



UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI PADOVA

Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata

CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN:

CULTURE, FORMAZIONE E SOCIETA' GLOBALE (LM-85 SCIENZE
PEDAGOGICHE)

TESI:

GREGORIO DI NISSA E L'APOFATISMO

Relatore:

Prof. Carlo Scilironi

Laureando:

Giulio Ardenghi

Matricola: 2003047

Anno Accademico: 2021/2022

INDICE

Introduzione	p. 3
Parte I – Vita e contesto di Gregorio di Nissa:	
1.1: La vita	p. 5
1.2: Fattori contestuali	p. 11
Parte II – Influenze filosofiche	
2.1: Gregorio di Nissa e la filosofia greca	p. 14
2.2: Il debito verso Origene	p. 23
2.3: L’universalismo	p. 34
2.4: La libertà nel pensiero del Nisseno	p. 48
Parte III – Desiderio e conoscenza di Dio	
3.1: L’eros e l’uomo	p. 57
3.2: Eros e epektasis	p. 67
Parte IV – L’eredità di Gregorio di Nissa	
4.1: Gregorio di Nissa nel pensiero orientale	p. 78
4.2: Gregorio di Nissa nel pensiero occidentale.....	p. 87
Conclusione	p. 98
Bibliografia	p.103

Introduzione

La figura di Gregorio di Nissa è difficile da categorizzare. Ci sono studiosi che lo considerano primariamente un mistico, altri studiosi un filosofo, altri ancora un teologo. In qualche modo, tutte e tre le definizioni sono vere. C'è anche da ricordare che si tratta di un autore vissuto nel IV secolo, cioè in un'epoca in cui il sapere era molto meno settorializzato rispetto all'età contemporanea. Ma, a prescindere da tutto questo, Gregorio è senza dubbio una delle figure più importanti e influenti del cristianesimo antico: la sua voce risuona lungo tutti i secoli successivi, fino ai giorni nostri.

Influente, è bene precisare, non significa famoso: ancora oggi ci sono autori cristiani antichi che vengono studiati di più, e santi molto più venerati di lui. Ma questo non deve far pensare a un teologo completamente dedito all'attività speculativa a discapito di tutto il resto. Come si vedrà, è vero che assume mal volentieri l'incarico di vescovo di Nissa, preferendo la tranquillità della vita monastica, ma gli eventi lo porteranno a diventare una figura di primo piano sia nei dibattiti dottrinali che negli affari ecclesiastici.

Lo scopo di questa tesi è indagare la teologia apofatica di Gregorio di Nissa. Quando si parla di apofatismo, tuttavia, non si parla di un termine che Gregorio usi abitualmente per descrivere il suo pensiero. La distinzione tra teologia *catafatica* (positiva) e teologia *apofatica* (negativa) è considerata successiva a Gregorio: viene generalmente fatta risalire allo Pseudo-Dionigi Aeropagita. Non si parla neanche di un tipo di teologia che si limita all'affermare il mistero divino negando quello che Dio non è. Come scrive Christos Yannaras:

“L’approccio apofatico/indiretto alla conoscenza mediante l’esclusione dei predicati positivi (...) è solo il nucleo della posizione epistemologica molto più generale che costituisce l’apofatismo. (...) L’uso del metodo apofatico mira a trascendere sia le affermazioni che le negazioni, nella libertà da qualunque predeterminazione concettuale della conoscenza.”¹

¹ Ch. Yannaras: *The schism in philosophy: the Hellenic perspective and its Western reversal* (trad. inglese Norman Russell), Holy Cross Orthodox Press, Brookline (MA) 2015. p. 75 (traduzione mia).

Gregorio è da considerare uno dei pionieri della teologia apofatica, che egli articola sia quando si occupa di teologia trinitaria che quando analizza problematiche mistico-ascetiche. In generale, il Nisseno mette in relazione la finitezza dell'uomo con l'infinitezza di Dio, ed è sempre in questa cornice che formula il suo apofatismo. Ma questo, come si vedrà, è un compito più difficoltoso di quanto non possa sembrare. Pertanto, la tesi si focalizzerà sulla concezione che Gregorio ha dell'uomo prima ancora di quello che egli pensa di Dio. Ne consegue che i testi su cui si farà più attenzione sono quelli mistico-ascetici e antropologici, anche se naturalmente quelli più relativi alla teologia trinitaria non verranno ignorati.

L'analisi delle problematiche antropologiche nel pensiero del Nisseno porterà a considerare anche argomenti apparentemente slegati dall'apofatismo in sé, come, ad esempio, la libertà dell'uomo e la relazione di essa con la soteriologia e l'escatologia. Quest'ultima, in special modo, rimane un tema di primaria importanza nelle opere di Gregorio di Nissa; egli è visto dalla maggior parte degli studiosi come un sostenitore della salvezza di tutte le creature, perfino del demonio. A questo proposito, la preoccupazione non sarà quella di prendere una posizione netta sull'argomento, ma quella di riuscire a presentare in modo corretto le argomentazioni tanto di chi è favorevole quanto di chi è contrario a quest'interpretazione dell'escatologia del vescovo di Nissa.

Parte I – Vita e contesto di Gregorio di Nissa

1.1: La vita

La nascita di Gregorio di Nissa viene generalmente fatta risalire attorno all'anno 335 d.C.² in Cappadocia, nell'odierna Turchia. Gregorio viene al mondo in una famiglia già cristiana da circa tre generazioni, la cui conversione è originariamente dovuta all'accoglienza positiva dell'attività evangelizzatrice di Gregorio Taumaturgo da parte della città di Neocesarea, nella quale vive anche Macrina l'Anziana, nonna del Nisseno e dei suoi fratelli. Questa famiglia è illustre e numerosa, e il figlio di Macrina, Basilio l'Anziano, si dedica con successo alla professione di retore. Sua moglie Emmelia mette al mondo circa nove o dieci figli, tra cui Basilio di Cesarea, Macrina la Giovane e lo stesso Gregorio di Nissa.

Proprio come Basilio, anche Gregorio riceve un'estesa educazione alla retorica e alla filosofia ma tuttavia, a differenza del fratello maggiore, non sembra che si rechi ad Atene per conseguire un'istruzione superiore. Se la sua educazione rimane prettamente legata all'ambito domiciliare, è anche vero che il Nisseno può contare sugli insegnamenti del suo stesso fratello Basilio, già considerato eccellente nell'arte della retorica e dotato di una notevole abilità politica.

Seguendo l'esempio del padre, Gregorio opta inizialmente per una carriera secolare, praticando e insegnando l'arte della retorica e, apparentemente, sposandosi con una donna chiamata Teosebia.

Tuttavia, l'influenza di chi ritiene che le abilità del Nisseno e la sua erudizione nel campo della filosofia e dell'esegesi biblica siano più utili in un contesto teologico e ecclesiastico piuttosto che in uno laico non tarda a farsi sentire. Seguendo il consiglio di amici e familiari, tra cui lo stesso Basilio e il di lui compagno di studi Gregorio Nazianzeno (coi quali costituirà un trio che passerà alla storia con il nominativo di *padri cappadoci*), Gregorio di Nissa decide di abbandonare la sua vita secolare

² Come spesso accade per i personaggi storici antichi, anche nel caso di Gregorio gli studiosi non sono certi riguardo al suo anno di nascita. Se alcuni, (come Simonetti: *Gregorio di Nissa: La vita di Mosè*, Mondadori, Segrate 1984. p. xi) propendono verso l'anno 335, Moreschini (*Gregorio di Nissa: Opere dogmatiche*, Bompiani, Milano 2014, p. 183), ad esempio, si sbilancia verso il 331, pur accennando ad altri esperti ancora che fanno risalire la nascita del Nisseno attorno all'anno 340.

e di unirsi a un monastero sulle rive del fiume Iris, fondato dal suo stesso fratello maggiore, anche se non sembra che perda i contatti con la sua famiglia a conseguenza di ciò.

Se Gregorio non sembra trovarsi male nel suo nuovo ambiente e passa il suo tempo dedicandosi alla contemplazione e agli studi filosofici e teologici, questa condizione ha durata breve.

Viste le frizioni, anche in campo politico, tra i cristiani che accettano la validità del concilio di Nicea e quelli che si riconoscono invece nell'arianesimo, l'imperatore romano orientale Valente decide di scindere il vescovado di Cappadocia in due. Basilio, precedentemente il solo vescovo di quel territorio, si trova ora a guidare i cristiani di credo niceno dalla sua sede di Cesarea. Visti gli squilibri e i posti vacanti che questa nuova situazione va a creare, il nuovo vescovo di Cesarea ritiene di porvi rimedio nominando alcune persone di fiducia come vescovi di queste zone che ora si ritrovano senza una guida ecclesiastica formale. Una di queste persone di fiducia è proprio suo fratello Gregorio al quale nel 371 vengono messe in mano le redini del vescovado di Nissa, una città piuttosto remota della Cappadocia che oggi prende il nome di Nevsehir, in Turchia.

Gregorio non apprezza affatto questo suo inserimento nella vita ecclesiastica anche per via della sua personalità molto diversa rispetto a quella del fratello. Se, come si è detto, Basilio fa dell'abilità politica e della retorica i suoi punti di forza e si dimostra intraprendente nell'ambito pratico, Gregorio ha un carattere più mansueto e si trova più a suo agio nella riflessione filosofica e nella vita riservata. Oltre a ciò, appare chiaro come l'attitudine alla leadership e l'efficienza nelle cariche ecclesiastiche che il Nisseno presenta non siano di certo alla pari con la sua erudizione nella filosofia. Naturalmente questo non sfugge affatto al fratello, il quale, come è noto, non si mette problemi nel rimproverarlo ripetutamente a proposito della sua inettitudine nel destreggiarsi nelle vicende politiche e nel gestire affari di natura finanziaria.

È comunque in questo periodo che Gregorio scrive una delle sue prime opere³, ovvero il suo trattato *Sulla Verginità*, dal quale si possono ottenere anche alcune informazioni di carattere autobiografico.

Tuttavia, nemmeno il suo incarico al vescovado di Nissa si rivela di lunghissima durata. Tra il 375 e il 376, a conferma delle paure di Basilio, alcuni vescovi filoariani si rendono conto di certi errori di stampo amministrativo commessi da Gregorio e si mettono all'opera per farlo deporre. Il tutto non

³ Secondo Daniélou, il Nisseno scrive molto di più che il solo trattato sulla Verginità, poiché egli colloca in questo periodo anche la stesura di opere come il trattato *Sui titoli dei Salmi* o le sue omelie sulle Beatitudini. Vedi J. Danielou: *La chronologie des oeuvres de Gregoire de Nysse*, in "Studia Patristica", 7 (1966) pp. 160-162.

senza la complicità di una malattia che lo attanaglia in quel periodo e che gli impedisce di presenziare in tribunale e quindi di difendersi dalle accuse. Il Nisseno viene perfino fatto arrestare, ma egli viene ben presto liberato e fatto fuggire da qualche parte al di fuori della Cappadocia grazie all'azione di Basilio.

Non si sa molto riguardo al luogo in cui Gregorio trascorre questo periodo da fuggitivo, né riguardo alle occupazioni che lo tengono impegnato. A ogni modo, nel 378, dopo la morte dell'imperatore Valente, deciso sostenitore degli ariani, nella battaglia di Adrianopoli, Gregorio è nuovamente in grado di rientrare nella città di Nissa e di venire riammesso al vescovado.

L'anno successivo, anche per via della rigidità della vita ascetica che conduce, suo fratello Basilio muore. È questo il momento in cui il testimone delle battaglie teologiche contro l'arianesimo viene passato a Gregorio, il quale, del resto, si sente profondamente in debito con il suo maestro e fratello e per questo decide, questa volta di buon grado, di portarne avanti gli ideali.⁴ Anche se, come già accennato, Daniélou colloca anche l'opera di Gregorio chiamata *A Eustazio sulla Santa Trinità* al suo primo periodo come vescovo di Nissa, è comunque dopo la morte di Basilio che la speculazione di carattere trinitario, già una delle preoccupazioni principali del fratello, inizia a caratterizzare l'attività del Nisseno in maniera così massiccia. D'altra parte, scegliendo di portare avanti l'opera cominciata da Basilio, Gregorio non può fare a meno di ereditare anche i suoi nemici. L'esempio più illustre in questo caso è costituito sicuramente da Eunomio, un pensatore la cui teologia è caratterizzata da un arianesimo particolarmente radicale. Se già Basilio scrive una confutazione delle idee di questo teologo, l'opera polemica *Contro Eunomio* che Gregorio pubblica, sembrerebbe dividendola in quattro parti, tra il 380 e il 383, costituisce, quando presa tutta insieme, il trattato più lungo scritto dal Nisseno.

Ma questo suo voler portare avanti gli ideali di Basilio non si traduce solo in un aumento della produzione letteraria o in un rinnovato interesse per la difesa della dottrina trinitaria: per sopperire all'assenza di suo fratello, Gregorio è ora chiamato a occuparsi anche di faccende di carattere politico. Già nel 379 il Nisseno viene convocato dal vescovo di Antiochia Melezio a un concilio nella sua città. Al suo ritorno, Gregorio ha modo di visitare per l'ultima volta sua sorella maggiore Macrina, la quale costituisce per lui una figura di assoluto riferimento, almeno al pari di Basilio stesso. Basandosi sul

⁴ Qualcosa di simile succede anche all'altro padre cappadoce, ovvero Gregorio Nazianzeno, il quale, dopo la morte dell'amico Basilio, viene chiamato a Costantinopoli da parte dei cristiani fedeli a Nicea, anche in questo caso con lo scopo di contrastare l'arianesimo. Gli eventi lo porteranno poi a diventare vescovo di Costantinopoli egli stesso.

dialogo che ha con lei in questo frangente, Gregorio scriverà di lì a poco il suo trattato *Sull'anima e la resurrezione*, generalmente considerato tra i suoi capolavori.

L'anno 380 vede il Nisseno impegnarsi nuovamente nell'attività politica, poiché viene convocato nella città di Sebaste per presiedere le elezioni per il successore del vescovo di quella città, il recentemente deceduto Eustazio. Costui è considerato il capo di una fazione detta degli *pneumatomachi* (i "combattenti contro lo Spirito Santo") i quali affermano la divinità sia del Padre che del Figlio, ma la negano allo Spirito.

Sorprendentemente, queste elezioni vedono la vittoria di Gregorio stesso, il quale accetta inizialmente l'incarico e cerca di far valere la sua autorità e le sue capacità per riconciliare pneumatomachi con cristiani conciliari. Tuttavia ben presto si rende conto che i suoi sforzi risultano vani e decide di rinunciare a questa sua carica e di fare ritorno a Nissa.

Anche questa volta, però, Gregorio non rimane a Nissa per molto. Nell'anno successivo egli viene convocato a un appuntamento di entità decisamente maggiore rispetto ai precedenti: il primo concilio ecumenico di Costantinopoli. Ancora una volta, l'argomento principale su cui si discute è la divinità dello Spirito Santo, ed è per questo che il suo trattato *Contro i macedoniani sullo Spirito Santo* è ritenuto essere ispirato a ciò che il Nisseno sente proprio in quel contesto.

Lo stesso concilio, comunque, decide anche di fargli intraprendere un viaggio in Arabia e a Gerusalemme, il risultato del quale sarà poi una lettera particolarmente severa di Gregorio intitolata *Sui pellegrinaggi*.

Nonostante tutto questo, la vittoria della fazione favorevole alla divinità dello Spirito Santo (e quindi quella sostenuta da Gregorio di Nissa) non deve far pensare che le dottrine degli ariani o degli pneumatomachi semplicemente cessino di esistere. Le battaglie vanno avanti ancora, e il già citato Eunomio ne è uno dei protagonisti (o, dal punto di vista di Gregorio, antagonisti) principali. Nel 383 Gregorio è nuovamente a Costantinopoli perché in questo periodo vi si tiene un altro concilio nel quale egli ha l'occasione di esporre il suo trattato *Sullo Spirito Santo* e di trovarsi faccia a faccia con Eunomio, del quale sentirà la pubblica confessione di fede, che procederà poi a confutare.

È chiaro che a questo punto il Nisseno non è più un inesperto luogotenente di suo fratello che avrebbe preferito dedicarsi alla semplice vita contemplativa. Come scrive Norris:

“Si può dire, dunque, che al Concilio e per tutto il tempo della residenza di Teodosio a Costantinopoli, che finì nel 387, Gregorio era un apologista e una risorsa teologica di prima importanza per la corte imperiale nel suo impegno per stabilire una soluzione “neo-nicena” alle controversie ariane.”⁵

Il fatto che Gregorio sia in grado di costruirsi una reputazione decisamente favorevole all'interno degli ambienti imperiali è confermato nel 385, quando gli viene ancora una volta chiesto di recarsi a Costantinopoli per presentare la sua orazione funebre in onore della principessa Pulcheria, figlia dell'imperatore Teodosio, morta quando è ancora una bambina.

Nel periodo della sua vita dopo le sue battaglie contro gli ariani e gli pneumatomachi, Gregorio si impegna meno nell'affrontare tematiche di carattere trinitario e inizia a trattare con più frequenza di teologia mistica, uno dei filoni con cui è più frequentemente associato, articolandola soprattutto secondo la sua interpretazione allegorica dei testi biblici. È a questo periodo, quello della sua “anzianità”, che si devono alcune delle sue opere più importanti, ovvero la sua lettura allegorica del libro dell'Esodo, intitolata *La vita di Mosè* e il suo *Commento al Cantico dei Cantici*. Oltre a questo, in questo lasso di tempo Gregorio si rende anche autore di un *Grande discorso catechetico*, ovvero una sorta di riesposizione della fede cristiana dal carattere apologetico piuttosto marcato indirizzata, probabilmente, ad altri prelati e figure ecclesiastiche, a ulteriore conferma della reputazione di grande teologo ortodosso di cui ora gode.

Tutto ciò non deve far pensare che le uniche attività di cui il vescovo di Nissa si occupa siano solo la produzione letteraria e il presenziare ai concili. Come scrive Pierre Maraval:

“I suoi sermoni per l'amore verso i poveri (Benef, Quat uni), in un periodo e una regione in cui il latifondismo non smetteva mai di aumentare, sottolineano con forza i doveri dei ricchi. In una delle sue omelie sul Qoeleth, lui scrive contro la schiavitù quella che è probabilmente la diatriba più violenta in tutta la patristica (Eccl 4, 1: GNO V, 335–338). I suoi sermoni contro l'usura, contro i fornicatori o contro quelli che mal sopportano di venire rimproverati (Usur, Fornic, Cast) dimostrano che è un pastore esigente, persino austero.”⁶

⁵ R.A. Norris: *Gregory of Nyssa: Homilies on the Song of Songs*, Society of Biblical Literature, Atlanta (GA) 2012. p. 19.

⁶ P. Maraval: *Biography of Gregory of Nyssa*, in G. Maspero e L.F. Mateo-Seco: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa* (trad. inglese Seth Cherney), Brill, Leida 2010. p. 114. (traduzione mia).

Oltre a tutto questo, Maraval argomenta, alcune epistole di Gregorio suggeriscono che egli si occupi assiduamente anche delle comunità monastiche presenti nel suo territorio, dato che “è con queste comunità in mente che scrisse i suoi grandi trattati spirituali, ed è probabilmente davanti a loro che ha esposto le sue omelie sui salmi, Qoeleth (Eccl.) e il Cantico dei Cantici⁷.”

Si ha notizia di Gregorio per l'ultima volta nel 394, anno in cui il Nisseno si trova nuovamente a presenziare a un concilio locale presieduto da Nettario, patriarca di Costantinopoli, nella medesima città. La ragione per cui questo concilio viene convocato poco ha a che vedere con problemi di natura trinitaria o con polemiche contro gli ariani, ma ha piuttosto a che fare con dispute di natura liturgica ed ecclesiale.

Ciò lascia supporre che Gregorio muoia di lì a poco, anche se non si conoscono le effettive cause materiali che portano alla sua morte.

⁷ *Ivi*, p. 115.

Parte I – Vita e contesto di Gregorio di Nissa

1.2: Fattori contestuali

Se Gregorio di Nissa nasce all'incirca una ventina di anni dopo la conversione dell'imperatore Costantino e la battaglia del Ponte Milvio (312) e più o meno una decina dopo la fine del Concilio di Nicea (325), ciò significa che egli non nasce in un periodo in cui la fede cristiana è ancora proibita nell'Impero Romano. Oltre a ciò, il fatto che un concilio ecumenico come quello niceno sia già stato tenuto prima del tempo di Gregorio significa che la Chiesa di cui il Nisseno fa parte ha già formalmente iniziato a prendere una direzione precisa in senso dogmatico e dottrinale.

D'altra parte, specifici avvenimenti nella biografia del Nisseno (come, ad esempio, la sua deposizione dal vescovado di Nissa dovuta all'azione di alcuni clerici ariani) suggeriscono che la situazione politica ed ecclesiastica del suo tempo sia comunque parecchio movimentata.

La stessa Cappadocia è una regione abbastanza isolata e lontana da centri nevralgici dell'Impero come Roma, Atene e Costantinopoli, anche se viene sottoposta a un piano di ellenizzazione all'indomani della sua conquista da parte dei Romani nel 17 d.C.⁸. Anche dal punto di vista religioso la regione non è del tutto omogenea: il padre dello stesso Gregorio Nazianzeno, prima della sua conversione al cristianesimo, fa parte di una setta a carattere sincretico i cui membri sono detti *ipsistariani*. Nel caso di Gregorio di Nissa, come già detto, la sua famiglia è già cristiana da diverse generazioni, ma non molto dopo la conversione di massa della città di Neocesarea da parte di Gregorio Taumaturgo, Macrina l'Anziana e suo marito (i nonni del Nisseno) si vedono costretti a fuggire dalla città per via delle persecuzioni degli imperatori Galerio e Diocleziano.

A ogni modo, la povertà, l'asprezza delle condizioni di vita e la bassa alfabetizzazione che caratterizzano la Cappadocia di quel tempo sono da tenere in conto per due ragioni: innanzitutto, l'erudizione dei tre padri cappadoci rappresenta un'anomalia e non certo la norma, e ciò è comprovato dal fatto che sia Basilio che il Nazianzeno debbano recarsi prima a Costantinopoli e poi ad Atene (dove, vale la pena di notare, fanno la conoscenza e sono compagni di studi di quell'imperatore che passerà poi alla storia con il nome di Giuliano l'Apostata) per perfezionare la loro istruzione nella retorica, cosa che non sarebbero in grado di fare se rimanessero nella loro terra natia, e va da sé che il caso del Nisseno sia un'eccezione che conferma la regola: egli non si reca da altre parti per

⁸ A. Meredith: *The Cappadocians*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood (NY) 2000. p. 2.

completare la sua istruzione, ma solo perché può già contare su Basilio come maestro; in secondo luogo, come nota Anthony Meredith: “questo dovrebbe anche dissuaderci dal supporre che i loro discorsi, lettere e sermoni eleganti sarebbero stati di facile accesso al cappadoce comune”⁹.

Comunque, se i tre padri cappadoci sono accomunati da un'erudizione decisamente fuori dal comune, ciò che li distingue sono invece le loro personalità, molto diverse tra di loro e, come si è visto parlando dell'irritazione di Basilio nei confronti dell'incapacità in materie amministrative di suo fratello, non sempre complementari. Incidentalmente, anche Gregorio Nazianzeno si ritrova talvolta a essere la vittima delle ire del suo amico Basilio, che gli assegna la sede vescovile della città di Sasima ma poi gli rimprovera la sua indifferenza nei confronti dei suoi doveri ecclesiastici¹⁰. Se, tuttavia, Gregorio di Nissa condivide con il suo omonimo di Nazianzo la scarsa attitudine alla vita pratica e agli affari ecclesiastici, il Nisseno è comunque più restio a dilungarsi troppo in dettagli e aneddoti di tipo autobiografico, e quando lo fa è generalmente con lo scopo di raccontare storie i cui protagonisti sono altri. A questo proposito, è interessante notare come Gregorio di Nissa sia molto più volenteroso del fratello di parlare della vita degli altri membri della loro famiglia. Non è dunque un caso come una delle fonti principali che si hanno sulla vita di Gregorio e della sua famiglia vengano proprio da un suo libro chiamato *Vita della santa Macrina*, che dovrebbe aver scritto durante i primi anni 380. Come suggerisce il titolo, quest'opera si propone di presentare al lettore una biografia della sorella maggiore del Nisseno, Macrina, una figura estremamente importante per Gregorio sia a livello personale che nello sviluppo della sua filosofia, tanto che in un'altra sua opera, *Sull'anima e la resurrezione*, egli si riferisce a lei con l'appellativo di *didaskalos*, ovvero “maestra”¹¹. A ogni modo, dal suo resoconto della vita di Macrina il lettore impara che, nella famiglia di Gregorio, Basilio non è l'unico che persegue la vita monastica: la stessa Macrina, una volta morto il giovane a cui viene promessa come sposa, decide di intraprendere quella strada, finendo addirittura per stabilire una comunità monastica femminile nella quale riesce anche a prendersi cura di sua madre Emmelia. D'altronde, racconta Gregorio, è la stessa Macrina che convince Basilio, quando questo torna a casa dopo i suoi studi, a scegliere una vita religiosa e mettere le sue capacità nella retorica al servizio di essa¹². Ma non solo: c'è anche un terzo fratello, di nome Nauczazio, che decide di dedicarsi a una vita

⁹ *Ivi*, p. 2.

¹⁰ La storia della tortuosa amicizia tra Basilio di Cesarea e Gregorio Nazianzeno viene esplorata, ad esempio, in J.P. Manoussakis: *Friendship in Late Antiquity: The Case of Gregory Nazianzen and Basil the Great*, in S. Stern-Gillet e G. Gurtler, SJ: *Ancient and Medieval concepts of Friendship*, SUNY Press, Albany (NY) 2014, pp 173-195.

¹¹ ad esempio in *An et Res*: PG 46, 16.

¹² *Macr*, GNO VIII/1, 6.

di solitudine e contemplazione stabilendosi sul fiume Iris (dove poi anche Basilio stabilirà il suo monastero) ma muore prematuramente durante una battuta di caccia.

Si parla poi di un altro fratello ancora, di nome Pietro, che è più giovane di Gregorio e ha proprio Macrina come principale punto di riferimento sia per la sua educazione che per lo studio della filosofia. Egli si rivela di grande aiuto per Macrina ed Emmelia nell'aiutare la popolazione colpita da una grave carestia in quel periodo. In seguito, essendo stato ordinato sacerdote da Basilio stesso, continuerà una vita ascetica e solitaria fino al momento in cui diventa vescovo della città di Sebaste. Mantiene tuttavia i rapporti con la sua famiglia, e questo è testimoniato dal fatto che Gregorio dedicherà a lui alcune delle sue opere più importanti, come il trattato *Sulla creazione dell'uomo*.

Proprio come nel caso degli altri due padri cappadoci, Gregorio di Nissa muore lasciando una grandissima eredità in termini di teologia, dottrina e misticismo. Come gli altri due è anche considerato un padre della Chiesa e un santo da tutte le Chiese che ne ammettono la venerazione, ma a differenza di Basilio e del Nazianzeno non è annoverato tra i dottori della Chiesa dai cattolici.

Se il Nisseno fa parte dei tre padri cappadoci, nel cristianesimo orientale, a differenza ancora una volta degli altri due, egli non è annoverato in un altro trio, quello dei *tre gerarchi*, nel quale il suo posto viene preso da un altro padre della Chiesa, il vescovo di Costantinopoli Giovanni Crisostomo (347 – 407, ca.). Probabilmente questa sua esclusione è dovuta ad alcune caratteristiche del suo pensiero, specialmente in materia di lettura allegorica delle scritture e di escatologia, viste come eccessivamente dipendenti dagli insegnamenti di Origene di Alessandria, che pur influenza anche gli altri due cappadoci, anche se in maniera minore.

Nonostante tutto questo, il pensiero e la persona di Gregorio di Nissa ricevono costante rispetto e parole di ammirazione da parte di filosofi e teologi cristiani che vengono dopo di lui, fino ai giorni nostri. Infine, se il settimo concilio ecumenico insignisce Basilio e Gregorio Nazianzeno di importantissimi titoli (“il Grande” e “il Teologo”, rispettivamente), è proprio il Nisseno che riceve il soprannome più altisonante, cioè quello di “Padre dei Padri”.

Parte II – Influenze filosofiche

2.1: Gregorio di Nissa e la filosofia greca

Come si può già intuire dalle sue informazioni biografiche, l'educazione e gli interessi di Gregorio di Nissa non si fermano alla retorica o allo studio delle scritture, ma si estendono anche alle opere della filosofia non cristiana. Naturalmente il Nisseno non è l'unico che viene educato sia alle scienze sacre che a quelle profane, dal momento che gli altri due cappadoci si recano addirittura di persona ad Atene per perfezionare la loro conoscenza della retorica. Al contrario, gli intellettuali cristiani dei primi secoli (e non solo) sono nella stragrande maggioranza dei casi familiari con le scuole filosofiche pagane e pre-cristiane, e questo non vale necessariamente solo per quelli di lingua greca.

Per quello che riguarda Gregorio, egli non fa segreto del suo studio della filosofia greca. Come in molti hanno notato¹³, il dialogo *L'anima e la resurrezione* è in maniera abbastanza evidente ispirato dal *Fedone* platonico. Di quest'opera Moreschini avrà a dire: “Orbene, il dialogo su *L'anima e la resurrezione* costituisce un esempio mirabile di questa compenetrazione tra platonismo e cristianesimo”¹⁴. E in effetti, in questo dialogo il Nisseno e Macrina discutono a lungo su aspetti della filosofia non solo di Platone, ma anche, ad esempio, di Aristotele, degli stoici e degli epicurei.

Come si evince dal titolo, l'argomento di questo dialogo tra Gregorio e la sua morente sorella Macrina è proprio quello della natura dell'anima, dalla sua origine al suo rapporto con il corpo, fino anche al suo fine ultimo. Nell'opera, Macrina si trova a vestire i panni di una sorta di Socrate cristiano, dato che, proprio come il filosofo ateniese del dialogo platonico, parla di immortalità dell'anima in un momento in cui è prossima alla morte. Gregorio si assume invece il compito di cercare di confutare le argomentazioni che sua sorella porta avanti, pur mettendo in chiaro di non essere necessariamente d'accordo con le obiezioni che sta esprimendo¹⁵. Secondo Macrina:

¹³ ad esempio A. Ojell, *One word, one body, one voice: studies in apophatic theology and christocentric anthropology in Gregory of Nyssa*, tesi di dottorato, Università di Helsinki (2007) p. 43.

¹⁴ C. Moreschini: *Opere dogmatiche*, cit. p. 117.

¹⁵ Esiste anche la possibilità, come fa notare Manoussakis in *Time, memory identity*, in G. Maspero et al.: *Gregory of Nyssa's mystical eschatology*, Peeters Publishing, Lovanio 2020. P. 60, che il dialogo tra Gregorio e Macrina non sia

“Dicono i sapienti che l’uomo è un microcosmo, che racchiude in sé gli elementi costitutivi del mondo (...) Siccome, dunque, noi conosciamo tutto l’universo con la percezione dei sensi, la nostra stessa attività, che si attua nella sensazione, ci guida a immaginare l’oggetto e il pensiero che sono al di sopra della sensazione, e il nostro occhio diventa interprete della onnipotente sapienza che si contempla nell’universo e che svela per suo mezzo colui che tiene stretto l’universo, così noi, considerando anche il cosmo che è in noi, troviamo non piccoli aiuti per raggiungere, attraverso quello che si vede, la realtà che rimane celata. Ma è nascosta quella sostanza che, stando in se stessa, è intelligibile e invisibile e rifugge dalla conoscenza sensibile.”¹⁶

Questo passaggio è significativo perché c’è molto di platonico in tutto ciò. Accenni alla teoria secondo la quale l’uomo è un microcosmo che racchiude in sé l’ordine degli elementi del mondo esterno sono già presenti in un altro dialogo platonico, il *Timeo*, nel quale si fa riferimento alla presenza di elementi quali terra, aria, acqua e fuoco nel corpo umano e al loro ruolo nel sorgere delle malattie. In realtà è interessante notare che in un altro suo trattato, quello su *La creazione dell’uomo*, Gregorio si dichiara invece poco convinto di questa concezione antropologica. Secondo il Nisseno, i sostenitori di questa teoria:

“hanno voluto fare l’elogio della natura dimenticando che in tal modo rendevano l’uomo simile ai caratteri propri della zanzara e del topo, infatti anche in essi vi è la mescolanza dei quattro elementi (...) senza i quali qualsiasi essere partecipe della sensibilità non ha natura per sussistere.”¹⁷

Se, dunque, Gregorio presenta un’obiezione alla teoria del microcosmo, non è perché nega la presenza dell’armonia dei quattro elementi nell’uomo, ma piuttosto perché pensa che questa armonia sia insita in qualunque essere vivente, e quindi non reputa che quella del microcosmo sia una buona argomentazione per affermare la regalità dell’uomo o la sua superiorità rispetto agli altri animali.

Oltre a ciò, è evidente nel discorso di Macrina che Gregorio accetti la teoria platonica della divisione della realtà in due categorie: quella *sensibile* e quella *intelligibile*. La realtà sensibile è visibile e materiale ed è dunque caratterizzata dall’avere volume, peso, forma etc. mentre questi limiti non sono

solo un espediente che il primo usa, in ultima istanza, per veicolare quello che già pensa lui, ma che sua sorella stia difendendo un cristianesimo dalle tinte platoniche ancora più forti rispetto a quelle del Nisseno stesso; se questo è il caso, evidentemente le differenze di pensiero tra i due sull’argomento, in fin dei conti, ci sono.

¹⁶ *An et Res*: PG 46, 7; Moreschini, pp. 355-357.

¹⁷ *Op hom*: PG 44, 16; Salmona, p. 73.

applicabili alla realtà intellegibile. La superiorità ontologica della realtà intellegibile è evidente nel pensiero di Gregorio, e questo si evince dalla sua convinzione nel prendere gli angeli come modelli per la vita retta dell'uomo.¹⁸

Sarebbe, tuttavia, un errore pensare che il Nisseno si stia limitando a introdurre questo dualismo al solo scopo di esprimere i concetti di realtà creata e realtà increata utilizzando una terminologia platonica. Ciò è chiaro dalla divisione che introduce nella stessa realtà intellegibile (o intellettuale):

“Dividiamo, ancora una volta, anche la sostanza intellettuale: l’una è increata e creatrice di tutto quello che esiste ed è sempre quello che è e sempre rimane uguale a se stessa, superiore ad ogni aggiunta, non ammette alcuna diminuzione del bene; l’altra, invece, è stata portata alla nascita per mezzo della creazione e sempre rivolge il suo sguardo alla causa prima degli esseri”¹⁹.

Dalla descrizione che ne fa, è chiaro che, quando parla di ciò che è increato nella sostanza intellegibile, Gregorio si stia riferendo a Dio. Ciò che invece è intellettuale ma creato deve questo suo modo di essere alla partecipazione in colui che è increato. Come diventerà chiaro in seguito, anche il fine ultimo dell'uomo altro non è che questa partecipazione.

Le influenze e le somiglianze che il Nisseno presenta con la filosofia greca non si esauriscono con Platone. Gregorio impara molto anche da Filone di Alessandria, un filosofo di religione ebraica considerato uno degli esponenti principali del medio platonismo (anche se questa denominazione non avrebbe nessun significato per lui), e che Andrew Louth descrive come qualcuno che “ha certamente qualche diritto di venire chiamato il padre della teologia negativa”²⁰. Proprio come faranno Origene e lo stesso Gregorio nei secoli successivi, Filone propone rielaborazioni in chiave allegorica e filosofica dei testi biblici, che per lui sono naturalmente quelli dell'antico testamento. È così che si rende autore di un trattato su *La vita di Mosè*, un'opera dallo stesso titolo di quella che il Nisseno scriverà circa trecento anni più tardi.

Per conciliare la possibilità dell'esperienza di Dio con l'incolmabile superiorità ontologica del Creatore rispetto alle creature, Filone si serve della distinzione tra l'*essenza* di Dio e le sue attività (o

¹⁸ Ad esempio in *Virg*: GNO VIII, 1, 17

¹⁹ *Cant*: GNO VI, 6; Moreschini pp. 150-151.

²⁰ A. Louth: *The origins of Christian mysticism: from Plato to Denys*, Oxford University Press, Oxford 2007, p. 18.

energie) nella realtà sensibile. Se è vero che Dio è inconoscibile in quanto l'uomo non ha accesso alla sua essenza, è comunque possibile riconoscerne l'esistenza tramite le sue attività nel mondo, sia nel caso di vere e proprie teofanie che semplicemente nell'osservazione dell'armonia della natura²¹. Questa distinzione tra essenza ed energie divine avrà un grande futuro, arrivando fino a occupare un posto centrale nel pensiero del teologo bizantino del XIV secolo Gregorio Palamas.

Anche Gregorio di Nissa fa propria questa distinzione. Ad esempio, parlando della divinità dello Spirito Santo, scrive:

*“ma poiché la natura di Dio è al di sopra dell'intelligenza di coloro che la cercano, mentre noi, partendo da certe prove, ci procuriamo, mediante tentativi e per via di analogia, la conoscenza degli aspetti che ci sfuggono, è assolutamente necessario che noi siamo condotti per mano (se così si può dire) dalle operazioni di Dio, quando ne vogliamo trovare la natura.”*²²

Un altro concetto che Gregorio, insieme a molti altri, riprende da Filone è quello della *sobria ebbrezza*, un'espressione paradossale impiegata per denotare l'esperienza mistica e il suo carattere soprarazionale. Il Nisseno impiega il concetto nel suo commento al Cantico dei Cantici:

*“In questo modo tu devi intendere anche la vite in fiore, il cui vino, che rallegra il cuore degli uomini, riempirà un giorno il nappo della sapienza: esso sarà imbandito ai convitati, secondo la loro capacità, perché possano attingere alla sublime predicazione per ottenere la buona e sobria ebbrezza — intendo dire quell'ebbrezza, grazie alla quale sorge negli uomini il distacco dalle cose terrene e l'avvicinamento alla realtà più divina.”*²³

Un'altra figura che esercita un'influenza significativa su molti padri della Chiesa²⁴, dai cappadoci fino ad Agostino, è quella di Plotino. Considerato uno dei pensatori principali associati alla corrente del neoplatonismo (che, come nel caso di Filone e del medio platonismo, non è un termine che egli usa per la sua filosofia), Plotino è un contemporaneo di Origene, tanto che entrambi si trovano, seppure in periodi diversi, a frequentare le lezioni del filosofo Ammonio Sacca. Pur non essendo calato in un contesto scritturistico simile a quello dei cristiani (come è invece il caso di Filone),

²¹ *Ivi*, p. 18

²² *Eust*: GNO III,1 6; Moreschini, p. 1877.

²³ *Cant*: GNO VI, 6; Moreschini, p. 139.

²⁴ Significativo in proposito è certamente il suo uso della parola *ipostasi*, che verrà poi ripreso per designare le “persone” divine nelle dispute trinitarie.

Plotino presenta una filosofia che trae una forte attenzione da chi si occupa di teologia mistica. Oltretutto, questa filosofia mistica di Plotino non è solamente teoretica, ma presenta anche aspetti concreti visto, che si dice che egli stesso abbia avuto delle esperienze estatiche nel corso della sua vita²⁵.

Uno dei punti di contatto più evidenti tra Plotino e Gregorio riguarda l'*eros*, cioè l'amore che sottende un desiderio verso il proprio oggetto. Sviluppando il pensiero di Platone in merito, Plotino assegnerà all'*eros* un ruolo di primo piano. Come scrive Lela Alexidze: “Dunque, l'Eros è caratteristica dell'anima e sua attività, diretto verso la causa dell'anima – l'intelletto”.²⁶

Pur non spingendosi a considerare l'*eros* come un demone o qualcosa di simile, Gregorio vede questo tipo di amore come un elemento fondamentale per l'ascesa dell'uomo verso Dio. Il Nisseno scrive:

“Allora colei che ha depresso il velo dagli occhi guarda con pura vista l'inesprimibile bellezza dello sposo, e per questo modo è ferita dall'incorporeo e infuocato dardo dell'amore. Si dice, infatti, che l'amore²⁷ sia una carità intensa; nessuno si vergogna dell'amore, purché il colpo della sua freccia non avvenga nella carne; (...) Anche la sposa così fece, quando disse alle giovinette: “Io sono stata ferita dall'amore”. ”²⁸

L'influenza di Plotino su Gregorio (e non solo) non si limita a questo. Anche il pensiero di Plotino ha una grande importanza nello sviluppo della teologia negativa. Ad esempio, secondo Plotino il tempo rappresenta una dimensione che riguarda solo l'anima, mentre le due ipostasi superiori, ovvero l'intelletto e l'Uno, lo trascendono²⁹.

Scrivendo in polemica con Eunomio, il quale afferma che il Figlio è eterno solo in quanto privo di una fine nel tempo ma comunque con un inizio, il Nisseno scrive:

“Invece la sostanza che è al di sopra del creato, poiché è estranea a ogni idea di periodo di tempo, sfugge a ogni successione nel tempo, perché non è partita da nessun inizio del genere, non procede e non va a terminare in una fine, in nessun modo che si trovi conforme a un certo ordine.”³⁰

²⁵ A. Louth, *Origins*, cit., p. 47.

²⁶ L. Alexidze: *Eros as Soul's eye in Plotinus: What does it see and not see?*, in J. Finamore e T. Nejeschleba: *Platonism and its legacy*, Prometheus Trust, 2019. p. 53

²⁷ Gregorio sta parlando dell'*eros* in questo caso

²⁸ *Cant*: GNO VI, XIII; trad. Moreschini, p. 297.

²⁹ Moreschini, *Opere dogmatiche*, cit. p. 140.

³⁰ *Eun*: GNO I, 47, 363; trad. Moreschini, p. 847.

Un altro punto che vale la pena di notare è il modo in cui il Nisseno tratta un concetto che diventerà fondamentale nella sua filosofia: quello dell'*apatheia*. Anche questa non è una nozione originale di Gregorio, ma è soprattutto associata allo stoicismo, anche se non manca di influenzare pensatori di scuola platonica, tra cui lo stesso Plotino. A scanso di equivoci, l'*apatheia* è una condizione abbastanza diversa da quella che in italiano si chiama *apatia*: essa rappresenta l'impassibilità, l'ideale a cui il saggio deve tendere, cioè l'ergersi al di sopra del pathos raggiungendo una condizione di distacco nella quale si è immuni agli stati emotivi etc. che quello che accade nel mondo esterno tende a procurare.

Secondo Gregorio, l'*apatheia* non è solo un traguardo da raggiungere, ma la condizione in cui e per cui l'uomo è stato creato. Egli scrive:

*“Come, dunque, la mancanza di passioni costituisce l'inizio e il presupposto della vita secondo virtù, così anche il volgersi al vizio come conseguenza dell'invidia apre la strada a tutti i mali che sorgono successivamente.”*³¹

Eppure, se secondo Gregorio l'*apatheia* è un ideale a cui tendere ciò non è perché la mancanza di passioni sia il risultato di una semplice resistenza a tutto ciò che concerne il pathos. Se, secondo il Nisseno, l'impassibilità è in grado di schermare chi la ottiene dai piaceri terreni, essa risulta comunque in uno stato di “piacere” dal punto di vista dell'anima. Pertanto, il Nisseno distingue tra due tipi di piacere: quello legato al corpo, che è procurato dal pathos, e quello legato all'anima, che è invece il risultato dell'*apatheia*. Gregorio descrive questo secondo piacere con la formula paradossale del *pathos apathés*³². Come conclude Daniélou: “L'idea di un piacere dell'*apatheia* sarebbe incomprensibile nella prospettiva stoica”³³.

Come si è visto, l'influenza della filosofia greca e, particolarmente, di quella platonica sul pensiero degli intellettuali cristiani antichi e dei padri della chiesa è innegabile. Per citare la famosa massima di André Jean Festugière: “Quando i padri “pensano” la loro mistica, loro platonizzano”³⁴.

³¹ *Or cat*: GNO III/4, 13, 8; trad. Moerschini, p. 233.

³² *Cant*: GNO VI, I. Il concetto chiaramente si ricollega a quello della sobria ebbrezza di cui si parlava sopra.

³³ J. Daniélou: *Platonisme et théologie mystique: doctrine spirituelle del saint Gregoire de Nysse*, Aubier, Parigi 1944. p. 93.

³⁴ A. J. Festugière: *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Librairie philosophique J. Vrin, Parigi 1975. p. 5.

Ciò che Festugière dice immediatamente dopo, cioè che “non c’è nulla di originale nell’edificio”³⁵, non manca però di suscitare critiche. Louth muove tre obiezioni a questo ragionamento³⁶. Innanzitutto, il concetto di Dio dei cristiani è radicalmente diverso da ciò che si può trovare nel platonismo: il Dio cristiano è personale ed è cosciente della sua creazione e delle sue creature, e ne consegue che il fare esperienza di Dio non è solo il risultato della purificazione e dell’ascetismo, ma è qualcosa che Dio stesso decide liberamente di concedere. In secondo luogo, né l’uomo né la sua anima sono esseri divini, ma sono creati dal nulla, e questo non può che dare una prospettiva del tutto diversa alla relazione dell’uomo con Dio. Infine, se per i platonici le virtù hanno una valenza fondamentalmente negativa, cioè sono il modo in cui l’anima nella sua esistenza terrena si rende indipendente dal corpo, per i cristiani hanno anche un significato positivo, poiché è proprio per mezzo di esse che la persona si assimila a Dio.

Dato che il pensiero di Gregorio di Nissa, anche per gli standard della letteratura patristica, è particolarmente speculativo, molti studiosi non mancano di interrogarsi su quale sia la “quantità” di platonismo nella sua filosofia. Secondo l’analisi di Ojell:

*“Il problema con cui gli studi su Gregorio hanno dovuto costantemente confrontarsi sta nelle ovvie tensioni tra il paradigma di studio generale come il “motivo di interpretazione formale” del pensiero dell’autore – introducendo nelle interpretazioni l’idea che Gregorio fosse un ellenista o un platonico – e i testi concreti di Gregorio come il “motivo di interpretazione materiale”. Il secondo motivo ci ricorda che, dopotutto, Gregorio era un cristiano, e non c’è modo di negarlo.”*³⁷

È comunque necessario tenere a mente che concetti come la conoscenza di se stessi, la superiorità ontologica di ciò che è spirituale rispetto a ciò che è materiale, la purificazione e l’assimilazione dell’uomo con il Bene sono temi platonici, ma sono anche temi biblici. Quando un intellettuale cristiano come Gregorio di Nissa parla di queste cose, anche utilizzando un vocabolario proprio della filosofia greca, non sta necessariamente facendo compromessi tra il suo cristianesimo e la filosofia, o subordinando l’uno all’altra. O perlomeno non lo sta facendo intenzionalmente.

Gregorio stesso si propone diverse volte di affrontare il problema del modo in cui un cristiano debba approcciare la filosofia pagana. Ad esempio, nel dialogo su *L’anima e la resurrezione*, Macrina traccia una linea di separazione netta tra il filosofo pagano e quello cristiano: mentre il primo può

³⁵ *Ivi*, p. 5.

³⁶ A. Louth, *Origins*, cit. pp. 188-193.

³⁷ A. Ojell, *One word*, cit. pp. 28-29

permettersi di fare speculazioni basandosi solo sulle apparenze e sulle sue deduzioni, il secondo deve necessariamente basare il suo pensiero su ciò che dicono le scritture. Immediatamente dopo, Macrina nomina esplicitamente Platone e la sua analogia della biga alata come un esempio di teoria che un cristiano dovrebbe scartare perché non ha alcuna base biblica.³⁸ Naturalmente l'argomento di cui si sta parlando è l'anima, ma il discorso vale anche per le altre cose.

Gregorio si occupa del rapporto tra filosofia e cristianesimo anche nel suo trattato su *La vita di Mosè*. Egli scrive.

“Se poi la figlia del re, ch'è sterile e senza prole (credo che la possiamo ben identificare con la filosofia profana), facendo passare il bambino per suo, fa in modo d'essere chiamata sua madre, la ragione consente di non respingere la familiarità della pretesa madre, finché uno considera l'imperfezione della propria età (...) Perciò uno viva pure con la regina degli Egiziani fin tanto che non sembri privo dei ragguardevoli beni che stanno presso costoro, ma poi corra alla madre secondo natura, dalla quale non è rimasto staccato neppure quando era allevato presso la regina, allattato, come dice la storia, dal latte materno.”³⁹

Gregorio qualificherà la sua caratterizzazione spiegando che non è un male in sé utilizzare la filosofia profana, né lo è venire educati ad essa durante la propria formazione. Ciò deve però avvenire senza mai staccarsi dai precetti della Chiesa. Anche se a primo acchito, spiega ancora Gregorio, la filosofia può apparire superiore alla fede per via della sottigliezza dei suoi ragionamenti, essa non lo è, ed è il cristiano che ha il compito di vincere qualsiasi forma di idolatria che trova dentro di sé per conformarsi alla virtù.

Se quest'ultimo passo è utile per chiarire qual è l'atteggiamento che il Nisseno propone di adottare nei confronti della filosofia pagana, lo è anche perché il paragone che fa tra la stessa e la figlia del faraone costituisce un ottimo esempio di com'è la lettura allegorica delle scritture che Gregorio impiega abitualmente.

D'altro canto, se questo è il modo in cui il Nisseno intende procedere, non è detto che abbia successo tutte le volte. Significative in questo senso sono le critiche che John Panteleimon Manoussakis muove a *L'anima e la resurrezione*. Secondo lui, un dialogo del genere fornisce a Gregorio un'ottima opportunità per difendere il *kerygma* cristiano e mettere in luce le differenze con il platonismo, ma il Nisseno la spreca. Ad esempio, secondo Manoussakis, il platonismo di Gregorio lo porta a

³⁸ *An et res*: PG 46, 20.

³⁹ *Vit Moys*: GNO VII/1, 10-12; trad. Simonetti pp 67-69.

estremizzare il concetto biblico dell'uomo fatto a immagine e somiglianza di Dio. Specificamente, Gregorio ha una visione platonica dell'immagine (*eikon*) e ciò lo porta a ragionare per via analogica e a raggiungere conclusioni poco scritturali che postulano un'eccessiva immaterialità dell'uomo nella resurrezione. Nelle lettere di Paolo la parola *eikon* è soprattutto riservata a Cristo, e il racconto evangelico della resurrezione poco assomiglia alla descrizione che Gregorio e Macrina danno dell'uomo trasfigurato. Pertanto, conclude Manoussakis: “Uno certamente si chiede quanto sarebbe stato differente il dialogo su *L'anima e la resurrezione* se Gregorio avesse scelto di seguire un percorso più vicino a Paolo che a Platone”.⁴⁰

Naturalmente, quelli di cui si parla sopra sono solo alcuni dei temi che Gregorio di Nissa riprende dalla filosofia greca: il suo intento dichiarato è quello di mettere la filosofia al servizio del pensiero cristiano, pur ricordando ai suoi lettori che il secondo ha molto più da offrire del primo. È comunque vero che sarebbe possibile tracciare gli elementi fondamentali del pensiero del Nisseno partendo dai concetti che riprende dalla filosofia profana. Questo non deve però venire visto come l'operato di un pensatore che vuole cristianizzare il platonismo (o platonizzare il cristianesimo): come si è visto nel caso dell'*apatheia*, a Gregorio non manca l'originalità per trasformare anche radicalmente i concetti che riprende.

⁴⁰ J.P. Manoussakis, *Time, memory, identity*, cit. p. 66.

Parte II – Influenze filosofiche

2.2: Il debito verso Origene

Come già accennato, una delle influenze principali sul pensiero di Gregorio di Nissa è costituita dall'illustre teologo Origene di Alessandria. I due non hanno occasione di conoscersi personalmente, perché Origene viene prima di Gregorio, vivendo a cavallo tra il secondo e il terzo secolo dopo Cristo, dato che nasce attorno all'anno 185 e muore circa nel 254⁴¹.

A differenza dei pensatori incontrati finora in relazione alle influenze filosofiche sul pensiero di Gregorio, Origene è un cristiano e nasce in una famiglia di cristiani. Ciò è comprovato dal fatto che, quando Origene è ancora adolescente e infuriano le persecuzioni dell'imperatore Settimio Severo, suo padre, il colto insegnante Leonida, si reca di sua spontanea volontà al martirio, e anche il figlio tenta di seguirlo, anche se deve poi desistere per via di uno stratagemma ideato dalla madre⁴².

A partire dalla morte del padre, al giovane tocca il compito di provvedere per la sua famiglia e per questo gli verranno affidati incarichi di insegnamento nelle scuole adibite alla grammatica e alla formazione dei cristiani. Da qui Origene continuerà la sua formazione sia nello studio delle scritture che nella filosofia e nella teologia, ma anche nelle altre scienze, sia da solo che nelle varie scuole di Alessandria. Parallelamente inizia a mettere per iscritto le sue riflessioni, e viene aiutato nella stesura e nella pubblicazione dei suoi scritti da un ricco uomo di nome Ambrogio, particolarmente fiducioso nelle capacità di Origene dopo che questo riesce a convertirlo dallo gnosticismo. Da qui l'influenza del teologo alessandrino continuerà ad aumentare, tanto che avrà come allievi diversi personaggi molto rilevanti nel cristianesimo antico, tra cui lo stesso Gregorio Taumaturgo, che sarà poi il promotore della conversione della famiglia del Nisseno.

Ma l'influenza di Origene non si esaurisce affatto con i suoi studenti diretti: ad esempio, gli stessi Basilio e Gregorio Nazianzeno compileranno un'antologia delle sue opere, alla quale daranno il nome di *Philokalia* (letteralmente "amore per la bellezza").

⁴¹ J.N.D. Kelly: *Il pensiero cristiano delle origini*, Il Mulino, Bologna 1972. p. 158.

⁴² J. Daniélou: *Origène*, La Table Ronde, Parigi 1948. p. 22.

Sulla sua importanza per la formazione del pensiero teologico cristiano, David Bentley Hart scrive:

*“Dopo Paolo, non c’è una singola figura cristiana verso cui l’intera tradizione (cristiana, n.d.t.) sia più in debito. È stato Origene che ha insegnato alla Chiesa a leggere le scritture come uno specchio vivente di Cristo, che ha fatto evolvere i principi della teologia trinitaria e della cristologia successiva, che ha magistralmente stabilito le norme per l’apologetica cristiana, che ha prodotto la prima e più sontuosa esposizione della spiritualità contemplativa e che, detto chiaramente, ha gettato le fondamenta per tutto l’apparato del pensiero cristiano elaborato.”*⁴³

Si è però detto che Gregorio di Nissa è, anche tra i padri cappadoci, quello più fortemente ispirato dal pensiero di Origene. Lo stesso Daniélou ritiene che “Gregorio di Nissa, pur respingendo i suoi eccessi (di Origene, n.d.t.), è l’erede più intelligente della sua teologia dell’uomo e della sua mistica”⁴⁴.

E in effetti il Nisseno è, tra i tre cappadoci, quello che più si interessa proprio di antropologia filosofica e di teologia mistica. Ma un primo punto in comune, che esula in qualche modo da queste tematiche e che non sempre viene trattato quando si paragona il pensiero del Nisseno da quello dell’Alessandrino, è l’enfasi che entrambi pongono sul martirio. E in effetti, Origene è pronto già da adolescente a morire da martire insieme a suo padre e di frequente si occupa di persona di consolare e incoraggiare i cristiani prossimi al martirio, alla fine lui stesso muore per via delle pesanti torture che gli vengono inflitte per via delle persecuzioni ordinate dall’imperatore Decio.

Gregorio non deve mai davvero scontrarsi con una situazione del genere, visto che, anche quando viene allontanato dal vescovado di Nissa, ciò avviene per via di una congiura di ariani piuttosto che di una persecuzione orchestrata dalle autorità imperiali. Ciò nonostante, l’interesse per il martirio e l’ammirazione per i martiri sono ugualmente presenti nei suoi scritti. Come è facile intuire, la ragione per cui Gregorio dà così tanta importanza a questo argomento è primariamente pedagogica: il Nisseno ritiene che imparare dalle vite dei martiri possa essere un esempio edificante per chi le ascolta, che siano giovani o meno giovani. Tuttavia, spesso i suoi scritti sui martiri nascondono dei fini secondari. Ad esempio, come a tal proposito scrive Leemans:

“La fine della Prima omelia su Stefano il protomartire di Gregorio di Nissa è un esempio calzante. In essa, l’omelista reagisce per esteso contro gli pneumatomachi, argomentando contro la loro

⁴³ D.B. Hart: *Saint Origen*, “First Things”, ottobre 2015. link: <https://www.firstthings.com/article/2015/10/saint-origen> consultato il 10 ottobre 2021.

⁴⁴ J. Daniélou: *Origène*, cit., p. 7.

interpretazione di At 7,55-56 e dimostrando al suo pubblico che, al contrario della loro opinione, questi versi non provano lo stato di inferiorità dello Spirito, ma esattamente il contrario."⁴⁵

A parte tutto questo, comunque, Origene non è da intendersi come un'influenza del tutto separata dal pensiero greco sulla filosofia di Gregorio di Nissa. L'Alessandrino stesso è un profondo conoscitore della filosofia greca, e, come si vedrà più avanti, l'influenza del platonismo su alcuni aspetti cruciali della sua teologia sarà un fardello molto pesante sulla sua reputazione lungo tutta la storia del cristianesimo. Nonostante ciò, anche Origene non è in alcun modo un interprete acritico della filosofia greca: una delle peculiarità dell'Alessandrino è quella di esortare i suoi allievi a riflettere e appropriarsi di qualunque saggezza essi possano individuare, sia che essa provenga dal mondo greco che da quello barbaro. Nessuna conoscenza è davvero proibita nel metodo educativo di Origene, purché, naturalmente, essa possa venire in ultima istanza asservita alla religione di Cristo.

A ogni modo, è indubbiamente nell'ambito della teologia mistica e apofatica che il pensiero e i metodi di Origene sono più visibili negli scritti di Gregorio. Proprio come si è visto che Filone aveva già iniziato a fare, entrambi articolano la loro teologia negativa e mistica primariamente servendosi della lettura allegorica e fondamentalmente cristocentrica delle scritture, un'arte della quale Origene è probabilmente il pioniere principale.

Conoscere il metodo esegetico origeniano è senz'altro utile per comprendere anche il modo in cui lo stesso Gregorio legge i testi biblici. Infatti Origene, riprendendo la distinzione platonica tra sensibile e intellegibile, decide di applicarla alla lettura biblica.

In tal modo, ciò che in ontologia è il sensibile si traduce nell'esegesi nel significato letterale, mentre l'intellegibile corrisponderà al significato spirituale. Questo non significa che Origene neghi ogni valore di verità al significato letterale, esso è sempre e comunque il punto di partenza da cui si procede con l'allegoria. Tuttavia, proprio come la realtà intellegibile è superiore a quella sensibile, così il significato spirituale è ancora più autentico di quello letterale, e talvolta, quando una lettura letterale di un passo biblico restituisce una visione indegna di Dio, solo il significato spirituale è da ritenersi valido.

⁴⁵ J. Leemans: *Style and meaning in Gregory of Nyssa's panegyrics on martyrs*, "Ephemerides Theologicae Lovanienses" 81/1, (2005). pp. 109-129. p. 114.

Ma questo non è il solo criterio che Origene adopera per distinguere i modi di comprendere la scrittura. Sulla base di Paolo e della sua tripartizione dell'uomo in corpo, anima e spirito, Origene elabora una tripartizione in senso letterale, senso morale (quello che porta il lettore del testo biblico a trarre lezioni da applicare nella sua vita) e senso spirituale.

Si è detto che la lettura allegorico-spirituale delle scritture è lo strumento principale che Origene usa per articolare la sua teologia apofatica e il cammino del mistico verso Dio, ma c'è anche un altro modo in cui la sua lettura delle scritture combacia con la sua visione dell'uomo. L'Alessandrino si rifà nuovamente alla tripartizione paolina e ciò lo porta a distinguere in senso mistagogico tra i cristiani *incipientes*, ovvero coloro che non sono che all'inizio del loro cammino, coloro che stanno avanzando in quel cammino (detti *progredientes*) e, infine, quelli che hanno già raggiunto un buon punto, cioè i *perfecti*.

In quest'ottica, Origene associa il senso letterale agli *incipientes*, il senso morale ai *progredientes* e il senso spirituale ai *perfecti*.

Un libro dell'antico testamento di cui sia Origene che Gregorio scrivono un commentario è il Cantico dei Cantici⁴⁶. In realtà, Origene non è certamente il primo ad occuparsi di interpretare questo testo: se l'interpretazione rabbinica tradizionale tende a vederlo come una fonte la cui forma poetica e forte carica emozionale testimonia l'alleanza tra Dio e il popolo ebraico, i commentatori cristiani vi contrappongono un'interpretazione più ecclesiologica: la relazione nuziale descritta nel Cantico dei Cantici simboleggia la relazione tra Cristo e la sua Chiesa. C'è poi chi ritiene che il testo vada compreso in maniera letterale, come nel caso del vescovo di scuola antiochena Teodoro di Mopsuestia, il quale sostiene che il Cantico altro non sia che una celebrazione dell'amore tra il re Salomone e la sua giovane sposa egizia⁴⁷.

⁴⁶ Bisogna anche tenere in conto che il testo greco del commento al Cantico dei Cantici di Origene è andato perduto, e sopravvive solo nella traduzione latina di Rufino, e anche questa è incompleta. Per di più, Rufino traduce in maniera abbastanza libera il testo, in tutta probabilità smussandolo dagli artifici retorici più raffinati, poiché il gusto dell'uditorio latino non sarebbe soddisfatto da essi quanto quello dell'uditorio greco. È invece possibile leggere il commento alla stessa opera di Gregorio di Nissa nell'originale greco.

⁴⁷ Vedi W.E. Phipps: *The plight of the Song of Songs*, in "Journal of the American Academy of Religion", vol 42, n. 1 (marzo 1974). pp. 82-100. p. 95.

Secondo Origene e ancora di più secondo Gregorio, un'interpretazione del genere è assolutamente errata. Un testo come il Cantico dei Cantici non può venire preso alla lettera perché, come dice l'Alessandrino:

“Se invece si sarà accostato a questo testo qualcuno che vive soltanto secondo la carne, a costui deriverà non poco rischio e pericolo. Poiché infatti non sa ascoltare le espressioni amoroze con purezza e casto orecchio, tutto ciò che ascolta trasferirà dall'uomo interiore all'uomo esteriore e carnale (...) Perciò ammonisco e consiglio ognuno, che non è ancora libero dalle molestie della carne e del sangue e non si è ancora affrancato dalle affezioni della materia, di astenersi completamente dalla lettura di questo libro e dalle spiegazioni che su di esso vengono fornite.”⁴⁸

Questo passo è significativo perché in esso si possono scorgere tutti i criteri origeniani di lettura delle scritture di cui si parlava sopra: interpretare il Cantico dei Cantici in senso letterale non è solo errato dal punto di vista esegetico, ma addirittura pericoloso, e chi non è ancora in grado di ergersi al di sopra dei desideri della carne e di vedere il senso spirituale celato dietro il testo (si riferisce, naturalmente, agli *incipientes*) farà meglio a evitare direttamente di leggerlo.

Gregorio di Nissa condivide questa preoccupazione con il suo “maestro”, dedicando una parte significativa del prologo alle sue omelie sullo stesso Cantico ad una vera e propria apologia della lettura allegorica delle scritture. Secondo Gregorio:

“E per questo motivo dice che «la lettera uccide, ma lo spirito vivifica», perché spesso la storia, se noi volessimo rimaner fermi ai fatti puri e semplici, non ci procurerebbe degli esempi di vita virtuosa. Che vantaggio porta alla virtù, se uno legge che il profeta Osea generò figli dalla prostituzione o che Isaia si accostò alla profetessa, se ci si ferma alla lettera? O quale contributo può portare alla vita perfetta la storia di David, quando l'adulterio e l'assassinio concorsero a formare un'unica macchia? Ma se si trovasse un ragionamento capace di mostrare un irreprensibile significato nei fatti attuati da questa economia, allora risulterebbe vera la parola dell'Apostolo, che «la lettera uccide» (essa, infatti, contiene gli esempi delle azioni malvagie), e «lo spirito vivifica» perché esso trasporta a dei significati più divini il pensiero che a prima vista appare assurdo e suscita la nostra critica.”⁴⁹

⁴⁸ Origene, *Cant*: GCL 33, I; trad. Simonetti p. 35.

⁴⁹ *Cant*: GNO VI, 1; trad. Moreschini, pp. 34-35.

Questo non significa che né Origene né Gregorio vogliano negare con veemenza tutte le interpretazioni che non siano ecclesiologiche. L'Alessandrino accetta di buon grado una lettura del Cantico di questo tipo, ma afferma che c'è anche un altro tipo di esegesi da fare, ovvero quello che vede il testo come una relazione tra Dio e l'individuo. Questa concezione è innovativa e verrà ripresa da Gregorio di Nissa per le sue opere, non solo sul Cantico dei Cantici ma anche sugli altri testi biblici.

Come si è infatti già accennato, sia Origene che Gregorio si avvalgono spesso proprio della lettura allegorica delle scritture per articolare il loro misticismo e la loro teologia negativa. C'è una ragione per cui si muovono in questa maniera: tutto il linguaggio è una creazione dell'uomo, e proprio come l'uomo esso è limitato. Come gli esseri umani non possono avvicinarsi né mai comprendere davvero Dio grazie alle loro forze, così anche il linguaggio che adoperano non sarà mai in grado di esprimere o definire la natura di Dio. Come riassume Hubertus Drobner:

“Dio è (...) infinito nella sua essenza e di conseguenza rimane inesprimibile da parte di un essere finito come l'uomo. Il linguaggio certamente aiuta a conoscere Dio, ma non potrà mai descriverlo perfettamente. L'infinità di Dio non permette l'uso di alcun nome (onoma) finito e univoco. Ogni noema è dunque solo un omoionoma, e quindi un'espressione allegorica (Cant III: GNO VI, 86, 14f.)”⁵⁰.

Per quanto riguarda la teologia mistica, sia Origene che il Nisseno vedono nel testo biblico la descrizione degli stadi fondamentali da cui l'asceta deve passare nel suo cammino verso l'unione con Dio.

Introducendo ancora una volta delle tripartizioni, sia Gregorio che Origene articolano la via del mistico in tre tappe fondamentali. I modi in cui i due filosofi concepiscono queste tre tappe, tuttavia, sono marcatamente diversi tra di loro.

Rifacendosi a un'opinione che dice essere abbastanza diffusa nella filosofia greca, Origene introduce gli stadi di *etica*, *fisica* ed *enoptica*, anche chiamati scienza morale, naturale e contemplativa⁵¹.

Il primo stadio, quello dell'*etica*, concerne la purificazione e si risolve nella scienza del vivere secondo virtù. Origene fa corrispondere questa prima tappa nel cammino spirituale al libro dei Proverbi. Secondo Marguerite Harl, l'Alessandrino non si dilunga troppo su questo stadio perché è

⁵⁰ H.R. Drobner: *Allegory* in G. Maspero e L.F. Mateo-Seco: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Brill, Leida 2010. p. 25. (traduzione mia).

⁵¹ Origene: *Cant*: GCL: 33, I; trad. Simonetti p. 52.

fondamentalmente ottimista riguardo all'*etica*, ritenendolo un passo preliminare che non dovrebbe venire superato o soddisfatto con troppa fatica⁵².

Lo stadio successivo è quello della *fisica*, al quale Origene inizia a dare una dimensione apofatica più determinante. Esso corrisponde al libro dell'Ecclesiaste, perché secondo l'Alessandrino in esso re Salomone “tratta a lungo di questioni naturali e, distinguendo le cose inutili e vane da quelle utili e necessarie, insegna ad abbandonare la vanità e a ricercare ciò ch'è utile e buono.”⁵³

La logica dietro questo ragionamento è che il cristiano deve avere il desiderio di andare oltre la realtà sensibile e la dimensione puramente fenomenica, e il modo in cui è in grado di farlo, una volta purificatosi praticando l'*etica*, è quello non di distogliere lo sguardo dalla creazione, ma di scorgere in essa l'azione di Dio. In altre parole, per Origene tutte le cose create hanno dei principi seminali (detti *logoi*) secondo i quali sono state create, e la scienza naturale consiste proprio nell'arrivare a questi principi partendo dall'osservazione delle realtà immediate, di modo che uno possa poi seguire i *logoi* e avvicinarsi a Dio.

Lo stadio finale è quello dell'*enoptica*, e ad esso corrisponde il libro del Cantico dei Cantici. Se la scienza morale e quella naturale hanno lo scopo di liberare chi le pratica dagli impulsi carnali e dalla corporeità, questo è perché la scienza contemplativa, per via della natura incorporea di ciò che viene contemplato (cioè Dio), non può essere praticata da chi è ancora legato al suo corpo. L'*enoptica* è dunque contemplazione diretta e unione con Dio, il fine ultimo del cristiano, nel quale l'anima passa oltre la realtà puramente sensibile per avvicinarsi a quella intellegibile. Naturalmente Origene non dice che questo sia possibile per il singolo individuo che si affida solo ai suoi sforzi, ma la grazia di Dio è fondamentale perché qualcuno venga messo nelle condizioni di poter praticare la scienza contemplativa.

Gregorio è vicino a Origene nel senso che anche lui elabora una tripartizione dell'ascesi a Dio, ma il suo pensiero ha anche significativi punti di divergenza con quello del suo maestro. Innanzitutto, il Nisseno affronta il problema in modo meno sistematico di quanto fa l'Alessandrino. In secondo luogo, se l'accento che Origene pone sulla liberazione dalle passioni e dalla corporeità come prerequisito per passare alle fasi seguenti fa pensare a una sorta di susseguirsi schematico e lineare delle tappe da attraversare, questo non è necessariamente quanto accade nella teoria di Gregorio.

⁵² M. Harl: *Origène et la fonction du verbe incarné*, Les Belles Lettres, Parigi 1958. p. 321.

⁵³ Origene: *Cant*: GCL: 33, I; trad. Simonetti p. 54.

Il Nisseno propone una tripartizione in *luce*, *nube* e *tenebra*. Queste non sono parole che indicano pratiche o scienze, perciò si può già intravedere come l'analisi di Gregorio finirà per essere ancora più allegorica e teoretica di quella di Origene.

In questo caso, il Nisseno si rifà alla storia di Mosè, perché:

*“Il grande Mosè cominciò a godere della visione di Dio nella luce: dopo di essa Dio gli parlò attraverso la nube. Quindi Mosè, divenuto ancora più sublime e più perfetto, vide Dio nella tenebra.”*⁵⁴

Il primo stadio è dunque quello della *luce*. Come Origene, anche Gregorio vede il primo stadio come quello della purificazione, ma anziché soffermarsi sulla sola vita etica come fa, in sostanza, l'Alessandrino, egli dà già a questa prima tappa un significato più prettamente spirituale. Come scrive ne *La vita di Mosè*:

*“Da questa luce apprendiamo che cosa dobbiamo fare per essere all'interno dei raggi della verità, e che non è possibile correre con i piedi calzati verso quell'altezza dove si contempla la luce della verità. Infatti i piedi dell'anima debbono essere liberati dal rivestimento di pelli morte e terrene (...) Se riusciremo a far questo, conseguiremo la conoscenza della verità, che ci si rivelerà da sé.”*⁵⁵

Il tema della liberazione dalla corporeità, che Origene lascia alla tappa della scienza naturale, è già presente nel primo stadio nel pensiero di Gregorio. Come afferma Martin Laird: “Gregorio accentua in numerose occasioni che la luce che fa passare l'oscurità è, in qualche modo, una luce epistemologica”⁵⁶. Il cristiano apprende dalla luce che Dio è l'unica realtà che realmente esiste, e che bisogna volgere il proprio desiderio non alle cose che non potrebbero esistere senza partecipare nell'essere, ma all'essere stesso, cioè Dio.

Il secondo stadio è quello della *nube*. Come nel caso della scienza naturale di Origene, la nube rappresenta l'ergersi al di sopra della vanità della semplice realtà fenomenica ed essere in grado di vedere l'azione di Dio nella creazione. Si tratta, dunque, del momento in cui l'anima inizia ad accorgersi non solo del mondo sensibile, ma anche di quello intellegibile. Come fa notare Louth: “La

⁵⁴ *Cant*: GNO VI, XI; trad. Moreschini p. 254.

⁵⁵ *Vit Moys*: GNO VII/1, 22; trad. Simonetti p. 73.

⁵⁶ M. Laird: *Gregory of Nyssa and the mysticism of darkness: a reconsideration*, in “The Journal of Religion” vol. 79, (Ottobre 1999). pp. 592-616. p. 596.

seconda tappa è, dunque, il dominio della *theoria* platonica: contemplazione del mondo della realtà genuina, delle Idee”⁵⁷. Ma se c’è molto in comune tra la nube di Gregorio e la *fisica* di Origene, bisogna anche notare che nel primo caso l’elemento contemplativo è già presente, e non può quindi essere l’obiettivo finale, come lo è invece nella teoria dell’Alessandrino.

Quello che è lo stadio finale, ovvero la *tenebra*, rappresenta invece una direzione del pensiero di Gregorio intrapresa in maniera abbastanza indipendente da quello di Origene⁵⁸, anche se l’immagine della tenebra sarà destinata ad avere molta fortuna nella teologia mistica e apofatica successiva. La tenebra altro non è che il risultato dell’inconoscibilità di Dio: più l’uomo si avvicina al suo Creatore, più si rende conto di quanto esso sia ancora più irraggiungibile di quello che pensava in precedenza. Questo significa che, nel pensiero di Gregorio, la conoscenza di Dio sta esattamente nel rendersi conto della sua inconoscibilità. Dio trascende non solo il mondo fisico, ma anche qualunque concezione filosofica o teologica l’uomo possa formulare su di lui. Scrive il Nisseno:

*“Ma la mente, procedendo e giungendo con attenzione sempre più intensa e completa alla conoscenza della dottrina delle vere realtà, quanto più si avvicina a questa conoscenza, tanto più avverte l’inconoscibilità della natura divina. (...) In questo è infatti la vera conoscenza di ciò che ricerchiamo, in questo vedere nel non vedere, perché ciò che cerchiamo supera ogni conoscenza, circondato da ogni parte dall’incomprensibilità come da tenebre. Per questo anche il profondo Giovanni, che si è trovato in questa tenebra luminosa, dice che «nessuno mai ha conosciuto Dio», affermando con queste parole che la conoscenza dell’essenza divina è irraggiungibile non solo dagli uomini ma anche da ogni natura intellettuale”*⁵⁹.

La grandissima importanza che il pensiero di Origene riveste nella filosofia e nella teologia di Gregorio di Nissa non dovrebbe essere vista come una sorta di dipendenza acritica del secondo verso il primo. Pur senza nominarlo direttamente, nel corso delle sue opere Gregorio muove diverse critiche al suo maestro.

⁵⁷ A. Louth, *Origins*, cit. p. 83.

⁵⁸ Questa posizione che vede in Gregorio di Nissa il capostipite di questa mistica dell’oscurità è comunque oggetto di dibattito tra specialisti. Nell’articolo citato, Laird risponde a Olivier Clément scrivendo che se costui può chiamare il Nisseno “il poeta e drammaturgo dell’oscurità”, è ugualmente possibile chiamare Gregorio “poeta e drammaturgo della luce” (cit. p. 594). Simonetti precisa che anche in Origene l’elemento della tenebra è presente, anche se in maniera minore (*Vita di Mosè*, cit. p. 308).

⁵⁹ *Vit Moys*: GNO VII/1, 162-163; trad. Simonetti p. 155.

Nel suo dialogo su *L'anima e la resurrezione*, il Nisseno si trova, dopo aver supportato la dottrina cristiana della resurrezione, a dover confutare le obiezioni contro di essa che potrebbero provenire dalle filosofie pagane.

La prima teoria che Gregorio vuole confutare è quella della metempsicosi. Secondo il Nisseno, coloro che affermano questa teoria: “per forza ammassano e mescolano insieme l'elemento irrazionale, quello razionale, quello capace di sensazione, quello che ne è incapace”⁶⁰. Gregorio esprime stupore nei confronti di una dottrina che, a suo dire, porta chi la condivide a vedere ogni cosa come se ci fosse solo una natura, e quindi potrebbe da una parte provare la stessa empatia che prova per gli uomini per i rettili e le bestie, e dall'altra disinteressarsi delle altre persone perché non le considera diverse da animali e piante.

Ma questa polemica contro la metempsicosi serve anche a introdurre un'altra contro una teoria che, in ambito cristiano, è associata primariamente a Origene, cioè quella della pre-esistenza delle anime. Nella visione origeniana, Dio compie un atto creativo dal quale scaturiscono le creature razionali. Esse sono, in questo momento, “vicine” a Dio e slegate dagli aspetti più oppressivi della materialità. Tuttavia, a un certo punto, alcune di queste anime provano una sorta di sazietà (*koros*) che le porta a smettere di tendere verso Dio, poiché è questa tensione che rende la loro vicinanza con il Creatore possibile. Il risultato è che queste anime cadono nella realtà materiale, anche se hanno la possibilità, come le teorie di Origene sul progressivo percorso verso la conoscenza di Dio mettono in chiaro, di compiere il cammino inverso e ritornare al Creatore.

Tuttavia, secondo Gregorio di Nissa è assurdo pensare che sia possibile smettere di tendere verso Dio quando si è collocati in una realtà nella quale non ci sono le passioni solo per poi essere in grado di farlo. Il Nisseno conclude la sua confutazione dicendo che coloro che affermano la metempsicosi e la pre-esistenza delle anime:

“confondono, dunque, e mescolano tra di loro la condanna della vita terrena e la lode delle realtà celesti, perché questa vita che è condannata è quella che, secondo loro, conduce al bene, mentre quella che è interpretata nel senso migliore spinge l'anima a cadere nella condizione peggiore.

Bisogna dunque escludere dalla vera dottrina ogni ipotesi errata e insostenibile a questo riguardo”⁶¹.

⁶⁰ *An et res*: PG 46, 53; trad. Moreschini p. 437.

⁶¹ *An et res*: PG 46, 56; trad. Moreschini, p. 443.

Come si è detto, Origene è un pensatore la cui influenza non svanirà mai del tutto lungo la storia del cristianesimo. Non c'è dubbio che, tra i filosofi e i teologi la cui ortodossia viene ecclesiasticamente sancita, Gregorio di Nissa sia tra quelli che più si avvicinano all'Alessandrino. Ma se è vero che molti dei temi che il Nisseno affronta sono già presenti negli scritti di Origene, bisogna anche notare che Gregorio li riprende in modo originale e creativo, senza mettersi problemi nel criticare le concezioni del suo maestro che trova erronee o eccessive.

Parte II – Influenze filosofiche

2.3: L'universalismo

Uno degli elementi che portano molti, anche ai giorni nostri, a interessarsi al pensiero di Gregorio di Nissa è la sua concezione escatologica. Secondo la maggior parte degli studiosi, Gregorio di Nissa eredita da Origene una forma di universalismo e la perfeziona, un po' come l'Alessandrino stesso avrebbe a sua volta sviluppato le tendenze universaliste di Clemente di Alessandria.

Con la parola "universalismo" in questo contesto si intende la salvezza di *tutte* le anime, la teoria secondo la quale ogni persona, anche coloro che hanno consapevolmente rinunciato a Dio nella loro vita, saranno alla fine riconciliate con il loro creatore e, dunque, salvate.

Generalmente non si tende a fare distinzioni tra l'universalismo così presentato e l'*apokatastasis*, cioè la restaurazione finale di tutte le cose al loro stato iniziale (cioè al loro stato precedente all'introduzione nel mondo del peccato e della morte). Ma non si può, in senso stretto, affermare che *apokatastasis* e salvezza universale siano la stessa cosa. Non vi è alcun dubbio sul fatto che Gregorio affermi la prima: Giulio Maspero individua quaranta occasioni in cui il Nisseno usa questa parola nelle sue opere⁶² e puntualizza che essa viene ugualmente utilizzata sia nell'Antico Testamento (nella versione detta *dei Settanta*) che, anche se solo due volte, nel Nuovo. A ben vedere, per molti non vi è nessun dubbio nemmeno sul fatto che il Nisseno affermi anche la salvezza universale, oltre che la semplice restaurazione. Ma, come si vedrà in seguito, chi resiste all'idea che Gregorio sia un universalista contende che il Nisseno sia solo interessato ad affermare la seconda, la quale non implica la prima in alcun modo.

È interessante notare che, se è vero che la posizione di Gregorio sulla salvezza universale rappresenta per molti uno degli aspetti più accattivanti della sua teologia, è altrettanto vero che essa storicamente costituisce un motivo quasi di imbarazzo per gli esponenti dell'ortodossia successiva. Il motivo di ciò è presto detto: generalmente si considera che il secondo Concilio di Costantinopoli, convocato nel

⁶² G. Maspero: *Apokatastasis* in G. Maspero e L.F. Mateo-Seco: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Brill, Leida 2009, p. 55.

553, quindi a più di 150 anni dalla morte del Nisseno, condanni l'universalismo in qualsiasi forma come eresia. Pertanto, che un filosofo e un padre della Chiesa così rispettato e dal pensiero così importante per la teologia cristiana sia anche un sostenitore di una dottrina eretica (anche se non dichiarata come tale ai suoi tempi), può costituire secondo alcuni una sorta di macchia nella sua reputazione.

Ma prima di chiedersi in quanti saranno salvati secondo Gregorio, e cosa ci dica questo sulla sua concezione di Dio e dell'uomo, è necessario analizzare *cosa* significhi essere salvati nella visione del Nisseno e di gran parte del pensiero cristiano antico.

Spesso molti cristiani tendono a pensare alla vita dopo la morte come a una varietà di “luoghi” nei quali l'anima del defunto può andare a finire a seconda della sua fede e della sua condotta durante la vita terrena. Naturalmente anche quest'espressione va qualificata, e bisogna mettere in chiaro che anche le teologie che più si avvicinano a questo schema, di norma, vedono questi luoghi (s'intende ovviamente il paradiso, l'inferno, nel caso del cattolicesimo il purgatorio etc.) come delle condizioni spirituali piuttosto che delle ubicazioni vere e proprie.

Tuttavia, la soteriologia del cristianesimo antico è generalmente abbastanza diversa. Essa può venire riassunta nella celeberrima massima di Atanasio di Alessandria secondo la quale Dio “divenne uomo perché noi fossimo deificati”⁶³. Questa teoria è conosciuta ai più con nomi quali *theosis* o *theopoiesis*, che di solito vengono tradotti con parole come “deificazione” o “divinizzazione”, anche se non necessariamente tutti coloro che vi si rispecchiano usano questi termini per designarla.

Anche questa teoria va, naturalmente, qualificata. Né Atanasio né Gregorio, come nessun altro esponente dell'ortodossia cristiana, intendono avvicinarsi a una sorta di panteismo o di politeismo, e certamente non vogliono postulare che l'abisso fondamentale che separa il creatore dalle sue creature possa in qualche modo venire scavalcato dalle seconde.

Piuttosto, la divinizzazione dell'uomo avviene tramite la sua partecipazione nelle energie divine. Chi afferma questa teoria si basa su passaggi scritturali come 2 Pietro 1:4 o Giovanni 10:34, ma anche, ancora una volta, su concetti filosofici greci. Se molti collegano il concetto di *theosis* con il platonismo, Boris Maslov mette in dubbio questa interpretazione, ritenendo che le affinità con lo stoicismo siano maggiori. Secondo Maslov, Gregorio Nazianzeno, cioè il primo a usare il termine *theosis*, rifiuta il concetto platonico dell'assimilazione perché esso implica necessariamente il distacco dal corpo, cosa che il padre cappadoce non è incline ad accettare, o per lo meno non

⁶³ *De incarnatione*, 54.

del tutto. Maslov suggerisce che il Nazianzeno si rifà più al concetto stoico di *oikeiosis* (traducibile con la parola “familiarità”). Egli scrive:

*“Negli autori cristiani precedenti, compresi Clemente di Alessandria e Origene, la nozione di oikeiosis pros theon è arrivata a denotare sia l’azione di Dio, che entra in una relazione di parentela con l’umanità, sia l’accettazione di questa parentela da parte del cristiano. Ciò, dunque, sia stabilisce una precondizione per la divinizzazione sia ne definisce l’essenza.”*⁶⁴

Nel pensiero del Nazianzeno, il corpo è importante perché è grazie a esso che si compiono le opere buone. In questo modo ci si rende simili a Dio allineando la propria volontà con la sua. Si può fare un discorso simile anche nel caso di scrittori precedenti che, come Atanasio, preferiscono parlare di *theopoiesis*. Nel caso dell’Alessandrino il discorso sulla divinizzazione assume tinte più cristologiche che etiche, ma nessuno dei due mette la corporeità in opposizione con la deificazione.

Se è vero che, tra i padri cappadoci, quello che si occupa in maniera più specifica di divinizzazione dell’uomo è Gregorio Nazianzeno, ciò non significa che il concetto venga ignorato o rifiutato dal suo omonimo di Nissa.

In realtà, non mancano istanze in cui il Nisseno sembri parlare di deificazione in senso negativo, criticando le persone che “deificano” le loro passioni etc. e accusandole quindi di idolatria. Ancora, David Balàs fa notare che Gregorio accusa Eunomio di deificare l’*aghennesia*, cioè l’“ingeneratezza”, un attributo quindi del Padre e non del Figlio, in modo da negare la divinità di quest’ultimo.⁶⁵

Tuttavia, in fin dei conti queste sono considerazioni solo tangenziali. Gregorio di Nissa può essere piuttosto restio nel parlare di divinizzazione nel senso di *theosis*, e può usare parole come *theopoiesis* in senso negativo, ma il suo pensiero per quanto riguarda la deificazione dell’uomo in Dio non è ambiguo. Nel suo *Grande discorso catechetico*, il Nisseno scrive:

“Infatti, anche se il modo in cui ora Dio è presente in noi non è esattamente uguale a quello di prima, comunque è stato ammesso che egli sia parimenti tra di noi, sia allora sia adesso. Orbene, è unito a noi, in quanto conserva nell’esistenza la natura; allora, invece, fu unito con la nostra natura, affinché essa divenisse divina grazie alla sua unione con la natura divina, strappata che fu

⁶⁴ B. Maslov: *The limits of Platonism: Gregory of Nazianzus and the invention of theosis*, in “Greek, Roman and Byzantine Studies” n° 52 (2012). pp. 440-468. p. 449.

⁶⁵ D.L. Balàs: *Deification* in G. Maspero e L.F. Mateo-Seco: *The Brill dictionary of Gregory of Nyssa*, Brill, Leida 2010, p. 211. (traduzione mia).

alla morte e liberata dalla tirannide del nemico. La resurrezione di Dio dalla morte è, per la stirpe mortale, l'inizio del ritorno alla vita immortale."⁶⁶

Ma, come anticipato, le speculazioni di Gregorio sulla salvezza dell'uomo si spingono molto più lontano di così. Rimanendo fedele a Origene e alla lettura allegorica delle Scritture, il Nisseno si dilunga abbastanza nel negare la materialità delle pene infernali. La dannazione non consiste nel venire puniti tramite il fuoco, il buio e simili elementi, come chi interpreta i testi biblici in maniera letterale sarebbe portato a pensare. Secondo la visione di Macrina e Gregorio, in qualche modo è la materialità stessa che sta alla radice anche delle pene dopo la morte. Interpretando la parabola evangelica di Lazzaro e del ricco epulone, Macrina spiega:

"(...) in base a questa narrazione, noi pensiamo che il Signore ci insegni che tutti coloro che vivono nella carne devono, per mezzo di una vita secondo virtù, assolutamente staccarsi e liberarsi, in un modo o nell'altro, da ogni rapporto con essa; così, dopo la morte, noi non avremo bisogno di un'altra morte che ci purifichi dai resti della colla carnale. (...) Se una persona, in tutto e per tutto, completamente, diviene carnale nella mente e si dedica ai voleri della carne in ogni suo movimento e in ogni attività dell'anima, costui nemmeno quando esce dalla carne si separa dalle passioni prodotte dalla carne (...)"⁶⁷

Non è dunque Dio che punisce attivamente l'anima dannata, i riferimenti all'azione di Dio sono davvero limitati in queste pagine, e nessuno di essi riguarda punizioni e pene dopo la morte. Macrina lo dice esplicitamente più avanti:

*"Non per odio, né per punire una vita malvagia, secondo me, Dio procura ai peccatori uno stato di afflizione, quando pretende per sé e trascina a sé tutto quello che è nato grazie a lui: no, Dio trascina a un fine migliore, vale a dire, verso se stesso (Egli, infatti, è la fonte di ogni felicità) l'anima umana, e di necessità si aggiunge a chi è trascinato un sentimento di afflizione."*⁶⁸

Un'anima dannata è dunque un'anima confusa, che nella vita terrena ha sempre rincorso le passioni e la carnalità, e una volta che non si trova più a coesistere con un corpo materiale soffre la sua

⁶⁶ *Or. Cat.* GNO III/4, 25.2; trad. Moerschini p. 287.

⁶⁷ *An et Res:* PG 46, 41; trad. Moerschini p. 415.

⁶⁸ *An et Res:* PG 46, 47; trad. Moerschini p. 427.

completa mancanza di riferimenti. È interessante notare come Macrina colleghi questo discorso con le storie relative ad anime senza pace che infestano cimiteri e luoghi di questo tipo, storie assolutamente verosimili dal suo punto di vista.

Ma Dio non lascia sola nessuna delle sue creature, né la lascerà mai. Si evince dal discorso di Macrina che il peccatore è uno che cerca la felicità nei posti sbagliati, nella carnalità e nelle passioni, e pertanto percorre un sentiero che la porta lontana dal suo creatore.

Gregorio di Nissa e Macrina non sono certamente i soli teologi che parlano dell'uomo come un essere che costantemente ha bisogno di Dio, non solo per vivere in modo virtuoso e ottenere una salvezza eterna, ma anche per portare a compimento la sua stessa esistenza. Ne consegue che il peccato, essendo un qualcosa che spinge lontano da Dio, è qualcosa che porta necessariamente lontano anche da se stessi.

Ma i due non si fermano qui. Nel discorso di Macrina, l'azione di Dio entra in gioco non nel punire i peccatori, ma nel liberarli. Il dolore che le anime dannate provano in questo processo non è dovuto a un castigo che Dio infligge, ma è un effetto collaterale della purificazione dall'attaccamento alle cose materiali che viene messa in atto. L'anima dannata soffre dunque la sua incapacità di fruire della materia pur essendo immateriale, e soffre anche il venire curata da questa volontà di ottenere cose materiali, ma l'azione di Dio in sé e per sé non provoca sofferenza di alcun tipo.

Questa convinzione non scaturisce da un qualche limite emotivo nell'accettare la giustizia divina. Al contrario, secondo Macrina, se Dio punisse attivamente i peccatori, non potrebbe essere considerato un Dio buono. Volendosi riconciliare con tutte le sue creature, il creatore agisce separando progressivamente l'essenza dell'uomo, la quale è fondamentalmente buona perché porta con sé l'immagine di Dio, dagli elementi dovuti al male e al peccato.

La purificazione delle anime di cui parlano Gregorio e Macrina non è da intendersi come una sorta di obbligo o di inganno da parte di Dio, ma come lo spogliarsi di tutti quegli elementi che minacciano di portare l'uomo verso la non esistenza. In altre parole, Dio fa in modo che la persona ritorni allo stato in cui sarebbe dovuta essere se il peccato e le passioni non fossero mai entrate nel mondo e non l'avessero mai toccata. Questa è l'*apokatastasis*.

Il processo qui descritto è chiamato da alcuni *pedagogia della punizione*, a significare che Dio non intende separarsi dalle sue creature e preferisce adoperarsi per far sì che esse ritornino a lui.

A questo proposito, Gregorio si rende naturalmente conto che non tutti i peccatori seguono la stessa condotta, ed è per questo che ammette che la punizione/purificazione sarà commisurata alla misura secondo cui ogni anima ha bisogno di essere decontaminata.

Non è difficile intuire le implicazioni di una soteriologia di questo tipo. A differenza di molte altre teologie, quella di Gregorio e Macrina ammette necessariamente che sia possibile per tutti un pentimento anche dopo la morte, anche se, per via delle ragioni riportate sopra, questo è più difficile rispetto al volgersi verso Dio quando si è ancora in vita.

Gregorio non è certamente l'unico tra i padri della Chiesa che ritiene che il male non sia una cosa dotata di un'esistenza propria, ma che esso sia piuttosto una privazione del bene. Ma egli è particolarmente radicale nel collegare questa prospettiva al disegno escatologico di Dio. Le parole di Macrina in questo senso sono importanti:

“Bisogna, infatti, che in ogni senso e in ogni modo il male venga una buona volta eliminato dall'esistenza, e, come si è detto sopra, bisogna che non esista più quello che in realtà non esiste. Infatti, siccome il male non esiste al di fuori della nostra libera scelta, allorquando ogni libera scelta sarà in Dio, il male subirà un completo annientamento, poiché di esso non rimarrà nessun ricettacolo.”⁶⁹

Dopo aver prestato attenzione a questo passaggio, il lettore de *L'anima e la resurrezione* dovrebbe avere già un'idea di dove Macrina vuole arrivare. Ma in ogni caso, una presentazione ancora più esplicita arriva poco più avanti:

“Ora, colui che sarà ogni cosa, sarà anche in ogni cosa. Con queste parole l'Apostolo indica, mi sembra, il completo annichilimento del male. Infatti se Dio sarà in tutti gli esseri, evidentemente il male non sarà nelle cose che esistono. Se, infatti, si supponesse che esistesse anche il male, come si potrebbe mantenere l'affermazione che Dio sarà in tutti? Dire che questa affermazione non comprende il male significa rendere manchevole la definizione di “tutto”. Ma colui che sarà in tutti non sarà nelle cose che non esistono.”⁷⁰

⁶⁹ *An et res*: PG 46, 48; trad. Moreschini p. 429.

⁷⁰ *An et res*: PG 46, 50; trad. Moreschini, pp. 431-433.

Macrina e Gregorio danno dunque un'interpretazione molto radicale delle parole di Paolo: se il male verrà annientato e Dio sarà in tutti, allora anche le pene a un certo punto finiranno. Anche i peccatori saranno depurati della loro malvagità e potranno partecipare in Dio proprio come i santi.

Se questo discorso viene fatto in relazione alle persone umane, qualcuno potrebbe chiedersi se qualcosa del genere possa valere anche per altre entità corrotte dal male, ovvero gli angeli caduti. E in effetti anche Origene, che pure è il più famoso esponente dell'universalismo cristiano e da cui Gregorio impara molto anche in questo frangente, ha difficoltà ad ammettere che la salvezza universale possa spingersi fino a includere il demonio.

Innanzitutto, secondo Andreas Andreopoulos: “Dobbiamo tenere a mente che in molti degli scritti di Gregorio di Nissa sulla Caduta e sulla natura del male, Satana non è presentato come l'avversario di Dio ma come l'avversario dell'uomo”⁷¹.

In secondo luogo, nella concezione del Nisseno l'azione salvifica della resurrezione di Cristo è di una portata tale che neppure il demonio può esimersi dal venire toccato da essa. Gregorio scrive:

*“Conviene a colui che è giusto distribuire a ciascuno secondo i meriti (...) Il rendere secondo i meriti di ciascuno, sì che l'ingannatore rimanga ingannato a sua volta, mostra la giustizia di Dio, mentre lo scopo di quanto è accaduto è la prova della bontà di colui che così si comportava. (...) Anch'egli (l'ingannatore n.d.r), infatti, venne ingannato dall'aspetto umano, che gli è posto davanti: proprio colui che precedentemente aveva ingannato l'uomo con l'esca del piacere. (...) L'uno, infatti, aveva architettato l'inganno per distruggere la natura umana, mentre colui che è insieme giusto e buono e sapiente escogitò l'inganno per salvare colui che era stato corrotto; in questo modo fece del bene non solo a colui che era perito ma anche a colui che ci aveva arrecato la perdizione.”*⁷²

Naturalmente il demonio, qualunque siano le ragioni per la sua ribellione a Dio, è un essere spirituale e quindi non è soggetto a passioni come gli uomini. È chiaro, dunque, che l'azione redentrice di Dio deve procedere in maniera abbastanza diversa per lui. Ma la cosa più importante che si evince da questo passaggio non è neanche quello che Gregorio pensa del destino del diavolo, ma l'idea di giustizia divina che sta alla base della sua teoria. L'universalismo viene spesso accusato di essere un

⁷¹ A. Andreopoulos: *Eschatology and final restoration (apokatastasis) in Origen, Gregory of Nyssa and Maximus the Confessor*, in “Theandros: an online journal of Orthodox Christian theology and philosophy”, vol. 1, n° 3, (primavera 2004).

⁷² *Or. Cat.*: GNO III/4, 26: 2-5, trad. Moreschini p. 291.

tentativo di diminuire la giustizia di Dio e di inoculare elementi più emotivi che razionali nell'escatologia.⁷³

Ma questo non sembra essere il caso di Gregorio: come dimostra il passaggio sopra riportato, la giustizia divina è un elemento che tiene decisamente in considerazione. Solo che, per lui, la giustizia non è da intendersi come una retribuzione fine a se stessa secondo le buone azioni che ciascuno ha compiuto o gli errori che ha commesso, ma piuttosto come un qualcosa il cui fine ultimo rimane la salvezza.

Come è noto, una escatologia del genere non è mantenuta da molti cristiani dei tempi moderni, e anche al tempo del Nisseno non è certo da considerarsi come una dottrina adottata dai più. Le opere di Ilaria Ramelli presentano argomentazioni dettagliate che vogliono dimostrare come molti luminari del cristianesimo antico occidentale e (soprattutto) orientale si riconoscano nell'universalismo⁷⁴, ma anche in questo caso rimane una teoria nelle mani soprattutto di eruditi e teologi. Secondo Hart:

“C'è stato un tempo (...) in cui veniva ancora generalmente dato per scontato che ci fossero misteri della fede che andassero riservati a molto pochi, l'élite intellettuale cristiana o pneumatikoi, “persone spirituali” (un termine usato persino da Paolo), mentre la fede della varietà più comune dei credenti dovesse essere nutrita con versioni più semplici, grossolane e infantili della dottrina. (...) Anche tra coloro che credevano in una salvezza finale di tutte le anime c'era una volontà, forse troppo pronunciata, di indulgere in un tocco di santa doppiezza, se era quello il costo dell'ispirare sobrietà spirituale tra i più testardamente crudeli e bestiali dei battezzati.”⁷⁵

Incidentalmente, se Gregorio è il teologo cristiano antico il cui universalismo è più esplicito e evidente, allora egli sembra essere quello meno colpevole dell'elitismo intellettuale contro cui Hart si scaglia. E in effetti, anche tra i pensatori moderni, sono ben pochi quelli che lo criticano per motivi del genere.

Ma ciò non significa che le critiche non ci siano anche ai giorni nostri. Accusando il Nisseno di avere una cristologia debole (che è un'opinione condivisa da molti) Manoussakis scrive a proposito de *L'anima e la resurrezione*:

⁷³ Questa è anche l'opinione di Agostino, ne *La città di Dio*, XXI, 17.

⁷⁴ Vedi, ad esempio, il suo libro *The Christian doctrine of Apokatastasis: a critical assessment from the New Testament to Eriugena*, Brill, Leida 2013.

⁷⁵ D.B. Hart: *That all shall be saved: Heaven, Hell, and universal salvation*, Yale University Press, New Haven 2019, p. 200.

“Uno può iniziare a giustificare questa valutazione notando che il nome di Cristo viene menzionato solo un paio di volte, e anche quelle solo di sfuggita. Questo silenzio è indicativo, a parer mio, di una cristologia difettosa, o piuttosto dell’assenza di un qualunque contesto cristologico individuabile. (...) la mediazione tra questi due ordini (il sensibile e l’intellegibile, n.d.t.) non è la Parola di Dio incarnata -l’incarnazione non viene mai menzionata in quest’opera- ma l’anima (...)”⁷⁶

Ma anche in questo caso è importante ricordarsi di come Gregorio intenda la salvezza come deificazione, un processo impossibile senza l’incarnazione e la resurrezione di Cristo.

Inoltre, come fa notare Steven Harmon:

“Per Gregorio, l’immagine di Dio negli esseri umani è situata non nell’essere umano individuale, ma piuttosto nell’umanità nella sua interezza. (...) Attraverso la solidarietà d’insieme dell’umanità, tutti condividono la morte portata in essa dalla scelta malvagia di uno dei suoi membri. Attraverso l’unione della Parola con questa natura d’insieme dell’umanità, tutto il genere umano condivide la vita della resurrezione quando uno dei suoi membri viene resuscitato dai morti.”⁷⁷

Seguendo questo ragionamento, dunque, Gregorio non sta ignorando la specifica azione di Cristo nell’economia della salvezza dell’uomo nel suo dialogo con Macrina, ma piuttosto entrambi la stanno dando per scontata, visto che si tratta di un colloquio tra cristiani.

A ogni modo, le obiezioni di Manoussakis sono ancora una volta concentrate su quella che ritiene essere un’eccessiva dipendenza del Nisseno dal pensiero platonico, ma non si focalizzano più di tanto sull’universalismo in sé.

Abbastanza diverso è il discorso per quanto riguarda le obiezioni mosse da Georgij Florovskij, che già prima di Manoussakis critica l’escatologia di Gregorio muovendosi su temi come il tempo e la memoria del male, ma concentrandosi di più sull’*apokatastasis*. Come molti altri, anch’egli considera le speculazioni del Nisseno sull’anima e sulla salvezza dell’uomo come tentativi, tra le altre cose, di

⁷⁶J.P. Manoussakis: *Time, memory, identity*, cit. p. 61.

⁷⁷ S.R. Harmon: *The subjection of all things in Christ: the Christocentric universalism of Gregory of Nyssa*, in G. MacDonald: *All shall be well: Explorations in Universal Salvation and Christian Theology from Origen to Moltmann*, James Clarke & Co., Cambridge (UK)2011. p. 54.

fornire una rielaborazione più “ortodossa” delle teorie di Origene sullo stesso argomento (ad esempio confutando la dottrina della pre-esistenza delle anime, come già visto). L’unico problema, secondo Florovskij, è che il Nisseno vuole salvare dei concetti che non si possono salvare e finisce per sviluppare una teoria incoerente.

Riferendosi proprio al rifiuto di Gregorio della pre-esistenza delle anime, Florovskij scrive:

“Gregorio riesce a evitare una delle difficoltà del sistema di Origene. Nella concezione di Gregorio il tempo non è solamente la caduta al di fuori dell’eternità o l’ambiente per gli uomini peccaminosi e caduti. Al contrario, la creazione viene realizzata per la prima volta solo nel processo della storia. Questo dà un significato completamente nuovo al concetto di apokatastasis, la restaurazione, e stabilisce un valore positivo per il corso della storia umana. Questo principio viene compromesso, tuttavia, dall’insistenza di Gregorio che niente di creato ha un valore essenziale e che Dio è l’unico obiettivo degno della nostra contemplazione e dei nostri sforzi. Questa premessa porta Gregorio a concludere che alla fine raggiungeremo uno stato di oblio. (...) Tuttavia, senza il ricordo del male non ci sarà memoria della nostra lotta contro di esso e della nostra vittoria su di esso.”⁷⁸

Muovendo una critica al suo universalismo vero e proprio, Florovskij commenta che Gregorio avrebbe dovuto scegliere tra due possibilità: la prima è quella in cui l’apokatastasis determina la fine stessa del tempo e l’ingresso dell’eternità, e perciò i dannati non hanno letteralmente più il tempo materiale per ravvedersi (la soluzione di Massimo il Confessore); la seconda è quella in cui l’apokatastasis è solo una tappa in un sistema più ciclico, e quindi non porta necessariamente alla salvezza eterna universale (la soluzione di Origene). Naturalmente, secondo Florovskij solo la prima è accettabile dal punto di vista dell’ortodossia cristiana, perciò il Nisseno avrebbe dovuto rifiutare più radicalmente il sistema origeniano.

Ma non tutti gli studiosi di Gregorio si limitano a dibattere sui meriti del suo universalismo. C’è una minoranza di specialisti che va ancora più in fondo e dubita persino che il Nisseno sia un sostenitore della salvezza universale.

⁷⁸ G. Florovskij: *The Eastern Fathers of the Fourth Century*, serie di conferenze tenute tra il 1928 e il 1931 all’Istituto di Teologia Ortodossa di Parigi e tradotte in inglese dallo stesso autore nel 1978. Reperibile al link: http://www.holytrinitymission.org/books/english/fathers_florovsky_1.htm#_Toc3723877 consultato il giorno 23/01/2022.

Come già si diceva all'inizio, non è strettamente corretto considerare la restaurazione universale (*apokatastasis*) e la salvezza universale come la stessa cosa. Maspero accusa molti lettori e seguaci di Gregorio di confondere questi due concetti e afferma che ci sia invece una seria possibilità che il Nisseno non sia affatto un universalista. Nel pensiero del Nisseno, l'immagine di Dio nell'uomo riveste una grandissima importanza, e il modo supremo in cui quest'immagine si manifesta è la libertà. Come Dio liberamente crea l'uomo, liberamente si incarna etc., anche l'uomo ha la facoltà di usare la sua libertà anche per allontanarsi da Dio, e Dio la rispetterà.

Anche Maspero, come Florovskij, rilegge Gregorio alla luce dell'escatologia di Massimo il Confessore, un altro luminare dell'Oriente cristiano che vive dopo il V concilio ecumenico e ben conosce le opere dei padri cappadoci. Solo che, secondo lui, Massimo non sta tanto correggendo il pensiero del Nisseno quanto non lo stia invece articolando nel dettaglio.

Secondo Maspero:

“Difendendo la concezione di Gregorio dell'apokatastasis, dopo che la dottrina di Origene era stata condannata dal Sinodo di Costantinopoli del 543, Massimo distingue la conoscenza dei beni dalla partecipazione in essi. Alla fine dei tempi, tutti avranno accesso alla conoscenza dei beni divini, visto che tutto sarà svelato e Dio sarà Tutto in tutti, ma colui che non sarà trovato degno del Regno di Dio non avrà un posto con Lui, ed è precisamente in questo che consisteranno la sua condanna e la sua dannazione – nel conoscere senza partecipare.”⁷⁹

Vale comunque la pena di notare che, come già detto, quella di Maspero è una posizione minoritaria tra gli specialisti della patristica e, anzi, non mancano nemmeno i dibattiti sulla possibile adesione dello stesso Massimo il Confessore all'universalismo.⁸⁰

Ma è chiaro che, se il Nisseno non è affatto un universalista, allora non ha neanche senso chiedersi come mai lui non sia mai stato condannato da un concilio ecumenico, data la supposta eresia di questa dottrina. Se invece egli è davvero un sostenitore della salvezza universale, allora è necessario capire come mai altri pensatori che condividono il suo giudizio vengano condannati come eretici mentre Gregorio viene onorato del titolo di *padre dei padri*.

⁷⁹ G. Maspero: *Apocatastasis The Brill dictionary of Gregory of Nyssa*, cit. pp. 59-60.

⁸⁰ Vedi A. Andreopoulos: *Eschatology and final restoration*.

Bisogna comunque ricordarsi che ci sono molti passaggi nelle opere del Nisseno che sembrano spingere in maniera piuttosto risoluta nella direzione della salvezza universale. Questo è confermato anche dal fatto che diversi autori antichi ritengono che gli scritti di Gregorio siano stati manipolati da sostenitori di Origene intenzionati a spargere la voce che anche una figura autorevole come quella del Nisseno sia stata d'accordo con l'escatologia del loro maestro. Questo è il caso di Germano di Costantinopoli, seguito a ruota dal patriarca Fozio, il quale ritiene che i passaggi nei libri di Gregorio in cui l'universalismo è più esplicito non siano altro che interpolazioni.⁸¹

In realtà, questa è un'ipotesi che gli studiosi moderni non prendono nemmeno più in considerazione, è però importante ricordarla perché rende bene l'idea di quanto sia problematico per tutti coloro che vengono dopo il V concilio ecumenico fare in modo di far coesistere l'ortodossia di Gregorio con il suo universalismo.

C'è anche un altro aspetto da tenere a mente. Seguendo le indicazioni biografiche di Palladio di Galazia, Ramelli ritiene che anche Gregorio ha un allievo, uno piuttosto illustre. Si tratta di Evagrio Pontico, un monaco che si rende autore di opere di grande importanza sull'ascetismo e sul misticismo, alcune di esse giunte fino ai giorni nostri. Ramelli scrive:

“Penso che sia molto probabile (...) che Evagrio abbia incontrato anche Gregorio di Nissa, sia diventato suo amico, sia stato ordinato diacono da lui, e che sia stato con lui in Palestina e in Egitto, e sicuramente aveva molta familiarità con il suo pensiero. (...) Una relazione personale più stretta tra Evagrio e Gregorio di Nissa spiegherebbe anche meglio le somiglianze impressionanti che si possono trovare nel loro pensiero.”⁸²

Ramelli naturalmente menziona la comune aderenza alla dottrina dell'*apokatastasis* come una delle similitudini più evidenti tra Gregorio e Evagrio. E anche volendo distinguere tra questa e l'universalismo, pure in questo caso il pensiero di Evagrio propende in maniera abbastanza disambigua verso questa direzione.

L'importanza di tutto ciò è presto detta. Il secondo Concilio di Costantinopoli condanna sia Origene che Evagrio (quindi il maestro e l'allievo di Gregorio), e la ragione principale della loro eresia è esattamente la loro prospettiva escatologica. Questi due non sono i soli a venire condannati: ad

⁸¹ Cfr. H. U. von Balthasar: *Presence and thought: essay on the religious philosophy of Gregory of Nyssa* (trad. inglese Mark Sebanc), Ignatius Press, San Francisco 1988; p. 85-86.

⁸² I.L.E. Ramelli: *Evagrius and Gregory: Nazianzen or Nyssen? Cappadocian (and Origenian) influence on Evagrius*, in "Greek, Roman and Byzantine studies" 53 (2013), pp. 117-137. p. 128.

esempio, anche Teodoro di Mopsuestia, che pure si è visto essere un teologo molto diverso dal Nisseno specialmente per quanto riguarda la lettura allegorica delle scritture, riceve un anatema per motivi simili.

Chi non viene condannato è il Nisseno, anche se la decisione del Concilio spiega come mai molti cristiani che lo seguono si vedano costretti a negare il suo universalismo, o comunque a vederlo con sospetto.

Una soluzione del perché questo avvenga potrebbe semplicemente essere che Gregorio è, molto più che Evagrio e Origene, uno dei difensori più efficaci della dottrina trinitaria in tutta la storia del cristianesimo, e questo gli porta una grande popolarità sia verso la fine della sua vita che dopo la sua morte. Pertanto, è possibile che il Concilio decida di non condannarlo direttamente perché ciò non sarebbe giusto nei confronti di uno che ha reso così grandi servigi all'ortodossia cristiana, anche se una parte del suo pensiero è da considerarsi eretica o quasi.

Un'altra soluzione, ancora più semplice, sarebbe che il Nisseno non sia affatto un universalista e quindi nessun discorso di questo tipo avrebbe ragione di toccarlo.

Ma queste non sono le uniche due alternative. È necessario tenere a mente che il quinto Concilio Ecumenico si tiene più di un secolo dopo la morte di Gregorio, e quindi circa 300 anni dopo quella di Origene. Questo è importante perché quello che nel VI secolo è conosciuto come "origenismo" è un insieme di dottrine basate sulle teorie di Origene, ma notevolmente rielaborate fino al punto di diventare abbastanza diverse dal pensiero originale del teologo di Alessandria.

Come scrive Brian Daley a proposito delle 15 tesi del Concilio che condannano l'origenismo:

"(...) rappresentano una versione radicalizzata della cristologia e cosmologia evagriane, e una dottrina dell'apokatastasis che andava molto al di là delle speranze di Origene e Gregorio di Nissa. Esse immaginano non solo un corpo risorto sferico e etereo, ma l'abolizione completa della realtà materiale nel mondo che verrà (...)"⁸³.

Sarebbe quindi questo tipo specifico di escatologia a venire condannato, non l'universalismo in generale, anche perché queste idee non sono presenti nel pensiero di Gregorio di Nissa. Il Nisseno

⁸³ B.E. Daley: *The hope of the early Church: a handbook of patristic eschatology*, Baker Academic, Ada (MI) 2002. p. 190.

non arriva mai a proporre la teoria che alcuni chiamano *dissoluzione cosmica*, cioè l'ipotesi che tutte le creature cesseranno di avere un'esistenza propria ma verranno in tutto e per tutto "dissolte" in Dio. Questa è un'idea che potrebbe essere più vicina al pensiero di Evagrio, il quale illustra la sua escatologia con l'analogia dei fiumi che si riversano nel mare⁸⁴, ma anche in questo caso non è detto che egli si spinga a proporre una teoria così radicale come la dissoluzione cosmica, che viene esplicitamente condannata nel secondo Concilio di Costantinopoli. Anche la teoria della pre-esistenza delle anime subisce la stessa sorte nella stessa sede, e questo contribuisce a spiegare come mai Origene finisce nella lista degli eretici.

Tutte e tre queste soluzioni hanno argomentazioni elaborate a loro sostegno e studiosi di primo piano che le supportano. In realtà non sono neanche le uniche, dato che ci sono pure esperti che sostengono che le 15 tesi di condanna verso l'origenismo siano un'aggiunta e che originariamente non vengano mai pronunciate durante il Concilio.

Sono tutti scenari che varrebbe la pena di esplorare. Comunque, se una di queste soluzioni è quella giusta, in ogni caso costituisce una testimonianza dell'importanza che Gregorio di Nissa riveste anche secoli dopo la sua morte.

⁸⁴ Vedi A. Casiday: *Reconstructing the theology of Evagrius Ponticus: beyond heresy*, Cambridge University Press, Cambridge 2013. p. 201.

Parte II – Influenze filosofiche

2.4: La libertà nel pensiero del Nisseno

Come si è già iniziato a vedere nel capitolo precedente, il pensiero di Gregorio di Nissa assegna un ruolo di prima importanza alla libertà dell'uomo. Il Nisseno non è sicuramente l'unico pensatore cristiano che si focalizza su questo argomento, ma, come si diceva, la sua originalità sta nel rileggere il libero arbitrio come la manifestazione per eccellenza dell'immagine di Dio nell'uomo.

Questo consiste nel fatto che Dio è, per definizione, libero da qualunque padrone e qualunque necessità. Portando con sé l'immagine del suo archetipo (questa è un'espressione cara al Nisseno, che la usa frequentemente), l'uomo eredita la capacità di scegliere per se stesso e di autodeterminarsi.

La libertà umana è dunque indissolubilmente legata a quella divina, perché è dalla seconda che la prima trae origine: la libertà umana è modellata sulla base di quella divina e, alla fine, è verso quella che deve ritornare.

Questo aspetto viene colto dall'esistenzialista russo Nikolaj Berdjaev, che scrive:

*“Tra i dottori della Chiesa, probabilmente solo san Gregorio di Nissa ha difeso la libertà e la dignità dell'uomo come immagine di Dio. La sua antropologia è la migliore che ci sia stata nel pensiero cristiano sull'uomo.”*⁸⁵

Secondo Gregorio, anche un aspetto importantissimo nel suo pensiero, come la virtù, non può essere visto come qualcosa di estraneo rispetto alla libertà. Essere liberi significa anche scegliere se comportarsi secondo virtù oppure non farlo, perché non avrebbe senso considerare un comportamento che si è costretti ad adottare come virtù. Grazie alla libertà, l'uomo può invece riconoscere quali comportamenti sono meritevoli e assimilarsi a Dio continuando a vivere di conseguenza.

Ma quest'attenzione particolare nei confronti della libertà non ha solamente a che vedere con le speculazioni teologiche interne al mondo cristiano. Al contrario, il cristianesimo si pone in netta

⁸⁵ N.A. Berdjaev: *The divine and the human* (trad. inglese R.M. French), Geoffrey Bles, Londra 1949, p. 112. (traduzione mia).

antitesi sul significato filosofico della libertà con alcune scuole del mondo pagano. È sempre Berdjaev che traccia una linea di demarcazione netta tra il modo in cui la libertà viene intesa nel mondo greco e le innovazioni su questo fronte che l'avvento del cristianesimo porta con sé. Secondo il filosofo russo bisogna distinguere tra due tipi di libertà: quella *irrazionale* e quella *razionale*. La prima è connessa al concetto di scelta, è la libertà di scegliere persino tra il bene e il male. La seconda è la vittoria della ragione sulle passioni, e non è vista tanto come una prerogativa di base di tutti gli uomini quanto come un obiettivo da raggiungere.

Nel mondo greco, continua Berdjaev, la libertà è solo quella *razionale*. Con il cristianesimo questa non perde di importanza, ma avviene la riscoperta anche della libertà *irrazionale*: la capacità di scegliere è essa stessa una cosa positiva che viene da Dio, e la dottrina della caduta di Adamo ne è la prova⁸⁶.

Pur negando indirettamente questa distinzione assoluta che Berdjaev e altri pongono tra la filosofia greca e quella cristiana, Michele Bandini riferisce di quattro argomentazioni principali che i proponenti di scuola greca del determinismo utilizzano. In primis, come nulla nasce dal nulla, tutto accade per via di una causa: questa concatenazione di cause è proprio il fato. In secondo luogo, ogni cosa nel cosmo è permeata da una sola forza vitale ed è quindi collegata alle altre, quindi ogni processo non può che portare a un determinato risultato. La terza argomentazione è probabilmente la più famosa, e secondo essa se una proposizione riguardante il futuro è vera o falsa già nel momento in cui viene enunciata, allora gli eventi futuri sono già predeterminati. Infine, la quarta argomentazione è di tipo empirico e afferma che il determinismo sia la migliore spiegazione dell'accuratezza delle previsioni di oracoli e divinatori.⁸⁷

Sono tutte argomentazioni che provengono dallo stoicismo, il che è significativo perché già si è visto come il Nisseno sia a conoscenza e instauri, direttamente o no, dei dialoghi con questa corrente filosofica.

Si può dire che Gregorio di Nissa prenda seriamente questo dibattito. Un intero suo dialogo, intitolato appunto *Contro il fato*, affronta direttamente il problema della libertà e del determinismo. In esso, il Nisseno racconta di un dialogo con un filosofo a Costantinopoli, che gli capita di intrattenere, presumibilmente, tra il 381 e il 383. Questo filosofo è un proponente del cosiddetto “fatalismo

⁸⁶ N.A. Berdjaev: *The metaphysical problem of freedom* (trad. inglese Stephen Janos), “Put”, 9 (gennaio 1928), pp. 41-53, accessibile al link: http://www.berdyaev.com/berdiaev/berd_lib/1928_329.html consultato l'11/02/2022.

⁸⁷ M. Bandini: *Gregorio di Nissa: Contro il fato*, Biblioteca Patristica, Firenze 2003, pp. 19-20.

astrologico”, e usa molte delle argomentazioni riportate in precedenza. Egli definisce la sua posizione dicendo:

“chi ha studiato (...) questi e simili fenomeni conoscerà il significato della parola ‘fato’: con questo nome si esprime ciò che è prodotto necessariamente da un ineluttabile concatenamento conforme ad una determinata combinazione astrale”⁸⁸.

È vero che Gregorio ammette sin dall’inizio di essere intenzionato a convertire il suo interlocutore al cristianesimo, ma si rende anche conto che citazioni delle scritture e argomentazioni teologiche potrebbero fare ben poco per convincere qualcuno che professa una filosofia del genere ad abbracciare la fede in Cristo. Pertanto, il *Contro il fato* è, ancora di più che *L’anima e la resurrezione*, una delle opere in cui il Nisseno si propone come filosofo ancora prima che come teologo. Lasciando da parte la sezione finale, questo è un dialogo in cui Gregorio si preoccupa molto di più di affrontare il suo interlocutore sul suo stesso terreno e di confutare il suo fatalismo con argomentazioni logiche, piuttosto che presentare una difesa sistematica delle dottrine del cristianesimo.

Il Nisseno pone una serie di quesiti al filosofo, chiedendogli delucidazioni su cosa intenda di preciso quando parla di fato, anche perché, per sua stessa ammissione, ha poca familiarità con questo sistema di pensiero. Si chiede se il fato sia un dio o piuttosto una forza inanimata, o magari qualcos’altro ancora. Domandando come mai ci siano diversità così grandi nelle vite delle persone, Gregorio fa l’esempio di due uomini: il primo è fortunato e ha una vita lunga e prospero, il secondo viene ucciso subito dopo la nascita. Egli scrive:

“Ma – dirai – il destino vuole per l’uno una sorte, per l’altro un’altra, e su entrambi può ciò che vuole”. Dovrai allora spiegarmi anche la causa della diversità di queste scelte. (...) Che cosa potrete escogitare a difesa di quel vostro padrone per comportamenti del genere? Dov’è la giustizia? Dove la pietà? Dove l’innocenza? (...) Forse vuoi dire ch’esso non si preoccupa né di questo né di quello? Allora lo descrivi come inanimato, privo di volontà morale, insensibile al bene e al male (...) Ed è a questo che voi attribuite un potere così grande, al punto di fargli governare le creature dotate di libertà morale, e al punto che ciò che non ha sostanza domina per voi ciò che l’ha, ciò che non è partecipe di vita domina quel che lo è (...) ciò che non è, insomma, domina gli esseri che sono?”⁸⁹

⁸⁸ *Fat.* GNO III/2, III 6; trad. Bandini p. 69.

⁸⁹ *Fat.*: GNO III/2, IX 1-4; trad. Bandini pp. 84-85.

Secondo il Nisseno, il fato è descritto in maniera decisamente troppo vaga. Se questo è apparentemente un vantaggio, poiché il fatalista non sarà costretto a difendere un dio che assegna arbitrariamente prosperità e sofferenza a ciascuna creatura a prescindere dal fatto che questa scelga il bene o il male, in realtà è tutt'altro. La metafisica di Gregorio lo porta a rifiutare categoricamente l'idea che quello che vede, in fine dei conti, come non essere possa soggiogare l'essere in questo modo.

La spiegazione che il Nisseno si dà poche pagine più avanti è che i sostenitori del fatalismo astrologico, in sostanza, identificano il fato con lo scorrere del tempo. Solo che, spiega, lo fanno selettivamente. Non sono solo gli astri e le costellazioni che si muovono nel tempo, ma anche i fiumi, il vento, le persone stesse etc. e non c'è nessuna differenza tra il modo in cui il tempo agisce sugli astri e quello in cui agisce sui fenomeni terrestri. Eppure nessun fatalista pensa che ci sia alcun merito nel collegare gli eventi allo scorrere dei fiumi, ad esempio.

Quando, finalmente, il suo interlocutore ribatte portando alla luce la supposta accuratezza delle previsioni degli astrologi, Gregorio si chiede come mai ci sia da prestare fede a questi e non, ad esempio, a chi dichiara di poter prevedere il futuro osservando il volo degli uccelli o analizzando i sogni. D'altronde non ci sono ragioni particolari per pensare che le previsioni di chi osserva gli astri risultino più accurate di quelle degli altri. È in questo frangente che il Nisseno rende nuovamente esplicito il suo cristianesimo. Secondo lui, non c'è nessun legame di questo tipo tra i fenomeni che si osservano e gli eventi che accadono, e le previsioni che vengono fatte sono generalmente abbastanza vaghe da potersi adattare a qualunque avvenimento. Ciò che fa in modo che gli indovini vedano negli eventi la conferma delle loro profezie è l'azione ingannatrice dei demoni.

Il motivo per cui questo avviene è presto detto:

“Ciò che preme più di tutto ai demoni è distogliere da Dio lo sguardo dell'uomo, così che non ne tragga la sua parte di bene; perciò il fatto che gli uomini, creature facilmente ingannabili, siano persuase che le vicende della loro vita non dipendono dal volere di Dio, ma da una determinata connessione astrale e dall'influsso che ne deriva, è cosa che contribuisce più di ogni altra al fine della nefasta stirpe dei demoni.”⁹⁰

⁹⁰ Fat.: GNO III/2, XXIII 5; trad. Bandini p. 117.

Secondo Gregorio, dunque, è sbagliato e persino pericoloso negare il libero arbitrio dell'uomo per sottometterlo a una concatenazione deterministica di eventi, che sia dovuta ai movimenti degli astri o a qualcos'altro. Ci sono, tuttavia, numerosi passaggi in cui il Nisseno sembra andare sorprendentemente vicino al negare il libero arbitrio. Sono passaggi in cui non sta parlando di astrologia o cose del genere, ma piuttosto delle passioni. Si è già parlato di come Gregorio faccia appello proprio alla grandezza del pericolo delle passioni per confutare la teoria sulla pre-esistenza delle anime di Origene e quella della metempsicosi. Questo dovrebbe dare l'idea di quanto la libertà dell'uomo debba fare i conti con esse. A tal proposito, il Nisseno scrive:

“Ma quando la bilancia del peccato è pesante e inclinata al male, più frequentemente (...) per la pesantezza della natura irrazionale è depressa la parte superiore dell'anima piuttosto che essa sia strappata alla pesantezza della natura irrazionale. Perciò spesso la nostra miseria fa disconoscere il dono divino e come una orrida maschera la passione della carne ricopre la bellezza dell'immagine. Dunque sono scusabili coloro che volgendosi a considerare queste cose non sono facilmente consenzienti che <nell'uomo> ci sia la forma divina.”⁹¹

Secondo Gregorio, l'uomo si trova in un piano intermedio tra il mondo spirituale e quello animale, e ha la razionalità e la libertà in comune con il primo, ma, almeno nel periodo di tempo che passa dalla caduta all'*apokatastasis*, ha anche le passioni in comune con il secondo. Le passioni sono il nemico della libertà, esse fanno sì che l'uomo confonda il piacere con il bene e il dolore con il male, anche se queste realtà non sono sovrapponibili. In altre parole, le persone sono portate a perseguire ciò che gratifica le passioni e non una vita secondo virtù.

Il discorso del Nisseno non vuole dimostrare che le passioni annullino del tutto la volontà dell'uomo, ma che l'uomo può liberamente scegliere di seguire queste anziché Dio, ovvero è libero di rinunciare alla sua libertà.

Le passioni, secondo Gregorio, non sarebbero poi così determinanti di per sé. Ciò che le rende così letali è la sinergia dell'uomo con esse. Ad esempio, in un animale una passione come l'ira dura ben poco: esso può arrabbiarsi, ma raramente rimane arrabbiato per molto. Tuttavia, a differenza dell'animale, l'uomo non possiede solo le passioni ma anche la razionalità. Di conseguenza, un essere umano può scegliere di subordinare la sua razionalità all'ira e di vivere anche tutta la sua vita come un iracondo.

⁹¹ *Op. hom*: PG 44, 18; trad. Salmona p. 86.

Secondo Roger Leys, tra le caratteristiche dell'immagine divina che l'uomo possiede, il libero arbitrio occupa un posto di speciale rilevanza nel pensiero del Nisseno. Infatti, se tutte le altre vengono corrotte e contaminate dal peccato originale, e c'è quindi bisogno di purificarle per farle tornare al loro stato iniziale, il libero arbitrio rimane intatto, tale e quale alla sua condizione precedente alla caduta⁹². Il libero arbitrio è sicuramente la cosa che rende la caduta possibile, ma è anche un elemento imprescindibile per il riavvicinamento a Dio.

In altre parole, anche se è vero che la libertà irrazionale dell'uomo rimane inalterata anche nel suo stato post-lapsario, è chiaro che quella razionale non potrà non venire danneggiata sensibilmente con l'entrata nel mondo del peccato, delle passioni e di tutto ciò che rende l'uomo simile a un animale.

Per cominciare a vedere qual è la soluzione che Gregorio dà a questo problema non si può non ritornare ancora una volta al concetto di *apatheia*. Come si è detto, storicamente il termine è legato all'assenza di passioni, ma il Nisseno rielabora questo concetto alla luce degli insegnamenti del cristianesimo. Non potrebbe non farlo, in effetti, perché i Vangeli raccontano di diverse volte in cui Gesù soffre e prova passioni, ad esempio poco prima di morire sulla croce. Affermare l'*apatheia* come una semplice mancanza totale di passioni significherebbe esortare i cristiani a comportarsi diversamente da Cristo, il che sarebbe oltretutto problematico perché, per i cristiani, l'*apatheia* stessa è da considerarsi un dono di Dio. È perciò chiaro che Gregorio (come gli altri padri che si occupano di queste materie) abbia bisogno di trovare un altro modo per conciliare questi aspetti.

La risposta che il Nisseno fornisce è, sostanzialmente, che non tutte le passioni sono malvagie, ma che lo siano solo quelle legate alla carnalità.

A questo proposito, Lucas Francisco Mateo-Seco scrive:

*“Gregorio specifica che solo quello che è contrario all'apatheia che accompagna la virtù può propriamente venire chiamato passione, vale a dire, in termini rigorosi uno chiama pathos le passioni disordinate, che sono una malattia dell'anima. In questa prospettiva, l'apatheia è ciò che guarisce l'anima e che conquista la pace attraverso la dominazione dei movimenti disordinati, ma non attraverso l'annientamento di letteralmente qualunque sorta di passione.”*⁹³

⁹² R. Leys: *L'image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse: esquisse d'une doctrine*, L'édition universelle, Bruxelles 1951, p. 73.

⁹³ L.F. Mateo-Seco: *Apatheia* in g. Maspero e L.F. Mateo-Seco: *The Brill dictionary of Gregory of Nyssa* Brill, Leida 2010. pp. 51-52 (traduzione mia).

Se, dunque, è facile venire tratti in inganno e pensare che tutto il piacere e il dolore siano passioni e quindi pulsioni di cui bisogna cercare di liberarsi, Gregorio mette in chiaro che questo non è sempre il caso, e le espressioni poetiche e paradossali già riportate di cui si avvale per descrivere concetti inerenti proprio l'*apatheia*, come la *sobria ebbrezza* e il *pathos apathès*, lo dimostrano.

A ogni modo, è importante sottolineare che nel pensiero del Nisseno le passioni non vanno veramente annientate o allontanate, ma piuttosto trasformate. Come le persone hanno la facoltà di subordinare la propria ragione alle passioni, esse possono anche scegliere di utilizzare la ragione per trasformare le passioni negative in virtù. Grazie alla ragione, spiega Gregorio nel suo saggio *Sulla creazione dell'uomo*, è possibile fare in modo che la rabbia si trasformi in coraggio, la paura in prudenza, l'odio in risolutezza nel rifiutare il vizio e così via.⁹⁴

Risulta pertanto chiaro che il Nisseno stia molto attento a non promuovere un tipo di *apatheia* che vada a indurire il cuore di chi la pratica allontanando qualunque passione, anche tra quelle che portano alla virtù. Al contrario, nessuna passione deve venire veramente allontanata: le passioni negative vanno trasformate e quelle positive coltivate. È questa, secondo Gregorio, l'*apatheia* autentica che riflette l'*apatheia* dell'Archetipo divino. Ottenendo questo stato, l'uomo si avvicina al regno degli esseri spirituali e si lascia alle spalle alcune delle caratteristiche tipiche degli animali, rendendosi in questo un essere simile agli angeli.

Anche alla luce di questa analisi, bisogna comunque tenere a mente che il Nisseno non sta parlando come se il bene e il male fossero due sostanze uguali e contrarie in perenne competizione tra di loro. Il bene ha la sua esistenza e viene da Dio, mentre il male, strettamente parlando, non esiste. È proprio dall'uso sbagliato del libero arbitrio che il male ha la sua origine, vale a dire, il male emerge quando l'uomo compie delle scelte che lo allontanano dal bene. Come spiega Gregorio:

“Nessun male ha avuto origine dalla volontà di Dio: altrimenti la malvagità sarebbe immune da ogni biasimo, se potesse iscriversi tra le sue prerogative Dio come suo creatore e suo padre. Invece il male nasce, in certo qual modo, dal di dentro dell'uomo, e si forma mediante il libero arbitrio, allorquando l'anima si stacca dal bello. Allo stesso modo, la vista è un'attività della natura, mentre

⁹⁴ Vedi *Op hom*: PG 44, 18.

la cecità è la privazione di quella attività naturale; analoga è l'opposizione della virtù al vizio, perché non è possibile concepire altra origine del male che non sia l'assenza della virtù."⁹⁵

Appare dunque chiaro che Gregorio cerchi di formulare una teoria che tiene conto sia della libertà irrazionale che di quella razionale. Tuttavia, il Nisseno non appare affatto convinto della necessità di tracciare una linea di demarcazione netta tra le due. Il punto fondamentale che la libertà dell'uomo ha in comune con la libertà di Dio è il fatto di non avere padroni, ma è solo nell'uomo che questo si traduce nella capacità di scegliere. Dio non è un ente, e per questo non è corretto dire che debba operare scelte tra opzioni che esistono indipendentemente da lui. Lo stesso discorso non si può fare per l'uomo: egli è una creatura, e dunque è per natura mutevole. La scelta non è che l'espressione di questa mutevolezza, perché ogni persona, scegliendo, cambia continuamente, volgendosi, di volta in volta, verso il bene oppure verso il male.

La chiave di volta che bisogna usare per comprendere il pensiero di Gregorio sulla libertà è fornita da un passaggio de *L'anima e la resurrezione*, nel quale Macrina dice:

"E così, allorquando si sarà deposto tutto quello che è estraneo a noi stessi, vale a dire il peccato, e ci si sarà spogliati della vergogna dei debiti, finalmente si sarà liberi di agire e di parlare. Ma la libertà è l'assimilarsi a quell'essere che non ha padrone ed è dominatore di se stesso, è quella libertà che all'inizio ci era stata donata da Dio ma che fu poi nascosta dalla vergogna dei debiti. Ebbene, tutte le libertà sono una sola per natura e sono affini tra di loro. Di conseguenza, tutto ciò che è libero si acconcerà al suo simile; e la virtù non ha padroni."⁹⁶

Questo è un passaggio dall'ampissimo contenuto teoretico, in cui sono presenti accenni a numerose idee importanti nella filosofia del Nisseno. Gregorio suggerisce che è con l'*apokatastasis*, cioè il momento in cui l'uomo verrà riformato secondo la sua condizione originaria, che esso potrà dirsi veramente libero. Ma questo apparentemente stride con quanto si è detto in precedenza, cioè che il libero arbitrio rimane incorrotto anche dopo la caduta. Si può risolvere questo dilemma ricordando che Macrina afferma chiaramente che "tutte le libertà sono una per natura". L'uomo è per tutta la sua storia libero da padroni, ma nella sua esistenza terrena il peccato può portarlo a scegliere di sottomettersi a cose che dovrebbero invece essere a lui sottomesse, cioè le passioni. Una volta decontaminato il cosmo dal male e dal peccato, l'uomo non correrà più quel pericolo e sarà in grado

⁹⁵ *Or cat*: GNO III/4, 5:11, trad. Moreschini p. 227.

⁹⁶ *An et res*: PG 46, 50; trad. Moreschini p. 431.

di assimilare la sua volontà a quella di Dio. Non nel senso che Dio si imponga con la forza sull'uomo, ma piuttosto che, grazie all'*apokatastasis*, l'uomo non confonderà più il bene con il piacere (e non esisterà più il male) e liberamente sceglierà sempre di volgersi verso Dio.

Si può dunque dire che, se tutte le libertà sono una sola, non ci può essere nessun reale conflitto tra la libertà dell'uomo e quella di Dio. L'uomo è sempre libero, ma è l'uomo deificato che porta la sua libertà a compimento. Il modo in cui questo si manifesta è l'essere "liberi di agire e di parlare". Il concetto che il vescovo di Nissa sta esprimendo è quello della *parresia*, il parlare francamente anche davanti a Dio. Quello che Gregorio ha in mente è l'episodio descritto in Genesi 3:7 nel quale Adamo ed Eva si rendono conto di essere nudi e provano vergogna di fronte a Dio. La *parresia* è quindi l'assenza di tale vergogna, cioè un'altra cosa che sarà ristabilita quando gli effetti della caduta verranno liquidati.

Il pensiero del Nisseno sulla libertà non può che avere implicazioni anche sui discorsi relativi all'universalismo. Se si intende questo come una sorta di forzatura da parte di Dio, nella quale egli costringe a stare con lui anche le anime che non lo vogliono, allora è vero che Gregorio non potrebbe accettare una concezione del genere, perché il libero arbitrio è troppo importante per lui. Ma se, come si è visto, la libertà autentica dell'uomo è quella assimilata alla libertà di Dio, e questo sarà chiaro per tutti quando non ci sarà più il male, allora si capisce come il Nisseno riesca a formulare un tipo di universalismo in cui la libertà umana non viene mai messa da parte.

Parte III: Desiderio e conoscenza di Dio

3.1: L'eros e l'uomo

Già nell'analizzare il rapporto di Gregorio di Nissa con la filosofia e la teologia a lui precedenti non si era potuto fare a meno di accennare l'importanza capitale che la funzione dell'*eros* riveste nel suo pensiero.

Ma prima di parlare di eros nello specifico, è opportuno notare che, nella filosofia e nella teologia, si tende a distinguere diverse forme nelle quali l'amore può manifestarsi. Di norma queste forme sono quattro⁹⁷:

1. *Storghè*, che Florenskij definisce come un “sentimento calmo e permanente nel profondo di chi ama”⁹⁸, e che denota generalmente l'amore verso la famiglia e verso i figli. Viene talvolta tradotto in italiano con la parola “affetto”;
2. *Philia*, un sentimento di intimità e affetto nei confronti di una persona vicina a chi ama, l'essere soddisfatti della vicinanza e della relazione con essa. In italiano *philia* viene spesso tradotto con “amicizia”;
3. *Agape*, un concetto importantissimo nei testi biblici e nel pensiero cristiano. Rappresenta un amore incondizionato e razionale, quindi, secondo Florenskij, è “basato su una valutazione della persona amata, e dunque non è un amore appassionato, ardente o tenero”⁹⁹. Viene generalmente reso in italiano con il sostantivo “carità”;
4. *Eros*, che, come si era già accennato, è l'amore sotto forma di desiderio verso il suo oggetto. Si tratta di un sentimento che, a differenza dell'*agape*, è decisamente appassionato e porta inevitabilmente a un appagamento anche di chi ama. Non è a caso che si parla di eros nelle relazioni amorose. In italiano il termine viene lasciato tale oppure tradotto proprio con la parola “desiderio”.

⁹⁷ Vedi, ad esempio, P. Florenskij: *The pillar and ground of the truth: an essay in Orthodox theodicy in twelve letters* (trad. inglese Boris Jakim), Princeton University Press, Princeton 1997.

⁹⁸ Florenskij, *Pillar and ground*, cit., p. 287. (traduzione mia).

⁹⁹ *Ivi*, p. 287.

Sicuramente Gregorio si interessa così tanto di quest'ultima forma di amore anche per via del suo debito verso Origene, il quale presenta una vera e propria apologia dell'eros nel prologo del suo *Commento* al libro del Cantico dei Cantici. In esso, l'Alessandrino afferma:

“Se la cosa sta così, come un amore è detto carnale e i poeti lo hanno chiamato Eros, secondo il quale chi ama semina nella carne, così c'è un amore spirituale, amando secondo il quale l'uomo interiore semina nello spirito. E per parlare più chiaramente, se c'è qualcuno che porta ancora l'immagine del terrestre secondo l'uomo esteriore, costui è spinto dal desiderio e dall'amore terreno: chi invece porta l'immagine del celeste secondo l'uomo interiore, costui è spinto dal desiderio e dall'amore celeste.”¹⁰⁰

Da questo passaggio si evince che Origene sia ben consapevole che i discorsi sull'eros prendano molto spesso una direzione che punta verso l'aspetto carnale. Naturalmente si è già parlato di come il pensatore di Alessandria affermi la superiorità della lettura allegorica rispetto a quella letterale del testo biblico, e di come sconsigli agli *incipientes* di consultare il Cantico proprio perché teme che un cristiano poco esperto possa venire tratto in inganno dai riferimenti sessuali del libro in questione. Per buona misura mette comunque in chiaro che non è certo alla carnalità che si sta riferendo, ma non per questo decide di desistere dall'articolare la sua teologia del desiderio.

Gregorio di Nissa si muove su binari simili. Anche per lui, come per Origene, il desiderio è un elemento fondamentale per il movimento dell'uomo verso Dio. Ma il Nisseno è ancora più preoccupato del suo maestro riguardo al possibile fraintendimento che i discorsi relativi all'eros possono creare. Nella concezione di Gregorio, coerentemente con il discorso fatto sulle passioni “disordinate”, di cui il desiderio sessuale fa evidentemente parte, è un grosso errore pensare che si possa ricercare l'unione con Dio e allo stesso tempo l'unione carnale con un'altra persona.

Questo è uno dei frangenti in cui le differenze tra il Nisseno e l'Alessandrino si acuiscono in maniera piuttosto evidente, perché hanno alla base due idee sulla natura e sul destino della sessualità dell'uomo che non sono del tutto sovrapponibili. John Behr riassume la posizione di Origene scrivendo:

“un coltello di ferro è conosciuto grazie alle sue particolari proprietà (freddo, duro, affilato), ma quando viene messo sul fuoco, anche se rimane di ferro, è conosciuto solo per le proprietà del fuoco (caldo, fluido, ardente). Così, un coltello di ferro e un coltello di bronzo, quando messi sul

¹⁰⁰ Origene: *Cant.* GCL 33, I. trad. Simonetti p. 41.

fuoco, diventano indistinguibili pur rimanendo della materia di cui sono composti. Allo stesso modo, maschi e femmine sono chiamati a entrare in Cristo attraverso la loro morte (anticipata nel sacramento del battesimo) e, entrando nel fuoco divoratore che è Dio nel prendere con sé la propria croce, mentre rimangono maschi e femmine così come sono, diventano indistinguibilmente umani in Cristo, in cui non c'è maschio né femmina.”¹⁰¹

Dalla spiegazione fornita da Behr si può dunque dedurre che Origene sia ben chiaro nell'esortare alla castità e nell'affermare la superiorità del desiderio verso Dio, ma che non consideri la sessualità in sé come un qualcosa di malvagio o di estraneo alla natura umana. Diventa impossibile distinguere l'uomo dalla donna una volta che questi sono deificati, ma questo non vuole dire che essi cessino in alcun momento di essere uomo o donna.

D'altro canto, Gregorio ha un pensiero marcatamente più radicale sull'argomento di quello del suo maestro, arrivando a picchi estremi che vengono raggiunti ben poche volte anche nella storia del pensiero cristiano.

Secondo il Nisseno, la riproduzione sessuata e l'essere divisi in maschi e femmine sono un qualcosa che appartiene agli animali, non agli esseri umani. L'uomo è per natura asessuato, ed è stato creato in modo che potesse riprodursi nello stesso modo in cui si riproducono gli angeli. Quello che porta le persone a essere divisi in maschi e femmine è esattamente la stessa cosa che porta a tutte le altre somiglianze che oggi si possono riscontrare tra gli uomini e gli animali, ovvero il peccato. Nelle sue stesse parole:

“Poi la Scrittura riprende il discorso intorno alla creazione: “maschio e femmina li creò”. Da tutti, infatti, ritengo sia conosciuto che ciò è fuori del prototipo. “In Cristo Gesù”, come dice l’Apostolo, “non c’è né maschio, né femmina”. (...) Dicendo per prima cosa: “Fece Dio l’uomo, secondo l’immagine di Dio lo fece” e aggiungendo poi le parole: “maschio e femmina li creò” (è chiaro) che ciò è estraneo alle cose che si conoscono intorno a Dio.”¹⁰²

¹⁰¹ J. Behr: *From Adam to Christ: from male and female to being human*, in “The Wheel” 13/14, (primavera/estate 2018). Accessibile al link: <https://www.wheeljournal.com/13-14-behr> consultato il 03/03/2022.

¹⁰² *Op hom*: PG 44, 16; trad. Salmona p. 76.

In questo caso, ragiona Gregorio, quando l'uomo sceglie di allontanarsi da Dio per mezzo della caduta, egli perde anche la sua posizione di regalità all'interno della creazione, e, insieme alla capacità di utilizzare la ragione senza il disturbo delle passioni, viene privato anche della capacità di riprodursi in maniera asessuata. Prevedendo tutto questo, Dio decide di fornire agli esseri umani una sessualità perché questi possano comunque avere un modo di procreare.

La distinzione del genere umano in maschi e femmine è dunque una sorta di "piano B" che Dio escogita perché la storia dell'uomo possa continuare a svilupparsi nonostante gli importanti effetti negativi della caduta.

Stando così le cose, non è difficile intuire che, secondo la concezione di Gregorio, il destino della divisione tra i sessi alla fine dei tempi non sarà altro che il completo annichilimento.

Riferendosi all'escatologia del Nisseno, Florovskij scrive:

*“Questa restaurazione finale includerà tutti: tutte le persone, l'intera razza umana e la natura umana completa. Inoltre comprenderà anche gli spiriti maligni e lo stesso “inventore del male” sarà alla fine congiunto al raduno trionfale. Anche lui sarà salvato perché durante i tre giorni della sua morte il Signore ha guarito tutti e tre i recipienti del male: le forze demoniache, il sesso maschile e il sesso femminile.”*¹⁰³

Secondo il vescovo di Nissa, dunque, non è il caso di dire che le persone che sono in Cristo resteranno maschi e femmine anche se saranno indistinguibili per via della loro divinizzazione, come pensa invece Origene. Al contrario, il Nisseno collega l'*apokatastasis* con l'annientamento dei sessi. Se, infatti, questa è la restaurazione del cosmo (e quindi anche degli esseri umani) e il ritorno allo stato di cose precedente alla caduta, allora anche i sessi, che nel caso degli uomini hanno ragione di esistere solo per via della caduta, saranno cancellati. Alla fine dei tempi, ogni persona potrà finalmente ottenere lo stato asessuato di cui, nello schema iniziale, avrebbe sempre dovuto godere.

Gregorio non si dilunga in nessuna descrizione di come la riproduzione asessuata umana potrebbe essere, ma si limita a paragonarla a quella degli angeli e a dire che questa è “del tutto indicibile e inconnoscibile per le congetture umane eccetto il fatto che c'è”¹⁰⁴. Nonostante ciò, esiste un modo in cui gli uomini possono rendersi simili agli angeli: la pratica della castità e della verginità. Infatti, è proprio grazie a esse che l'uomo ottiene la liberazione dalla schiavitù della corporeità. Questi sono

¹⁰³ G. Florovskij, *The Eastern Fathers of the fourth century*.

¹⁰⁴ *Op hom*: PG 44, 17; trad. Salmons pp. 81-82.

temi che stanno molto a cuore al Nisseno, visto che il primo libro che scrive nella sua vita è, in tutta probabilità, proprio il suo trattato su *La verginità*.

Chiaramente, Gregorio ritiene che il matrimonio non sia di per sé una cosa da condannare, d'altronde non bisogna dimenticare che lui stesso è un vescovo in una Chiesa che celebra regolarmente questo sacramento. Tuttavia, questo non lo ferma dall'unirsi a san Paolo nel proclamare la verginità come una vera e propria via preferenziale verso la partecipazione in Dio, e dal farlo con forza molto maggiore rispetto all'Apostolo.

In realtà, il Nisseno vive parte della sua vita da uomo sposato, e nel suo libro non nasconde la sua contrizione per avere perso la verginità¹⁰⁵. È forse anche per questo che insiste così tanto per persuadere in tutti i modi il lettore della superiorità della vita celibe, anche andando a fare una lunga lista dei problemi che individua in quella matrimoniale. Ad esempio, Gregorio scrive:

*“è proprio il matrimonio a offrire spettacoli pietosi e lacrimevoli: si pensi ai figli che restano orfani in età prematura, che divengono preda dei potenti, e che spesso, non si rendono conto dei propri mali. Ed esiste una causa di vedovanza diversa dal matrimonio? Non è fuori luogo dire che il sottrarsi ad esso comporta l'esonazione da tutti questi funesti tributi.”*¹⁰⁶

Se, come si è detto, Gregorio concorda con Paolo per quanto riguarda la superiorità del celibato, se ne distacca per quanto riguarda gli accorgimenti da prendere a conseguenza di ciò: l'Apostolo consiglia a chi non si sente forte abbastanza di sposarsi e di non mettersi problemi nel farlo¹⁰⁷, mentre il Nisseno consiglia la verginità anche a queste persone, in maniera da evitare che cadano in tentazione.

Per coloro che si sentono attratti dalla prospettiva di un matrimonio, Gregorio ha un consiglio:

*“Se vuoi renderti conto dei dolori della vita secolare, ascolta ciò che dicono le donne che l'hanno conosciuta per averne fatto esperienza: senti come esaltano la vita di chi ha scelto fin dall'inizio lo stato verginale senza averne compreso la bellezza in seguito a una disgrazia. La verginità è in effetti immune da tutti questi mali: non piange gli orfani, non si lamenta della vedovanza; sta sempre insieme allo sposo incorruttibile (...)”*¹⁰⁸

¹⁰⁵ Vedi *Virg*: GNO VIII/1, III.

¹⁰⁶ *Virg*: GNO VIII/1, XIV; trad. Lilla p. 85.

¹⁰⁷ 1 Cor 7:9.

¹⁰⁸ *Virg*: GNO VIII/1, III; trad. Lilla p. 51.

È proprio nei riguardi della procreazione che la retorica di Gregorio raggiunge il suo punto apicale. Secondo lui “la procreazione fisica (...) è per gli uomini causa non di vita, ma di morte”¹⁰⁹.

Nel pensiero del Nisseno, visto che tutte le persone che sono in vita dovranno morire, allora far nascere dei figli equivale, in un certo senso, a condannarli a morte. Rimanere vergini è l’unico modo per sconfiggere il ciclo della morte, perché rifiutandosi di mettere al mondo altre persone le si impedisce di mietere altre vittime. È interessante notare che ci sono dei parallelismi significativi tra questo e le argomentazioni utilizzate dai proponenti dell’antinatalismo¹¹⁰. Non è del tutto sbagliato dire che Gregorio stia in qualche modo anticipando filosofi contemporanei che non si rifanno in alcun modo a lui e nemmeno condividono la sua visione cristiana del mondo.

Come si può comprendere dai passaggi riportati, il Nisseno fa spesso e volentieri leva sul dolore provocato dalla morte delle persone amate per dissuadere il lettore dall’abbandonare il suo stato verginale. Eppure, nel suo *Discorso sui defunti*, Gregorio scrive che i vivi non hanno alcuna ragione di disperarsi per i morti. Anzi, avrebbe più senso che fossero i morti a piangere per i vivi, anche se ciò non accade perché i primi hanno raggiunto l’*apatheia*. Questo perché i vivi “non vedono le meraviglie trascendenti e spirituali. (...) e la suprema bellezza di tale spettacolo (...) supera ogni speranza e trascende qualsiasi congettura”.¹¹¹

E, in generale, chi legge il trattato su *La verginità* fianco a fianco al *Discorso sui defunti* non può fare a meno di notare le enormi somiglianze che intercorrono tra la persona vergine e quella defunta nel pensiero del Nisseno. Questo è perché, in un modo o nell’altro, sia la verginità che la morte rappresentano la liberazione dalle passioni e dalla corporeità.

Di conseguenza, si capisce che, quando Gregorio cerca di convincere il lettore a rimanere vergine ricordandogli le sofferenze patite da chi perde un coniuge o un figlio, non voglia fare affermazioni dottrinali ma stia piuttosto giocando tutte le carte che ha a disposizione pur di convincere chi legge a non sposarsi.

Bisogna comunque mettere in chiaro che, secondo il Nisseno, la verginità è molto di più che la semplice astinenza sessuale. Il passaggio seguente è molto importante:

¹⁰⁹ *Virg*: GNO VIII/1 XIV; trad. Lilla p. 84.

¹¹⁰ Vedi, ad esempio: J. Cabrera, T.L. Di Santis: *Porque te amo, nao nasceras! Nascituri te salutant*, LGE Editora, Brasilia 2009.

¹¹¹ *Mort*: GNO IX, 7; trad. Lozza pp. 48-49.

“(…) l’anima che si unisce al Signore in modo da diventare assieme a lui un unico spirito e che decide di amarlo con tutto il cuore e tutte le forze facendo di quest’amore la norma costante della sua vita, non si dà più alla fornicazione per non diventare un tutt’uno con essa e non ammette in sé neppure gli altri vizi che sono di ostacolo alla salvezza, giacché la contaminazione è sempre la stessa, quali che siano i vizi: se è sporcata da uno di essi, l’anima non può più possedere la sua purezza immacolata.”¹¹²

Appare dunque evidente che la verginità è, nel pensiero di Gregorio, una condizione di purezza fisica ma soprattutto spirituale. Nel passaggio sopra riportato si accenna anche al fatto che l’unione dell’uomo con Dio avviene per mezzo dell’amore, un tema che il Nisseno svilupperà appieno più tardi nella sua vita, quando scriverà il suo *Commento sul Cantico dei Cantici*.

Prima di analizzare quali siano gli effetti specifici prodotti dall’amore tra Dio e l’uomo, è necessario notare che le speculazioni di Gregorio sulla differenza tra la condizione pre-lapsaria e quella post-lapsaria dell’uomo non si fermano alle passioni o alla sessualità. Al contrario, è proprio la caduta che è causa di molte delle caratteristiche che gli esseri umani hanno in comune con gli animali. Per il Nisseno, ad esempio, questo è il caso del bisogno che l’uomo ha di mangiare e di bere. Anche questo bisogno verrà annientato alla fine dei tempi. Ma questo annientamento non riguarderà solamente la fame e la sete, ma tutte le caratteristiche e le funzioni corporee che servono per nutrirsi e per dissetarsi.

Una delle argomentazioni che Gregorio utilizza a sostegno della sua tesi è di carattere metafisico. Egli individua tre cicli da due istanze ciascuno di funzioni riconducibili al regno animale che, tuttavia, toccano anche le persone umane: il ciclo di nutrizione ed evacuazione, quello di inspirazione ed espirazione e quello di sonno e veglia¹¹³. Tutti questi cicli e le funzioni da cui sono composti sono necessari per l’uomo nella sua esistenza terrena, ma non è corretto affermare che alcuno di essi sia *buono*. Il bene, argomenta il Nisseno, non può mai opporsi a se stesso, ed è per questo che l’anima divinizzata non può che passare oltre e lasciarsi alle spalle tutte queste funzioni e tutti gli organi che servono per riprodurle. L’uomo deificato non è dunque né sveglio né addormentato, ma si trova in uno stato che trascende questa dicotomia.

Secondo Gregorio, anche le azioni che sono direttamente collegate alle passioni non supereranno il fuoco della purificazione. L’esempio su cui si focalizza è quello del riso e, nelle sue *Omellerie sull’Ecclesiaste*, scrive:

¹¹² *Virg*: GNO VIII, 15; trad. Salmona p. 88.

¹¹³ *Vedi Mort*: GNO IX, 5; trad. Lozza p. 41.

“Per questo reputa anzitutto nemico il riso e chiama tale passione “follia” (...): e in qual altro modo, infatti, si potrebbe appropriatamente chiamare il riso, che non è né discorso né azione indirizzata ad uno scopo, agitarsi scomposto di tutto quanto il corpo, sussulto del respiro, dilatazione delle guance, denudamento dei denti, delle gengive e del palato, movimento del collo e anormale frantumarsi della voce, che esce fuori spezzata insieme al respiro? Cos’altro potrebbe essere questo, se non pazzia?”¹¹⁴

Se Gregorio ha una considerazione così bassa per la risata, questo non è solo perché costituisce un movimento incontrollato e disordinato, ma anche perché porta la persona che ride a scoprire i denti, che, come si è visto, sono un qualcosa che appartiene al mondo animale e che, secondo lo schema iniziale, non dovrebbe avere niente a che fare con gli esseri umani. Secondo l’ottica del Nisseno, nell’*eschaton* nessuno ride e nessuno ha i denti.

Considerate tutte queste speculazioni, qualcuno potrebbe pensare che Gregorio abbia un’idea decisamente chiara di cosa costituisca la natura umana. In realtà, la verità è esattamente il contrario. È chiaro che il Nisseno ha molto da dire su quali siano le caratteristiche che, per via del peccato originale, l’uomo deve portarsi dietro lungo tutto l’arco della sua esistenza terrena, e argomenta con molta forza che queste non hanno nulla a che vedere con l’essenza di fondo dell’uomo. Ma si dilunga molto meno quando si tratta di teorizzare in maniera positiva quali siano le affermazioni che si possono fare su che cosa costituisca di preciso la natura umana.

In alcune occasioni, Gregorio utilizza l’uomo come esempio quando deve articolare la sua difesa della Trinità. Questo capita quando deve interfacciarsi alla domanda di Ablabio, che gli chiede come mai non sia corretto parlare di tre Dei anche se la natura divina è una sola, visto che si parla di tanti uomini anche se esiste solo una natura umana. La risposta del Nisseno è, sostanzialmente, dire che è sbagliato anche parlare di tanti uomini, poiché:

“Come si è detto, la parola “uomo” non indica la singola persona, bensì l’elemento comune alla natura umana. Uomo, infatti, è Luca e uomo è Stefano, ma uno non viene ad essere Luca o Stefano per il solo fatto che è uomo.”¹¹⁵

¹¹⁴ *Eccl*: GNO V, II; trad. Leanza p. 72.

¹¹⁵ *AbI*: GNO III/1, III; trad. Moreschini p. 1917.

Ma, anche in questo caso, Gregorio si sta limitando a negare qualsiasi tipo di molteplicità all'interno della natura umana e (soprattutto) di quella divina, ma non sta ancora dicendo cosa, di preciso, si intende quando si parla di essa.

Il motivo per cui questo avviene è che il Nisseno colloca la natura umana nella categoria dell'intelligibile. Proprio come non si può dire nulla di Dio e degli angeli se non quello che viene rivelato, qualcosa di simile avviene con la natura umana, la quale è conosciuta in gran parte in quanto specchio del suo Archetipo. Chiaramente, questo non significa che la natura umana, gli angeli e Dio siano composti della stessa sostanza o qualcosa di simile, perché, è necessario ricordare, Gregorio introduce una distinzione tra ciò che è creato e ciò che è increato all'interno dell'intelligibile. Oltre a ciò, è importante sottolineare come Gregorio si guardi bene dall'affermare che l'uomo sia in grado di conoscere l'essenza di Dio: anche l'uomo deificato, pur conoscendo Dio e partecipando in lui, non sarà mai in grado di ergersi al di sopra delle energie divine. Come scrive Khaled Anatolios:

“Il principio fondamentale del resoconto di Gregorio di Nissa è che, contrariamente a quanto comunemente si pensa, l'attributo “divinità” non nomina davvero la natura divina (physis) nello stesso modo in cui altri “nomi” significano un soggetto (hypokeimenon). Secondo Gregorio, sono le Scritture che ci rivelano che la natura divina è ineffabile e non può essere nominata. Tutti i nomi che, con successo, si riferiscono a Dio, sia per ispirazione scritturale sia grazie alla tradizione umana sono “spiegazioni delle nostre concezioni (nooumenon) riguardo alla natura divina (periteneian physin) ma non comprendono (periechein) la natura stessa.”¹¹⁶

Queste considerazioni sulla teologia negativa di Gregorio sono molto importanti quando si parla della sua antropologia, perché è proprio da questo apofatismo che deriva anche la sua visione della natura umana. Sostanzialmente, gli attributi della natura divina sono rintracciabili anche in quella umana, ad eccezione del fatto che Dio è increato e quindi infinito e immutabile. Di conseguenza anche la natura umana è fondamentalmente inconoscibile da parte dell'uomo. Il Nisseno afferma con chiarezza che:

“Poiché, dunque, tra le proprietà del considerarsi nella natura divina è l'inconoscibilità dell'essenza, è necessario che anche in ciò l'immagine abbia somiglianza con l'archetipo. Se infatti la natura dell'immagine si potesse comprendere e il prototipo fosse al di sopra della comprensione questa contraddizione proverebbe lo scadimento dell'immagine.”¹¹⁷

¹¹⁶ K. Anatolios, *Retrieving Nicaea: the development and meaning of Trinitarian doctrine*, Baker Academic, Ada (MI) 2011. p. 229.

¹¹⁷ *Op hom*: PG 44, 11; trad. Salmona p. 54.

Come si è già visto nei capitoli precedenti, è chiaro che Gregorio sia tutt'altro che un irrazionalista: l'uso della ragione è una delle caratteristiche che l'uomo eredita dal suo essere creato a immagine di Dio e che lo contraddistinguono dal resto della creazione. Il motivo dell'inconoscibilità di Dio o della natura umana non è dunque da individuare nella scarsa efficacia della ragione. Piuttosto, il Nisseno è in cerca di una soluzione che possa conciliare l'assoluta trascendenza e inconoscibilità di Dio con la regalità dell'uomo e con la possibilità di fare ragionamenti di tipo analogico tra la natura divina e quella umana. Questa soluzione è una sorta di antropologia apofatica, che rispecchia l'apofatismo della sua teologia, nella quale si può conoscere qualcosa di Dio osservando l'uomo e la creazione, e si può conoscere qualcosa dell'uomo in quanto specchio del divino Archetipo, ma l'essenza di entrambi rimane inaccessibile alle facoltà della ragione.

La ragione in sé, dunque, non è sufficiente per portare l'uomo verso la conoscenza di Dio, e sicuramente non è in grado di investigare sulla natura divina come se questa fosse un oggetto inerte delle sue analisi. Secondo Gregorio, ciò che porta l'uomo a ricercare la conoscenza e l'unione con Dio è proprio l'eros, il desiderio non più per le cose carnali e materiali, ma per quelle divine.

Parte III: Desiderio e conoscenza di Dio

3.2: eros e epektasis

Come si è visto in precedenza, l'antropologia del Nisseno è inscindibile dalla sua protologia, e questo significa che non è possibile avviare un discorso sull'uomo a prescindere dalla sua creazione e dagli eventi che contraddistinguono l'inizio della sua storia. Non potrebbe essere altrimenti, visto che gli effetti del peccato originale modificano in maniera davvero primaria la visione e il rapporto che l'uomo ha con il resto della creazione e con se stesso.

Oltretutto, la creazione è importante perché è già da questo primo momento che l'uomo viene fatto a immagine di Dio. Solo che, si è detto, cose come la sessualità non fanno parte della natura umana ma sono comunque fornite attivamente da Dio all'uomo fin dall'inizio della sua storia. Non sono un qualcosa che fuoriesce dal caos prodotto dalla rottura della pace cosmica che la caduta rappresenta, ma sono anch'esse create da Dio in maniera libera e infallibile, e questo è vero anche se verranno annientate alla fine dei tempi.

È per sviluppare tutto questo che Gregorio articola la sua teoria della *duplice creazione*. Secondo questa teoria, la prima creazione dell'uomo è quella nella quale Dio crea la natura umana come realtà come immagine spirituale e incontaminata dell'Archetipo, con caratteristiche simili a quella angelica. In questa fase, Dio non crea tanto le singole persone in maniera separata l'una dall'altra, ma crea piuttosto il *pleroma*, ovvero la totalità del genere umano. È dunque la creazione di questa totalità che avviene secondo l'immagine di Dio, ancora prima delle singole persone.

La seconda creazione è invece quella in cui l'uomo fa il suo ingresso nella storia, non più come *pleroma* dell'uomo ma sotto forma di persone singole e distinte. Perché questo accada, è necessario che l'uomo non sia solo un essere spirituale, ma che abbia anche un corpo materiale, nel quale i sessi sono già distinti. Questi due momenti della creazione non sono da intendersi come le condizioni dell'umanità prima e dopo la caduta: anche la seconda creazione avviene prima di essa, seppure sicuramente presenti degli accorgimenti in previsione di questo evento. Essendo un essere spirituale dotato di un corpo materiale, l'uomo è in grado di riassumere tutta la creazione in sé, ed è dunque tramite la trasfigurazione dell'uomo che tutta la creazione verrà trasfigurata.

Maspero pone l'accento sul fatto che, contrariamente a quanto il lettore del Nisseno potrebbe essere portato a pensare, la teoria della duplice creazione non è da intendersi come la storia dell'idea platonica della natura umana che viene poi degradata verso il mondo sensibile. Similmente, essa non rappresenta una versione rielaborata della teoria della pre-esistenza delle anime di Origene. Con le sue stesse parole:

“Bisogna comunque notare che, secondo Gregorio, la prima creazione non si riferisce alla pre-esistenza reale di un essere umano archetipico nel mondo delle idee, ma indica la pre-esistenza intenzionale nella mente divina della totalità degli esseri umani. (...) Invece, il riferimento alla prescienza e al potere divini (τέ Theia prognosei te kai dunamei) è essenziale nel pensiero di Gregorio, perché elimina ogni possibilità di interpretare il testo secondo il senso della precedenza cronologica.”¹¹⁸

Se con la prima creazione la natura umana viene modellata secondo l'immagine di Dio e con la seconda l'uomo entra in contatto con la storia e con il mondo materiale, la sua esperienza con queste due dimensioni viene significativamente stravolta dall'evento della caduta. È a causa di questa che gli uomini si trovano ora coperti da quelle che Gregorio chiama *tuniche di pelle*¹¹⁹, un concetto che viene già impiegato da Plotino, Clemente di Alessandria e gli gnostici, tra gli altri, con una molteplicità di significati. Nell'uso che ne fa il Nisseno, è chiaro che le “tuniche di pelle” non rappresentano la corporeità stessa ma piuttosto la discesa del genere umano nella carnalità e nella passionalità. Come si è visto, queste rendono le persone simili agli animali e ne ostacolano la libertà e la ragione. Per colpa del peccato originale entrano nel mondo cose come la vecchiaia, le malattie e la morte stessa, anch'esse estranee al piano di Dio per l'uomo.

Chiaramente, anche dopo la caduta Dio non lascia le sue creature da sole, e agisce in diversi modi perché queste ritornino a lui. C'è un passaggio molto suggestivo ne *La vita di Mosè* che illustra proprio questo punto:

“Esiste una dottrina, assolutamente credibile perché ci è stata tramandata dai Padri, la quale dice che, quando la nostra natura cadde nel peccato, Iddio non si disinteressò della nostra caduta, ma pose accanto a ciascuno di noi un angelo tra quelli che ottennero una natura incorporea, perché ne

¹¹⁸ G. Maspero: *Anthropology* in G. Maspero e L.F. Mateo-Seco: *The Brill dictionary of Gregory of Nyssa*, Brill, Leida 2019, pp. 44-45 (traduzione mia).

¹¹⁹ Vedi, ad esempio, *Or cat*: GNO III/4, 17.

proteggesse la vita; d'altra parte, il distruttore della natura umana escogita lo stesso piano, nuocendo alla nostra vita per mezzo di un demone malvagio e artefice di male."¹²⁰

Gregorio si preoccupa molto di ribadire che Dio non è responsabile per il male e le cose malvagie, e, pertanto, è logico che nella sua concezione Dio non è l'autore nemmeno della morte. Tuttavia, egli lascia che questa continui il suo corso perché essa gli fornisce un'opportunità di portare avanti il suo piano per la creazione senza dover interferire con il libero arbitrio dell'uomo e con i risultati di esso.

Per illustrare questo punto, il Nisseno opera un'analogia con l'arte della ceramica:

*“Ammettiamo che uno abbia plasmato un vaso di terracotta, e questo, in seguito ad un'insidia, sia stato riempito di piombo liquefatto; il piombo versato si solidifica e così rimane nel vaso, in modo da non poter essere più versato fuori. Il possessore del vaso lo rivuole così com'è, e siccome conosce l'arte del vasaio, spezza il coccio che sta attorno al piombo e di nuovo riplasma il vaso secondo la forma originaria, per servirsene a suo piacimento: il vaso, ora, è libero dalla materia che vi era stata mescolata.”*¹²¹

Proprio come il vaso che ha bisogno di venire rotto per essere liberato dal piombo (che finisce dentro di esso per un'insidia e non per volontà del ceramista) in modo da poter venire ricostruito secondo la sua forma autentica, così l'uomo, che per la sua libera scelta si è trovato a mischiare la sua natura con le “tuniche di pelle”, ha ora bisogno della morte per potersene staccare e ritornare alla sua immortalità originaria. Indiscutibilmente, questo è un riferimento all'*apokatastasis*, perché è proprio grazie a tale processo che Dio restaurerà la natura umana e la farà ritornare alle condizioni della prima creazione, anche se non andrà perduta la singolarità di ciascuna persona.

Discussioni di questa natura forniscono al Nisseno anche l'occasione di articolare dei motivi cristologici. Se è possibile sovvertire il ruolo della morte e trasformarla in un mezzo per raggiungere l'immortalità, questo avviene solamente grazie alla morte e alla resurrezione di Cristo. Secondo Gregorio, se questi fattori hanno una portata tale da interessare tutti gli uomini, questo è proprio per via del legame indissolubile che connette il *pleroma* degli esseri umani sin dalla prima creazione. Se è vero che Dio diviene uomo così che l'uomo possa venire deificato, Cristo sovverte gli effetti della morte e risorge e, proprio perché è anche lui pienamente uomo, rende la resurrezione e la deificazione

¹²⁰ *Vit Moys*: GNO VII/1, 45; trad. Moreschini p. 547.

¹²¹ *Or cat*: GNO III/4, 17; trad. Moreschini p. 243.

disponibili per tutti gli altri uomini. È questo il significato dei discorsi che mettono in relazione il *primo* Adamo, che con la sua caduta apre le porte del mondo alla morte e al peccato, e il *secondo* Adamo (ovvero Cristo), che muore e risorge liberando la creazione dal dominio di questi elementi e rendendo possibile l'assimilazione dell'uomo a Dio.

Si capisce, dunque, che il legame tra tutti gli esseri umani può non essere facilmente osservabile come accade invece nelle fasi iniziali della creazione, ma non viene mai disciolto, nemmeno dopo la caduta. È invece opportuno che gli uomini agiscano rispettando questo legame anziché andare contro di esso. Questa convinzione porta Gregorio a giungere a conclusioni che, tenendo conto del suo contesto, sono profondamente radicali. L'esempio per eccellenza è quello relativo alla schiavitù:

“Acquistai schiavi e ancelle, ed ebbi servi nati in casa. Vista l’alterigia e l’arroganza? Questo parlare si leva contro Dio. Sappiamo infatti dal profeta che tutte le cose servono alla potestà divina, che è al di sopra di tutto. Chi dunque fa possedimento proprio ciò che è possedimento di Dio, e attribuisce all’uomo la potestà divina, sì da ritenersi signore di uomini e di donne, cos’altro fa se non travalicare con la sua superbia la natura, considerando se stesso diverso da coloro che gli sono soggetti?”¹²²

Se queste parole possono non sembrare niente di nuovo agli ascoltatori moderni, è importante tenere conto che, almeno stando alle informazioni in nostro possesso, nessuno nel mondo pagano e nemmeno in quello cristiano precedente al Nisseno si schiera con tanta risolutezza contro la schiavitù. Come scrive Hart:

*“In esso (nelle sue Omelie sull’Ecclesiaste, n.d.t.) Gregorio tratta la schiavitù non come un qualcosa in cui si deve indulgere solo con moderazione (come farebbe un epicureo), né come un accorgimento di economia domestica di cui troppo spesso i padroni arroganti o brutali abusano (come farebbe uno stoico come Seneca o un cristiano come Giovanni Crisostomo), ma come intrinsecamente peccaminoso, opposto alle azioni di Dio nella creazione, nella salvezza e nella Chiesa, ed essenzialmente incompatibile con il vangelo”.*¹²³

¹²² Eccl: GNO V, 4; trad. Leanza p. 90.

¹²³ D.B. Hart: *The whole humanity: Gregory of Nyssa’s critique of slavery in light of his eschatology*, in D.B. Hart: *The hidden and the manifest: essays in theology and metaphysics*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2017. p. 243.

È importante notare come, nella visione del Nisseno, le speculazioni cristologiche non riguardano solamente il rapporto di Dio con l'uomo. L'umanità di Cristo è importante anche per il resto del cosmo proprio perché l'uomo, grazie alla seconda creazione, funge da ponte tra il mondo sensibile e quello intellegibile. Ne consegue che il destino del mondo sia inevitabilmente legato a quello dell'umanità. Con queste premesse in mente, diventa chiaro come l'azione di Cristo redima l'umanità, la quale, divinizzandosi, trasfigura anche il resto del mondo sensibile.

Ma quello che sussiste all'interno del *pleroma* degli esseri umani e quello che intercorre tra lo stesso e il resto della creazione non sono gli unici legami di cui Gregorio parla. In molte delle opere del Nisseno si percepisce chiaramente la volontà di mettere in luce le varie successioni e concatenazioni che avvengono nei vari meandri della sua filosofia. La parola di cui normalmente si avvale per indicare questi tipi di relazione è *akolouthia*, un'immagine a cui conferisce una grande importanza e che viene considerata uno dei concetti chiave del pensiero del Nisseno.

Di particolare rilevanza è il modo in cui Gregorio utilizza questo concetto per spiegare il susseguirsi degli eventi della storia dell'uomo e della sua caduta, redenzione e salvezza. Tutto ciò che avviene nel tempo segue un ordine di successione coerente. Di base, questa progressione ha una valenza positiva, ed è per questa ragione che l'uomo viene creato per ultimo. Questo non accade solo nel mondo materiale, ma anche in quello spirituale. Anche in questo caso, può darsi che per gli uomini sia impossibile comprendere il nesso di causa ed effetto tra i vari eventi, ma tutto quanto ha sempre una logica interna che non viene violata. Come si è già detto, la differenza fondamentale che passa tra il creatore e le creature secondo il Nisseno è proprio il fatto che le prime sono per natura mutevoli, e non potranno mai cessare di esserlo. Ne consegue, dunque, che nemmeno la storia può cessare di svilupparsi e di cambiare, ed è da questo continuo divenire che risulta l'*akolouthia*. Naturalmente quello che viene creato da Dio è buono, e per questo motivo non può non tendere verso il Bene supremo, quindi verso Dio stesso. Pertanto, è giusto dire che è insita nella creazione un'*akolouthia* che si sviluppa proprio verso questa direzione.

Al contempo, tuttavia, dal momento in cui il peccato fa il suo ingresso nel mondo, esso inaugura, per usare le parole di Hart, "la sua storia, la sua *akolouthia* di privazione e violenza, che si propaga nel tempo a partire dai suoi primi semi e si spinge contro l'amore di Dio."¹²⁴ In altre parole, come esiste una *akolouthia* della creazione, ne esiste anche una della disintegrazione, ed entrambe si manifestano nella storia dell'uomo. Come si può intuire dal passaggio de *La vita di Mosè* sopra riportato, il male

¹²⁴ D.B. Hart: *That all shall be saved*, cit. p. 141.

ha la tendenza di competere con il bene nel suo stesso terreno, producendo delle parodie e delle distorsioni di esso. Non stupisce dunque che, proprio come ogni uomo si ritrova ad avere un “diavolo custode” che contrasta l’azione dell’angelo che Dio gli ha affiancato, anche la concatenazione della creazione e quella della distruzione si ritroveranno a competere tra loro.

Anche questi discorsi si riallacciano alla teoria del primo e del secondo Adamo: se è chiaro che la *akolouthia* della disintegrazione inizia il suo corso a partire dal peccato originale, c’è anche un’altra concatenazione, quella della salvezza, che ha la sua origine in Cristo. Se la condizione ontologica delle creature è quella della mutevolezza e anche la salvezza non è un evento unico e isolato allora essa, come il peccato, ha la sua storia e il suo sviluppo coerente. Il Nisseno intende la salvezza non come basata su un semplice assenso individuale ai principi e ai valori fondanti del cristianesimo, ma come una progressiva e continua assimilazione dell’uomo a Dio.

Si è detto che l’escatologia di Gregorio di Nissa è imprescindibile dalla sua protologia, perché il suo concetto di *apokatastasis* riguarda esattamente il ritorno della natura umana al suo stato incontaminato, che è molto diverso dallo stato in cui l’uomo si ritrova immerso nel tempo presente. Pertanto, è comprensibile che, nell’*eschaton*, anche il corpo dell’uomo sarà differente da come è al momento. Non si tratta solo di negare la presenza degli organi sessuali, digestivi, respiratori etc. nel corpo risorto, ma di ripensare completamente la sostanza stessa di cui il corpo, una volta che il vasaio avrà rotto e ricostruito il vaso (per ritornare all’analogia di cui il Nisseno si serve) è composto.

È anche il caso di notare che, anche se il discorso fatto finora potrebbe far pensare il contrario, Gregorio non ha nemmeno intenzione di affermare che il corpo restaurato non abbia più nessun tipo di legame con la materia che attualmente lo compone: esiste indubbiamente una superiorità ontologica del piano spirituale rispetto a quello materiale, ma questo non si risolve in un’avversione completa verso la materialità, ma piuttosto nella constatazione che essa abbia bisogno di venire trasfigurata, ovvero spiritualizzata. Nella visione del Nisseno, non ha importanza anche se una persona muore e il suo corpo viene completamente distrutto, perché l’anima, al momento della resurrezione, è in grado di richiamare a sé tutti questi elementi materiali di cui il corpo era composto durante la sua vita terrena, e rimodellare per se stessa un corpo rinnovato, anche se, come si è detto, fondamentalmente diverso. Per utilizzare le parole di Macrina:

“Tu vedrai, infatti, che questo attuale involucro corporeo sarà dissolto dalla morte, ma di nuovo sarà ricostituito nei suoi stessi elementi: non, però, con questa disposizione di ora, che è spesso e pesante, bensì in una forma più sottile ed aerea, perché l’ordito sarà stato tessuto in modo diverso.

*In tal modo tu avrai con te quello che ami, ma esso ti sarà riformato con una maggiore e più splendida bellezza.*¹²⁵

Alla luce di quanto visto finora, non è sbagliato affermare che, in un certo qual modo, l'*apokatastasis* non solo restaura la natura umana, liberandola da tutti i fardelli che dipendono dall'entrata nel mondo del peccato e del male, ma che questa restaurazione altro non sia che il vero culmine della creazione stessa. Quest'interpretazione ha senso anche se si tiene conto dell'interpretazione generale che Gregorio dà dell'azione creatrice di Dio. Come scrive Elena Draghici-Vasilescu:

*“Gregorio credeva, come anche Basilio, che il mondo fosse stato creato da Dio per amore in un atto singolo, sotto forma di principi seminali che si sono sviluppati nella realtà che conosciamo (elenca cielo, aria, stelle, fuoco, acqua, terra, animali e piante) per mezzo del potere che Dio gli ha conferito.”*¹²⁶

A questo punto, il progetto teologico e antropologico del Nisseno sembra compiuto. L'*apokatastasis* dà finalmente un senso alla creazione e la restaura eliminando ogni traccia del peccato e restituendo all'uomo tutta la sua bellezza originale. Eppure, uno potrebbe chiedersi, visto che la caduta è avvenuta quando l'uomo era ancora in pace con Dio, cosa ci sia nell'*eschaton* che possa impedire che questo accada di nuovo e che faccia sì che l'uomo non si ritrovi a dover ricominciare da capo il suo viaggio nella mortalità e nella materia. In altre parole, se la visione di Gregorio si esaurisse a questo punto, il suo tentativo di rielaborare il sistema filosofico di Origene in maniera creativa ma pur sempre ortodossa rischierebbe di fallire e di ricadere in quella ciclicità che il Nisseno attacca con forza nelle sue opere.

Tuttavia, Gregorio si dimostra in grado di risolvere il problema elaborando uno dei concetti principali per cui viene ricordato, cioè l'idea di *epektasis*. Questa rappresenta l'idea della distensione dell'uomo verso Dio, ma il significato è quello di progresso perenne. Come l'uomo, insieme al resto della creazione, durante la sua presenza nel mondo terreno si evolve o degenera seguendo dei percorsi progressivi o regressivi, qualcosa di simile accade anche dopo la sua salvezza. Anche una volta portata a compimento l'*apokatastasis* e raggiunta la salvezza universale, la condizione di beatitudine

¹²⁵ *An et res*: PG 46, 20; trad. Moreschini p. 435.

¹²⁶ E.E. Draghici-Vasilescu: *How would Gregory of Nyssa have understood evolutionism?* In “*Studia Patristica*” 67 (2013), pp. 151-169. p. 160.

dell'uomo sarà tutto fuorché statica, poiché comporterà un avvicinamento continuo di esso all'essenza di Dio, che tuttavia non giungerà mai a destinazione.

Ci sono molte ragioni che portano il Nisseno a formulare questa teoria. Innanzitutto, la radicale inconoscibilità dell'essenza divina che, come si è visto, rimane sempre trascendente e inarrivabile anche per l'uomo divinizzato e per creature spirituali come gli angeli. Questo elemento è il riflesso di un altro concetto fondamentale che ha il suo nome generalmente associato a quello di Gregorio, cioè quello di *diastema*. Si tratta di un termine a cui Gregorio conferisce diversi significati, anche se tutti questi hanno a che vedere con il rapporto tra l'infinitezza di Dio e la finitudine dell'uomo. Manoussakis individua tre sensi fondamentali in cui il Nisseno usa questa parola:

- *“L'assenza di diastema appartiene solo a Dio*
- *Il diastema appartiene alla creazione come tale, cioè nella sua finitudine che l'essere stata creata comporta, e*
- *Il diastema è la distanza insormontabile che separa il Dio increato e la creazione.”¹²⁷*

Questo concetto riprende senza dubbio il discorso già fatto in relazione alle tappe dell'ascesa mistica, che il Nisseno ricollega, ne *La vita di Mosè*, alle teofanie a cui il patriarca ebreo assiste. In particolare modo, questo viene formulato in maniera allegorica quando Gregorio sviluppa la terza tappa, quella della *tenebra*

“In questo, infatti, consiste la vera conoscenza di quello che si va cercando, e il vedere consiste proprio nel non vedere, perché quello che si cerca è al di sopra di ogni conoscenza, separato da ogni parte dalla incomprendibilità, come se fosse una tenebra. Per questo anche il sublime Giovanni, che si trovò in questa tenebra luminosa, dice: “Dio, nessuno lo vide mai”¹²⁸; egli precisò con questa negazione che la conoscenza della natura di Dio è inaccessibile non soltanto agli uomini, ma anche a ogni natura intellegibile.”¹²⁹

Un altro motivo che porta Gregorio a elaborare il concetto di *epektasis* è sempre legato alla condizione ontologica della creatura perché questa, in quanto tale, è sempre mutevole. Lasciata a se stessa, questa

¹²⁷ Manoussakis, John Panteleimon: *God after metaphysics, a theological aesthetics*, Indiana University Press, Bloomington (IN) 2009. p. 97.

¹²⁸ Gv. 1,18.

¹²⁹ *Vit Moys*: GNO VII/1, 163; trad. Moreschini p. 601.

mutabilità tenderebbe a portare con sé un elemento di progressiva corruttibilità, ma l'azione di Dio è tale da capovolgere questo processo in modo da farlo diventare un cammino “dalla gloria alla gloria”¹³⁰. Paradossalmente, nel processo di divinizzazione, l'uomo muta continuamente verso l'immutabilità, anche se non la potrà mai raggiungere completamente. Il Nisseno articola il suo pensiero scrivendo:

*“Tu, però, sei in eterno il medesimo, Altissimo, e non puoi mai apparire più basso a coloro che salgono in alto, perché tu sei sempre allo stesso modo più alto e più sublime della capacità di coloro che si elevano. Questi pensieri, dunque, noi abbiamo creduto che l'Apostolo ci insegnasse a proposito dei beni inesprimibili, allorché disse che occhio non vide quel bene, anche se sempre lo guarda: infatti, non lo guarda nella sua grandezza, ma guarda di lui solamente quanto l'occhio è in grado di ricevere.”*¹³¹

È proprio nel processo di *epektasis* che l'elemento dell'*eros*, che Gregorio articola drammaticamente come un amore che prende la forma di desiderio insaziabile di Dio, ricopre la sua funzione principale. Più una persona progredisce nella conoscenza di Dio, più desidera conoscerlo in maniera ancora maggiore. In questo senso, l'uomo non smette mai di partecipare alla sua stessa divinizzazione, poiché il suo desiderio di avvicinarsi all'essenza di Dio non finisce mai.

Questo porta, a sua volta, a interrogarsi, come molti hanno fatto, sulla relazione che c'è tra l'*eros* e l'*agape*, e se il pensiero del Nisseno postuli una primazia dell'uno sull'altro. Nelle sue opere, Gregorio non sembra tracciare una linea di demarcazione netta tra queste due forme di amore, e sicuramente non le vede come due realtà antitetiche. La famosa dichiarazione che fa nelle sue *Omellerie sul Cantico dei Cantici* è che “l'*eros* è una *agape* intensa”¹³². Con questa frase, il Nisseno sembra comunicare che la funzione dell'*eros* è fondamentalmente estatica, e che per questo è la forma di amore che è più consona per l'attrazione verso Dio e, soprattutto, l'unione con lui. *Agape* rimane quindi un termine più generale, a cui Gregorio non nega comunque un elemento di desiderio. Ad esempio, quando, nel corso del suo dialogo con Macrina, viene detto che “l'amore è una disposizione interna dell'animo, rivolta a quello che è desiderabile”¹³³, e la parola usata per “amore” è proprio *agape*. Se, tuttavia, entrambi i termini vanno bene quando si parla della relazione dell'uomo con Dio, non è così quando l'oggetto dell'amore è il prossimo. In quel caso, Gregorio preferisce parlare di

¹³⁰ *Cant*: GNO VI, 5; trad. Moreschini p. 142.

¹³¹ *Cant*: GNO VI, 8; trad. Moreschini p. 201.

¹³² *Cant*: GNO VI, 13; trad. Moreschini. 383.

¹³³ *An et res*: PG 46, 45; trad. Moreschini p. 421.

agape, perché in quel caso *eros* potrebbe prendere un significato di carnalità che il Nisseno vorrebbe evitare.

Comunque, rimane il fatto che Gregorio usa l'elemento del desiderio, strenuamente difeso anche da Origene, per superare le teorie del suo stesso maestro. Non vi è alcuna "sazietà" (*koros*) che le creature possano provare in Dio, poiché il loro desiderio di partecipazione in Dio si fa sempre più intenso mano a mano che questa si fa sempre maggiore, e questo rende impossibile qualunque premessa per la possibilità di una nuova caduta.

A ogni modo, anche quando si parla di *epektasis* ritornano le problematiche relative al tempo. Il Nisseno sembra affermare, in vari punti nelle sue opere, che anche il tempo sarà cancellato una volta che il *pleroma* degli esseri umani che devono esistere nella creazione sarà completato. Ma il processo di *epektasis*, visto come il perenne moto dell'anima verso Dio, implica una dimensione temporale. Lo stesso discorso vale per le speculazioni già viste sul progressivo pentimento dei dannati anche dopo l'*apokatastasis*, imprescindibile per l'universalismo di Gregorio.

Olivier Clément si propone di risolvere questo problema, indicando che, nel pensiero del Nisseno, anche il tempo fa parte della creazione di Dio. Tuttavia, la caduta è un evento di dimensioni cosmiche i cui effetti non ricadono solo sull'uomo, ma su tutta la creazione, quindi anche sul tempo. È secondo quest'ottica che le speculazioni di Gregorio in merito devono essere lette: la temporalità di cui l'uomo fa esperienza dopo la caduta è essa stessa contaminata, e l'*apokatastasis* non distruggerà il tempo ma, piuttosto, lo purificherà. Clément scrive che il Nisseno pensa che:

*"il cosmo, giacché esso non è Dio, è intrinsecamente temporale, e che non si può separare la natura creata e il divenire. Passaggio perpetuo dal non essere all'essere, la creatura è cambiamento e quindi temporalità. (...) La creazione, per Gregorio, è distanziamento, ella è dunque ontologicamente temporale. Così, il tempo non è altro che la stoffa stessa del creato, o piuttosto (...) il suo ritmo, la sua tensione fondamentale. Soprattutto, esso è (...) la dimensione più intima della persona."*¹³⁴

Con questo in mente, sembra difficile che Dio voglia annullare qualunque traccia di temporalità dalla sua creazione, anche perché ogni creatura in quanto tale è mutevole e quindi temporale, e non smette

¹³⁴ O. Clément: *Transfigurer le temps: notes sur le temps à la lumière de la tradition orthodox*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1959. p. 62.

davvero di esserlo anche quando partecipa nelle energie divine. Anche in una prospettiva escatologica, rimane importante il principio secondo cui la pura immutabilità appartiene solo alla natura divina, e nessuna creatura sarà mai in grado di raggiungerla, altrimenti il *diastema* tra creatore e creature e il processo di *epektasis* che da esso dipende non potrebbero essere veramente infiniti.

Parte IV: l'eredità di Gregorio di Nissa

4.1: Gregorio di Nissa nel pensiero orientale

Come è facile intuire, una persona a cui viene attribuito il titolo onorifico di “Padre dei padri” da parte di un concilio ecumenico non può non godere di ampio successo anche dopo la sua morte. Per svariate ragioni, tra cui ovviamente quella linguistica, le opere di Gregorio vengono consultate soprattutto nell'Oriente cristiano. Si è già avuto modo di menzionare figure di rilievo vissute lungo la storia del cristianesimo orientale che si interfacciano, in un modo o nell'altro, al pensiero del Nisseno, come Massimo il Confessore, Fozio, Palamas, Florenskij etc.

È anche necessario, tuttavia, non dimenticare che categorie come “cristianesimo orientale” o “cristianesimo occidentale” sono senz'altro utili per tracciare determinati sviluppi teologici e filosofici in linea generale, ma non vanno pensate come divise da una linea di demarcazione netta. Ad esempio, è vero che lo Scisma d'Oriente avviene nel 1054 e cristallizza delle differenze teologiche che già da molto prima di quell'evento si stavano andando a formare, ma neanche in questo caso il cristianesimo di scuola latina e quello di scuola greca si chiudono del tutto l'uno all'altro. Si può sicuramente riportare l'esempio del Patriarca di Costantinopoli Gennadio II, avido studioso delle opere di Tommaso d'Aquino ma fortemente contrario alla riunificazione delle Chiese cattoliche e ortodosse.

A ogni modo, l'influenza della teologia di Gregorio nel pensiero cristiano orientale non riguarda solamente il periodo dei concili ecumenici e quello medievale. Il Nisseno è senz'altro una delle figure della patristica che vengono apprezzate di più dai pensatori facenti parte della cosiddetta *Rinascita religiosa russa*. Si tratta di un movimento teologico e filosofico sorto in Russia tra la fine dell'800 e l'inizio del 900, dal carattere molto eterogeneo e composto da intellettuali dalle formazioni e dagli interessi più svariati. Oltre che dalla teologia patristica, la Rinascita religiosa russa trae ispirazione da Kant e dall'idealismo tedesco, da autori come Fedor Dostoevskij e da filosofi come Nikolaj Fedorov e Vladimir Solv'ev, e si propone di reinterpretare tutti o quasi i rami del sapere secondo gli

insegnamenti del cristianesimo ortodosso. In questo contesto, Gregorio suscita interesse soprattutto per il suo apofatismo, per il suo universalismo e per le sue convinzioni sull'uomo e sulla libertà.

Un esempio immediato viene fornito da Florenskij, il quale apre la sua opera più importante, *La colonna e il fondamento della verità: saggio di teodicea ortodossa in dodici lettere*, con una citazione de *L'anima e la resurrezione*, secondo la quale “la conoscenza (...) diventa amore”¹³⁵.

Il teologo russo vede il Nisseno come un suo “alleato” filosofico perché è anch'egli un pensatore del soprarazionale. Riacciandosi ai collegamenti che Gregorio stesso opera tra la teologia negativa e le speculazioni sulla Trinità, Florenskij commenta:

*“Dunque, la formula di “una essenza” e “tre ipostasi” è accettabile solamente fino a quando identifica e distingue i termini “ipostasi” ed “essenza”, vale a dire fino a quando si risolve nella dottrina puramente mistica e supralogica dei vecchi Niceni, o nella parola homoousios. Al contrario, ogni tentativo di interpretare razionalmente la formula di cui sopra dando un significato diverso ai termini ousia o homoousios porta inevitabilmente o al sabellianismo o al triteismo.”*¹³⁶

Implicito nel passaggio sopra riportato è uno dei capisaldi del progetto filosofico di Florenskij, quello relativo all'antinomia. Egli è riconoscente a Kant per le sue speculazioni in quest'ambito, anche se non giudica quelle individuate dal filosofo tedesco come irrisolvibili. Nonostante ciò, secondo Florenskij anche i dogmi e i pronunciamenti teologici andrebbero rilette con una mentalità antinomica, perché il loro scopo è quello di mettere al centro l'elemento del mistero. Soltanto l'uomo che procede nella sua deificazione può progressivamente iniziare a risolvere le antinomie.

Naturalmente, le similitudini con il pensiero del Nisseno sono abbastanza evidenti, poiché è chiaro il riferimento sia alla conoscenza di Dio come partecipazione in esso, sia quello alla teoria dell'*epektasis*, anche se entrambi questi concetti vengono resi in un modo diverso da come invece li sviluppa Gregorio.

Tuttavia, è proprio a partire da questa prospettiva che Gregorio di Nissa riceve anche delle critiche. Commentando sul tema della Geenna, Florenskij contrappone la visione dell'eternità delle pene infernali a quella che vede queste pene come temporanee e purgative, posizione che lui chiama “vero origenismo”, menzionando il Nisseno come uno dei principali sostenitori di questa escatologia. Egli

¹³⁵ *An et res*: PG 46, 18; trad. Moreschini p. 425. Vedi anche P. Florenskij: *The pillar and ground of the truth*, cit. p. 1.

¹³⁶ P. Florenskij: *Pillar and ground of the truth*, cit. p. 42. (traduzione mia).

vede queste due posizioni come tesi e antitesi, ma non è interessato a giungere a una sintesi. Nelle sue parole:

“Dunque, se mi chiedi: “ci saranno dei tormenti eterni?” io risponderei “sì”. Ma se poi mi chiedi anche: “ci sarà la restaurazione universale nella beatitudine?” direi ancora “sì”. Le due sono tesi e antitesi. (...) essendo interiormente antinomica, questa visione richiede fede e non rientra assolutamente nel piano della razionalità. Non è né un semplice “sì” né un semplice “no”. È sia “sì” che “no”. È un’antinomia.”¹³⁷

Secondo Florenskij, dunque, Gregorio e coloro che si rifanno al suo universalismo si spingono troppo in là con le loro speculazioni e si macchiano di razionalismo. Non tanto perché la loro conclusione sia erronea, ma perché non tengono conto del fatto che è giusta anche la conclusione opposta. Così facendo, impongono la loro razionalità su un aspetto che dovrebbe invece rimanere celato nel mistero, che viene invece mantenuto quando si decide di adottare una prospettiva antinomica alla questione.

La concezione antinomica delle pene infernali viene mantenuta anche da Sergej Bulgakov, il quale, tuttavia, si sbilancia molto di più in favore di un’escatologia universalista esplicitamente ispirata da quella del Nisseno.

Bulgakov è cosciente del fatto che la teoria della salvezza universale sia un’opinione minoritaria e tacciata di eresia per gran parte della storia del cristianesimo, incluso quello ortodosso. Ma è comunque convinto, seguendo le ricerche storiografiche del suo tempo, che l’universalismo, quando formulato alla maniera di Gregorio, non sia mai stato condannato dal quinto concilio ecumenico.

Non è difficile intravedere l’influenza del Nisseno nei momenti in cui Bulgakov parla della ricomposizione del corpo a seguito della *parousia*: anche il teologo russo, interessato oltretutto a confutare una visione materialista del mondo, viene ad affermare la sinergia che ha luogo tra Dio e ciascun uomo nel ricostituire il corpo di quest’ultimo. Come spiega Paul Gavrilyuk, l’obiettivo di Bulgakov è quello di trovare una via media tra la posizione di coloro che vedono la resurrezione come un qualcosa che le persone “subiscono” in maniera passiva, e le idee provenienti dal cosmismo russo

¹³⁷ *Ivi*, p. 186.

(in special modo dalla filosofia di Fedorov), che ritengono invece che la resurrezione dei morti sia qualcosa che l'umanità può raggiungere mediante le sue sole forze¹³⁸.

È dunque interessante notare che il suo rifiuto di ogni tipo di monergismo porti Bulgakov a rivolgersi proprio a Gregorio e ad avvalersi di una teoria che, come si è già visto, viene formulata anche ne *L'anima e la resurrezione*.

Inoltre, Bulgakov si preoccupa di argomentare che i tormenti a cui i dannati vanno incontro non sono un qualcosa di attivamente voluto da Dio, una preoccupazione condivisa, ancora una volta, con il Nisseno. Ma il voler porre la questione della salvezza e della dannazione in termini forensi costituisce un ritorno del razionalismo, che Bulgakov impara da Florenskij a rifiutare, in special modo quando si parla di questioni escatologiche. Con le sue parole: “il razionalismo non è altro che antropomorfismo nel pensiero. (...) l'antropomorfismo in teologia consiste nell'applicazione della limitata misura umana al campo del divino”¹³⁹. Tutto questo porta il pensatore russo a condividere senz'ambiguità le teorie del Nisseno sulla salvezza universale non solo degli uomini, ma anche degli angeli caduti, e a vedere l'*apokatastasis* come un evento cosmico, che coinvolge non solo la natura umana ma porta alla trasfigurazione di tutta la creazione.

Se Gregorio è uno dei teologi che Bulgakov cita più frequentemente e dalle cui teorie trae grandissima ispirazione, questo non deve far pensare che i suoi interessi si limitino allo sviluppo o alla difesa dell'escatologia elaborata dal vescovo di Nissa. Al contrario, questo esponente della Rinascita religiosa russa non ha difficoltà a criticare il Nisseno quando lo ritiene opportuno.

La critica fondamentale che gli rivolge ha a che vedere con la presenza e il ruolo della sessualità e del genere nell'*eschaton*. Bulgakov non condivide le speculazioni di Gregorio sulla sessualità come un qualcosa di appartenente alla sola sfera animale e sull'annientamento totale della stessa alla fine dei tempi. A tal proposito scrive:

“Alcuni tra i santi padri (uno tra tutti san Gregorio di Nissa) insegnano che il genere viene abolito nella resurrezione, non solo per quanto riguarda le differenze corporee, ma anche in senso spirituale, visto che la comparsa del genere è dovuta alla caduta e alla perdita dell'androginia originale (J. Boehme). Un'opinione di questo tipo si può considerare sconvolgente, specialmente

¹³⁸ Vedi P.L. Gavrilyuk: *Universal salvation in the eschatology of Sergius Bulgakov*, in “The journal of theological studies”, 57 (2006) p. 116.

¹³⁹ S.N. Bulgakov: *The bride of the lamb* (trad. inglese Boris Jakim), Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2001. p. 437. (traduzione mia).

quando viene da uomini di chiesa. Non è evidente che l'Incarnazione eternizza e simultaneamente certifica nella loro originalità sia il genere maschile, presa su di sé dal Signore nella sua natura umana, che il genere femminile, glorificato e santificato nella persona della Madre di Dio, che è stata resuscitata e portata in cielo con la sua carne?"¹⁴⁰

È interessante notare che, se per Bulgakov l'incarnazione costituisce esattamente la confutazione delle teorie di Gregorio sul genere e la sessualità, secondo Massimo il Confessore (un non meno attento interprete del pensiero del Nisseno), questa è invece la prova che Gregorio stia vedendo giusto. Come spiega John Meyendorff, secondo Massimo "grazie alla sua nascita da una vergine, Cristo supera l'opposizione dei sessi – in Cristo, dice Paolo, non c'è maschio né femmina (Gal 3:28)"¹⁴¹.

A ogni modo, è necessario stare attenti a non identificare il pensiero del Nisseno con quello di Jakob Boehme come Bulgakov corre il rischio di fare. Essere androgini non è la stessa cosa di essere asessuati, e la ragione di questa differenza viene esplicitata da un'altra figura ancora della rinascita religiosa russa, ovvero Berdjaev. Si è già visto come questo autore abbia un'opinione altissima dell'antropologia di Gregorio, che considera tra i più grandi pionieri della riflessione filosofica sull'uomo e sulla libertà in tutta la storia del pensiero cristiano.

Berdjaev non è d'accordo con Bulgakov per quanto riguarda la sessualità, e scrive:

*"La maledizione del sesso aleggia sull'uomo. L'uomo non è una creatura completa; una creatura completa sarebbe androgina; l'uomo è un essere diviso a metà, vale a dire egli è una creatura sessuata."*¹⁴²

A prima vista, questo discorso non sembra distaccarsi troppo dalla visione del Nisseno. E in effetti Gregorio sarebbe con tutta probabilità d'accordo con Berdjaev quando questi parla della divisione in sessi come una condizione subottimale rispetto a come l'uomo dovrebbe essere, e che rende l'essere umano incompleto. Tuttavia, la differenza tra i due diviene più evidente quando Berdjaev scrive:

"Il sesso tormenta l'uomo e produce molte infelicità nella vita umana. Allo stesso tempo però al sesso è legata la tensione vitale, l'energia del sesso è energia vitale e può essere fonte di elevazione

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 501.

¹⁴¹ J. Meyendorff: *Christ in Eastern Christian thought*, St Vladimir's seminary press, Crestwood (NY) 1975. p. 143.

¹⁴² Berdjaev, *The divine and the human*, cit. p. 118. (traduzione mia).

creativa della vita. Un essere asessuato è un essere dalla ridotta energia vitale. (...) Ma la vittoria completa e definitiva su questa schiavitù significa il raggiungimento dell'integralità androgina, la quale non significa affatto asessualità. L'erotismo gioca un ruolo enorme nelle nature creatrici."

143

Se i passaggi sopra riportati servono a illustrare con chiarezza il punto in cui Berdjaev si distacca dall'antropologia del Nisseno, questi spiegano bene anche perché non è il caso di parlare di androginia quando si discute della condizione umana originaria secondo Gregorio. La libertà e la creatività, come anche l'energia vitale, non hanno niente a che vedere con la sessualità, e l'importanza dell'eros non è certamente data dal fatto che questo può prendere anche un significato carnale. Una volta completata l'*apokatastasis*, l'uomo non sarà androgino, ma del tutto asessuato.

Il movimento della rinascita religiosa russa non sopravvive alla morte dei suoi esponenti più importanti, non solo per motivi storici ma anche perché, all'interno dei circoli intellettuali ortodossi, una nuova corrente di pensiero di fatto lo soppianta. Questa corrente è nota come *sintesi neopatristica* ed è generalmente associata a teologi come il già citato Florovskij e Vladimir Losskij. Essa nasce in larga parte proprio come reazione a quelli che vengono visti come eccessi speculativi da parte della rinascita religiosa russa. Questo movimento viene ritenuto troppo dipendente dal pensiero filosofico occidentale, e i suoi esponenti vengono accusati di spingere le proprie speculazioni troppo in là, senza curarsi se le loro conclusioni li portano all'eresia¹⁴⁴. La sintesi neopatristica propone dunque un ritorno allo studio dei padri della Chiesa come base per poter sviluppare il discorso teologico, che avrà inevitabilmente aspirazioni creative più modeste ma sarà più protetto dal pericolo di avventurarsi in sentieri che esulano da quello che viene ritenuto essere autenticamente ortodosso.

Con queste premesse, uno potrebbe aspettarsi che gli esponenti della sintesi neopatristica citino fonti e pensatori completamente diversi rispetto ai loro predecessori. In parte questo è vero, ma Gregorio di Nissa rimane un interlocutore a cui anche questo nuovo movimento accorda piena fiducia. La differenza è che il Nisseno non viene più citato insieme a filosofi russi o tedeschi che vengono letti anche da persone senza particolari interessi teologici, ma piuttosto insieme ad altri padri della Chiesa orientale o comunque a teologi e figure ecclesiastiche. La ragione per cui la sintesi neopatristica cerca

¹⁴³ N.A. Berdjaev: *Schiavitù e libertà dell'uomo: saggio di filosofia personalista* (trad. Enrico Macchetti), Bompiani, Milano 2010. pp. 585-587.

¹⁴⁴ Questa differenza di vedute diventa immediatamente chiara quando si consultano esempi come le famose controversie relative alla sofiologia.

di rifarsi al Nisseno è ancora una volta il suo apofatismo, che costituisce un'ammonizione severa per coloro che ritengono di poter esplorare i misteri di Dio grazie alla sola ragione. Ad esempio, Losskij scrive:

“Per san Gregorio di Nissa, ogni concetto relativo a Dio è un simulacro, una falsa somiglianza, un idolo. I concetti che formiamo in accordo con la comprensione e il giudizio che ci vengono naturali, basandoci su una rappresentazione intellegibile, creano idoli di Dio anziché rivelarci Dio stesso. C'è solo un nome con cui Dio può venire espresso: la meraviglia che si impossessa dell'anima quando pensa a Dio.”¹⁴⁵

Come è facile prevedere, l'intento di Losskij non è tanto quello di costruire un nuovo sistema filosofico che trae ispirazione dalle teorie di Gregorio, ma piuttosto di avvalersi del suo pensiero per affermare l'assoluta centralità dell'apofatismo e il primato della teologia mistica su quella speculativa nel contesto della Chiesa Ortodossa. Per fare questo, Losskij ha naturalmente bisogno di trovare una collocazione specifica all'uomo e alla sua capacità teologica in questa visione. È per questa ragione che afferma:

“nonostante la sua sontuosità, il pensiero religioso dell'Est non ha mai avuto una Scolastica. Se contiene certi elementi di gnosi cristiana, come negli scritti di san Gregorio di Nissa, di san Massimo (il Confessore, n.d.t.), o nei Capitoli fisici e teologici di san Gregorio Palamas, la speculazione è sempre dominata dall'idea centrale dell'unione con Dio e non acquisisce mai il carattere di un sistema.”¹⁴⁶

Questa è, in effetti, un'idea generalmente accettata dagli studiosi. È vero che Gregorio e gli altri autori che Losskij nomina sistematizzano alcuni aspetti della loro teologia (ad esempio, il ruolo dell'eros nel caso del Nisseno) ma non si possono ancora considerare come dei teologi sistematici in tutto e per tutto.

A ogni modo, per vari motivi, al giorno d'oggi non è più possibile dare per scontato che il cristianesimo orientale sia tale anche dal punto di vista geografico. Tutti gli autori presentati finora

¹⁴⁵ V.N. Losskij; *The mystical theology of the Eastern Church* (trad. inglese a cura della Sts. Alban and Sergius Fellowship), James Clarke & Co., Londra 1957. p. 26. (traduzione mia).

¹⁴⁶ V.N. Losskij; *Mystical theology*. cit. p. 81. (traduzione mia).

in questo capitolo sono russi, ma Florenskij è l'unico che decide di rimanere in patria anche dopo la Rivoluzione socialista. Gran parte delle opere di Bulgakov e Berdjaev sono scritte in Francia, così come la totalità di quelle di Losskij. Per via delle varie diaspore, molta della teologia ortodossa dal '900 in poi viene prodotta in Occidente, e parte di essa acquisisce i metodi e il linguaggio di quella occidentale. In altre parole, anche se Losskij mette molta enfasi sull'unicità metodologica del pensiero cristiano orientale, è oggi possibile leggere opere di teologia sistematica in stile occidentale anche scritte da autori ortodossi. E, anche stavolta, gli insegnamenti di Gregorio di Nissa non mancano di ricevere considerazione.

L'esempio più immediato di questo discorso è costituito dalle opere di Hart, nelle quali il Nisseno occupa il ruolo principale. Generalmente gli studiosi tendono a vedere Gregorio come un pensatore che si preoccupa specialmente di mistica e di etica, e a dare per scontato che tutti i riferimenti al Bello che si trovano nelle sue opere siano puramente riferimenti al Bene. Hart cerca invece di restituire anche una dimensione estetica al pensiero del Nisseno. Infatti, è proprio a Gregorio e al modo in cui vengono combinati i concetti di eros, *diastema* ed *epektasis* che si rifà quando parla della bellezza. Con le sue parole:

“La bellezza è la vera forma della distanza. La bellezza inabitata, appartiene, e possiede distanza, ma, ancor di più, dà distanza. Se il dominio della differenza creata ha il suo essere per il piacere di Dio (Ap 4:11), allora la distanza della creazione da Dio e ogni distanza all'interno della creazione appartengono originariamente a un intervallo di valutazione e approvazione, la distanza del diletto. (...) Questo (...) fornisce la logica essenziale dell'estetica teologica: una che non interpreta tutta la distanza come un'assenza originaria, o come la distanza delle forze eterogenee e violente della differenziazione, ma che vede nella distanza (...) la possibilità di analogie e rappresentazioni pacifiche che non falsificano né vincolano l'oggetto considerato.”¹⁴⁷

Una tale considerazione della bellezza è una delle chiavi principali per comprendere l'obiettivo che Hart si prefigge di raggiungere, vale a dire, difendere la narrazione cristiana dalle profonde critiche che Nietzsche muove contro di essa e che influenza pensatori a lui successivi (Heidegger, Deleuze, Derrida etc.)¹⁴⁸. Secondo l'autore, se si basa la metafisica cristiana su una concezione della bellezza

¹⁴⁷ D.B. Hart: *The beauty of the infinite: the aesthetics of Christian truth*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2003. p. 18.

¹⁴⁸ Chiaramente Hart non è il primo ortodosso a interagire con questi pensatori. Riferimenti a Nietzsche e Heidegger sono comuni nelle opere di Berdjaev. Si può anche segnalare l'opera di Ch. Yannaras: *On the absence and unknowability of God: Heidegger and the Aeropagite* (trad. inglese Haralambos Ventis), T&T Clark, Londra 2006 dall'intento apologetico, nel quale il filosofo tedesco è messo a confronto con Pseudo-Dionigi l'Aeropagita e presentato come una sorta di alleato involontario contro la teologia cristiana occidentale.

come quella presentata, allora essa non può venire accusata di essere fondamentalemente “violenta”. Ma lo scopo del libro di Hart non è meramente apologetico: una volta che ha risposto alle critiche di cui sopra, l’autore procede a ripercorrere alcuni dei temi principali del cristianesimo (Trinità, salvezza, escatologia etc.) e a dimostrare sulla stessa base la loro natura intrinsecamente pacifica.

Un’altra occasione in cui Gregorio viene fatto dialogare con pensatori occidentali (post)moderni viene proposta da Manoussakis, anche se in maniera più breve e decisamente meno polemica. Secondo il filosofo greco, se si tiene conto delle teorie di Plotino e, soprattutto, di Gregorio di Nissa e Pseudo-Dionigi, la teologia apofatica non solo sopravvive alla decostruzione, ma non smette neanche di essere l’approccio migliore alla trascendenza. Manoussakis scrive:

“Né la tanto enfatizzata alterità del khora né la differenza radicale della différance (...) possono ottenere o mantenere quel livello di trascendenza che la decostruzione orgogliosamente afferma di se stessa. (...) Entrambi i termini sono relazionali, cioè hanno significato solo in relazione a quel qualcosa in confronto a cui sono predicati: se khora è “l’altro del nome”, “totalmente altro” e “irriducibilmente altro”, la sua stessa alterità lo metterà sempre in un sistema di relazioni (con il bene, Dio o l’essere). D’altro canto, l’apofatismo cristiano, negando anche l’alterità come attributo di Dio, compie un passo davvero radicale verso la trascendenza.”¹⁴⁹

Dai vari passaggi riportati, appartenenti a filosofi e teologi del cristianesimo orientale anche piuttosto differenti fra loro, appare chiaro che il Nisseno possa venire messo in dialogo con varie scuole di pensiero, sia di matrice cristiana che non. Rimane comunque interessante notare come Gregorio provveda spunti di riflessione sia per gli autori con forti ambizioni speculative sia per quelli con progetti più prudenti.

¹⁴⁹J.P. Manoussakis, *God after metaphysics*, cit. p. 89.

Parte IV: l'eredità di Gregorio di Nissa

4.2: Gregorio di Nissa nel pensiero occidentale

Se, come si è visto, molti autori in seno al pensiero cristiano orientale hanno interagito con le opere di Gregorio di Nissa, la situazione è assai diversa per quanto riguarda il cristianesimo occidentale. Gli studi svolti su Gregorio, come anche i pensatori che da lui vengono influenzati, sono in numero decisamente minore rispetto a quelli che si trovano nell'oriente cristiano, almeno per buona parte della storia occidentale. Come dice Moreschini:

“nei secoli che vanno dal Rinascimento e dal rinnovato fervore per gli studi del greco e del cristianesimo antico fino ai primi decenni del Novecento, non sarei in grado di indicare degli studiosi che abbiano saputo ricostruire, con validità scientifica e con tutta l'acutezza richiesta dai problemi che si affrontavano, la personalità del Nisseno.”¹⁵⁰

A supporto delle sue considerazioni, Moreschini cita l'esempio del famoso filologo tedesco Ulrich von Willamowitz-Moellendorff, vissuto a cavallo tra il i secoli XIX e XX, il quale considera Gregorio come un uomo privo di intelligenza o erudizione particolari, ma dotato di grandi bontà e sincerità. Questo esempio è utilizzato per mettere in luce come persino gli studiosi di alto profilo, al tempo di Willamowitz, abbiano lacune importanti per quanto riguarda la conoscenza del pensiero e delle opere del Nisseno.

Nel corso del '900, tuttavia, la situazione cambia radicalmente. Diversi studiosi europei riscoprono la figura di Gregorio e avviano ricerche di vario tipo su di lui. Questo discorso non si limita alla sola teologia. Per rimanere nel campo storico-filologico, una delle più significative rivalutazioni del Nisseno che avvengono in questo frangente è costituita dall'avvio dell'edizione critica che prenderà il nome di *Gregorii Nysseni Opera* (GNO) da parte di Werner Jaeger su invito, curiosamente, dello stesso Willamowitz.

¹⁵⁰ Moreschini, *Opere dogmatiche*, cit. p. 8.

È così che Jaeger pubblica, nel 1921, l'edizione critica del *Contro Eunomio*, lo scritto più lungo di Gregorio e il più importante per quanto riguarda il suo contributo al dibattito trinitario. Col tempo verranno curate, da parte anche di altri specialisti, molte altre opere del Nisseno, che saranno poi aggiunte alla GNO. Si tratta di un'edizione critica unanimemente considerata di altissimo livello, sulla base della quale molte delle traduzioni in lingue moderne vengono effettuate. Essa è, tuttavia, ancora incompleta mancano ancora alcune opere, anche di grande rilievo, come il trattato su *La creazione dell'uomo*.

Ma il rapporto dello Jaeger con il Nisseno non si esaurisce con la critica filologica. Nelle sue riflessioni sulla *paideia* della Grecia antica, lo studioso tedesco ha modo di confrontarsi con il pensiero di Gregorio e di darne una valutazione per quanto riguarda gli elementi che il vescovo di Nissa eredita dal mondo greco. È proprio questa chiave di lettura di stampo educativo che interessa a Jaeger. Il problema educativo è presente con forza nelle opere spirituali del Nisseno, e non può in alcun modo venire scisso dalle tematiche mistiche e spirituali. In realtà si è già visto un esempio in tale senso, ovvero la *pedagogia della punizione* che, secondo Gregorio, costituisce la ragione delle pene infernali. Ma, secondo Jaeger, c'è molto di più di questo nel pensiero educativo del Nisseno. Come lui stesso scrive:

“Lo Spirito stesso viene concepito come forza divina educatrice, sempre presente nel mondo, che si è manifestata attraverso esseri umani i quali furono i suoi strumenti. La materia nella quale lo Spirito parla nelle Scritture al genere umano è quella dell'accorto educatore che mai dimentica gli angusti confini della capacità dei suoi scolari.”¹⁵¹

Gli stessi testi biblici, sottolinea Jaeger, andrebbero trattati in primo luogo come opere educative piuttosto che come raccolte di leggi.

A ogni modo, similmente a quanto si vedrà per altri autori che studiano Gregorio dal punto di vista teologico, Jaeger non vede una contrapposizione totale tra l'ideale cristiano e la filosofia greca nel pensiero del Nisseno. Gregorio, in questo senso, è il pensatore cristiano antico che teorizza con maggiore acume la compatibilità tra il concetto cristiano dell'uomo creato a immagine di Dio e il concetto platonico dell'assimilazione al Dio, e Jaeger rimarca “come l'idea di un cristianesimo che

¹⁵¹ W. Jaeger: *Cristianesimo primitivo e paideia greca* (trad. italiana Silvano Boscherini), La Nuova Italia, Firenze 1966. p. 120.

fosse anche la perfetta paideia avesse nella sua (di Gregorio n.d.t.) teologia una posizione dominante”¹⁵².

Per quanto riguarda la teologia in senso stretto, è interessante notare come due opere considerate fondamentali per lo studio del Nisseno, e cioè *Presenza e pensiero: saggio sulla filosofia religiosa di Gregorio di Nissa* di Hans Urs von Balthasar e *Platonismo e teologia mistica: dottrina spirituale di san Gregorio di Nissa* di Jean Daniélou vedano la luce a brevissima distanza l’una dall’altra: rispettivamente nel 1942 e nel 1944. Oltretutto, il 1944 è anche l’anno in cui Losskij pubblica il suo già citato saggio su *La teologia mistica della Chiesa d’Oriente*.

Nonostante le innegabili differenze, relative sia al contesto in cui questi autori scrivono sia alle conclusioni cui giungono, questi tre studiosi manifestano un interesse comune nel recuperare gli elementi del misticismo di Gregorio e nel difendere l’ortodossia cristiana del suo pensiero dalle tendenze a considerarlo un pensatore fondamentalmente platonico “preso in prestito” dal cristianesimo.¹⁵³

Anche nel caso di questi studiosi, comunque, non bisogna pensare che le loro opere si limitino al cercare di mettere in risalto il pensiero del Nisseno. Specialmente nel caso di Balthasar, le interazioni critiche sono presenti, anche se il teologo svizzero viene criticato a sua volta per l’eccessiva influenza che la filosofia esistenziale del suo tempo esercita sulla sua interpretazione di Gregorio¹⁵⁴. Egli si dimostra particolarmente in disaccordo con la visione che il Nisseno ha dell’eros e della sua funzione nel processo di *epektasis*. Secondo Balthasar, tutto questo:

*“è una cosa strana. Siamo insoddisfatti di questa metafisica che postula come un assoluto quella parte di noi che è più fondamentale, ovvero l’insoddisfazione. Tuttavia, questa metafisica è semplicemente il risultato di un’analisi rigorosa che è stata condotta sulla base della costituzione ontologica della creatura: diastema, tempo, divenire, progresso indefinito.”*¹⁵⁵

¹⁵² *Ivi*, p. 127.

¹⁵³ Per una discussione dettagliata di quest’argomento, vedi: M. Barnes: ‘Some synchronic moment’: *Gregory of Nyssa, theologie mystique and French réssourcement*, in “Nova et vetera”, 18 (2020). pp. 367-411.

¹⁵⁴ Barnes, *Some synchronic moments*, cit., p. 473.

¹⁵⁵ H.U. von Balthasar: *Presence and thought*, cit. p. 104 (traduzione mia).

L'opinione di Balthasar, dunque, è che Gregorio radicalizzi eccessivamente il desiderio e l'insoddisfazione, portando quelle che sono le limitazioni della realtà umana a condizionare tutto il rapporto dell'uomo con Dio.

Tuttavia, secondo Louth le obiezioni di Balthasar non sono inconfutabili. Il linguaggio di insoddisfazione e di desiderio inappagabile che il Nisseno utilizza sono, in ultima analisi, espressioni del suo apofatismo. Questo linguaggio esprime il fatto che Dio non può mai essere compreso del tutto, ma è comunque possibile che l'uomo ne faccia conoscenza partecipando in lui¹⁵⁶. Il quadro completo del pensiero di Gregorio indica che è proprio la vicinanza di Dio, e non solo la sua lontananza, a far sì che l'uomo non sia mai sazio nel suo livello di conoscenza divina e desideri perennemente proseguire oltre.

Quando si parla del concetto di *epektasis*, a ogni modo, è necessario tenere a mente che, per quanto sia assolutamente vero che si tratti di una teoria originale di Gregorio, questa parola non compare molto spesso nelle sue opere. È proprio Jean Daniélou che insegna ai lettori del Nisseno a considerare la centralità di questo concetto nel suo pensiero, come anche a leggere tutta la storia dell'uomo e, indirettamente, del resto del mondo alla luce dell'eterno progresso delle persone verso Dio. Daniélou vede l'*epektasis* come uno stratagemma per tenere in equilibrio l'inconoscibilità dell'essenza divina e la possibilità di partecipare nelle attività di Dio. Il teologo francese elogia il Nisseno per essere riuscito nel suo intento, mentre mistici come Meister Eckhart si sbilanciano troppo a favore del mistero di Dio a discapito della partecipazione umana e pensatori come Origene commettono l'errore opposto.¹⁵⁷

Daniélou problematizza anche il concetto di *apokatastasis*, argomentando come questo concetto non sia un sinonimo di salvezza universale. Con le sue parole:

*“Non si può (...) dire che sostenga la tesi della salvezza universale. L'apporto personale di Gregorio alla dottrina paolina dell'apocatastasi consiste nell'affermare la symphonia escatologica di tutte le creature nella confessione della gloria di Dio – e quindi la sparizione del male.”*¹⁵⁸

È chiaro che l'affermazione di Daniélou secondo la quale Gregorio non sia un proponente della salvezza universale non ha lo stesso successo delle sue speculazioni sull'*epektasis* tra i lettori e gli studiosi del Nisseno, ma il suo ragionamento rimane utile per non commettere l'errore di identificare

¹⁵⁶ A. Louth: *The origins of the Christian mystical tradition*, cit. pp. 87-88.

¹⁵⁷ J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, cit. p. 303.

¹⁵⁸ J. Daniélou: *L'essere e il tempo in Gregorio di Nissa* (trad. Pietro Lunghi); Arkeios, Roma 1991. p. 305.

totalmente l'*apokatastasis* con un'escatologia universalista. Questo è vero anche perché l'*apokatastasis* è il risultato di un processo che ha una conclusione, cioè la restaurazione della creazione al suo stato precedente al peccato originale, mentre la salvezza in senso stretto non si conclude mai davvero.

Vale anche la pena di notare che questa riscoperta degli studi sul Nisseno non riguarda solamente gli studiosi di Germania e Francia. Alcuni studi sul rapporto che Gregorio ha con il platonismo vengono svolti anche in Italia. Un esempio in questo senso è costituito dalle ricerche di Michele Pellegrino, il quale propone un confronto molto più diretto e serrato tra Platone e il Nisseno di quanto non faccia Daniélou. Pellegrino individua un gran numero di somiglianze tra i due pensatori, e afferma svariate volte che in diversi punti la distanza tra di loro è più stilistica che di contenuto. In effetti, Gregorio è considerato da molti come lo scrittore meno abile tra i padri cappadoci, poiché spesso usa periodi troppo lunghi e carichi di figure retoriche. Questo porta la sua prosa a essere meno agile rispetto a quella di Basilio o Gregorio Nazianzeno, prima ancora rispetto a quella di Platone. Ma al di là di questo, Pellegrino mostra varie volte come il Nisseno si muova spesso su sentieri già tracciati dal filosofo greco, interessandosi soprattutto al dibattito riguardante l'immaterialità dell'anima e il rapporto della stessa con il corpo. I due sono una voce sola nell'affermare la prima, ma

“nel Nisseno l'immaterialità dell'anima è affermata, provata, spiegata in se stessa come via all'affermazione dell'immortalità; in Platone sempre in funzione di una dottrina più alta e comprensiva, la teoria delle idee.”¹⁵⁹

Andando avanti negli anni, l'interesse degli studiosi occidentali per il pensiero di Gregorio di Nissa non diminuisce affatto, ma, al contrario, aumenta. Se teologi come von Balthasar, Daniélou e Pellegrino si occupano soprattutto di rivederlo ed esporlo in maniera sistematica per ristabilirne l'importanza e affermarne l'originalità anche a fronte del suo rapporto con la filosofia precedente, nei decenni successivi Gregorio diventa un vero e proprio punto di riferimento, in grado di illuminare anche i dibattiti teologici contemporanei.

Un esempio importante è costituito dalla *Radical Orthodoxy*, un movimento teologico eterogeneo e multi-confessionale (soprattutto anglicano e cattolico) che prende il nome dall'omonimo libro-manifesto pubblicato nel 1999. La *Radical Orthodoxy* si propone sostanzialmente di rispondere ai paradigmi ideologici della modernità e alla teologia liberale con un ritorno a una fede più affine a

¹⁵⁹ Pellegrino, Michele: *Il platonismo di san Gregorio Nisseno nel dialogo "Intorno all'anima e alla resurrezione"*, "Rivista di filosofia neo-scolastica" vol. 30 n° 5/6, (settembre-novembre 1938), pp. 437-474. p. 465.

quella patristica e conciliare. Questo movimento si avvale anche delle idee postmoderne, ma rifiuta categoricamente il nichilismo e qualunque visione del mondo secolare, ribadendo la necessità di ritornare a mettere la teologia al centro non solo delle scienze, ma anche della vita pubblica.

Se c'è una figura dell'antichità cristiana che la Radical Orthodoxy predilige, questa è sicuramente quella di Agostino. Nonostante ciò, anche Gregorio viene tenuto in grande considerazione, specialmente per quanto riguarda le problematiche legate all'eros. Il movimento in oggetto si oppone a qualunque tentativo di vedere l'*agape* come la principale forma d'amore che il cristiano dovrebbe praticare e l'eros come un rimasuglio pericoloso di un passato pagano, come anche alla conseguente contrapposizione netta tra mistica e teologia¹⁶⁰.

Ma non è questo l'unico frangente in cui il Nisseno e l'eros vengono tenuti in considerazione. Entrando in polemica con pensatori come Marion e Derrida, il teologo inglese John Milbank, considerato il capostipite principale della Radical Orthodoxy, afferma che non è possibile pensare al dono come a qualcosa di puramente gratuito, ma nemmeno parlare di esso in termini "commerciali" e legarlo a un debito che deve essere ripagato. Chiaramente, il problema principale che questa idea presenta per una visione cristiana è che la Grazia divina è essa stessa il dono di Dio all'uomo, un dono immeritato che l'uomo non avrebbe modo di ripagare. Anche perché, secondo Milbank:

*“il dono divino avviene inesorabilmente, e questo significa che un ripagamento viene inevitabilmente effettuato: dato che l'essere stesso della creatura risiede nella sua auto-ricezione come dono, il dono è esso stesso il suo ritorno.”*¹⁶¹

La rilevanza di Gregorio in tutto ciò è presto detta: ragionamenti che portano a squalificare qualunque dono che non sia assolutamente disinteressato sono solo possibili se si presuppone l'*agape* come unica forma "legittima" di amore, a discapito dell'eros. Il Nisseno, risolvendo in ultima analisi l'*agape* nell'eros, presenta un'alternativa a tutto ciò. Come spiega ancora Milbank:

“(...) per Gregorio è possibile, a ogni livello ontologico, essere sia ricettivi che donanti, senza essere in alcun modo soggetti a nient'altro che non sia se stessi, o che in qualche maniera inibisce

¹⁶⁰ Tesi di questo tipo vengono espone esaurientemente nell'opera di A. Nygren: *Eros e agape: la nozione cristiana di amore e le sue trasformazioni* (trad. Nella Gay), Dehoniane, Bologna 2011.

¹⁶¹ J. Milbank: *Can a gift be given? Prolegomena to a future Trinitarian metaphysics*, in "Modern theology", vol. 11, n°1, (gennaio 1995) p. 135.

la propria realtà ideale. In questo modo, ricevere è già, in qualche modo, il movimento di una contro-donazione da parte della volontà."¹⁶²

Il Nisseno stesso mette in pratica questa sua convinzione quando si interfaccia ai testi di Basilio (e, presumibilmente, anche di Origene etc.): la sua gratitudine e la sua lealtà verso gli autori che legge non vengono traditi quando ne corregge, anche radicalmente, il senso. Al contrario, questa "ricezione attiva"¹⁶³ è precisamente la sua maniera di ripagare il dono ricevuto.

A ogni modo, l'istanza appena vista non è certamente l'unica in cui le riflessioni teologiche di Gregorio vengono messe in relazione con le tematiche proprie del discorso pubblico e filosofico/teologico del mondo occidentale contemporaneo. Ci si riferisce, naturalmente, a questioni estremamente dibattute relative al genere e alla sessualità. Una concezione come quella che Gregorio ha a proposito dei sessi presenta numerosi spunti di riflessione per la critica contemporanea, e, talvolta, dà vita a tentativi di collocare il vescovo di Nissa in categorie e correnti di pensiero inesistenti al suo tempo. Raphael Cadenhead invita il lettore moderno di Gregorio a non commettere due errori fondamentali:

"una lettura riduttivamente storica della teologia ascetica di Gregorio, in cui le sue rivendicazioni morali e spirituali vengono resi impotenti di fronte ai dilemmi etici dell'età contemporanea. Allo stesso tempo, il mio studio reagisce anche contro quello che può essere categorizzato come una lettura che accentua il carattere "esotico" dell'ascetismo, nella quale Gregorio diventa l'icona culturale della frattura e della sovversione postmoderna."¹⁶⁴

Se, dunque, la tentazione di vedere il Nisseno come un proponente *ante litteram* di teorie che sono invece da inserire in un contesto moderno, è anche vero che le sue teorie possono renderlo un interlocutore significativo nei dibattiti su cose come il genere e la sessualità.

È comunque opportuno mettere in chiaro che non sempre la ricezione del pensiero di Gregorio in questi ambiti è positiva. Esistono, per esempio, tentativi di rileggere la visione sulla verginità e sulla condizione asessuata della natura umana come essa stessa androcentrica. Secondo questa visione,

¹⁶² J. Milbank: *The world made strange: theology, language, culture*, Blackwell, Oxford 1997; p. 195.

¹⁶³ *Ivi*, p. 195.

¹⁶⁴ R.A. Cadenhead: *The body and desire: Gregory of Nyssa's ascetical theology*, University of California Press, 2018. p. 12.

quando Gregorio parla della mancanza di sessualità della natura umana originaria, ha in realtà in mente qualcosa come una mascolinità assoluta. Con le parole di Virginia Burrus:

*“Non sono le donne a essere privilegiate come ricettive amanti di Cristo nell’altamente carico, sublimato omoerotismo della sua (di Gregorio n.d.t.) soteriologia, che catapultata “l’uomo” nel perenne perseguimento dell’Uomo trascendente, della trascendenza, della Mascolinità stessa.”*¹⁶⁵

Questa interpretazione è senz’altro una delle più radicali per quanto riguarda gli approcci della teologia femminista al pensiero del Nisseno. Burrus rilegge l’antropologia di Gregorio alla luce delle riflessioni di autrici come Luce Irigaray e le critiche femministe al concetto di androginia, secondo cui il voler cancellare la dualità tra maschio e femmina non è che il ritorno dell’imposizione della mascolinità, anche se “mascherata”, la quale ritrova la sua legittimazione dalla sua facoltà di appianare le differenze tra i sessi. Se si mette questo concetto in relazione con il modo che il Nisseno ha di intendere il desiderio, si capisce come mai Burrus parli di “sublimato omoerotismo” quando si riferisce alla sua soteriologia. Quando Gregorio pensa alla verginità, secondo la studiosa, si sta sostanzialmente rifacendo alla pederastia platonica.¹⁶⁶

Un’interpretazione del genere degli scritti del Nisseno ha sicuramente delle connotazioni molto serie, ma mette comunque in luce degli aspetti del pensiero di Gregorio che certamente meritano attenzione. Si è già visto quali sono le ragioni per cui sarebbe meglio evitare di riferirsi alla condizione che il Nisseno immagina come “androginia”. Inoltre, nella critica che Cadenhead muove a Burrus, viene messo in chiaro come, secondo il vescovo di Nissa, sia la verginità che la pederastia siano in un certo senso “contro natura”.¹⁶⁷ L’unica unione sessuale che non è contro natura, secondo il Nisseno, è quella che viene consumata tra un uomo e una donna, e anch’essa ha bisogno del vincolo del matrimonio per essere legittimata dal punto di vista cristiano. Cose come la pederastia e la zoofilia sono contro natura (*para physin*) e da condannare come l’adulterio. Pur tenendo a mente che la pederastia platonica in sé non comprende l’unione sessuale tra l’*erastès* e l’*eromenon*, è chiaro che non è a questo che Gregorio sta pensando quando parla di verginità. Come si è detto, anche la verginità è, in un certo senso, contro natura, ma solo perché rappresenta la vittoria sugli impulsi carnali, cosa a cui la pederastia non può portare, dato che è essa stessa una resa a questi impulsi. Quindi, se la

¹⁶⁵ V. Burrus, *Begotten, not made: conceiving manhood in late antiquity*, Stanford University Press, Stanford (CA), 2000. p. 83.

¹⁶⁶ *Ivi*, p. 83.

¹⁶⁷ R.A. Cadenhead: *Body and desire*, cit., p. 49.

pederastia è contro natura perché costituisce una sorta di opposizione frontale alle leggi naturali, la verginità lo è solo nel senso che trascende queste stesse leggi.

Un'altra critica alle teorie di Burrus viene da Morwenna Ludlow. Secondo lei, Burrus impone una lettura dei testi di Gregorio che non hanno alcuna base nei testi stessi, e anche le chiavi di lettura che usa vengono semplicemente prese per buone senza alcun tentativo di dimostrarne la validità.

Con le sue parole:

“Non è solamente sospettoso, ma persino paternalistico suggerire che una mente come quella di Gregorio non intende “veramente” dire che l’umanità è stata creata senza sessualità e seriamente che non c’è maschio e femmina in Dio?”¹⁶⁸

Oltre a ciò, la tesi secondo cui l’“androginia” che Gregorio teorizza non è altro che una mascolinità sublimata viene ulteriormente indebolita quando si esamina da vicino il trattamento che il Nisseno riserva per sua sorella Macrina. È vero che lei viene talvolta presentata mentre esibisce atteggiamenti imperiosi, che è una caratteristica che viene generalmente associata alla mascolinità, ma il discorso completo è più complicato di così. Ludlow pone l’attenzione sul fatto che, ne *La vita di Macrina*, Gregorio descrive se stesso come un uomo che è sconsolato per la condizione prossima alla morte di sua sorella, e che non fa nulla per trattenere le sue lacrime. Queste sono, chiaramente, attitudini generalmente considerate femminili, e contrastano fortemente con il comportamento che Macrina mantiene fino alla fine, che rimane invece sereno e impassibile¹⁶⁹. Se è vero che, da una parte, la “mascolinità” di Macrina può venire letta come un’affermazione della sua maggiore maturità spirituale da parte del Nisseno, bisogna anche tenere conto che, come spiega Elizabeth Clark, quando, nella letteratura patristica, alcune donne vengono descritte con caratteristiche maschili, questo è da interpretare come il massimo che possono fare per affermare la loro piena umanità¹⁷⁰.

Ma il punto fondamentale rimane che l’interesse di Gregorio è sempre legato all’escatologia, e anche la “fluidità” con la quale certi personaggi o situazioni sono caratterizzate nelle sue opere serve principalmente per indicare l’atto del trascendere la divisione tra i sessi e la sessualità stessa.

¹⁶⁸ M. Ludlow: *Gregory of Nyssa: ancient and (post)modern*, Oxford University Press, Oxford 2007. p. 200.

¹⁶⁹ M. Ludlow: *Ancient and postmodern*, cit. p. 208.

¹⁷⁰ E.A. Clark: *Ascetic piety and women’s faith: essays in late ancient Christianity*, Eswin Mellen Press, Lewiston (NY) 1986. p. 43.

A ogni modo, non bisogna pensare che tutte le interazioni della teologia femminista occidentale con il pensiero del Nisseno siano negative. Un esempio in questo senso è costituito dall'importanza che Gregorio riveste nel sistema teologico di Sarah Coakley. Intenzionata a perseguire quella che lei chiama *théologie totale* (il riferimento è, naturalmente, alla *histoire totale* degli Annales), Coakley dichiara:

“Innanzitutto, Freud deve essere (...) capovolto. Non è che la sessualità “fisica” è basilare e “Dio” è effimero; piuttosto, è Dio che è basilare, e il “desiderio” è quella pista preziosa che sempre trae verso il cuore, che ricorda all’animo umano (...) la sua natura creata. Dunque (...) il desiderio è più fondamentale del “sesso”.”¹⁷¹

Coakley si impegna per trovare spiragli di dialogo tra la teologia mistica e quella sistematica. Quest'ultima riceve numerose accuse di essere androcentrica, ma esse possono venire superate grazie a una continuità con l'ascetismo: la teologia mistica può correggere gli eccessi speculativi di quella sistematica grazie all'apofatismo, e la teologia sistematica può rileggere il misticismo traendone lezioni non solo per la vita spirituale in sé, ma anche per quella sociale e per le dinamiche di genere e sessualità. Per quanto sia vero che Gregorio immagini l'uomo nel suo stato ideale come un “angeloide”¹⁷² asessuato, è anche vero che, in fondo, è molto più preoccupato di difendere la verginità come retto orientamento del desiderio piuttosto che di squalificare l'attività sessuale in sé. Oltre a ciò, in opere come le sue *Omèlie sul Cantico dei Cantici*, il Nisseno si avvale spesso di terminologie che sono significative dal punto di vista del genere. Riagganciandosi al rapporto di Gregorio con Macrina, Coakley riprende la “mascolinizzazione” della seconda e la “femminilizzazione” del primo e riconosce che il Nisseno sta senz'altro facendo un complimento alla sorella, ma osserva che, come il dialogo su *L'anima e la resurrezione* si sviluppa, entrambi raggiungono una sintesi che permette loro di concepire un'escatologia in cui l'aspetto razionale maschile e quello passionale femminile non sono più contrapposti, ma lavorano in sinergia. La conclusione che trae da questa e da altre argomentazioni è che il rapporto dell'uomo con Dio mantiene sempre delle caratteristiche che lo rendono un rapporto di genere, che però non può, naturalmente, venire ridotto a un rapporto tra una sfera maschile e una femminile. Insomma, se il sesso viene completamente abolito, il genere viene sia trasceso che trasfigurato, ma non cancellato.

¹⁷¹ S. Coakley: *God, sexuality and the self: an essay on the Trinity*, Cambridge University Press, Cambridge 2013. p. 10.

¹⁷² S. Coakley: *God, sexuality and the self*, cit. p. 281.

Se tutti gli autori visti finora che riflettono sul pensiero del Nisseno provengono da periodi storici e orientamenti teologici molto differenti tra loro, è comunque vero che rimangono tutti quanti autori cristiani. Da una parte è normale, perché Gregorio stesso è un teologo cristiano, e quindi è naturale che il suo pensiero attragga persone con interessi tutto sommato simili. D'altro canto, chiaramente, le sue idee vanno a toccare argomenti che vanno al di là della semplice teologia, e che quindi possono attirare le attenzioni di pensatori che non si riconoscono nella visione del mondo cristiana. In questo senso, l'esempio più famoso è probabilmente costituito dalla lettura che Michel Foucault fa del Nisseno nel quarto volume della sua *Storia della sessualità, Le confessioni della carne*. Prevedibilmente, il pensatore francese è interessato al modo in cui Gregorio concepisce la verginità. Secondo il Nisseno, così come per altri autori cristiani di quel periodo, la verginità è associata a una vita tranquilla, libera dalle costrizioni e dall'angoscia che invece caratterizzano la vita matrimoniale. Gregorio, tuttavia, non si permetterebbe mai di obbligare nessuno a rimanere vergine: la verginità è il metodo migliore per volgere il proprio sguardo verso Dio e per iniziare, anche durante l'esistenza terrena, a vivere in modo spirituale, non una mera norma di continenza da imporre con la forza, una tendenza che si imporrà nei secoli successivi. Con le sue parole:

*“Chi pratica la verginità in un certo senso risale il corso del tempo e ristabilisce in se stesso lo stato di perfezione primitiva. Lo ristabilisce nella sua anima in cui ritrova, come una dracma perduta, il segno della divinità. Lo ristabilisce anche staccandosi dalla corruzione del mondo e, di conseguenza, sfuggendo a questa morte che aveva sanzionato la caduta e che i nostri primi (antenati) non conoscevano (...)”*¹⁷³

Secondo Niki Kasumi Clements, Foucault riconosce nella verginità del Nisseno una robusta affermazione della cura di sé, perché “enfasi di questo tipo sull'arte di vivere e sulla cura di sé sono sorprendentemente lontane dal potere pastorale”¹⁷⁴.

Alla luce di tutte queste testimonianze, appare chiaro che Gregorio di Nissa costituisce un interlocutore che può portare elementi nuovi al dibattito contemporaneo sul genere e sulla sessualità. Tutto ciò, naturalmente, a patto che non si cerchi di forzare un autore antico in categorie proprie di

¹⁷³ M. Foucault: *Le confessioni della carne: Storia della sessualità 4* (trad. Deborah Borca), Feltrinelli, Milano 2019. p. 157.

¹⁷⁴ N.K. Clements: *Foucault's Christianities*, in “Journal of the American Academy of Religion”, 89 (2021); pp. 1-40. p. 17.

questo dibattito, o che non si sia troppo frettolosi nel liquidare tutto quello che ha da dire come un semplice prodotto di una cultura patriarcale.

Conclusione

Nei capitoli precedenti si è cercato di dimostrare che Gregorio di Nissa è un pensatore le cui teorie dimostrano sia una vasta erudizione nella filosofia e nella teologia a lui precedenti, sia una notevole originalità speculativa. Von Balthasar esprime l'importanza del Nisseno in termini molto chiari:

“Meno brillante e prolifico del suo grande maestro Origene, meno colto del suo amico Gregorio Nazianzeno, meno pratico di suo fratello Basilio, (Gregorio n.d.t) li sorpassa tutti per la profondità del suo pensiero, perché sapeva meglio di chiunque altro come trasporre le idee all'interno, dall'eredità spirituale dell'antica Grecia a un contesto cristiano.”¹⁷⁵

Come questa famosa citazione lascia intuire, il Nisseno rimane uno dei pensatori che si applicano di più per integrare certi aspetti della filosofia greca nella teologia cristiana, filtrando quello che vede invece come incompatibile col messaggio evangelico.

Non si renderebbe giustizia al pensiero di Gregorio se si tentasse, anacronisticamente, di trattarlo come un teologo sistematico che propone una rielaborazione della fede cristiana alla luce di determinate tematiche principali. Tuttavia, questo non significa che non vi siano alcuni temi fondamentali che, in un modo o nell'altro, pervadono la produzione letteraria del vescovo di Nissa. Tra questi temi bisogna senz'altro includere l'apofatismo e l'escatologia.

Quando si parla dell'apofatismo di Gregorio, è importante ricordarsi che non si sta parlando di un pensatore che riceve una sorta di “metodo apofatico” in eredità da altri e si limita ad applicarlo. Come Filone prima e Pseudo-Dionigi dopo di lui, il Nisseno è da considerare uno dei padri della teologia negativa. In virtù di questo, non stupisce che la teologia di Gregorio sia sempre anche antropologia: non potendo giungere a Dio con le sue sole forze, l'uomo sa quello che gli viene rivelato, ma, essendo limitato, riesce a comprendere e a esprimere queste rivelazioni solo utilizzando vocaboli e categorie che, pur essendo utili, non possono racchiudere l'essenza divina.

¹⁷⁵ H.U. von Balthasar: *Presence and thought*, cit. p. 15. (traduzione mia).

A proposito di questo, il Nisseno sottolinea con forza che non è possibile parlare né di Dio né dell'uomo come oggetti isolati. È impossibile ragionare su Dio senza basarsi su quello che Dio rivela all'uomo di sé, ma lo è anche ragionare sull'uomo senza vederlo innanzitutto come il portatore dell'immagine di Dio.

In quest'ottica, è anche importante sottolineare che è l'infinitezza divina che rende inesauribili sia la teologia che l'antropologia. Se Gregorio spende molte energie per affermare che non sarà mai possibile per una creatura conoscere il suo creatore fino in fondo, da questo deriva anche il fatto che l'uomo, essendo fatto a immagine di Dio, non potrà conoscere nemmeno se stesso fino in fondo. Anche se il Nisseno si propone di correggere gli errori dei pensatori, cristiani e non, a lui precedenti, questo non lo porta a vedere la sua teologia e/o la sua antropologia come "definitive".

Come si è cercato di illustrare, secondo Gregorio è la libertà che porta la testimonianza dell'immagine di Dio nell'uomo. Anche se il peccato e le tuniche di pelle oscurano le proprietà di quest'immagine, con inevitabili ricadute anche sulla libertà stessa, Dio non lascia mai che l'uomo sia privato fino in fondo della sua capacità di compiere scelte e di essere creativo. L'uomo è in uno stato di confusione che lo porta, spesso, a scambiare il bene per il piacere, e di fare di quest'ultimo l'oggetto del suo desiderio e della sua condotta di vita. Ma, anche stando così le cose, Dio fornisce sempre una possibilità di scegliere il bene volontariamente.

Vale la pena di notare che il Nisseno stesso, nel suo dialogo *Contro il fato*, non è davvero intenzionato a confutare qualunque tipo di astrologia, ma solo il determinismo del fatalismo astrologico. Secondo diversi studiosi¹⁷⁶, l'avversario che Gregorio deve fronteggiare in questo dialogo si sta rendendo portavoce di una teoria astrologica talmente estremizzata da risultare banale. D'altra parte il Nisseno stesso dichiara di non essere molto familiare con questa filosofia e chiede al suo interlocutore di esporre chiaramente il suo pensiero in modo che anch'egli possa capire.

Non si può dire chiaramente se il Nisseno abbia davvero così poca dimestichezza con queste teorie o se, semplicemente, stia solo mettendo a punto uno stratagemma letterario per esporre il suo pensiero in modo chiaro. D'altronde il suo intento non è certamente quello di esporre in maniera sistematica tutte le filosofie deterministe o tutte le versioni del fatalismo astrologico, ma solo quello di difendere la libertà dell'uomo.

¹⁷⁶ C. Moreschini, *Opere dogmatiche*, p. 32.

Si è poi parlato delle idee di Gregorio in merito alla sessualità. Si può dire che, se molti lettori moderni sono affascinati dal Nisseno per la sua escatologia, ci sono ben poche persone al giorno d'oggi che lo seguono anche in questo sentiero, anche perché la direzione dottrinale intrapresa dalle Chiese nei secoli successivi porta generalmente a vedere la sessualità come parte integrante della corporeità. Nonostante ciò, si è provato a vedere perché la visione di Gregorio in merito non sia da ignorare. Fondamentalmente, se molte delle argomentazioni per il femminismo e la libertà sessuale ruotano attorno alla necessità di liberarsi di un retaggio patriarcale ostile alle donne, il Nisseno si situa in una posizione distante da entrambi questi punti di vista. Al netto di alcune affermazioni che a un lettore moderno potrebbero sembrare piuttosto maschiliste, la teoria di Gregorio è che sia la maschilità che la femminilità sono estranei alla natura umana, e le persone ne fanno esperienza solo in via "emergenziale" a causa del peccato. Questo, se non altro, può costituire un punto di partenza decisamente originale per formulare un egualitarismo di fondo tra i sessi.

Per quanto riguarda l'escatologia, si è cercato di presentare il pensiero di Gregorio sia dal punto di vista di *cosa* la fine dei tempi riserverà per l'uomo, sia dal punto di vista del *chi* sarà coinvolto in questi processi (si pensi al dibattito sull'universalismo nel pensiero del Nisseno). Eppure anche nell'escatologia Gregorio riconosce alla libertà un ruolo di primo piano. Anche nel caso in cui il vescovo di Nissa proponga davvero la salvezza universale, uno dei modi che usa per articolare la sua soteriologia è proprio l'intendere la salvezza come assimilazione della propria libertà con quella di Dio.

È proprio da questo punto che il seguace del Nisseno può partire per porsi alcune domande. Gregorio fa capire che la corruzione del cosmo da parte del peccato e delle passioni limita fortemente la libertà umana. Uno degli elementi che portano alla nascita delle culture, delle ideologie etc. è l'interpretazione della realtà di cui si fa esperienza. Ma questa è una realtà caduta e che verrà curata mediante l'*apokatastasis*. D'altra parte, le culture e le ideologie sono anche i prodotti della creatività dell'uomo, e quindi della sua libertà. Che ne sarà di esse nell'*eschaton*? Ci si può chiedere se il cambiamento dovuto alla restaurazione della realtà su cui esse sono basate sarà così radicale che le depriverà di qualsiasi significato, oppure se anch'esse potranno, in qualche modo, venire "curate" e redente.

Oltre a ciò, il Nisseno vede la cancellazione delle passioni, delle tuniche di pelle e persino della memoria del male come liberazione dell'uomo e restaurazione del suo stato libero e naturale. È anche vero, però, che le emozioni, la sessualità, le passate esperienze etc. sono parti importanti dell'identità di ciascuna persona. A fronte di ciò, non mancano voci che accusano Gregorio di sottovalutare l'unicità dei singoli uomini (anche perché non bisogna dimenticare che la creazione del *pleroma* dell'umanità precede quella delle singole persone). Tuttavia, c'è anche chi ribadisce che sarà nell'*eschaton* che la libertà umana potrà finalmente regnare come mai prima, e grazie a questa ciascuna persona potrà lavorare in sinergia con Dio per portare a termine la sua restaurazione.¹⁷⁷

Per concludere, molti studi che mettono in luce le particolarità del pensiero di Gregorio sono già stati compiuti da grandi studiosi provenienti da realtà molto diverse tra loro. Ciò nonostante, questo pensatore del IV secolo non cessa di essere un interlocutore di massima autorevolezza anche per chi vuole valutare le correnti ideologiche, filosofiche etc. del mondo moderno e contemporaneo, e non è escluso che anche da queste correnti si possano ricavare strumenti interpretativi che consentano di comprendere meglio lo stesso Nisseno. In ogni caso, il pensiero di Gregorio di Nissa può certamente riservare ancora delle sorprese.

¹⁷⁷ Un esempio in questo senso è l'uso implicito che Berdjaev fa dell'escatologia di Gregorio per correggere in senso più ortodosso e personalista il cosmismo di Fedorov. Vedi N.A. Berdjaev: *Schiavitù e libertà dell'uomo*, cit. p. 667.

Bibliografia

Opere di Gregorio di Nissa

Ad Ablabio: perché non possiamo parlare di tre dei: a cura di Claudio Moreschini, Bompiani, Milano 2014

A Eustazio sulla Santa Trinità: a cura di Claudio Moreschini, Bompiani, Milano 2014

Contro Eunomio: a cura di Claudio Moreschini, Bompiani, Milano 2014

Contro il fato: a cura di Michele Bandini, Biblioteca Patristica, Firenze 2003

Discorso sui defunti: a cura di Giuseppe Lozza, SEI, Torino 1991

Grande discorso catechetico: a cura di Claudio Moreschini, Bompiani, Milano 2014

L'anima e la resurrezione: a cura di Claudio Moreschini, Bompiani, Milano 2014

La creazione dell'uomo: a cura di Bruno Salmona, Città Nuova, Roma 1982

La verginità: a cura di Salvatore Lilla, Città Nuova, Roma 1976

La vita di Mosè: a cura di Manlio Simonetti, Mondadori, Segrate 1984

Omelie sul Cantico dei Cantici: a cura di Claudio Moreschini, Città Nuova, Roma 1996

Omelie sull'Ecclesiaste: a cura di Sandro Leanza, Città Nuova, Roma 1990

Vita di Macrina: a cura di Claudio Moreschini, UTET, Torino 1992

Bibliografia secondaria

Anatolios, Khaled: *Retrieving Nicaea: the development and meaning of Trinitarian doctrine*, Baker Academic, Ada (MI) 2011

Andreopoulos, Andreas: *Eschatology and final restoration (apokatastasis) in Origen, Gregory of Nyssa and Maximus the Confessor*, “Theandros, an online journal of Orthodox Christian theology and philosophy”, vol. 1, n°3 (primavera 2004)

Barnes, Michel: *Some synchronic moments: Gregory of Nyssa, théologie mystique and French réssourcement*, “Nova et vetera”, 2 (2020), pp. 367-411

Burrus, Virginia: *Begotten, not made: conceiving manhood in late antiquity*, Stanford University Press, Stanford (CA) 2000

Cadenhead, Raphael: *The body and desire: Gregory of Nyssa's ascetical theology*, University of California Press, Berkeley (CA) 2018

Daniélou, Jean: *La chronologie des oeuvres de Gregoire de Nysse*, “Studia Patristica” 7, 1966, pp. 160-162

Daniélou, Jean: *L'essere e il tempo in Gregorio di Nissa* (trad. Pietro Lunghi) Arkeios, Roma 1991

Daniélou, Jean: *Platonisme et théologie mystique: doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Aubier, Parigi, 1944

Draghici-Vasilescu, Elena Ene: *How would Gregory of Nyssa have understood evolutionism?* “Studia Patristica”, 160-169

Florovskij, Georgij: *The Eastern Fathers of the Fourth Century*, serie di conferenze tenute tra il 1928 e il 1931 all'Istituto di Teologia Ortodossa di Parigi, e tradotte in inglese dallo stesso autore nel 1978.

Reperibile

al

link:

http://www.holytrinitymission.org/books/english/fathers_florovsky_1.htm#_Toc3723877

Hart, David Bentley: *The beauty of the infinite: the aesthetics of Christian truth*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2003

- Hart, David Bentley: *The hidden and the manifest: essays in theology and metaphysics*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2017
- Jaeger, Werner: *Cristianesimo primitivo e paideia greca* (trad. Silvano Boscherini), La Nuova Italia, Firenze 1966
- Kelly, John N.D.: *Il pensiero cristiano delle origini*, Il Mulino, Bologna 1972
- Laird, Martin: *Gregory of Nyssa and the mysticism of darkness: a reconsideration*, “The Journal of Religion” 79 (ottobre 1999), pp. 592-616
- Leemans, Johan: *Style and meaning in Gregory of Nyssa’s panegyrics on martyrs*, “Ephemerides Theologicae Lovaniensis”, 81/I (2005), pp. 109-129
- Leys, Roger: *L’image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse: éskisse d’une doctrine*, L’édition universelle, Bruxelles 1951
- Louth, Andrew: *The origins of the Christian mystical tradition: from Plato to Denys*, Oxford University Press, Oxford (UK) 2007
- Ludlow, Morwenna: *Gregory of Nyssa: ancient and (post)modern*, Oxford University Press, Oxford (UK) 2007
- MacDonald, Gregory: *All shall be well: Explorations in universal salvation and Christian theology from Origen to Moltmann*, James Clarke & Co., Cambridge (UK) 2011
- Maspero, Giulio et al.: *Gregory of Nyssa’s mystical eschatology*, Peeters Publishers, Lovanio 2020
- Maspero, Giulio e Mateo-Seco, Lucas Francisco: *The Brill dictionary of Gregory of Nyssa* (trad. inglese Seth Cherney), Brill, Leida 2014
- Meredith, Anthony: *The Cappadocians*, Saint Vladimir’s Seminary Press, Crestwood (NY) 2000
- Norris, Richard Alfred: *Gregory of Nyssa: Homilies on the Song of Songs*, Society of Biblical Literature, Atlanta (GA) 2012
- Ojell, Ari: *One word, one voice, one body: studies in apophatic theology and christocentric anthropology in Gregory of Nyssa*, tesi di dottorato, Università di Helsinki 2007
- Pellegrino, Michele: *Il platonismo di san Gregorio Nisseno nel dialogo “Intorno all’anima e alla resurrezione”*, “Rivista di filosofia neo-scolastica” vol. 30 n° 5/6 (settembre-novembre 1938), pp. 437-474

Ramelli, Ilaria L.E.: *Evagrius and Gregory: Nazianzen or Nyssen? Cappadocian (and Origenian) influence on Evagrius*, “Greek, Roman and Byzantine Studies”, 53 (2013), pp. 117-137

Ramelli, Ilaria L.E.: *The Christian doctrine of Apokatastasis: a critical assessment from the New Testament to Eriugena*, Brill, Leida 2013

Von Balthasar, Hans Urs: *Presence and thought: essay on the religious philosophy of Gregory of Nyssa* (trad. inglese Mark Sebanc), Ignatius Press, San Francisco 1988

Altre opere citate

Agostino d'Ippona: *La città di Dio*, a cura di Domenico Gentili, Città Nuova, Roma 1997

Alexidze, Lela: *Eros as soul's eye in Plotinus: what does it see and not see?* Prometheus Trust. Londra 2019

Atanasio di Alessandria: *L'incarnazione del Verbo*, a cura di Enzo Bellini, Città Nuova, Roma 1976

Behr, John: *From Adam to Christ: from male and female to being human*, "The Wheel" 13/14 (primavera/estate 2018)

Berdjaev, Nikolaj Aleksandrovic: *Schiavitù e libertà dell'uomo: saggio di filosofia personalista* (trad. Enrico Macchetti), Bompiani, Milano 2010

Berdjaev, Nikolaj Aleksandrovic: *The divine and the human* (trad. inglese R.M. French), Geoffrey Bles, Londra 1949

Berdjaev, Nikolaj Aleksandrovic: *The metaphysical problem of freedom* (trad. inglese Stephen Janos), "Put" 9 (gennaio 1928), accessibile al link: http://www.berdjaev.com/berdiaev/berd_lib/1928_329.html

Bulgakov, Sergej Nikolaevic: *The Bride of the Lamb* (trad. inglese Boris Jakim), Eerdmans, Grand Rapids (MI) 2001

Cabrera, Julio e Di Santis, Thiago Lenharo: *Porque te amo, nao nasceras! Nascituri te salutant*, LGE Editora, Brasilia 2009

Casiday, Augustine: *Reconstructing the theology of Evagrius Ponticus: beyond heresy*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 2013

Clark, Elizabeth Ann: *Ascetic piety and women's faith: essays in late ancient Christianity*, Eswin Mellen Press, Lewiston (NY) 1986

Clément, Olivier: *Transfigurer le temps: notes sur le temps à la lumière de la tradition orthodoxe*, Delachaux et Niestlé, Neuchatel 1959

Clements, Niki Kasumi: *Foucault's Christianities*, "Journal of the American Academy of Religion" 89 (2021), pp. 1-40

- Coakley, Sarah: *God, sexuality and the self: an essay on the Trinity*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 2013
- Daley, Brian E.: *The hope of the early Church: a handbook of patristic eschatology*, Baker Academic, Ada (MI) 2002
- Daniélou, Jean: *Origène*, La Table Ronde, Parigi 1984
- Festugière, André Jean: *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Librairie Philosophique J Vrin, Parigi 1975
- Florenskij, Pavel: *The pillar and ground of the truth: an essay in Orthodox theodicy in twelve letters* (trad. inglese Boris Jakim), Princeton University Press, Princeton (NY) 1997
- Foucault, Michel: *Le confessioni della carne: Storia della sessualità 4* (trad. Deborah Borca), Feltrinelli, Milano 2019
- Gavrilyuk, Paul L.: *Universal salvation in the eschatology of Sergius Bulgakov*, "The journal of theological studies", 57 (2006)
- Hart, David Bentley: *Saint Origen*, "First Things" (ottobre 2015), accessibile al link: <https://www.firstthings.com/article/2015/10/saint-origen>
- Hart, David Bentley: *That all shall be saved: heaven, hell and universal salvation*, Yale University Press, New Haven (CT) 2019
- Losskij, Vladimir Nikolaevic: *The mystical theology of the Eastern Church* (trad. inglese a cura della Sts. Alban and Sergius Fellowship), James Clarke & Co., Londra 1957
- Manoussakis, John Panteleimon: *God after metaphysics: a theological aesthetic*, Indiana University Press, Bloomington (IN) 2009
- Maslov, Boris: *The limits of Platonism: Gregory of Nazianzus and the invention of theosis*, "Greek, Roman and Byzantine Studies", 52 (2012), pp. 440-468
- Meyendorff, John: *Christ in Eastern Christian thought*, St Vladimir's Seminary Press, Crestwood (NY) 1975
- Milbank, John: *Can a gift be given? Prolegomena to a future Trinitarian metaphysics*, "Modern theology" 11, 1 (gennaio 1995)
- Milbank, John: *The world made strange: theology, language, culture*, Blackwell, Oxford (UK) 1997

Nygren, Anders: *Eros e agape: la nozione cristiana di amore e le sue trasformazioni* (trad. Nella Gay), Dehoniane, Bologna 2011

Origene: *Commento al Cantico dei Cantici*, a cura di Manlio Simonetti, Mondadori, Segrate 1975

Phipps, William E.: *The plight of the Song of Songs*, "Journal of the American Academy of Religion", vol. 42 n° 1 (1974), pp. 82-100

Stern-Gillet, Suzanne e Gurtler, Gary, SJ: *Ancient and medieval concepts of friendship*, SUNY Press, Albany (NY) 2014

Yannaras, Christos: *On the absence and unknowability of God: Heidegger and the Aeropagite* (trad. inglese Haralambos Ventis), T&T Clark, Londra 2005

Yannaras, Christos: *The schism in philosophy: the Hellenic perspective and its Western reversal* (trad. inglese Norman Russell), Holy Cross Orthodox Press, Brookline (MA) 2015