che è giusto fa parte della sapienza (*sophías... kai hē tou dikaiou krisis*)¹²⁷. L'incarnazione del Lógos¹²⁸, la morte e resurrezione di Cristo e la redenzione dell'uomo risultano perciò conformi a giustizia (perché non ledono i diritti detenuti dal Diavolo sull'uomo, ma li acquistano a prezzo di sangue)¹²⁹, a bontà (perché riscattano l'uomo dalla soggezione satanica al peccato e alla morte), a sapienza (perché la divinità si è celata in un involucro corporeo per meglio ingannare il demonio)¹³⁰: caratteristica della sapienza, infatti, è il non perdere di vista, nel rendere il contraccambio, il bene che si persegue¹³¹, o la comprensione della verità delle cose esistenti, che ha il suo coronamento nel dono della profezia¹³².

¹²⁵ Cf. *Or. Cat.* 20: SCH 453, 236-240.

¹²⁶ Cf. Radde-Gallwitz, *Gregory of Nyssa on the reciprocity of the virtues*, 537-552.

¹²⁷ Cf. *Or. Cat.* 22: SCH 453, 244.

¹²⁸ In *Eccl.* 2, 2: SCH 416, 152-156 Qo 1, 13a-c (*ho dato il mio cuore a cercare e a osservare, nella saggezza, tutto ciò che esiste sotto il cielo*) è spiegato cristologicamente da Gregorio, come motivo dell'incarnazione del Lógos, venuto a soccorrere gli uomini sotto il potere del male.

¹²⁹ Cf., su ciò, Penati Bernardini, *Giustizia e giustificazione nei Padri Cappadoci*, 196-204.

¹³⁰ Cf. *Or. Cat.* 23: SCH 453, 252. Su questo tema rinvio alle considerazioni di Somenzi, *L'inganno "economico" di Dio al diavolo*, 255-274.

¹³¹ Cf. *Or. Cat.* 26: SCH 453, 260.

¹³² Cf. *Eun.* 3, 43: GNO 2, 18.

Come abbiamo visto in Basilio, anche Gregorio si pone il problema epistemologico delle modalità attraverso le quali l'uomo può pervenire alla conoscenza di Dio: analogamente a quanto avviene negli scritti del fratello, l'argomento cosmologico (o *via eminentiae*) riveste un ruolo importante, come si può leggere nella *VI Omelia sulle Beatitudini*:

«È possibile, attraverso la sapienza che si manifesta nell'universo, vedere per congettura (= intuire: *stochastikôs*)¹³³ *Colui che ha fatto tutto con sapienza* (Sal 103,24), come anche nei manufatti realizzati dagli uomini si vede in certo qual modo con la mente l'artefice della creazione che ci sta di fronte, poiché egli ha messo nell'opera la sua arte. Ma si vede non la natura dell'artista, bensì soltanto la conoscenza dell'arte che l'artefice ha messo nell'opera. Così, anche guardando all'ordine armonioso insito nella creazione, ci facciamo un'immagine concettuale non dell'essenza ma della sapienza di Colui che in tutto ha operato sapientemente»¹³⁴.

È possibile dunque acquisire una cognizione intuitiva dell'esistenza di Dio, non della sua essenza, nota solo alle Persone della Trinità. Concetti analoghi sono espressi nel *Contro Eunomio* (381-383): poiché Dio ha fatto tutto nella sapienza (cf. Sal 103,24), la sapienza di Dio non ha confini (Sal 146,5), per cui il mondo, delimitato nei propri confini, non può contenere in sé il *lógos* dell'infinita sapienza¹³⁵.

Obbedendo ai *tópoi* del genere polemico, la "sapienza" degli eretici¹³⁶ è a più riprese materia di scherno nel

¹³³ Spesso il Nisseno parla della conoscenza di Dio come "congettura" (*stochasmós*): su questo tema cf. M. Canévet, *La perception de la présence de Dieu*, 443-454.

¹³⁴ *Beat.* 6: GNO 7/2, 141. Mi avvalgo della traduzione di C. Somenzi (a c. di), *Gregorio di Nissa. Omelie sulle Beatitudini*, Milano 2011, 299-301 (ivi bibliografia). Cf. *Eccl.* 1, 6: Sch 416, 120 (citazione di Sap 13,5). *Eun.* 2, 13: GNO 1, 230 (citazione di Sap 13,5). *Eun.* 2, 154: GNO 1, 270. *Eun.* 2, 223s: GNO 1, 290s.

¹³⁵ Cf. *Eun.* 2, 122: GNO 1, 261.

¹³⁶ Cf. *Eun.* 3/6, 53: GNO 2, 204 (Eunomio e i suoi discepoli, ironicamente definiti grandi per la sapienza, sono accusati di essere alleati degli Epicurei, in quanto – a dire di Gregorio – rendono omaggio all'ateismo fingendo di essere cristiani); *Eun.* 3/7, 59: GNO 2, 235s (la sapienza

Contro Eunomio: questi è ironicamente descritto come «discepolo della sapienza di Prunico (*tês Prounîkou sophîas*)»¹³⁷, espressione oscura che forse designa la conoscenza della tachigrafia, requisito indispensabile per una carriera nell'amministrazione imperiale: in seguito all'incontro con Aezio, Eunomio è partecipe di una «saggezza ineffabile»¹³⁸. Egli e i suoi seguaci sono derisi, inoltre, come depositari di una sapienza che declassa il Figlio e lo Spirito santo, perché nominati al secondo e terzo posto nella dossologia trinitaria, secondo un presunto ordine gerarchico¹³⁹. L'accusa di recenziorità è forse la più grave – secondo la mentalità antica – mossa nei confronti delle dottrine anomee, screditate come vane elucubrazioni costruite con l'ausilio della filosofia greca (in particolare peripatetica)¹⁴⁰, prive di qualsivoglia retroterra scritturistico e del riconoscimento che deriva dall'antichità della tradizione ecclesiale¹⁴¹.

b) *Altri scritti*

Nella *Vita di Mosè* (390 circa) si registra un'attitudine complessa (forse anche contraddittoria) verso la sapienza e la cultura profana. Commentando l'esodo dall'Egit-

dell'eresia oppone il Padre al Figlio, col risultato paradossale che la creazione *ante tempus* del Figlio – luce (Gv 8,12; 9,5), via, verità, vita (Gv 14,6), sapienza (1Cor 1,24), ecc. (...) – rende automaticamente malvagio il Padre prima dell'apparizione del Figlio).

¹³⁷ *Eun.* 1, 50: GNO 1, 39. L'espressione è presente anche in *Eun.* 2, 537: GNO 1, 383.

¹³⁸ Cf. *Eun.* 1, 52: GNO 1, 40. Cf. *Eun.* 1, 254: GNO 1, 101 (Eunomio possiede un'ingegnosità debordante, però non comprende o è volutamente miope dinanzi alle verità di fede riguardanti la natura di Dio); *Eun.* 1, 326: GNO 1, 123 (si schernisce l'ineffabile sapienza di Eunomio e di chi, come lui, sostiene la creaturalità del Figlio e dello Spirito santo); *Eun.* 1, 555: GNO 1, 186s; *Eun.* 1, 647: GNO 1, 212; *Eun.* 2, 66: GNO 1, 245; *Eun.* 2, 476: GNO 1, 365; *Eun.* 2, 518: GNO 1, 377; *Eun.* 3/2: GNO 2, 54 etc.

¹³⁹ Cf. *Eun.* 1, 200: GNO 1, 85. Cf. anche *Eun.* 3/1, 137: GNO 2, 49.

¹⁴⁰ Cf. *Eun.* 3/5, 6: GNO 2, 162.

¹⁴¹ Cf. *Eun.* 1, 341: GNO 1, 128 (l'idea di anteriorità e di posteriorità in riferimento alla natura divina, che precede e trascende ogni creatura, deriva dalla sapienza che si è manifestata recentemente); *Eun.* 3/2, 162: GNO 2, 105 (la nuova sapienza di Eunomio ritiene che unire il Figlio alla maestà del Padre significhi disonorarlo).

to e la spoliazione, da parte degli Ebrei, degli oggetti d'oro dei loro antichi padroni (Es 12,5-35s), il Nisseno avverte il lettore che

«è più adatta dell'interpretazione letterale quella spirituale più elevata (*hypsēlóteros lógos tēs procheírou dia-noías*) che invita quanti perseguono con virtù la vita libera a procacciarsi anche le ricchezze della cultura profana, sebbene gli estranei alla nostra fede (= i pagani) affettino disprezzo verso di loro. Infatti etica, fisica, geometria, astronomia, logica e quante altre discipline sono coltivate dai pagani, chi ci guida alla virtù invita a prenderle da quelli che in Egitto ne posseggono in abbondanza e a farne uso, perché a suo tempo saranno utili, quando si deve adornare il tempio divino del mistero con le ricchezze dell'intelletto»¹⁴².

L'utilizzo strumentale della cultura profana a fini di promozione ed esaltazione della fede monoteistica, già proprio di Filone alessandrino¹⁴³, si deve comprendere nel contesto di un mondo sempre più interessato e conscio del rapido diffondersi della religione cristiana, ma in cui al tempo stesso perduravano ostilità e pregiudizi circa la presunta mancanza di cultura dei cristiani e la rozzezza stilistica delle Sacre Scritture. Si trattava, dunque, di studiare le discipline della istruzione circolare (*enkýklios paidéta*) e di trattenere, in ossequio al versetto paolino, ciò che è buono (1Ts 5,21), per dimostrare l'infondatezza di tali idee, contrastare attacchi e critiche dei pagani e attirare nuovi convertiti. Non a caso, per illustrare l'impiego della cultura profana a scopo apologetico, la figura paradigmatica scelta è Basilio, che «durante la gioventù aveva accumulato i più bei tesori d'Egitto» per poi consacrarli a Dio e adornarne la Chiesa¹⁴⁴. Tale presa di po-

¹⁴² *Vita Moysis* 2, 115: SCh 1ter, 174. Mi avvalgo della traduzione di M. Simonetti, *La vita di Mosè*, Milano 1984, 123. Quest'interpretazione delle "spoglie d'Egitto" deriva da Origene, *Lettera a Gregorio il Taumaturgo* (SCh 148, 188-190).

¹⁴³ Cf. M. Alexandre, *La culture grecque, servante de la foi. De Philon d'Alexandrie aux Pères grecs*, in A. Perrot (éd.), *Les chrétiens et l'hellénisme. Identités religieuses et culture grecque dans l'Antiquité tardive*, Paris 2012, 31-59.

¹⁴⁴ Cf. *Vita Moysis* 2, 116: SCh 1ter, 174-176. Il tema è più lungamente sviluppato nell'*Elogio di Basilio* (GNO 10/1, 110), in cui il defunto è defi-

sizione riaffiora nell'esegesi dell'episodio della figlia del Faraone (che Gregorio, come già Filone, ritiene infeconda), che trova Mosè neonato e l'adotta: essa è identificata con l'educazione profana, sempre incinta eppure mai partoriente, i cui frutti abortiscono prima di giungere alla conoscenza di Dio ¹⁴⁵, pur potendo diventare uomini, se non rimanessero avviluppati nel grembo della sterile sapienza (*agónou sophías*) ¹⁴⁶. Riserve mentali sull'utilizzo della cultura profana sono iterate a proposito dell'interpretazione allegorica della lotta di Mosè contro i pastori (Es 2,16-19): è ammesso, in caso di necessità, il ricorso alla sapienza pagana (*éxô sophía*), ma solo dopo aver condannato gli eretici (definiti *maestri di menzogna*) per il cattivo uso che ne fanno ¹⁴⁷. Altrove, la richiesta israelita di attraversare il territorio di Edom (Num 20,17: *seguiremo la via Regia, senza deviare né a destra né a sinistra*), in associazione con Dt 28,14 e Mt 7,14, è intesa come allegoria della virtù, secondo la nozione aristotelica della *mesótēs*: così, la saggezza si colloca a metà strada fra l'astuzia e l'ingenuità ¹⁴⁸.

Nel tardo *Sui titoli dei salmi*, databile intorno agli anni '80, l'esegesi di Sal 106,43 offre lo spunto per l'individuazione e la scansione delle due fasi dell'azione della sapienza: dapprima la ricerca di ciò che è utile, indi la salvaguardia della sapienza e dei beni acquisiti. Essa consiste nel riconoscere la bontà di Dio nei riguardi degli uomini (*philanthrōpía*) e nel non rifiutarla con un atteggiamento simile all'atto di un cieco che getti via una pietra preziosa ¹⁴⁹.

nito «istruito, sull'esempio di Mosè, in ogni sapere (*pásē sophiā*) delle discipline profane e nelle Sacre Scritture sin dall'infanzia», per cui cf. A. Sterk, *On Basil, Moses, and the model bishop*, 227-253. Cf. anche *In Bas. frat.*: GNO 10/1, 126.

¹⁴⁵ Stessa immagine in Filone, *Leg. I*, 75s.

¹⁴⁶ Cf. *Vita Moysis* 2, 11: Sch 1ter, 112.

¹⁴⁷ Cf. *Vita Moysis* 2, 17: Sch 1ter, 116.

¹⁴⁸ Cf. *Vita Moysis* 2, 289: Sch 1ter, 302.

¹⁴⁹ Cf. *Inscr. ps.* 8, 26: Sch 466, 252-254.

2. Il Cristo Sapienza di Dio

Al pari di Basilio, anche Gregorio riconosce i titoli cristologici che la tradizione cristiana riferisce al *Lógos*, tra cui quello di Sapienza (*Sophía*)¹⁵⁰. Si è ricordato come l'esegesi di Pr 8,22 sia stata terreno di scontro tra ariani e niceni: gli uni se ne servivano per sostenere la creaturalità del Figlio e la sua inferiorità rispetto al Padre, gli altri tentavano di difendere l'uguaglianza di natura del Figlio, grazie all'utilizzo di alcuni versetti giovannei, scartando i passi che apparissero sfavorevoli alla loro causa, sminuendone l'importanza o sostenendo, ove possibile, letture alternative ortodosse. Lo stesso Basilio, pur avvezzo ai procedimenti ermeneutici alessandrini, si era trovato in imbarazzo nell'offrire un commento teologicamente accettabile di Pr 8,22, versetto ostico per la dottrina trinitaria, rinviando a una trattazione più distesa in merito. L'esegesi *ad locum* di Gregorio denota padronanza degli strumenti esegetici disponibili, a cominciare dal rigetto dell'interpretazione letterale e acritica di un testo caratterizzato da un modo di esprimersi oscuro ed enigmatico, in forma di parabole, secondo il linguaggio dei Proverbi:

«E se certuni per distruggere la verità proporranno, nuda e senza interpretarla, l'espressione *Io fui creato*, di cui si servì lo scrittore dei Proverbi nella persona della Sapienza, parole, vale a dire, ricavate dal testo dei Proverbi e che sono dette in parabole, oscuramente in forma di enigma; e se le impiegheranno a conforto delle loro perverse dottrine, dicendo che la frase *Il Signore mi creò* (Pr 8,22) è una confessione del fatto che il Signore è creatura, in quanto l'Unigenito stesso con queste parole non nega siffatta condizione – ebbene, noi non dobbiamo prestare loro ascolto. Infatti, costoro non sono in grado di dimostrare che si debba assolutamente applicare al Signore tale affermazione; né che il significato della frase porti dalla Scrittura degli Ebrei al significato da essi voluto, dal momento che gli altri interpreti hanno edito: *Si acquistò o Mi pose invece di mi creò*; e d'altra parte, anche

¹⁵⁰ Cf., p.es., *Eun.* 2, 330; GNO 1, 322. *Eun.* 3, 133s; GNO 2, 48; *Ref. conf. Eun.* 1. 9. 11. 70. 168; GNO 2, 312. 316s. 341. 382s.

se l'espressione nella scrittura originale fosse esattamente quella che dice Eunomio, il significato non sarebbe immediato ed evidente, dato che l'insegnamento dei Proverbi indica lo scopo delle sue parole non in modo esplicito, ma nascondendolo, con una spiegazione tortuosa. (...) È chiaro, allora, che queste affermazioni sono enigmi di qualche cosa (*ainígmata*) e racchiudono un significato spirituale più profondo di quello immediato, sì che in base ad esse in nessun modo è possibile, purché si ragioni secondo la pietà, che con questo testo della Scrittura si voglia significare la creazione del Signore, tanto meno per coloro che sono stati educati dalla potente parola dell'evangelista, che dice che tutte le cose sono state fatte attraverso di lui (cf. Gv 1,3)»¹⁵¹.

La ripresa e l'approfondimento ermeneutico di Pr 8,22 sono una costante dell'esegesi antiariana di Gregorio, come vediamo dal seguente brano:

«Forse potrebbero obiettarci quel passo dei Proverbi che i difensori dell'eresia sono soliti citare a testimonianza del fatto che il Signore è stato creato, vale a dire che *il Signore mi creò come principio delle sue vie per le sue opere* (Pr 8,22). Poiché, infatti, queste parole sono dette dalla Sapienza, e Sapienza è stato chiamato il Signore dal grande Paolo (1Cor 1,24), visto che lo stesso Dio unigenito riconosce attraverso il nome della Sapienza di essere stato creato da colui che ha fatto tutte le cose, costoro ci rinfacciano questa frase. (...) È riconosciuto da tutti che nell'uso improprio della Scrittura il termine "proverbio" non è stato destinato a indicare un pensiero evidente, ma viene detto a proposito di una concezione tenuta nascosta; ... è un parlare che, per mezzo di altre parole, intese nel loro significato più immediato (*katà tò prócheiron*), rivela qualcos'altro nel loro significato nascosto (*katà tò kryptón*), o è un parlare che non indica direttamente lo scopo del pensiero, ma con oscurità propone il suo insegnamento per mezzo di un significato ambiguo... nessuna persona assennata accetterà, senza esaminarla e sen-

¹⁵¹ *Eun.* 1, 23, 298-301: SCh 524, 108-112. Mi avvalgo qui e altrove della traduzione di Cl. Moreschini, *Gregorio di Nissa. Teologia trinitaria: Contro Eunomio, Confutazione della professione di fede di Eunomio*, introd., trad., note e apparati di Cl.M., Milano 1994 (qui 63s). Si veda Drobner, *Die biblische Argumentation Gregors von Nyssa*, 269-283.

za interpretarla, nessuna frase tratta da questo libro... senza dubbio, infatti, anche a quelle frasi che sembrano chiare sottostà un'interpretazione anagogica»¹⁵².

L'interpretazione del Nisseno, memore della lezione ermeneutica origeniana, si muove sul duplice binario filologico-testuale e teologico, senza che l'uno prescindendo dall'altro, ma anzi con un fecondo rapporto di interscambio reciproco. In primo luogo, si esclude la validità della proposta esegetica ariana su Pr 8,22: la lettera del versetto non suggerisce in alcun modo la necessità di riferirlo all'Unigenito Figlio di Dio; piuttosto pare adombrare una *prosopopea* della Sapienza, secondo un *usus scribendi* ampiamente attestato nella Bibbia. In secondo luogo, la critica testuale tiene nel debito conto le differenze rese (*variae lectiones*), rispetto all'originale ebraico, della versione dei LXX e degli altri traduttori dell'AT: questi ultimi sopprimono il concetto di creazione della Sapienza, quindi il carattere subordinato del *Lógos* (stante l'identificazione neotestamentaria Sapienza = Cristo) rispetto a Dio Padre. Infine, quand'anche il significato del verbo ebraico alludesse all'azione del creare, vi è l'argomento, tradizionale e irrefutabile, dell'*oscurità* propria del genere paremiaco, i cui messaggi non sono immediatamente perspicui, bensì codificati in forme criptiche, con ampio utilizzo di metafore, simboli e perifrasi che non possono essere intese letteralmente. L'esempio addotto – nella porzione di testo omessa – è quello di Pr 8,27 (*allorché ha stabilito [scil. Dio] il suo trono sui venti*), un versetto dal senso letterale inaccettabile, in quanto pone al lettore aporie di difficile soluzione. Dal cortocircuito interpretativo del *defectus litterae* scaturisce la necessità di uno scarto rispetto al significato corrente dei termini e di un innalzamento intellettuale a un

¹⁵² *Eun.* 3/1, 22s; GNO 2, 11. La spiegazione di Pr 8,22 continua fino a *Eun.* 3/1, 36; GNO 2, 16. Si vedano gli studi di M. van Parys, *Exégèse et théologie dans les livres Contre Eunome de Grégoire de Nysse: textes scripturaires controversés et élaboration théologique*, in M. Harl (éd.), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse. Actes du Colloque de Chevetogne (22-26 septembre 1969)*, Leiden 1971, 169-196 (qui 179-186) e di Cassin, *Contre Eunome III: l'exégèse structure-t-elle l'argumentation?*, 75-78.

livello superiore di comprensione del testo, le cui difficoltà vengono chiarite attraverso l'impiego di citazioni neotestamentarie (come Gv 1,3) appropriate al contesto. Nel terzo libro del *Contro Eunomio* all'esegesi di Pr 8,22 è dedicato un vero e proprio trattato, per controbattere l'interpretazione ariana. In sintesi – come si è detto –, in primo luogo si insiste sull'oscurità del genere proverbiale, il che dovrebbe indurre il lettore a escludere il significato letterale in favore di un'interpretazione spirituale; in secondo luogo, si specifica che il testo descrive preliminarmente «la Sapienza che pronuncia in propria persona alcune frasi»¹⁵³; inoltre, si rileva l'utilizzo di un linguaggio metaforico e immaginifico, che non trova rispondenza nella realtà fattuale (il già menzionato trono di Dio posto sui venti). Per venire a capo di queste aporie e dell'apparente contraddizione di Pr 8,22 con Gv 1,3, per Gregorio è indispensabile che

«(al)la sapienza che sorge da divina illuminazione... debba concorrere... anche la grazia della profezia. Se, infatti, è dono specifico della sapienza comprendere la verità di quello che esiste, e se la profezia contiene l'evidenza delle cose future, uno non potrebbe trovarsi nel perfetto carisma della sapienza se non comprendesse nella sua conoscenza anche il futuro, grazie alla cooperazione della profezia. Poiché, dunque, Salomone, quando dice: *Dio mi ha insegnato la sapienza* (Pr 30,3 LXX), e quando attribuisce a Dio tutto il proprio parlare, là dove afferma: *Le mie parole sono state dette da Dio* (Pr 31,1 LXX), non attenda per sé una sapienza umana (*anthrōpínēn tina sophían*), sarebbe opportuno investigare in questa parte dei proverbi la profezia che è stata unita alla Sapienza. Noi affermiamo, dunque, che Salomone, dopo aver detto nel testo precedente che *la Sapienza edificò per sé la sua dimora* (...) accenna (*ainíssetai*) con queste parole all'edificazione della carne del Signore, ché la vera Sapienza (*alēthinē sophía*) non abitò in una dimora a lei estranea, ma da un corpo verginale costruì per sé la sua casa»¹⁵⁴.

¹⁵³ *Eun.* 3/1, 13: GNO 2, 13.

¹⁵⁴ *Eun.* 3/1, 43s: GNO 2, 18s. Cf. *antirrhēt. adv. Apoll.*: GNO 3/1, 144.

La *reductio ad absurdum* gregoriana dimostra il paradosso di una eventuale creaturalità della sapienza: se questa fosse creata, e se Cristo è potenza e sapienza di Dio, Dio avrebbe allora sicuramente una sapienza venuta dall'esterno, perché avrebbe ottenuto in seguito a una creazione una cosa che prima non possedeva. L'*impasse* è superata ammettendo che non vi è contraddizione fra AT e NT a proposito del Lógos/Sapienza giacché, in quanto Sapienza di Dio preesistente, ha creato tutte le cose (Gv 1,3; Pr 8,23ss), mentre in qualità di Sapienza incarnata in vista dell'economia di salvezza, Cristo partecipa della natura umana.

Il Nisseno ritorna sul problema esegetico posto da Pr 8,22 (*Il Signore mi ha creato come principio delle sue vie in vista delle sue opere*) nell'operetta *Sul Padre e il Figlio contro Ario e Sabellio*, per non fornire argomenti (*loghismóús*) a quanti alterano il senso del versetto (*diánoian*), cioè gli eretici. Partendo dal dato filologico-testuale, Gregorio contesta la corretta traduzione del verbo ebraico *qanani*, reso nel greco della LXX con *éktise* (*creò*), mentre, a un più attento esame, esso va tradotto con *epoíese* (*rese*). In tal modo si ha un'esegesi del passo completamente diversa da quella ariana. A fronte di *mi creò principio delle sue vie, per le sue opere*, se si intende *mi rese principio delle sue vie, per le sue opere*, giacché l'inizio delle opere di Dio è *ab aeterno* ed Egli non ha mai operato privo della sua Sapienza, *ab aeterno* va intesa la generazione e costituzione del Figlio come Sapienza operatrice: altrimenti, se si elimina il Figlio, Sapienza e Potenza di Dio, non esiste neppure il Padre¹⁵⁵. Nell'espressione *mi ha creato principio delle sue vie*, infine, il termine polisemico *principio* assume il valore di *comando*, non legato al tempo bensì alla potenza¹⁵⁶. Nonostante l'interpretazione di Pr 8,22 qui riportata sia sul piano trinitario – laddove altrove il Nisseno, nella tradizione inaugurata da Atanasio, interpreta il *creò* come riferito all'umanità di Cristo – e nonostante i dubbi sollevati da

¹⁵⁵ Cf. *Eun.* 3/6, 51s; GNO 2, 203s.

¹⁵⁶ *Adv. Ar. et Sab.* GNO 3, 74s (= PG 45, 1288B). Cf. Cavalcanti, *Interpretazioni di 1Cor. 15, 24, 28 in Gregorio di Nissa*, 141-143. 152.

più parti sull'autenticità del trattato¹⁵⁷, le affinità di pensiero con la *Refutatio confessionis Eunomi* rendono manifesta la paternità gregoriana di entrambe le opere. Nella *Refutatio* è discusso il medesimo problema con analoghe argomentazioni: alcuni esperti nelle Scritture – probabile, discreta allusione a Origene ed Eusebio¹⁵⁸ – rilevano che nell'originale ebraico non è scritto *creò* (*éktise*); con ulteriore precisazione, Gregorio riferisce che in libri più antichi è attestata un'altra traduzione, *éktésato* (*possedette*) anziché *éktise me* (*mi creò*). La discrepanza fra le versioni non si traduce tuttavia nel rigetto di quella più antica e più diffusa nella Chiesa, ancorché errata e problematica. Entrambi i termini possono essere accettati come conformi alla fede, purché si intenda l'idea di creazione di Pr 8,22, espressa mediante gli enigmi dei proverbi, come riferita alla natura umana (creata) di Cristo, che incarnandosi ha assunto l'aspetto di servo in vista della redenzione¹⁵⁹. Il Cristo diviene, in tal modo, inizio delle vie della salvezza per coloro che si rivestono di Lui (Ef 4,24; Rm 13,14), secondo Gv 14,6 (*io sono la via*), e plasma nuovamente l'uomo a Sua immagine¹⁶⁰. Tornando all'*Adv. Arium*, il Nissenno contesta l'opinione secondo cui *sapienza e potenza di Dio* (1Cor 1,24) non sarebbero che dei meri attributi divini, e il Figlio una creatura estranea alla sostanza del Padre: e rivolgendosi a un eretico, lo invita ad ammettere che:

¹⁵⁷ Il primo fu Holl, *Über die Gregor von Nyssa zugeschriebene Schrift 'Adversus Arium et Sabellium'*, 380-398. L'autenticità fu riconosciuta da F. Müller nella sua edizione del 1958 (GNO 3, LXI) e sostenuta da Daniélou, *L'Adv. Arium et Sabellium de Grégoire de Nysse*, 61-66, ma ancora posta in discussione da van Parys, *Exégèse et théologie trinitaires*, 362-379.

¹⁵⁸ Eusebio (*De eccl. Theol.* III, 1-2.23: GCS, *Eus. Werke* 4, 137-143) è stato il primo a utilizzare l'argomento filologico-linguistico a proposito dell'esegesi di Pr 8,22 per dimostrare l'inconsistenza dell'interpretazione di Marcello di Ancira circa il significato da attribuire a questo versetto: cf. Cavalcanti, *Interpretazioni di 1Cor 15, 24, 28, 153*.

¹⁵⁹ Cf. *Ref. conf. Eun.* 111: GNO 2, 358 (= PG 45, 516 CD). La traduzione richiamata dal Nissenno è quella di Aquila, Teodoziona e Simmaco, da lui conosciuta grazie al ricorso agli *Hexapla* origeniani.

¹⁶⁰ Cf. *Ref. conf. Eun.* 111-112: GNO 2, 358s (= PG 45, 516D-517A). Cf. Cavalcanti, *Id.*, 142.147s. Sulla creazione dell'uomo a immagine di Dio in Gregorio di Nissa cf. Girardi, *L'uomo «immagine somigliante» di Dio*, 293-314 e Mateo-Seco, *Imágenes de la Imágen*, 677-693.

«Sapienza (*sophía*) e Potenza non sono fatte da mano umana né da un qualche strumento, ma doti dell'anima e per così dire frutti della mente, radicati nel germoglio della sapienza. Se la Sapienza fosse stata creata e fabbricata in un qualsiasi tempo (...), lei che è più antica di ogni tempo e creatura, vale a dire il Figlio, bada bene se non sembri discordare dal tuo parere quel versetto che afferma: *e senza di lui nulla fu fatto* (Gv 1,3). O, se credi che sia stata creata, sforzati di dimostrarci chiaramente che ce ne sia un'altra più antica di questa, dalla quale la seconda sia stata formata. Senza sapienza, infatti, è impossibile preparare alcunché. Per questo motivo la Sapienza è presso il Padre anche *primogenita di tutte le creature* (cf. Col 1,15), affinché tutte le cose fossero fatte per mezzo suo»¹⁶¹.

Il ragionamento gregoriano palesa l'impossibilità che il Figlio/Sapienza di Dio sia una natura creata, secondo la logica e secondo la Scrittura. Secondo logica, perché ne deriverebbe per assurdo che Dio ha agito per un certo periodo privo di Sapienza, o che ve ne sia un'altra, più antica dello stesso Lógos. Secondo la Scrittura, il versetto giovanneo (Gv 1,3) svela l'insussistenza delle teorie eunomiane, chiarendo che senza il Lógos non è stato fatto nulla di ciò che esiste. Le successive citazioni di Col 1,15; Sal 44,2 e Qo 24,5 confermano il rapporto di generazione intercorrente fra Padre e Figlio, al di là di qualsiasi convinzione umana in contrario.

Un'altra opera essenziale per la definizione del dogma trinitario è il *Discorso catechetico* (probabilmente del 381). In essa Gregorio discute del Lógos e del suo rapporto col Padre, del suo ruolo nella creazione dell'uomo a immagine di Dio, dell'Incarnazione e della redenzione. Innanzitutto è dimostrata l'esistenza del Lógos a partire dall'ordine che regna nell'universo visibile:

«Credono (*scil.* Greci e Giudei) che tutto è stato creato dal Lógos e dalla Sapienza (*Lógō... kai Sophiā*) di Colui che ha organizzato l'universo (cf. Sal 33,6), o daranno difficilmente la loro adesione a questa idea? Se non concedono che un *lógos* e una sapienza (*lógon... kai sophían*)

¹⁶¹ *Adv. Ar. et Sab.*: GNO 3/1, 80 (= PG 45, 1293CD).

hanno diretto l'organizzazione di ciò che esiste, essi porranno l'incoerenza e l'incapacità come principio dell'origine dell'universo. Ma dal momento che questa è una concezione assurda ed empia, riconosceranno e concorderanno che un *lógos* e una sapienza (*lógon te kai sophían*) governano l'universo. Ora (...) è stato dimostrato che il *Lógos* di Dio non è la stessa cosa che la parola o il possesso di una scienza o di una saggezza acquisita, ma è una potenza che sussiste in maniera sostanziale, che sceglie il bene in tutto, e che ha il potere di fare tutto secondo la sua volontà (...). Che lo si voglia chiamare *Lógos*, Sapienza (*Sophía*), Potenza o Dio o dargli un altro nome sublime e venerabile, non discuteremo su ciò. (...) Una sola realtà è designata per mezzo di queste parole, vale a dire la potenza eterna di Dio, che crea ciò che esiste (...). Ora, come il seguito logico del ragionamento ha mostrato, questo Dio-*Lógos*, Sapienza (*Sophía*), Potenza, è il creatore della natura umana»¹⁶².

In precedenza, il Nisseno aveva stabilito che il riconoscimento alla divinità di tutti gli attributi (bontà, giustizia, sapienza, ecc.) nello stesso grado conduce necessariamente al monoteismo¹⁶³: quanto al *Lógos* divino, per analogia con l'uomo, il quale possiede potenza, vita, sapienza (*sophía*), beni perituri e instabili, è ragionevole supporre che Dio, incorruttibile ed eterno, sia dotato di un *Lógos* eterno e sussistente, conforme all'eccellenza della sua natura, e che questo *Lógos* abbia creato l'uomo a sua immagine¹⁶⁴.

¹⁶² *Or. Cat.* 5: SCh 453, 160-162.

¹⁶³ Cf. *Or. Cat.* 1: SCh 453, 144. Cf. *Eun.* 1, 335: GNO 1, 126. *Eun.* 1, 466: GNO 1, 161s.

¹⁶⁴ Cf. *Or. Cat.* 1: SCh 453, 146. Cf. *Or. Cat.* 2: SCh 453, 152 (il *Lógos* possiede le stesse caratteristiche del Padre: bontà, potenza, sapienza (*sophía*), eternità, ecc.).

C) GREGORIO DI NAZIANZO (330-390)

1. Sapienza divina e sapienza umana

Ridotto spazio è concesso alla sapienza umana negli scritti di Gregorio di Nazianzo: gli *exempla* veterotestamentari sono il re Salomone¹⁶⁵ e il patriarca Giuseppe¹⁶⁶. Alla *sophía* greca e ai suoi massimi esponenti sono superiori i martiri e i santi cristiani¹⁶⁷. Tra questi, Basilio assume un ruolo di spicco come rappresentante di una cultura non disgiunta da pietà e filantropia¹⁶⁸; la scelta di vita ascetica cristiana è più volte definita *philosophía*¹⁶⁹. Nonostante la sua fugacità¹⁷⁰, si riconosce un ruolo importante alla sapienza umana sia nel tentativo di conoscere Dio¹⁷¹, sia nello svolgimento del ministero sacerdotale¹⁷², troppo spesso desiderato da personaggi ambiziosi, ignoranti, corrotti, impari alle gravose responsabilità di tale servizio. L'autentica saggezza, secondo il Nazianzeno, consiste nel temere Dio¹⁷³ e nel riconoscere i propri limiti¹⁷⁴; per questo motivo, invitato a pronunciare un discorso, Gregorio professa più di una volta la sua inadeguatezza al compito impostogli¹⁷⁵. Prevale,

¹⁶⁵ Cf., p.es., *Or.* 8, 9: SCh 405, 262 («il divino Salomone» precede la citazione allusiva di Pr 31, 10-31, in lode delle qualità della defunta sorella Gorgonia, per cui cf. E. Conde Guerri, *El elogio funebre de Gorgonia, modelo de filosofia cristiana*, in «Helmantica» 45 (1994) 381-392 e F. Fatti, «*Fu casta senza superbia*»: *ascesi e dinastia in Cappadocia nella Tarda Antichità*, in «Rivista di Storia del Cristianesimo» 8 (2011) 279-304); *Or.* 40, 27: SCh 358, 260; *Or.* 43, 73: SCh 384, 290.

¹⁶⁶ Cf. *Or.* 34, 3: SCh 318, 200.

¹⁶⁷ Cf. *Or.* 4, 69-73: SCh 309, 178-190.

¹⁶⁸ Cf. *Or.* 43, 11. 36: SCh 384, 136-140. 204-206.

¹⁶⁹ Per il significato cristiano del termine cf. lo studio di Malingrey, *Philosophia*, 237-261. Per Gregorio di Nazianzo si veda inoltre Gautier, *La retraite et le sacerdoce chez Grégoire de Nazianze*, 83-112.

¹⁷⁰ Cf. *Or.* 7, 19: SCh 405, 228.

¹⁷¹ Cf. *Or.* 28, 21: SCh 250, 144.

¹⁷² Cf. *Or.* 2: SCh 247, 84-240.

¹⁷³ Cf. *Or.* 26, 14: SCh 284, 258-260.

¹⁷⁴ *Or.* 32, 21: SCh 318, 130: «*Non intramettersi subito nei discorsi* (Sir 5, 1), ti consiglia la Sapienza (...) non cercare di essere più saggio di quello che sei. Saggezza è anche conoscere se stessi, non esaltarsi troppo e fare la stessa fine delle voci, che vengono meno del tutto, quando si grida oltre misura».

¹⁷⁵ Cf. *Or.* 19, 1: PG 35, 1044B-1045A.

come vedremo, l'accezione di *sophía* come Sapienza di Dio in riferimento al *Lógos* nell'ambito dell'annosa controversia ariana: il lemma ricorre per lo più in associazione con altri titoli cristologici¹⁷⁶ consacrati dalla tradizione. Particolarmente rimarchevole per la sua ingegnosità è l'esegesi antiariana di Pr 8,22¹⁷⁷.

I toni più virulenti contro la sapienza pagana si hanno nella prima invettiva contro Giuliano (364/365). La virulenza dell'attacco, tipica del vituperio (*psógos*), s'intende con la percezione che Gregorio ebbe del progetto politico-religioso di restaurazione giuliana del politeismo e dei pericoli che avrebbe implicato per i cristiani, se fosse stato posto in atto più a lungo, tra cui l'estromissione dalla vita pubblica e dall'istruzione. Il discorso è presentato agli ascoltatori come rendimento di grazie per la morte dell'imperatore che aveva offeso Dio con la sua

«stolta sapienza (*ásophos... sophía*), perché anche tutta la potenza e la cultura di questo secolo camminano nelle tenebre (cf. Sal 81,5) e cadono lontano dalla luce della verità. Ecco qual è questa saggezza e da quali persone proviene e quali frutti porta! Come fieno, presto si dissecca e come le erbe del campo, subito cade (Sal 36,2). Se ne va nel medesimo istante in cui quelli che l'hanno generata vanno in rovina con fragore (Sal 9,7)»¹⁷⁸.

Se la fallacia della cultura ellenica è avversata attraverso il ricorso all'ossimoro (*ásophos... sophía*) e alla variazione sintattica che ne ridicolizza, anche foneticamente, l'inconsistenza, più grave è l'attacco espresso nei §§ 69-73 nei confronti della filosofia greca e dei suoi più illustri rappresentanti (Socrate, Platone, Diogene, Senocrate, ecc.), di cui sono smascherati i vizi – pederastia, golosità, loquacità, voracità – e la smania di onori pubblici. Ad essi è contrapposta la schiera di uomini e donne cristiani, d'ogni estrazione sociale, che hanno dedicato le loro vite all'ascesi e alla preghiera, sottoponendosi a veglie e a mortificazioni della carne per il desiderio di

¹⁷⁶ Cf. *Or.* 2, 98; SCh 247, 216; *Or.* 29, 17; SCh 250, 212; *Or.* 45, 30; PG 36, 664A.

¹⁷⁷ Cf. *Or.* 30, 2; SCh 250, 226-230.

¹⁷⁸ *Or.* 4, 3; SCh 309, 90.

unirsi a Dio, e che già in vita godono di carismi straordinari.

L'instabilità delle sorti umane, un *tópos* della letteratura greca mutuato dal cristianesimo antico, diviene per Gregorio occasione per esortare il suo uditorio a una maggiore carità nei confronti dei poveri e a ricercare i beni celesti, piuttosto che quelli terreni: considerazioni corroborate dal supporto scritturistico di Ger 9,23 (*non si vanta il saggio della sua saggezza, il ricco della sua ricchezza, il potente della sua forza*), a causa della mutevolezza e caducità di queste cose: la parentesi sprona a conoscere e cercare Dio, a partecipare al dolore di chi soffre e mettere da parte qualcosa per il futuro, soccorrendo i bisognosi¹⁷⁹. Un altro errore riprovato con asprezza è quello di ritenere i poveri colpevoli per la loro condizione, in quanto voluta da Dio come punizione dei loro peccati. L'ammonimento è a deporre questa mentalità e a non ergersi a giudici del prossimo, perché la sofferenza potrebbe essere un modo per purificare l'anima di chi patisce da ogni residuo di malvagità, e prosegue:

«Chi potrebbe investigare la profondità della sapienza di Dio che si rivela in tutte le cose, con la quale Egli ha creato tutto e governa tutto nel modo che Egli vuole e sa? Basta, infatti, seguendo l'esempio del divino Apostolo, passare oltre, esprimendo soltanto meraviglia, a causa della difficoltà di comprendere e di contemplare questa sapienza: *O profondità della ricchezza, della sapienza e della scienza di Dio! Come sono inesplicabili i suoi giudizi e come imperscrutabili le sue vie!* e *Chi conosce la mente del Signore?* (Rm 11,33s). *Chi potrebbe raggiungere le vette della sua sapienza?*, dice Giobbe (Gb 15,8). *Chi è sapiente e comprenderà queste cose* (Os 14,10), in modo da non misurare ciò che supera la misura per mezzo di ciò che è irraggiungibile?»¹⁸⁰.

La (apparentemente) scarsa considerazione gregoriana nei riguardi della sapienza umana (*anthrōpīnē sophia*), definita «piccolo strumento», non è segno di sfiducia nelle capacità razionali dell'uomo, bensì logica presa

¹⁷⁹ Cf. *Or.* 14, 20; PG 35, 881D-883B.

¹⁸⁰ *Or.* 14, 30; PG 35, 899A.

d'atto dei misteri che lo circondano nell'ambito delle realtà sensibili, a causa della limitatezza e fallacia delle nostre percezioni: tanto più arduo, perciò, sarà l'accostamento alle realtà intelligibili e alla conoscenza di Dio. Così

«Salomone, sapiente più di tutti gli uomini che vissero prima di lui e di quelli che gli furono contemporanei (cf. 1Re 3,12), al quale Dio donò “la larghezza di cuore” e sul quale profuse la contemplazione in quantità più abbondante della sabbia (cf. 1Re 5,9), quanto più si addentra nelle profondità, tanto più ha le vertigini, e considera come fine del suo pensare lo scoprire quanta saggezza gli sfugge (cf. Qo 7,23s)»¹⁸¹.

Nonostante questo, in una lunga digressione sulle meraviglie del mondo naturale figura l'ammirazione della Scrittura per l'abilità femminile nella tessitura, con la citazione di Gb 38,36 LXX (*Chi ha dato alle donne l'abilità (“sophían”) nella tessitura e la perizia nel ricamo?*) e la significativa chiosa: «è opera di un essere razionale, colmo di sapienza e capace di procedere fino alle realtà celesti»¹⁸². L'ottimismo ellenico sull'intelletto umano è temperato dalla consapevolezza che l'origine della conoscenza umana risiede nell'osservazione delle realtà fisiche, che riduce a unità le cose viste da più uomini e in un secondo momento ha trovato una spiegazione, cui è stato dato il nome di *scienza (epistēmē)*¹⁸³: ma le cause delle fasi lunari e di altri fenomeni celesti e meteorologici rimanevano – al tempo di Gregorio – ignote. Se gli enti creati pongono ostacoli insormontabili, a maggior ragione la natura di Dio trascende ogni possibilità di comprenderne l'essenza¹⁸⁴, contrariamente a quanto asserito dagli ariani. Per l'uomo è possibile solo una teologia apofatica.

Per quanto riguarda le doti richieste al presbitero, l'*Or.* 2 elenca i requisiti indispensabili a una corretta gestione pastorale: conoscenza dei libri sacri dell'AT e del NT, dei

¹⁸¹ *Or.* 28, 21: SCh 250, 144. Cf. *Or.* 20, 5: SCh 270, 66.

¹⁸² *Or.* 28, 24: SCh 250, 152.

¹⁸³ Cf. *Or.* 28, 29: SCh 250, 166.

¹⁸⁴ Cf. *Or.* 28, 31: SCh 250, 174.

loro autori e contenuti, rettitudine morale, integrità di costumi, eloquenza, possesso di salde cognizioni teologiche, e soprattutto una profonda pratica della psicologia umana, così da poter approntare il rimedio spirituale appropriato al singolo fedele in base al suo modo di vivere e al carattere. Fra i compiti del presbitero rientra l'istruzione catechetica, differenziata in proporzione alle capacità intellettive di ciascuno, secondo una celebre metafora paolina (1Cor 3,1s): così, ad alcuni vanno offerti gli insegnamenti più semplici ed elementari (= il latte), perché in caso contrario non potrebbero assimilarli e trarne giovamento; altri hanno bisogno della sapienza di cui si parla tra i perfetti (cf. 1Cor 2,6), vale a dire di dottrine più elevate, in quanto sono già in grado di discernere il vero dal falso (cf. Eb 5,14)¹⁸⁵. L'originaria critica paolina rivolta ai Corinzi, accusati d'essere ancora carnali e neonati in Cristo, trapassa quasi insensibilmente nella distinzione origeniana fra *incipientes*, *progredientes* e *perfecti*, di cui s'è detto sopra; quanto a 1Cor 2,6, è uno dei versetti scritturistici più citati dal Nazianzeno fra quanti parlano della sapienza¹⁸⁶. Il biasimo investe quindi gli ecclesiastici che hanno rifiutato la comunione con lui, disprezzandolo e ritenendolo fautore di perverse dottrine. Contro di loro il Cappadoce sfodera l'ironia socratica – non a caso il Bernardi ha ravvisato nel brano allusioni ad alcuni *incipit* di dialoghi platonici¹⁸⁷ – che si esplica in un serrato scambio di battute, quasi una sticomitia sulla natura e l'importanza della sapienza necessaria al clero:

«“Dimmi, uomo eccellente, tu dai un nome all'arte di danzare e di suonare il flauto?”, risponderebbe di sì. “E cos'è la saggezza e l'essere saggio, ciò che noi definiamo conoscenza delle cose divine ed umane?”. Anche su questa definizione concorderebbe. “Forse queste arti della danza e della musica sono superiori alla saggezza o questa è molto al di sopra di esse?”. So bene che direbbe che le supera, e fin qui il suo giudizio è retto. Esiste dunque un insegnamento e uno studio della danza e del flauto, e

¹⁸⁵ Cf. *Or.* 2, 45: SCh 247, 148.

¹⁸⁶ Cf. *Or.* 6, 1: SCh 405, 122.

¹⁸⁷ Cf. SCh 247, 157 n. 1.

per dedicarsi ad esso ci vuole tempo, abbondante sudore e fatica (...). Ma la saggezza che a tutto presiede (*scil.* il sacerdozio) e possiede, che riunisce in sé tutto ciò che è bello al punto che Dio si rallegra di sentirsi chiamare con questo nome, mentre è chiamato in molti modi, noi la riteniamo una cosa di così poco conto e spregevole che basta voler essere saggi per esserlo veramente? Davvero questo è il colmo della stoltezza! (...) Essi (*scil.* i sacerdoti indegni) non hanno nemmeno la saggezza sufficiente per riconoscere la loro ignoranza. E mi pare che si adatti loro il detto di Salomone: *C'è un male che ho visto sotto il sole* (cf. Qo 10,5): *un uomo che crede di essere saggio* (cf. Pr 26,12)»¹⁸⁸.

La violenza dell'invettiva è commisurata alla finalità difensiva dell'apologia, diretta al clero di Nazianzo e ai monaci del Ponto, presso i quali Gregorio si era recato dopo l'ordinazione presbiterale, impartitagli dal padre e accolta con estrema riluttanza (ca. 361): a giustificazione del suo comportamento vi è l'amore per l'anacoresi, il timore di essere giudicato un arrivista che si affanna per arraffare ricchezze e privilegi ed esercitare il potere, la preoccupazione per gli oneri materiali e spirituali connessi al sacerdozio, specialmente in un'epoca funestata dalle "malattie teologiche" (monarchianesimo, arianesimo, triteismo) e da scismi. In questa cornice si comprende la sferzante ironia di cui sono fatti oggetto quanti si accostano agli ordini sacri prima di aver acquisito i rudimenti della teologia e dell'esegesi ed essersi purificati dai vizi, con terribili conseguenze per se stessi e per i fedeli affidati alla loro cura. Al contrario il sacerdozio, essendo un ministero di mediazione fra Dio e gli uomini, esige una conversione e una formazione filosofica, perché si possa adempiere alle sue funzioni sacramentali, dottorali, patronali, oltre a una condizione di purità rituale che investe parimenti corpo e anima¹⁸⁹. È una risposta alla chiamata dello Spirito e una rinuncia alla propria volontà per svolgere un servizio in favore dei fratelli¹⁹⁰. Ram-

¹⁸⁸ *Or.* 2, 50: SCh 247, 156-158.

¹⁸⁹ Per queste e altre considerazioni in merito cf. Gautier, *La retraite et le sacerdoce*, 113-134.

¹⁹⁰ Cf. *Id.*, 139-146.

mentando le terribili punizioni veterotestamentarie che hanno colpito sacerdoti malvagi come Nadab e Abiu (cf. Lv 10,1s) o Eli (cf. 1Sam 4,12-18) e Uzza (cf. 2Sam 6,6-8)¹⁹¹, è necessario, prima di rivestire l'abito sacerdotale, che labbra e lingua siano state legate dal sentimento di Dio, per parlare secondo saggezza (cf. Pr 15,7)¹⁹²; essere passati con la contemplazione e con l'azione attraverso tutti i nomi e le potenze di Cristo, tra i quali quelli di *Dio, Figlio, Immagine, Lógos e Sapienza*¹⁹³; essersi dedicati alla vita contemplativa e aver appreso a dire: *La sapienza di Dio è stata nascosta nel mistero* (1Cor 2,7)¹⁹⁴. La riluttanza a essere ordinato, pertanto, scaturisce dalla consapevolezza dei pericoli insiti in una troppo rapida carriera ecclesiastica e dai timori per le difficoltà dei compiti che lo attendono, oltre che dalla coscienza dell'abisso ontologico fra l'uomo e Dio, espressa in una serrata interrogazione costituita da frasi tratte dalle Scritture: in successione, Is 40,12; 66,1; 40,18.25 (allusioni), per concludere con Sap 9,1s (*Chi è colui che ha fatto tutte le cose con la sua parola ed ha formato l'uomo con la sua saggezza?* [sophía]) e Qo 7,23s (*Dissi: Sarò saggio, ma essa [scil. la sapienza] si è allontanata da me*)¹⁹⁵. Solo dopo essere miracolosamente scampato al naufragio in un fortunale al largo di Cipro, durante la traversata fra Alessandria e Atene, Gregorio aveva deposto i propri scrupoli e fatto voto di consacrarsi a Dio (cf. Sal 140,6; 118,103; Pr 16,24 e Pr 2,3)¹⁹⁶.

Ai doveri del ministero sacerdotale si ricollegano – idealmente e specularmente – quelli del singolo fedele, che ha un suo preciso compito e ruolo all'interno della comunità, da rispettare se si desidera mantenere concordia e armonia nel Corpo Mistico. Esortando alla moderazione,

¹⁹¹ Cf. *Or.* 20, 3: SCh 270, 60-62. Si veda la monografia di Demoen, *Pagan and biblical exempla in Gregory Nazianzen*, Turnhout 1996.

¹⁹² Cf. *Or.* 2, 95: SCh 247, 214.

¹⁹³ Cf. *Or.* 2, 98: SCh 247, 216.

¹⁹⁴ Cf. *Or.* 2, 99: SCh 247, 218.

¹⁹⁵ Cf. *Or.* 2, 75: SCh 247, 188.

¹⁹⁶ Cf. *Or.* 2, 77: SCh 247, 190-192. Su questo episodio cf. Crimi, *Nazianzenica*. 13, *I tre racconti della tempesta sedata*, 203-215 e *Id.*, *Nazianzenica*. 14, *La tempesta sedata nella Vita Sancti Gregorii Theologi*, 29-39.

Gregorio rammenta agli uditori che non tutti possono ammaestrare sulle verità di fede, ma

«se sei un uomo che si conforma alla volontà di Cristo, se i tuoi sensi sono esercitati (cf. Eb 5,14) e la luce della conoscenza ti illumina, parla della sapienza di Dio, quella della quale si parla tra gli uomini perfetti e che è tenuta nascosta nel mistero (cf. 1Cor 2,6s), allorquando ti troverai nel momento giusto e questa saggezza ti sarà stata affidata»¹⁹⁷.

È necessario saper parlare a tempo debito e nei modi appropriati di Dio: se questo non è possibile, è preferibile tacere e il silenzio in materia di fede diviene segno di umiltà. Dinanzi alle proteste di parte del pubblico, che riteneva questa imposizione alla stregua di un divieto di parlare affatto di Dio, l'omileta precisa che occorre anzitutto renderGli grazie in conformità alle Scritture (Sal 33,2; Pr 8,7; Sal 39,10) e ricorda l'impegno da lui profuso:

«Sono il primo di quelli che lodano la saggezza, di quelli che si occupano delle parole di Dio (...) e voglia il cielo che io non anteponga mai nulla a questa attività; che io non sia detto sciagurato dalla Sapienza stessa, perché di sprezzo saggezza ed educazione (cf. Sap 3,11)»¹⁹⁸.

La condanna gregoriana della mancanza di misura e dell'insaziabilità nelle discussioni teologiche mira a scongiurare il pericolo di far incorrere i laici in errori dottrinali, causati da dispute su temi di esclusiva competenza del clero.

Nel pensiero del Nazianzeno la vera sapienza ha il suo fondamento nel timore di Dio¹⁹⁹ ed è indissolubilmente

¹⁹⁷ Or. 32, 13: SCh 318, 112.

¹⁹⁸ Or. 32, 20: SCh 318, 126-128.

¹⁹⁹ Or. 26, 14: SCh 284, 258-260: «[Mi] chiameranno ignorante? Io so che c'è un'unica sapienza, cioè il timor di Dio. E infatti, *il timore di Dio è principio della sapienza* (Pr 1,7) e *la fine del discorso, dopo aver ascoltato ogni cosa: temi Dio* (Qo 12,13). Questo prescrive Salomone, il più sapiente (...). Per quanto riguarda l'altra sapienza, in parte io l'ho trascurata, in parte prego e spero di conseguirla, confidando nello Spirito». Cf. Or. 39, 8: SCh 358, 164: «Il miglior punto di partenza è quello fissato da Salomone, il quale dice: *Inizio della sapienza è acquistarsi la sapienza* (Pr 4,7). Cosa vogliono dire le parole: *inizio della sapienza*? Il timore (cf. Sir 1,16)».

legata a una condotta retta, che attraverso la mortificazione della carne, il pentimento dei propri peccati, il rigetto della falsa sapienza di questo mondo, in una parola attraverso la piena conformità di vita al dettato evangelico, consente all'uomo la realizzazione della sua essenza più autentica. Per una migliore comprensione, riporto un brano dell'Or. 16, pronunciata a Nazianzo verosimilmente nel 372:

«La prima sapienza (*sophía prôtē*) è una vita meritevole e purificata da Dio, oppure che si purifica grazie a Colui che è il più puro e il più luminoso e che a noi chiede un solo sacrificio, la purificazione, che la Scrittura è solita chiamare *cuore contrito* (Sal 50,19), *sacrificio di lode* (Sal 49,23), *nuova creazione* in Cristo (2Cor 5,17), *uomo nuovo* (Ef 4,24) e altre cose simili. La prima sapienza è disprezzare la sapienza che si trova nel discorso, nelle circonlocuzioni delle parole e nelle antitesi false e magniloquenti. Possa io pronunciare cinque discorsi in chiesa con saggezza (*metà synéseōs*), piuttosto che diecimila con una lingua e una voce di tromba insignificante (1Cor 14,19) (...). Questa sapienza (*taútēn... tēn sophían*) io lodo, questa abbraccio, grazie alla quale gli umili furono glorificati, coloro che non valevano nulla sono divenuti più preziosi degli altri, dei pescatori pescarono il mondo intero con le parole del Vangelo, avendo superato con un discorso molto perfetto e abbreviato (Rm 9,28) la sapienza che era stata resa vana (1Cor 2,6). Non è infatti sapiente per me chi è sapiente nel discorso, né chi ha la lingua sciolta, ma l'anima instabile e inesperta (segue citazione di Mt 23,27); è sapiente, secondo me, colui che dice poche parole sulla virtù, ma molte ne mostra con le sue opere e con la sua condotta di vita rende credibile ciò che dice (...); è preferibile (...) una sapienza che non risplende a parole, ma che è dimostrata dai fatti»²⁰⁰.

Sono evidenti i richiami alle concezioni origeniane della purificazione spirituale come via maestra per avvicinarsi a Dio e dell'inscindibilità fra teoria e prassi nella vita del cristiano che voglia definirsi davvero *sapiente*, unitamente al rifiuto della vana pomposità dell'eloquenza profana, per assimilarsi all'esempio paradigmatico di

²⁰⁰ Or. 16, 2s: PG 35, 936B-937A.

Cristo, degli apostoli e dei discepoli. Tali motivi ricordano da vicino analoghi temi presenti nell'*Encomio di Origene* attribuito a Gregorio il Taumaturgo (III sec.)²⁰¹ e costituiscono un *leitmotiv* nel complesso delle opere dei Cappadoci, in particolar modo di Gregorio di Nissa. Se l'insistenza sull'importanza del ruolo dell'ascesi e il rovesciamento paradossale delle gerarchie sociali – già presente nei Vangeli – trova significative conferme negli scritti del Nazianzeno, non altrettanto si può dire della condanna dell'oratoria²⁰²: siamo in presenza di un omaggio al *topos* di origine paolina dell'antitesi fra parola profana e Parola cristiana, peraltro mai condiviso fino in fondo, e anzi smentito nei fatti dall'accuratissima costruzione retorica del discorso e da numerosi altri *loci* delle orazioni gregoriane²⁰³.

2. Il Cristo Sapienza di Dio

Come è stato osservato da Simonetti e da altri, la riflessione teologica di Gregorio di Nazianzo preferisce assumere le forme più distese – ma non per questo retoricamente e dottrinalmente meno strutturate – dell'orazione e della poesia, grazie alle quali poteva dare libero sfogo alla sua vena lirica e alla sua componente virtuosistica, piuttosto che le vesti del trattato o del commentario esegetico. Benché rifuggisse da una sistematizzazione dogmatica formalmente dichiarata come tale, i suoi esiti speculativi segnano l'acme dell'elaborazione cristologico-trinitaria cappadoce, ricapitolando le acquisizioni teologiche di Basilio e del Nisseno e apportando contri-

²⁰¹ Cf. Greg. Thaum., *Pan. or.* (ed. in SCh 148, 94-182). Cf. anche Gregorio il Taumaturgo (?), *Encomio di Origene*, introd., trad. e note a c. di M. Rizzi, Milano 2002, e i contributi di M. Simonetti - M. Rizzi - C. Mazzucchi - G. Sfamini Gasparro in B. Clausi e V. Milazzo (a c. di), *Il giusto che fiorisce come palma. Gregorio il Taumaturgo fra storia e agiografia. Atti del Convegno di Staletti (CZ), 9-10 novembre 2002*, Roma 2007.

²⁰² Cf. *Or.* 25, 2: SCh 284, 158: «vieni a me (*scil.* Erone, filosofo cinico ma di fede cristiana), confuta la falsa saggezza (*nóthou sophías*) che è riposta nei discorsi e ammalia attraverso le belle parole, ma non può né vuole sollevarsi al di sopra!».

²⁰³ Cf. in particolar modo *Or.* 6, 5: SCh 405, 132-134.

buti originali (p.es. contro gli apollinaristi)²⁰⁴. Un momento fondamentale fu costituito dall'insediamento in qualità di capo della sparuta comunità nicena di Costantinopoli (379), angariata dalla maggioranza ariana della capitale e priva di propri luoghi di culto. Nell'ambito di una vigorosa attività pastorale volta a risollevarne le sorti del piccolo gregge affidatogli, Gregorio pronunciò una serie di orazioni allo scopo di definire i dogmi sulla Trinità: tra queste spiccano i cinque *Discorsi teologici*, risalenti al 380, in cui è difesa la divinità del Figlio e dello Spirito santo contro le tesi di ariani e pneumatomachi²⁰⁵. Nell'*Or.* 30 si procede alla discussione e confutazione dell'esegesi di un *dossier* scritturistico adoperato dagli anomei per sostenere l'inferiorità e dissimiglianza di natura del Figlio rispetto al Padre²⁰⁶. Il primo dei versetti adottati è Pr 8,22 (*Il Signore mi ha creato come principio delle sue strade in vista delle sue opere*), che gli ariani intendevano pronunciato *in persona Filii* a conferma della sua "creazione" a opera del Padre, basandosi sull'equivalenza paolina Cristo = Sapienza (1Cor 1,24). Gregorio nega che si possa recepire questa interpretazione:

«Non diremo forse che questa parola è della Sapienza stessa (*tês sophías autês*), che è per così dire la scienza e il Lógos artefice, secondo il quale tutto è stato composto (Col 1,17)? La Scrittura, infatti, usa personificare (*prosopopoiên*) anche cose inanimate, come si può notare nel passo: *Il mare disse* (Gb 28,14) questa e quest'altra cosa, oppure *L'abisso disse: Non è in me* (Gb 28,14), e *I cieli che narrano la gloria di Dio* (Sal 18,1). E, inoltre, si comanda qualcosa alla spada (cf. Zc 13,7), e ai monti e ai colli si chiede il perché del loro sobbalzare (cf. Sal 113,4). Noi non diciamo niente di tutto questo, anche se da alcuni, precedentemente a noi, è stato posto come argomento forte. Ma ammettiamo pure che il versetto sia del Salvatore stesso, della vera Sapienza (*tês alēthinês sophías*; cf.

²⁰⁴ Rinvio il lettore alla monografia di Beeley, *Gregory of Nazianzus on the Trinity*, Oxford-New York 2008.

²⁰⁵ Su questo periodo cf. Gómez Villegas, *Gregorio de Nazianzo en Constantinopla*, Madrid 2000 e Capone, *Società ed eresia alla fine del IV secolo*, 103-119.

²⁰⁶ Per questa serie di interpretazioni, cf. Moreschini, *Filosofia e letteratura in Gregorio di Nazianzo*, 140ss.

1Cor 1,24). Consideriamo un attimo: quale degli esseri è senza causa? La divinità. (...) Poiché, allora, noi troviamo in questo passo le espressioni *mi creò* (Pr 8,22) e *mi genera* (Pr 8,25), il discorso è semplice. Ciò che noi troviamo unito alla causa (*scil.* della salvezza, ossia la natura umana di Cristo), attribuiamolo all'umanità; ciò che è semplicemente e senza causa, riferiamolo alla divinità (...). Quale discorso potrà rifiutare il fatto che la Sapienza è detta creatura in riferimento alla generazione di qui in terra, e genitura in relazione alla generazione prima e più incomprendibile?»²⁰⁷.

Sono due le alternative ermeneutiche proposte per il versetto in esame. La prima, da lui giudicata insoddisfacente, e che era stata adottata da Basilio, consiste nel ritenere *persona loquens* di Pr 8,22 la Sapienza personificata, secondo la figura retorica della *prosopopea*, sovente attestata nelle Scritture in relazione a esseri inanimati, come testimoniano gli esempi addotti. La seconda interpretazione distingue quanto appartiene all'umanità di Cristo, da ciò che è proprio della natura divina: in questo modo, si evita la transizione a letture spirituali e allegoriche, che l'oscurità del testo, ove fosse stata ravvisata, avrebbe giustificato, come pure l'impossibilità di chiarimento con l'ausilio di altro testo biblico, laddove non fosse possibile accettarne il senso immediato (*defectus litterae*), mantenendo intatto il criterio dell'utilità di tutta la Scrittura, anzi elevandolo su un piano più alto di catechesi cristologica sulla duplicità di nature nell'unico soggetto, la persona di Cristo, contro ariani e apollinaristi. Un altro passo oggetto di discussione con gli ariani è Mc 13,32, i quali, come abbiamo visto a proposito di Basilio, se ne servivano per asserire l'ignoranza del Figlio riguardo agli eventi escatologici e, pertanto, l'insussistenza dell'uguaglianza di natura col Padre. Il Nazianzeno riprende l'esegesi basiliana *ad locum*, ampliandola con una fitta serie di reminiscenze scritturistiche:

«Decimo punto è, secondo loro, l'ignoranza del Figlio, il fatto che nessuno conosce l'ultimo giorno o l'ultima ora, neppure il Figlio, se si eccettua il Padre (cf. Mc 13,32).

²⁰⁷ Or. 30, 2: SCh 250, 226-230.

Eppure, com'è possibile che la Sapienza (*hê Sophía*) non conosca qualcosa delle cose che sono, o che la ignori Colui che è l'artefice dei secoli (cf. Eb 1,2), Colui che li compie (cf. Mt 28,20) e li rinnova (cf. Ap 21,5), Colui che è il limite estremo di tutte le cose che sono (cf. Ap 1,8), Colui che conosce le cose di Dio così come lo spirito dell'uomo conosce quelle che sono in lui (cf. 1Cor 2,11)? Che cosa c'è di più perfetto di questa conoscenza? Com'è possibile che conosca esattamente le cose che precedono quell'ora e quelle che avverranno nel momento, per così dire, della fine, e non conosca l'ora stessa della fine? Questo è un vero enigma! (...) O non è evidente a tutti che Egli conosce l'ora in quanto Dio, ma dice di ignorarla in quanto uomo, se si volesse separare ciò che è visibile da ciò che si può concepire solo con il pensiero? Il fatto che l'appellativo di Figlio è assoluto e non è posto in relazione con qualche cosa (...) ci consente questa interpretazione del passo, in modo da intendere quest'ignoranza nel modo più conforme alla pietà, attribuendola alla natura umana del Figlio, non a quella divina»²⁰⁸.

Che Basilio sia la fonte da cui Gregorio ha attinto tale interpretazione è implicitamente dichiarato poco più avanti, allorché menziona «un uomo di cultura dei nostri giorni» che ha dimostrato come il Figlio conosca il giorno e l'ora allo stesso modo del Padre²⁰⁹. L'allusione è all'*ep.* 236 ad Anfiloquio, in cui il vescovo di Cesarea aveva rigettato l'assunto ariano grazie a Gv 10,15 e posto in risalto la comunione esistente fra Padre e Figlio, introducendo la distinzione fra quanto concerne l'umanità (l'ignoranza degli eventi ultimi) e ciò che invece è riconducibile con sicurezza alla divinità. Gregorio procede quindi all'esame degli appellativi del Figlio, dividendoli tra quelli che si riferiscono alla potenza e quelli pertinenti all'economia: essa, a sua volta, è duplice, in quanto Cristo possiede sia la natura umana sia quella divina. Fra i titoli spettanti a quest'ultima, vi è quello di Sapienza (*Sophía*) per la Sua conoscenza delle cose divine e umane²¹⁰: definizione, come si è visto, di matrice stoica, già adoperata da Basilio.

²⁰⁸ *Or.* 30, 15: SCh 250, 256-258.

²⁰⁹ *Cf. Or.* 30, 16: SCh 250, 258-260.

²¹⁰ *Cf. Or.* 30, 20: SCh 250, 268.

Conclusione

Al termine di quest'ampia rassegna, risulta non agevole ridurre a unità le molteplici suggestioni sul tema della *sapienza*, data la ricchezza degli autori presi in esame, cimentatisi in quasi tutti i generi letterari, le differenze di scopi, uditorio e occasione, la varietà di spunti (parenetici, esegetici, teologico-dottrinali) che l'argomento poteva offrire. Per quanto attiene *Basilio*, la sapienza umana – eccezion fatta per la pratica di arti e mestieri e l'esperienza di vita, che anzi sono elogiate – è generalmente oggetto di discredito nei suoi scritti. Né questo deve stupire: nel Cappadoce la cura pastorale prevale sull'ammirazione per la cultura greca e le sue acquisizioni, cui pure aveva attinto negli anni di studio costantinopolitani e ateniesi. La sapienza di questo mondo si pone per così dire *ontologicamente*, con le sue contraddizioni e le sue pretese di autosufficienza, agli antipodi della semplice verità evangelica; anzi, nelle mani degli eretici diviene spesso strumento di alterazione dei contenuti della fede ortodossa, accusa di cui è fatto segno Eunomio per il suo costante utilizzo delle categorie aristoteliche e della filosofia del linguaggio nell'elaborazione del discorso teologico sul Figlio e lo Spirito santo. In un caso, Basilio, echeggiando (inconsapevolmente?) concezioni del giudaismo del Secondo Tempio, attribuisce l'origine della sapienza umana addirittura al Diavolo e ai demòni. Sebbene si tratti di un episodio isolato, quest'atteggiamento è indicativo di quanto il Cappadoce, dopo la conversione, abbia fatto proprie le istanze tipiche del monachesimo delle origini e abbia preso le distanze da un certo tipo di cultura profana. Ciò, nonostante egli si avvalga profusamente di nozioni desunte dalla filosofia e dalla cosmologia ellenica e mostri una padronanza completa di tutti gli accorgimenti retorico-stilistici ed ermeneutici della Seconda Sofistica e della scuola esegetica alessandrina. Non vi è contraddizione in questo, perché, come si è detto, non esisteva ancora (né esisterà fino al VI secolo inoltrato, salvo eccezioni locali) una scuola cristiana: e dunque la formazione nelle discipline umanistiche e scientifiche avveniva sui testi della tradizione classica, posti a servizio della religione cristiana e della ri-

flessione sui dogmi trinitari. In contrapposizione alla sapienza umana, fallace e limitata, Basilio esalta la sapienza divina, che si manifesta all'uomo per mezzo delle meraviglie del creato e della Scrittura, per culminare nell'Incarnazione e nella predicazione evangelica, suprema rivelazione dell'amore di Dio verso gli uomini. Particolare importanza riveste l'identificazione paolina (1 Cor 1,24) fra Cristo e la Sapienza: pertanto assume straordinaria rilevanza, ai fini della risoluzione della controversia ariana, l'esegesi di Pr 8,22 e la confutazione dell'ignoranza di Cristo sugli eventi escatologici. Nel primo caso, Basilio afferma con forza l'eternità del *Lógos* richiamandosi al prologo del Vangelo giovanneo e alle versioni esaplati del testo biblico, contro la pretesa eunomiana di dimostrare che il Figlio è *ktísma* o *poiēma* (creatura o fattura); nel secondo attribuisce l'ignoranza dell'ora della fine esclusivamente alla natura umana di Cristo (soluzione ripresa da Gregorio di Nissa).

In *Gregorio di Nissa* predomina la componente filosofica della riflessione sulla sapienza, coniugata a un'esegesi scritturistica di altissimo livello. L'utilizzo della sapienza profana da parte del cristiano è ammesso unicamente a fini di edificazione dei fedeli; ogni sapienza umana del resto, per quanto perfetta, è inferiore a quella divina che procura nutrimento alle anime. Poiché la sapienza umana ha la sua origine in quella divina, è necessaria una tensione verso la purificazione dalle passioni corporee e il progresso nella pratica delle virtù, così da ripristinare in ciascuno l'immagine della divinità presente in origine nell'uomo e offuscata dal peccato dei progenitori e dal nostro. Tale processo trova articolazione visibile nella lettura e meditazione della trilogia sapienziale salomonica, che alletta quanti sono all'inizio di questo cammino con lo splendore della sapienza; una volta avanzati a sufficienza nella virtù, le loro anime sono degne di divenire spose del *Lógos*. L'esegesi antropologica, applicata al singolo fedele, non esclude l'orizzonte ecclesiologico-comunitario: la Sapienza di Dio, che interviene nella creazione e nel corso della storia umana con manifestazioni di potenza sovranaturale, si rivela nella sua pienezza nell'Incarnazione di Cristo e nella realtà del Corpo Mistico, facendo partecipi tutti gli esseri razionali della

sua molteplicità e del suo amore. Sapienza, giustizia e bontà di Dio cooperano alla redenzione dell'uomo dalla tirannia diabolica. Preoccupazione costante del Nisseno è la dimostrazione, in funzione antiariana, della divinità di Cristo: in quest'ottica si comprende l'insistenza su un'esegesi di Pr 8,22 che consideri le peculiarità del genere paremiaco, il ricorso alla figura della prosopopea, la difficoltà di resa dall'ebraico. Ogni idea di subordinazione del Lógos al Padre o di una sua creazione *ante tempus* è rigettata come illogica e non conforme alle Scritture e alla tradizione ecclesiale, mentre è ammessa in riferimento alla creazione della natura umana di Cristo al momento dell'Incarnazione.

Gregorio di Nazianzo vive la temporanea interdizione dei cristiani dai pubblici uffici e dall'insegnamento sotto il regno di Giuliano (361-363) con una sensibilità tutta particolare, che lo porta a espressioni ostili nei confronti della cultura greca, nella quale si era formato. Anche in questo caso, però, vanno attentamente considerati l'occasione e il pubblico, cui si rivolgeva all'indomani della morte dell'imperatore apostata. Il Nazianzeno riconosce che un uso accorto della sapienza profana è possibile, anzi auspicabile, e traccia in Basilio l'*identikit* del pastore sollecito della salute del suo gregge, possessore di una cultura volta non al profitto personale, bensì all'utilità di molti. Fondamento della sapienza umana è il timore di Dio, che deve guidare le azioni di ciascuno e in particolar modo del clero, esposto (già al tempo di Gregorio) a sollecitazioni personalistiche derivanti dall'ambizione e dalla brama di ricchezze e onori. A questa degenerazione oppone il rispetto del messaggio evangelico e della gerarchia all'interno della comunità, in cui ognuno deve occupare un ruolo ben definito. Il presbitero deve esercitare il suo ministero con sapienza, discrezione, conoscenza delle Scritture e dell'eloquenza, finezza psicologica; il fedele non deve lasciarsi invischiare in discussioni teologiche, laddove non disponga degli strumenti e della formazione culturale a ciò necessari. Pure il Nazianzeno fa propria l'interpretazione che scorge nella *creazione* di Pr 8,22 un'allusione all'umanità di Cristo.

In conclusione, pur con le debite differenze che sono state rilevate e che sono dovute alle diverse circostanze sto-

riche in cui agirono, ai generi letterari adoperati, ai destinatari e agli scopi che ciascuno di loro si prefiggeva, è possibile evidenziare linee di pensiero comuni ai tre Padri Cappadoci. La sapienza umana è apprezzabile come riflesso della sapienza divina finché riconosce la sua limitatezza e si pone al servizio dei fratelli, senza divenire strumento di prevaricazione o, peggio, funzionale all'elaborazione e alla diffusione di dottrine ritenute eterodosse. La sapienza divina, infinita, imperscrutabile, si manifesta all'uomo con modalità che vanno dalla contemplazione delle meraviglie del cosmo, ai *magnalia Dei* nella storia di Israele, alla Parola di Dio espressa per mezzo della Scrittura e dell'Incarnazione del Verbo. La strenua difesa della divinità del *Lógos/Sapienza*, generato *ab aeterno*, creatore delle realtà visibili e invisibili, diviene scopo primario dell'esegesi e della teologia cappadoce contro la pretesa eunomiana di comprendere l'essenza di Dio e delimitarne le prerogative al solo Padre. Ambo le parti si sono servite degli strumenti offerti dalla filosofia e dalla retorica dell'epoca per forgiare le rispettive teologie: compito dello storico è ricercarne fonti e cause, così come registrare il prevalere di un orientamento dottrinale su un altro e l'influenza che ciò ha avuto sulle generazioni successive.

Bibliografia

- ALEXANDRE M., *La culture grecque, servante de la foi. De Philon d'Alexandrie aux Pères grecs*, in A. Perrot (éd.), *Les chrétiens et l'hellénisme. Identités religieuses et culture grecque dans l'Antiquité tardive*, Paris 2012, 31-59.
- AMAND DE MENDIETA E., *The Official Attitude of Basil of Caesarea as a Christian Bishop towards Greek Philosophy and Science*, in D. Baker (Ed.), *The Orthodox Churches and the West*, Oxford 1976, 25-49.
- AMAND DE MENDIETA E., *Les neuf Homélie de Basile de Césarée sur l'Hexaéméron. Recherches sur le genre littéraire, le but et l'élaboration de ces homélie*, in «Byzantion» 48 (1978) 337-368.
- BARTELINK G.J.M., *Observations de saint Basile sur la langue biblique et théologique*, in «Vigiliae Christianae» 17 (1963) 85-104.
- BEELEY C.A., *Gregory of Nazianzus on the Trinity and the know-*

- ledge of God: in your light we see light*, Oxford-New York 2008.
- BERNARDI J., *La date de l'Hexaéméron de saint Basile*, in «*Studia Patristica*» 3 (1962) 165-169.
- BERNARDI J., *La prédication des Pères Cappadociens. Le prédicateur et son auditoire*, Montpellier 1968.
- CANÉVET M., *La perception de la présence de Dieu. À propos d'une expression de la XI^e homélie sur le Cantique des Cantiques*, in J. Fontaine – Ch. Kannengiesser (Éd.s), *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Paris 1972, 443-454.
- CANÉVET M., *Grégoire de Nysse et l'hermeneutique biblique. Étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu*, Paris 1983.
- CAPONE A., *Società ed eresia alla fine del IV secolo: Costantinopoli 379-383*, in «*Classica et Christiana*» 5 (2010) 103-119.
- CASSIN M., *Contre Eunome III: l'exégèse structure-t-elle l'argumentation?* in M. Cassin et H. Grelier (Éd.s), *Grégoire de Nysse: la Bible dans la construction de son discours. Actes du Colloque de Paris, 9-10 février 2007*, Paris 2008, 73-88.
- CAVALCANTI E., *Interpretazioni di 1Cor. 15, 24. 28 in Gregorio di Nissa*, in M. Girardi e M. Marin (a c. di), *Origene e l'alessandrinismo cappadoce (III-IV secolo). Atti del V Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su «Origene e la tradizione alessandrina» (Bari, 20-22 settembre 2000)*, Bari 2002, 139-169.
- CERESA GASTALDO A., *Struttura e stile delle Omelie sui salmi di Basilio*, in AA.Vv., *Basilio di Cesarea, la sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia*, vol. I, Messina 1983, 503-510.
- CHAPOT F., *L'hérésie d'Hermogène. Fragments et commentaire*, in «*Recherches Augustiniennes*» 30 (1997) 2-111.
- CORTESI A., *Le Omelie sul Cantico dei Cantici di Gregorio di Nissa. Proposta di un itinerario di vita battesimale*, Roma 2000.
- CRIMI C., *Nazianzenica. 13, I tre racconti della tempesta sedata*, in «*Koinonia*» 28-29 (2004-2005) 203-215.
- CRIMI C., *Nazianzenica. 14, La tempesta sedata nella Vita Sancti Gregorii Theologi (BHG 723)*, in «*Nea Rhome*» 2 (2005) 29-39.
- DANIÉLOU J., *L'Adv. Arium et Sabellium de Grégoire de Nysse et l'origénisme cappadocien*, in «*Recherches de Sciences Religieuses*» 54 (1966) 61-66.
- DECRET F., *Basile le Grand et la polémique antimanichéenne en Asie Mineure au IV^e siècle*, in «*Studia Patristica*» 17/3, Oxford 1982, 1060-1064.
- DEHNHARD H., *Das Problem der Abhängigkeit des Basilius von Plotin. Quellenuntersuchungen zu seinen Schriften De Spiritu Sancto*, Berlin 1964.
- DELCOGLIANO M., *Basil of Caesarea on Proverbs 8:22 and the*

- sources of Pro-Nicene Theology*, in «Journal of Theological Studies» 59 (2008) 183-190.
- DELCOGLIANO M., *Basil of Caesarea's Anti-Eunomian Theory of Names. Christian Theology and Late-Antique Philosophy in the Fourth Century Trinitarian Controversy*, Leiden-Boston 2010.
- DEMETRACOPOULOS J.A., *Some additional evidence on the scepticism of the Cappadocian Fathers: Basil of Caesarea and Sextus Empiricus*, in «Skepsis» 13-14 (2002-2003) 187-192.
- DEMOEN K., *Pagan and biblical exempla in Gregory Nazianzen: a study in rhetoric and hermeneutics*, Turnhout 1996.
- DI SALVO L., *Basilio di Cesarea e Modesto. Un vescovo di fronte al potere statale*, in AA. Vv., *Basilio di Cesarea, la sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia*, I, Messina 1983, 137-153.
- DROBNER H.R., *Die biblische Argumentation Gregors von Nyssa im ersten Buch Contra Eunomium*, in L.F. Mateo-Seco – J.L. Bastero (ed.), *El Contra Eunomium I en la produccion literaria de Gregorio de Nisa. VI Coloquio sobre Gregorio de Nisa*, Universidad de Navarra, Pamplona 1988, 269-283.
- FOLLIET G., *De la citation scripturaire Initium / Principium sapientiae timor domini à l'adage «La crainte est le commencement de la sagesse»*, in «Recherches Augustiniennes et Patristiques» 36 (2011) 1-88.
- GAUTIER F., *La retraite et le sacerdoce chez Grégoire de Nazianze*, Turnhout 2002.
- GIRARDI M., *Le «nozioni comuni sullo Spirito Santo» in Basilio Magno (De Spiritu sancto 9)*, in «Vetera Christianorum» 15 (1978) 51-74.
- GIRARDI M., *Basilio di Cesarea e il culto dei martiri nel IV secolo. Scrittura e tradizione*, Bari 1990.
- GIRARDI M., *Erotapokriseis neotestamentarie negli Ascetica di Basilio di Cesarea: evangelismo e paolinismo nel monachismo delle origini*, in «Annali di Storia dell'Esegesi» 11 (1994) 461-490.
- GIRARDI M., *Basilio di Cesarea interprete della Scrittura. Lessico, principi ermeneutici, prassi*, Bari 1998.
- GIRARDI M., *L'uomo «immagine somigliante» di Dio (Gen 1, 26-27) nell'esegesi dei Cappadoci*, in «Vetera Christianorum» 38 (2001) 293-314.
- GIRARDI M., *L'esegesi esamerale di Basilio di Cesarea e Gregorio di Nissa: l'alessandrinismo cappadoce al crocevia*, in M. Girardi e M. Marin (a c. di), *Origene e l'alessandrinismo cappadoce (III-IV secolo). Atti del V Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su «Origene e la tradizione alessandrina» (Bari, 20-22 settembre 2000)*, Bari 2002, 75-113.
- GÓMEZ VILLEGAS N., *Gregorio de Nazianzo en Constantinopla: or-*

- toodoxia, heterodoxia y régimen teodosiano en una capital cristiana*, Madrid 2000.
- GRIBOMONT J., *Il prezioso sangue in S. Basilio*, in F. Vattioni (a c. di), *Sangue e antropologia biblica nella Patristica*, vol. 1, Roma 1982, 413-431.
- GRIBOMONT J., *L'origenismo de Saint Basile*, in Id., *Saint Basile. Évangile et Église*, Mélanges, Abbaye de Bellefontaine vol. I, 1984, 229-242.
- GUMERLOCK F.X., *Mark 13:32 and Christ's supposed ignorance: four patristic solutions*, in «Trinity Journal» 28 (2007) 205-213.
- HADOT P., *La division des parties de la philosophie dans l'Antiquité*, in «Museum Helveticum» 36 (1979) 201-223.
- HARL M., *Les trois livres de Salomon et les trois parties de la philosophie dans les Prologues des Commentaires sur le Cantique des Cantiques (d'Origène aux Chaînes exégétiques grecques)*, in J. Dummer (hrsg.), *Texte und Textkritik. Eine Aufsatzsammlung*, Berlin 1987, 249-269.
- HEIL U., *Athanasius und Basilius*, in «Zeitschrift für Antike und Christentum» 10 (2006) 103-120.
- HENGESBERG W., *De ornatu rhetorico, quem Basilius Magnus in diversis homiliarum generibus adhibuit*, Bonnae 1957.
- HILDEBRAND S.M., *The Trinitarian Theology of Basil of Caesarea: a synthesis of Greek thought and biblical truth*, Washington D.C. 2007.
- HOLL K., *Über die Gregor von Nyssa zugeschriebene Schrift 'Adversus Arium et Sabellium'*, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte» 25 (1904) 380-398, ristampato in Id., *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, II, Darmstadt 1964, 298-309.
- HOLM-NIELSEN S., *On the interpretation of Qohelet in early Christianity*, in «Vigiliae Christianae» 44 (1974) 168-177.
- INGLEBERT H., *Interpretatio christiana: les mutations des savoirs (cosmographie, géographie, ethnographie, histoire) dans l'Antiquité chrétienne (30-630 après J.-C.)*, Paris 2001.
- JACKS L.V., *St. Basil and Greek Literature*, Washington 1922.
- KALLIGAS P., *Basil of Caesarea on the semantics of proper names*, in K. Ierodiakonou (Ed.), *Byzantine philosophy and its ancient sources*, Oxford 2002, 31-48.
- LAIRD M., *Gregory of Nyssa and the Grasp of Faith. Union, Knowledge, and Divine Presence*, Oxford-New York 2004.
- LEANZA S., *La classificazione dei libri salomonici e i suoi riflessi sulla questione dei rapporti tra Bibbia e scienze profane, da Origene agli scrittori medioevali*, in «Augustinianum» 14 (1974) 651-666.
- LEANZA S., *L'esegesi di Origene al libro dell'Ecclesiaste*, Reggio Calabria 1975.

- LIM E., *The Politics of Interpretation in Basil of Caesarea's Hexameron*, in «Vigiliae Christianae» 44 (1990) 351-370.
- MAGRIS A., *La filosofia greca e la formazione dell'identità cristiana*, in «Annali di Storia dell'Esegesi» 21 (2004) 59-107.
- MAGRIS A., con saggio introduttivo di E. Castelli, *"Ippolito". Confutazione di tutte le eresie*, Brescia 2012.
- MALINGREY M., *Philosophia. Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des présocratiques au IVème siècle*, Paris 1961.
- MARSHALL CAMPBELL J., *The Influence of the Second Sophistic on the Style of the Sermons of St. Basil the Great*, Washington 1922.
- MATEO-SECO L.F., *Imágenes de la Imágen: Génesis 1, 26 y Colosenses 1, 15 en Gregorio de Nisa*, in «Scripta Theologica» 40 (2008) 677-693.
- MEREDITH A., *Proverbes VIII, 22 chez Origène, Athanase, Basile et Grégoire de Nysse*, in Ch. Kannengiesser (éd.), *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie*, Paris 1974, 349-357.
- MERKI H., *Homoíôsis theô. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Freiburg 1952.
- MORESCHINI C., *Filosofia e letteratura in Gregorio di Nazianzo*, Milano 1997.
- MOSSHAMMER A.A., *Nonbeing and Evil in Gregory of Nyssa*, in «Vigiliae Christianae» 44 (1990) 136-167.
- NOVEMBRI V., *Il geografo imperfetto: Basilio di Cesarea e i fiumi*, in «Prometheus» 33 (2007) 169-181.
- ONORATI F., *Il pathos di thaumazein: la meraviglia nell'«Esameron» di Basilio di Cesarea*, in «Studia Patristica» 49 (2002) 283-336.
- PACZKOWSKI M.C., *Esegesi prosopografica di S. Basilio Magno*, in «Liber Annuus» 44 (1994) 291-330.
- PACZKOWSKI M.C., *Esegesi, teologia e mistica: il prologo di Giovanni nelle opere di S. Basilio Magno*, Jerusalem 1995.
- PENATI BERNARDINI A., *Giustizia e giustificazione nei Padri Cappadoci: l'argomentazione di Gregorio di Nissa*, in DSBP 29 (2001) 196-204.
- QUACQUARELLI A., *L'eresia materiaria di Ermogene. Hermogenes materiarius haereticus (Tert., Herm. 25,7)*, in «Vetera Christianorum» 21 (1984) 241-251.
- RADDE-GALLWITZ A., *Gregory of Nyssa on the reciprocity of the virtues*, in «Journal of Theological Studies» 58 (2007) 537-552.
- RESSA P., *Sunt montes boni, sunt montes mali: interpretazioni patristiche della montagna*, in «Auctores Nostri» 8 (2010) 325-346.
- ROBERTSON D.G., *Basil of Caesarea on the meaning of preposi-*

- tions and conjunctions, in «Classical Quarterly» 53 (2003) 167-174.
- SIMONETTI M., *Sull'interpretazione patristica di Proverbi 8, 22*, in ID., *Studi sull'Arianesimo*, Roma 1965, 9-87.
- SOMENZI C., *L'inganno "economico" di Dio al diavolo: da Origene ai Cappadoci*, in M. Girardi-M. Marin (a c. di), *Origene e l'alessandrino cappadocio (III-IV secolo)*. Atti del V Convegno del Gruppo Italiano di Ricerca su «Origene e la tradizione alessandrina» (Bari, 20-22 settembre 2000), Bari 2002, 255-274.
- ŠPIDLÍK TH., *La Sophiologie de S. Basile*, Roma 1961.
- STERK A., *On Basil, Moses, and the model bishop: the Cappadocian legacy of leadership*, in «Church History» 67 (1998) 227-253.
- TRABACE I., *Dalla polemica all'omelia: tradizione origeniana e radici bibliche nell'omelia sul salmo 29 di Basilio di Cesarea*, in A. Capone (a c. di), *Lessico, argomentazioni e strutture retoriche nella polemica di età cristiana (III-IV sec.)*, Turnhout 2012, 223-240.
- VAGGIONE R.P., *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*, Oxford 2000.
- VAN DAM R., *Kingdom of snow: Roman rule and Greek culture in Cappadocia*, Philadelphia 2002.
- VAN PARYS M., *Exégèse et théologie trinitaire: Prov. 8, 22 chez les Pères Cappadociens*, in «Irénikon» 43 (1970) 363-379.
- VAN PARYS M., *Exégèse et théologie dans les livres Contre Eunome de Grégoire de Nysse: textes scripturaires controversés et élaboration théologique*, in M. Harl (éd.), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse. Actes du Colloque de Chevetogne (22-26 septembre 1969)*, Leiden 1971, 169-196.
- VON IVANKA E., *Plato christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église*, tr. fr., Paris 1990.
- WAY A.Cl., *The Language and Style of the Letters of St. Basil*, Washington 1927.
- ZAMBON M., *Chiesa, comunità filosofica e comunità ascetica nella scuola di Didimo il Cieco*, in «Annali di Storia dell'Esegesi» 29 (2012) 73-109.