

Relazione e comunione: l'antropologia trinitaria di Gregorio di Nissa

GIULIO MASPERO
Pontificia Università della Santa Croce
maspero@pusc.it

Introduzione

La post-modernità sembra essere attualmente a un bivio e si prospettano due possibilità principali: o si sviluppa in una *iper-modernità* o essa si trasforma in una *dopo-modernità*. L'esito dipende dalla scelta tra l'estremizzazione delle premesse stesse della modernità, come il primato dell'idea e del soggetto individuale, o l'avvio di una riconsiderazione critica di tali premesse. Questa scelta ha una grande rilevanza per l'antropologia, poiché un'iper-modernità si presenterebbe necessariamente come post-umana e post-veritativa. Qui si desidera evidenziare, attraverso uno schizzo dell'antropologia di Gregorio di Nissa, come la relazione tra la storia e l'essere possa venire considerato un elemento chiave di questo bivio, perché uno dei postulati principali della modernità è l'approccio dialettico al loro rapporto.

Così, l'essere e una concezione della verità in esso fondata hanno iniziato a essere visti come violenti e a venire intesi inevitabilmente come fonte di dialettica, esaltando invece la dimensione sociale come luogo salvifico. Ciò è legato al fatto che la post-modernità cerca di superare tale dimensione dialettica attraverso la negazione di ogni differenza. Ma questo ha paradossalmente portato a una fioritura sconcertante di differenze, con il risultato che ora non abbiamo strumenti per gestire la loro complessità.

Il punto è che le differenze sono ovunque nella realtà. Anzi, biblicamente esse sono alle sue stesse radici, perché la creazione si fonda sulla

differenza principale verticale tra Dio e il mondo. Questa si riverbera orizzontalmente nelle differenze tra gli esseri umani a livello sia diacronico che sincronico, cioè nella dimensione sociale e storica. Ma la modernità, ad esempio con Hegel e le teologie ispirate al suo pensiero, ha portato la dialettica in Dio stesso, cosicché anche ogni altra differenza deve essere intesa come dialettica. Ciò implica che sia la società sia la storia si siano decomposte in parti scollegate, frantumando l'unità dell'essere umano con esse. Più la dialettica sostituisce le relazioni, più si assottiglia la possibilità di trovare qualcosa che tenga insieme il mondo interno ed esterno della persona umana, cioè un *logos* comune capace di garantire quella dimensione sociale alla quale si aspira.

L'attuale crisi ecologica, economica e sociale è solo un risultato di questo processo, poiché nel tentativo di evitare la metafisica la dialettica finisce con il dissolvere la persona umana, la quale non ha più un posto nel mondo e non ha più una casa capace di rendere possibile la vita.

Ma quando la vita è minacciata è sempre bene tornare alle sue fonti. Dal punto di vista cristiano questo significa tornare alla Scrittura e a coloro che hanno ricevuto e pensato questo dono nei primi passi del nostro cammino¹. I Padri della Chiesa sono esattamente ciò che esprime il loro nome: hanno trasmesso la vita cristiana e ci fanno sempre da "padri", cioè sono sempre una fonte che può aiutarci ad approfondire quando ne abbiamo bisogno e a guidarci quando ci perdiamo. In particolare, la dottrina di Gregorio di Nissa sembra davvero significativa per l'originalità della sua antropologia capace nello stesso tempo di coniugare dimensione sociale, essere e storia², tanto da poter venire con-

¹ Joseph Ratzinger ha scritto che solo attraverso la risposta, in tedesco *Antwort*, possiamo comprendere la Parola, in tedesco *Wort*: cf. J. RATZINGER, «Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie», *Theologische Quartalschrift* 148 (1968) 257-282, in particolare 275-276.

² Sull'antropologia di Gregorio di Nissa, cf. U. BIANCHI (ed.), *Archè e telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa*, Milano 1981; S. DE BOER, *De anthropologie von Gregorius van Nyssa*, Assen 1968; CL. DESALVO, *L'"oltre" nel presente, la filosofia dell'uomo in Gregorio di Nissa*, Milano 1996; J. DANIÉLOU, *Le IV^e siècle. Grégoire de Nysse et son milieu*, Institut catholique de Paris, Paris 1964, 49-79; E. MOUTSOULAS, *Γρηγόριος Νύσσης. Βίος, Συγγράμματα, Διδασκαλία*, Eptalophos A.B.E.E., Atene 1997, 380-401. Una visione sintetica si può trovare in G. MASPERO, «Antropologia», in: L.F. MATEO-Seco, G. MASPERO (eds.), *Dizionario Gregorio di Nissa*, Città Nuova, Roma 2007, 79-88.

siderata molto postmoderna, o meglio, molto *dopo-moderna*, secondo l'accezione proposta³.

Ciò è fondato sul metodo stesso di pensare dei Padri, che fin dall'inizio furono obbligati dalla Scrittura a non opporre essenza ed esistenza. Quando Mosè incontrò Dio, infatti, il nome proprio che ricevette in dono fu «Io sono» (Es 3,14). L'essere e la persona erano quindi legati da quell'*io* e da quel *sono*. Dio dice io e Dio dice tu. Il Dio ebraico e cristiano è il Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe: non solo del cielo, delle montagne e del mare, ma delle persone, dei padri. Pertanto, è un Dio che può essere conosciuto solo attraverso una relazione personale.

Per questo i Padri della Chiesa svilupparono il loro pensiero come un'estensione della metafisica greca, comprendendo sia la sostanza che la persona. Hanno evidenziato la differenza tra la Trinità e il mondo creato, riconoscendo l'esistenza di una sorta di divario ontologico infinito tra i due. Questo divario è alla base del ruolo essenziale del dono nella vita umana. L'umanità è stata creata per amore come espressione della vita interiore di Dio, una vita di perfetto e infinito dono reciproco. In contrasto con la presenza pervasiva del fato nel mondo pagano, l'origine stessa di tutto è ora l'amore. Non quel tipo di amore che è un desiderio causato dalla scarsità, ma quell'amore che si rivela attraverso il dono personale.

Così la comunione non è una semplice categoria antropologica proiettata su Dio, ma una seria sfida metafisica. Il dono, infatti, richiede l'unione e la differenza. Quando ricevo un regalo, questo diventa mio. Ma allo stesso tempo, l'essere un regalo significa che il dono stesso non era mio. In breve, la differenza tra una semplice proprietà e un regalo è una relazione personale. Il regalo parla di qualcun altro. Ma questa relazione, essendo personale, deve essere fondata sulla libertà. Infatti, se qualcosa è dovuto, non può essere un dono. Ontologicamente, ciò richiede l'interazione tra sostanza, comunione e relazione. La metafisica greca ha sviluppato una meravigliosa e profonda riflessione sulla sostanza. I Padri della Chiesa hanno scoperto la dimensione personale. Ma non hanno opposto le diverse dimensioni. Ciò è avvenuto perché

³ Cf. M. LUDLOW, *Gregory of Nyssa, Ancient and (post)modern*, Oxford University Press, Oxford – New York 2007.

le Scritture hanno rivelato loro che la creazione e la storia umana sono essenzialmente un dono di Dio che genera comunione; e ogni dono come ogni comunione si fonda su una differenza. Ogni dono richiede, allo stesso tempo, un sì, ma anche un no. Sì, questo è mio, ma *non* lo era. Questo perché un vero dono è il prodotto di una relazione e, in una relazione, abbiamo sia l'unione che la distinzione. A livello ontologico, ciò richiedeva l'impresa straordinaria di modificare la categoria di relazione, pur mantenendo quella di sostanza.

1. Ontologia relazionale della Trinità

Così alla base della novità antropologica dei Padri, che vedremo potrà essere definita "antropologia trinitaria", si può rinvenire una vera e propria "ontologia trinitaria", fondata sulla risemantizzazione della relazione a partire dalla rivelazione cristiana dell'unità e della Trinità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Gregorio, in particolare, con gli altri due Cappadoci Basilio di Cesarea e Gregorio di Nazianzo, inserisce la relazione nella sostanza divina, rivoluzionando la metafisica aristotelica, che poneva la relazione stessa al fondo degli accidenti. Infatti essa non solo non sussiste da sé, come le sostanze, ma nemmeno le basta una sola sostanza alla quale inerire per essere, ma deve appoggiarsi a due sostanze diverse per la propria sussistenza.

Il primo e fondamentale principio della teologia cappadoce è che non esiste un grado o un livello intermedio tra Dio e il mondo, ma Cristo, il *Logos* stesso, che è il Dio assolutamente trascendente, entra nella storia per amore. In questo modo, la divinità e l'umanità sono unite per sempre in Cristo, non per natura ma per grazia, cioè per un vero e proprio dono ontologico. La fonte dell'unità del tutto è sempre il *Logos*, come nella metafisica greca, anche se ora questa unità e questa comunione vengono dall'oltre, da oltre il mondo al mondo, cioè dalla dimensione increata propria solo della Trinità.⁴

⁴ Per una lettura sistematica e storica di questo momento teologico, cf. G. MASPERO, *Patristic Trinitarian Ontology*, in: G. MASPERO, R.J. WOZNIAK (Eds.), *Rethinking Trinitarian Theology: Disputed Questions And Contemporary Issues in Trinitarian Theology*, T&T Clark, London-New York 2012, 211-229.

Ciò si contrappone radicalmente alla posizione di Ario ed Eunomio: nessuno dei due era in grado di ammettere l'identica sostanza del Padre e del Figlio: le prime due Persone divine non erano ritenute una cosa sola, in quanto il Padre è ingenerato mentre il Figlio è per definizione generato. Tale impossibilità era legata a un presupposto filosofico di origine neoplatonica, che escludeva una distinzione relazionale che non implicasse una degenerazione⁵. La relazione era necessariamente legata all'inferiorità rispetto alla perfezione ontologica di un prototipo⁶.

Nel pensiero di Gregorio di Nissa, questo passaggio è in continuità con la teologia di Atanasio e del fratello di Gregorio, Basilio. Il suo contributo particolare è l'estensione dell'interpretazione correlativa del Padre e del Figlio – già illustrata dai suoi predecessori – alla relazione con lo Spirito Santo:

Quindi, se il Figlio è re per natura e il crisma è un simbolo della sua regalità, cosa significa per voi la logica del ragionamento? Che il crisma non è qualcosa di estraneo al re naturale, e non classifichiamo lo Spirito con la Santa Trinità come un estraneo e qualcuno con una natura diversa. Infatti il Figlio è il re. Ma lo Spirito Santo è la regalità vivente, sostanziale e sussistente (ζῶσα καὶ οὐσιώδης καὶ ἐννύστατος). Essendo stato insignito della sua regalità, l'unigenito Cristo è anche re di tutte le cose esistenti. Quindi, se il Padre è re e l'Unigenito è re e lo Spirito Santo è re, la ragione della sua regalità nel caso della Trinità è assolutamente la stessa⁷.

Il *Logos* viene colto pienamente nella sua dimensione di relazione perfetta, eterna e reciproca solo quando viene considerato insieme allo Spirito Santo, datore di Vita. Come il Padre è Padre solo perché sempre genera e sempre genererà il Figlio, così il Figlio è Figlio solo perché è

⁵ Cf., ad esempio, PORFIRIO, *Sententiae ad intelligibilia*, 13 e *In Platonis Parmenidem commentaria*, III, 32-IV, 4.

⁶ Cf. G. MASPERO, «Deification, Relation (schesis) and Ontology in Gregory of Nyssa», in: J. ARBLASTER - R. FAESSEN (Eds.), *Theosis / Deification: Christian Doctrines of Divinization East and West*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, Peeters, Leuven 2018, 19-34.

⁷ GREGORIO DI NISSA, *Adversus Macedonianos*, GNO III/1, 102, 22-31 (GNO = *Gregorii Nysseni Opera*, Brill: Leuven).

sempre generato e sempre sarà generato dal Padre. Quindi, anche le prime due Persone divine sono ciascuna se stessa solo in relazione alla terza, e viceversa. La relazione nell'immanenza trinitaria è sempre intesa come correlazione. Da qui discende la possibilità di pensare nello Spirito l'unità degli uomini in un grado inimmaginabile, come rivela il commento del Nisseno a Gv 17:

È meglio citare testualmente le parole divine del Vangelo: «Perché tutti siano una cosa sola. Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi una cosa sola in noi» (Gv 17,21). E il vincolo di questa unità è la gloria (τὸ δὲ συνδετικὸν τῆς ἐνότητος ταύτης ἡ δόξα ἐστίν). Ma nessuna persona prudente potrebbe opporsi al fatto che lo Spirito sia chiamato *gloria*, se si considerano le parole del Signore. Egli dice infatti: «La gloria che tu mi hai dato io l'ho data a loro» (Gv 7,22). Egli diede, infatti, quella gloria ai discepoli, dicendo loro: «Ricevete lo Spirito Santo» (Gv 20,22). Avendo abbracciato la natura umana, ha ricevuto questa gloria che già possedeva da sempre, da prima che il mondo fosse fatto (cf. Gv 17,5). E poiché questa natura umana è stata glorificata dallo Spirito, la comunicazione della gloria dello Spirito avviene a tutti coloro che appartengono alla stessa natura (ἐπὶ πάν τὸ συγγενές), a partire dai discepoli. Per questo dice: «E la gloria che Tu mi hai dato, io l'ho data a loro, perché siano una cosa sola come Noi. Io in loro e tu in me, perché siano perfetti nell'unità» (Gv 17,22-23)⁸.

Si tratta di una novità assoluta che, però, viene a rispondere a un grido che attraversa la metafisica classica, "ferita" fin dai suoi esordi dall'impossibilità di riconciliare l'uno e i molti. Platone aveva provato a rispondere a Parmenide, con il "parricidio" ne *Il sofista*, identificando una forma di essere che non è l'Essere assoluto del maestro di Elea, ma che è per partecipazione. Eppure la soluzione platonico-aristotelica era rimasta intrappolata nel dualismo, tra l'uno e la diade o tra l'atto e la materia puramente potenziale, in modo tale che il primo principio e il mondo appartenevano a un unico ordine ontologico finito ed eterno, graduato in modo tale che, per affermare la causa prima nella sua per-

⁸ Id., *In Canticum canticorum*, GNO VI, 467, 2-17.

fezione aliena ad ogni desiderio e priva di ogni forma di relazione, occorre abbassare l'uomo. La critica scettica aveva colto con forza l'aporeticità di questa posizione che deve abbassare l'uomo per affermare Dio e che nel neoplatonismo aveva assunto una forma ancora più radicale come salvezza *dal* mondo, in netto contrasto con la salvezza *del* mondo cristiana. Così Sesto Empirico scrive:

Noi possiamo concludere in particolare che tutto è relativo (πάντα ἐστὶ πρὸς τι) nel seguente modo: i relativi differiscono o no dalle realtà che sono per differenza (τὰ κατὰ διαφορὰν)? Se non differiscono, allora queste sono pure relative. Ma se differiscono, allora, posto che tutto ciò che differisce è relativo – infatti si dice in riferimento a ciò da cui differisce – allora le realtà che sono per differenza sono relative (πρὸς τι ἐστὶ τὰ κατὰ διαφορὰν)⁹.

L'attualità di tale pensiero nel contesto post-moderno è evidente. La sfida posta ai "dogmatici", cioè ai platonici, stoici, aristotelici e così via, non poteva trovare risposta se non in un nuovo pensiero che, fecondato dalla rivelazione, riconoscesse nell'Essere l'unità e la pluralità trina del Padre, del Figlio e dello Spirito, per poter rileggere la molteplicità sociale, storica e dinamica degli uomini come espressione della relazione con Dio stesso.

La centralità della relazione nella discussione sulla comunione dell'uomo con Dio e degli uomini tra di loro è evidente per la negazione da parte di Eusebio e di Ario che il *Logos* potesse appartenere ai relativi. Infatti, se così fosse stato, come evidenzia il vescovo di Cesarea nel suo confronto con Marcello¹⁰, Dio avrebbe avuto un *Logos* mutevole come quello umano¹¹. Per questo è particolarmente sorprendente leggere come Gregorio di Nissa elabora il prologo di Giovanni identificando il *Logos* immanente nella sostanza divina in senso relazionale. Il primo passo logico è il seguente:

⁹ SESTO EMPIRICO, *Pyrrhoniae hypotyposes* I, 137,3-138,1, ed. H. Mutschmann.

¹⁰ Cf. EUSEBIO, *De ecclesiastica theologia*, II, 14, 2,1-5,1: GCS 14, 114,29-115,9.

¹¹ ARIO, «Lettera ad Alessandro di Alessandria», in: ATANASIO, *De synodis*, 16, 4: Atanasius Werke, II/7, p. 244, 11.

Il principio di tutte le cose è il Padre (ἀρχὴ δὲ τοῦ παντὸς ὁ πατήρ). Ma si proclama che il Figlio è anche in questo principio (ἐν τῇ ἀρχῇ ταύτῃ) poiché è per natura (κατὰ τὴν φύσιν) ciò che è il principio. Infatti, Dio è il principio (θεὸς γὰρ ἡ ἀρχὴ) e il Verbo che è nel principio è Dio (ὁ ἐν τῇ ἀρχῇ ὢν λόγος θεός ἐστιν)¹².

Da qui discende in modo esplicito l'inserimento del *Logos* stesso nei relativi che, però, per quanto detto nel testo precedente, non possono essere intesi in Dio in senso meramente accidentale:

Questo *Logos* è distinto da colui di cui è *Logos*: in un certo senso appartiene anche alla sfera dei relativi (τῶν πρὸς τι λεγομένων), poiché è assolutamente necessario comprendere il Padre del *Logos* insieme al *Logos*: non sarebbe, infatti, il *Logos*, se non fosse il *Logos* di qualcuno¹³.

Si ha così un evidente ripensamento dell'ontologia in chiave relazionale, che può essere considerata un'ontologia trinitaria come ontologia della Trinità secondo un genitivo oggettivo, nel senso che la Trinità stessa è oggetto di una ri-comprensione in base a nuove categorie ontologiche sviluppate a partire dalla rivelazione cristiana, come estensione di quelle metafisiche e, per questo, senza entrare in contraddizione con esse.

Il punto fondamentale è qui che il Figlio è nel Padre, espressione che potrebbe anche essere intesa in senso accidentale, ma anche che il Padre è nel Figlio, rivelando così una mutua immanenza, che più tardi sarà indicata con il termine *perichoresis*¹⁴, ma che è già presente grazie alla nuova ontologia relazionale della Trinità:

Il Figlio è nel Padre come la bellezza dell'immagine è nella forma dell'archetipo (ἐν τῇ ἀρχετύπῳ μορφῇ), e il Padre è nel Figlio, come la bellezza esemplare (τὸ πρωτότυπον κάλλος) è nell'immagine stessa. Tuttavia, a differenza delle immagini realizzate dalla mano umana, in

¹² GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomium* III, GNO II, 193, 23-26.

¹³ ID., *Oratio Cathenetica Magna*, 1, 73-77: Srawley, p. 11, 8-12.

¹⁴ Cf. G. MASPERO, «La *perichoresis* e la grammatica teologica dei primi sette Concili ecumenici», *TheoLogica* 4 (2020) 161-181.

cui c'è sempre una distanza temporale tra l'immagine comunicata e il modello, in questo caso l'una non può essere separata dall'altro¹⁵.

Siamo al cuore della risposta al subordinazionismo ariano, nel quale l'essere immagine era sempre platonicamente connesso a una forma di inferiorità ontologica rispetto all'archetipo. La rivelazione cristiana, invece, permette a Gregorio di ripensare il rapporto tra archetipo e immagine dal punto di vista di una relazione che, in quanto immanente, non degenera, ma trasmette l'essere in tutta la sua infinita purezza. *Ἐἰκὼν* è così reinterpretata in senso relazionale¹⁶.

Tale novità ontologica a livello del rapporto tra relazione e comunione in Dio diventa il fondamento di una ricomprensione della relazione e della comunione nel rapporto dell'uomo con Dio e, quindi, della relazione e comunione a livello antropologico *tout court*.

2. Deificazione

La novità metafisica introdotta a livello di ontologia relazionale della Trinità si riflette immediatamente nella concezione della relazione dell'uomo con la Trinità. In particolare, a un'ontologia trinitaria intesa come genitivo oggettivo fa immediatamente seguito un'ontologia trinitaria come genitivo soggettivo. Infatti, l'incarnazione e la divinizzazione implicano il passaggio dall'essere di Dio alle conseguenze di tale novità ontologica sul rapporto con l'uomo nella forma (ontologica) della sua salvezza.

Nel caso dell'unico ordine graduato che unisce Dio e il mondo, infatti, la deificazione consisteva nel risalire la scala metafisica attraverso il *logos*. Questo è concepito come un mediatore ontologico che conduce da un livello all'altro, cioè come *ragione necessaria* che di causa in causa permette al sapiente di giungere alla causa ultima, che nella concezione platonica si identifica con la sfera delle idee mentre nel pensiero ari-

¹⁵ GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomium* I, GNO I, 209, 8-14.

¹⁶ J. DANÉLOU, *Platonisme et théologie mystique*, Aubier, Paris 1944, 48. Per una visione d'insieme di questo concetto nel pensiero di Gregorio di Nissa, si veda G. MASPERO, "Immagine", in: L.F. MATEO-SECO, G. MASPERO (eds.), *Dizionario Gregorio di Nissa*, Città Nuova, Roma 2007, 320-325.

stotelico si trova nel pensiero di pensiero del motore immobile. In entrambi i casi tale processo di risalita dal mondo verso Dio richiede un crescente abbandono della dimensione materiale, nel primo caso, o di quella potenziale, nel secondo, per raggiungere con il solo intelletto ciò che realmente è. In tal modo il rapporto tra il primo principio e l'uomo è necessariamente di tipo dialettico.

Ciò si riflette in una nuova visione del mondo creato nel suo rapporto con il Creatore. Cambia, ad esempio, il modo di predicare in Dio e nella persona umana le virtù e le facoltà spirituali: infatti, la presenza di un unico ordine ontologico porta alla necessità di evidenziare le differenze tra il Principio Primo e la persona umana, perché la distinzione può basarsi solo sul *deficit* ontologico e sulla diversità introdotta dalla struttura partecipativa. Nel caso cristiano, invece, l'attenzione si concentra su ciò che ontologicamente unisce la creatura al Creatore, perché esiste un principio di distinzione sconosciuto alla metafisica classica: la relazione, appunto.

La deificazione filosofica consiste essenzialmente nel risalire la scala dell'essere, percorrendo con il pensiero i diversi gradini ontologici che si frappongono tra la persona umana e Dio, come un *meson*, un mediatore di densità metafisica intermedia. Invece, nel contesto cristiano tra Dio e il mondo non c'è nulla, e la deificazione, che di per sé è impossibile perché non c'è accesso al divino *dal basso*, diventa possibile solo nel dono della grazia *dall'alto*, per volontà di Dio. Questi è talmente trascendente da potersi abbassare, da non aver bisogno di difendere staticamente la sua posizione, ma si fa uomo, coniugando dinamicamente l'eternità e il tempo in una relazione la cui forza ontologica è infinita perché fondata nella profondità personale di Dio stesso.

L'elemento essenziale dal punto di vista ontologico è che tra Dio e il mondo c'è un vero e proprio divario infinito¹⁷. La distinzione tra loro non si basa sull'esistenza di sostanze diverse che occupano una posizione intermedia all'interno di un'unica ontologia. Ma ora abbiamo due ontologie diverse collegate solo da relazioni. Gregorio, seguendo le orme di Atanasio e Basilio, sviluppò questa dottrina per rispondere

¹⁷ Uno studio molto interessante ed equilibrato su questo tema è X. BATILLO, *Ontologie scalaire et polémique trinitaire*, Münster, Aschendorff 2013.

a Eunomio, che parlava delle tre Persone della Santa Trinità come di tre sostanze diverse, evitando la terminologia biblica¹⁸. Il vescovo di Nissa, invece, afferma:

Ma credo che la ragione di questa nuova invenzione di nomi sia evidente a tutti: tutti gli uomini quando sentono i titoli “padre” e “figlio” riconoscono immediatamente dai nomi stessi la loro intima e naturale relazione reciproca (*φυσικὴν πρὸς ἄλληλα σχέσιν*). La comunione di natura (*τὸ γὰρ τῆς φύσεως συγγενὲς*) è inevitabilmente suggerita da questi titoli¹⁹.

In questo testo la comunione di natura e la relazione reciproca sono legate insieme sia per la dimensione divina che per quella creata. I nomi stessi delle Persone divine parlano di tale relazione che implica identità di natura tra coloro che sono legati da essa.

Gregorio traccia qui un parallelismo tra i due livelli ontologici di Dio e dell'uomo, mettendoli in relazione. È perfettamente consapevole delle differenze tra loro: in Dio la *schesis* comunica perfettamente l'infinita ed eterna natura divina, per cui ogni Persona è numericamente la stessa sostanza, mentre a livello umano comunica solo una partecipazione alla natura umana.

Questo si può notare, ad esempio, anche nel suo Commento al *Cantico dei Cantici*. Elias Moutsoulas ha evidenziato che nel presentare questo libro Gregorio, a differenza di Origene, si preoccupa soprattutto della relazione ontologica tra Dio e la persona umana²⁰. Il Cappadoce sottolinea allo stesso tempo l'assoluta differenza tra la natura divina e il mondo, da un lato, e la libertà della relazione d'amore con gli esseri umani, dall'altro:

Tu sei veramente bello – non solo bello, ma l'essenza stessa (*οὐσία*) del Bello, esistendo per sempre come tale, essendo in ogni momento ciò che sei, non sbocciando al momento opportuno, né rimandando la tua

¹⁸ GREGORIO DI NISSA, *Contra Eunomium* I, 151,1-154,13: GNO I, 71,28-73,15.

¹⁹ *Ibid.*, 159,1-160,1: GNO I, 75,1-5.

²⁰ Cf. E. MOUTSOULAS, *Γρηγόριος Νύσσης, Βίος, Συγγράμματα, Διδασκαλία*, Eptalophos A.B.E.E., Atene 1997, 97.

fioritura al momento giusto, ma estendendo (*συμπαρτείνων*) il tuo splendore primaverile per corrispondere alla perennità della tua vita – tu il cui nome è amore per l'umanità (*φιλανθρωπία*)²¹.

In questo testo si incontrano i linguaggi della poesia e dell'ontologia: il nome stesso di Dio è Amore, cioè una relazione che non svanisce ma è più forte dello scorrere del tempo. Storia ed eternità sono annodate dal verbo *συμπαρτείνω*, che deriva da *τείνω* proprio come *ἐπέκτασις*.

Quest'ultima viene da Fil 3,13, dove Paolo parlando della meta della perfezione dice: «Fratelli, non ritengo di averla conquistata; posso solo dire che, dimenticando tutto ciò che sta dietro di me e protendendomi verso ciò che sta davanti (*ἔμπροσθεν ἐπεκτεινόμενος*), corro verso il traguardo per conquistare il premio della celeste chiamata di Dio in Cristo Gesù»²². Jean Daniélou ha definito l'*epektasis* come segue, evidenziandone la novità radicale dalla prospettiva ontologica:

Per il platonico, invece, il cambiamento può essere solo un deterioramento, perché lo spirituale e il divino sono identici e il divino è immutabile. Ma una volta stabilita la trascendenza del divino rispetto allo spirito creato, diventa possibile un altro tipo di cambiamento, il movimento di ascesa perpetua. Questo movimento tende verso l'Immobile e, sotto questo aspetto, si colloca al polo opposto del moto insensato del mondo materiale: è un processo di unificazione e concentrazione. Ma l'unità e la stabilità ultime non sono mai raggiunte; l'anima è concepita come un universo spirituale in eterna espansione verso l'infinita Tenebra²³.

I diversi significati delle due forme derivate da *τείνω* – *συμπαρτείνω* e *ἐπέκτασις* – sono determinati dalla coppia di preposizioni che la precedono: nella prima, *syn* e *para* esprimono la dimensione coestensiva che caratterizza l'ontologia eterna di Dio, nella seconda, *epi* ed *ek* esprimono allo stesso tempo l'unione simultanea (*epi*,

²¹ GREGORIO DI NISSA, *In Canticum canticorum*, GNO VI, 106,20-107,5.

²² Fil 3,13-14.

²³ J. DANIELOU, *From Glory to Glory: Texts from Gregory of Nyssa's Mystical Writings*, St Vladimirs Seminary Press, Crestwood, N.Y. 1961, 56-57.

in greco, "presso" o "verso") e l'eccedenza (*ek*, in greco, "fuori") che segnano la relazione tra la creatura e il Creatore²⁴.

L'*epektasis* e l'apofatismo nell'architettura teologica di Gregorio sono i tratti distintivi del nuovo quadro ontologico caratterizzato dallo scarto tra la natura increata superiore e la natura creata inferiore.

Infatti, solo l'incarnazione del *Logos* eterno avrebbe potuto far conoscere l'ontologia superiore, cioè l'immanenza divina, perché solo un'azione libera della Divinità avrebbe potuto colmare l'infinito divario tra le due nature. Così, Cristo è il *Logos* che diventa veramente uomo senza smettere di essere divino, in modo tale da non essere *in mezzo* alle due ontologie, come pensavano gli ariani, ma da appartenere perfettamente a entrambe le nature.

Ciò significa che solo attraverso Cristo e la sua carne possiamo conoscere qualcosa della Trinità il cui splendore è eccessivo per la nostra mente²⁵. La dimensione apofatica ha in Gregorio una profonda base cristologica non sempre sufficientemente sottolineata: ad esempio, commentando il *Cantico* 1,16, il Cappadoce interpreta l'ombra presso il letto della Sposa e dello Sposo come un riferimento all'economia dell'Incarnazione, perché solo attraverso l'*ombra* della natura umana di Cristo i raggi puri della gloria divina potevano raggiungere le creature senza distruggerle²⁶. Questa linea interpretativa è tipica della grammatica teologica di Gregorio: ad esempio, egli legge la teofania del ro-veto ardente come una profezia dell'incarnazione del *Logos* nel grembo della Vergine²⁷. Il divario ontologico implica che la rivelazione avviene sempre attraverso un velo.

Ciò significa che non è possibile conoscere Dio attraverso un legame sostanziale, ma l'infinita distanza può essere colmata solo dalla relazione. Nessun nome può esprimere l'essenza di Dio, ma la sua relazione (*σχέσις*) con l'anima è un vero nome che fa conoscere Dio come

²⁴ Cf. *ibid.*, 59.

²⁵ Cf. G. MASPERO, «L'ontologia trinitaria nei Padri Cappadoci: prospettiva cristologica», in: C. MORESCHINI (Ed.), *Trinità in relazione: Percorsi di ontologia trinitaria dai Padri della Chiesa all'Idealismo tedesco*, Edizioni Feeria, Panzano in Chianti 2015, 69-91.

²⁶ Cf. GREGORIO DI NISSA, *In Canticum canticorum*, GNO VI, 107,9-108,4.

²⁷ Cf. ID., *Oratio in diem natalem Christi*, GNO X/2, 246-247.

Amore²⁸. Questa è l'esperienza della Sposa nel *Cantico*, che scopre in sé un percorso per entrare in contatto con la natura superiore, che ontologicamente è Amore (ἀγάπη)²⁹. Da questa prospettiva è possibile vedere il significato teologico della seguente definizione: «L'amore (φίλτρον) è la relazione interiore (ἡ ἐνδιάθετος σχέσις) con ciò che è desiderato nel cuore ed è causato dal piacere o dalla passione»³⁰.

Quindi è proprio la ricomprensione ontologica della relazione che rende possibile concepire l'*epektasis* come relazione dinamica di storia ed essere nel rapporto tra Dio e l'uomo:

L'anima, conformata alle proprietà della natura divina, imita la vita superiore (τὴν ὑπερέχουσιν ζώων), in modo tale che non resti altro che la disposizione dell'amore (τῆς ἀγαπητικῆς διαθέσεως), che tende naturalmente al Bene. Infatti, l'amore è questo: la relazione interiore (ἐνδιάθετος σχέσις) verso ciò che è desiderato nel cuore (τὸ κατὰ φύσιν)³¹.

Per l'anima essere simile alla natura divina, cioè all'Amore, significa essere *pura disposizione* d'amore, cioè una pura relazione immanente.

È proprio tale nuova concezione ontologica della relazione a fondare la possibilità dell'*epektasis*, che è l'essenza della divinizzazione secondo il Nisseno. Una delle migliori descrizioni da parte di Gregorio di questo progresso infinito dell'anima è la sua interpretazione ontologica dell'ascesa di Mosè:

[Mosè] risplendeva di gloria. Pur essendo esaltato (ἐπαρθεὶς) da tale magnificenza, arde ancora di desiderio: è insaziabile di avere ancora di più e ha ancora sete di ciò che lo ha costantemente riempito a suo piacimento; e, come se non ne avesse ancora goduto, chiede di più: implora Dio che gli appaia così com'è in sé e non solo nella misura in cui lui, Mosè, può partecipare di Lui³².

²⁸ Cf. ID., *In Canticum canticorum*, GNO VI, 61, 13-17.

²⁹ ID., *Dialogus de anima et resurrectione*, PG 46, 96C.

³⁰ ID., *In Ecclesiasten*, GNO V, 417, 13-14.

³¹ ID., *Dialogus de anima et resurrectione*, PG 46, 93BC.

³² ID., *De vita Mosis* II, 230,1-6: GNO VII/1, 113-114.

I desideri di Mosè crescono nella misura in cui si rafforza la sua relazione con Dio. È fondamentale che la sua partecipazione sia presentata nella prospettiva del vero essere di Dio e non in quella della potenza umana. Sembra che la nuova dimensione ontologica della relazione cambi la creatura stessa: «Mi sembra che Mosè assuma questi sentimenti per creare una disposizione d'animo (*διαθέσει*) innamorata di ciò che è bello per natura»³³.

La terminologia usata da Gregorio è quella della disposizione e della relazione, che sono quelle realtà descritte avverbialmente come rivolte verso qualcos'altro. Aristotele usa *πρός τί πως ἔχειν* come definizione di relazione³⁴. E Gregorio definisce la perfezione umana in termini relazionali: «Forse la perfezione della natura umana consiste proprio nella disposizione (*τὸ οὕτως ἔχειν*) a voler avere sempre più bene»³⁵.

Quindi, proprio il fatto che la deificazione è la partecipazione a Dio stesso attraverso la relazione personale con Lui implica che il desiderio della creatura finita è sempre colmo e ha sempre bisogno di essere colmato, perché la risposta stessa di Dio rende la persona umana più capace di riceverlo:

Per questo motivo, l'ardente amante della bellezza (*ὁ σφοδρὸς ἐραστὴς τοῦ κάλλους*) accoglie in sé ciò che a volte gli appare solo un'immagine di ciò che desidera, e brama di essere colmato dalla figura stessa dell'archetipo. Questo è lo scopo della sua audace richiesta, che va oltre i limiti del desiderio, cioè oltre i veli della bellezza, non più attraverso specchi e riflessi, ma faccia a faccia. La voce di Dio dà ciò che viene chiesto attraverso il Suo stesso rifiuto, mostrando in poche parole un incommensurabile abisso di pensiero. La generosità di Dio, infatti, accetta di saziare il desiderio di Mosè, ma non gli promette riposo o sazietà³⁶.

In questa prospettiva, l'apofatismo non è un *no*, ma al contrario è proprio il dono del *sì* divino nella relazione di reciproca inabitazione tra creatura finita e Creatore infinito. Vedere Dio consiste nel non smet-

³³ *Ibid.*, II, 231,1-2: GNO VII/1, 114.

³⁴ ARISTOTELE, *Categoriae*, 8a 31-32.

³⁵ GREGORIO DI NISSA, *De vita Mosis* I, 10,4-6: GNO VII/1, 5.

³⁶ *Ibid.* II, 231,5-232,8: GNO VII/1, 114,9-19.

tere mai di volerlo vedere, rivolgendo lo sguardo³⁷ sempre a Lui (πρὸς αὐτόν) così che, paradossalmente, Mosè è colmo di ciò che desidera proprio perché il suo desiderio non è mai pienamente soddisfatto (δι' ὧν ἀπλήρωτος ἡ ἐπιθυμία μένει)³⁸. Questa è l'*epektasis*: ogni fine non è che un inizio, un nuovo punto di partenza dell'ascesa, in un'unione sempre crescente, sempre perfetta e sempre più profonda. Commentando il *Cantico* 2,6, Gregorio ricorre all'immagine della freccia, che viene scoccata verso la natura divina dall'arciere, cioè Cristo, ma allo stesso tempo viaggia verso l'infinito e ha già raggiunto il suo obiettivo riposando nelle sue mani³⁹.

Tale nuovo quadro di riferimento ontologico permette di risemantizzare il desiderio dell'uomo, spostandolo dall'ambito negativo della mancanza, tipico del platonismo, a quello positivo della relazione ontologica rielaborata nell'ontologia trinitaria nissena. Infatti esso può essere letto come disposizione costante nella relazione personale con Dio, che unisce dinamicamente la persona umana e Dio in un movimento eterno. L'apofatismo è quindi la traduzione della trascendenza divina e del suo traboccare che attira la partecipazione. Per questo motivo, come il desiderio, anche il movimento e la dinamica cambiano significato nella grammatica ontologica di Gregorio di Nissa:

Perciò il ragionamento mostra che ciò che sembra essere temuto – intendendo dire che la nostra natura è mutevole – è invece un'ala per il volo verso le cose più grandi, poiché sarebbe una punizione per noi non essere in grado di intraprendere un cambiamento per ciò che è migliore. Perciò chi vede nella sua natura la disposizione a cambiare non si affligga, ma si muova in ogni cosa verso ciò che è migliore e si trasformi «di gloria in gloria»⁴⁰, si trasformi così, diventando ogni giorno sempre migliore, in crescita quotidiana, e perfezionandosi sempre di più, senza mai poter raggiungere il limite della perfezione. Perché in questo con-

³⁷ Cf. *ibid.* II, 233,3-5: GNO VII/1, 114,21-23.

³⁸ *Ibid.* II, 235,6: GNO VII/1, 115,13-14.

³⁹ Cf. *Id.*, *In Canticum canticorum*, GNO VI, 129,10-16.

⁴⁰ 2Cor 3,18. Cf. J. DANÉLOU, *From Glory to Glory*, cit., 69.

siste la vera perfezione: non smettere mai di crescere verso il meglio e non porre limiti alla perfezione⁴¹.

La perfezione non è più statica nel raggiungimento di una meta⁴², perché quando la meta è la relazione con Colui che è infinito ed eterno, allora è già raggiunta nella dinamica di un'unione sempre crescente. La persona umana viene così identificata con un pellegrino ontologico non semplicemente provvisorio ma definitivo, nella misura in cui la sua eterna perfezione e gloria rimangono un eterno movimento non solo *verso* Dio, ma *in* Dio. In questo modo il pellegrinaggio *in sé* è riconosciuto come una grazia e un inizio di gloria. Jean Daniélou lo ha espresso in modo molto efficace:

Questo è essenzialmente ciò che descrive Gregorio. Gli uomini hanno sempre la tendenza a stabilizzare, a fissare, i vari stadi di perfezione che hanno raggiunto e a vedere nel processo temporale una minaccia ai loro momenti di felicità molto transitori. Vogliono recuperare le estasi del passato, andare, come Marcel Proust, alla ricerca del tempo passato. Per Gregorio, al contrario, il futuro è sempre meglio del passato. Ma per superare questa tendenza naturale dell'anima, Gregorio offre il sostegno della fede, che è un'adesione a una promessa. Ecco il passaggio dalla poesia alla profezia, dall'antropologia dei platonici a quella della Bibbia. Il paradiso – e la creazione – deve ancora venire. Non dobbiamo più cercare di ricordarlo, ma sperare nel suo compimento. E così la dimenticanza, un peccato per il platonista, qui diventa una virtù. Dobbiamo lasciare il conosciuto per andare verso l'ignoto, per uscire, come direbbe Rainer Maria Rilke, nell'Aperto⁴³.

Per questo sia Andreas Spira⁴⁴ che Jean Daniélou⁴⁵ hanno scritto sulla concezione del tempo di Gregorio sottolineandone il significato on-

⁴¹ GREGORIO DI NISSA, *De Perfectione*, GNO VIII/1, 213, 20 - 214, 6.

⁴² Cf. J. DANIELOU, «La Colombe et la ténèbre dans la mystique byzantine ancienne», *Eranos Jahrbuch* 23 (1954) 400-405.

⁴³ J. DANIELOU, *From Glory to Glory*, cit., 61.

⁴⁴ Cf. A. SPIRA, «Le temps d'un homme selon Aristote et Grégoire de Nyssa», in: *Colloques internationaux du CNRS* (Paris 1984), 289.

⁴⁵ J. DANIELOU, *L'être et le temps chez Grégoire de Nisse*, Brill, Leiden 1970.

tologico rivoluzionario, perché la perfezione diventa dinamica, mentre per il pensiero greco doveva essere necessariamente finita⁴⁶. Ciò implica lo sviluppo di una nuova antropologia che, per quanto detto, può essere definita trinitaria.

3. Antropologia trinitaria

Il percorso proposto permette, così, di cogliere il perché della centralità dell'antropologia nel pensiero di Gregorio di Nissa, evidenziata da Jean Daniélou stesso⁴⁷. Si tratta di un'antropologia dinamica perché relazionale e di un'antropologia relazionale perché radicata nell'ontologia trinitaria da cui si è partiti. Il Cappadoce fa *chrêsis*⁴⁸ di diversi elementi presenti nel pensiero di Platone, Aristotele, Posidonio, Galeno, Filone ed Origene⁴⁹, ma tali elementi vengono rielaborati generando un quadro radicalmente nuovo.

Infatti, il vescovo di Nissa introduce come distinzione fondamentale della propria ontologia non quella platonica tra mondo materiale e mondo intellegibile, ma quella tra realtà creata e increata, fondamento del divario ontologico infinito tra Dio e l'uomo. Questa operazione, che in apparenza sembra allontanare i due, di fatto li unisce in modo inefabile e inimmaginabile, proprio grazie al nuovo valore ontologico riconosciuto alla relazione, la quale unisce senza confondere e distingue senza separare dialetticamente.

Ciò rende possibile passare dall'ontologia trinitaria in senso oggettivo all'ontologia trinitaria in senso soggettivo, rileggendo l'uomo alla luce del Verbo incarnato. Infatti, Gregorio definisce l'uomo "immagine dell'immagine" (τῆς εἰκόνοσ εἰκόνα)⁵⁰. La relazionalità del *Logos* divino, che riscatta l'immagine dal subordinazionismo segnato dall'ere-

⁴⁶ Cf. E. MÜHLENBERG, *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1966, 29-58 e R. GUARDINI, *Das Ende der Neuzeit*, Verlag, Basel 1950, 13-15.

⁴⁷ Cf. J. DANIELOU, *Le IV^e siècle. Grégoire de Nysse et son milieu*, cit., 49.

⁴⁸ Cf. CH. GNILKA, *Chrêsis, il concetto di retto uso. Il metodo dei Padri della Chiesa nella ricezione della cultura antica*, Morcelliana, Brescia 2020.

⁴⁹ Cf. E. MOUTSOULAS, *Γρηγόριος Νύσσης*, 380.

⁵⁰ GREGORIO DI NISSA, *De Perfectione*, GNO VIII/1, 196, 12.

dità platonica, permette allora di sviluppare un'antropologia trinitaria, che è dinamica, corporale e sociale, senza sacrificare per questo la dimensione sostanziale e spirituale⁵¹. E il fondamento di tale relazionalità passa proprio dalla pneumatologica, perché la relazione tra il Padre e il Figlio non può essere intesa come degenerazione dell'immagine, secondo la concezione metafisica greca, proprio per lo Spirito Santo, che è tra di Loro.

Così il vescovo di Nissa nega nettamente la preesistenza delle anime e afferma nello stesso tempo che l'essere umano è costituito simultaneamente di anima e corpo, dei quali unico è il principio⁵². In tal modo l'uomo è relazionale in sé in quanto immagine del *Logos* che è relazionale in Dio. Si potrebbe dire che, analogamente a come il Figlio unisce il Padre e lo Spirito nell'immanenza trinitaria, così l'uomo riunisce in sé come sintesi la creazione visibile e intellegibile. Per questo egli è signore (relazionale) della creazione⁵³ in quanto immagine del *Logos* relazionale che è Signore nell'eternità.

Il fondamento trinitario della nuova antropologia è evidente, come ha mostrato la sezione precedente sulla deificazione, che per Gregorio si dà contemporaneamente nell'*eschaton* e nel tempo storico. Ciò gli permette di scrivere:

Poiché, dunque, si crede che la natura divina (*τὸ θεῖον*) è semplice (*ἀπλοῦν*), priva di composizione (*ἀσύνθετον*) ed impossibile da rappresentare (*ἀσχημάτιστον*), quando anche la natura umana (*τὸ ἀνθρώπινον*), per tale opera di pace, viene liberata dalla duplice composizione, e ritorna perfettamente al bene, divenuta semplice ed impossibile da rappresentare e veramente come una cosa sola (*ὡς ἀληθῶς ἐν γενόμενον*), così che ciò che appare sia lo stesso di ciò che è nascosto e ciò che è nascosto sia lo stesso di ciò che appare, allora veramente

⁵¹ Sull'antropologia dell'immagine in Gregorio di Nissa, cf.: R. LEYS, *L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse*, Bruxelles 1951; J.T. MUCKLE, «The Doctrine of Gregory of Nyssa on Man as the Image of God», in: MS 7 (1945) 55-84 e J.B. SCHÖEMANN, «Gregors von Nyssa theologische Anthropologie als Bildtheologie», in: Schol. 18 (1943) 31-53; 175-200.

⁵² Cf. GREGORIO DI NISSA, *De opificio hominis*, PG 44, 236B; 282B e 276B insieme a *Antirrheticus adversus Apolinarium*, GNO III/1, 133,26-28.

⁵³ Cf. ID., *In sanctum Pascha*, GNO IX, 253, 19 e *De opificio hominis*, PG 44, 122AB.

viene portata a compimento la beatitudine e tali uomini vengono detti propriamente figli di Dio, proclamati beati secondo la promessa del Signore nostro Gesù Cristo, «al quale sia Gloria nei secoli dei secoli. Amen» (Gal 1,5, Hebr 13,21 e 2Tim 4,18)⁵⁴.

Il passo è straordinario perché gli attributi divini vengono partecipati dall'umanità trasfigurata dal dono della filiazione divina. Qui si ha proprio lo snodo tra l'ontologia trinitaria in senso oggettivo e l'ontologia trinitaria intesa come genitivo soggettivo che diventa antropologia trinitaria. Infatti, la molteplicità e la dinamicità della natura umana sono presentate da Gregorio come contenuto della creazione ad immagine:

Colui che disse «Facciamo l'uomo a nostra immagine» (Gen 1,26) e con l'indicazione plurale manifestò la Santa Trinità non si sarebbe riferito all'immagine al singolare, se i modelli fossero diversi (*ἀνομοίως*) l'uno dall'altro. Infatti, non sarebbe possibile indicare un'unica immagine di esseri che non coincidono tra loro. Ma se le nature fossero differenti, Egli avrebbe certamente dato principio ad immagini differenti, creando l'immagine che corrisponde a ciascuna [natura]⁵⁵.

La natura umana è caratterizzata, dunque, da una molteplicità immanente che per la risemantizzazione ontologica della relazione non è connessa all'imperfezione, ma al contrario riflette le perfezioni del Dio unitrino. In tal modo l'uomo ha un'intrinseca dimensione sociale e la natura umana stessa è caratterizzata da tale dimensione sociale e storica, senza che ciò implichi inferiorità, ma al contrario come segno di perfezione⁵⁶. Gregorio tocca punte di autentica lirica, quando scrive: «Dite l'incredibile meraviglia, cioè come il popolo di miriadi di uomini,

⁵⁴ Id., *De beatitudinibus*, GNO VII/2, 160, 21 – 161, 5.

⁵⁵ Id., *De opificio hominis*, PG 44, 140BC.

⁵⁶ Su questo punto, cf. D.L. BALÁS, «Plenitudo Humanitatis: The Unity of Human Nature in the Theology of Gregory of Nyssa», in: D.F. WINSLOW (Ed.), *Disciplina Nostra: Essays in Memory of Robert F. Evans*, Cambridge MA 1979, 115-133; E. CORSINI, «Plérôme humain et plérôme cosmique chez Grégoire de Nysse», in: M. HARL (Ed.), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, Leiden 1971, 111-126 e G. MASPERO, *La Trinità e l'uomo*, Città Nuova, Roma 2004, 81-113.

così strettamente uniti da ricordare la vista del mare, fosse nell'unione un unico corpo»⁵⁷.

Lo stoicismo presentava l'uomo come un microcosmo, a partire dalla concezione materiale della divinità che lo caratterizzava. La nuova ontologia trinitaria Nissena permette, invece, di fare *chrêsis* di tale elemento filosofico cambiandone radicalmente il senso:

In che modo angusto e indegno alcuni dei pensatori pagani hanno immaginato riguardo alla grandezza dell'uomo, pensando secondo loro di innalzare la natura umana in confronto a questo cosmo. Infatti, hanno affermato che l'uomo è un microcosmo, costituito dagli stessi elementi dell'universo. Costoro, donando tale lode alla natura umana per mezzo del suono roboante del termine, non si sono resi conto che esaltavano l'uomo mediante le proprietà della zanzara e del topo. Infatti anche in questi ultimi è presente la composizione dei quattro elementi, poiché certamente si contempla anche nel caso degli esseri animati una parte maggiore o minore di ciascuno di tali elementi, senza i quali quanto partecipa della dimensione sensibile non ha natura per sussistere. Dunque, qual è la sua grandezza, se lo si ritiene immagine e similitudine del cosmo? Del cielo che lo circonda, della terra mutevole, di tutto quanto in essi è sottoposto al dominio della mutevolezza e passa con ciò che li circonda? Ma in che cosa consiste la grandezza dell'uomo secondo la dottrina della Chiesa? Non certo nella somiglianza (ὁμοιότητι) al mondo creato, ma nell'essere ad immagine (κατ' εἰκόνα) della natura del Creatore⁵⁸.

Il testo, con la sua ironia, mostra il superamento della metafisica, come ricerca della causa ultima di *ta physika*, cioè della realtà cosmica, per muoversi, alla luce della rivelazione trinitaria, alla presentazione del fondamento autentico dei *ta anthropika*. Così Gregorio domanda: «Come puoi ammirare i cieli, o uomo, quando guardi te stesso, che sei più stabile di essi? Essi, infatti, passano, mentre tu permani in eterno insieme a Colui che sempre è»⁵⁹.

⁵⁷ GREGORIO DI NISSA, *Oratio funebris in Meletium episcopum*, GNO IX, 456, 5-7.

⁵⁸ ID., *De opificio hominis*, 16: PG 44, 177D-180A.

⁵⁹ ID., *In Canticum canticorum*, 68, 19 – 69, 3.

Tutto ciò non significa che il Nisseno ritragga un'umanità ideale, indipendentemente dall'esperienza del peccato originale. Infatti, egli scrive:

Adamo, il primo uomo, era, infatti, la prima spiga. Ma, dopo che la natura fu frantumata in una moltitudine dall'insorgere della malvagità, come il frutto si sviluppa all'interno della spiga, così noi singoli, denudati della forma di quella spiga e mischiati con la terra, rinasciamo di nuovo nella resurrezione secondo la bellezza originaria, diventati, invece di quell'unica prima spiga, infinite miriadi di messi⁶⁰.

La molteplicità ha, evidentemente, anche una connessione con il peccato. Ma la perfezione originaria di Adamo è quella della spiga, cioè di una realtà individuale e collettiva insieme, dove la molteplicità è legata alla perfezione della possibilità di generare. La relazionalità, infatti, ha cambiato segno a livello ontologico, in modo tale che la stessa dimensione storica ora può essere riconosciuta come luogo di salvezza:

E poiché la vita umana ha due limiti, quello dal quale abbiamo inizio e quello nel quale abbiamo fine, colui che guarisce la nostra vita intera, necessariamente ci abbraccia attraverso i due estremi, afferrando sia il nostro inizio che la nostra fine, per innalzare, a partire da entrambi, colui che è caduto⁶¹.

La possibilità di sollevare la vita intera a partire dai suoi estremi riposa proprio sulla relazionalità immanente che la contraddistingue e che la costituisce a livello ontologico. In tal modo la profondità storica e sociale dell'umano vengono riletti alla luce della perfezione della relazione in Dio, di cui è espressione la salvezza che qui coincide con la divinizzazione. La nuova antropologia trinitaria di Gregorio è così capace di riconoscere il valore infinito per partecipazione del corpo e della dimensione materiale. Infatti, in quello che potrebbe sembrare un ragionamento fenomenologico *ante litteram*, scrive:

⁶⁰ ID., *De anima et resurrectione*, PG 46, 157B.

⁶¹ ID., *Epistula* 3, GNO VIII/2, 25, 16-21.

L'uomo ha una posizione eretta, è ritto verso il cielo e guarda in alto. Tali caratteristiche indicano signoria e la sua dignità regale. Il fatto che tra gli esseri solo l'uomo è così, mentre i corpi di tutti gli altri sono rivolti verso il basso, mostra chiaramente la differenza di dignità tra coloro che sono sottoposti al suo dominio e il potere che li assoggetta⁶².

E l'essere immagine di Dio non si limita a un attributo essenziale, come la dignità regale, ma addirittura si riflette corporalmente in una corrispondenza con l'immanenza stessa, perché «l'uomo è un animale caratterizzato dal *logos* (λογικόν), era appropriato che la struttura del suo corpo fosse conformata per l'uso del *logos*»⁶³. La relazionalità dell'immagine divina impregna, così, il corpo stesso dell'uomo, permettendo la conclusione «Dunque, le mani si dimostrano proprie della natura dotata di *logos* e così il Creatore mediante di esse ha concepito [per l'uomo] la possibilità del *logos*»⁶⁴.

La posizione di Gregorio è sorprendente, perché rilegge relazionalmente la materialità dell'uomo nell'economia a partire dal riconoscimento della relazionalità del *Logos* immanente. Così alcuni elementi tipici della spiritualità origeniana e monastica vengono riconfigurati, non solo in funzione anti-encratita, ma come espressione di un approfondimento antropologico reso possibile dalla nuova ontologia trinitaria. Così la dottrina dell'assimilazione della perfezione umana a quella angelica viene ripensata includendo il corpo in essa, in quanto elemento costitutivo dell'essere umano e, quindi, coinvolto nell'*epektasis*, come si spiega all'inizio del Commento al *Cantico*, con i riferimenti all'amore umano dello Sposo e della sposa:

Invero, colui che di fronte a tali parole, il cui significato immediato parla di piaceri carnali, non scivola nel pensare impuro, ma da queste parole è condotto come per mano alla filosofia delle realtà divine, cioè ai pensieri puri, mostra di non essere più uomo e di non aver più la natura composta insieme di carne e sangue, ma dimostra in sé quella vita dei santi che si spera di ricevere nella risurrezione, in quanto è

⁶² Id., *De hominis opificio*, 8, PG 44, 144AB.

⁶³ *Ibid.*, 148B.

⁶⁴ *Ibid.*, 149A.

diventato simile agli angeli grazie all'impassibilità (*ισάγγελος διὰ τῆς ἀπαθείας*). Infatti, dopo la risurrezione il corpo, venendo mutato nei suoi elementi all'entrare nell'incorruttibilità, è unito (*συνπλέκεται*) all'anima dell'uomo, mentre ora le passioni che ci affliggono attraverso la carne non risorgeranno insieme a quei corpi, ma la nostra vita riceverà in dono una condizione di pace⁶⁵.

Per il vescovo di Nissa l'impassibilità, l'*isoanghelia* e l'*epektasis* semplicemente coincidono poiché sono rilette come impossibilità di divergere da quel movimento definitivo di crescita costante nella partecipazione alla vita divina che caratterizza relazionalmente la perfezione. Così si giunge alla straordinaria esegesi dell'incontro della sposa con gli amici dello Sposo, che Gregorio identifica con le schiere angeliche:

E se non è troppo ardito dirlo, forse [le potenze angeliche] si sono meravigliate vedendo nella Sposa la Bellezza dello Sposo, per tutti invisibile e incomprensibile. Infatti, Colui che «nessuno ha mai visto» (Gv 1,18), come dice Giovanni, e che «nessuno può vedere» (1Tm 6,16), come testimonia Paolo, Questi fece della Chiesa il Suo Corpo e si edifica nell'amore mediante l'aggiunta dei salvati, «finché arriviamo... allo stato di uomo perfetto, nella misura che conviene alla piena maturità di Cristo» (Ef 4,13). Dunque, se la Chiesa è il Corpo di Cristo e il Capo del Corpo è il Cristo, il Quale forma il volto della Chiesa con la propria immagine, forse gli amici dello Sposo si sono rincuorati guardandola perché in lei vedono più distintamente l'invisibile. Come coloro che non riescono a guardare il disco del sole, lo vedono nello splendore riflesso nell'acqua, così anche [le potenze angeliche] nel puro specchio che è la Chiesa contemplanò il Sole di Giustizia conosciuto attraverso quello che appare⁶⁶.

Nemmeno gli angeli possono conoscere Dio uno e trino con le proprie capacità, ma sono sottoposti all'apofatismo. Eppure, nell'incontro si produce l'esperienza straordinaria della scoperta che proprio la sposa, in quanto Corpo di Cristo, diventa per loro via, e unica via pos-

⁶⁵ Id., *In Canticum canticorum*, GNO VI, 29,20-30,12.

⁶⁶ Id., *In Canticum canticorum*, GNO VI, 256,9-257,5.

sibile, di accesso alla relazione con la Trinità. Il velo, così, svela, proprio perché mette in relazione. La novità radicale dell'antropologia nissena è evidente, insieme alla connessione con il suo fondamento ontologico trinitario.

E ciò riverbera a livello molto pratico, come dimostra la condanna della schiavitù⁶⁷, che non è considerata solo una conseguenza del peccato originale che può essere tollerata, ma che viene radicalmente negata, perché nemmeno tutto il cosmo può valere la libertà di un singolo uomo⁶⁸, libertà che nemmeno Dio può negare, poiché i suoi doni sono irrevocabili⁶⁹.

Nel confronto con Apollinare di Laodicea, Gregorio giunge persino a riconoscere il valore del lavoro materiale e di ogni attività svolta in presenza di Dio come cammino di santificazione:

Dunque [Paolo], poiché desidera che chi è perfetto nella virtù non la testimoni solo nella vita più elevata, ma che rivolga lo sguardo a Dio anche se realizza qualcosa che riguarda la dimensione corporale e che non si allontani da Lui nemmeno se realizza qualche attività di quelle intermedie – infatti, dice «sia dunque che mangiate sia che beviate sia che facciate qualsiasi altra cosa, fate tutto per la gloria di Dio» (1Cor 10,31), in modo tale da non distogliersi dal fine della gloria divina nemmeno nelle occupazioni corporali –, perciò invoca con la sua benedizione sui Tessalonicesi, già del tutto rivolti al meglio, una completa santificazione, dicendo «Dio vi santificherà fino alla perfezione, e tutto quello che è vostro, spirito, anima e corpo» (cf. 1Ts 5,23), cioè augurando che ogni attività corporale, psichica e spirituale sia rivolta alla santificazione (*πρὸς ἁγιασμόν*)⁷⁰.

In tal modo la radicale novità rispetto a platonismo e aristotelismo diventa particolarmente evidente. La storia e la dimensione sociale e

⁶⁷ Cf. I. RAMELLI, *Social Justice and the Legitimacy of Slavery. The Role of Philosophical Asceticism from Ancient Judaism to Late Antiquity*, Oxford University Press, Oxford 2016.

⁶⁸ Cf. GREGORIO DI NISSA, *In Ecclesiasten*, GNO V, 336,18-337,7.

⁶⁹ Cf. *Ibid.*, GNO V, 336, 10-16.

⁷⁰ ID., *Antirrheticus adversos Apollinarium*, GNO III/1, 210,21-211,2.

materiale hanno un'immanenza teofanica, caratteristica dell'antropologia di Gregorio che può essere definita davvero trinitaria per il ruolo svolto in essa dalla riconfigurazione ontologica della relazione sviluppata per rispondere al subordinazionismo ariano.

Conclusione

Si è quindi cercato di mostrare come nel pensiero di Gregorio di Nissa si sviluppa un'autentica ontologia trinitaria nella quale la relazione viene inserita nella sostanza divina. Da qui la concezione della divinizzazione viene sviluppata in senso relazionale e dinamico, permettendo una rilettura dell'antropologia che può essere definita trinitaria proprio perché connette il *di dentro* della natura umana, con le dimensioni sociali e storiche che le appartengono, al *di dentro* del Dio unitrino. Il seguente testo può essere considerato una sintesi di tutto quanto detto:

E se esami con attenzione gli altri elementi per i quali si caratterizza la bellezza divina, troverai che anche in essi è preservata con esattezza la somiglianza nell'immagine che è in noi. La Divinità è Mente (*νοῦς*) e *Logos*, infatti «in principio era il *Logos*» (Gv 1,1). E, secondo Paolo, i profeti hanno la mente (*νοῦς*) di Cristo, che parla in loro (cf. 1Cor 7,40). Ma l'essere umano non è lontano da ciò. Contempla in te stesso sia il *logos*, sia la mente (*διάνοιαν*), immagini della vera Mente (*νοῦς*) e del vero *Logos*. Ma ancora Dio è Amore (*ἀγάπη*) e sorgente d'amore. Infatti il grande Giovanni dice che «l'amore è da Dio» e che «Dio è Amore» (1Gv 4,7-8). E il Creatore della natura ha impresso anche in noi tale caratteristica: «Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli: se avete amore gli uni per gli altri» (Gv 13,35). E se mancasse ciò, si corromperebbe tutto il carattere dell'immagine. Dio vede tutto, ascolta tutto e tutto esamina. Così anche tu, grazie alla vista e all'udito, hai la percezione della realtà e la mente (*διάνοιαν*) che ricerca ed esamina la realtà⁷¹.

⁷¹ Id., *De opificio hominis*, PG 44, 137BC.

Generalmente l'analogia psicologica è considerata una caratteristica esclusiva della teologia latina, accusata a volte di proiettare un'antropologia nell'immanenza del Dio unitrino⁷². Invece, quando si assume la prospettiva relazionale, cioè quando si parte dall'ontologia trinitaria in senso oggettivo, come mostrato, si scopre che non è possibile rinunciare a un movimento del pensiero che dall'alto scende verso il basso, cioè che sviluppa un'ontologia trinitaria in senso soggettivo. Questa consiste proprio in un'antropologia trinitaria che è conseguenza sia dell'incarnazione sia della divinizzazione dell'uomo, elementi essenziali dell'annuncio cristiano.

Nel pensiero di Gregorio di Nissa, in gran parte condiviso dagli altri due Cappadoci, tale ricomprensione trinitaria dell'antropologia si fonda sull'ontologia sviluppata nella risposta ai suoi avversari, con la quale relazione e comunione dovevano essere riconosciute pienamente nell'immanenza dell'unica sostanza eterna che è la Trinità stessa. Ciò ha reso possibile ricomprendere il rapporto tra Dio e l'uomo in termini di comunione e relazione ontologiche, senza alcun rischio di confusione dei piani increato e creato, e per questo senza la necessità tipica dell'approccio metafisico greco di presentare l'uomo e il primo principio in dialettica. Così, alla fine del percorso proposto, si possono rileggere comunione e relazione come elementi fondamentali dell'ontologia dell'uomo, che ora si presenta come antropologia trinitaria caratterizzata dalle dimensioni dinamica, corporale e sociale, intese come espressioni di perfezione proprio alla luce del fondamento trinitario.

L'elemento cruciale di tutta la ricomprensione antropologica di Gregorio di Nissa è, dunque, la relazione immanente, che è riconosciuta in Dio e per questo è evidenziata sia nella natura umana sia nello spirito della singola persona, che proprio attraverso tale relazione immanente può essere attratta dal Padre, dal Figlio e dallo Spirito Santo in un moto senza fine ma sempre perfettamente compiuto di unione tra il cuore umano finito e quel seno del Padre che solo l'Unigenito conosce e che attraverso lo Spirito ci dischiude (cf. Gv 1,18).

⁷² Cf., su questo punto, G. MASPERO, «Coscienza e relazione: analogie trinitarie tra filosofia e neuroscienze», in: *Lateranum* 80 (2014), 355-370.

GIULIO MASPERO

Relazione e comunione:
l'antropologia trinitaria di Gregorio di Nissa

RIASSUNTO: L'articolo presenta l'antropologia di Gregorio di Nissa alla luce del rapporto tra comunione e relazione che nel Cappadoce sono al centro dello sviluppo di una nuova ontologia che può essere definita in senso proprio trinitaria. Tale operazione, centrale nella risposta ai neoariani, induce una ricomprensione della divinizzazione e dell'antropologia, che configurano la concezione della natura dell'uomo e della sua immanenza in senso sociale, dinamico e relazionale, offrendo una valida prospettiva per rispondere alle sfide che la postmodernità pone nell'epoca contemporanea. Tale antropologia può essere definita propriamente un'antropologia trinitaria.

PAROLE CHIAVE: Gregorio di Nissa; antropologia; ontologia trinitaria; divinizzazione; Cappadoci.

Relation and Communion:
the Trinitarian Anthropology of Gregory of Nyssa

ABSTRACT: This article presents the anthropology of Gregory of Nyssa in regard to communion and relation, which, for the Cappadocians, is at the heart of a new ontology defined as Trinitarian in the proper sense. This approach is central in responding to Neo-arians, and leads to a renewed understanding of divinization and anthropology. It also places man's nature and immanence within a social, dynamic and relational context, offering a valid response to the contemporary challenges of postmodernity.

KEYWORDS: Gregory of Nyssa; anthropology; trinitarian ontology; divinisation; Cappadocians.