

DAMIAN MRUGALSKI OP

***La dottrina dell'infinità di Dio e le sue implicazioni:
Clemente di Alessandria e Gregorio di Nissa***

1. Introduzione

Charles Bigg, uno studioso inglese del 19° secolo, nelle sue lezioni tenute all'Università di Oxford nel 1886 affermò: “Che parola assurda e maliziosa è l'infinito, puramente materiale in tutte le sue associazioni, e tanto insensata se applicata allo spirito quanto lo sarebbero l'incolore o l'imponderabile. Eppure è abitualmente usata come se fosse il più alto termine di reverenza. Per un platonico infinito significa quasi la stessa cosa che male. La limitazione è l'essenza della verità e della bellezza”¹. Il platonico a cui si riferisce lo studioso di Oxford era Origene, che nella sua opera *De principiis* avrebbe affermato che la potenza di Dio è finita. Riporto qui questa opinione perché nel 1978 Henri Crouzel e Manlio Simonetti ne hanno fatto riferimento nel loro commento all'edizione critica del *De principiis*. Questi autori concordano con la tesi dello studioso dell'Ottocento e affermano che fu solo Plotino a introdurre il concetto di infinito positivamente inteso nel discorso filosofico, mentre Origene condivideva ancora l'opinione dei filosofi antichi, cioè che ciò che è infinito è incompiuto, indefinito e quindi imperfetto². Questa opinione e i relativi passi dell'opera *De principiis* furono citati in numerose enciclopedie e dizionari teologici e filosofici. Anche molti autori di manuali e monografie della patristica, facendo eco all'opinione di Crouzel e Simonetti, sostengono che Gregorio di Nissa fu il primo autore giudeo-cristiano a sviluppare, sulla base della filosofia di Plotino, il concetto dell'infinità di Dio positivamente inteso.

¹ C. Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria: Eight Lectures Preached Before the University of Oxford in the Year 1886*, Oxford: Clarendon 1913, nota 2, 196.

² H. Crouzel – M. Simonetti, nota 2, in: Origène, *Traité des principes*, vol. 2: *Commentaire et fragments*, SCh 253, Paris 1978, 213.

Non vorrei sviluppare qui questo filo perché ho dimostrato in diversi miei articoli che i passi a cui si riferiscono Crouzel e Simonetti non sono l'opinione di Origene, ma quella dell'imperatore Giustiniano. Aggiungerò solo che nella traduzione latina dell'opera *De principiis*, fatta da Rufino, l'affermazione sulla potenza finita di Dio non appare, mentre nei testi di Origene conservati in greco, il termine ὄπειρον è usato in riferimento a Dio. Inoltre, i predecessori di Origene, cioè Filone di Alessandria e Clemente di Alessandria, parlavano ripetutamente nelle loro opere dell'infinità di Dio e del processo infinito di assimilazione dell'uomo a Dio. Questo fatto, tuttavia, è stato ignorato da molti studiosi, compresi gli studiosi di Gregorio di Nissa, che credevano che Gregorio, nella sua dottrina dell'infinità di Dio, o si basasse su Plotino o percorresse la propria strada per arrivare al concetto dell'infinità di Dio positivamente inteso. Uno di questi studiosi fu Ekkehard Mühlenberg, che scrisse l'ormai classica monografia intitolata: *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*. Nel suo libro, Mühlenberg dedicò un capitolo a Clemente Alessandrino, in cui sostenne che non è possibile stabilire la dipendenza di Gregorio da Clemente, in quanto l'Alessandrino non conosce il concetto positivo dell'infinito e non parla di un processo dell'assimilazione dell'uomo a Dio che si estende *ad infinitum*.³ In questo intervento cercherò di mostrare che Clemente ebbe familiarità con il concetto positivo di infinito e che molte delle sue affermazioni avrebbero potuto essere di ispirazione a Gregorio di Nissa.

2. L'infinità dell'essere incorporeo

Prima di esaminare il concetto di infinità dell'essere incorporeo, bisogna fare qualche osservazione su alcune premesse ontologiche presenti sia nella dottrina di Clemente di Alessandria che in quella di Gregorio di Nissa. Entrambi i pensatori adottano la divisione platonica di tutta la realtà, cioè distinguono il livello dell'essere intelligibile (νοητός) e il livello dell'essere sensibile (αἰσθητός). Il primo è incorporeo e conoscibile tramite l'intelletto, mentre il secondo è corporeo e conoscibile tramite i sensi. Secondo Platone, gli esseri intelligibili sono le idee e Dio, cioè il Demiurgo, di cui parla il mito del dialogo *Timeo*, ma anche l'Idea del Bene, di cui si parla, tra gli altri, nella *Repubblica*. Quest'ultima non è definita da Platone come essere, ma come esistente al di là dell'essere (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας); tuttavia, l'Idea del Bene è anche di natura intelligibile, poiché è conoscibile tramite l'intelletto. Gli esseri sensibili, invece, sono le cose materiali del mondo visibile. Una distinzione simile è fatta anche dagli interpreti

³ E. Mühlenberg, *Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphisik*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966, 73-76.

posteriori di Platone, chiamati medioplatonici, con la differenza, però, che nelle loro dottrine le idee platoniche diventano pensieri del Dio trascendente. Questa dottrina fu formulata per la prima volta da Filone di Alessandria, un pensatore ebreo annoverato anche tra i medioplatonici. L'influenza della dottrina di Filone sul pensiero dei pensatori cristiani successivi, tra cui Clemente di Alessandria e Gregorio di Nissa, è evidente ed è stata descritta da molti studiosi.

Detto questo, possiamo ora passare alla questione dell'infinito che ci interessa. Ebbene, come già detto, molti studiosi ritengono che Gregorio di Nissa fu il primo pensatore giudeo-cristiano che, in opposizione alla metafisica platonico-aristotelica, sviluppò una dottrina dell'infinità di Dio positivamente intesa. Infatti Platone, pur definendo le idee come semplici e incorporee, non si pronuncia sulla loro infinità. Al contrario, definisce le idee come misure delle cose, e dal momento che sono misure, non possono essere infinite. Infatti indicano quello che una cosa è; la definiscono, cioè impongono certi limiti. Un'idea quindi non è e non può essere illimitata. Altrimenti non potrebbe essere la misura delle cose finite. Aristotele, d'altra parte, sostiene che non ci può esistere un infinito nell'atto. Dato che tutto ciò che ha forma, che è attualizzato, ha anche dei limiti definiti. Secondo Aristotele, si può dire che l'infinito esiste solo in potenza, ad esempio come un processo di addizione o di divisione. Gregorio di Nissa dissente dalle tesi di Platone e Aristotele, dal momento che nelle sue *Omellie sul Cantico dei Cantici* afferma:

Chiamiamo la sostanza sensibile (αἰσθητόν) quella che è afferrata dai sensi, intellettuale (νοητόν) quella che rimane al di sopra della percezione sensibile. Di queste due sostanze, quella intellettuale è infinita (ἄπειρον) e illimitata (ἄόριστον), l'altra, in tutto e per tutto, è compresa entro certi confini. Poiché, infatti, ogni materia è compresa dalla quantità e dalla qualità nel peso e nella figura e nella superficie e nella forma, il limite della percezione relativa alla materia è rappresentato da tutto quello che si può osservare di essa, sì che colui che esamina la materia non può immaginare niente che non sia una di queste peculiarità. Invece la sostanza intellettuale e immateriale, pura da siffatto contorno, sfugge ad ogni confine, perché non è limitata da niente⁴.

Più avanti nel testo citato, Gregorio divide la sostanza intelligibile in due generi: una increata e creatrice, l'altra creata. La prima è immutabile e infinita per natura, mentre la seconda è mutevole, ma proprio a causa di questa mutevolezza, è anche infinita. Infatti essa può crescere continuamente nel Bene infinito al quale partecipa e assimilarsi ad esso in modo infinito. Torneremo a quest'ultima questione nell'ultima parte di questo intervento, quando

⁴ Gregorius, *Homiliae in Canticum canticorum*, 6; GNO 6, 173-174.

esamineremo il concetto dell'*homoiosis theo*, cioè il processo infinito dell'assimilazione dell'uomo a Dio. Intanto, nel testo citato sopra, Gregorio fa derivare il concetto dell'infinito dalla nozione stessa di incorporeità. Ciò che non è un corpo non possiede alcun limite stabilito dalla forma, dall'aspetto, dalla figura o da qualsiasi altro tipo di proprietà che limita gli esseri materiali.

È possibile che questa tesi sia stata presa in prestito in qualche modo da Clemente di Alessandria? Orbene, l'Alessandrino sottolinea in molti luoghi dei suoi scritti che Dio non possiede qualità fisiche come la forma, l'aspetto, la profondità, la larghezza, la lunghezza e altre caratteristiche del genere⁵. Poiché Egli è invisibile e infinito (ἀόρατος καὶ ἀπερίγραφος), non può essere rappresentato in nessuna immagine, né nessun tempio è in grado di racchiuderlo⁶. Inoltre, non solo il tempio, ma come scrive l'Alessandrino altrove, nessun luogo può contenere Dio, perché "Egli è al di sopra del luogo e tempo e proprietà del creato; non si trova mai in una parte o per delimitazione o per separazione, in quanto contenente e non contenuto"⁷. Tuttavia, c'è un'affermazione in cui Clemente deriva direttamente dal concetto di incorporeità la nozione dell'infinità di Dio:

Come potrebbe infatti essere definito colui che non è né genere né alterità né specie né individuo né numero, e nemmeno accidente né soggetto cui qualcosa possa capitare come accidente? Né lo si potrebbe dire rettamente un tutto: il tutto è dell'ordine della grandezza, ed Egli è il Padre dell'universo. Né, infine, si può parlare di parti in Lui, poiché l'Uno è indivisibile (ἀδιαίρετον); per questo è anche infinito (ἄπειρον), non nel senso dell'impossibilità di percorrerlo (ἀδιεξίτητον), ma dell'assenza di dimensione (ἀδιάστατον) e di limite (πέρας), e pertanto è senza figura e innominabile⁸.

Nel testo riportato sopra, Clemente si riferisce evidentemente alle tesi poste da Platone e Aristotele relative al concetto dell'infinito. Affermando che l'Uno è indivisibile (ἀδιαίρετον) e quindi infinito, si riferisce a una delle ipotesi poste nel *Parmenide* di Platone⁹. D'altra parte, precisando la sua affermazione, cioè dicendo che l'infinito nel caso di Dio non consiste nell'impossibilità di percorrerlo (ἀδιεξίτητον), egli si stacca dalla tesi di Aristotele. Infatti,

⁵ Cfr. Clemens, *Stromata*, V,71,2-5; VI,114,4; VII,30,1.

⁶ Cfr. Clemens, *Stromata*, V,74,4-6.

⁷ Cfr. Clemens, *Stromata*, II,6,2.

⁸ Clemens, *Stromata*, V,81,5-6.

⁹ Cfr. Plato, *Parmenides*, 137c-d.

quest'ultimo, in una delle definizioni dell'infinito esposte nella *Fisica*, afferma che l'infinito concepito come qualcosa che non può essere percorso non esiste né in atto né in potenza¹⁰. Clemente, però, non si sofferma a queste due allusioni ai filosofi antichi, ma nella sua definizione dell'infinito va avanti affermando che quando si pensa all'infinità di Dio si deve tener conto dell'assenza assoluta di dimensione (διάστασις) e di limite (πέρας). Il termine ἀδιάστατον che usa qui non sembra apparire in nessun contesto riguardante l'infinito prima di Clemente¹¹. Dopo Clemente, tuttavia, appare in Plotino, ma anche in Gregorio di Nissa. Quest'ultimo, nella sua opera *Contra Eunomium* afferma:

La natura divina è priva di dimensione (ἀδιάστατος) e, in quanto tale, non ha limite (πέρας), e quello che è illimitato (ἀπεράτωτον) è infinito (ἄπειρόν), ed è detto tale. Cosa vana, dunque, è circoscrivere (περιγράφειν) l'infinito con il principio e la fine, perché quello che è stato circoscritto non può essere infinito¹².

Nel passo citato si possono facilmente trovare riferimenti alla prima ipotesi del *Parmenide* di Platone. Tuttavia, oltre a questi riferimenti, l'affermazione di Gregorio contiene anche delle precisazioni che troviamo proprio nelle opere di Clemente di Alessandria riguardo al concetto dell'infinito. Ciò che è infinito non è solo senza dimensione (ἀδιάστατος), ma è anche incircoscritto (ἀπερίγραφος) e senza limiti (ἀπέραντος). Quest'ultimo termine viene usato da Clemente per descrivere il “seno di Dio”, che è il Logos impercorribile¹³. Torneremo comunque su questo argomento nell'ultima parte del nostro intervento.

3. L'infinità del Bene

In diversi luoghi delle sue opere Gregorio di Nissa sottolinea che il Bene, che è Dio, non ha limiti. Il limite del Bene dovrebbe essere qualche male o vizio. Questo però non è attribuibile a Dio. Tale argomento appare nelle *Omèlie sul Cantico dei Cantici* citate sopra, nel *Contra Eunomium* e nella *Vita di Mosè*. Ovviamente, in ognuno di questi scritti, l'argomento varia un po', in quanto commenta uno dei passi della Scrittura o risponde alle tesi di Eunomio. Tuttavia,

¹⁰ Cfr. Aristoteles, *Physica*, 206b, 22 sgg.

¹¹ Cfr. Arkadi Choufrine, *Gnosis, Theophany, Theosis: Studies in Clement of Alexandria's Appropriation of His Background*, New York: Peter Lang, 2002, 167.

¹² Gregorius, *Contra Eunomium*, III,7,33.

¹³ Cfr. Clemens, *Stromata*, V,81,4.

vale la pena soffermarsi sul quadro di base dell'argomentazione di Gregorio sull'infinità del Bene. E così, nella *Vita di Mosè*, il nostro autore afferma quanto segue:

Ogni bene, per sua natura, non ha limiti, ma è limitato dalla opposizione di ciò che gli è contrario. Ad esempio, la vita è limitata dalla morte e la luce delle tenebre; e, in generale, ogni cosa buona finisce dove si trova quello che si pensa che appartenga alla condizione contraria. Dunque, come la fine della vita è l'inizio della morte, così anche la sosta nella corsa della virtù è l'inizio della corsa nel vizio. [...]. Quello che è bene in senso primo e proprio, quello la cui natura è costituita dalla bontà – vale a dire, lo stesso essere divino – è realmente, ed è denominato quello che è inteso nella sua natura. Dunque, siccome si è mostrato che la virtù non ha altro limite che il vizio, e l'essere divino, d'altra parte, non può ammettere il suo contrario, si comprende che illimitata e sconfinata (ἀόριστος ἄρα καὶ ἀπεράνωτος) è la natura di Dio¹⁴.

Possiamo trovare questo tipo di argomento negli scritti di Clemente? Ebbene, ci sono molti luoghi in cui l'Alessandrino sottolinea che fare il bene è proprio della natura di Dio. Dio è ed è sempre stato buono, anche prima della fondazione del mondo. Se Dio cessasse di fare il bene, afferma Clemente, cesserebbe di essere Dio¹⁵, il che è ovviamente impossibile. Anche se l'Alessandrino non usa il termine "infinito" in queste occasioni, suppone in qualche modo che la potenza di Dio sia inesauribile e sconfinata. Dice, per esempio, che "Dio, essendo un Padre buono e diventando tale nell'incessante beneficiare, permane inviolabilmente nell'identità della sua bontà. A che serve infatti un Bene se non agisce e non beneficia?"¹⁶. I termini ἀναλλοίωτος e ἀπαράβατος usati in questo contesto indicano l'immutabilità, la persistenza e quindi l'eternità dell'attività beneficatrice di Dio.

Tutte le affermazioni di Clemente qui riportate, costituiscono però solo una parte dell'argomentazione esposta da Gregorio. Perché quest'ultimo non solo afferma che è un attributo della natura di Dio fare il bene incessantemente e che in questa attività beneficatrice

¹⁴ Gregorius, *De vita Moysis*, I,5-7.

¹⁵ Cfr. Clemens, *Stromata*, VI,141,7-142,1: εἰ παύσεται ποτε ἀγαθοεργῶν, καὶ τοῦ θεοῦ εἶναι παύσεται.

¹⁶ Cfr. Clemens, *Stromata*, VI,104,3: θεὸς ὄντως καὶ πατὴρ ἀγαθὸς ὢν τε καὶ γινόμενος ἐν ἀδιαλείπτῳ εὐποιίαις, ἐν ταυτῷ τῆς ἀγαθωσύνης ἀπαράβατος μένει. τί γὰρ ὄφελος ἀγαθοῦ μὴ ἐνεργοῦντος μὴδὲ ἀγαθύνοντος;

Dio è immutabile¹⁷, ma anche che il bene può essere limitato solo dalla sua opposizione, cioè dal male o dal vizio. C'è, tuttavia, un passo in cui Clemente, rifiutando l'opinione che la filosofia pagana sia l'opera del diavolo, e dimostrando che è l'opera di un Dio buono, enumera le opposizioni che appaiono anche nel testo di Gregorio citato sopra:

Come la lira compete solo al citaredo e il flauto al flautista, così il privilegio del bene è possesso dei buoni; e allo stesso modo natura del benefattore è beneficiare, come del fuoco riscaldare e della luce illuminare. Il buono non farà mai del male, come mai la luce non farà tenebra, né il fuoco raffredderà. Così, viceversa, il vizio non produrrà mai nulla di virtuoso, perché la sua funzione è fare il male, come della tenebra confondere la vista. Non è dunque opera del vizio la filosofia, se crea le persone virtuose. Resta dunque [che sia opera] di Dio, opera del quale è soltanto beneficiare. Tutto ciò che è stato dato da Dio è bene che sia dato come che sia ricevuto¹⁸.

Ciò che unisce il testo citato sopra con quello di Gregorio è l'affermazione che realtà come il bene o la luce non possono essere la causa di ciò che si oppone ad esse, cioè del male e delle tenebre. Siccome è proprietà della natura divina fare solo il bene, Dio non può essere la causa del male o del vizio. Ma il male fatto da altri può mettere fine all'attività benevola di Dio? La risposta a questa domanda, seppur indirettamente, si trova in un altro luogo, dove Clemente afferma:

È infatti proprio della sapienza, virtù e potenza divina non solo fare il bene (τὸ ἀγαθοποιεῖν) – questa è per così dire la natura di Dio, come del fuoco riscaldare e della luce illuminare – ma anche e soprattutto attuare un fine buono e utile attraverso i mali escogitati da qualsiasi uomo e trarre qualcosa di vantaggioso da quello che appare come un male¹⁹.

Da questa affermazione deriva che il male non è in grado di porre un limite all'attività beneficatrice di Dio, perché Egli è persino in grado di trasformare il male commesso da altri in bene. In un altro luogo, l'Alessandrino si chiede per quale motivo un Dio buono potrebbe mai cessare di fare del bene. Per incapacità? Per mancanza di volere? E rispondendo, afferma che

¹⁷ Sebbene il passo citato sopra non menzioni esplicitamente l'immutabilità di Dio, altrove nei suoi scritti Gregorio introduce anche la premessa dell'immutabilità di Dio nell'argomento sull'infinità del bene. Cfr. Gregorius, *Contra Eunomium*, I 169; Id., *Homiliae in Canticum canticorum*, 6; GNO 6, 174.

¹⁸ Cfr. Clemens, *Stromata*, VI,159,4-6.

¹⁹ Clemens, *Stromata*, I,86,3.

né l'uno né l'altro possono caratterizzare un essere onnipotente e intrinsecamente buono²⁰. Ne consegue che l'eterna attività beneficatrice di Dio non ha limiti, né interni né esterni.

4. L'infinità del processo dell'*homoiosis theoi*

Gregorio di Nissa collega il concetto dell'infinità di Dio con la dottrina dell'assimilazione dell'uomo a Dio (ὁμοίωσις θεῷ), che era già presente in molti altri pensatori pagani e cristiani prima di Gregorio, e che è un riferimento e uno sviluppo della famosa affermazione di Platone del *Teeteto* 176b. Nella dottrina di Gregorio, la *homoiosis theoi* è un processo etico-intellettuale in cui l'uomo, attraverso la pratica delle virtù e la crescita nella conoscenza, diventa sempre più simile a Dio. Ma poiché Dio è infinito, anche il processo di conoscenza di Lui da parte dell'uomo e il processo di crescita dell'uomo nella bontà devono estendersi all'infinito. Infatti, una creatura finita non potrà mai abbracciare completamente l'infinito, perché questo è logicamente impossibile. Ciò che è possibile, tuttavia, è un progresso continuo nel bene e nella conoscenza, e quindi un processo *ad infinitum*:

Colui infatti che considera la natura divina, la vede come un immenso mare (πέλαγος ἀχανές) che non mostra in sé nessun segno che permetta di conoscerne l'origine, anche se spinge in avanti la sua immaginazione comprensiva: in tal modo, se uno, nella sua curiosità, cerca di cogliere quello che è più antico dei secoli e risale fino al principio delle cose, non può fermarsi in nessun oggetto con il suo ragionamento, dato che quello che egli cerca balza continuamente oltre e non gli fa intravedere nessuna sosta alla curiosità della sua mente²¹.

Affermazioni simili che si riferiscono anche alla partecipazione dell'uomo al bene infinito e a una crescita continua nella virtù si trovano in molti altri luoghi delle opere di Gregorio. In queste occasioni il Nisseno si riferisce più volte a un passo della *Lettera di San Paolo ai Filippesi*, in cui l'apostolo racconta della sua corsa verso il premio che è ancora davanti a lui: "Fratelli, non ritengo di avere già ottenuto il premio, ma faccio una cosa: dimenticando le cose che stanno dietro e protendendomi verso le cose che stanno davanti, proseguo il corso verso la

²⁰ Cfr. Clemens, *Stromata*, VII,6,5. Anche Gregorio di Nissa, in uno dei suoi argomenti a favore dell'infinità del bene, parla dell'assurdità di attribuire alla natura divina un bene minore o maggiore. Cfr. Gregorius, *Contra Eunomium*, I,169. Questo argomento appare nel contesto di una polemica contro Eunomio, che ha sminuito il bene che è il Logos. Vale la pena notare in questa occasione che anche Clemente di Alessandria si riferisce a Cristo nel testo citato sopra, e poco più avanti afferma che il Figlio è l'attività del Padre e la potenza del Padre. Cfr. Clemens, *Stromata*, VII,8,1 e VII,9,1.

²¹ Gregorius, *Contra Eunomium*, I,364.

meta verso il premio della suprema vocazione di Dio in Cristo Gesù” (Fil. 3,13-14). Al medesimo passo, e in un contesto simile, si riferisce anche Clemente di Alessandria, il quale si stupisce “che alcuni abbiano l’ardire di chiamare se stessi “perfetti” e “gnostici”, ritenendosi superiori all’Apostolo Paolo”²². Infatti, osserva l’Alessandrino, “egli si considera perfetto, poiché ha abbandonato la vita di prima e aderisce a quella migliore, ma non in quanto perfetto nella conoscenza (οὐχ ὡς ἐν γνώσει τέλειος), bensì in quanto anelante a colui che è perfetto”²³. Come per Gregorio, così per Clemente Paolo è il simbolo del perfetto cristiano – cioè lo gnostico. La sua perfezione, tuttavia, consiste nel suo continuo correre, e quindi nella crescita nell’acquistare conoscenza piuttosto che nel possederla²⁴.

Rimane comunque la domanda se la corsa di Paolo raggiungerà il suo lieto fine, cioè se il perfetto cristiano è in grado di comprendere Dio. Se Dio è infinito, allora anche il processo di conoscerlo dovrebbe proseguire all’infinito. Secondo Mühlenberg, in Clemente non troviamo una comprensione positiva del concetto di infinità di Dio nel senso dell’impercorsibilità. Infatti, il capitolo dedicato a Clemente nella sua monografia sull’infinità di Dio in Gregorio di Nissa, si conclude con le seguenti parole: “Una dipendenza diretta di Gregorio da Clemente non ha senso per me, poiché Gregorio presuppone implicitamente che l’ἄπειρον contenga l’ἀδιεξίτητον e quindi il *progressus in infinitum*”²⁵. Il Mühlenberg, tuttavia, si è concentrato solo sul concetto di infinito dell’essere incorporeo. Questo tipo di riflessione appare anche in Gregorio di Nissa, come ho mostrato prima. Non ha però esaminato le affermazioni di Clemente riguardo al processo di conoscenza e di assimilazione dello gnostico a Dio. Intanto, l’Alessandrino, dopo aver esposto il metodo di astrazione, chiamato posteriormente *via negationis*, cioè il procedimento di purificare il concetto di Dio da ogni connotazione fisica, aggiunge:

Se poi, astraendo da tutte le qualità inerenti ai corpi e alle così dette realtà incorporee, ci slanciamo nella grandezza del Cristo (εἰς τὸ μέγεθος τοῦ Χριστοῦ) e di qui procediamo in santità di vita verso l’abisso (εἰς τὸ ἀχανές), allora potremo in qualche modo giungere all’intelligenza

²² Clemens, *Paedagogus* I,52,2.

²³ Clemens, *Paedagogus* I,52,3.

²⁴ Anche Gregorio afferma che, quando si tratta di virtù, è difficile definirla come perfezione (τελειότης). Perché la perfezione è collegata all’essere finito, cioè al raggiungimento della meta (τέλος), mentre la perfezione, secondo il Nisseno, è una crescita continua e infinita nella virtù. La perfezione della virtù è quindi non avere un fine. Cfr. Gregorius, *De vita Moysis*, I,5-7.

²⁵ E. Mühlenberg, *Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966, 76.

dell'Onnipotente: conoscendo però non ciò che è, ma ciò che non è. Una forma, un moto, uno stato, una sede o luogo, una destra o una sinistra del Padre dell'universo non sono affatto cose da concepire: eppure sono state scritte anche queste²⁶.

Avendo purificato la nozione di Dio da tutte le categorie proprie delle entità fisiche, e avendo così raggiunto un concetto di unità privo di ogni corporeità, dimensione e posizione, Clemente indica un altro modo di conoscere Dio. Non è più la *via negationis*, ma un processo di conoscenza della grandezza (μέγεθος) della Sapienza di Dio, che è Cristo. Questo processo è paragonato al percorrere l'abisso (ἀχανές), ovvero qualcosa di infinito. Ricordiamo che il termine ἀχανές appare anche nel testo sopra citato di Gregorio, dove la natura di Dio viene paragonata a un mare immenso. Del resto, anche l'Alessandrino stesso ricorre a una metafora simile quando menziona l'esperienza mistica di Paolo che fu rapito al terzo cielo. Secondo Clemente, il terzo cielo non era il fine del cammino intellettuale dell'apostolo. Il terzo cielo è solo l'inizio, perché al di là di esso si estende la profondità imperscrutabile della sapienza e della conoscenza di Dio, che viene paragonata appunto all'oceano infinito (ὠκεανὸς ἀπέραντος). È per questa ragione, secondo l'Alessandrino, che Paolo esclama: "O profondità di ricchezza, di sapienza, di gnosi divina!" (Rm. 11,33)²⁷. Si noti, tuttavia, che nella metafora di Clemente non compare più il termine ἀχανές, che può essere tradotto anche come "immenso", ma il termine ἀπέραντος, che significa "illimitato" o "infinito".

Inoltre, riferendosi al passo del *Prologo del Vangelo di Giovanni* che parla del "Dio unigenito che è nel seno del Padre" (Gv. 1,18), l'Alessandrino nota che alcuni chiamano il seno di Dio un abisso (βυθός) "perché tiene come avvolte e abbracciate in seno tutte le cose". Questo abisso è definito da lui come "irraggiungibile e infinito insieme" (ἀνέφικτόν τε καὶ ἀπέραντον)²⁸.

Occorre però notare che l'infinità della Sapienza di Dio è espressa da Clemente non solo con le metafore dell'oceano infinito o dell'abisso, ma anche con certi termini tecnici che apparivano nella filosofia greca in relazione all'infinito. Ebbene, in una delle sue definizioni, Aristotele afferma che l'infinito è "ciò che può essere percorso, tuttavia il processo non può

²⁶ Cfr. Clemens, *Stromata*, V,71,3-4.

²⁷ Cfr. Clemens, *Stromata*, V,80,1-3.

²⁸ Cfr. Clemens, *Stromata*, V,81,3-4.

essere portato a compimento (τὸ διέξοδον ἔχον ἀτελεύτητον)”²⁹. Secondo Aristotele, un essere che non può essere percorso non esiste. Secondo Clemente, tale essere è proprio il Logos. Dato che egli è “sapienza, scienza, verità e tutto quanto a queste qualità è inerente” ha διέξοδον, cioè può essere percorso intellettualmente³⁰. Ma poiché le idee e le potenze di Dio, che esistono in lui come unità, sono infinite, il processo di conoscerlo e percorrerlo non può avere termine. “Perché in Lui, afferma Clemente, il termine diventa principio e questo a sua volta finisce in un principio di nuovo, non avendo mai interruzione (τὸ τέλος ἀρχὴ γίνεται καὶ τελευτᾷ πάλιν ἐπὶ τὴν ἄνωθεν ἀρχήν, οὐδαμοῦ διάστασιν λαβῶν)”³¹.

Il percorrere, e quindi conoscere, l’infinita Sapienza di Dio da parte di creature finite è possibile solo per grazia di Dio³². È interessante che questa grazia che Dio concede alle anime che progrediscono nella fede e nella santità è anche infinita, sebbene sia ricevuta da esse in modo finito, cioè nella misura in cui ciascuna di esse è in grado di riceverla. Per questo Clemente afferma che lo Spirito Santo si diffonde nell’anima credente in modo infinito (ἀπεριγράφως), sebbene secondo la limitazione di ciascuno (κατὰ τὴν ἐκάστου περιγραφὴν)³³. Tale limitazione, tuttavia, può essere ulteriormente aumentata. Perché il perfetto gnostico diventa sempre più spirituale (πνευματικός) attraverso una continua crescita nella fede, nella virtù e nella conoscenza, ma anche attraverso la Potenza onnipotente di Dio e l’amore infinito che lo unisce allo spirito (διὰ τῆς ἀορίστου ἀγάπης ἤνωται τῷ πνεύματι)³⁴. Il processo di conoscenza di Dio che lo gnostico desidera “mira ad un fine che è senza limiti ma perfetto (πρὸς τέλος ἄγει τὸ ἀτελεύτητον καὶ τέλειον)”³⁵. Si noti che, secondo Aristotele, “ciò che non ha fine non può essere perfetto; e la fine è il limite (τέλειον δ’ οὐδὲν μὴ ἔχον τέλος, τὸ δὲ τέλος πέρας)”³⁶. Secondo Clemente, invece – come più tardi per Gregorio di Nissa – è Dio che è un essere infinito ma perfetto. Infinito e perfetto è anche il processo di assimilazione dell’uomo a Dio.

²⁹ Cfr. Aristoteles, *Physica*, III 204a 2-7.

³⁰ Cfr. Clemens, *Stromata*, IV,156,1.

³¹ Cfr. Clemens, *Stromata*, IV,157,1-2.

³² Cfr. Clemens, *Stromata*, V,82,3-4.

³³ Cfr. Clemens, *Stromata*, VI,120,2.

³⁴ Cfr. Clemens, *Stromata*, VII,44,5-6.

³⁵ Clemens, *Stromata*, VII,56,3.

³⁶ Aristoteles, *Physica*, III, 207a 14.

5. Conclusioni

Sia Clemente di Alessandria che Gregorio di Nissa, in opposizione all'ontologia platonico-aristotelica, postulano l'infinità dell'essere incorporeo. Nei loro scritti, oltre ai termini tecnici che indicano l'infinito, appare il termine ἀδιάστατον, che prima di Clemente non era usato nel contesto dell'infinito. L'essere incorporeo è quindi, secondo loro, infinito, ma non nel senso dell'impercorribilità, ma nel senso dell'assenza assoluta di dimensione (διάστασις) e di limite (πέρας).

Sia Clemente che Gregorio parlano di un Bene infinito. Sebbene Gregorio affermi esplicitamente che il Bene che è Dio è infinito, anche Clemente, sebbene in questo contesto non usi il termine ἄπειρον o termini correlati, postula l'immutabilità e l'inesauribilità dell'attività eterna e beneficatrice di Dio. Entrambi i pensatori affermano esplicitamente che nulla può porre un limite al Bene che è Dio.

Sia secondo Clemente che secondo Gregorio, Dio è Sapienza, o piuttosto possiede la Sapienza, che è il suo Logos. Questa Sapienza è anche infinita. In questo caso abbiamo a che fare con l'infinito, non nel senso di mancanza di dimensione, ma nel senso dell'impercorribilità. Anche se, per grazia di Dio, l'intelletto finito è in grado di percorrere questa Sapienza, il processo di percorrerla non arriverà mai alla sua fine. In questo senso, secondo entrambi gli autori, Dio è infinito, in quanto impercorribile. Questa infinità, tuttavia, non è un'imperfezione, ma deriva da un eccesso della Bontà e della Sapienza di Dio. Di conseguenza, l'infinito, anche se perfetto, è pure il processo della conoscenza e dell'assimilazione dell'uomo a Dio.