

Dall'eros all'epektasis: l'amore di Dio in Gregorio di Nissa

di Ilaria Vigorelli

Taking into account the Trinitarian debate that spanned the 4th century, this article explores the anthropological articulation of being "in the image and likeness" of the divine, starting from the divine intentionality revealed in Christ as an open and intrinsically relational configuration. The distinction between essence and disposition (eudochía) made by Gregory of Nyssa allows the creature to consider God's freedom in creating and thus to turn to Him with the freedom to respond with one's own love to the love of the origin. Gregory, as a father and pastor, will indicate this through the image of the source, the mirror, and growth, making it possible to maintain that the Christian's relationship with others and with the world is to be taken as that of the Son turned toward the Father, in the divine Trinity, and of the Bridegroom turned toward the bride who seeks him, in the economy of salvation.

Keywords: Gregory of Nyssa, Eudochía, Eros, Epéktasis, mirror

Introduzione

L'opportunità offerta da questa occasione permette di tratteggiare una narrazione dell'antropologia di Gregorio di Nissa che mostri la sua concezione del senso della creazione, della libertà e del desiderio per la relazione personale che Dio offre agli esseri umani, per amarli.

Poiché l'antropologia del Nisseno è molto legata all'interpretazione di *Gn* 1,26-28, e poiché, nell'interpretazione cristiana del testo genesiaco, l'essere creato a immagine della divinità assume i tratti della creazione in Cristo, la prospettiva in cui ci muoveremo dovrà tener conto sia del dibattito trinitario in corso nella seconda metà del IV secolo con i neo-ariani, sia dell'incipiente formula di unione delle due nature del Logos incarnato, in risposta alla controversia inaugurata da Apollinare di Laodicea.

Nel presente contributo, si indicheranno soltanto i principali punti di quella che sembra essere la narrazione coerente e originale dell'antropologia di Gregorio di Nissa nella prospettiva del rapporto con Dio, fondata su base cristologica.

Dopo una breve premessa metodologica (1), si cercherà di esporre l'influenza della dottrina biblica della creazione e dell'incarnazione sulla concezione platonica della perfezione umana come somiglianza con Dio (*homoiosis theō*) e comunione con la vita divina (*koinonia*) (2); infine, si illustrerà la crescita infinita (*epektasis*) come il guadagno più alto dell'antropologia dell'unione del Nisseno, e si indicherà perciò brevemente il destino delle passioni a partire dalla novità della relazione trinitaria (3).

1. Premessa metodologica: la concatenazione (ἀκολουθία) del desiderio

Il modo di pensare la realtà umana nell'opera del Nisseno assume una particolarità metodologica da evidenziare come premessa prima di tratteggiare i principali caratteri della sua filosofia.

La grammatica della sua struttura argomentativa si può trarre dal Prologo della sua *Oratio catechetica magna*¹, nella quale l'espressione della "concatenazione", o *akolouthia* (κατὰ τὸ ἀκόλουθον), indica le caratteristiche di quello che per il Padre Cappadoce è un discorso dalla pretesa veritativa².

La prima caratteristica è che ogni argomentazione sia articolata secondo una sequenza logica, ossia gli enunciati siano ragionevoli e sappiano trasmettere la

1 - Da qui in avanti abbreviato come *Or Cat*.

2 - Cfr. J. Daniélou, *Akolouthia chez Grégoire de Nysse*, in «Rev SR» 27, 1953, pp. 219-249, ripreso con il titolo di «Enchaînement», in Id., *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Brill, Leiden 1970, pp. 18-50.

parola degna di fede della dottrina (τοῦ κατὰ τὴν διδαχὴν πιστοῦ λόγου)³, poggiando sulle nozioni comuni presenti negli interlocutori⁴. La *didaché*, o dottrina, è evidentemente il Vangelo di Gesù Cristo, che viene inteso e indicato agli interlocutori come il Logos della creazione. Ciò significa anzitutto che per Gregorio non ci può essere trasmissione della dottrina se non sono note le premesse argomentative di coloro *a cui* si rivolge il discorso, giacché senza identificare le convinzioni comuni tra chi annuncia e chi ascolta l'annuncio, la comunicazione non può avvenire in modo adeguato. Per questo motivo, al momento di narrare la dottrina del Nisseno, si cercherà di tenere il riferimento all'antropologia moderna, ovvero alle nozioni comuni dell'interlocutore contemporaneo.

Questa premessa di metodo porta Gregorio a distinguere gli interlocutori che vengono dal giudaismo dai gentili, ossia da quelli che vivono in ambiente di cultura e lingua greca. Così fornisce una seconda caratteristica del suo discorso, ossia il criterio con cui interpretare il linguaggio e le forme che assumono gli scritti in cui egli tratta del desiderio (*eros*) e dell'unione con Dio (*koinonia*), facendo evidente riferimento alle dottrine dell'assimilazione e della comunione con il divino del tardo ellenismo, per rendere il suo argomentare consona alle orecchie di chi lo ascolta e non solo a ciò che vuole trasmettere. Infatti, come vedremo, l'oggetto/soggetto della tradizione non è un contenuto ripetibile ma una relazione che si riceve e si passa, nella quale si entra e si vive.

Rispetto al postmoderno, la domanda che muove la logica del discorso antropologico attuale sembra forse aver obliato la domanda sul vero bene, che è da intendersi come domanda sul divino, ma che è ancora ancorata alla ricerca del senso (domanda veritativa) e della felicità (domanda etica), sempre che permanga il senso di realtà, ovvero l'urgenza di "lanciare ponti" oltre l'ambivalenza ontologica, come consentiva il sentire greco⁵.

Al contempo – e questa è la terza caratteristica da tenere in conto –, Gregorio dichiara che il criterio veritativo, in base al quale valutare i contenuti dell'argomentare stesso, vada identificato con "il mistero della pietà": quella che egli stesso chiama *eusebeia* (εὐσέβεια). Si tratta del disegno benevolo di Dio, che un tempo

3 - *Or cat*, GNO III/4,5,1-5.

4 - Il termine di "nozione comune" (κοινὴ ἔννοια) era in uso nella cultura dell'età imperiale, a motivo dell'influenza dello stoicismo. Con esse si soleva indicare la conoscenza innata che accomunava gli uomini di qualunque popolo, manifestazione del logos primigenio. Cfr. C. Moreschini, *Gregorio di Nissa, Opere dogmatiche*, Bompiani, Milano 2014, p. 216.

5 - In merito a questo Simone Weil scriveva: «L'intera civiltà greca è una ricerca di ponti da lanciare tra miseria umana e perfezione divina. L'arte dei greci, cui nulla è comparabile, la loro poesia, la loro filosofia, la scienza [...] di cui sono inventori, non erano altro che ponti» (S. Weil, *La rivelazione greca*, Adelphi, Milano 2014, pp. 86-101).

era nascosto alla conoscenza umana ed ora è rivelato grazie all'incarnazione del Logos divino. Tale mistero è posto come criterio dirimente della validità delle argomentazioni logiche (anche di quelle proprie, di Gregorio) e dunque dell'uso giusto dei concetti (χρήσις), perché l'intelletto può considerare una verità che supera di molto la capacità esplicativa della ragione, se tale verità è luce per discernere l'errore che ognuno porta in sé, per distinguere i «pensieri erranti»⁶.

In tal modo Gregorio di Nissa mostra un cammino valido anche per i suoi lettori contemporanei, per rinvenire dal suo discorso i tratti che permettono a tutti, in ogni tempo, di permanere nell'*akolouthia* dell'esistente, ossia di trarre una valida esperienza per sé dall'esperienza di chi ha scoperto il Vangelo di Cristo, identificando quindi ciò che spalanca il proprio orizzonte a nuovi pensieri e offre una luce per intendere i retti rapporti tra le cose.

Seguendo il metodo del Padre Cappadoce, infine, non è possibile non ricordare l'ineludibile limite apofatico, che vela tutte le realtà più sublimi⁷. Si tratta di assumere la posizione intellettuale secondo la quale l'essere umano non può pretendere di controllare tutto ciò che viene offerto dal Logos divino, ma può disporsi per entrare in rapporto con il Logos secondo la logica relazionale che è la via stretta della fede (*pistis*), nella quale la stessa capacità di raziocinio viene sollecitata a mettere alla prova, nella concretezza della vita, la virtù non solo esplicativa, ma salvifica, offerta dalla luce che promana direttamente dal Cristo. In tal modo il cammino conoscitivo che conduce alla sapienza viene a coincidere con quello mistagogico⁸.

La ragione ultima della validità di un'argomentazione è quindi la sequenza logica che riflette i rapporti esistenti tra le cose considerate, per Gregorio posti in essere dal Logos creatore.

Ciò conduce allora al paradosso secondo cui l'*akolouthia* dell'argomentazione proposta dall'oratore può essere giudicata credibile dal logos di chi ascolta, in grado tanto migliore quanto più esso si lasci a sua volta giudicare dal Logos divino che, creando la realtà, istituisce i retti rapporti tra le cose.

6 - *Or cat*, GNO III/4,6,9.

7 - Cfr. A. Ojell, *Apophatic Theology*, in L.F. Mateo-Seco - G. Maspero (eds.), *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, Brill, Leiden 2009, pp. 68-73.

8 - Cfr. J. Ibañez - F. Mendoza, *Naturaleza de la "eusebeia" en Gregorio de Nisa*, in H. Dörrie - M. Alenberger - U. Schramm (eds.), *Gregor von Nyssa und die Philosophie. Zweites Internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa. Freckenhorst bei Münster, 18-23 IX 1972*, Brill, Leiden 1976, pp. 261-277; A. Cortesi, *Le Omelie sul Cantico dei cantici di Gregorio di Nissa. Proposta di un itinerario di vita battesimale*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2000; L.F. Mateo-Seco, *Imitación y seguimiento de Cristo en Gregorio de Nisa*, in «ScrTh» 33 (2001), pp. 601-622.

L'*akolouthia* (la concatenazione) del logos umano, dunque, suppone l'*eusebeia* (il mistero della bontà divina) e l'*eusebeia* (il mistero della bontà divina) illumina l'*akolouthia* (la concatenazione) che il logos umano rinviene poiché è posta nella realtà creata dal Logos divino.

A fondamento di ogni argomentare vi è dunque il medesimo Logos creatore e incarnato che parla la lingua degli uomini e agisce nella storia e nelle culture, istituendo relazioni e unendo gli esistenti attraverso la molteplicità, ovvero le differenze⁹. In tal modo però rende anche affidabile l'esperienza umana, che funge da luogo di conoscenza dell'operare divino quando a sua volta si lascia giudicare dalla luce proiettata sul mondo dal Logos incarnato.

Che effetto ha tale premessa sul percorso che ci apprestiamo a compiere?

Si possono indicare tre effetti immediati:

1. il discorso antropologico del Nisseno prenderà le mosse dalla rivelazione di *Genesi* 1,26-28, ma assumerà le caratteristiche dell'argomentazione rivolta per lo più a chi ragiona secondo le nozioni comuni dei greci. Ciò consente oggi di rielaborare in che cosa sia consistita l'eredità dei greci per il primitivo cristianesimo e provare a valutare che cosa sia da preservare e da che cosa ci si possa liberare per proseguire nel cammino del pensiero e della relazione con Dio;
2. sarà possibile delineare una linea comune, una sorta di grammatica della narrazione antropologica del Nisseno, portatrice di una *akolouthia* (concatenazione) interna e fedele al criterio dell'*eusebeia* (mistero della bontà di Dio), seppur si articoli in modo diverso nelle diverse opere, a motivo dei differenti intenti e generi letterari delle opere stesse, ma anche dei diversi interlocutori, come già detto;
3. da ultimo, l'apofatismo velerà sempre per Gregorio il modo di intendere l'intimità con Dio e la crescita del desiderio umano, dal momento che esso è un fatto intrinsecamente relazionale¹⁰ e quindi, per poterlo indagare, bisognerà prestare attenzione maggiormente a *come* venga narrato, invece che a *che cosa* sia de-finito.

⁹ - *Or cat*, GNO III/4,18,19-23.

¹⁰ - Cfr. I. Vigorelli, *La relazione: Dio e l'uomo. Schesis e antropologia trinitaria in Gregorio di Nissa*, Città Nuova, Roma 2021.

2. L'antropologia aperta di Gregorio di Nissa e il desiderio dell'amore infinito

Si sarebbe tentati di cominciare a spiegare l'antropologia di Gregorio di Nissa dai molteplici luoghi in cui commenta la narrazione di *Gen* 1,26-28, ovvero della creazione dell'uomo e della donna a immagine e somiglianza di Dio (κατ'εἰκόνα Θεοῦ). Ma si perderebbe, per così dire, il passaggio precedente, ossia la considerazione di *come* sia il Dio secondo la cui immagine è plasmato l'uomo.

Infatti, nella sua *Grande Catechesi*, Gregorio antepone al commento di Genesi la spiegazione della fecondità del Mistero Trinitario svelato dal Logos incarnato e, procedendo secondo un incedere che è intrinsecamente paolino, esprime il senso dell'essere creato, secondo l'insegnamento presente in *Col* 1,15-17:

Egli è immagine del Dio invisibile, generato prima di ogni creatura; poiché per mezzo di lui sono state create tutte le cose, quelle nei cieli e quelle sulla terra, quelle visibili e quelle invisibili: Troni, Dominazioni, Principati e Potestà. Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui. Egli è prima di tutte le cose e tutte sussistono in lui.

Gregorio ha certamente questa parola in cuore quando scrive:

Del resto, in ciò che precede è stato dimostrato che il Logos di Dio non è per nulla uguale alla semplice parola, o al possesso di una qualche scienza o sapienza, ma è una potenza che sussiste sostanzialmente, che sceglie tutto ciò che è buono e che ha la forza di agire secondo il suo volere; e che, poiché il mondo è buono, è sua causa questa potenza che offre il bene e lo crea. Ma se l'esistenza del mondo intero dipende dalla potenza del Logos, come ha mostrato la logica del ragionamento, è giocoforza pensare che la strutturazione di tutte le parti del mondo non abbia altra causa che il Logos, grazie al quale l'universo ha avuto accesso all'essere.

E, lo si voglia chiamare Verbo, o Sapienza, o Potenza, o Dio, o con qualunque altro appellativo elevato e venerabile, non è di questo che vogliamo discutere. Infatti, qualunque parola o nome si trovi per indicare il soggetto, unica è la realtà designata dai vari termini: l'eterna Potenza di Dio, creatrice degli esseri, capace di ideare ciò che non è, di conservare insieme le cose create, capace di prevedere quelle che saranno. È stato dunque dimostrato dalla logica del discorso che questo Dio Logos, o Sapienza, o Potenza, è creatore della natura umana; lo è senza essere stato indotto da qualche necessità (οὐκ ἀνάγκη τινὶ) a formare l'uomo, ma per sovrabbondanza di amore (ἀγάπης περισσίῳ) si è fatto artefice della genesi di un tale vivente¹¹.

11 - *Or cat*, GNO III/IV 16-17, tr. it. Artioli, Bologna 2016, p. 181.

Il passaggio fondamentale, un *hapax* della letteratura, un'espressione propriamente Nissena, è *agápes periousía* (ἀγάπης περιουσία)¹², la formula scelta per indicare come Dio, nell'atto creatore, esprima soltanto *philanthropía* (φιλανθρωπία).

Il fatto che la vita del mondo sia costantemente prodotta da un atto di Dio gratuito e non condizionato, benevolo e non dispotico, sovrabbondante e non povero, libero e generativo e non necessario o per interesse, getta una luce più che essenziale sull'ontologia del rapporto tra la creatura e il Creatore, ovvero sulla relazione che costituisce la dipendenza ontologica¹³.

L'antropologia di Gregorio di Nissa sboccia a partire dalla convinzione che la dipendenza creaturale non sia innervata da un dovere o da un debito ma provenga da un'eccedenza che sgorga dall'intimità stessa della natura divina, cioè dalla generazione intra-trinitaria che unisce il Padre al Figlio-Logos nel dono libero e infinito di regalità, vita e gloria, ciò che coincide con lo Spirito Santo, ossia con tutta la medesima divinità¹⁴.

Questo ha un effetto immediato nel modo di intendere tutta la conformazione umana. Così l'origine, che non è soltanto da principio intellettuale, ma da un'intenzionalità libera e benevola, fa sì che l'orientamento naturale dell'uomo non sia solo alla conoscenza – come per Aristotele –, ma al bene (*physiché pros to agathon schesis*)¹⁵ che caratterizza la libertà dell'essere umano, non soltanto come scopo¹⁶ ma anche come causa, e in modo assai diverso da Platone, perché qui il primo bene desiderato è l'uomo stesso, da parte di Dio.

La disposizione divina, che non nascendo dall'essenza di Dio ma dalla sua volontà non muta l'essenza divina¹⁷, consiste nella stessa *eudokia* (εὐδοκία) manife-

12 - Espressione che altrove compare soltanto una volta in Basilio (*Epistula* 184, 1, 6: in Saint Basile, *Lettres*, 3 vols, Ed. Y. Courtonne, Les Belles Lettres, Paris, 1:1957; 2:1961; 3:1966) e una in Giovanni Crisostomo (*Epistulae*: PG 52, 745, 7-9), ma in entrambe con riferimento alla bontà che risiede nell'anima.

13 - A differenza dell'antropologia moderna: si veda in merito la sintesi di F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Adelphi, Milano 1968, p. 23.

14 - Cfr. la narrazione della vita trinitaria contenuta nel *Contra Eunomium* e nella *Oratio Catechetica Magna* e per il correlato tema della sottomissione al Figlio al Padre, si veda ad esempio: Omelia XV *In Canticum* (GNO VI, 467, 3-17) e Omelia *In illud, quando sibi subiecerit omnia, tunc ipse quoque Filius subicietur ei que sibi subiecit omnia* (GNO III/II, 21, 23-23, 10). A commento si veda L.F. Mateo-Seco, *La unidad y la gloria (Jn 17,21-23) en el pensamiento de Gregorio de Nisa*, in «Signum et testimonium», (2003), pp. 179-198.

15 - Cfr. Cant 2: GNO VI,56,5-11. Si trova lo stesso concetto, con formulazione analoga, nel *De mortuis*: «tutti gli uomini infatti hanno una naturale inclinazione al bene» (ἐπειδὴ γὰρ πᾶσιν ἀνθρώποις φυσικὴ τις πρὸς τὸ καλὸν ἔγκειται σχέσις (*Mort.* GNO IX,29,9-10).

16 - Come nel caso di Aristotele nell'*Etica a Nicomaco*.

17 - Cfr. S. Taranto, *Gregorio di Nissa. Un contributo alla storia dell'interpretazione*, Morcelliana, Brescia 2009, pp. 327-332.

stata dall'incarnazione del Verbo e annunciato dagli Angeli nel Vangelo di Luca la notte di Natale (Δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας, *Lc* 2,14); o cantata dall'inno raccolto nella lettera di Paolo ai Filippesi (θεὸς γὰρ ἐστὶν ὁ ἐνεργῶν ἐν ὑμῖν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας, *Fil* 2,13)¹⁸.

L'orientamento al bene, il desiderio di bene, che caratterizza il tenore dell'esistenza umana, dunque, non è soltanto fondamento della vita etica secondo verità, come aveva mostrato Platone nel *Teeteto*, ma diviene, mediante la riflessione su Genesi e alla luce della testimonianza del Cristo, desiderio di rispondere ad un amore gratuito e precedente.

Scoprirsi amati, dunque, fa sì che il desiderio di auto-superamento e di perfezione dell'umano, che era la cifra della mistica platonica tesa alla comunione con il divino mediante la somiglianza e l'imitazione e che produceva la virtù della sapienza (cfr. *Teeteto* 176b) e da cui scaturiscono tutte le virtù etiche e politiche, diviene per Gregorio di Nissa relazione e comunione con "Colui che ci ha amati per primo", resa possibile dal Battesimo e che produce, in chi la vive, l'amore per gli altri.

Nella dottrina della comunione e dell'assimilazione a Dio di Gregorio di Nissa, troviamo dunque alcuni elementi caratterizzanti che è possibile riassumere con tre figure ricorrenti nei suoi scritti e che vedremo essere rinvii alla relazione di origine. Esse sono: la sorgente, lo specchio e la crescita.

a) La sorgente

La prima figura in riferimento alla dottrina della creazione, ossia a un'origine infinita e benevola che è sorgente (πηγή) – intesa nel senso che dona la vita gratuitamente e senza invidia – è assestata dal guadagno della dottrina trinitaria elaborata da Gregorio nel corso della contesa con Eunomio.

¹⁸ - Il riferimento all'*eudokia* divina appariva anche nella *Septuaginta*, nei *Salmi* e nel libro del *Siracide* (appare 26 volte), e nel NT (9 volte). Rammentiamo ad esempio: *Sal* 5,13: «Poiché Tu benedici il giusto, Signore, come scudo lo circondi di benevolenza (ὅτι σὺ εὐλογῆσεις δίκαιον· κύριε, ὡς ὄπλω εὐδοκίας ἐστεφάνωσας ἡμᾶς)»; *Sal* 69(68),14: «Ma io rivolgo a te la mia preghiera, Signore, nel tempo della benevolenza, O Dio, nella tua grande bontà, rispondimi, nella fedeltà della tua salvezza (ἐγὼ δὲ τῇ προσευχῇ μου πρὸς σέ, κύριε· κайρὸς εὐδοκίας, ὁ θεός, ἐν τῷ πλήθει τοῦ ἐλέους σου· ἐπάκουσόν μου ἐν ἀληθείᾳ τῆς σωτηρίας σου)»; *Sir* 32,14: «Chi teme il Signore ne accetta l'istruzione, chi lo ricerca di buon mattino trova il suo favore (Ὁ φοβούμενος κύριον ἐκδέξεται παιδείαν, καὶ οἱ ὀρθρίζοντες εὐρήσουσιν εὐδοκίαν)». Alla benevolenza di Dio corrisponde l'oggetto del desiderio delle creature e la libera fiducia degli esseri umani: *Sal* 145(144),16: «Tu apri la tua mano e sazi il desiderio di ogni vivente (ἀνοίγεις σὺ τὴν χεῖρά σου καὶ ἐμπιπλάς πάν ζῶον εὐδοκίας)»; *Sir* 15,15: «Se tu vuoi osserverai i comandamenti, sarai fedele per la buona volontà (ἐὰν θέλης, συντηρήσεις ἐντολάς καὶ πίστιν ποιῆσαι εὐδοκίας)».

In tale contesto, il Nisseno si è trovato a dover approfondire, da una parte, la differenza ontologica tra natura creata e natura increata e, dall'altra, ha dovuto argomentare la differenza che distingue il Padre dal Figlio senza dualismi od opposizioni subordinanti, bensì nella perfetta reciprocità dell'unico essere divino¹⁹.

Lungo tutte le sue opere, dogmatiche, esegetiche e spirituali, Gregorio attribuisce al Padre l'immagine della sorgente in quanto è Egli la sorgente della vita (ἡ πηγή τῆς ζωῆς), il Figlio è il Principio della vita (ὁ ἀρχηγός τῆς ζωῆς) e lo Spirito Santo è Colui che vivifica (τὸ ζωοποιοῦν)²⁰. Nella creazione, la bontà eccedente di Dio per un atto non dovuto alla sua essenza, per cui non è necessario e dunque non è emanazione, bensì alla sua volontà, pone in essere tutti gli esistenti «*ex nihilo*».

Questa dottrina, non emanazionista né graduata, bensì trinitaria (della volontà e del logos) circa il rapporto tra divinità e creatura, fa sì che si possa sviluppare anche una antropologia della libertà umana con un particolare orientamento. Infatti per essa non si suppone soltanto l'indeterminazione dell'agire umano, che permette lo sviluppo di una dottrina del libero arbitrio o della autodeterminazione rispetto all'orientamento al proprio fine, ma, mostrando la connaturata provenienza dalla libertà di Dio nel creare per benevolenza, indica che la indeterminazione, come disposizione aperta al bene e la connaturalità con Dio, non va intesa solo nel senso delle facoltà necessarie per operare la scelta, ma anche in quello del dono, ricevuto e ricambiato.

Questo ci porta alla seconda immagine che è quella dello specchio.

b) Lo specchio vivente e dotato di libero arbitrio

Come il Padre è sorgente rispetto al Figlio, senza subordinazione nella divinità, così il Figlio è sorgente di vita eterna per l'umanità; ma come il Figlio nella relazione trinitaria è in una disposizione di reciproco dono verso il Padre, così anche l'essere umano è reso capace di rispondere alla benevolenza di Dio con la propria capacità di relazione.

In tal senso è configurata un'ulteriore caratteristica dell'esser creato a immagine e somiglianza di Dio. Gregorio si serve dell'immagine dello «specchio vivente e

¹⁹ - Si veda per esempio *Eun I*: «Se dunque il Padre è Dio ed anche il Figlio è Dio, quale ambiguità rimane ancora per l'esatta teologia dell'Unigenito (τὴν ἀκριβῆ τοῦ μονογενοῦς θεολογίαν), dal momento che con l'indicazione Figlio si dà a conoscere l'essere nella stessa natura, con irradiazione l'unione e l'inseparabilità, con il nome Dio applicato sia al Padre che al Figlio l'assoluta uguaglianza di onore, e il carattere considerato in tutta l'ipostasi del Padre significa che non manca nulla alla sua grandezza e la forma di Dio indica l'assoluta identità per il fatto che manifesta in sé tutte le caratteristiche proprie della Divinità» (*Eun I*, GNO II, 202, 20 - 203, 3).

²⁰ - *Epist*, GNO IX/2, 33, 5-6.

dotato di libero arbitrio»²¹, reso puro dal lavacro del Battesimo, in modo tale che l'umanità ormai peccatrice e soggetta al rischio di cadere nel non essere, possa nuovamente acquisire consistenza e vita oltre la morte e riflettere l'immagine di Dio col volgersi verso il volto del suo Salvatore²².

La dottrina dello specchio è centrale nelle omelie di commento al *Cantico dei cantici*, dove Gregorio elabora la dimensione relazionale dell'anima umana, secondo la dinamica della *schesis* trinitaria²³.

Il tema dello specchio permette infatti a Gregorio di addentrarsi nel duplice tratteggio antropologico della lotta contro le passioni materiali, e pertanto volte verso ciò che è corruttibile e caduco, e della vocazione del desiderio all'infinito²⁴. In tal modo si inaugura la riflessione sulla dinamica propria dell'*epektasis* che in vera e trascende la dinamica dell'eros.

c) La crescita

Dal momento che la Sposa del Cantico, figura dell'umanità redenta, ha volto lo specchio purificato della sua anima verso il volto dello Sposo, si sviluppa in lei una particolare crescita. L'anima si arricchisce infatti delle virtù divine, perché, riflettendo l'immagine che accoglie nella relazione con il Verbo incarnato, tale immagine la rende bella a motivo della relazione d'amore: «io sono del mio diletto e il mio diletto è mio» (*Cant* 6,3). L'anima comincia, così, mediante la vita sacramentale, a vivere di ciò che è Cristo stesso, perché «si connatura alla forma del nutrimento anche quello che da esso è nutrito»²⁵, ed Egli «è santificazione, purezza, incorruttibilità, luce, verità, e le altre cose del genere»²⁶. Le virtù sono perciò il riflesso dello splendore divino nell'anima-Sposa, ma esse anche generano un dinamismo nuovo: «Dunque colei che si è dedicata al suo diletto e ha accolto nella sua propria forma la bellezza della persona amata, di quali realtà è ritenuta degna da colui che glorifica coloro che lo glorificano!»²⁷.

21 - τὸ προαιρετικόν τε καὶ ἔμψυχον κάτοπτρον. *Cant* 15, GNO VI, 440, 7-8.

22 - *Cant* 15, GNO VI, 439-443.

23 - I. Vigorelli, *Desiderio e beatitudine: schesis nell'In Canticum canticorum di Gregorio di Nissa*, in «*Annales Theologici*» (2/2014), pp. 277-300.

24 - D. Bentley Hart, *The Mirror of the Infinite: Gregory of Nyssa on the Vestigia Trinitatis*, in «*Modern Theology*» 18/4 (October 2002), pp. 541-561.

25 - τῷ γὰρ εἶδει τῆς τροφῆς συνδιατίθεται πάντως καὶ τὸ τρεφόμενον. *Cant* 15, GNO VI, 441, 9-10.

26 - ὅς ἐστιν ἁγιασμός καὶ καθαρότης καὶ ἀφθαρσία καὶ φῶς καὶ ἀλήθεια καὶ τὰ τοιαῦτα ὅσα. *Cant* 15, GNO VI, 441, 3-4.

27 - Ἥ τοῖνυν ἀναθεῖσα ἑαυτὴν τῷ ἀδελφιδῶ καὶ δεξαμένη τοῦ ἀγαπηθέντος τὸ κάλλος ἐν τῇ ἰδίᾳ μορφῇ οἶον ἀξιοῦται παρὰ τοῦ τοῦς δοξάζοντος αὐτὸν δοξάζοντος. *Cant* 15, GNO VI, 442, 10-12.

3. Eros ed Epektasis: il destino delle passioni in Dio

Giungiamo così alla dottrina dell'*epektasis*, che esprime propriamente la dinamica della crescita dell'anima, «di gloria in gloria», così come è stato messo in luce da Jean Daniélou nella prima raccolta dei testi nisseni in cui si poneva in evidenza l'acutezza dell'esegesi paolina nella teologia del Cappadoce²⁸. In uno degli ultimi scritti di Gregorio, infatti, la lettera indirizzata al monaco Olimpio²⁹, il Vescovo di Nissa risponde alla richiesta di spiegare che cosa significhi che il cristiano è chiamato ad imitare la natura divina, cioè a diventare «perfetto come il Padre celeste» (cfr. *Mt* 5,48). Per rispondere, Gregorio riprende l'impianto cristocentrico della vita spirituale già sviluppato nelle Omelie di commento al *Cantico dei Cantico* e torna a proporre come fine della vita la testimonianza di Paolo che in *Gal* 2,20 afferma: «Non vivo più io, ma Cristo vive in me».

A conclusione del tratteggio antropologico il Nisseno si chiede come sia possibile che una natura finita e mutevole come quella umana, possa accedere alla vita dell'immutabile e increato. La risposta appare proprio nell'ambito della relazione con l'ipostasi del Figlio, che porta l'anima alla continua conversione, che è accrescimento, ovvero, a divenire relazionalmente sempre più capace di ricevere la vita da Dio. La salita verso Dio, così cara ai greci da Platone in poi, diviene una crescita che non finisce mai verso il meglio, immagine della relazione tra il finito e l'infinito nel moto dell'amore che unisce l'amata allo Sposo. Ecco allora che la formula dell'*epektasis* appare come incremento dell'*eros*: «La perfezione consiste veramente nel non cessare mai di crescere verso il meglio e nel non porre mai limite alcuno alla perfezione»³⁰.

In tal modo Gregorio getta una luce nuova sul problema del mutamento e lo distingue dalla corruzione. Se infatti la corruzione è dovuta all'attaccamento al male, che è condizione innaturale per l'essere umano, il mutamento è invece la condizione originaria di quella natura che è stata creata per essere unita relazionalmente al suo fattore, dove la condizione migliore è la condizione di unione a quella benevolenza per il quale è sorta sul non-essere:

L'uomo non è mutevole soltanto in rapporto al male: non avrebbe potuto nascere nel bene, se per natura fosse stato incline solo verso il suo contrario. La più bella manifestazione della mutevolezza è rappresentata dalla crescita nel bene: l'ascesa a una condizione migliore fa di chi si trasforma in senso buono un essere più divino. Il nostro ragionamento ci fa dunque capire che ciò che ci sembra

28 - J. Daniélou (ed.), *From glory to glory. Texts from Gregory of Nyssa's Mystical Writings*, New York 1979.

29 - *Perf.* GNO VIII/1, 173-214.

30 - *Perf.* GNO VIII/1, 212-214.

temibile (parlo della mutevolezza della nostra natura) è in realtà un'ala adatta al volo verso le cose più grandi: rappresenterebbe in esse un danno per noi il non poterci trasformare in esseri migliori. Non si rattristi quindi chi vede nella nostra natura la tendenza al cambiamento: trasformandosi sempre in un essere migliore e salendo da gloria a gloria subisca un cambiamento che lo renda sempre più grande e migliore giorno dopo giorno e sempre più perfetto giungere all'estremo limite della perfezione, senza farlo mai. La vera perfezione consiste infatti proprio in questo, nel non fermarsi mai nella propria crescita e nel non circoscriverla entro un limite³¹.

Qual è dunque la passione che cessa di esistere nell'*eschaton* della perfetta comunione con il divino? Per Gregorio la dottrina delle passioni è ormai differenziata dalla dottrina del desiderio: se infatti esse terminano nell'*apatheia*, o l'*isoangelia*, intese come la fermezza della disposizione filiale acquisita dopo la morte in modo definitivo per la comunione con la vita intradivina del Cristo, l'eros viene invece mantenuto, dal momento che l'accrescimento a cui conduce resterà eternamente.

In tal senso è opportuno considerare che la spinta erotica intesa da Gregorio nel senso mistico e spirituale del *Cantico dei cantici* non prende le mosse da una presunta povertà (*penia*) della natura umana in cerca di compimento, come nel *Simposio*, bensì dal farsi prossimo del Logos incarnato che, a motivo dell'eccedenza del suo amore, comunica all'anima creata una ricchezza d'essere infinita, in una dinamica relazionale sempre nuova che «sazia senza stancare», conducendola «di gloria in gloria, secondo l'azione dello Spirito del Signore» (2Cor 3,18).

Conclusione: essere da, essere per, essere con

La grammatica antropologica di Gregorio di Nissa, che abbiamo provato a rintracciare relativamente all'intento proposto da questa occasione, ossia di indagare il senso della creazione, della libertà e del desiderio dell'essere umano, ha condotto a identificare una formulazione che porta evidentemente in sé le *Vestigia Trinitatis*.

Infatti, facendo eco ad una sintesi dogmatica proposta da Ratzinger in *Introduzione al cristianesimo*, potremmo dire che, in quanto creato da un atto di gratuità, dalla sorgente, l'uomo porta relazionalmente in sé il sigillo del Padre, come «essere-da»; in quanto dotato di una originaria disposizione orientata al bene, porta il segno relazionale del Figlio, come specchio dell'Immagine, come «essere-per»; e in quanto soggetto alla crescita perpetua nell'amore, porta il segno della perfezione di Dio Spirito Santo, come «essere-con», per il quale l'infinito abita nel finito e il

31 - *Perf*, GNO VIII/1, 214.

finito può vivere relazionalmente, ossia mediante la comunione all'ipostasi del Figlio, della Vita infinita di Dio, «senza circoscriverla».

ILARIA VIGORELLI

Docente di Teologia dogmatica presso la Pontificia Università della Santa Croce
vigorelli@pusc.it