

1. *Per una storia della fama di Gregorio.*

La grandezza di Gregorio di Nissa fu riconosciuta in tutta la sua dimensione filosofica e religiosa soltanto in epoca recente. Non che la tradizione tardoantica e bizantina non abbia parlato di lui con entusiasmo e con ammirazione.

Tuttavia nei secoli che vanno dal Rinascimento e dal rinnovato fervore per gli studi del greco e del cristianesimo antico fino ai primi decenni del novecento, non sarei in grado di indicare degli studiosi che abbiano saputo ricostruire, con validità scientifica e con tutta l'acutezza richiesta dai problemi che si affrontavano, la personalità del Nisseno. Tra i Cappadoci, Basilio era rimasto preminente. Il secolo decimonono non ci dette nessuno studio d'insieme sul grande Cappadocce che possa essere considerato valido anche ai nostri giorni. Solo nel primo decennio del secolo scorso si incontrano alcune indagini di un certo rilievo, le quali attestano una maggiore comprensione della personalità del Nisseno. Se per Basilio e Gregorio Nazianzeno (gli altri due grandi Cappadoci) la filologia e l'erudizione settecentesca ci procurarono le grandi edizioni pubblicate dai monaci benedettini della Congregazione parigina di San Mauro (le famose edizioni Maurine), per Gregorio di Nissa la situazione editoriale rimase per parecchi secoli in uno stato del tutto insoddisfacente. Come racconta lo stesso Wilamowitz nella prefazione alla edizione del *Contra Eunomium* curata da W. Jaeger, nel 1908 era stato offerto dai colleghi al grande studioso, che allora compiva sessant'anni, un contributo finanziario, perché questi se ne servisse per promuovere gli studi di greco nell'ambito che a lui sembrasse più opportuno. Vale la pena sottolineare il fatto che il Wilamowitz, studioso insigne della letteratura greca classica ed anche ellenistica, trovò opportuno iniziare per mezzo di quell'aiuto finanziario l'edizione critica delle opere di un Padre della Chiesa, il testo delle quali si trovava in pietose condizioni, come or ora si è detto. Si rileva, dicevamo, l'ampiezza della cultura e degli interessi, che il Wilamowitz mostrò in quella occasione, volgendosi anche ad un ambito di ricerche, come quello della patristica, normalmente – allora come ora - trascurato dai filologi classici. E tuttavia nemmeno Wilamowitz comprese la grandezza intellettuale di Gregorio di Nissa: *hominem nec mentis acumine (!) nec civitatis aut ecclesiae regendae scientia praecellentem* (era stato il giudizio, poco nutrito di affetto fraterno, di Basilio), *sed probum, sincerum, amabilem*.

Ma il maggior contributo della critica moderna allo studio del Nisseno è stato quello che ha avuto inizio nell'ambiente, così peculiarmente caratterizzato anche sotto l'aspetto filosofico e religioso, della cultura francese tra il 1930 e il 1940 con gli studi del von Balthasar e del Daniélou.

Nonostante le critiche che sono state loro rivolte, di un eccessivo influsso della filosofia moderna, in particolare dell'esistenzialismo, sulle loro interpretazioni del Nisseno (e questa critica si è appuntata soprattutto sull'indagine del von Balthasar), è certo che i lavori di quegli studiosi (e il Daniélou proseguì fino al 1970 le indagini su Gregorio) hanno rappresentato una rivoluzione vera e propria nella critica. Viene rivalutata (e questo è il maggior merito, a nostro parere, di Daniélou), la componente mistica della dottrina del Cappadoce, la quale sembrò costituire il nucleo fondamentale della sua personalità, il cuore del suo sistema; oppure, anche se non vogliamo parlare di 'mistica', l'interesse per la religiosità di Gregorio, che si comincia a specificare non solo come 'cristiana', ma anche come 'greco-cristiana', comincia a imporsi.

1. Interpretazioni recenti: la retorica

Un esempio di una nuova interpretazione della figura di Gregorio (e per molti aspetti necessaria) è dato da alcuni studi recentissimi. La formazione culturale di Gregorio di Nissa rimane, purtroppo, un mistero, e si presta solamente a delle ipotesi: è strano che il più filosofo (e comunque non certo inferiore come teologo) dei tre Cappadoci sia quello che non si è mai allontanato dalla Cappadocia durante gli anni della sua formazione. Dobbiamo pensare che anche in Cesarea di Cappadocia fosse possibile procurarsi approfondite conoscenze filosofiche, anche se il Nisseno parla di sé molto poco, meno di Basilio e infinitamente meno del Nazianzeno.

3. L'omelia

Dalla retorica alla omelia il passo non è molto grande. L'omelia era una forma cristiana di logos pubblico. L'interesse per l'omiletica del Nisseno – escludendone i grandi cicli di contenuto esegetico (su Qo, Ct, Beat.) è recente, e ancora insufficiente. La predicazione dei Cappadoci si svolge su due livelli, che non possono essere facilmente separati l'uno dall'altro. Ora essi seguono una prassi antiletteralista, che ben si adatta ad un pubblico che è lontano dalle finezze esegetiche (e questo è visibile soprattutto nelle omelie di Basilio), ora ripropongono le interpretazioni origeniane e spiritualiste, ma in modo vario a seconda delle circostanze e degli argomenti (e questo caratterizza le omelie esegetiche del Nisseno). Basilio e il Nisseno spesso si rendono conto che le persone meno colte, presenti nell'uditorio, hanno la necessità che certe espressioni del testo sacro siano adeguatamente spiegate e presentate in maniera semplice. Questo non esclude che alcune interpretazioni proposte nell'omelia rivelino una notevole finezza, con la quale i Cappadoci si rivolgono agli strati intellettualmente più elevati. Il loro livello culturale era certamente buono, se erano in grado di comprendere certe difficili dottrine e certe raffinatezze letterarie, nelle quali l'omileta ricorreva anche a parole e a reminiscenze poetiche. Ed infine, un'omelia spesso è legata

alla situazione contingente, alla quale l'oratore fa frequenti riferimenti in funzione didascalica, come quando biasima gli ecclesiastici mossi da interessi mondani.

Opera eminentemente orale, essa è un testo didascalico per eccellenza, ed il suo insegnamento è rivolto soprattutto ai temi morali per indirizzare i fedeli alla vita cristiana: per fare questo l'omileta utilizza anche argomenti che hanno un rapporto molto tenue con il testo sacro che viene citato.

3. Filosofia e teologia

Extant ... libri ... Cappadocumque Basilii, Gregorii, Amphiloerii: qui omnes in tantum philosophorum doctrinis atque sententiis suos resarciunt libros, ut nescias quid in illis primum admirari debeas, eruditionem saeculi, an scientiam Scripturarum (Hieron., *epist.* 70,4).

E comunque, anche se tra filosofia e teologia non vi è quella opposizione che si riteneva nei secoli passati, tale connessione è stata anche contestata, e sicuramente richiede di essere ridiscussa: fino a che punto gli scrittori cristiani hanno fatto ricorso alla filosofia pagana per discutere, esaminare ed infine risolvere i problemi in discussione, che erano i più difficili problemi della dottrina cristiana? Bisogna evitare le estremizzazioni e guardarsi dall'attribuire valore decisivo ad apparenti parallelismi con la filosofia e dal dedurre frettolosamente dipendenze e derivazioni, come spesso si vede avvenire in studi recenti, i quali non tengono conto di elementi concreti che impediscono supporre tale dipendenza e di 'Realien' dalle quali non si può prescindere: ad esempio, quali effettive possibilità avevano i Cappadoci di leggere certi testi filosofici? O quale interesse avevano per farlo, trovando, eventualmente, nella filosofia la soluzione cercata? Quale diffusione effettiva avevano, al di fuori delle scuole filosofiche, testi così 'tecnici', come quelli logici di Porfirio (il quale, secondo gli studi più recenti, sembra essere stato il filosofo che ha fornito la maggior quantità di strumenti per interpretare la teologia cristiana) o quelli 'esoterici' di Giamblico? Prima di asserire, come normalmente – ma frettolosamente – si fa, che la teologia dei Cappadoci si serve senza problemi della filosofia greca, bisogna chiarire queste difficoltà. Per questo motivo ci sembra opportuno ricordare le considerazioni prudenti, anche se in parte eccessive, che oramai molto tempo fa furono avanzate da Heinrich Dörrie, il quale sostenne che il platonismo cristiano non era mai esistito né poteva esistere, perché su molti problemi (ad esempio nella cosmologia) i cristiani non potevano sostituire la loro tradizione, che risaliva alla Scrittura, con le dottrine dei neoplatonici, o le interpretazioni restrittive di Rist a proposito del neoplatonismo in Basilio e nei Cappadoci, o la posizione di principio di Hübner. La critica, tuttavia, recentemente è andata quasi sempre in direzione opposta a quella proposta da Dörrie e da Rist, ma ci sembra che la cautela sia opportuna soprattutto nell'ambito della teologia trinitaria, anche se i Cappadoci

certamente conoscevano, del neoplatonismo, più di quanto Rist non sia disposto ad ammettere. Ed inoltre tengono conto della speculazione della scuola di Alessandria, ove il platonismo era già stato elaborato in modo approfondito, per cui il platonismo che trovavano in Clemente e Origene ebbe un impatto non minore di quello contemporaneo ai Cappadoci: vi sono, quindi, molte ‘voci’ platoniche nella loro filosofia. Si è detto giustamente, quindi, che ‘the harmonious integration of theology, philosophy and spirituality’ è tipico del ‘most pure Cappadocian spirit’. Vediamo qualche esempio di questa ‘filosofia cristiana’ di Gregorio di Nissa.

4. *Teologia trinitaria e filosofia*

In questo argomento la implicazione con la filosofia è universalmente diffusa, ma non con il modo meccanico del passato (escluso Karl Holl), bensì con maggiore attenzione. Secondo alcuni studiosi, la soluzione del problema trinitario deve essere cercata, per i Cappadoci, nella logica stoica (Hübner) o in quella aristotelica, aggiornata da Porfirio (soprattutto nell’*Isagoge*) o dai commentatori peripatetici del quarto secolo (Drecolt e Zachhuber): quindi nella filosofia contemporanea. Infatti Gregorio di Nissa avrebbe usato dei testi che in quell’epoca costituivano le conoscenze elementari di ogni persona colta¹. Tuttavia non credo che questi testi siano ‘basic’ né che la conoscenza debba essere considerata ‘granted’. In ogni caso, “the idea of a Neo-Platonic derivation for the Trinitarian formula has found other supporters” (Kevin Corrigan e Richard Cross). Simonetti and I thought that the Trinitarian doctrine of the Cappadocians represented a recuperation, suitably adapted for the Christian religion, of Porphyry’s hierarchy of the hypostases, la cui formula fu proposta da Eusebio di Cesarea, ripresa da Didimo e Cirillo di Alessandria.

La soluzione potrà essere avviata con il ricorso al termine *physis*. Su *physis* Johannes Zachhuber afferma: ‘In *Contra Eunomium* this item is referred to above all as οὐσία, but on a number of occasions *physis* and other terms (*hypokeimenon*, *dynamis*) are employed equivalently’, ma contemporaneamente attribuisce a *physis* un significato logico, intendendola come un ‘universale’ della logica di Porfirio (l’ οὐσία quindi sarebbe una realtà simile alla *physis*, alla quale si oppone l’ipostasi, che possiede sia le qualità sue proprie sia quelle della sostanza). Anthony Meredith affermò che, per i Cappadoci, οὐσία equivale, sì, nella maggior parte dei casi a φύσις, e per questo motivo non indica semplicemente una realtà concreta e individuale, un *πράγμα*: sia οὐσία sia φύσις differiscono da *πράγμα* in quanto indicano ‘that item which is specially responsible for the things individuality’. Anche Maspero riconosce l’importanza del termine φύσις: la φύσις divina, di cui parla il Nisseno è ‘an authentic Christian transformation of the Neoplatonic logic and ontology’: (Ad Ablabium (GNO III/I 6,9-17 etc.; Ablab. 39,9-10 etc.)). La differenza tra οὐσία e φύσις, quindi,

non è concettuale, ma consiste nella loro realizzazione concreta: φύσις possiede un maggior numero di significati che οὐσία. Barnes: ‘there is mind, νοῦς, which is described as a power or faculty, δύναμις; this faculty produces and monitors many different operations, ἐνέργεια. Neither the case of a multiplicity of powers nor that of a multiplicity of operations is evidence of fundamental divisions – i.e., different essences – in the existent that acts, whether mind or God ... since the Father, Son, and Holy Spirit can be shown to possess the same power, they must then have the same nature’. Anche Ayres ritiene che il potere di Dio sia congiunto alla sua attività e alla sua causalità e costituisca la base per affrontare il paradosso della diversità e unicità di Dio. L’attività e la causalità di Dio – meglio sarebbe dire, del Padre – sono inerenti alla sua natura e quindi Dio non si divide in tre ipostasi distinte.² Gregorio è convinto, come si ricava dall’Ad Ablabium in polemica con i pneumatomachi, che la natura divina sia inerentemente produttiva: il potere divino, semplice e unitario, è intrinseco alla indivisibilità della natura. Per questa concezione Barnes e Ayres rimandano a una intuizione già avanzata da Karl Holl, il quale affermò che ‘Gregorio interpreta la Trinità delle Persone divine soprattutto con il termine comprensivo di “potenza (o “natura”) vivificatrice (ζωοποιὸς δύναμις o φύσις). Ne consegue che il Padre è la causa delle altre due Persone, che sono ‘causate’. Questa dottrina del Nisseno è partecipata anche dal Nazianzeno, che definisce il Padre αἴτιον (Orat. 29,3 e 29,15) e πρώτη αἰτία (Orat. 23,6-7). Esistendo all’interno della *physis* del Padre, il quale è la loro origine, le Persone sono legate tra di loro da un rapporto di σχέσις: il termine ha avuto origine ed è stato usato nella filosofia greca, ma ha ricevuto una nuova semantizzazione sia da Basilio (CE I 7; II 9; II 22) sia, più frequentemente, dal Nisseno e dal Nazianzeno (Orat. 23,8; 23,11; 26,19; 29,2 e 16; 31,7 e 9). La relazione intertrinitaria da un lato ammette la causa, dall’altro indica la inerenza reciproca delle singole Persone. Stabilito questo, si può affrontare anche il problema della divinità dello Spirito. Lo status quaestionis che il Nisseno discute non è diverso da quello con cui aveva dovuto discutere Basilio. Di conseguenza la pneumatologia del Nisseno è una prosecuzione e una rielaborazione di quella di Basilio e diversa da quella del Nazianzeno, anche se il Nisseno rivolge la sua attenzione al problema del triteismo più di quanto aveva fatto Basilio. Il rapporto tra lo Spirito con il Padre e con il Figlio è un rapporto di *schesis*. La grazia divina procede dal Padre attraverso il Figlio e lo Spirito e giunge fino a colui che ne è degno ed è santificato dallo Spirito (Maced. 106,5-8; 30-2). Dunque, il Padre è l’origine della bontà, della santificazione, della dignità regale: queste qualità giungono allo Spirito attraverso il Figlio. Il Figlio è mediatore e lo Spirito perfeziona (Ablab. GNO III/I 47,21-48,8), ed anche Gregorio Nazianzeno afferma che il pensiero del Padre ‘was an action, brought to fulfillment in the Word and made perfect in the Spirit’ (Orat. 38,9).

Come per l'origine del Figlio, così anche per lo Spirito il Nisseno ricorre alla concezione della δύναμις del Padre, che si sviluppa ipostatizzandosi nelle altre due Persone. Egli afferma (ibid. 100,1-3) che 'fonte della potenza è il Padre, e la potenza del Padre è il Figlio (1Cor. 1:24) e spirito della potenza è lo Spirito Santo'. Questa unione è confermata dall'esempio del Figlio, che è unto per essere Re, e dell'unzione, che è strumento dell'unzione ed è lo Spirito, e quindi è inseparabile da colui che è unto. L'unzione e colui che è unto sono intesi in modo ipostatico e la loro connessione significa che non c'è nessun intervallo tra il Figlio e lo Spirito (ibid. 102,17 - 103,13), anzi, lo Spirito unisce il Figlio al Padre (Cant. GNO VI, 467,2-17). Non si può concepire il Padre senza il Figlio e il Figlio non può essere compreso senza lo Spirito (Maced. 98,28 – 99,1). Come la generazione del Figlio non è prodotta dalla volontà del Padre, ma è inerente alla sua perfezione trascendente (e questo era stato affermato anche da Gregorio Nazianzeno), così lo Spirito è inerente alla natura del Padre, che è fonte della natura divina. Lo Spirito è strettamente unito alle altre due Persone, come illustra l'esempio delle tre lampade che sono accese dalla prima alla terza attraverso la seconda: niente impedisce che la terza sia fuoco (Maced. 93,1-10), anche se essa viene accesa dalla precedente fiamma, per cui non si può eliminare la dignità dello Spirito Santo solo perché lo Spirito è stato numerato dopo il Padre e il Figlio (93,3-14). Gregorio di Nissa ricorre, per spiegare come lo Spirito abbia avuto origine dal Padre, alla immagine del fuoco e del calore (Refut. 213), analoga a quella delle tre lampade, che indica l'origine del Figlio e dello Spirito, e dei tre soli congiunti reciprocamente, che aveva proposto il Nazianzeno.

In conclusione, il Nisseno attinge alla pneumatologia del De Spiritu Sancto di Basilio inserendola nella sua concezione della δύναμις e della ἐνέργεια di Dio; usa, invece, abbastanza raramente il linguaggio della processione, che è caratteristico del Nazianzeno, probabilmente perché non lo trovava soddisfacente.

5. La cristologia

Gregorio di Nissa, mostrandosi fedele seguace di Basilio anche nella cristologia, riprende nella sua epistola 3, del 381, il problema delle passioni di Cristo. La prima passione può essere considerata già il 'progresso (προκοπή)' di Cristo, che, da bambino, progrediva in sapienza e bontà, come racconta Luca (2:52). Il problema del progresso di Cristo, che implica una passione e il mutamento del corpo, fu discusso anche da Apollinare (fr. 168,16 e 238,3 Lietzmann), Atanasio (CA III 51-53), Epifanio (Pan. 77,26-27), e infine da Basilio, il quale aveva affermato che il mutamento può riguardare anche l'anima rivestita di un corpo, ed anche il Nisseno pensa che il mutamento riguarda anche l'anima di Cristo, che progredisce in sapienza e bontà. Questo però non significa che la natura umana che era presente in Cristo si sia gradualmente trasformata

nell'elemento più divino (πρὸς τὸ θειότερον μεταποιεῖσθαι), cioè che Cristo sia diventato Dio gradualmente, ma significa che il Signore si è trovato veramente nella nostra massa lievitata (φύραμα) e effettuò una vera e propria teofania, in cui la presenza di Dio sarebbe stata rivelata in modo sempre più chiaro per manifestarsi infine apertamente con la resurrezione (3,16-22; GNO VIII/2, 23,28 – 26,11). Per questo motivo Cristo ebbe tutto quello che è tipico della nostra natura, tranne il peccato. A questa concezione fondamentale il Nisseno rimase sempre fedele, anche quando espone la sua dottrina, che si debbono distinguere le passioni del corpo da quelle dell'anima, nel terzo libro del *Contra Eunomium*, che è contemporaneo alla epistola terza. Le passioni naturali, quindi, sono chiamate 'passioni' solo impropriamente. In Cristo vi furono anche delle passioni dell'anima, che comunque non furono manifestazione di malvagità, ma della debolezza dell'anima umana, che egli aveva assunto. Per illustrare l'unione ipostatica di Cristo il Nisseno ricorre a due termini μίξις e κρᾶσις.

Il Nisseno professa una cristologia Logos – uomo, oltrepassando chiaramente quella Logos – carne, che era stata tipica del niceno Atanasio, anche se la sua prospettiva è talvolta falsata dallo schema Logos – carne. Tuttavia sia i concetti sia la terminologia non sono impiegati con la chiarezza che la critica moderna, abituata alle discussioni cristologiche del quinto secolo, vorrebbe trovare nel Nisseno. Egli certamente vuole asserire l'unione del Logos con l'uomo e la supremazia della realtà divina nella unione, in modo che il Cristo incarnato rimanga Dio, ma le sue affermazioni talvolta danno un'impressione che inclini verso un monofisismo ante litteram, nel senso che la natura umana 'si perde' all'interno della natura divina, che è infinitamente più grande. Altri, invece, ritengono che Gregorio getti le fondamenta della formula di Calcedonia, tanto è vero che alcuni passi delle sue opere impiegano di già tre dei quattro aggettivi che la costituiscono: 'non confuso, immutabile, indiviso', e per 'inseparabile' Gregorio impiega dei termini affini. Inoltre, pur volendo sostenere la presenza del Figlio incarnato nell'uomo tutto intero (ὅλον τὸ ἀνθρώπινον in *Epist.* 3,15), talvolta indica l'uomo con espressioni che, invece, sembrano significare solamente l'elemento materiale di lui, non anche la persona umana. Ai suoi tempi il termine 'carne' non era ancora apparso inadeguato o incompleto per indicare l'uomo costituito di carne, e Gregorio spesso trascura di ricordare l'anima quando parla del Cristo incarnato. Egli ha ben chiara questa ambiguità, sia sul piano linguistico, quando dice: E se costoro citano la parola del Vangelo, e cioè che "Il Logos si fece carne", si da argomentare che sarebbe stato assunto dal Signore l'elemento inanimato, e cioè la carne, in quanto non si è fatta menzione anche dell'anima, imparino che la Sacra Scrittura ha l'abitudine di comprendere tutto l'intero insieme con la parte (*Refut.* 180).

Allorquando scrive la Epistola a Teofilo, gli apollinaristi lo accusavano di professare l'esistenza di due figli di Dio (quindi, come se fosse seguace di Diodoro), perché egli asseriva

l'esistenza di una completa umanità del Signore (dotata, quindi, anche dell'intelletto), per cui un Figlio era stato tale per natura, l'altro era divenuto figlio più tardi per assunzione (GNO III/I, 120,17). Per questo motivo il Nisseno, come già il Nazianzeno nella epistola 101, difendendosi, sottolinea che la incarnazione del Figlio di Dio è stata diversa dalle numerose teofanie della storia del popolo ebraico e dalla presenza del Logos di Dio nei profeti. Se l'incarnazione non fosse stata qualcosa di differente dalle teofanie, ci sarebbero state numerose incarnazioni: invece l'incarnazione del Logos fu il culmine delle teofanie, poiché quelle non avevano sortito l'effetto voluto per guarire l'umanità decaduta, cosicché negli ultimi tempi fu necessaria la kenosis dello stesso Figlio di Dio. Le epifanie del Logos nei profeti, soprattutto, non possono essere interpretate come la prova che il Logos presente in esse fosse il Figlio di Dio incarnato, perché in esse era presente solo il Logos, mentre nella incarnazione è stato presente il Logos che ha assunto la carne umana: di conseguenza non sono esistiti due figli. La novità consiste nel fatto che il Logos, pur rimanendo trascendente e immutabile, assunse la natura umana nell'uomo Gesù e la fece propria, cosicché tutto quello che, nella nostra natura, era debole e corruttibile, una volta che si fu 'mescolato' con la natura divina, perse le sue caratteristiche e divenne quello che lei stessa era, come è detto con un'immagine che rimase famosa: la primizia della natura umana che è stata assunta fu mescolata (a sé) dalla divinità onnipotente come una goccia di aceto in un mare infinito (οἷόν τι σταγὼν ὄξους ἀπείρω πελάγει κατακραθεῖσα) (come si potrebbe dire usando un'immagine), per cui la natura umana si trova nella divinità, ma non certamente con le caratteristiche sue proprie. L'umanità di Cristo non si dissolve, quindi, semplicemente nella divinità, ma possiede una sua propria realtà, anche se non più le qualità terrene, tali che sono un nulla di fronte alle qualità divine.³ Poiché in lui vi sono solamente peculiarità divine, non vi è nessun motivo di parlare di due figli. L'umanità di Cristo non si mostra più nelle peculiarità naturali, perché tutto è riempito dalla signoria di Dio, il quale 'hath made that same Jesus, whom ye have crucified, both Lord and Christ' (Acts 2:36) (127,14-5). Vista nel complesso, la cristologia del Nisseno non è particolarmente felice: riprende gli spunti che Basilio aveva manifestato negli ultimi anni della sua vita, ma non va molto più avanti; rimane poco chiaro nella figura umana – divina di Cristo e respinge in modo confuso e farraginoso le proposte di Apollinare. Due lettere di Gregorio di Nazianzo vanno molto più in là dei suoi tentativi di difisismo.

6. *La teologia mistica*

Considerata spesso, e soprattutto dopo il saggio di Daniélou, come una nuova forma di 'conoscenza mistica', essa è stata recentemente contestata. Come è noto, si basa su Fil. 3,13:

“dimenticando le cose lasciate indietro, e protendendomi a quelle innanzi, corro verso la meta per arrivare al premio che Dio ci chiama a ricevere lassù, in Cristo Gesù.” L’anima, infatti, pensa di essere arrivata alla meta, e pure ogni volta scopre che quello che doveva essere il fine non è altro che un inizio. In quanto tale essa è superiore alla gnosi: una concezione, questa, che secondo il Daniélou, è esclusiva di Gregorio, secondo il Crouzel, invece, già è presente in Origene. *Che in Gregorio si debba trovare una concezione della mistica è cosa che molti studiosi contestano. Il Nisseno impiega frequentemente il termine *mystes* e *mysterion* ed altri derivanti dalla stessa radice: tuttavia bisogna domandarsi quale sia il vero significato di quei termini, tanto più che le affermazioni del Nisseno a proposito di quella che alcuni hanno considerato una mistica non posseggono una organizzazione sistematica, il che ha prodotto delle interpretazioni varie e talora vicendevolmente opposte. Certo è che interessi mistici sembrano sorgere nel Nisseno solo negli ultimi anni della sua vita, in quanto si trovano sostanzialmente solo nelle *Homiliae in Canticum Canticorum* e nella *Vita Moysis*).*

A noi sembra che, pur superata in alcune parti e pur bisognosa di rettifiche, l’interpretazione di Daniélou meriti ancora di essere considerata come il contributo più valido alla mistica del Nisseno, e che da essa non si possa prescindere. Daniélou fu fortemente criticato, ad esempio, da Mühlenberg, il quale organizzò una esegesi contraria alla mistica sulla base della sua interpretazione della infinità di Dio. Egli sostenne che, a causa di tale infinità, il progresso *nella conoscenza* è infinito (*Cant. Hom.* XI, p. 320,8-11; XII, 352,6-17; VI, 180,4-15; VIII 247,9-18). Esso perciò non è mistico, ma è più ampio, e coinvolge tutta la natura umana e la sua perfezione (V 158,12-21; V 149,9 – 150,2; VI 174,5-20), che comprende la bellezza (II, p. 83,8-18; IV, p. 101,1-4; 17-20) e la purezza (XII, p. 360,4-14), e, soprattutto, non trova un appagamento, perché è impossibile raggiungere un contatto con l’oggetto desiderato, contatto nel quale, appunto, consiste la *unio mystica*. Daniélou aveva trascurato la teologia dogmatica per insistere esclusivamente sulla mistica, ed aveva assimilato l’*epektasis* alla *unio mystica* dei mistici medievali; non aveva preso in considerazione la strada parallela percorsa da Plotino. Di conseguenza questa esperienza è puramente intellettuale; è, come la definisce criticamente Pottier, un “progresso indefinito e tranquillo della conoscenza”, in quanto Dio è, sì, inconoscibile, ma non impensabile. L’interpretazione del critico tedesco è deformata dalla polemica con Daniélou, come aveva visto anche Ch. Kannengiesser. Abbandonarsi alla fede, che Gregorio sottolinea, non significa negare la conoscenza né perdere il sapere acquisito, anche se, formalmente, la fede è diversa dalla conoscenza. La ricerca continua *manifesta* ad un certo momento la coscienza che l’infinito è incomprendibile, e, di conseguenza, questa presa di coscienza si trasforma in una certezza filosofica. Ma la coscienza può restare semplice, cioè né filosofica né razionale, e comunque non meno sicura.

Se si vuole impiegare in ogni modo il concetto di ‘mistica’, è più esatto parlare di ‘teologia mistica’ – da interpretare, beninteso, in modo ben diverso da come aveva fatto Daniélou - che di ‘esperienza mistica’. Il fatto che Gregorio conoscesse il commento di Origene al Cantico e se ne ispirasse, ne è una conferma. Lo stesso Daniélou, che pure parla senza remore della ‘esperienza mistica’ in Gregorio dice in modo limitativo: “Noi siamo ben lontani dalle precisazioni psicologiche di alcuni mistici successivi, e siamo in una mistica che conserva – e questo è il suo pregio – una orientazione soprattutto teologica”.

Si può parlare della particolarità e della originalità di Gregorio nella sua ‘teologia mistica’: “egli giunge ad una mistica che non è commensurabile con la teologia mistica di altri mistici o teologi. Certo, molti mistici più tardi, come Dionigi, hanno preso in prestito da Gregorio molte cose; certo, Gregorio non può essere tolto dalla tradizione della teologia mistica. Ma bisogna domandarsi se la tradizione più tarda ha conservato in modo corretto l’elemento personale della mistica di Gregorio, la peculiarità della sua teologia spirituale”.

Secondo Daniélou, la conoscenza di Dio è rappresentata dal Nisseno come una sorta di tenebra. Questo è affermato più volte da *La vita di Mosè*, e più in particolare là dove si interpreta la tenebra nella quale Mosè fu avvolto sulla montagna (Es. 26-27), e da *Cant. Hom.* XI p. 322 ss., in cui Gregorio parla della notte in cui si trova l’anima. La tenebra significa l’oscurità che avvolge i sensi e l’inaccessibilità di Dio alla ragione umana: l’uomo, con la esperienza mistica, sempre si inoltra in essa, ma non ne può mai uscire. Le tenebre entro le quali Dio si nasconde sono il suo mistero infinito, per cui Daniélou osserva che “Gregorio, all’opposto di Agostino e di Origene, che sono degli spiriti solari, sottolinea il carattere notturno della mistica”.

È esistita una dottrina dell’estasi in Gregorio di Nissa? Anche a questo proposito le interpretazioni degli studiosi sono divergenti, a seconda che si ipotizzi o si escluda, in Gregorio, la presenza di una esperienza extrarazionale. L’estasi è il cardine dell’esperienza mistica di Gregorio secondo Diekamp, Daniélou e Völker. Si oppone Mühlenberg, secondo il quale alle descrizioni di Gregorio mancano i caratteri specifici dell’estasi, perché la visione di volta in volta raggiunta costituisce solamente un gradino del progresso, il quale appartiene pur sempre all’ambito della conoscenza e questo esclude ogni esperienza estatica, perché essa implica l’unione appagante con Dio. Certo, anche qui l’errore sta nell’anticipare al Nisseno un concetto che appare solamente nei secoli successivi, ma questo non può indurci a negare ogni intuizione del genere in Gregorio. Gregorio espone ampiamente questa esperienza in *Cant. Hom.* X, p. 308,5 - 311,7, parlando di ebbrezza. Daniélou intende questo passo come «un’uscita da quello che Gregorio chiama ‘meno buono’, cioè dall’elemento terreno od umano, per passare a quello migliore, cioè al divino». Essa è una forma della *sobria ebrietas*, formulata per primo da di Filone di Alessandria: l’uomo che

contempla Dio esce dai propri sensi terreni come fosse ebbro, ma tale ebbrezza è, in realtà, sobria, perché permette una conoscenza. In ogni caso, tale esperienza non è l'irrazionalità delle esperienze profetiche ed entusiastiche, del tipo di quelle dei profeti montanisti.

Il fatto è che l'impiego dei termini significanti il mistero cristiano, è esposto ad una ambiguità fondamentale: debbono, questi termini, essere intesi in senso forte, cioè secondo quella che noi attualmente chiamiamo 'mistica', vale a dire come una esperienza che implica il diretto *contatto* con Dio, oppure in un senso più debole, vale a dire come il mistero della religione cristiana, cioè come una realtà estranea a questo mondo, come volevano essere le *religioni misteriche*, e che lo trascende? È soprattutto in questo secondo senso che li impiegavano gli scrittori della scuola di Alessandria. Può esistere una mistica senza una esperienza personale che la racconti?