

Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna

IL COMMENTO AL PADRE NOSTRO
DI GREGORIO DI NISSA

ESERCITAZIONE PER IL BACCALAUREATO

STUDENTE

Suor Mara Bosi

DOCENTE

Don Giuseppe Scimè

BOLOGNA ANNO ACCADEMICO 2005/2006

INDICE

PREFAZIONE	3
INTRODUZIONE	4
1. Metodo di lavoro	4
2. Stato attuale della ricerca	5
CAPITOLO PRIMO: NOTE SUL CONTESTO STORICO, GEOGRAFICO, CULTURALE E RELIGIOSO IN CUI VISSE E OPERÒ GREGORIO DI NISSA	7
1. L'ambiente della Cappadocia	7
2. La vita di Gregorio di Nissa	8
3. Le opere di Gregorio di Nissa	11
CAPITOLO SECONDO: IL CONCETTO DI PATERNITÀ NELLA BIBBIA E NEI PADRI DELLA CHIESA	14
1. La paternità di Dio nella Bibbia	14
2. I primi commenti al Padre nostro: i Padri apostolici e apologisti	15
3. I successivi commenti di Tertulliano, Cipriano, Agostino e Origene	17
CAPITOLO TERZO: IL PENSIERO DI GREGORIO DI NISSA	24
1. Il rapporto tra filosofia e teologia	24
2. La dottrina trinitaria e la questione antropologica	26
3. Il concetto di $\theta\epsilon\omega\upsilon\acute{\alpha}$ nella metodologia esegetica	30
CAPITOLO QUARTO: IL DE ORATIONE DOMINICA	33
1. Datazione ed edizioni	33
2. L'esegesi sul Padre nostro	34
3. La prima omelia: l'introduzione all'Oratio domenica	36
CAPITOLO QUINTO: LA SECONDA E TERZA OMELIA	39
1. L'invocazione iniziale: "Padre nostro che sei nei cieli"	39
2. La prima richiesta: "Sia santificato il tuo nome"	41
3. La seconda richiesta: "Venga il tuo regno"	42
CAPITOLO SESTO: LA QUARTA E LA QUINTA OMELIA	45
1. La terza richiesta: "Sia fatta la tua volontà come in cielo così in terra"	45
2. La quarta richiesta: "Dacci oggi il nostro pane quotidiano"	47
3. Le ultime tre richieste: "E rimetti a noi i nostri debiti come noi li rimettiamo ai nostri debitori. E non ci indurre in tentazione ma liberaci dal male"	49

CAPITOLO SETTIMO: LA PREGHIERA	54
1. La preghiera del cristiano nel De oratione dominica	54
2. Μνήμη Θεοῦ, ovvero il “ricordo” di Dio	57
3. La preghiera come richiesta	58
CAPITOLO OTTAVO: LA LIBERTÀ	63
1. La nozione di libertà nel De oratione dominica	63
2. Προαίρεσις, ovvero libertà di scelta	63
3. Ἐπιθυμία, ovvero il desiderio della bellezza e della bontà	67
CONCLUSIONE	72
SIGLE E ABBREVIAZIONI	78
BIBLIOGRAFIA	79

- PREFERAZIONE -

Il lavoro di ricerca e approfondimento del corso degli studi teologici che mi sono proposta di svolgere vuole orientarsi alla lettura esegetica e spirituale di Gregorio di Nissa, Padre della Chiesa vissuto nel IV secolo nella Cappadocia.

Mi interessava osservare il modo con cui veniva presa in considerazione dai Padri la preghiera insegnataci dal Signore Gesù e la scelta della figura del Nisseno è nata da una duplice motivazione: la prima, quella di tentare di approfondire il pensiero teologico, mistico ed esegetico di un Padre che nel secolo scorso è stato abbondantemente ripreso da diversi studiosi; la seconda è di cogliere la preziosità della preghiera del Pater che da sempre ha avuto nella tradizione cristiana.

L'approfondimento patristico mi ha spinto a ravvivare il desiderio di comprendere più profondamente il Padre nostro e a mantenere il contatto con la tradizione viva della Chiesa. In particolare lo studio del Pater è rivolto a uno dei momenti fondamentali della vita della Chiesa che è il Battesimo, durante il quale i catecumeni e i candidati alla rigenerazione battesimale sono iniziati alla preghiera.

Discorrendo con varie persone a riguardo dell'argomento del presente lavoro ho tratto spunti e riflessioni ulteriori che mi hanno arricchita. Di questo ringrazio il Signore che nella sua provvidenza pone accanto a noi fratelli e sorelle per illuminare il nostro cammino. In particolar modo non posso non esimermi dal ringraziare don Giuseppe Scimè che mi ha seguita con competenza e attenzione e mio fratello don Paolo che mi ha sempre incoraggiata e stimolata nell'approfondimento teologico. Inoltre ringrazio di cuore le mie sorelle Suore Minime dell'Addolorata, i ragazzi, i giovani e i fratelli e le sorelle della comunità parrocchiale di Santa Maria Annunziata delle Budrie.

La ricchezza e la vastità dell'argomento trattato ha comportato una delimitazione del lavoro e certamente una incompletezza, ma l'essere coinvolta in questa ricerca non mi esime dal continuarla con passione di credente e figlia dell'unico Padre.

Le Budrie, 16 aprile 2006,
Pasqua di Risurrezione

- INTRODUZIONE -

1. Metodo di lavoro

Nella presente Introduzione esporrò brevemente il metodo di lavoro dell'elaborato, per una più facile comprensione, precisandone lo scopo e la delimitazione dell'argomento. Di conseguenza non posso esimersi dal prendere in considerazione lo stato attuale della ricerca, focalizzando l'attenzione sullo status quaestionis dell'opera "De oratione Dominica" di Gregorio di Nissa.

Approfondire i Padri è sempre attingere ad un tesoro di inesauribile ricchezza che aiuta a tornare alle radici e al fondamento della nostra fede. Questa è stata per me l'impressione di fondo nello scoprire l'opera "De oratione Dominica" di Gregorio di Nissa.

Consultando l'ampia bibliografia del Nisseno ho poi deciso di soffermare il mio studio soprattutto sull'opera presa in esame: le cinque Omelie di commento al Padre nostro.

Nella mia ricerca ho dovuto prendere in considerazione i precedenti commentari sul Padre nostro di Tertulliano, Cipriano, Agostino e Origene ed inoltre cogliere alcuni riferimenti ad altri Padri successivi a Gregorio di Nissa. Nella presente trattazione ho cercato, senza pretendere di risultare completa ed esaustiva, di collocare il Nisseno nel clima culturale, storico, geografico e religioso del suo tempo, esponendo brevemente la sua vita e la datazione delle sue opere. Successivamente nel secondo capitolo sono passata a riflettere sul concetto di paternità nella Bibbia, concetto presente e rielaborato nei commenti patristici dei sopra citati Padri sul Padre nostro. Poi nel terzo capitolo ho sviluppato alcuni elementi del pensiero di Gregorio di Nissa in funzione della spiegazione della cinque Omelie, accennando ad aspetti quali: il rapporto con la filosofia e la cultura del suo tempo e riferimenti più approfonditi alle altre opere del nostro Autore.

Successivamente ho approfondito il "De oratione Dominica" dal capitolo quarto al sesto seguendo lo schema classico delle sette richieste del Padre nostro e negli ultimi due capitoli ho analizzato due temi che studiando le cinque Omelie del Nisseno sono sembrati emergenti, quello della preghiera e quello della libertà. In un primo momento ho ritenuto necessario contestualizzare le fonti a noi pervenute, in un secondo sono passata a evidenziare i punti per me degni di considerazione del "De oratione Dominica".

Per quanto riguarda il testo delle opere del Nisseno ho consultato ovviamente la Patrologia Graeca ma ho lavorato sull'edizione critica dello Jaeger, facendo attenzione anche alle traduzioni

in lingue moderne degli studiosi attuali. La ricerca condotta sulle fonti sopra citate e su studi, monografie e articoli pubblicati soprattutto dal secolo scorso fino ad oggi ha reso evidente la necessità di arrivare ad una riflessione più sistematica, anche dal punto di vista diacronico, sulle cinque Omelie di Gregorio. Nell'impresa non facile di traduzione dei testi dall'originale greco ho potuto osservare alcuni collegamenti tra le idee più importanti che hanno favorito la riflessione di Gregorio sul Padre nostro. In questo ambito sono riuscita a trovare contributi più considerevoli sul tema della preghiera rispetto alla nozione di libertà, data anche la scarsa trattazione di quest'ultimo argomento nelle edizioni moderne dei testi del Nisseno.

2. Stato attuale della ricerca

Lo stato attuale della ricerca, sia in ambito italiano sia in ambito inglese e francese, è stato senza dubbio favorito dalle edizioni critiche e dalle traduzioni in lingue contemporanee delle opere del Nisseno.

Tutti gli autori concordano nel notare in Gregorio di Nissa un Padre che in campo teologico, spirituale ed esegetico si colloca all'interno delle diverse tradizioni culturali che confluiscono nella Cappadocia, ripensando e riformulando la tradizione pagana e platonica e quella cristiana alessandrina. Il caso di Peroli, studioso del nostro Autore, nell'opera presa in analisi nella presente ricerca è solo un esempio della riflessione che si può fare in riferimento agli influssi filosofici della tradizione platonica sul Nisseno. L'abbondanza di materiale a riguardo di Gregorio di Nissa e la sua attenzione all'ambiente filosofico potrebbe portare a valutarlo come fondatore di un sistema di pensiero cristiano, ma questo propriamente il nostro Autore non si prefisse di farlo, volendo limitarsi a difendere e meditare l'oggetto della fede per poterlo trasmettere in quanto pastore ai propri fedeli.

In generale le opere esegetiche del nostro Autore, da noi prese maggiormente in considerazione, sono state ampiamente commentate, ma il "De oratione Dominica" difficilmente è interpretato interamente a differenza degli altri scritti. Questo ha reso più impegnativa la ricerca sforzandomi di individuare, nelle opere dei diversi commentatori, dei brani di spiegazione alle cinque Omelie sul Pater. Inoltre ho cercato di documentarmi e di lavorare compilando i diversi dati nel rispetto delle differenze cronologiche e delle sensibilità letterarie ed esegetiche degli autori presi in esame.

Ho deciso intenzionalmente di focalizzare la mia attenzione sull'oggetto emergente del Pater: la preghiera. Tale termine è così ampiamente commentato dagli autori antichi e moderni

che non potevo esimermi dallo studiarlo più approfonditamente. Esso pone anche in relazione il Nisseno agli altri Padri che hanno preso in esame il valore della προσευχή. Invece sul tema della libertà in Gregorio di Nissa, quale nozione antropologica ho trovato solo il valido apporto dell'autore moderno Dal Toso, e questo basterebbe per rendersi conto di come sia ancora aperta la ricerca e l'approfondimento del pensiero del Nisseno.

CAPITOLO PRIMO

NOTE SUL CONTESTO STORICO, GEOGRAFICO, CULTURALE E RELIGIOSO IN CUI VISSE E OPERÒ GREGORIO DI NISSA

1. L'ambiente della Cappadocia

Una breve introduzione storica serve per inquadrare l'opera di Gregorio di Nissa così come una collocazione nella storia culturale del suo tempo.

La Cappadocia, regione interna della penisola anatolica, sebbene percorsa per lungo tempo dai missionari cristiani e aperta largamente all'evangelizzazione, fu sempre nell'antichità cristiana "un ambiente marginale rispetto ai centri culturali più vivi, ma nel IV secolo, dopo essersi illustrata come luogo di origine di vari capiparte ariani, da Gregorio il Cappadoce ad Eunomio, ebbe negli ultimi decenni il suo grande momento di splendore grazie a Basilio, Gregorio di Nazianzo e Gregorio di Nissa, che per l'appunto vengono usualmente denominati come i Cappadoci".¹ Le prime notizie storiche riguardanti l'ambiente cristiano si hanno con il primo vescovo Palmas, che presiedeva, nella seconda metà del II secolo, la comunità della Paflagonia, Amastris (Amsara).²

Questa regione interna dell'Asia Minore, scarsamente aperta all'influsso ellenistico, fu cristianizzata a partire dal III secolo grazie a Gregorio il Taumaturgo. Nel IV secolo questa regione, come sopra accennato, fu una vera fucina di partigiani di Ario: Asterio il Sofista, i vescovi di Alessandria Gregorio il Cappadoce e Giorgio, Eunomio, Austero di Milano.³ Non è una coincidenza casuale l'afflusso di ariani, anche se non ci è possibile precisare una motivazione; si può solo ipotizzare alla lontana la radicalizzazione di un influsso origeniano che potrebbe risalire a Firmiliano di Cesarea di Cappadocia. Il nome di Cesarea di Cappadocia evoca appunto quello romano di Cesarea o meglio di *Caesarea Cappadociae* datole nel 17 d. C. allorché l'imperatore Tiberio – dopo aver invaso e conquistato questa regione – decise di cambiare quello di Eusebia. In origine, ma molto indietro nel tempo, Cesarea era stata la capitale degli ittiti. Si chiamava Kanesh. Ancor prima era la città principale del popolo degli Hatti (Protoittiti). Sotto l'impero romano

¹ GREGORIO DI NISSA, *La vita di Mosè*, a cura di M. SIMONETTI, collana Scrittori greci e latini, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore, Vicenza 1984, p. IX (D'ora in avanti GREGORIO DI NISSA nelle note sarà abbreviato nel seguente modo: GN).

² Cf. C. PIETRI, «L'Oriente», in *Nascita di una cristianità (250-430)*, a cura di C. e L. PIETRI, ed. it. a cura di A. DI BERARDINO, intr. di P. Siniscalco, Storia del Cristianesimo 2, Borla - Città Nuova Editrice, Roma 2000, p. 118.

³ Cf. M. SIMONETTI - E. PRINZIVALLI, *Storia della Letteratura Cristiana antica*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato 1999, pp. 281-282.

godette di grande splendore ma subì anche una serie di persecuzioni, prima sotto Diocleziano e poi sotto Giuliano l'Apostata. Cesarea (1.070 m) è situata all'ombra del monte Erciyes Dagi (Monte Argeo, 3916 m).

2. La vita di Gregorio di Nissa

L'esistenza di Gregorio di Nissa si svolse tutta nel secolo IV d.C., tra l'impero di Costantino († 337) e quello di Teodosio († 395), sovrani che in quel periodo dovettero affrontare molteplici problemi: all'interno crisi economiche, riforme dell'apparato burocratico, rapporti con le classi dei ricchi possidenti; alle frontiere trattative e lotte con le tribù barbariche in movimento, mentre si aggravava in maniera irreversibile la frattura tra la parte orientale dell'impero e quella occidentale, nonostante temporanee riunificazioni. “Epoca difficile, di costante evoluzione, anche se non di decadenza, soprattutto per l'Impero d'Oriente”.⁴ Dall'editto di Costantino (cosiddetto editto di Milano del febbraio 313, il quale intendeva ricostruire l'unità dell'Impero a partire da quell'elemento che si era ormai diffuso in tutto l'Impero con una forza ed una vitalità nuova: la fede cristiana) che concede al cristianesimo una benevola tolleranza, a quelli emanati da Teodosio tra il 379 e il 381, con cui al cristianesimo viene conferita la dignità di religione ufficiale dello Stato e vengono accettate le affermazioni del concilio di Nicea (325), trascorre quasi un settantennio in cui la Chiesa riesce a svincolarsi dal cesaropapismo, specialmente in occidente, attraverso una lotta spesso dura con i sovrani che tendono a fare della religione un “*instrumentum regni*”.

L'arianesimo continuò a sussistere anche nel post-concilio dividendo “ariani” e “niceni” e si percepisce dagli eventi storici che, più che una questione religiosa, fu soprattutto una problematica politica basata sulle rivalità e le ambizioni. Effetto positivo del Concilio di Nicea fu quello di portare i teologi ad approfondire gli studi sulla Trinità: dal problema sulla natura del Padre e del Figlio e sui loro rapporti scaturì in seguito, come è naturale, quello sulla natura dello Spirito Santo e la necessità di conciliare il monoteismo con la distinzione delle persone divine divenne fonte di contrasti, polemiche costruttive, meditazioni, soprattutto nell'oriente speculativo e mistico. Nel IV secolo tutti gli studiosi sono concordi nel rilevare, all'interno della vita religiosa dell'Impero, l'attività pastorale e l'opera letteraria e speculativa di quelli che sono chiamati i tre grandi Cappadoci: Basilio di Cesarea, Gregorio di Nissa, Gregorio di Nazianzo, fratelli i primi due, amico di entrambi il terzo.

⁴ GN, *La preghiera del Signore*, a cura di G. CALDARELLI, collana Letture cristiane delle origini 12, Edizioni Paoline, Roma 1983, p. 9.

La presentazione dell'Autore è breve soprattutto per la sostanziale mancanza di indizi biografici nell'opera del Nisseno, a parte sporadici richiami nelle sue opere e in altri autori troviamo pochi indizi.

Ultimo dei grandi Cappadoci Gregorio di Nissa nasce in un ambiente familiare che influenzerà fortemente la sua teologia: il nonno materno di Basilio il Grande e Gregorio di Nissa aveva subito il martirio sotto Diocleziano, la nonna materna, santa Macrina la Vecchia, era stata discepola del celebre vescovo di Cesarea Gregorio il Taumaturgo, dal quale il nostro Autore aveva preso il nome al quale dedicò un'Omelia. Il loro padre, san Basilio detto il Vecchio, ricco proprietario, apparteneva alla nobiltà senatoria e anche la madre santa Emmelia, proveniva da una ricca famiglia della Cappadocia: un altro loro fratello, Pietro, fu vescovo di Sebaste. Oltre a Basilio e Gregorio altri tre dei dieci fratelli si dedicarono ad una vita cristiana particolarmente impegnata o ascetica: la loro sorella più grande, santa Macrina detta la Giovane (influyente sui fratelli); Nauczazio, morto ancor giovane e il più piccolo dei fratelli, il già citato Pietro vescovo di Sebaste.⁵

Poco ci è noto sull'infanzia di Gregorio di Nissa. Il padre morì quando Gregorio era bambino e suo fratello maggiore Basilio svolse un ruolo di capofamiglia. La quasi totalità degli studiosi è concorde nell'ipotizzare la nascita di Gregorio tra il 335 e il 340 tranne Dal Toso che anticipa la nascita al 332.⁶

Molto probabilmente Gregorio di Nissa non ha frequentato nessuna delle celebri scuole frequentate da Basilio e da Gregorio di Nazianzo, ma è indubbia la sua formazione filosofica e retorica della cultura del suo tempo che lo modellò come teologo speculativo e mistico. "Gregorio di Nissa trovò la sua specifica collocazione nella ricerca teologica, nell'interpretazione delle scritture, nella riflessione d'argomento ascetico e mistico".⁷ Fu lettore assiduo delle opere di letteratura greca, attingendo al platonismo e allo stoicismo. Infatti ha letto opere di Platone come il Fedro, il Fedone, la Repubblica, ma anche manuali del medio platonismo derivanti da Posidonio, cui ha attinto da Cicerone; e, secondo Daniélou,⁸ Plotino per la mistica, Porfirio per la logica e l'ontologia, Giambico per la cosmologia. S'ispira a Origene e Filone ed inoltre nelle sue

⁵ Cf. H.R. DROBNER, *Patrologia (Lehrbuch der Patrologie)*, Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien 1994), a cura di A. DI BERARDINO, trad. it. P.S. Neri - F. Sirleto, Edizioni Piemme, Casale Monferrato 1998, p. 359.

⁶ Cf. G. DAL TOSO, *La nozione di Proairesis in Gregorio di Nissa, analisi semeiotico-linguistico e prospettive antropologiche*, Patrologia Beiträge Zum studium der Kirchenväter V, Peter Lang, Europäischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt 1998, p.1.

⁷ GN, *La vita di Mosè*, op. cit., nota n. 1, p. X.

⁸ Cf. J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique, doctrine spirituelle de Saint Grégoire De Nysse*, Théologie étude publiées sous la direction de la Faculté de Théologie S.J. de Lyon-Fourvière 2, Édition Aubier, Paris 1944, pp. 112-115; cf. J. DANIELOU, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Edizioni E. J. Brill, Leiden 1970, p. 25.

opere sviluppa le tesi di Basilio. Da tutto ciò si denota una formazione retorica e filosofica elevata.

A partire dal 348 lo incontriamo a Cesarea, dove prosegue gli studi: forse è già stato avviato dalla famiglia allo studio ecclesiastico, mentre il fratello maggiore Basilio studiava ad Atene.

Quest'ultimo si converte alla vita monastica grazie a Macrina. Vorrebbe con sé anche Gregorio, ma questi si rifiuta e si sposa con Teosebia. Su questa identificazione della sposa del nostro Autore con Teosebia alcuni autori non concordano come il Drobner, per mancanza di notizie certe.

Che si sia sposato lo si deduce dal "De virginitate", quando afferma che lo stato verginale, cui aspirerebbe, in realtà è ormai impossibile per lui. Questo non esclude che la vita monastica sia stata una tappa importante per la formazione religiosa di Gregorio e si riscontrano evidenti riflessi nella sua opera. Sulla determinazione cronologica dell'inizio della vita monastica del nostro Autore, gli studiosi di patristica non concordano perfettamente: il Pellegrino⁹ e Dal Toso,¹⁰ che illustrano ampiamente l'esperienza episcopale di Gregorio, pongono dopo la morte di Teosebia, nel 385, il suo ritiro a vita monastica; anche l'Altaner¹¹ afferma che da vescovo di Nissa Gregorio non abbandonò la sua sposa; il Cayrè¹² invece pone intorno al 360 il ritiro del Nisseno nella solitudine dell'Iride e la Graef¹³ considera anche lei che è probabile che Gregorio si ritirasse ben presto a vita monastica per esortazione del fratello Basilio e dell'amico di Nazianzo, il Cherniss¹⁴ collega l'abbandono della carriera forense con l'editto dell'imperatore Giuliano che nel 363 espulse i retori cristiani dalle scuole.

Nel 372¹⁵ il fratello Basilio lo fece vescovo di Nissa, una borgata senza importanza, e riuscì a strapparla dalla carriera di retore. Negato a livello amministrativo e rimproverato e rifiutato da Basilio in un importante negoziato a Roma cadde vittima di gelosia e accuse soprattutto da parte dell'opposizione ariana: sta di fatto che nel 375 (data incerta) venne accusato di irregolarità nell'amministrazione della diocesi. Un sinodo nel 376 destituì Gregorio da Nissa e gli nominò un successore di modo che egli dovette restare in esilio fino al 378. Dopo la morte

⁹ Cf. M. PELLEGRINO, *Letteratura greca cristiana*, Editrice Studium, Roma 1963, pp. 148-149.

¹⁰ Cf. G. DAL TOSO, *La nozione...*, op. cit., nota n. 6, p. 2.

¹¹ B. ALTANER, *Patrologia (Précis de Patrologie)*, Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien 1958), trad. it. di A. Babolin, Edizioni Marietti, Casale Monferrato 1977, p. 312.

¹² F. CAYRÉ, *Patrologia e storia della teologia*, trad. it. di T. Pellizzari, vol. I, Roma 1936, pp. 437-438.

¹³ Cf. GREGORY OF NYSSA, *The Lord's Prayer*, Translated and annotated by H. GRAEF, *Ancient Christian Writers* 18, The Newman Press, Westminster (Maryland) 1954, p. 4.

¹⁴ Cf. H.F. CHERNISS, *The Platonism of Gregory of Nyssa*, Burt Franklin, New York 1971, p. 4.

¹⁵ Autori come Drobner, Simonetti, Prinzivalli e Dal Toso collocano l'elezione nel 372 altri invece come Altaner, Caldarelli e Quasten nel 371, altri ancora come Gribomont nel 370.

dell'imperatore filo-ariano Valente nel 378 gli succedette Teodosio I (378-395) che si mostrò favorevole al partito niceno; Gregorio si trovò quindi erede di Basilio morto il 1 Gennaio del 379 e di nuovo riabilitato nel suo incarico.

Gli anni successivi furono di intensa attività in cui produsse la maggior parte delle sue opere. Gregorio acquistò grande influenza tra i sostenitori dell'ortodossia, minacciata dalle diverse eresie intorno alla divinità di Cristo e dello Spirito Santo.

Dopo il sinodo dei niceni ad Antiochia, nell'autunno del 379, il Nisseno si trova prima nel Ponto per provvedere all'elezione di un vescovo ortodosso, poi a Sebaste, per la nomina del successore di Eustazio. Eletto quindi Gregorio vescovo di Sebaste lasciò però presto la città per i terribili scontri ideologici tra eustaziani e niceni. Più tardi il Concilio di Costantinopoli del 381 e i due sinodi che lo seguirono negli anni immediatamente successivi lo videro protagonista. Tornò nella capitale Costantinopoli in parecchie altre circostanze, come ad esempio per tenere le onoranze funebri della principessa Pulcheria nel 385, e poco dopo, di sua madre l'imperatrice Flacilla. Gregorio ha così un posto di grande rilievo a corte, fino a quando Teodosio I non si trasferisce a Milano nel 388. Da questo momento in poi sicuramente il vescovo di Nissa si ritirò a vita monastica. In quest'ultima fase della sua vita sviluppò una riflessione mistica, di cui ci ha lasciato notevoli documenti. Morì probabilmente nel 395.

3. Le opere di Gregorio di Nissa

Tutti coloro che s'accostano alle opere di Gregorio di Nissa hanno riscontrato la difficoltà di stabilirne una cronologia esatta anche se la maggior parte dei patrologi sono concordi nel far risalire la maggior parte di esse agli anni successivi al 379.¹⁶

Per maggiore comodità stabiliamo una cronologia della composizione bibliografica dell'Autore.

Il primo che intraprese il tentativo di una determinazione cronologica delle opere del Nisseno fu Tillemont, Paris 1703 in Memoire IX, in Francia e i suoi risultati restano ancora validi nella sostanza, anche se studi successivi hanno corretto alcune datazioni. "In questo secolo furono soprattutto Diekamp F. e Daniélou J. ad affrontare tale questione".¹⁷ Le date biografiche che più contribuiscono a segnare le fasi della produzione di Gregorio sono: l'1 Gennaio 379 (morte del

¹⁶ Cf. J. DANIELOU, «*La chronologie des oeuvres de Grégoire de Nysse*», in *Studia Patristica* vol. VII, a cura di F.L. Cross, Edited by F.L. Cross, Berlin 1966, pp. 159-169; G. MAY, *Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa*, citato da M. HARL, *Écriture et culture philosophique dans le pensée de Grégoire de Nysse*, Actes du colloque de Chevetogne (22-26.09.1969) Edizioni E.J. Brill, Leiden 1971, pp. 51-67.

¹⁷ Cf G. DAL TOSO, *La nozione...*, op. cit. nota n. 6, p. 4.

fratello Basilio), la tarda primavera del 381 (Concilio di Costantinopoli in cui si affronta il dogma trinitario) e dal 385 in poi. Da questi eventi della vita di Gregorio si possono suddividere le opere in tre fasi:

- 1- Prima del 379
- 2- Dal 379 al 385
- 3- Dal 385 in poi

1- “De Virginitate” prima del 379. May lo colloca tra il 370-378, Daniélou lo data in un certo margine di sicurezza, assieme a Aunineau, nel 371, perché in questo scritto Gregorio chiama suo fratello Basilio ἐπίσκοπος καὶ πατήρ. Daniélou colloca nel 371 anche le Opere: “De Mortuis”, “De oratione Dominica”, “De Beatitudinibus”, “De sexto psalmo”, “In inscriptiones psalmodum”, e W. Wölker inserisce “In Canticum canticorum”.

Su “Ad Eustathium” i pareri sono discordanti: May lo colloca prima del 381 (contro i pneumatochi che negavano la divinità dello Spirito Santo). Daniélou distingue alcune tematiche precise nelle quali denota in questo primo periodo di scritti l’influenza platonica forte, che pure si sentirà durante tutto il corso della vita di Gregorio. In “De oratione Dominica”, “De Beatitudinibus”, “In inscriptiones psalmodum” Daniélou vede invece tematiche comuni che lasciano pensare ad un comune periodo di composizione.

2- Tutti concordano nel situare invece nel periodo immediatamente successivo alla morte di Basilio il “De opificio hominis” e “Hexaemeron” da una fugace osservazione di Gregorio: “νῦν ἐπὶ κρατοῦσά τινων ἀπιστία” Jäger data l’opera “In Ecclesiasten” prima del cambiamento avvenuto con il Concilio del 381. Nel 379 il “De anima et resurrectione” opera nella quale viene riportato il colloquio tra Gregorio e la sorella Macrina dopo la morte di Basilio.

Diekamp assegna agli anni 380-381 la composizione dei primi due libri “Contra Eunomium” Daniélou sottolinea la certezza di questa datazione, in quanto documentata dalla corrispondenza di Gregorio con Pietro, suo fratello, vescovo di Sebaste dalla fine dell’anno 380.

Momento significativo fu il Concilio di Costantinopoli per i problemi dogmatici che in esso vennero affrontati e per il ruolo che dovette svolgere nella difesa dell’ortodossia. Dopo il Concilio videro la luce alcune opere intorno al problema della Terza persona della Trinità, problema dibattuto al Concilio. Il terzo libro di “Contra Eunomium” viene datato tra il 381-383, così anche la “Refutatio Contra Eunomium”. Del 383 il discorso a Costantinopoli “De deitate Filii et Spiritus Sancti” diventerà opera letteraria. Secondo May anche l’opera “In Macedonianos de Spiritu Sancto” è di tale periodo in questo discordano Daniélou e Jäger che fissano la

composizione di tale opera alla primavera del 380, durante il soggiorno a Sebaste. Nel Concilio Gregorio avrebbe ripreso le tematiche che già aveva esposte nel libro. Altra divergenza sulle datazioni riguarda le opere “Adversus Apollinarem” (scritto indirizzato Teofilo di Alessandria).

3- Il 385 è l’anno nel quale Gregorio compone discorsi funerari per l’imperatrice Flacilla e la principessa Pulcheria; in questa occasione viene posto il colloquio con un filosofo pagano “Contra Fatum”. Intorno a questa data “Oratio Catechetica Magna” anche se Gaïth lo colloca alla fine della sua opera. Comunque in questo libro Gregorio afferma di aver già affrontato precedentemente le stesse problematiche: quindi si tratta sicuramente di un’opera tardiva.

Ultimi scritti: “De infantibus premature abreptis” (in tale opera Daniélou vede il superamento del platonismo). Gregorio a partire dal 388 si ritira anche dalle attività di corte, essendosi trasferito l’imperatore Teodosio a Milano, qui sicuramente si colloca la vita religiosa nei monasteri basiliani. Questo specialmente a partire dal 392, anno della morte del fratello Pietro, vescovo di Sebaste, che aveva assunto la loro conduzione alla morte del fratello maggiore Basilio nel 379. La vita più ritirata consente a Gregorio di comporre gli ultimi scritti: “De perfectione” (May lo colloca negli scritti giovanili) e “De professione” (indirizzato ai monaci), “De vita Moysis” (Daniélou la considera l’ultima opera); “In Canticum Canticorum” 391 dedicato a Olimpia, una donna di Costantinopoli che aveva raccolto attorno a sé una comunità femminile. La data del 391 è abbastanza motivata, in quanto solo in quell’anno l’imperatore Teodosio permise nuovamente ad Olimpia di riprendere il contatto con i vescovi, che egli stesso, dopo la morte del marito nel 386, le aveva proibito nel 388 (May).

CAPITOLO SECONDO

IL CONCETTO DI PATERNITÀ NELLA BIBBIA E NEI PADRI DELLA CHIESA

Nel presente capitolo mi propongo di accennare brevemente alla concezione di paternità di Dio nelle religioni e nel mondo ebraico e cristiano dei primi secoli, soffermandomi di più, in seguito, sul commento al Pater dei Padri fino al nostro autore Gregorio di Nissa.

1. La paternità di Dio nella Bibbia

Ogni religione possiede un'idea personale della divinità, conosciuta per esperienza. Nella Bibbia la nozione di paternità divina è molto esplicita ed è evidente negli scritti e il concetto parte dall'esperienza di paternità umana. Tuttavia la Sacra Scrittura, prendendo in esame tale concetto, evita due estremi: il primo che il senso di paternità sia collegato solamente all'esperienza umana se ciò fosse si svuoterebbe il senso profondo e reale della paternità divina, il secondo che sia presentato in prospettiva biologica alla stregua dei miti pagani dell'Antico Oriente, dell'Egitto, del mondo greco e di quello romano. Il Signore non è Padre solo perché si comporta come un padre terreno, ma è il Padre degli ebrei, perché ha realmente generato il popolo eletto ed inoltre come Creatore si trova all'origine di tutti gli uomini. Si può notare che la Sacra Scrittura fin dalle prime pagine è in chiara polemica con le mitologie pagane che presentavano gli dei come padri degli eroi, dei giganti e degli altri uomini in senso fisico e in modo biologico, carnale e coniugale. Infatti la Bibbia esclude qualsiasi ierogamia o matrimonio sacro tra il Signore e una persona di sesso femminile. Dio è Padre del suo popolo e dell'umanità in senso vero, ma trascendente.¹⁸ Si tratta della rivelazione di un Dio che vive e regna; essa non contiene dei trattati sul Signore, non prende le distanze come per descrivere un oggetto, non ci chiede di parlare di Dio, ma di ascoltarlo e di rispondergli. Non è un ragionamento su ciò che ha condotto Israele a chiamare il Signore suo Padre, è un'esperienza vissuta. Gesù Cristo porta a compimento la riflessione ebraica sulla paternità di Dio, perché si può ritenere abbastanza attendibile che, come ogni rabbì del suo tempo, il Signore abbia rivolto ai suoi discepoli un insegnamento personale sulla preghiera e abbia composto un suo "schema" dei contenuti essenziali del dialogo con Dio, coerente con il

¹⁸ Cf. S.A. PANIMOLLE, *Dizionario di spiritualità biblico patristico. I grandi temi della S. Scrittura per la «lectio divina»*, dir. da S. Panimolle, vol. 1: *Abbà Padre*, Edizioni Borla, Roma 1992, pp. 10-11.

complesso del suo insegnamento e della sua testimonianza.¹⁹ Egli ci invita a vivere come un figlio che chiede a suo padre,²⁰ che gli dà fiducia.²¹ Osservazione interessante di Pierre Grelot è quella che il Signore ci ha fatto dono di questo atteggiamento filiale degli “enfants de Dieu”, si è avvicinato, senza perdere il sentimento di distanza, ma prendendo carattere d’intimità familiare.²² Di conseguenza la vita dei fedeli è segnata dalla preghiera al Padre.

La preghiera insegnata da Gesù è presente in Mt 6,9-13 e in Lc 11,2-4 in due redazioni parzialmente diverse: quella di Matteo è più lunga ed entrata nell’uso liturgico (è già presente in “Didachè” o “Dottrina dei dodici apostoli” 8,2), quella di Luca è più breve, ma inserita in un contesto²³ che presenta l’occasione in cui insegnò il Padre. Da sempre ci si è chiesti la ragione delle varianti di Luca e Matteo: Origene si pone il problema chiedendosi se si tratti di una stessa preghiera, pronunciata prima nel testo più lungo e poi ripetuta a uno dei discepoli, o se due versioni corrispondano a due preghiere diverse con parti comuni;²⁴ Agostino considera Lc 11,2-4 una riduzione di Mt 6,9-13.

Il Pater divenne presto una preghiera liturgica e fu recitato tre volte al giorno, ad imitazione e quasi in continuità della preghiera quotidiana ebraica dello שְׁמַע יִשְׂרָאֵל.²⁵ Verso la metà del IV secolo è attestata la recita del Padre nostro durante la celebrazione Eucaristica.²⁶

Anche i Padri della Chiesa vedevano d’istinto nel Padre nostro la preghiera cristiana per eccellenza. I loro trattati si sostenevano generalmente sui testi giovannei e paolini che riguardavano la figliolanza divina. A questo punto della nostra riflessione non si può non citare Evagrio Pontico (†399) che affermava: “Chi ama Dio conversa sempre con lui come un Padre”.²⁷

2. I primi commenti al Padre nostro: i Padri apostolici e apologisti

¹⁹ F. PIERI, *Dai Vangeli alle più antiche letture patristiche del Padre Nostro*, in *Cercando il volto del Dio di Gesù*, Quaderni di San Sigismondo 2, a cura di F. PIERI, Editrice Lo Scarabeo, Bologna 2001, p. 29.

²⁰ Cf. Mt 7,7-11; le sigle delle citazioni bibliche sono quelle adottate dalla Bibbia CEI

²¹ Cf. Mt 6,25-34

²² Cf. P. GRELOT, *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique doctrine et histoire. «La prière de l’Eglise primitive»*, a cura di A. RAYEZ - A. DERVILLE - A. SOLIGNAC, vol. XII, Beauchese Éditeur, Paris 1986, col. 2234.

²³ Cf. Lc 11,1-2.

²⁴ Cf. De Or. 18,2-3.

²⁵ TERTULLIANO-CIPRIANO-AGOSTINO, *Il Padre nostro*, collana Cultura cristiana antica, Edizioni Borla, Roma 1983, p. 31.

²⁶ Cf. A. POLLASTRI, *Padre Nostro*, in *DPAC*, vol. II, Edizioni Marietti, Casale Monferrato 1984, col. 2565.

²⁷ De Or. 54. La traduzione italiana del testo di Evagrio è tratta da: T. SPIDLIK, *La preghiera secondo la tradizione dell’Oriente cristiano*, trad. dal franc. di M. Campatelli - M. Viezzoli, Pubblicazione del Centro Aletti, Edizioni LIPA, Roma 2002, p. 65.

Nel prendere in esame la paternità nei Padri nei primi secoli esporremo rapidamente il pensiero dei cosiddetti Padri apostolici e poi di quelli apologisti, volendo approfondire maggiormente i seguenti autori: Tertulliano, Cipriano, Origene, Agostino.

Nella letteratura cristiana non ispirata fin dalle origini Dio è presentato come Padre; nella “Didachè” (Διδαχή), un documento letterario antichissimo, forse anteriore, secondo alcune ipotesi, ad alcuni scritti del Nuovo Testamento, per sette volte il termine Padre è riferito alla prima persona della Trinità. Nell’Epistola di Clemente ai Corinzi, nell’epistola di Barnaba e nel Pastore d’Erma, componimenti dei Padri apostolici, ancor più frequentemente Dio è presentato come Padre, e non solo in rapporto ai credenti, ma anche in relazione al Figlio unigenito, Gesù Cristo. Nel secondo secolo i Padri apologisti presentano caratteristiche differenti tra i diversi autori. La loro qualifica viene dal fatto che essi hanno difeso il cristianesimo da una serie di accuse e di contestazioni loro mosse dai contemporanei. Tra questi Padri eccelle Giustino che nella sua opera, “Dialogo con Trifone”, presenta l’attributo padre dato a Dio con termini e formule che spesso ricalcano sentenze della filosofia corrente del tempo. Queste formule greche sono però accostate e ripensate sulla base del valore biblico e cristiano che i termini speculativi considerati in sé erano in grado di assumere. Secondariamente Giustino, nelle altre sue opere, non affronta quello che potremmo chiamare un discorso dottrinale-spirituale specifico su ciò che poteva significare “la paternità del Signore”, ma questo tema emerge in lui essenzialmente nel rapporto fra Dio Padre e il Figlio-Cristo-Λόγος e di entrambi con gli uomini.

Sempre nel secondo secolo altra figura che non ci si può esimere dall’espore è Marcione.

Quest’autore dal punto di vista dottrinale fu oppositore del mondo giudaico e negò l’importanza per i cristiani dell’Antico Testamento e sostenne il concetto dualista di due dei, il Dio dell’Antico Testamento, che egli peraltro rigettava, vendicativo e terribile demiurgo creatore del mondo, e il Dio del nuovo Testamento, descritto dal Cristo come buono e misericordioso e che aveva mandato suo Figlio per riscattare il genere umano. Inoltre Marcione riteneva che tutta la materia fosse male e seguì la dottrina del docetismo, eresia nella quale il corpo di Cristo era ritenuto del tutto immateriale. Inoltre nel suo pensiero si denota la difficoltà, tipica dell’uomo di sempre, di porsi davanti a Dio con l’animo completamente aperto al mistero suo che non è racchiudibile nella nostra mente di creature.

Ireneo di Lione, Padre della Chiesa, morto circa nel 180 d.C. affrontò nella sua più grande opera “Adversus Haereses” (il titolo originale è più esplicativo “Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνόμου γνώσεως”) le eresie del suo tempo. Le grandi sette cristiane del II e III secolo non entrarono in conflitto con la grande Chiesa circa l’esistenza di Dio, ma piuttosto circa

la nozione di divinità, gli attributi e la loro coordinazione. L'accentuazione della trascendenza ebbe riflessi negativi sulla categoria di Dio Creatore, contemplato dall'angolazione del demiurgo, che portò a collocare sull'essenza del Dio degli Ebrei una serie di esseri intermedi posti tra la divinità e il cosmo, tra lo spirito e la materia. Ireneo rispose a tali dottrine erronee accentuando le manifestazioni di Dio come Padre e Creatore che agisce con libero e spontaneo intervento nel creare. In questa riflessione, questo Padre della Chiesa dimostrò di essere erede di alcune concezioni giudaiche relative al monoteismo, però ne superò il rigorismo non solo quando sostenne la conoscibilità di Dio per via induttiva e alla luce dell'assioma di Es 33,20-23 sulla visione di Dio faccia a faccia, ma anche quando categoricamente insistette sull'idea di una Sapienza e di un Verbo personale chiamati a intervenire nella formazione dell'uomo.

Dall'impostazione teologica di Ireneo si ricava il ruolo strumentale del Figlio e dello Spirito Santo nel processo di conoscenza del Padre e il superamento dell'eresia marcionita, in quanto il Padre di Gesù Cristo viene identificato col Dio dell'Antico Testamento e non col demiurgo gnostico.²⁸

3. I successivi commenti di Tertulliano, Cipriano, Agostino e Origene

Ora passiamo a prendere in esame più accuratamente i Padri che sono più vicini a Gregorio di Nissa cronologicamente ed hanno influito sul suo pensiero.

Si può notare, in generale, che si stabilì presto il collegamento del Padre nostro con il Battesimo nei Padri di cui tratteremo. I commenti patristici al Pater prendono come base il testo di Matteo, probabilmente per la connessione con l'uso liturgico, anche se il genere letterario è differente: trattati sulla preghiera (Tertulliano, Cipriano, Origene), catechesi rivolte ai catecumeni o ai neofiti (Teodoro di Mopsuestia, Agostino, Pietro Crisologo, Cesario di Arles), Omelie catechetiche che espongono la liturgia Eucaristica (Cirillo di Gerusalemme, Ambrogio), Omelie o trattati di commento specifico al Pater (Gregorio di Nissa, Massimo il Confessore, Pietro di Laodicea), commenti o Omelie su Matteo o parti di esso (Giovanni Crisostomo, Girolamo, Agostino) o su Luca (Cirillo d'Alessandria). Nel commento all'invocazione iniziale e alle singole petizioni si riflettono sia gli interessi dei diversi commentatori, sia gli influssi reciproci, sia la situazione della comunità in cui essi vivono.²⁹

²⁸ S.A. PANIMOLLE, *La paternità di Dio nei Padri dei primi secoli*, F. BOLGIANI, *La paternità di Dio nei Padri Apologeti Greci*, G. IACOPINO, *Il Padre, Dio buono, il Dio giusto nel sistema di Marcione*, E. PERETTO, *Dio Padre in Ireneo di Lione*, op. cit., nota n. 18, pp. 175-247.

²⁹ Cf. A. POLLASTRI, *Padre Nostro*, op. cit., nota n. 26, coll. 2566-2567.

Trattando più in specifico di Tertulliano, Cipriano ed Agostino si nota come l'Oratio dominica venne recepita dalle comunità cristiane africane nell'ambito dell'osservanza dei precetti: il Pater è un'educazione alla preghiera nell'ambito dell'iniziazione al cristianesimo. In quest'ultimo contesto l'Oratio dominica, nel periodo dei Padri, si pose come testo educativo al cristianesimo stesso e questo determinò un maggior approfondimento delle caratteristiche peculiari rispetto al giudaismo e al paganesimo. Inoltre il Pater risultò essere una meravigliosa sintesi del rapporto che intercorre tra fede-preghiera e vita cristiana, ed anche quale itinerario catecumenale, in stretta connessione con quello del Simbolo, per cui accanto alla traditio-redditio symboli si ebbe la traditio-redditio orationis dominicae.³⁰

Il primo grande autore che analizziamo è il cristiano latino Tertulliano vissuto a Cartagine tra il secondo ed il terzo secolo, che compose tra gli anni 200 e 206³¹ il suo trattato "De oratione", nel quale un'ampia sezione consiste nel commento alla preghiera di Gesù. È il più antico commentario a noi pervenuto.³² La comunità a cui si rivolge ha come caratteristica predominante l'ardente attesa della parusia.

Il termine aramaico "Abbà" (אבא) non ricorre nei Padri apostolici, mentre Tertulliano lo riporta in "Adversus Marcionem", per dimostrare che anche i credenti provenienti dal paganesimo sono veri figli di Dio.³³

Tertulliano fu catecheta e molti dei suoi scritti sono frutto di tale catechesi, tale è appunto il "De oratione"; esso costituisce un'iniziazione al cristianesimo, al rapporto fede-preghiera-vita secondo il modello di Cristo. Nel "De oratione" il senso del culto cristiano lo troviamo espresso in modo particolare ai capitoli 28 e 29, nei quali si indica il senso dell'adorare in spirito e verità rivelato da Gesù alla donna samaritana.³⁴ Come accennato in precedenza il Pater è inserito nell'iniziazione al rito del Battesimo e più propriamente nel catecumenato, di conseguenza tale preghiera portò a precisare, in modo naturale, l'origine della preghiera cristiana nell'ambito del culto religioso. Il trattato sulla preghiera, che potrebbe avere come sottotitolo "un nuovo modo di capire la religione",³⁵ si articola in due parti: la preghiera in generale e il commento alle singole petizioni. La struttura particolareggiata della composizione si può riassumere nel seguente schema: introduzione (c. 1); un commento alle petizioni (cc. 2-9) affrontando le seguenti

³⁰ TERTULLIANO-CIPRIANO-AGOSTINO, *Il Padre nostro*, op. cit., nota n. 25, pp. 14-25.

³¹ Nel Dictionnaire de spiritualité tale opera è collocata cronologicamente nel 198-200. Cf. *Dictionnaire...*, op. cit., nota n. 22, col. 2250.

³² P. SINISCALCO, *Tertulliano*, in *DPAC*, vol. II, Edizioni Marietti, Casale Monferrato 1984, coll. 3413-3424.

³³ Cf. A.G. HAMMAN, *Il padre nostro spiegato dai Padri della Chiesa*, trad. it. di C. Falconi, Edizioni di comunità, Milano 1954, p.8.

³⁴ Cf. Gv 4,23. TERTULLIANO-CIPRIANO-AGOSTINO, *Il Padre nostro*, op. cit., nota n. 25, p. 37.

³⁵ TERTULLIANO-CIPRIANO-AGOSTINO, *Il Padre nostro*, op. cit., nota n. 25, p. 18.

questioni: quelle riguardanti Dio (santificazione del suo nome, adempimento della sua volontà, avvento del suo regno cc. 2-5); quelle riguardanti le necessità primarie dell'uomo nell'ambito della vita terrena (il pane, il perdono, la protezione dal maligno cc. 6-8); le condizioni della preghiera cristiana (cc. 10-29). Il capitolo 9 è stato visto anche come l'inizio di un nuovo scritto di Tertulliano, terminando col capitolo 8 il commento alle singole petizioni. In effetti il capitolo 9 conclude i capitoli precedenti strettamente catechetici ed apre il discorso sulla preghiera cristiana.

La preghiera del Signore è motivo per istruire i catecumeni sulla natura del cristianesimo e quindi del culto che, nella preghiera, ha la sua espressione.

Tertulliano sottolinea anzitutto in termini generali la novità dell'insegnamento di Gesù, il quale con la sua venuta ha instaurato la nuova alleanza, compiendo e superando quanto era proprio di quella precedente. Tertulliano sulla preghiera prende l'occasione per trattare del rapporto di Dio con l'uomo a proposito della conoscenza del Signore, la sua volontà, il suo regno nell'uomo (cc. 2-5); ed anche il bisogno per l'uomo di pane per vivere, un perdono per vivere con gli altri, la protezione divina per essere protetti dal maligno (cc. 6-8).

L'orante della preghiera del Padre nostro è Gesù Cristo e con Lui i veri oranti, adoratori, sono i cristiani. Ogni preghiera cristiana è segnata dalla preghiera del Padre nostro, ha le dimensioni della preghiera del Signore divenuta preghiera dell'umanità.

Dopo aver brevemente analizzato l'opera di Tertulliano possiamo davvero dire con quest'autore che il Padre nostro sia "sintesi (breviarum) dell'intero Vangelo" e se recitato con fede diventa esso stesso l'espressione concreta di una religiosità vissuta.³⁶

Passiamo ora ad esporre l'altro autore, Cipriano († 258 sotto la persecuzione di Valeriano) vescovo di Cartagine. Il suo stile letterario ha il ritmo e la densa sobrietà della liturgia romana e questo si rispecchia anche nell'opera che ci lasciò sul commento sul Padre nostro: "De oratione Dominica". La datazione è ricavata dalla lista delle opere di Cipriano dataci da Ponzio nella "Vita Cypriani" nella quale il "De oratione Dominica" viene immediatamente dopo il "De catholicae Ecclesiae unitate", opera del 251. Si potrà quindi collocare la suddetta opera tra il 251 ed il 252.

Data l'assenza della questione dei lapsi in tale opera, qualcuno pensa di datarla nel 250.³⁷ Tale opera fu utilizzata da Agostino nella controversia coi pelagiani e sempre quest'opera fu tanto apprezzata da Ilario che per questo si dispensò dallo spiegare il Pater nel suo commento al Vangelo di Matteo.³⁸

³⁶ F. PIERI, *Dai Vangeli alle più antiche letture patristiche del Padre Nostro*, op. cit., nota n. 19, p. 34.

³⁷ TERTULLIANO-CIPRIANO-AGOSTINO, *Il Padre nostro*, op. cit., nota n. 25, p. 82; cf. F. PIERI, *Dai Vangeli alle più antiche letture patristiche del Padre Nostro*, op. cit., nota n. 19, p. 37.

³⁸ A.G. HAMMAN, *Il padre nostro spiegato dai Padri della Chiesa*, op. cit., nota n. 33, p. 23.

Cipriano scrisse con la motivazione che la comunità a cui era indirizzata l'opera fosse unita considerando la carità fraterna superiore al martirio. La peculiarità di tale commento è nel considerare il Pater all'interno della preghiera ecclesiale e l'insistenza sul carattere comunitario della preghiera cristiana è un aspetto assente in Tertulliano. Tale connotazione ecclesiale diversifica l'affermazione di Cipriano che il Pater è "compendium evangelii"³⁹ da quella simile di Tertulliano che lo diceva "breviarium totius evangelii".⁴⁰ Dagli elementi a disposizione possiamo concludere che il "De oratione Dominica" è un commento al Pater di genere omiletico, in connessione con la catechesi battesimale sulla preghiera ed in questo possiamo vedere un nesso con il Nisseno. In Cipriano la parte generale è molto ridotta rispetto ad altri autori che commentano il Padre nostro ed il tutto si presenta essenzialmente come un commento alle singole petizioni, una magnifica sintesi, un grande compendium di ogni rivelazione di Gesù e preghiera dell'uomo. La trattazione viene svolta con maggior ampiezza anche grazie all'apporto di molte considerazioni personali ed in questo vediamo che verrà ripreso da Gregorio di Nissa.

Questo commento non fa ancora parte di un rito come può essere quello del battesimo ma sintetizza piuttosto la catechesi sulla preghiera.

La struttura di tale opera si compone di un'introduzione sui requisiti della preghiera cristiana (cc. 1-8).⁴¹ Il capitolo 7 introduce la parte del commento alle singole petizioni, ma il capitolo 8 appartiene ancora alla prima parte. Il commento delle singole petizioni si articola tra i capitoli 9-27: Dio Padre (cc. 9-11), la sua santificazione e l'avvento in noi del suo regno (cc. 12-13), la sua volontà (cc. 14-17), la preghiera per il pane quotidiano (cc. 18-21), per il perdono (cc. 22-24), per la protezione dal cadere nella tentazione e nel male (cc. 25-27), dall'esplicitazione del rapporto che lega la preghiera cristiana all'amore e alle buone opere (cc. 28-33), delle indicazioni delle ore della preghiera (cc. 34-36). Rispetto al trattato di Tertulliano lo schema di Cipriano chiarisce all'inizio la natura della preghiera e in questa linea si colloca la prima Omelia del commento al Padre nostro di Gregorio di Nissa. Questa ha come modello Gesù stesso nella forma dell'orante rivelato da Cristo alla samaritana, e va intesa nell'ambito dei precetti del Signore contenuti nel sermone di Tertulliano.

Cipriano dedicò alla preghiera oltre il commento al Pater anche l'epistola 11 dove ribatté il concetto del gran valore dell'unità della Chiesa.⁴²

L'ultimo autore latino che prendiamo in esame è Agostino (354-430) che ha notevolmente influenzato il pensiero dei secoli seguenti; ma non sappiamo in che misura Gregorio di Nissa

³⁹ De Or. Dom. 9.

⁴⁰ De Or. 1.

⁴¹ TERTULLIANO-CIPRIANO-AGOSTINO, *Il Padre nostro*, op. cit., nota n. 25, pp. 82-83.

⁴² TERTULLIANO-CIPRIANO-AGOSTINO, *Il Padre nostro*, op. cit., nota n. 25, p. 85.

abbia conosciuto il suo pensiero. La datazione dei quattro sermoni di Agostino sul Pater per i battezzanti è incerta e si può collocare tra il 410-416.

A confronto con i commenti al Pater di Tertulliano e Cipriano che erano all'interno di una catechesi sulla preghiera, per cui in tali commenti vi sono anche indicazioni per altri momenti di preghiera, in Agostino invece vi è solo il commento al Pater nel rito battesimale, e l'indicazione della sua utilizzazione anche nella preghiera eucaristica. I riti battesimali relativi al Pater erano quelli della traditio (consegna) e della redditio (restituzione) in stretta connessione con gli stessi riti del Simbolo.

Agostino ha come scopo nel commentare il Pater l'approfondimento dei temi quali il peccato e la tentazione e di conseguenza il suo commento si rivolge soprattutto alla quinta e sesta domanda del Padre.⁴³

La preghiera è vista da Agostino nell'ambito dell'antropologia cristiana. Questa ha come elementi tipici della visione agostiniana il rapporto tra Dio e l'uomo: quest'ultimo di sua natura mendico, rivolge a Dio la sua preghiera e da lui riceve il suo bene. In tutto questo sussiste la frattura del primo peccato degli uomini a cui nessuno si sottrae e che opera una forza negativa anche dopo aver ricevuto il battesimo. Il cristiano è perciò continuamente teso al recupero del suo rapporto con Dio e con gli altri. In tale tensione la preghiera indica alla creatura amata da Dio che ella gli si possa rivolgere per poter ottenere dal Creatore ciò di cui necessita. La preghiera cristiana, perché ancorata all'essere dell'uomo, ha come connotazione base la riconciliazione, l'affratellarsi degli uomini⁴⁴ sul piano del perdono reciproco,⁴⁵ della preghiera per chi ti è nemico affinché ti diventi amico;⁴⁶ del lasciarsi guidare dallo Spirito per essere uomini spirituali,⁴⁷ dell'essere fratelli anche sul piano quotidiano.⁴⁸ Il pane eucaristico poi, che da molti grani e da molte uve diventa uno, è la dimensione della preghiera cristiana che unisce la Chiesa e che in Cristo unisce gli uomini.⁴⁹ La preghiera del Signore, divenuta preghiera degli uomini, dà loro: la conoscenza dell'uomo, della sua situazione, e la possibilità di potersi realizzare; la conoscenza di Dio al quale potersi rivolgere; la protezione dalla tentazione di cadere nel male.⁵⁰

L'ultimo autore che prendiamo in esame è Origene di Alessandria (185 ca. - 253-254), forse il più grande esegeta e teologo dell'antichità cristiana, del quale come per gli altri autori considereremo qui per sommi capi la parte riguardante la preghiera di Gesù entro il trattato "Sulla

⁴³ Cf. A. POLLASTRI, *Padre Nostro*, op. cit., nota n. 26, col. 2566.

⁴⁴ Cf. Serm. 56,8.

⁴⁵ Cf. Serm. 56,8,12.

⁴⁶ Cf. Serm. 56,10,14.

⁴⁷ Cf. Serm. 57,11,15.

⁴⁸ Cf. Serm. 56,6,9.

⁴⁹ Cf. Serm. 57 che può essere considerato un trattato sull'eucarestia; serm. 59,3,6.

⁵⁰ Cf. Serm. 59,2,5.

preghiera” Περὶ εὐχῆς, composto attorno il 234. Non è un’opera apologetica contro le filosofie, ma è una sorta di lettera ad amici, nella quale si percepisce che Origene risponda a delle domande o a delle obiezioni contro la preghiera (5,1-6), discute sull’oggetto della preghiera, la maniera di pregare, il tempo ed il luogo più favorevole (2,1). Il presente autore risponde a loro attentamente suddividendo l’opera così: riflessioni e insegnamenti sulla preghiera in generale (1-17); un commento sul Pater (18-30); un’appendice concernente soprattutto su dettagli pratici (31-34). Origene non ha dubbi nell’identificare la novità più sostanziale del Padre nostro nella franchezza filiale con cui il Signore insegna a rivolgersi a Dio, e perciò egli suppone nel credente una vera figliolanza, ovvero la libertà dal peccato e la conformità a Cristo. A tale condizione filiale non solo l’orazione, ma l’intera esistenza dei discepoli di Cristo si tradurrà in una incessante invocazione ed adorazione del loro Padre.⁵¹ Prendendo in considerazione le cinque Omelie sul Pater vedremo che il Nisseno svilupperà tali argomenti.

Origene fa largo uso dell’allegoria ed anche in questa opera essa è presente in maniera cospicua. Per questo elemento particolare lo possiamo denominare padre letterario ed esegetico di Gregorio di Nissa. Origene interpreta in un senso spirituale l’oggetto della preghiera del Padre nostro e così fa in generale rispetto alle domande che si trovano nella Bibbia quando esse appaiono troppo basse e letterali. Portiamo alcuni esempi di tale lettura: a riguardo dei “cieli” scarta l’idea che sia il luogo dove risiede il Padre, in senso locale, altrimenti Dio sarebbe trattato come un essere creato alla maniera degli gnostici; “il pane” non è solo il pane del corpo; “oggi” non è in senso temporale ma è inserito in una prospettiva escatologica.

Origene sottolinea lo spazio e l’azione della grazia nella preghiera. La preghiera per eccellenza per questo autore resta sempre la preghiera interiore, nella camera segreta, ovvero la mente. Anche le attitudini del corpo sono secondarie.⁵²

Volendo trarre delle linee di conclusione sulla rapida rassegna sulla preghiera del Signore nella più antica letteratura cristiana possiamo notare come le letture patristiche convergano nell’individuare il valore del Padre nostro insieme all’atto di adorazione a Dio e al programma di vita per i suoi discepoli. In sintesi, possiamo dire che la preghiera del Signore riveste la sua centralità nella vita del cristiano. Proprio per questo c’è da sottolineare l’unanime percezione che la dimensione religiosa ed etica non solo stanno insieme, ma sono espressione di tale insegnamento, di una fede ed un culto cristiano che si traducano in atteggiamenti esistenziali concreti.

⁵¹ F. PIERI, *Dai Vangeli alle più antiche letture patristiche del Padre Nostro*, op. cit., nota n. 19, p. 41.

⁵² Cf. *Dictionnaire...*, op. cit., nota n. 22, coll. 2253-2256.

Altro punto di vista interessante che si può cogliere è il nesso nei Padri tra rivelazione e tradizione vivente nella Chiesa. A costituire il caso eminente di tale principio fondamentale è la stessa Sacra Scrittura. Anche la voce di Gesù ci giunge infatti quale testimonianza delle comunità di Matteo e Luca, dalle quali è insieme trasmessa ed attualizzata. In un modo simile l'intera tradizione ecclesiale costituisce come il più ampio contesto entro il quale la parola evangelica è stata accolta, compresa, insegnata ed utilizzata. Noi fedeli di oggi recitando questa preghiera non possiamo non risentire in essa gli echi di cui il Padre nostro si è di volta in volta rivestito, assumendo una sempre più evidente centralità nella liturgia battesimale ed in quella eucaristica, come in genere nella pietà ecclesiale.

A questa considerazione possiamo legarne una ulteriore. Gesù aveva costruito la sua preghiera entro le due coordinate fondamentali nelle quali ogni esistenza umana è iscritta: il rapporto con Dio e quello con la vita, fatta di sussistenza, di relazione con gli altri, di lotta contro il male. L'interpretazione patristica ha posto in maggiore evidenza la dimensione cristologica del Padre nostro che ne diviene come il terzo aspetto, conferendo ad esso profondità e rilievo.

CAPITOLO TERZO

IL PENSIERO DI GREGORIO DI NISSA

Ora concentriamo in brevi accenni, che non hanno la pretesa di esaurire l'argomento, - ciò richiederebbe infatti un'analisi ben più ampia -, qualche osservazione sul pensiero di Gregorio di Nissa.

Il Quasten definisce Gregorio di Nissa il teologo che meglio degli altri due Cappadoci, Basilio e Gregorio di Nazianzo, ha saputo, come in precedenza aveva fatto Origene, proporre una esposizione organica e sistematica della fede cristiana. Infatti il nostro Autore, al di là degli intenti di dare risposte alle controversie del suo periodo, ha contribuito al progresso della teologia.⁵³

Articoleremo la nostra trattazione in tre punti: il rapporto filosofia-teologia, la dottrina trinitaria con la concezione antropologica ed infine il concetto di *θεωρία* nella metodologia esegetica.

1. Il rapporto tra filosofia e teologia

In Gregorio si è attuata una mirabile sintesi dell'incontro tra meditazione sul pensiero antico classico e quello cristiano, ovvero il rapporto tra filosofia e teologia.

Da questo aspetto intendo partire dato che, come abbiamo precedentemente esposto, l'influenza in questo Padre del IV secolo del pensiero filosofico ha reso possibile l'accostare i misteri della fede all'intelligenza umana e il "De oratione Dominica" è permeato da questa prospettiva.

Il problema della conoscenza della cultura classica in Gregorio è molto controverso. Egli infatti, soprattutto per quanto riguarda gli autori filosofici, non cita quasi mai direttamente i pagani. Non è noto neppure dove egli abbia approfondito e perfezionato i suoi studi, come abbiamo visto esponendo la sua vita. È quindi dallo studio delle sue opere che noi possiamo determinare le sue fonti.⁵⁴ Come già accennato in precedenza una delle fonti filosofiche principali è certamente Platone, che egli con grande originalità adatta alle esigenze del cristianesimo. Il Fedro, il Fedone e la Repubblica ed altri dialoghi lesse il Nisseno, ma bisogna tenere presente che parte delle dottrine platoniche gli derivano dall'elaborazione di alcuni autori cristiani (soprattutto

⁵³ J. QUASTEN, *Patrologia, Dal Concilio di Nicea a quello di Calcedonia (Patrology, Spectrum Publishers, Utrecht 1953)*, a cura di A. DI BERARDINO, trad. it. di N. Beghin, vol. II, Edizioni Marietti 1820, Torino 1969, pp. 257-299.

⁵⁴ M. CANÉVET, «*Eségèse et théologie dans les traités spirituels de Grégoire de Nysse*», in *Actes du colloque de Chevetogne, Écriture et culture Philosophique dans le pensée de Grégoire de Nysse*, édité par M. HARL, Edizioni E.J. Brill, Leiden 1971, pp. 144-168.

Origene): sono fondamentali il concetto di immutabilità della natura divina, il rapporto analogico di anima e corpo, la determinazione della natura del male. Anche Plotino ricopre una funzione importante nella formulazione di nuclei concettuali fondanti quali il male definito come assenza di bene e la teorizzazione della commistione del sensibile con l'intellegibile.

Il nostro Autore paragona la filosofia alla sposa del Cantico dei Cantici, perché ci insegna quale atteggiamento adottare di fronte al divino. Tale legame non ci deve far pensare che abbia impedito a Gregorio di criticare la filosofia pagana. Il Nisseno utilizza ampiamente le esposizioni fatte dai filosofi, correggendole in chiave filosofica cristiana, giudicando peraltro indispensabile fare un uso discreto della sapienza umana.

Da tutto questo possiamo concludere che Gregorio nel suo atteggiamento verso la filosofia si mostra fedele a Origene, sa che la filosofia non può essere assoluta e indipendente rispetto al pensiero cristiano affermando nel “De anima et resurrectione” che “noi facciamo della Sacra Scrittura la regola e la misura di tutti dogmi”,⁵⁵ “un vantaggio sulla sapienza dei pagani”.⁵⁶ Numerosi studiosi del Nisseno hanno preso in esame il rapporto tra filosofia e teologia tra i quali non si possono certo omettere dal citarli: Balthasar, Canévet, Daniélou, Cherniss e i contemporanei De Salvo e Peroli.

Oltre al contributo filosofico Gregorio ha influito notevolmente anche in campo teologico.

Gli autori cristiani che maggiormente contribuirono a determinare il pensiero e l'opera del Nisseno furono certamente Origene e il fratello Basilio. Il primo esercitò sul nostro Autore, come già precedentemente accennato, soprattutto un' “influenza metodica”: la prassi d'interpretare la verità della Scrittura mediante l'utilizzazione della filosofia greca vista come propedeutica ad una “filosofia più alta” e il ricorso al metodo allegorico diffuso e comune nel IV secolo. Molte sono però le divergenze tra l'Alessandrino e il Padre di Cappadocia, il quale rigetta la credenza nella preesistenza delle anime, la non uguaglianza tra corpo attuale e risuscitato e soprattutto la dottrina del Verbo. Da qui nasce la controversa questione sull'adesione o meno del nostro Autore al concetto di apocatastasi origeniana, “ἀποκατάστασις”, di cui tratteremo anche esponendo la quarta Omelia sul Padre nostro. Qui ci limitiamo a porre la problematica che ha portato commentatori di Gregorio a vedere un'accoglienza dell'apocatastasi senza riserve come Salvatore Lilla, oppure a negarne ogni influsso come Salvatore Taranto. Il Nisseno sviluppò l'idea che il male non esisterà dopo questi giorni, scomparirà per sempre, con la scomparsa della volontà. In questo modo attaccò i manichei, coloro che affermano la coesistenza del male con il bene fin da principio, così da renderlo eterno.

⁵⁵ PG 46,49B.

⁵⁶ PG 46, 46B. La traduzione italiana del testo è tratta da: J. QUASTEN, *Patrologia...*, op. cit., nota n. 53, p. 268.

Tale teoria non è solo presente negli scritti esegetici, ma anche in quelli dogmatici. L'uomo non scomparirà, ma il male scomparirà e sarà annientato.⁵⁷

Colui che veramente segnò l'opera del Vescovo di Nissa fu suo fratello Basilio come fa intendere egli stesso introducendo lo scritto sull'Esamerone. La conoscenza profonda della produzione basiliana, tuttavia, non portò Gregorio necessariamente a una ripresa pedissequa delle sue idee, ma stimolò la sua intelligenza verso diversi punti di approdo, perché generalmente era differente l'uditorio ai quali i fratelli si rivolgevano e perché nel Nisseno è molto più accentuata la presenza di una riflessione filosofica da come accennato precedentemente.⁵⁸

Oltre a vedere gli influssi ricevuti da altri autori in Gregorio di Nissa, non dobbiamo dimenticare l'apporto dato ai secoli successivi da parte del nostro Autore, infatti non è da escludere che abbia orientato direttamente o indirettamente attraverso Evagrio, Dionigi areopagita e Massimo il Confessore.⁵⁹

2. La dottrina trinitaria e la questione antropologica

Il secondo punto esporrà in sintesi la dottrina trinitaria di Gregorio di Nissa, il quale da un'analisi dei suoi scritti si può osservare che cammina sulle tracce di Platone, e anticipa l'estremo realismo del Medio Evo nei suoi sforzi per riconciliare Trinità e unità.

Sotto l'influsso della teoria platonica delle idee, il nostro Autore attribuisce agli universali un'unica realtà, quando scrive che la parola "uomo" indica la natura non già l'individuo, e aggiunge che "Pietro, Paolo e Barnaba", presi insieme, si dovrebbero dire un solo uomo e non tre uomini. Con ciò Gregorio intende rigettare energicamente l'accusa di triteismo, e rendere più comprensibile l'idea della divina Trinità. La differenza delle persone divine risiede, per lui, unicamente nelle loro relazioni; ogni attività di Dio ad extra è dunque comune a tutte e tre le persone. Nella divinità "Uno è causa, l'Altro è dalla causa, e anche quello che è dalla causa troviamo ancora una differenza, ovvero Uno è immediatamente dal Primo e l'Altro è attraverso quello che è direttamente dal Primo".⁶⁰ Il Nisseno fa procedere, come gli altri Padri greci, lo Spirito Santo dal Padre per il Figlio. Questo sempre in opposizione ai pneumatomachi che meglio definiremo nel capitolo quinto, trattando la terza Omelia del "De oratione Dominica", ora

⁵⁷ J. DANÉLOU, «*Interpolations antiorigénistes chez Grégoire de Nysse*», Überlieferungsgeschichtliche untersuchungen in zusammenarbeit mit jürgen, a cura di PASCHKE F., Akademie-Verlag, Berlin 1981, pp. 135-140.

⁵⁸ S. TARANTO, «*Tra filosofia e fede: una proposta per una ermeneutica dell'escatologia di Gregorio Nisseno*», in *Annali di Storia dell'Esegesi* 17/2(2000), pp. 557-558, nota 1-2.

⁵⁹ B. ALTANER, *Patrologia (Précis de Patrologie)*, op. cit., nota n. 11, p. 317.

⁶⁰ Citazione e traduzione italiana tratta da: B. ALTANER, *Patrologia (Précis de Patrologie)*, op. cit., nota n. 11, p. 317.

accenniamo soltanto ad un aspetto. La pneumatologia del Nisseno, all'interno della dottrina Trinitaria, non si discosta dallo schema degli altri Padri i quali difendevano, nella polemica con i pneumatomachi, la consustanzialità (ὁμοούσια) dello Spirito Santo con il Padre e il Figlio, la quale si rifaceva ai nomi divini Θεός, Κύριος, comuni alle tre Persone, all'unità dell'azione ad extra, alla processione dal Padre e dal Figlio o dal Padre per il Figlio, agli attributi divini, alla gloria ed al culto divino ὁμοτιμία, ὁμοδόξα, συνπροσκύνησις.⁶¹

A riguardo della seconda Persona divina si deve accennare al periodo storico in cui si trovò il nostro Autore, il quale risentì ancora della crisi ariana e successivamente sfociò nella condanna di Apollinare di Laodicea al Concilio di Costantinopoli del 381, a cui partecipò Gregorio difendendo il carattere completo dell'umanità di Cristo. Durante la discussione teologica, in tale Concilio, si pervenne ad una formulazione più chiara, fondata sul simbolo di Nicea e accettata dopo molti contrasti nella quale si affermava la piena divinità del Figlio e l'identica natura del Padre. Attraverso la discussione sull'apollinarismo, condotta dai Padri Cappadoci, il dibattito della riflessione trinitaria si era orientato intorno al mistero dell'Incarnazione.⁶² Il Figlio di Dio si è formato per sé una natura umana dalla carne della Vergine che dobbiamo chiamare Madre di Dio (Θεοτόκος).

La cristologia del Nisseno si caratterizza per una differenziazione estremamente netta delle due nature nel Cristo anche se riconosce pienamente la possibilità della "comunicatio idiomatum" e la giustifica. Nel pensiero di Gregorio è radicata la distinzione fra le due nature anche dopo l'esaltazione del Cristo. Tuttavia nonostante le due nature non ci sono due persone nel Cristo, ma una sola, questo per respingere l'accusa di Eunomio che i cristiani predicano una pluralità di cristi, così non c'è che una sola Persona (ἓν πρόσωπον).⁶³ Tale argomento lo riprenderemo e approfondiremo nel contesto specifico al termine dell'analisi della terza Omelia sul Pater.

In questo ambito si deve anche accennare alla questione antropologica nel Nisseno. L'uomo non è considerato dal nostro Autore solamente come attore della vita cristiana, anche se nessuno può contestare che il postulato di ridurre la realtà umana del cristiano alla sequela Christi e alla realtà escatologica, sia vicino più di tanti altri al messaggio evangelico. Tali interessi sono particolarmente forti in un fenomeno culturale e religioso del cristianesimo che è contemporaneo a Gregorio di Nissa: il monachesimo. Non meraviglia il fatto che anche il Nisseno, come abbiamo considerato nell'espone la sua vita, sia stato interessato all'asceti monastica.

⁶¹L. MORI, «La divinità dello Spirito Santo in S. Gregorio di Nissa. Le operazioni divine. La santificazione in particolare», in *Credo in Spiritum Sanctum*, Atti del congresso teologico internazionale di pneumatologia 22-26 marzo 1982, collana Teologia e Filosofia VI, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano 1983, p. 164.

⁶² *Nascita di una cristianità (250-430)*, op. cit., nota n. 2, pp. 468-469.

⁶³ J. QUASTEN, *Patrologia...*, op. cit., nota n. 53, p. 269.

Quello che è nuovo in Gregorio è l'attenzione dedicata alla realtà umana, ed in questo si mostra continuatore delle problematiche di Origene, mentre si distingue da lui proprio nel considerare la filosofia come aspetto peculiare del cristiano in quanto tale. Il nostro Autore supera il dualismo con il Λόγος nella materia e nella creazione del mondo. Nel mondo materiale è presente sia ἀκολουθία, concatenamento, sia θεωρία, contemplazione, nel successivo punto tratteremo ampiamente tale concetto.

Quest'ultima sta nel cristiano coglierla. Anche la natura, data la presenza del Λόγος in lei, procede consequenzialmente. Non ha luogo il dualismo tra anima e corpo e neppure il dualismo dei manichei. Ciò non significa che si cancelli ogni differenza tra l'uomo e Dio e di qui scaturisce la dottrina dell'uomo fatto ad immagine di Dio, che è alla base dell'antropologia di Gregorio di Nissa. De Salvo nella sua opera in cui tratta la filosofia dell'uomo nel Nisseno, mostra sotto un altro aspetto quello che solitamente era considerato negativo nell'uomo: la materia e più in generale la creazione del mondo. Altro aspetto è la conoscenza ed in tale ambito di Dio non si ha più l'alternativa banale tra fede e conoscenza. La complementarità delle due esperienze, di solito considerate in contrapposizione, mi sembra dimostrata in modo nuovo e convincente.⁶⁴

Peroli ci propone una lettura dell'antropologia gregoriana vista nell'angolatura particolare della psicologia, investigando con accuratezza l'ambientazione platonica.⁶⁵

L'antropologia di Gregorio consiste in una grandiosa esplicitazione del versetto biblico: “E Dio disse: <Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza, e domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra>”.⁶⁶ Guardando alla creatura, il nostro Autore, ha cercato di indagare la sua struttura psichica e psicologica, considerandola nel suo ordine e nella sua legge che la governa (ἀκολουθία) vedendola come il culmine dello sviluppo cosmico e biologico che reca in sé il segno indelebile di una assoluta superiorità indicata e riassunta nel misterioso termine d' “immagine di Dio” (בְּצַלְמֵנוּ). Il pensiero filosofico, secondo il Nisseno, va interrogato a riguardo dell'esistenza dell'uomo che è inadeguata al suo essere, la sua storia non è conforme alla sua natura. È nello spazio aperto, da questo non allineamento di grandezza che la realtà diventa problema ed iniziano a vibrare le domande che animano la coscienza. Non si può forse dire che

⁶⁴ C. DE SALVO, *L' "Oltre" nel presente. La filosofia dell'uomo in Gregorio di Nissa*, Centro di ricerche di metafisica, studi e testi 9, collana Platonismo e filosofia patristica, Edizioni Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. IX-XI.

⁶⁵ E. PEROLI, *Il platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa. Con particolare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio*, Centro di ricerche di metafisica, studi e testi 5, collana Platonismo e filosofia patristica, Edizioni Vita e Pensiero, Milano 1993.

⁶⁶ Gn 1,26.

proprio dall'incongruenza fra ontologia e storia, o fra essere ed esistenza, siano nate tutte le filosofie, sia che la risposta tentata percorresse poi la via del dualismo, radicata in una incongruenza ontologica tra bene e male, sia che la negatività venisse riassorbita nel positivo di una totalità panteistica? La filosofia nissena incontra tutti e due i modi di pensare. Infatti Dio è per Gregorio l'assolutamente altro, altro rispetto al divenire, finito, ma anche il totalmente vicino, il "vero dentro", l'autentico interiore di ogni essere: presente nella fisica del Nisseno, manifesta le sue conseguenze più significative nella teologia dell'Incarnazione con i suoi profondi risvolti antropologici. Fra questi due poli, trascendenza e presenza, si sviluppa il suo pensiero. Di conseguenza l'antropologia si radica nella metafisica. Per Gregorio la distinzione metafisica veramente radicale non è quella che c'è tra intelligibile e sensibile o tra ideale o materiale, ma fra increato e creato, all'interno della quale anche la prima viene reinterpretata.

Il divenire non è più visto come segnale di allontanamento e di decadimento della stabilità dell'Essere, ma l'essere in divenire descrive tutta l'ontologia della creatura; esso non è non-essere, ma il modo di essere di tutto ciò che è creato, non solo delle realtà materiale, bensì anche di quella spirituale. Il binomio immagine e somiglianza di Dio che Gregorio, prima in tutta la tradizione esegetica biblica, considera unitariamente quale definizione metafisica dell'uomo, conferma la sua conoscenza dinamica dell'essere creato. Antropologia antidualistica, creato e increato due aspetti visti con alla radice la libertà dell'uomo (πΡΟΟΛΙΘΕΙΣΙΣ è il termine maggiormente usato da Gregorio). Di qui si scoprono le chiare linee di un'antropologia che concepisce un evento libero quale punto di separazione dell'esistenza dalla coincidenza con l'essere, infatti da un atto di libertà è partita la scissione fra ontologia e storia, unire questi due aspetti è in sostanza compito della vita. È nello spazio di questa separazione che si giocano gli elementi più significativi dell'antropologia nissena, la problematica conoscitiva come quella etica. Il rapporto natura e grazia è un problema che ha valenza primariamente antropologica, vi si possono trovare in esse i termini di quella dialettica di identità ed identificazione dell'uomo che è il grande orientamento su cui si dispiega tutto lo sviluppo del pensiero del nostro Autore.

La visione antropologica è estremamente legata a una visione cristologica e in particolare modo all'evento dell'Incarnazione, avvenimento antropologico decisivo che ha riunificato ontologia e storia, ovvero la possibilità dell'attuarsi dell'essere dell'uomo già nel divenire dell'esistere. Se l'amore è apertura e tensione al bene è il cuore della libertà dell'uomo e non la sua condanna, tale è l'identità che la venuta del Bene nel tempo e nello spazio della sua creatura ricostituisce, ricrea come afferma Gregorio nelle sue opere.⁶⁷

⁶⁷ C. DE SALVO, *L' "Oltre" nel presente...*, op. cit., nota n. 64, pp. 5-9.

3. Il concetto di θεωρία nella metodologia esegetica

Nel terzo punto del presente capitolo ci soffermeremo su un aspetto molto importante per Gregorio e per tutta la tradizione dell'oriente cristiano: la θεωρία, ovvero la contemplazione dell'Essere.

Questo termine nel nostro Autore assume una molteplicità di connotazioni; oltre naturalmente al significato principale sopra esposto, questa parola viene utilizzata per indicare lo sviluppo dell'universo materiale a partire dai principi seminali.⁶⁸ Il termine indica anche un determinato metodo esegetico, quello antiocheno. Tuttavia la definizione più appropriata resta quella espressa da Daniélou di "attività dello spirito che conosce la realtà intelligibile degli enti senza arrestarsi alla loro apparenza sensibile".⁶⁹

Nell'opera "De Beatitudinibus" Gregorio di Nissa espone il concetto di θεωρία in modo singolare accostandolo al "monte spirituale della superiore contemplazione".⁷⁰ Infatti se beatitudine in senso proprio e primario è Dio, e quella dell'uomo è partecipazione ad essa, l'assimilazione, ὁμοίωσις, a Dio è definizione della beatitudine umana. Qui possiamo notare come le nozioni platoniche assimilate e rielaborate in ambito cristiano, soprattutto in quello alessandrino, originano il pensiero del Nisseno.⁷¹

Dopo aver trattato i diversi significati di θεωρία in Gregorio ora mi pare necessario inserire un'analisi di tale termine nel contesto più ampio della spiritualità orientale fino al nostro Autore. La parola stessa esprime un ideale, riflette una mentalità, ed il suo legame con il "vedere" è fondamentale per percepire il significato pieno di tale accezione. I greci, all'inizio della loro storia, erano in qualche modo come un grande occhio aperto, attento, dotato di una rara perspicacia di vista e di contemplazione. La loro cultura adoterà la cultura estetica data da Plotino: "pulchrum quod visu placet".⁷² A noi oggi sembrerebbe apparentemente che l'entusiasmo dei Padri greci per la contemplazione o θεωρία, si ponga nella dicotomia tra: se trae origine dalla Bibbia o se non è piuttosto una eredità della filosofia, un adattamento al contesto greco.

⁶⁸ J. DANIELÉLOU, «La *gewriá* chez Grégoire de Nysse», in *Studia Patristica* vol. XI, a cura di F.L. CROSS, Edited by F.L. Cross, Berlin 1972, pp. 130-145.

⁶⁹ Cf. J. DANIELÉLOU, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, op. cit., nota n. 8, pp. 1-17.

⁷⁰ L.D. BALÁS, *METOISIA qEOI*, *Mans's participation in God's perfections According to Saint Gregory of Nyssa*, *Studia Anselmiana* 55, Herder, Romae 1966.

⁷¹ M. GIRARDI, «Annotazioni alla esegesi di Gregorio Nisseno nel *De Beatitudinibus*», in *Augustinianum* 35(1995), pp. 161-182.

⁷² Citazione tratta da: T. SPIDLIK, *La preghiera...*, op. cit., nota n. 27, p. 197.

L'obiezione è tipicamente moderna e non tiene conto che i Padri percepiscono una profonda unità ed elaborano una mirabile sintesi nel loro pensare. Ad esempio Basilio propose l'ideale della contemplazione in termini uditivi per restare più vicino al vocabolario della Bibbia.

Una sintesi delle due mentalità, uditiva e visuale che prende origine già dallo stesso Nuovo Testamento con il concetto di Incarnazione. Da questi accenni si può supporre che la *θεωρία* cristiana ha delle basi molto più profonde di ciò che si potrebbe dedurre dalla mentalità visuale dei greci. Ciò non impedisce che la terminologia possa ispirarsi alla tradizione greca.

La parola *θεωρία* deriva da *θέα*, visione. Conseguentemente, esprime sotto una forma rinforzata l'idea di vedere. Guardare è per estensione riflettere, meditare, filosofare, la semplice visione può essere sempre più accompagnata dal ragionamento. Degli evangelisti, solo Luca impiega il termine *θεωρία*, e una sola volta, a proposito di Cristo sulla croce,⁷³ attraverso l'aspetto visibile di questa scena di orrore si scopre agli occhi della fede il mistero nascosto da secoli; esso si manifesta ai santi precisamente e soprattutto attraverso tale spettacolo.

Nei Padri la contemplazione non farà la sua comparsa che in Clemente d'Alessandria e con Origene successivamente sarà ripresa di frequente.

In sintesi presso i maestri spirituali dell'Oriente cristiano, il significato di *θεωρία*, si è ben presto cristallizzato in una definizione che segue tuttavia una etimologia: *θεωρία* vuol dire *Θεὸν ὁρᾶν*, vedere Dio in tutto. Si pone la questione se la preghiera si definisce come elevazione dello spirito verso Dio, bisogna concludere che la contemplazione è identica alla preghiera, ma non bisogna dimenticare che solo nella preghiera si acquisisce la vera gnosi. Il più alto grado dell'orazione è per Evagrio la *Θεολογία*, la contemplazione superiore, "se sei teologo preghi veramente e se preghi veramente sei teologo"⁷⁴ e quindi se la *θεωρία* si definisce come "vedere Dio", due questioni ci interessano come principali: come si può vedere Dio in questo mondo, quando il nostro sguardo è occupato dalle cose create, e quale facoltà umana è capace di questa visione. Su tali quesiti ci soffermiamo solamente sulle risposte elaborate dal nostro Autore e a riguardo del primo afferma che è grande il pericolo di riconoscere quale Dio ciò che non è che il prodotto dell'attività della nostra ragione. Gli ariani, e questo fu il loro errore, applicarono a Dio delle nozioni concettuali presupponendo che queste fossero chiare. Questo valse da parte dei Padri Cappadoci l'accusa di aver fatto della teologia una tecnica. Essi sono vittime di una "idolatria dei concetti", dichiara Gregorio di Nissa, ripreso anche da Gregorio di Nazianzo.⁷⁵

⁷³ Cf. Lc 23,48.

⁷⁴ De Oratione 66 PG 79,1180B.

⁷⁵ GN, *La vita di Mosè*, op. cit., nota n. 1, p. 127.

L'idolatria è guardare verso le cose visibili e credendole Dio, ma più pericolosa è l'idolatria dei concetti razionali. Di conseguenza il νοῦς è la facoltà umana capace di questa visione, ma non solo, anche se la tradizione intellettuale greca da Origene in poi l'accentua quale luogo privilegiato per la contemplazione. Evagrio arriva a identificare lo stato della pura intellettualità (κατάστασις νοός) con lo stato della preghiera (κατάστασις προσευχῆς) e la teologia è definita come lo stato d'intelligenza, la cima intellettuale sulla quale risplende nel tempo della preghiera la luce della Santa Trinità.⁷⁶

Passando a trattare più in specifico sull'applicazione del concetto di θεωρία nella metodologia esegetica di Gregorio di Nissa, bisogna affermare che l'accostarsi al testo biblico si sviluppa intorno a questi tre presupposti fondamentali: la ricerca dello σκοπός proprio a ciascun libro della Scrittura in particolare e all'insieme della Parola di Dio in generale, la ricerca dell'ἀκολουθία o concatenamento logico di un brano della Scrittura, di cui tratteremo in seguito, ed infine l'esercizio della θεωρία che come abbiamo esaminato precedentemente indica propriamente l'ermeneutica di un testo della Scrittura in analogia con l'ermeneutica in uso nelle scienze. Daniélou fa notare come il termine θεωρία sta ad indicare l'esercizio esegetico, in cui possiamo avere la cornice entro cui porre i singoli atteggiamenti con cui Gregorio di Nissa concepì la sua esegesi scritturistica. Essi sarebbero: lettura materiale del testo, la constatazione della possibilità o meno di una comprensione letterale; il ricorso, nel caso dell'impossibilità di una comprensione letterale, ad una più profonda, da cui scaturisce il metodo allegorico.⁷⁷ I tre elementi dell'esegesi biblica sopra enunciati sono per il nostro Autore motivo per far emergere l'insegnamento teologico delle Scritture, concernente il disegno divino della salvezza.

La sintesi fra Θεολογία, οἰκονομία e θεωρία permetterebbe così al Nisseno di gettare le fondamenta teologiche della nota spirituale e mistica nella vita cristiana: Parola di Dio vissuta nella Chiesa attraverso i sacramenti, la liturgia e l'ortodossia della fede.

⁷⁶ Cf. T. SPIDLIK, *La preghiera...*, op. cit., nota n. 27, pp. 195-252.

⁷⁷ Cf. J. DANIELÉLOU, «La *gewria* chez Grégoire de Nysse», op. cit., nota n. 68, pp. 130-145; G.I. GARGANO, *La teoria di Gregorio di Nissa nel Cantico dei Cantici. Indagine su alcune indicazioni di metodo esegetico*, Orientalia Christiana Analecta 216, Pontificio Institutum Studiorum Orientalium, Roma 1981, p. 40; GN, *La grande catechesi*, a cura di M. NALDINI, collana di testi patristici 34, Città Nuova Editrice, Roma 1982, pp. 18-20.

CAPITOLO QUARTO

IL DE ORATIONE DOMINICA

1. Datazione ed edizioni

Questione preliminare necessaria è la contestualizzazione delle Omelie sul Padre nostro del Nisseno.

Come già accennato nella parte introduttiva Daniélou colloca nel 371 il “De oratione Dominica”, ma è da notare che la non facile datazione delle opere vale anche per tale scritto. Come Daniélou, W. Rordorf nel commentare la quarta Omelia colloca i sermoni del Nisseno nella medesima data.⁷⁸ Il Quasten afferma che la maggior parte delle opere di Gregorio sono da collocarsi dopo il 379, ma non si pronuncia sulla cronologia di questi sermoni.⁷⁹ Il frontespizio dell’edizione del Migne⁸⁰ in elenco cronologico delle opere del Nisseno, pone le Omelie sul Padre nostro al 385 circa. Tale data potrebbe essere convalidata da alcuni elementi: l’esperienza pastorale che Gregorio dimostra d’averne, la propensione verso l’ascetismo, l’accurata interpretazione allegorica dei personaggi, situazioni e prescrizioni della Bibbia. Caldarelli nell’introduzione ai testi delle Omelie tradotte in lingua italiana, sostiene che ci sarebbe un particolare che farebbe retrodatare di qualche anno: la vigorosa polemica contro gli pneumatomachi,⁸¹ alla fine della III Omelia, indurrebbe a credere che l’opera fosse anteriore al 381, anno del primo Concilio di Costantinopoli, in cui l’eresia dei macedoniani fu condannata.⁸²

A quest’ultima ipotesi bisogna aggiungere che la condanna a coloro che negavano la divinità dello Spirito santo fu ribadita in tre successivi Concili (Efeso 431; Calcedonia 451; Laterano 1139); di conseguenza la datazione permane ancora incerta.

Le opere di Gregorio non furono tradotte in latino, la motivazione non si rivela dalle fonti a nostra disposizione. Supposizione della Graef è che l’importanza del nostro Autore non è stata degnamente rilevata, perché, sebbene il II Concilio di Nicea (787) ne avesse ammesso l’ortodossia, alcune sue concezioni risentivano dell’origenismo, causa quest’ultimo di condanne

⁷⁸ W. RORDORF, *Le “pain quotidien”(Mt 6,11) dans l’exégèse de Grégoire de Nysse*, in *Augustinianum* 1(1977), p. 198.

⁷⁹ J. QUASTEN, *Patrologia...*, op. cit., nota n. 53, p. 269.

⁸⁰ GREGORIUS DE NYSSE, [S.P.N. Gregorii episcopi Nysseni], a cura di J.P. MIGNE, *Opera quae reperiri potuerunt omnia*, Edizioni Morellianae, 1638, [Patrologiae Graecae Tomus XLIV].

⁸¹ Pneumatomachi, letteralmente “lottatori contro lo Spirito”, furono detti nel IV secolo i macedoniani, cioè i seguaci di Macedonio, Vescovo di Costantinopoli, che ammetteva la divinità del Verbo, ma negava quello dello Spirito Santo. Tale eresia la si può considerare uno sviluppo dell’eresia ariana.

⁸² GN, *La preghiera del Signore*, op. cit., nota n. 4, pp. 17-18.

per altri autori.⁸³ Per quanto riguarda l'opera in questione si hanno traduzioni in siriano o altre lingue orientali oltre che per le altre Omelie sul Cantico dei Cantici, sulle "Beatitudini", il "De opificio hominis", il "De Virginitate".⁸⁴ A parte alcune edizioni parziali nel XVI secolo, è soltanto nel 1615 che Morellus (probabilmente Claudio Morel) ne diede a Parigi una edizione greca globale, basata sui manoscritti che aveva sottomano (la *Patrologiae Graeca* considera anche la fonte latina di Fronton du Duc). Nell'epoca moderna abbiamo il contributo del filologo U. Von Wilamowitz-Moellendorf che si dedicò alle opere del Nisseno destinate a dare contributo notevole alle edizioni successive di raccolta delle opere di Gregorio di Nissa.

Alcuni studiosi del secolo XIX hanno rivolto il loro interesse al nostro Autore, ma l'intenzione di pubblicare un'edizione critica delle sue opere si è attuata solo parzialmente. Per iniziativa di W. Jaeger è stato concepito ai primi del '900 un piano di pubblicazione integrale secondo un rigoroso esame critico di manoscritti e di edizioni precedenti: iniziata nel 1908 la grande impresa è stata proseguita dopo la morte dello Jaeger e del Langerbeck da H. Dörries e H. Corner.⁸⁵

Nella serie della *Patrologiae Graeca* il "De oratione Dominica" reca accanto il testo originario la versione latina di L. Sifanus e si trova catalogato nel T (=Tomus) 44 coll. 1120-1193 e T 46 coll. 1109-1110; nell'800 è stato anche oggetto di edizioni particolari come quelle del Krabinger (1840) e dello Oehler (1859). Nel piano dello Jaeger l'edizione critica di tale opera è curata da J. Callahan e le Omelie sul Padre nostro si trovano nel volume VII/2 pubblicato nel 1992. I testi presi come riferimento e consultazione nel presente elaborato sono stati la *Patrologiae Graeca*⁸⁶ e lo Jaeger.⁸⁷

2. L'esegesi sul Padre nostro

Affrontando l'esegesi biblica del nostro Autore cercheremo di cogliere i tratti specifici relativi al commento al Padre nostro.

⁸³ Cf. GREGORY OF NYSSA, *The Lord's Prayer*, op. cit., nota n. 13, p. 6.

⁸⁴ J. GRIBOMONT, *Gregorio. Vita e opere*, in *DPAC*, vol. II, Edizioni Marietti, Casale Monferrato 1984, coll. 1712-719.

⁸⁵ GN, *La preghiera del Signore*, op. cit., nota n. 4, pp. 15-16.

⁸⁶ GREGORIUS DE NYSSE, [S.P.N. Gregorii episcopi Nysseni], a cura di J.P. MIGNE, *Opera quae reperiri potuerunt omnia*, Edizioni Morellianae, 1638, PG 1119-1194 [*Patrologiae Graecae Tomus XLIV*].

GREGORIUS DE NYSSE, [S.P.N. Gregorii episcopi Nysseni], a cura di J.P. MIGNE, *Opera quae reperiri potuerunt omnia*, Edizioni Morellianae, 1638, PG 1109-1110 [*Patrologiae Graecae Tomus XLVI*].

⁸⁷ GREGORIUS NYSSENUS, *Gregorii Nysseni De oratione Dominica*, a cura di J.F. CALLAHAN, ed. W. JAEGER vol. VII/2, Edizioni E.J. Brill, Leiden 1992, pp. 5-74.

Il “De oratione Dominica” (Εἰς τὴν προσευχὴν) attinge al testo della preghiera riportato in Matteo,⁸⁸ anche se nel passo alla fine della terza Omelia, con la polemica in favore della divinità dello Spirito Santo, Gregorio cita il testo di Luca o meglio una variante rara di esso di cui parleremo quando affronteremo il commento al brano in questione.

L’opera è articolata in cinque parti che hanno forma di Omelie, delle quali la prima, che ha carattere introduttivo, sottolinea la necessità della preghiera, troppo trascurata dalla maggior parte dei cristiani, e del modo di pregare. Le quattro seguenti sono dedicate alle meditazioni commentando le diverse domande del Padre nostro, il più delle volte sotto la prospettiva morale: Padre nostro che sei nei cieli (seconda Omelia), sia santificato il tuo nome, venga il tuo regno (terza Omelia), sia fatta la tua volontà, come in cielo, così in terra; dacci oggi il nostro pane quotidiano (quarta Omelia), rimetti a noi i nostri debiti, come noi li rimettiamo ai nostri debitori, e non ci indurre in tentazione, ma liberaci dal male (quinta Omelia).

Nella classificazione delle opere di Gregorio il “De oratione Dominica” è posto di solito tra le opere di esegesi e non tra i sermoni e discorsi. Tuttavia il fatto che si tratti di Omelie da esporre ad un uditorio di fedeli lo fa pensare soprattutto la prima Omelia, nella quale si fa riferimento esplicito all’assemblea ed anche la struttura delle successive Omelie, in cui, con abile oratoria egli inizia la meditazione citando episodi tratti dalla Bibbia o dalla esperienza, particolarmente adatti ad attirare l’attenzione degli ascoltatori, e per prendere lo spunto per riflettere sistematicamente sulle varie parti del Pater.

L’esame delle domande relative a noi, quelle che esprimono le fondamentali esigenze morali dell’uomo, è concentrato quasi tutto nell’ultimo sermone: questo, come sostiene Caldarelli, non perché l’Autore dia poca importanza ai problemi morali, ma perché nella sua costante tendenza speculativa pensa che, una volta messi in luce e meditati i problemi teologici (grandezza divina e finitezza umana, patria celeste perduta con il peccato), le richieste che l’uomo rivolge al Padre per la sua esistenza terrena sono una conseguenza naturale di tali principi.⁸⁹

Sull’interpretazione del testo biblico è da notare il largo uso del Nisseno dell’allegoria, tipico dell’ambiente alessandrino: interpretazione simbolica della Scrittura che è condizionata da una scoperta finalità ascetica e mistica dell’Autore stesso. Questa prassi ermeneutica a volte forza eccessivamente il significato del testo, poiché, una volta individuato lo scopo (σκοπός) e il senso spirituale (θεωρία), si risolve nello sforzo di collegare i singoli fatti narrati o nell’insieme della Scrittura in modo da farne scaturire il senso voluto dall’Autore (la cosiddetta concatenazione

⁸⁸ Cf. Mt 6,9-14.

⁸⁹ GN, *La preghiera del Signore*, op. cit., nota n. 4, p. 20.

ἀκολουθία); complessivamente però essa presenta un carattere di compattezza e organicità che è raro riscontrare altrove nell'esegesi spirituale. Dalla ricerca dell'ἀκολουθία di un brano della Bibbia si denotano le seguenti caratteristiche del concatenamento: con gli altri brani che lo precedono o che lo seguono, con l'insieme del discorso scritturistico, con la Tradizione della Chiesa, con i principi della vita virtuosa, con la logicità dell'ordine cosmico.⁹⁰

Quando Gregorio componeva i suoi scritti esegetici era già in corso la reazione antiochena all'allegorismo alessandrino, capeggiata da Diodoro, il futuro vescovo di Tarso, che egli conosceva personalmente.⁹¹

Fin dal primo sermone Gregorio, come sopra accennato, abbandona il senso letterale per l'interpretazione mistica, e il suo tema preferito è l'immagine divina nell'anima umana.

3. La prima omelia: l'introduzione all'Oratio dominica

Gregorio di Nissa, consapevole della preziosità del testo biblico, pone in rilievo alcuni aspetti della preghiera per aiutare gli ascoltatori a penetrare i misteri di Dio.

Si accennava precedentemente, a riguardo della prima Omelia, che la preghiera sia l'attività più omessa e trascurata dalle persone, al punto che il Signore stesso ha dovuto richiamarne l'attenzione. Trascurare la preghiera, per il Nisseno, indica molto bene che l'uomo si sia dimenticato del Creatore e ciò lo esemplifica con le immagini di chi si preoccupa delle proprie mani non ricordando chi gli ha dato le mani; di chi compone un discorso ma non pensa a chi gli ha donato la parola. Gregorio poi si prolunga nell'enunciare le più svariate scuse trovate dagli uomini per omettere il dialogo con Dio, sottolineando quanto tutto questo impoverisca l'essere umano tanto da renderlo senza frutti. Al contrario l'avvicinamento a Dio ha effetti positivi e allontana l'avversario ed anche qui il nostro Autore si dilunga nell'enumerare i benefici, non solo nei diversi stati di vita o nelle diverse situazioni, ma anche facendo riferimento alla Scrittura con la tecnica stilistica dell'ἀκολουθία esposta nel paragrafo precedente.

Continuando nel sermone, il Nisseno pone l'accento sulla necessità del credente di ringraziare Dio Benefattore nel suo colloquio.

Proseguendo nel testo si denota, afferma Peroli commentando tale brano, un'autocoscienza dell'uomo ovvero un'esperienza della scissione dell'essere creato nella separazione in passato,

⁹⁰ G.I. GARGANO, *La teoria di Gregorio di Nissa nel Cantico dei Cantici. Indagine su alcune indicazioni di metodo esegetico*, op. cit., nota n. 77, p. 40.

⁹¹ M. SIMONETTI - E. PRINZIVALLI, *Storia della Letteratura Cristiana antica*, op. cit., nota n. 3, p. 304.

presente e futuro.⁹² Infatti nell'Omelia la dimensione temporale è suddivisa nelle tre parti suddette specificando che in tutte e tre è presente la benevolenza del Signore per l'uomo: nel presente perché vive in esso, nel futuro perché la speranza che attende è dentro di lui e nel passato segno di ringraziamento per essere stato creato.

Riprendendo la difficoltà che l'uomo ha nel ringraziare, Gregorio trova la motivazione nel fatto che è costantemente volto verso le cose materiali che lo distolgono dai veri beni del Signore.

Altra questione interessante è la βαπτολογία ossia il vano parlare che sfociava in una specie di vaga armonia, criticata molto dal Nisseno che la equivale a φλυαρία, λήρος, φλήναφος, ovvero assurdità, ciarlare e blaterare. Il nostro Autore, appassionandosi nell'esemplificazione delle persone che praticano questo vano parlare, ne rivela la stoltezza e l'immagine falsata della preghiera intesa in questo senso e di riflesso anche dell'immagine di Dio.

A tale proposito si può notare che il Nisseno partendo dalla citazione evangelica che fa esplicito riferimento ai gentili,⁹³ non si sofferma solo su tale categoria di persone, ma allarga ad ogni persona, mettendo in guardia dall'uso eccessivo della parola nella preghiera.

Gli uomini ai quali fa riferimento non solo errano nel giusto rapporto con il Signore ma addirittura lo strumentalizzano per le loro malvagità e per i loro desideri negativi tanto da cercare nella Scrittura delle prove estrapolate dal loro contesto. Non solo errano nel rapporto con Dio, ma di riflesso anche con il prossimo, perché tali individui nell'apparente preghiera chiedono il male del prossimo. Questo argomento verrà ripreso nel capitolo settimo esponendo la preghiera del cristiano in Gregorio di Nissa.

Descrivendo queste insidie alla preghiera, Gregorio di Nissa evidenzia l'importanza di non estraniarsi da Dio ma di entrare appunto nel vivo dialogo con lui, anche se questo richiede un cammino non indifferente nel credente.

Uno degli aspetti essenziali del dialogo tra l'uomo e Dio è la franchezza, ossia παρρησία, data la sua costante relazione con la preghiera su cui il Nisseno pone una particolare attenzione.

La prima forma con cui il credente si esprime è in effetti essenzialmente la conversazione familiare con Dio, Θεοῦ ὁμιλία.⁹⁴ Ora questo dialogo familiare suppone un luogo reale, una condivisione della vita, che è precisamente la filiazione adottiva. È questa partecipazione alla vita divina che dona all'anima la παρρησία, l'audacia di presentarsi davanti a Dio e di parlargli familiarmente. Questa relazione della preghiera e della παρρησία appare chiaramente

⁹² E. PEROLI, *Il platonismo...*, op. cit., nota n. 65, p. 27.

⁹³ Cf. Mt 6,7.

⁹⁴ PG 44, 1124 B.

fondamento nell'unione con il Cristo per la quale solo noi possiamo chiamare Dio Padre. Infatti il luogo della *παρρησία* e della *προσευχή* è la preghiera cristiana chiamata la “filiazione divina”: il cristiano parla con Dio come a suo Padre. E questo perchè la preghiera che il Signore stesso ha insegnato inizia con la parola *Πάτερ*. Gregorio di Nissa prende in considerazione questa relazione di figliolanza evidenziandone la libertà che noi abbiamo di parlare di fronte a Dio, noi “osiamo” ora chiamarlo nostro Padre.

Queste idee si trovano in Gregorio di Nissa sviluppate non solo nella prima Omelia, ma anche nelle seguenti ponendo in relazione tre direttive: la *παρρησία*, la relazione filiale con Dio e il dono della fede che aiuta a fondare in modo stabile il credente e rende prossimo (*οἰκειώσασθαι*). Il Nisseno deduce da questi tre aspetti che proprio perchè Colui che è immutabile e inalterabile lo si può invocare con parole familiari (*οἰκειοτάτη*) allora diciamo Padre.⁹⁵

⁹⁵ J. DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique...*, op. cit., nota n. 8, p. 112.

CAPITOLO QUINTO

LA SECONDA E TERZA OMELIA

1. L'invocazione iniziale: "Padre nostro che sei nei cieli"

Gregorio dopo aver affrontato, nella prima Omelia, alcune considerazioni sulla preghiera definendola come intrattenimento con Dio, contemplazione dell'invisibile, la piena sicurezza dei beni divini, l'assimilazione degli angeli, il progredire nel bene e rigettare il male, il ravvedimento dei peccatori, la gioia dei beni presenti e l'intelligenza dei beni futuri⁹⁶ all'inizio del secondo sermone precisa la distinzione tra εὐχή e προσευχή⁹⁷ di cui se tratterà anche nel capitolo settimo del presente elaborato. Ora esporrò brevemente rimandando a tale capitolo i dovuti approfondimenti.

La distinzione dei due termini è preceduta dalla sottolineatura che la preghiera è una elevazione dello spirito verso Dio, una domanda indirizzata a Dio, un dialogo con Dio. Si può conversare solo con una persona. Questo però richiede una purificazione e il nostro Autore si rifà al testo biblico in cui Mosè condusse sul monte Sinai il popolo degli Israeliti per accostarsi a Dio, per indicare l'importanza dell'eliminazione del peccato.

Successivamente passa alla presa in esame dei termini εὐχή e προσευχή citando il Vangelo stesso che afferma “ Ὅταν προσεύχησθε” e non “ Ὅταν εὐχησθε”.⁹⁸ La differenza si pone nel fatto che εὐχή vuol dire oltre a richiesta anche far voto ovvero promessa di qualcosa per devozione, mentre προσευχή è domanda di beni rivolta a Dio con una supplica.

Quindi se l'uomo si deve rivolgere a Dio con atteggiamento filiale di fiducia il termine che meglio esprimerà questo sarà προσευχή.

Gregorio passa poi al commento dell'invocazione con la quale si apre la preghiera insegnataci dal Signore. Su questo Benvignone ha suggerito, in un suo testo, di cogliere gli aspetti più emergenti dei commenti dei Padri al Padre nostro, tre misteri che si trovano inclusi nell'espressione “Padre nostro che sei nei cieli”: la liberazione della signoria opprimente del diavolo, la nostra fraternità con Gesù, la patria bella nella quale già cominciamo misteriosamente a vivere su questa terra.⁹⁹ Questi tre aspetti invitano ad accostarsi con atteggiamento filiale alla

⁹⁶ PG 1124 B-C Cf. *Dictionnaire...*, op. cit., nota n. 22, col. 2257.

⁹⁷ PG 1137C-1140A.

⁹⁸ Mt 6,5; cf. Lc 11,2.

⁹⁹ G. BENTIVEGNA, *Il Padre nostro dei Padri*, Edizioni Rinnovamento nello spirito, Roma 1999, p. 31.

preghiera, ma Gregorio esorta a evitare di abusare del nome così nobile e grande di Padre, anche se tanti sono i doni offerti a chi pronuncia con fede questa preghiera di figli.

Coscienti che è una dignità sublime quella di potere pregare così, sia il Nisseno che altri autori che hanno commentato il Padre nostro insistono sulla purezza morale di colui che desidera rivolgersi a Dio come a suo padre. “Quando noi ci avviciniamo a Dio, esorta Gregorio di Nissa, esaminiamo innanzitutto la nostra vita; poi avremo l’audacia di pronunciare questa parola: Πάτερ, perché Colui che ci ha prescritto di chiamarlo Padre non ci permette di dire una menzogna”.¹⁰⁰ A questo passo vorrei accostare un altro testo di un altro Padre della Chiesa, Evagrio Pontico: “Proprio come la vita è il migliore di tutti i sensi, così la preghiera è la più divina di tutte le virtù”.¹⁰¹

Un aspetto sorprendente, per un lettore moderno, è questa insistenza nel considerare questa preghiera come una regola di vita: infatti nei Padri era ben radicata la convinzione che la preghiera è vana se la vita non è in armonia con essa. La relazione “Padre e figli” esige dunque una somiglianza che è appunto ciò che determina la caratteristica di figliolanza.

In sostanza quello che vuole esprimere il nostro Autore è che se l’uomo comprende il senso della προσευχή, sarà poi in grado di preparare l’animo a pronunciare osando (θαυῆσαι) pronunciare le parole con παρρησία: “Padre nostro che sei nei cieli”. Con il termine θαυῆσαι, sembra esserci l’eco della formula liturgica. Da notare l’accostamento la franchezza, nella terza Omelia παρρησία verrà messa in relazione con l’entrata nel santuario, ἄδυτον riservato al gran sacerdote e che è figura lui stesso della comunione con Dio: “Colui che è disposto in specie d’osare con confidenza (παρρησία) chiamare Dio suo Padre, colui che è propriamente rivestito delle vesti che la Scrittura ci descrive ed è penetrato all’interno del santuario (ἄδυτον) che sono al di là del cielo”.¹⁰²

Inoltre nella seconda Omelia si pone con maggior evidenza, alla mente filosofica di Gregorio, l’arduo problema di come può il buono, il puro, il giusto, l’incontaminato dal male, essere padre degli uomini, che sono il contrario di tutto ciò, dal momento che la parola padre indica sempre l’origine di chi esiste per opera sua.

Il motivo dell’abisso apparentemente incolmabile tra paternità divina e finitezza umana, tematica ripresa nelle altre Omelie, fa collegare altri temi quali: la patria celeste perduta con il peccato originale, il perdono divino, il perdono che l’uomo deve concedere al suo prossimo.

¹⁰⁰ PG 44, 1148 AB La traduzione italiana del testo è tratta da: T. SPIDLIK, *La preghiera...*, op. cit., nota n. 27, p. 66.

¹⁰¹ De Or.150 Cit. tratta da: T. SPIDLIK, *La preghiera...*, op. cit., nota n. 27, p. 59.

¹⁰² PG 44,1149 D La traduzione italiana del testo è tratta da: J. DANIELÉLOU, *Platonisme et théologie mystique...*, op. cit., nota n. 8, p. 113.

Alla fine del secondo sermone commentando sempre le parole “Padre nostro che sei nei cieli” aggiunge: “Mi sembra che la parola divina ci mostri anche un significato più profondo: essa infatti genera in noi il ricordo della patria da cui siamo stati cacciati e del nobile rango originario da cui siamo stati respinti”.¹⁰³ È quanto Gregorio vede nella parabola del padre misericordioso, nella quale il figlio minore dopo aver perduto la sua condizione originaria, l’ha di nuovo riacquisita mediante pentimento e conversione “Come dunque nel racconto evangelico il ritorno al focolare paterno è stato per il giovane fonte della benedizione del padre (questo è il cielo contro cui dichiara al padre di aver peccato), così mi sembra che anche il Signore, insegnando a chiamare padre l’essere che è nei cieli, ti offra un ricordo della buona patria, per porti sulla strada che riconduce ad essa suscitando in te un più vivo desiderio dei beni. La via che innalza al cielo la natura umana altro non è se non la fuga dei vizi terreni e la premura di evitarli; altro metodo per fuggire i mali terreni non mi sembra che vi sia fuor che impegnarsi a diventare simili a Dio”.¹⁰⁴

Sul tema nisseno di Dio Padre e della patria nei cieli si potrebbe accostare a un testo di un suo contemporaneo, Cirillo di Gerusalemme († 387), che elogia la preghiera del Pater affermando che essa dona ai credenti la gioia di aver riacquistato il nome di cui godevano prima della caduta dei progenitori.¹⁰⁵

La conclusione del sermone pone l’accento di nuovo sull’uomo che sulla terra deve tendere a tornare al cielo, d’assumere l’immagine divina.

2. La prima richiesta: “Sia santificato il tuo nome”

All’inizio della terza Omelia troviamo l’ampia descrizione dell’abito del Sommo Sacerdote che è tratta direttamente dal Lv 8,7-14. Gregorio la utilizza come analogia in rapporto a Gesù Cristo che è venuto a spogliarci dal peccato per ridonare dignità non con mezzi esteriori ma con una bellezza naturale donata da Dio. Questo denota una ripresa ed un superamento dell’antica alleanza. Ricordavamo trattando della seconda Omelia che qui si colloca il termine ἄδυτον in rapporto alla παρθησία che abbiamo visto essere un tratto della preghiera propriamente cristiana, quella che si indirizza a Dio come Padre.

Gregorio passa poi a prendere in esame l’affermazione del Padre nostro “sia santificato il tuo nome venga il tuo Regno” domandandosi a cosa servono queste parole. Prendendo in esame il testo evangelico afferma che la Parola vuole sicuramente affermare che la natura umana è debole

¹⁰³ PG 44, 1144 B La traduzione italiana del testo è tratta da: E. PEROLI, *Il platonismo...*, op. cit., nota n. 65, p. 276.

¹⁰⁴ PG 1145 A.

¹⁰⁵ Cf. G. BENTIVEGNA, *Il Padre nostro dei Padri*, op. cit., nota n. 99, p. 35.

ed incapace di santificare il Nome e volere il regno se il soccorso di Dio non ricolmi la difficoltà e la debolezza dell'uomo. In tutta la Scrittura Dio è glorificato ed è condannato chi lo bestemmia, ma Gregorio sottolinea anche l'importanza che il nome del Signore sia pronunciato dall'uomo che non ha acconsentito al peccato con la sua vita morale. Quindi non solo un semplice dire "sia santificato il tuo Nome" ma la necessità di tradurlo nell'esistenza fattiva dell'essere umano. Di nuovo si ripropone la tendenza del Nisseno a tradurre l'elaborazione del pensiero in virtù. La persona che vuole vivere in piena comunione con Dio si accorge quotidianamente che nei suoi comportamenti c'è sempre qualcosa che la fa apparire non conforme a quella pietà e a quella vita virtuosa che si richiede perchè "il nome di Dio non venga disonorato, ma glorificato e santificato".¹⁰⁶

3. La seconda richiesta: "Venga il tuo regno"

Alla fine della terza Omelia c'è un brano di grande importanza teologica che, vista la polemica di Gregorio di Nissa contro i pneumatomachi già citata al quarto capitolo del presente elaborato, ha sollevato dubbi sulla sua autenticità e datazione.

La seconda delle richieste a Dio "venga il tuo Regno" offre al Nisseno lo spunto per meditare sulla divinità dello Spirito Santo. Il regno di Dio è la pace dello Spirito, che consola i nostri dolori e il nostro pianto. L'umanità non deve rimanere sotto il giogo della malvagità. Infatti se "la potenza che dà la vita si impadronisce di noi" spunta la luce, avanza nei cuori la pace. Domandiamo al Signore "appaia presto il tempo, nel quale il dolore e il pianto finiranno".¹⁰⁷

Il concetto dell'avvento del regno di Dio già operante con la venuta dello Spirito Santo è ripreso da Massimo il Confessore, vissuto nel VI-VII secolo, ma per la sua formazione si ritrova all'interno della tradizione dei teologi alessandrini, di conseguenza conosceva il nostro Autore. Infatti, questa venuta opera nei credenti che lo accolgono una purificazione che li allontana sempre da tutto ciò che non si addice alla santità, li conferma nell'umiltà la quale attira sulla terra la potenza del regno di Dio e Padre.

Il "regno" è stato sempre variamente interpretato dai Padri: per alcuni è collocato nel futuro (Tertulliano, Cipriano, Teodoro di Mopsuestia, Agostino, Cirillo di Alessandria, Cesario di Arles); altri invece colgono la tensione tra il già realizzato e il non ancora compiuto (Origene, il

¹⁰⁶ Cf. PG 44, 1152-1156 Cf. G. BENTIVEGNA, *Il Padre nostro dei Padri*, op. cit., nota n. 99, p. 42.

¹⁰⁷ PG 44, 1156 G. BENTIVEGNA, *Il Padre nostro dei Padri*, op. cit., nota n. 99, p. 49.

nostro Gregorio di Nissa, Ambrogio, Pietro Crisologo); o semplicemente accostano le due interpretazioni (Giovanni Crisostomo, Girolamo, Cassiano).¹⁰⁸

È qui che il nostro Autore cita una rara versione del Vangelo di Luca “venga su di noi il tuo Santo Spirito e ci purifichi”¹⁰⁹ dove lo Spirito Santo equivale al regno di Dio. Egli afferma in base a questo che anche lo Spirito Santo è Dio e di conseguenza polemizza contro coloro che gli negavano una natura identica a quella del Padre e del Figlio. Nell’economia del “De oratione Dominica” tale argomento occupa uno spazio relativamente limitato, dato il carattere prevalentemente esegetico-mistico dell’opera, ma in altre parti della ricca produzione del Nisseno aveva avuto un ben più ampio sviluppo.

La Chiesa uscita da persecuzioni doveva approfondire e chiarire il contenuto dogmatico, di conseguenza occorreva definire il principio dell’unità di Dio salvando il cristianesimo dall’accusa di triteismo e riconoscere la natura divina del Figlio e dello Spirito evitando i pericoli del subordinazionismo.

Gran parte della speculazione dei Padri del IV secolo è imperniata quindi sull’esame di tali problemi. Diedero un valido contributo a questa indagine anche i Cappadoci, a cui spetta il merito di aver fissato l’espressione dell’ortodossia trinitaria con termini già in uso nel linguaggio filosofico, ma che assunsero con loro un ben preciso significato, come οὐσία, ὑπόστασις, φύσις, che indicano rispettivamente la sostanza, la persona, la funzione della sostanza. Alcuni aspetti della dottrina trinitaria sono stati evidenziati nell’introduzione del presente elaborato ora ne prenderemo in considerazione altri.

Gregorio di Nissa nella distinzione delle tre persone divine assume il pensiero delle loro mutue relazioni immanenti, perciò l’attività trinitaria ad extra non può essere che una, e le persone divine la possiedono in comune. Esiste tuttavia una differenza tra le loro attività ad extra e le loro relazioni mutue ed immanenti. Così il carattere di essere μονογενής risiede senza alcun dubbio nel Figlio, senza impedire che lo Spirito provenga dal Padre, e allo stesso modo la mediazione (μεσιτεία) del Figlio pur avendo il suo carattere di Unigenito, non esclude lo Spirito dalla sua relazione naturale al Padre.¹¹⁰

Gregorio elaborò con il suo ingegno particolarmente portato alla speculazione e alla predicazione scritti riguardanti i problemi trinitari. Trattò il problema dell’unità di Dio nell’ “Ad Ablabium quod tres dii non sint” e dedicò all’altro aspetto della questione (la divinità dello Spirito

¹⁰⁸ Cf. A. POLLASTRI, *Padre Nostro*, op. cit., nota n. 26, coll. 2565-2567.

¹⁰⁹ La traduzione italiana è tratta da: GN, *La preghiera del Signore*, op. cit., nota n. 4, p. 79.

¹¹⁰ J. QUASTEN, *Patrologia...*, op. cit., nota n. 53, p. 269.

Santo) vari sermoni, discorsi e trattati dogmatici molto importanti tra i quali il “Sermo de Spiritu Sancto adversus pneumatomachos”.

Il passo citato del “De oratione Dominica” è articolato su questi due concetti fondamentali: anche lo Spirito è Dio, perché ha le stesse facoltà del Padre e del Figlio, cioè purificare e rimettere i peccati. Precise relazioni distinguono le tre persone divine. Infatti solo il Padre esiste senza causa, solo il Figlio è generato dal Padre, solo lo Spirito Santo procede dal Padre attraverso il Figlio.

Con un rigoroso procedimento sillogistico Gregorio interpreta alcuni passi degli evangelisti Marco e Luca e di san Paolo dichiarando che contengono implicitamente affermazioni sulla divinità dello Spirito e nel definire i rapporti tra le tre persone divine compie una sottile distinzione di termini per cui afferma che il Figlio nacque (ἐξῆλθεν) dal Padre, mentre lo Spirito procede (ἐκπορεύεται) da entrambi. Parlando dei macedoniani, Gregorio li dichiara ora Θεόμαχοι ora Πνευματόμαχοι ed anche l’uso di questi sinonimi rivela in lui la convinzione che combattere contro Πνεῦμα equivale combattere Θεός.

Gregorio parla poi dei profeti e degli apostoli come Θεόπνευστοι usando un aggettivo verbale della stessa radice di Πνεῦμα intendendo che Dio ha parlato in loro per mezzo dello Spirito, come attesta anche il simbolo niceno.¹¹¹

Il brano ora esaminato del “De oratione Dominica” compendia quindi i vari aspetti di una problematica teologica vasta.

A differenza delle precedenti due Omelie, nella terza omelia Gregorio di Nissa non inizia con un passo scritturistico ma con un esempio dell’arte medica. Questo fa capire come Gregorio avesse una vasta cultura nel campo delle scienze umane. Si può cogliere tale elemento in tutte le sue opere e soprattutto nel “De opificio hominis”. L’esempio del Nisseno pone lo sguardo sui fatti naturali sconvolti dal male vedendo in essi il disequilibrio. Il nostro Autore commentando “sia fatta la tua volontà” e percependo un’analogia con la situazione dell’uomo rispetto al peccato e alle virtù, vuole dire che la salvezza per gli uomini è che l’uomo rinneghi il peccato per aderire attraverso l’esercizio delle virtù a Dio. Sintetizzando il pensiero morale del Nisseno possiamo affermare che l’uomo possa guarire dall’infermità del peccato attraverso rimedi ed accorgimenti che contrastino il male.

¹¹¹ Infatti sullo Spirito il simbolo niceno afferma “... locutus est per prophetas”.

CAPITOLO SESTO

LA QUARTA E LA QUINTA OMELIA

1. La terza richiesta: “Sia fatta la tua volontà come in cielo così in terra”

I termini cielo e terra contenuti nella terza richiesta della preghiera del Signore offrono a Gregorio lo spunto per approfondire il concetto della natura umana e della patria celeste perduta con il peccato. Tale tema in Gregorio di Nissa è dominante, anche se nella serie delle Omelie la successione di tali argomenti non è continua. Il Nisseno accenna in tutte le Omelie a questa tematica ma soprattutto è nella quarta Omelia che si sofferma a meditare sulla duplice natura, spirituale e fisica, delle creature umane. Le parole “sia fatta la tua volontà come in cielo così in terra” portano Gregorio a riflettere sul significato del cielo quale luogo delle creature angeliche, puri spiriti i quali non cercano altro che il bene; e sul significato della terra sulla quale vivono gli uomini dotati di anima razionale come gli angeli, ma trascinati verso la materia dal peso del corpo. Il nostro Autore si interroga sulla complessità della natura umana, nella quale coesistono due dimensioni che vanno distinte: quella spirituale che riflette la natura degli angeli abitanti del cielo, e quella materiale che è insita propriamente nell'uomo in quanto tale.

Gregorio infatti aggiunge: “non so bene a quale fine la volontà di Dio abbia disposto così le sue cose: forse per rendere l'intera creazione in accordo con sé stessa, di modo che né la natura inferiore venisse privata delle altezze celesti, né il cielo fosse privato in maniera assoluta delle creature che sono in terra; la creazione dell'uomo avrebbe così avuto il fine di fornire a ciascuno dei due elementi una partecipazione ai caratteri che si riscontrano nell'altro: poiché l'anima intellettuale, che risulta di natura e stirpe simile alle potenze celesti, abita nei corpi terreni, questa carne terrena, nel ristabilimento di tutte le cose è destinata a trasmigrare insieme con l'anima verso la dimora celeste”.¹¹²

Il rapporto tra dimensione spirituale e materiale è un problema non nuovo affrontato nel “De opificio hominis” scritto di tipo biblico, e nel “De Anima et resurrectione” di tipo più teologico. A riguardo dell'influsso della filosofia greca tratteremo nel capitolo ottavo qui anticipiamo per sommi capi tale tematica. Il pensiero di Gregorio è stato variamente interpretato: alcuni insistono sull'impronta platonica evidente, altri rivendicano in lui una profonda originalità di pensatore cristiano. Nel passo antropologico della quarta Omelia appaiono tracce di platonismo insieme alle altre citazioni delle sopra citate opere. Troviamo così vivo in questo brano ed in altri

¹¹² PG 44,1165 B-C La traduzione italiana del testo è tratta da: E. PEROLI, *Il platonismo...*, op. cit., nota n. 65, p. 31.

il contrasto tra la purezza della divinità e la miseria della natura umana, da far sentire al lettore l'eco del dualismo platonico tra il mondo delle idee e quello terreno. Tuttavia non si può dimenticare quanto si è affermato nella seconda Omelia: l'uomo si è sì tanto degradato da non essere degno di chiamare Dio con il nome di Padre (e questo è dovuto all'amore per il peccato e all'insidia del serpente), ma per mezzo della redenzione del Figlio si può affidare al perdono di Dio. Nella quarta Omelia Gregorio pone l'accento sulla tentazione del maligno che suscita nell'uomo l'amore smodato per le ricchezze e successivamente nel quinto sermone dichiarerà la facilità che ha l'essere umano di cadere nel peccato pur sforzandosi di osservare i precetti di Dio. Questo non è accaduto per colpa dell'unione dello spirito con la materia, ma per uno scorretto uso del libero arbitrio. Gregorio ricorda come l' "αὐτοκρατῆς" e l' "αὐτεξούσιον" (padronanza di sé e libero arbitrio) furono infusi nella stessa misura sia negli angeli che nelle creature umane e fu una colpa, non una fatalità, se l'anima umana decadde¹¹³ dalla partecipazione ai beni della vita eterna.¹¹⁴ Il Nisseno nella quarta Omelia, con un'immagine platonica, chiama la natura fisica "un sedimento di fango", ma poco dopo lui stesso dichiara, conscio del mistero delle nostre origini, di non conoscere il perchè della creazione dell'uomo, ma di supporre che nei piani di Dio ci fosse il progetto di un ricongiungimento del corpo e dell'anima nella ricostituzione originaria di tutte le cose. Per Gregorio l'ostacolo è nella materia perché agisce sotto l'azione del demonio, a differenza di Plotino, che come abbiamo citato nella vita di Gregorio di Nissa, vede il male estraneo alla natura.¹¹⁵

Come abbiamo notato in Gregorio c'è questo platonismo di fondo sulla tesi della spiritualità dell'anima, dato il riferimento alla sfera ipercosmica delle nature intelleggibili ed incorporee in opposizione al cosmo e all'habitat delle realtà sensibili e corporee, ma a questo dobbiamo aggiungere anche l'influsso di Porfirio sui temi decisivi della dottrina nissena dell'anima anche se Daniélou ne riduce l'influsso.¹¹⁶

" Ἐν τῇ ἀποκαταστάσει τῶν πάντων" scrive Gregorio in un passo importantissimo del quarto sermone.¹¹⁷ Termine che nel linguaggio scientifico precristiano indicava il ritorno ciclico degli astri nella posizione originaria, "ἀποκατάστασις" nel Nuovo Testamento aveva preso il significato di "restaurazione universale", anche se non si specificava se

¹¹³ A tal proposito i termini che Gregorio utilizza sono: "ἐκπεπωκῆ" e "συνεκπέπτωκεν" (PG 44,1168 B).

¹¹⁴ GN, *La preghiera del Signore*, op. cit., nota n. 4, p. 26 n.42.

¹¹⁵ J. DANIELOU, «*Grégoire de Nysse et la Philosophie*», Gregor Von Nyssa und die Philosophie, a cura di H. DÖRRIE - M. ALTENBURGER, Edizioni E.J. Brill, Leiden 1976, p. 16; cf. J. DANIELOU, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, op. cit., nota n. 8, p. 66.

¹¹⁶ Cf. E. PEROLI, *Il platonismo...*, op. cit., nota n. 65, p. 150; C. DE SALVO, *L' "Oltre" nel presente...*, op. cit., nota n. 64, p. 5.

¹¹⁷ PG 44,1165 D.

si intendesse riferita a tutti gli esseri creati o solo agli uomini. Origene, invece, sulla traccia di Paolo¹¹⁸ lo aveva usato chiaramente per tutti gli essere creati e la sua dottrina che ammetteva, attraverso un ciclo di espiazioni, la purificazione totale dei peccati, anche mortali, ed il ritorno al bene del demonio stesso, era stata condannata dalla Chiesa. Usando l'espressione “ ἔν τῇ ἀποκαταστάσει τῶν πάντων” con l'articolo che dà all'aggettivo “πάντων” il valore di neutro sostantivato, Gregorio sembra intendere anche lui tutti gli esseri, inclusi forse anche i demoni, e seguire il solco della tradizione origeniana, sfiorando così l'eresia. Tuttavia, un'autrice come Hilda Graef intende “ἀποκατάστασις” come redenzione dei peccatori e questo mostra che il testo in sé lascia aperta l'interpretazione.¹¹⁹

Dopo l'argomento appena affrontato, il nostro Autore prende in esame la natura razionale dividendola nella doppia serie delle creature viventi: quelle incorporee già beate e quelle carnali che sono rivolte alla terra. Anche qui Gregorio prende in esame un altro aspetto morale, quello del desiderio del “bello e del buono” (καλὸς καὶ ἀγαθός).¹²⁰ E' significativo che il Nisseno individui nel commento del Padre nostro i due criteri propri di tutte le creature razionali: il desiderio e la libertà, ovvero interiorità della libertà umana come desiderio se il nucleo dell'umano è la pura apertura all'essere e al bene che il desiderio indica; la perfezione a cui la filosofia muove l'uomo come asceti verso “l'oltre” da cui deriva che non può attuarsi se non mediante l'ingresso dell' “oltre” stesso nello spazio aperto e bisognoso della creatura. Tale pensiero è attinto, come è comprensibile, dall'espressione greca dal mondo pagano in cui fondamentale era l'armonia la sintesi tra la dimensione fisica e spirituale, ma i cristiani l'avevano assunta solo in senso spirituale. Sintetizzando quindi i concetti affrontati si può dire che l'espressione evangelica “sia fatta la tua volontà come in cielo così in terra” trovi quindi la sua spiegazione più valida in questa visione, direi quasi cosmica, di armonia, in cui cielo e terra non appaiono due mondi opposti ed ostili, ma sono uniti invece dall'atto creativo e dell'amore di Dio.

2. La quarta richiesta: “Dacci oggi il nostro pane quotidiano”

Continuando il sermone il Nisseno affronta un'altra richiesta del Padre nostro “dacci oggi il nostro pane quotidiano”, di cui tratteremo anche nel capitolo settimo del presente elaborato. Premessa indispensabile è il fatto che la relativa domanda del pane, alcuni Padri la intendono in

¹¹⁸ Cf. 1 Cor 15,25.

¹¹⁹ Cf. GREGORY OF NYSSA, *The Lord's Prayer*, op. cit., nota n. 13, p. 7.

¹²⁰ Caldarelli traduce diversamente in lingua italiana buono e onesto: cf. GN, *La preghiera del Signore*, op. cit., nota n. 4, p. 91.

senso esclusivamente materiale (il nostro Gregorio di Nissa, Giovanni Crisostomo, Teodoro di Mopsuestia), altri la identificano con Cristo-Eucarestia (Cirillo di Gerusalemme, Ambrogio, Pietro Crisologo e altri). Agostino la interpreta anche come Cristo-Verità e parola di Dio:¹²¹ quest'ultima esegesi era già presente in Origene. Numerosi Padri inoltre accolgono il significato materiale che quello spirituale (Tertulliano, Cipriano, Pietro di Laodicea) o riportano entrambi pur prediligendo il primo (Cirillo di Alessandria) o il secondo (Girolamo, Massimo il Confessore).¹²²

Gregorio riferendosi a “dacci il pane” pone l'accento sul fatto che il Signore ci chiede di domandare ciò che è essenziale nell'esistenza dell'essere umano e non il superfluo, il lusso, la ricchezza. A questo proposito Gregorio accosta il passo biblico del peccato originale in cui Eva fu sedotta ad assaporare il piacere vedendo, in questa la forma allegorica, un avvertimento per l'essere umano della pericolosità della cupidigia. Al Signore si chiede non l'ingordigia, ma ciò che è necessario per una vita da figli di Dio, e citando Gn 3,19, passo nel quale si indica all'uomo che il procurare il suo cibo sarà sotto il segno della fatica e del sudore, il Nisseno ne vede un primo passo verso la virtù. Infatti in Dio la giustizia non coincide con l'acquisto smodato della ricchezza, ma nel frutto della pace.

Chi si accontenta del giusto assomiglia a chi non ha bisogno di niente, nella sua vita esclude tutte le preoccupazioni inutili, non vuole sapere cosa gli riserva il domani. Si ritiene soddisfatto se il Signore gli dà le certezze necessarie per guardare, allo stesso modo degli angeli, alla malizia del giorno di cui è in possesso: “A ciascun giorno basta la sua pena”.¹²³

Anche nel commentare il termine “oggi” (τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον) Gregorio riprende una tematica affrontata nella prima Omelia sulla questione temporale. All'uomo infatti appartiene solo il presente, la speranza del futuro rimane avvolta dal mistero e dall'incertezza perché non sappiamo che cosa ci donerà il domani. Il presente, σήμερον, è l'unica cosa propria a ciascuno. Di conseguenza è inutile l'affannarsi dell'uomo perché l'artefice di tutte le cose, definisce il nostro Autore in maniera provocatoria attraverso vari interrogativi, è il Signore.¹²⁴ Lasciandoci guidare dalla preghiera del Padre nostro l'uomo dovrà interessarsi del presente. L'Omelia termina con la citazione di Mt 6,33 “chiedete il regno di Dio e la giustizia e tutto il resto vi sarà dato in più”. Personalmente ritengo che sia la conclusione più appropriata per indicare la necessità di un pane collegato alla carità verso i fratelli.¹²⁵

¹²¹ Cf. anche Cesario di Arles.

¹²² Cf. A. POLLASTRI, *Padre Nostro*, op. cit., nota n. 26, coll. 2565-2567.

¹²³ Mt 6,34 G. BENTIVEGNA, *Il Padre nostro dei Padri*, op. cit., nota n. 99, p. 69.

¹²⁴ W. RORDORF, *Le “pain quotidien”(Mt 6,11) dans l'exégèse de Grégoire de Nysse*, op. cit., nota n. 78, p. 193.

¹²⁵ PG 44, 1177.

3. Le ultime tre richieste: “E rimetti a noi i nostri debiti come noi li rimettiamo ai nostri debitori. E non ci indurre in tentazione ma liberaci dal male”

La quinta Omelia inizia: “Il discorso divino, procedendo, giunge all’autentica vetta della virtù: indica infatti nelle parole della preghiera come vuole che sia la creatura che si avvicina al Signore, che non rimane chiusa nei confini della natura umana, ma attraverso la pratica della virtù, tende a rendersi simile a Dio stesso, così da sembrare di essere un’altra divinità, perché compie azioni che sono proprie di Dio soltanto”.¹²⁶

La remissione delle colpe, “ὄφλημάτων ἄφεσις”, è un atto proprio di Dio, “ἴδιόν ἐστι τοῦ Θεοῦ”, di conseguenza se un uomo vuole essere simile a lui deve anzitutto chiedergli perdono e perdonare ai fratelli.

In questo passo il Nisseno riprende uno dei motivi fondamentali dei sermoni precedenti, il faticoso cammino dell’anima per far risplendere in sé l’immagine divina sepolta sotto le incrostazioni del peccato e ne accenna un altro, quello del perdono al nostro prossimo. Il principio dell’amore del prossimo è implicito nell’appellativo stesso con cui ci rivolgiamo al Padre celeste che chiamiamo “Padre nostro”, accettando così di far parte della grande famiglia che è l’umanità. Gregorio in più punti delle sue Omelie tocca tale tema: nella prima, come abbiamo citato commentando il sermone del nostro Autore, quando ammonisce di non chiedere nella preghiera il male degli altri e nella quarta quando condanna l’amore smodato per le ricchezze, perché esso porta inevitabilmente all’egoismo ed alla sopraffazione,¹²⁷ anche se il tema del perdono trova il commento più specifico nell’Omelia quinta, che è dedicata al commento delle richieste a Dio che mettono particolarmente in luce la fragilità e la debolezza della natura umana: “rimetti a noi i nostri debiti, come noi li rimettiamo ai nostri debitori e non c’indurre in tentazione, ma liberaci dal male”.

Avvicinarsi a Dio purificandosi dal male non vuol dire infatti solo contemplazione, ma anche azione da compiere attraverso l’amore del prossimo e il perdono delle sue colpe, che sono due concetti inscindibili e complementari: il perdono infatti è un atto d’amore, l’amore non è completo se non sappiamo perdonare.

Proseguendo nella sua trattazione, il Nisseno pone l’interrogativo su che cosa insegna la parola di Dio ed anche qui riprende un tema già ampiamente esposto nelle precedenti Omelie, soprattutto nella seconda, quello della παρορησία. Infatti attraverso le opere l’uomo acquista il

¹²⁶ PG 44, 1177 A-B La traduzione italiana è tratta da: GN, *La preghiera del Signore*, op. cit., nota n. 4, p. 102.

¹²⁷ PG 44, 1129 A; 1173 B-C.

coraggio, la franchezza di mostrare la propria fede e quindi gli è concesso di chiedere la remissione delle colpe un tempo commesse.¹²⁸ Il fatto di essere “benefattore” per accostarsi al “Benefattore”, giusto per accostarsi al “Giusto”, ci dona anche la via, il modo per andare alla preghiera (τὴν παρορησίαν, τῆν προσευχῆς).¹²⁹ Collegato a questo prosegue il nostro Autore descrivendo l’incompatibilità dei contrari, ovvero il bene non può coesistere con il male.

Di conseguenza l’uomo deve scegliere a chi assoggettarsi e per rendere più esplicito il concetto pone l’esempio delle condizioni opposte di morte e vita delle quali quando l’essere umano ne gode di una non può vivere dell’altra.

Gregorio, fedele al testo di Matteo che chiama con termini della stessa radice “ὀφειλήματα” i nostri debiti verso Dio ed “ὀφειλέτης” il nostro prossimo,¹³⁰ in un primo momento sembra mettere allo stesso livello l’uomo che chiede perdono a Dio e l’uomo che lo concede al suo simile.

Non solo, poi, l’uso di quei termini, ma anche l’insistenza del Nisseno sul fatto che possiamo chiedere a buon diritto il perdono a Dio quando abbiamo a nostra volta perdonato il prossimo, ci fa intravedere nel suo pensiero un rapporto di posteriorità del perdono divino rispetto a quello umano con un’implicita obbligatorietà dello stesso perdono quando noi abbiamo compiuto il nostro dovere.

L’uomo non deve essere come uno schiavo (δουλοπρεπῶς), ma eliminare la paura (φόβω) nel presentarsi davanti a Dio, ritornando alla propria coscienza di essere figlio.¹³¹ Questo testo è molto interessante perché vi troviamo riassunte tutte le idee a proposito della παρορησία fondata sulla natura libera dell’anima, ma questa ἐλευθερία è la libertà soprannaturale, ovvero la grazia divina che fa partecipe della vita di Dio. Ora questa grazia fa parte dalla natura umana originaria (συνουσιωμένην ἐξ ἀρχῆς φύσει) che si oppone alla situazione dello schiavo (δουλοπρεπῶς), che in Gregorio abbiamo visto opporsi all’attitudine filiale (tale concetto è ripreso nel commento del nostro Autore al Cantico dei Cantici). Possiamo notare che in tutte queste Omelie il Nisseno invita l’anima cristiana ad elevarsi dalla bassa mentalità di schiavo, corrispondente alla Legge Antica, che era luogo della paura, e ad entrare in possesso dei beni che

¹²⁸ Cf. J. DANIELÉLOU, *Platonisme et théologie mystique...*, op. cit., nota n. 8, p. 114.

¹²⁹ PG 44, 1177 B-C.

¹³⁰ Termine che nel greco classico e talvolta nel tardo giudaismo voleva dire “debito”, “ὀφείλημα” ha assunto nei vangeli il significato di “peccato”, perché chi pecca è come se contraesse un debito verso Dio. “ὀφειλέτης”, il “debitore” ed il verbo “ὀφείλω” della stessa radice si trovano, oltre che nel versetto citato di Matteo e in Lc 11,4, in altri brani dei medesimi evangelisti. Luca, tuttavia, nel riferire il testo del Pater, al posto di “ὀφειλήματα” usa “ἁμαρτίας” il termine specifico che indica i peccati. Cf. GN, *La preghiera del Signore*, op. cit., nota n. 4, p. 33 n.60.

¹³¹ PG 44, 1180 A.

la rendono partecipe della vita di Dio in Cristo. In sintesi possiamo dedurre che ci sono due ostacoli che si oppongono alla familiarità con Dio nella preghiera: uno è l' αἰσχύνη (la vergogna) che risulta dal peccato e che esige la purificazione; l'altro è il φόβος (la paura), che è una mancanza di fede. Ora è riscontrabile che questi due impedimenti alla preghiera (προσευχή) sono anche due ostacoli per la παρρησία. Su tutti i punti il parallelismo delle due idee appare evidente.¹³²

“ Ὅ ἐγὼ πεποίηκα, ποιήσον μίμησαι τὸν δοῦλόν σου, ὁ Κύριος ... φαιδρὸν ἀπέπεμψα τὸν ἐμὸν ὀφειλέτην, τοιοῦτος καὶ ὁ σὸς γενέσθω”¹³³
“Quello che io ho fatto fallo pure tu: imita il tuo servo, o Signore ... ho congedato lieto il mio debitore così avvenga del tuo” e di frasi significative ce ne sarebbero altre che, come in questa, si può notare già nella struttura sintattica stessa del periodo che il perdono divino sia una conseguenza di quello umano, con il perfetto πεποίηκα e l'aoristo ἀπέπεμψα che precedono gli imperativi della preghiera.¹³⁴

Gregorio poi constata che la creatura deve essere sempre consapevole delle sue colpe che sono decisamente più gravi di quelle del fratello e in questo il nostro Autore si collega al disegno originario di Dio che è stato frantumato dal peccato con le sue conseguenze: la difficoltà della persona a chiedere il perdono al fratello e al Signore. Invece di mirare alla bellezza del Creatore si è volto l'uomo e si volge alla bruttezza del peccato, impoverendo la sua dignità alta di figlio di Dio. Mirabilmente qui Gregorio associa un altro passo biblico già citato nella seconda Omelia quello del Padre misericordioso,¹³⁵ ponendo interrogativi che fanno riflettere il singolo e la comunità sulla distruzione del dono prezioso dell'armonia con il Signore e con i fratelli.¹³⁶

Sintetizzando queste prime considerazioni abbiamo quindi l'impressione, leggendo il sermone, che il nostro Autore, il quale altre volte aveva riconosciuto l'infinita piccolezza dell'uomo, ora ne esalti smisuratamente la grandezza: se ha perdonato al prossimo le sue colpe, sembra dire il teologo, l'uomo può sentirsi quasi alla pari di Dio. Il fatto che la misericordia divina trascenda sempre infinitamente i limiti di ogni atto di generosità umana, che il Signore, perdonandoci, compia un gesto d'amore e non adempia un obbligo sembra, sul momento, sfuggire alla visione di Gregorio, ma riprendendo il tema del peccato nella parte successiva della trattazione, ristabilisce nelle giuste proporzioni i rapporti tra Dio e l'uomo quando mette

¹³² J. DANIELÉLOU, *Platonisme et théologie mystique...*, op. cit., nota n. 8, p. 115.

¹³³ PG 44, 1180 C.

¹³⁴ La traduzione italiana è tratta da: GN, *La preghiera del Signore*, op. cit., nota n. 4, p. 105.

¹³⁵ Cf. Lc 15,11-32.

¹³⁶ Cf. PG 44, 1144 C-D; 1145 A-B.

nuovamente a fuoco i limiti della natura umana, inquinata dal peccato originale ed esposta a tutte le tentazioni del peccato attuale.¹³⁷

Il Nisseno proseguendo nell'Omelia descrive come la preghiera del Signore sia un mezzo pedagogico di Dio, affinché rivolgendoci a Lui non con “παρορησιάζω”:¹³⁸ tale espressione non è da intendere nel significato dato al precedente παρορησία, ma nel senso di arrogante baldanza, sicuri della propria purezza, non mettendosi alla sequela del Creatore. A tal proposito Gregorio rimanda al brano del Vangelo del giovane ricco e al suo dialogo con il Signore affermando la non effettiva verità dell'affermazione di aver sempre osservato i comandamenti e di non aver mai mancato.¹³⁹

Richiamando l'origine dell'umanità in Adamo, il Nisseno poi prosegue esponendo il perché del volgersi a Oriente affermando che non è solo per contemplare Dio, il quale è in ogni luogo, ma anche per indicare la nostra patria originaria, il paradiso dell'Eden,¹⁴⁰ e qui di nuovo si collega alla parabola del Padre misericordioso, vedendo nel fratello minore che in esilio pensa alla casa paterna e vuole ritornarci con spirito di pentimento colui che pensando alla propria condizione originaria è spinto a domandare “rimetti a noi i nostri debiti, come noi li rimettiamo ai nostri debitori”. Di seguito per esemplificare, il nostro Autore espone le percezioni dei nostri sensi mettendole in relazione all'anima e alle scelte dell'essere umano medesimo.

Vediamo che lo stesso Gregorio, che inizialmente sembrava voler dimostrare come il nostro perdono al prossimo inviti e spinga, per così dire, Dio ad imitarci, ricorda invece in seguito, quasi alla fine della presente Omelia, la parabola del servo che, perdonato dal sovrano, è spietato contro un suo fratello.¹⁴¹ La parabola non solo mette in evidenza la nostra infinita debolezza e meschinità, ma anche la priorità divina nel perdonarci e nel perdonarci con infinita larghezza.

Il Nisseno passa poi in ultimo a commentare “non ci indurre in tentazione,¹⁴² ma liberaci dal male”, cercando di scrutare il significato di tali parole. Prima di tutto il nostro Autore nota la molteplicità di termini con cui il Signore nomina il male, indicando la non unità e la molteplicità di forme e di conseguenza suddivide l'espressione del Pater in due parti: “non ci indurre in tentazione” e “ma liberaci dal male” diventano espressioni che hanno un significato analogo.

¹³⁷ Cf. GREGORY OF NYSSA, *The Lord's Prayer*, op. cit., nota n. 13, p. 9.

¹³⁸ PG 44, 1181 C.

¹³⁹ Cf. Lc 18,21.

¹⁴⁰ Cf. Gn 2,8.

¹⁴¹ Mt 18,23-35.

¹⁴² Il greco “πειρασμός”, che l'italiano e il latino traducono con “tentazione”, aveva originariamente il senso di “prova, esperimento”; quindi, anche usando al parola tradizionale della preghiera nella nostra lingua, bisogna intenderla come prova in cui la nostra virtù viene tentata con il male. GN, *La preghiera del Signore*, op. cit., nota n. 4, p. 115 n.29.

Infatti chi non è spinto alla prova è fuori dal potere del maligno, mentre chi lo è subisce le sventure causate dal diavolo.

A questo punto la quinta Omelia si conclude con un invito alla fuga dal mondo, perché in esso è la fonte delle nostre tentazioni, tale concetto è specchio evidente della mentalità dell'oriente cristiano del IV secolo, che vedeva nell'ascetismo la perfezione morale e religiosa.

Anche quest'ultima parte del "De oratione Dominica" sottolinea il motivo della debolezza umana e della facilità a cadere nel peccato.

CAPITOLO SETTIMO

LA PREGHIERA

Il capitolo settimo e ottavo hanno lo scopo di cogliere solamente alcune delle tematiche che si trovano nei testi delle Omelie sul commento del Pater, quindi non vuole esaurire le enormi ricchezze e spunti che tali sermoni propongono.

La questione trattata nel presente capitolo sarà quella della preghiera, successivamente la nozione di libertà. Rispetto ai capitoli precedenti, che volutamente non si soffermavano sui singoli passi in maniera approfondita, questi ultimi due hanno l'intento di essere più analitici e non vogliono tanto appesantire la lettura del Nisseno, quanto piuttosto trovare spunti per un approfondimento sugli argomenti che verranno trattati.

A riguardo della prima tematica si prenderà in esame prima di tutto la preghiera del cristiano in Gregorio di Nissa in senso più generale, per poi passare a degli aspetti della preghiera quali: $\mu\eta\acute{\nu}\eta\mu\eta$ Θεοῦ, ricordo di Dio; la preghiera come richiesta; la preghiera come richiesta di beni rivolta a Dio.

1. La preghiera del cristiano nel De oratione dominica

La riflessione del Nisseno sulla preghiera del Signore e quindi della preghiera del cristiano prende l'avvio da alcune premesse fondamentali circa il significato della preghiera in generale. Dopo aver colto quindi le linee generali sull'esegesi di Gregorio di Nissa su "De oratione Dominica", si possono approfondire temi emergenti nelle cinque Omelie tra i quali, di particolare importanza, la preghiera. In particolare nella prima Omelia introduttiva, ma anche nelle altre quattro, in cui si articola il commento puntuale alle varie richieste del "Pater", emerge con chiarezza la concezione della preghiera propria del Nisseno. Le prime parole della prima Omelia suggeriscono il tono della riflessione: il Verbo indica la "dottrina" ($\delta\iota\delta\alpha\sigma\kappa\alpha\lambda\acute{\iota}\alpha$) della preghiera ai discepoli che ne ricercano la "conoscenza".¹⁴³ È una riflessione critica sul motivo dell'εὐχὴ quella che Gregorio svolge, nonostante la forma omiletica del testo suggerisca il chiaro intento pastorale. Le stesse parole della preghiera, continua il Nisseno all'inizio della prima Omelia, spiegano "come convenga rendersi favorevole l'ascolto di Dio". Il problema dell'ascolto divino delle preghiere umane è vivo nella discussione dei filosofi pagani sul tema del rapporto tra

¹⁴³ Γνώστς Or. I, p.5, 1-5.

l'uomo e la divinità.¹⁴⁴ Non è questo, tuttavia, il punto di partenza della meditazione di Gregorio sulla preghiera. Non viene mostrato interesse neppure per l'approfondimento del rapporto tra γνῶσις e preghiera. E' dato significativo del modo di intendere l' εὐχή da parte di Gregorio: il primo passo nel percorso meditativo sulla preghiera non riguarda il "come" si deve pregare, ma il fatto che si deve pregare sempre.¹⁴⁵ Essa è anzitutto comunque oggettivamente necessaria e appare continua, povera, essenziale.

La necessità del pregare è, prima di tutto, la necessità per l'essere umano di riconoscere la sua povertà ontologica radicale, la sua dipendenza totale dal Creatore e, per questo, il suo stato di mendicizia, come ben chiariscono le esemplificazioni della prima Omelia (l'uomo trascurando la preghiera ripone la speranza nelle proprie mani, dimenticando Colui che gli ha dato le mani).¹⁴⁶ Da questa necessità prende l'avvio la riflessione del Nissen sulla preghiera, in cui i vari motivi del commento esegetico si intrecciano ai due temi fondamentali dell'opera: la radicale distinzione ontologica tra Creatore e creatura; la "parentela" divina dell'uomo voluta da Dio quando lo crea a sua immagine, oscurata dal peccato e restaurata da Cristo.

Dopo aver richiamato con vigore la necessità della preghiera in quanto dimensione autentica dell'io, Gregorio elenca una serie di definizioni di εὐχή alcune delle quali sono già presenti non solo nella riflessione giudaico-cristiana su questo tema, ma anche in quella platonica pagana.

La preghiera, dice Gregorio, è "opera sacra e divina",¹⁴⁷ mezzo di unione con il divino:¹⁴⁸ il verbo usato per indicare lo stare uniti con Dio è συνάπτω. Il termine συνάφῃ è tecnico nel vocabolario del misticismo neoplatonico.

La preghiera è definita anche da Gregorio "colloquio familiare con Dio"¹⁴⁹ e "contemplazione delle realtà invisibili".¹⁵⁰

¹⁴⁴ Il problema dell' "ascolto" delle preghiere umane da parte della divinità è vivo nella riflessione neoplatonica: come possono degli esseri incorporei dare ascolto a delle parole di natura sensibile? Il problema è affrontato da Plotino nel IV libro delle Enneadi, nell'ambito del trattato sull'anima. Le argomentazioni di Plotino conducono ad una concezione di εὐχή che certo non riguarda per nulla il mondo dello spirito. Gli dei a cui ci si rivolge nella preghiera, considerata esclusivamente come richiesta, sono gli dei astrali: questi non acconsentono alle preghiere umane, ma quello che è richiesto avviene perché una parte dell'universo è in simpatia con un'altra, come una corda tesa nella quale la vibrazione si trasmette dal basso verso l'alto (PLOTINO, Enneadi, a cura di G. REALE, I Meridiani, Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 2003 Enn. IV, 4,41,1-4). In alcuni passi enigmatici Plotino accenna però anche ad un livello superiore della preghiera.

¹⁴⁵ Or. I, p.5, 8.

¹⁴⁶ Or. I, p.6, 21-24.

¹⁴⁷ Or. I, p.5, 10: τό ἱερόν τοῦτο καί ἐνθεον ἔργον.

¹⁴⁸ Or. I, p.8, 14.

¹⁴⁹ Or. I, p.8, 30: Θεοῦ ὁμιλία.

¹⁵⁰ Or. I,p.9,1: τῶν ἀοράτων θεωρία.

A riguardo della θεωρία, contemplazione, ne abbiamo trattato nel presente elaborato nel capitolo terzo.

Ampio spazio è dedicato poi dal Nisseno all'illustrazione della preghiera come εὐχαριστία¹⁵¹ motivo caro alla riflessione giudaico-cristiana, ma non del tutto assente neppure in quella neoplatonica pagana.

La preghiera come εὐχαριστία è per Gregorio liberazione del tempo dell'uomo dal "desiderio del di più" che aliena la memoria e la speranza, presenti nell'istante, nella cura delle realtà sensibili, fonte di inesauribile frustrazione. E' la preghiera come ringraziamento che instaura la memoria di Dio nel cuore dell'uomo, tema che tratteremo successivamente.¹⁵²

Solo dopo questa sottolineatura della necessità del pregare come ritorno alla coscienza di sé, della propria dipendenza creaturale e, perciò, del bisogno dell' "aiuto compassionevole"¹⁵³ del Creatore per il compimento, Gregorio passa all'analisi del senso delle parole della preghiera perché "il trovare ciò che vogliamo scaturisce dall'imparare come conviene sia fatta la richiesta".¹⁵⁴ Questa analisi, che verrà svolta nelle rimanenti quattro Omelie, viene introdotta da una lunga premessa che, commentando le parole di Cristo relative al "blaterare", βαπτολογία, dei pagani nelle preghiere, precisa come non si deve pregare.¹⁵⁵

La preghiera vana nasce da desideri di cose inutili per l'uomo, dettati dall'avidità e dalla dimenticanza della natura propria e della dignità della natura divina a cui si rivolge la richiesta. Chi prega vanamente tenta di piegare Dio ai propri movimenti passionali per realizzare i propri desideri e, così facendo, fa violenza (καθυβρίξειν) alla potenza invocata.¹⁵⁶

La dissertazione sulle "preghiere vane" permette a Gregorio di enunciare sinteticamente nella prima Omelia le linee principali del problema della preghiera intesa come richiesta (αἴτησις), per riprenderle poi, approfondendole, nel corso dell'esegesi al "Pater".

Queste possono essere ricondotte a tre argomenti saldamente intrecciati tra loro: l'oggetto della richiesta e la sua formulazione; la natura del richiedente e la sua disposizione d'animo nella preghiera; la dignità del destinatario della preghiera.

¹⁵¹ Or. I, p.9, 15-p.11, 12.

¹⁵² Il concetto di μνήμη Θεοῦ è particolarmente caro a Basilio che lo intende come una sorta di contemplazione nell'azione: su questo si veda T.SPIDLIK - I.GARGANO, *La spiritualità dei Padri greci e orientali*, Storia della spiritualità 3A, Edizioni Borla, Roma 1983, p. 145.

¹⁵³ Or. I, p.7, 25.

¹⁵⁴ Or. I, p.11, 15.

¹⁵⁵ Or. I, p.11, 17-p.17, 18.

¹⁵⁶ Or. I, p.13, 14.

2. Μνήμη θεου, ovvero il “ricordo” di Dio

Il richiamo della preghiera ininterrotta porta ad approfondire la tematica non meno importante del ricordo di Dio, della memoria del Signore. Necessaria premessa è un’analisi linguistica-storica del termine *μνησκειν* e del suo derivato *μνήμη*. A partire da Omero tali vocaboli sono attestati spesso nella greco classica e nell’ellenismo. Infatti appaiono sovente in iscrizioni e papiri. Il verbo deponente significa “ricordarsi di”, “pensare a”. In ebraico tale concetto era espresso col termine *זָכַר*, divenuto fondamentale non tanto nel testo biblico masoretico, ma nella traduzione greca della LXX. Dio pensa a determinate persone e accorda loro la sua grazia e misericordia.¹⁵⁷ Per il fatto che Dio si ricorda degli uomini sorge una situazione nuova, e l’uomo riceve un aiuto efficace nel bisogno. Il ricordarsi da parte di Dio è, così, un evento attivo e creatore. Soprattutto Dio pensa all’alleanza, si ricorda dei patriarchi e allora usa misericordia. Come quindi Dio si ricorda dell’uomo, così anche la creatura umana deve ricordarsi del Creatore. Questo è uno dei fondamenti della pietà vetero-testamentaria che la persona si ricordi degli atti passati di Dio, dei suoi comandamenti,¹⁵⁸ ma è soprattutto nel Deuteronomio che si sviluppa una vera e propria teologia del ricordo.¹⁵⁹ Proprio le gravi tribolazioni sofferte in Egitto devono restare nella memoria di Israele, l’insieme dei ricordi serve a mantenere pura la fede. Certamente esiste anche un ricordo carnale, che si contrappone al ricordarsi da parte di Dio e anche alla memoria positiva che Israele deve continuamente rinnovare circa i benefici ottenuti da Dio.¹⁶⁰ Questo ricordarsi carnale non fa la volontà di Dio, anzi si rivolta contro di Lui. Nella tradizione neotestamentaria i termini ora esaminati assumono il significato sempre di ricordarsi, pensare a, ma con meno enfasi del significato esclusivamente spirituale; anche una parola o un’azione può servire alla memoria e diventare un ricordo (*εἰς ἀνάμνησιν, εἰς μνημόσυνον*).

Bisogna però osservare che in *μνήμη* si avverte sempre l’eco vetero-testamentario di *זָכַר*. Inoltre non bisogna dimenticare che la preghiera di memoria è espressa in ebraico così: *זָכַר – תְּפִלָּה*.

Nella greco *μνήμη*, *μνεία* e *μνημοσύνη* hanno uno speciale ruolo antropologico, filosofico e mitologico. Mentre *μνήμη* nel Nuovo Testamento si trova una sola volta¹⁶¹ frequente

¹⁵⁷ Cf. Gn 8,1; 19,29; 30,22; Es 32,13; 1Sam 1,11.19; 25,31.

¹⁵⁸ Cf. Nm 15,39-40.

¹⁵⁹ Cf. Dt 5,15; 7,18; 8,2.18; 9,7; 15,15; 16,3.12; 18,1-ss.; 24,18.20.22; 32,7.

¹⁶⁰ Cf. Nm 11,5.

¹⁶¹ Cf. 2Pt 1,15.

è nel Nuovo Testamento la locuzione *μνήμη ποιείσθαι* in relazione alla preghiera, soprattutto in san Paolo.¹⁶²

Specialmente la filosofia platonica dà una grande importanza alla capacità umana e poetica della *μνήμη*, che appare come la madre delle muse o come musa essa stessa. *Μνήμη*, *μνεία* e *μνημοσύνη* sono termini utilizzati per il culto. Infatti la *μνήμη* conserva in modo speciale nel ricordo dei viventi i cari defunti, così la *μνημοσύνη* nell'epopea tratteneva i grandi del passato e i loro morti dall'oblio della dimenticanza.¹⁶³

Ritornando all' *εὐχὴ* cristiana, possiamo dire che questa è espressione dell'uomo del "ricordo" di Dio¹⁶⁴ ed inoltre è beneficio e verità per la creatura stessa.

Bisogna anche notare che "il ricordo continuo di Dio" è uno dei fattori costanti della spiritualità di Basilio che fa accostare tale tematica anche la *θεωρία* "vedere Dio", traduzione classica comunemente assunta. Nel pensiero cosmico di Basilio, il mondo intero nella sua molteplicità, nel suo ritmo e nel suo ordine straordinario, non ha altra finalità che essere un "ricordo" dei nostri contatti con Dio. Se lo spirito umano è stato creato per ricordarsi di Dio, le cose materiali sono a loro volta destinate ad evocare questo ricordo. Basilio infatti è convinto che noi giungiamo alla contemplazione della bellezza fissando il nostro sguardo sulla creazione.¹⁶⁵

Il termine ricordarsi nel cuore dell'uomo di Dio è un'espressione ricorrente fin dagli inizi nelle Omelie sul Padre nostro Gregorio: "...γὰρ τοῦ Θεοῦ μνήμης ἐν τῇ καρδίᾳ...".¹⁶⁶

Questo sta ad indicare che il nostro Autore si colloca nella linea biblica del significato di *μνήμη*, approfondendone gli aspetti esistenziali più rispondenti alla vocazione propria dell'uomo di essere creatura nel Creatore. In tale modo il Nisseno pone la persona nella visione mistica di Dio che si produce all'interno dell'anima, ovvero nel più alto grado possibile della conoscenza.

3. La preghiera come richiesta

Gregorio prende le mosse da una distinzione già operata da Origene, e tenendo conto della dignità del destinatario della preghiera (= il Creatore) insiste sulla necessità di prepararsi alla preghiera.

¹⁶² Cf. Rm 1,9; Ef 1,16; 1Tss 1,2; Fm 4; Fil 1,3.

¹⁶³ O. MICHEL, «*Μιμνήσχομαι, μνεία, μνήμη, μνήμα, μνημεῖον, μνημονεύω*», in *Grande lessico del Nuovo Testamento*, a cura di F. MONTAGNINI - G. SCARPAT - O. SOFFRITTI, vol.VII, Edizioni Paideia, Brescia 1971, coll. 299 -322.

¹⁶⁴ Or. I, p.8, 1.

¹⁶⁵ Cf. T. SPIDLIK, *La preghiera...*, op. cit., nota n. 27, pp. 439-440.

¹⁶⁶ Or. I, p.8, 1.

Come già si era accennato nella seconda Omelia Gregorio distingue il termine *προσευχή* dal termine *εὐχή* per indicare la preghiera come richiesta: “Voto (*εὐχή*) è promessa di qualcuna di quelle cose che si consacrano per pietà; preghiera (*προσευχή*) è richiesta di beni rivolta a Dio dopo le suppliche... necessariamente verrà prima la formulazione del voto”.¹⁶⁷ La preghiera è “richiesta di beni rivolta a Dio”, di conseguenza la parola più appropriata sarà *προσευχή*.

La considerazione della natura del destinatario dell’orazione orienta la richiesta: l’oggetto di questa deve essere degno della natura del destinatario della preghiera. Ci si deve dunque “preparare” all’orazione, infatti: “colui che ricorre alla preghiera senza preparazione spirituale (*ἀπαίδευτως*), non si innalza all’altezza di Colui che dà, ma desidera far discendere alla bassezza terrena dei propri desideri la potenza di Dio”.¹⁶⁸

L’orientamento della preghiera rivela dunque l’atteggiamento dell’orante.

Nella seconda Omelia la preparazione spirituale viene identificata con la purificazione intesa come anamnesi della vera patria da cui si proviene e con una condotta di vita virtuosa in cui si riveli la parentela con quel Padre a cui si osa rivolgere la preghiera. In questo aspetto Gregorio non fa che accogliere e far propria sia la saggezza della tradizione platonica sia l’interpretazione della parabola del Padre misericordioso.¹⁶⁹ Nella terza Omelia il concetto di purificazione si precisa in senso cristiano: “Non è infatti possibile - avverte il Nisseno - spogliarsi in altro modo dalla dominazione malvagia della corruzione senza che la potenza che dà la vita non prenda il sopravvento su di noi al suo posto”.¹⁷⁰ Nella quarta Omelia la richiesta “Sia fatta la tua volontà” viene interpretata come invocazione della liberazione dalla tirannia del malvagio perché, dice Gregorio, “la natura umana è debole nella tensione al bene una volta svisgerita dal vizio”.¹⁷¹

Risulta necessario a questo punto un approfondimento etimologico dei due vocaboli *εὐχή* ed *εὐχομαι*. Nel greco extrabiblico sono termini che indicano, nella più vasta gamma di sfumature, l’invocazione alla divinità. Accanto al significato generale di chiedere, pregare, si trova già in epoca antica il senso specifico di promettere, far voto. Nella LXX e nel Nuovo Testamento appare che *εὐχή* ed *εὐχομαι* cedano il posto a *προσεύχομαι*, *προσευχή*, che divengono i termini principali per distinguere la preghiera. Raramente viene utilizzato *εὐχή*.¹⁷²

¹⁶⁷ PG 1137C-1140A.

¹⁶⁸ Or. I, p.13, 10-14.

¹⁶⁹ Cf. Lc 15,11-32.

¹⁷⁰ Or. III, p.38.

¹⁷¹ Or. IV, p.47.

¹⁷² Cf. At 18,18b; 21,23b; Gc 5,15 H. GREEVEN, «*Εὐχομαι, εὐχή, προσεύχομαι, προσευχή*», in *Grande lessico del Nuovo Testamento*, a cura di F. MONTAGNINI - G. SCARPAT - O. SOFFRITTI, vol.III, Edizioni Paideia, Brescia 1967, coll. 1209 -1211.

La precisazione della distinzione tra εὐχή e προσευχή offertaci dal nostro Autore ci fa vedere la sua tendenza ad affrontare i testi con soluzioni filosofiche che tendono ad una astrattezza di ragionamento maggiore rispetto a quella dei Cappadoci Basilio e Gregorio Nazianzeno. In Gregorio di Nissa accanto a un'anima mistica che è presente in tutti i suoi scritti si coglie una metafisica autentica e una logica irrevocabile nel tentativo d'accostare i misteri della fede all'intelligenza umana.¹⁷³

Ma non bisogna dimenticare che il Nisseno ha dato un notevole contributo teologico, anche se Cherniss osa affermare che “al di fuori di pochi dogmi ortodossi che egli non poteva comprendere, Gregorio non aveva fatto che applicare dei nomi cristiani alle dottrine di Platone, chiamando ciò teologia cristiana”.¹⁷⁴ Giudizio eccessivo, perché se Platone esercitò una grande influenza su Gregorio a riguardo della sua formazione, delle sue prospettive, della sua terminologia, e del suo modo di affrontare un problema, egli però non ne costituisce l'unico fondamento del suo sistema. Il nostro Autore ritiene importante la ragione per scrutare, per quanto possibile, i misteri più profondi della rivelazione, ma in tutti questi sforzi per penetrare la fede con l'intelligenza, egli si lascia guidare dalla tradizione dei Padri e oserei affermare non solo, ma anche dal dono dello Spirito Santo.

Affrontando infatti il tema della preghiera non si può certo trascurare il fatto che essa è di ogni religione il cuore e l'essenza. Anche se le modalità del suo svolgimento si differenziano, il motivo principale che sprona l'uomo a rivolgersi a Dio sembra essere sempre il bisogno. Gravato dai mali, l'essere umano si sforza di risvegliare l'attenzione della divinità con delle invocazioni e con l'offerta di doni. A tal proposito vorrei richiamare una frase di Evagrio Pontico in cui dà una definizione di δέησις: “un colloquio dell'intelletto con Dio, unito a delle suppliche per implorare il soccorso nell'ora della lotta e a rendimenti di grazie nella speranza”.¹⁷⁵

Il cristianesimo, come visto all'inizio del presente paragrafo, non rifiuta né la terminologia, né i gesti della preghiera pagana, anche se esprime una riserva a tutto ciò che è idolatria. Nel presente passo al termine comune dell'antichità εὐχή, come abbiamo visto, i cristiani preferiscono προσευχή.¹⁷⁶

¹⁷³ Cf. C. MORESCHINI, *Dio Padre negli scritti dei Padri Cappadoci*, op. cit., nota n. 18, p. 294; H.V. BALTHASAR, *Présence et pensée essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Gabriel Beauchesne et ses fils Éditeurs, Paris 1942, p. XIV.

¹⁷⁴ H.F. CHERNISS, *The Platonism of Gregory of Nyssa*, op. cit., nota n. 14, p. 7.

¹⁷⁵ Suppl. 31 Cit. tratta da: T. SPIDLIK, *La preghiera...*, op. cit., nota n. 27, p. 83.

¹⁷⁶ Da notare che anche i Vangeli latini traducono di solito con “orare”, per staccarsi dal vocabolario classico. Cf. A. HAMMAN, *Preghiera*, in *DPAC*, vol. II, Edizioni Marietti, Casale Monferrato 1984, coll. 2890-2894.

Fin ad ora abbiamo preso in esame solo il termine *προσευχή*, ma non si può tralasciare di indicare che i Padri distinguevano la preghiera di domanda essenzialmente in due generi di preghiera: la domanda e l'azione di grazie. All'epoca di Origene si cercava di stabilire quattro forme di preghiera, cioè almeno quattro elementi che devono ritrovarsi in tutte le orazioni: la domanda, la preghiera, la supplica, l'azione di grazie.¹⁷⁷

È evidentemente l'autorità di Paolo che conduce a stabilire delle distinzioni accuratamente marcate.¹⁷⁸ Ma se noi studiamo da vicino la spiegazione di Origene, queste quattro forme di preghiera si riducono praticamente a due. La *δέησεις* consiste nel domandare delle cose di cui abbiamo bisogno. La *προσευχή*, il cui oggetto è più elevato, è fatta da un'anima essa stessa più elevata; questa forma di preghiera comporta una dossologia. L'*ἐντεύξεις*, è una domanda rivolta con grande confidenza, con *παρησία*, da colui che ha libero accesso a Dio. Infine l'*εὐχαριστία* esprime la riconoscenza per i beni ricevuti. Le prime tre sono dunque delle domande qualificate a seconda del loro oggetto inferiore o superiore. La quarta è l'azione di grazie.

È da non dimenticare che la preghiera ebraica si fonda sempre sulla certezza di essere esaudita. Ciò appare anche nella formulazione delle preghiere: “Ascolta, Signore” (*לִשְׁמֹעַ יְיָ*) sono precedute da “Ricordati” (*זָכֹר*) che si ritrova nel cristianesimo.

Gregorio rifacendosi a queste distinzioni tratte da Origene oserei dire che va oltre. Infatti prendendo il “De oratione Dominica” come preghiera di domanda per eccellenza si può osservare che basta lasciar parlare il testo scritturistico e trovare in esso *ἀκολουθία*.

Quali sono i beni che si possono legittimamente chiedere al Padre? Nella conclusione della prima Omelia Gregorio anticipa la pedagogia divina relativa alle richieste umane, che illustrerà più dettagliatamente nella quarta Omelia: “Dio non è sordo neppure alla richiesta dei beni più piccoli per richiamare colui che ha incontrato la sua grazia al desiderio di quelli più sublimi”.¹⁷⁹

Nella quarta Omelia, a conclusione dell'esegesi della quarta richiesta della preghiera (Or. IV, p.50, 28 -p.51), “Dacci oggi il pane quotidiano (*τὸν ἄρτον...τὸν ἐπιούσιον*)”, di cui viene accolta e valorizzata l'interpretazione letterale, Gregorio afferma: “Il pane appartiene alla necessità quotidiana, il regno alla beatitudine sperata; con “pane” la preghiera comprende ogni

¹⁷⁷ ποιεῖσθαι, δέησεις, προσευχάς, ἐντεύξεις, εὐχαριστίας cf. 1Tm 2,1; Fil 4,6.

¹⁷⁸ Cf. T. SPIDLIK, *Preghiera*, in *DPAC*, vol. II, Edizioni Marietti, Casale Monferrato 1984, coll. 2894-2895.

¹⁷⁹ Or. I p. 18,15.

necessità della vita corporea: se chiediamo questo tipo di necessità sarà chiaro alla mente di colui che prega che l'interesse riguarda il presente; se chiediamo un bene dell'anima sarà chiaro che la richiesta ha di mira la realtà eterna e senza fine verso cui, soprattutto, la preghiera raccomanda agli oranti di guardare, come se la prima necessità si compisse nel fine più grande".¹⁸⁰

L'interpretazione del "pane quotidiano" è uno dei pochi punti su cui Gregorio si dissocia dall'esegesi di Origene, come appena accennato nel capitolo sesto nel commento alla quarta Omelia. Il Nisseno intende l'aggettivo ἐπιούσιος come derivante da οὐσία e ritiene l'interpretazione del pane in senso letterale un "errore da confutare". La scelta esegetica del Nisseno non mi pare possa essere ricondotta semplicemente all'intento pastorale dell'opera. Nell'introdurre la quarta richiesta Gregorio, in modo significativo, preferisce utilizzare l'aggettivo ἐφήμερος per indicare il "pane quotidiano" piuttosto che l'aggettivo ἐπιούσιος che introduce solo alla fine della sua esegesi. Per il Nisseno, inoltre, proprio l'interpretazione letterale del "pane quotidiano", è messa in evidenza anche dall'"oggi" (σήμερον) della quarta richiesta. Questo induce all'uomo di cogliere nel tempo presente la dimensione a cui solo appartiene la sua esistenza nel corpo. Inoltre Gregorio di Nissa attingendo all'"ampio insegnamento filosofico" contenuto in queste parole della preghiera, mette in luce l'aspetto della moderazione, sobrietà (μετριοπάθεια). Infatti l'esser parchi e misurati nella risposta al bisogno naturale genera nell'uomo quella tranquillità e non affannarsi che ha come modello l'apatia divina.

¹⁸⁰ Or. IV p.58, 10.

CAPITOLO OTTAVO

LA LIBERTÀ

1. La nozione di libertà nel De oratione dominica

Dopo aver affrontato l'argomento della preghiera trattiamo ora quello della libertà nelle cinque Omelie di commento sul Padre nostro di Gregorio di Nissa. Esporrò in generale il pensiero del Nisseno a riguardo di tale tema con esplicita analisi, sempre nel "De oratione Dominica", dei passi in cui compare il termine *προαίρεσις*.

L'interesse per questa questione è suscitato dal desiderio di confrontare come un Padre della Chiesa del IV secolo, quale il nostro Autore, abbia elaborato nella sua riflessione la nozione di libertà rispetto al pensiero odierno.

Il tema della libertà è un argomento ricorrente nei Padri, i quali ponevano la questione sotto diverse sfaccettature a seconda della diversità dell'ambito e degli interlocutori dei loro discorsi: all'interno della divinità, nella Trinità, rispetto all'uomo quale conseguenza del suo essere immagine e somiglianza del Creatore, nella scelta sia umana che divina e infine trattando della relazione tra la realizzazione della libertà nel tempo presente e quella nell'eternità.¹⁸¹

Secondo Dal Toso l'elemento più fecondo per il pensiero di Gregorio di Nissa è stato determinato dall'incontro di due ambiti culturali, quello greco e quello giudaico-cristiano, sul cui alveo si colloca la nostra civiltà occidentale e tutta la modernità. Si è impressionati dal fatto che fede e riflessione si siano scontrate, ma anche reciprocamente alimentate in maniera così forte da aver generato millenni di storia. Il Nisseno è, nella sua stessa persona, un Autore che ha cercato la sintesi tra rivelazione e filosofia.

È centrale nelle opere del nostro Autore il tema della libertà legato alla ricerca di sensi più profondi dei testi biblici, così da aprire varchi ancora più ampi di conoscenza. In tal modo il concetto nisseno di libertà si è precisato in *προαίρεσις*, in libertà di scelta, in libertà "per", coinvolgendo tutta una visione dell'uomo che a tale libertà è collegata. Tale antropologia contiene sollecitazioni anche per l'oggi.

2. Προαίρεσις, ovvero libertà di scelta

¹⁸¹ Cf. J. GAÏTH, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Études de Philosophie médiévale 43, Édition J. Vrin, Paris 1953; H.V. BALTHASAR, *Présence et pensée...*, op. cit., nota n. 173.

Come accennato precedentemente le Omelie sul Padre nostro sono poste di solito tra le opere di esegesi che hanno un particolare intento d'insegnamento morale del testo evangelico in quanto trasmettono la preghiera insegnata da Gesù. Non abbiamo quindi a che fare con un'opera sistematica, ma con un'opera che riporta la predicazione del Nisseno. D'altro canto egli non è il primo degli scrittori cristiani antichi a confrontarsi con la problematica della προαίρεσις; essa era invece molto diffusa in autori quali Clemente d'Alessandria e Origene.¹⁸²

Tuttavia questo taglio più spirituale e morale non impedisce al nostro Autore di attingere alle sue conoscenze scientifiche e mediche, accumulate da retore, così come alla sua tradizione filosofica. Perciò ritroviamo alcuni elementi che spesso tornano nella sua speculazione.

La prima Omelia, come precedentemente notato, vuole essere una sorta d'introduzione al tema della preghiera. Essa tratta della necessità di pregare e della scoperta personale di ogni credente del bisogno di pregare, affinché l'uomo non si dissipi fra le occupazioni quotidiane rischiando così di dimenticare la più importante. Così Gregorio si riaggancia ad un tema a lui caro, quello della restaurazione, mediante l'atto della preghiera, dell'immagine divina nell'anima che altrimenti resta offuscata.

In questo e nei successivi sermoni sono evidenti le trattazioni a riguardo dell'amore per la bellezza divina e la tensione mistica.

Nel commentare le richieste del Padre nostro, il nostro Autore si sofferma sulle parole "Padre nostro che sei nei cieli" e coglie l'assoluta bontà, santità, felicità, potenza, gloria, purezza, eternità del Signore. Di conseguenza per lui "nei cieli" indica l'assoluta perfezione di Dio. Come osservato precedentemente su questo sermone, per l'uomo che è sulla terra si tratta allora di "tornare al cielo", di assumere di nuovo l'immagine divina.

Analizzando un brano della seconda Omelia, riportiamo qui la traduzione del testo in lingua italiana: "La distanza tra l'umano e il divino, infatti, non è di luogo, tanto da rendere necessario qualche congegno meccanico per trasferire ad un modo di vita incorporeo e spirituale questo corpicciolo greve, pesante e terreno; ma, poiché la virtù è staccata dal vizio, come con la ragione possiamo comprendere, dipende solo dalla scelta dell'uomo di vivere in quella dimensione verso cui lo portino le sue tendenze. Poiché dunque nessun travaglio segue la scelta del bene (alla scelta tiene dietro anzi anche il conseguimento dei beni che uno ha scelto), ti è possibile essere subito in cielo appena abbia accolto Dio nella tua anima."¹⁸³

¹⁸² G. DAL TOSO, *La nozione...*, op. cit., nota n. 6, p. 27.

¹⁸³ La traduzione italiana è tratta da: GN, *La preghiera del Signore*, op. cit., nota n. 4, pp. 67-68.

La versione originale in lingua greca è la seguente:

“Ὅτι γὰρ τοπικὴ τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸ ἀνθρώπινόν ἐστιν ἡ διάστασις ὥστε τινὸς μηχανῆς τε ἡμῖν καὶ ἐπινοίας γενέσθαι χρεῖαν, τὸ βαρὺ τε καὶ ἐμβριθὲς καὶ γεῶδες τοῦτο σαρκίον πρὸς τὴν ἀσώματόν τε καὶ νοερὰν διαγωγὴν μετοικίζειν ἀλλὰ νοητῶς τῆς ἀρετῆς τοῦ κακοῦ κεχωρισμένης, ἐν μόνῃ τῇ προαιρέσει τοῦ ἀνθρώπου κείται, πρὸς ὅπερ ἂν ἐπικλιθεῖ τῇ ἐπιθυμίᾳ, ἐν ἐκείνῳ εἶναι. Ἐπεὶ οὖν οὐδεὶς ἔπεται πόνος ἐλέσθαι:¹⁸⁴ τὸ ἀγαθόν, τῷ δὲ ἐλέσθαι καὶ τὸ τυχεῖν ἔπεται ὧν τις προείλετο, ἔξεστί σοι εὐθὺς ἐν τῷ οὐρανῷ εἶναι τὸν Θεὸν ἐν τῇ διανοίᾳ λαβόντι.”¹⁸⁵

Può aiutare molto la comprensione di questo brano l'analisi della sua struttura interna. Esso si compone di due periodi. Il più significativo è il primo che, con la sua organizzazione interna, lascia poi emergere gli aspetti semantici che ricerchiamo.

Il periodo si costruisce su una serie di opposizioni: nella frase principale tale contrarietà viene creata tra θεῖον (divino) e ἀνθρώπινον (umano): tra di essi Gregorio stabilisce una distanza.

Ambedue i casi di un aggettivo sostantivato vengono declinati al neutro singolare e servono a connotare ciò che appartiene all'uomo e ciò che appartiene al divino. Segue una frase consecutiva introdotta da “ὥστε” (in modo che) da cui dipende a sua volta una frase oggettiva nella quale βαρὺ (pesante), ἐμβριθὲς (grave), γεῶδες (terreno), σαρκίον (carnale) si oppongono a ἀσώματόν (incorporea) e νοερὰν (spirituale). In questa frase poi è posto un genitivo assoluto (νοητῶς) che contiene un'opposizione tra ἀρετῆς e κακοῦ (virtù e vizio).

Queste opposizioni servono a mettere in grande rilievo, dunque, da una parte l'elemento divino, acorporale, spirituale, la virtù, e dall'altra l'elemento umano, pesante, grave, terreno, carnale, vizio. Tra questi due campi semantici Gregorio vuole trovare un possibile passaggio. Da un punto di vista terminologico è interessante, nella frase consecutiva, il vocabolo ἐπινοίας (“ὥστε τινὸς μηχανῆς τε ἡμῖν καὶ ἐπινοίας”). Tale termine denota il pensare orientato più verso l'oggetto stesso. La nozione pensata di conseguenza assume il significato di idea e di concetto, mentre in altri casi l'invenzione, oppure l'intenzione, il progetto, la proposta. Ἐπινοίας significa però anche lo stesso potere di pensare, l'intelligenza, la capacità di riflessione. E' evidente il rapporto con νοέω (i vocaboli νοερὰν, νοητῶς il primo aggettivo

¹⁸⁴ ἔπεσσι πόνος ἐλέσθαι secondo la versione tratta dallo Jaeger Or. II, p.28, 18.

¹⁸⁵ PG 44, 1145 B-C.

ed il secondo avverbio ne indicano la radice) che nel contesto sta a significare sia il razionale che lo spirituale.

In questa divaricazione tra i due campi Gregorio affida alla sola *προαίρεσις* la responsabilità di collocare l'uomo dalla parte giusta. Per quanto riguarda tale concetto, la libertà compare prima di tutto in quanto bene dell'uomo: *τοῦ ἀνθρώπου*, ed assume più decisamente il valore di capacità di scelta. Infatti si lega a *ἐλέσθαι* della frase seguente, che esemplifica ciò che l'affermazione precedente conteneva ovvero: prima Gregorio scrive che la *προαίρεσις* sola decide in che dimensione l'uomo viva, poi ricorda che lo scegliere (*ἐλέσθαι*) il bene non comporta dolore.

Notiamo il parallelismo tra *προαίρεσις* ed *ἐλέσθαι* che ha risolto attuativo, pratico, concreto della libertà di scelta, per cui potremmo tradurre con prendere liberamente una decisione. Dunque in questo modo la nozione che vuole proporre il Nisseno ha il significato della scelta per il bene e per il male e precisa la divisione in due campi rilevata in precedenza. Il genitivo assoluto *τῆς ἀρετῆς τοῦ κακοῦ κεχωρισμένης* fa emergere l'aspetto etico. È tra virtù e vizio, come afferma il brano, che la *προαίρεσις* si attua in quanto scelta. La divisione tra virtù e vizio diviene una scissione intellegibile (*νοητῶς*). Anche a questo concetto si lega la *προαίρεσις*. Infatti, essendo essa a scegliere tra bene e male, deve essere essa stessa di carattere intellegibile per poter compiere tale divisione, tale discernimento. La libertà acquista così una dimensione ulteriore, quella razionale. Tale considerazione si approfondisce considerando attentamente il contesto più ampio del discorso del Nisseno. Alla distinzione intellegibile tra virtù e vizio egli premette l'affermazione della differenza tra elemento umano ed elemento divino, tra pesante, grave, terreno e carnale da una parte ed incorporeo, intellegibile dall'altra, la quale non riporta un luogo ma una necessità *ἐπινοίας*. Dunque si vuole sottolineare che la distinzione tra celeste e terreno, tra virtù e vizio, essendo di ordine intellegibile, può attuarsi solo in una facoltà di ordine razionale, quale appunto la *προαίρεσις*.

Acquista così il suo ruolo anche la *ἐπιθυμία*, che già dà all'uomo un'inclinazione, un orientamento sul quale egli decide. E' un termine importante per Gregorio, ed indica il desiderio, ma un desiderio intenso. In certi autori *ἐπιθυμία* diventa sinonimo di concupiscenza ed ancora di più di desiderio sessuale, un desiderio che impedisce l'incontro con Dio. Siamo quindi all'esatto opposto del significato attribuito dal Nisseno al termine *ἐπιθυμία*, in quanto per lui stesso ha il grande valore di favorire l'ascesa dell'uomo verso Dio.

Il secondo periodo del testo di Gregorio sul quale ci stiamo soffermando esprime le conseguenze della frase precedente da un punto di vista spirituale. Alla scelta del bene consegue l'essere con Dio, quindi il trasferimento al cielo. Da un punto di vista terminologico Caldarelli ha tradotto πόνος con travaglio (sofferenza). Il termine ha diversi significati: indica il lavoro e la fatica del lavoro (o frutto del lavoro, prodotto, opera) ma anche combattimento, battaglia oppure sofferenza, dolore fisico.

Altro termine chiave che compare, assieme agli altri di derivazione da νοέω, è διανοία. Anch'esso contiene diversi significati: pensiero, idea, intenzione, processo del pensiero, quindi la dinamica della mente ovvero la facoltà di pensare, in una parola l'intelligenza. In tale contesto Gregorio di Nissa usa διανοία come intelligenza, tenendo conto che allarga il contenuto intendendo tutta la natura spirituale dell'uomo, di conseguenza può essere quindi tradotto con "anima".

3. L'ἐπιθυμία, ovvero il desiderio della bellezza e della bontà

Il testo che segue è tratto dalla quarta Omelia del "De oratione Dominica" che ha come intestazione, preso in esame nel capitolo sesto del presente elaborato, "sia fatta la tua volontà, come in cielo, così in terra; dacci oggi il nostro pane quotidiano".

Sulla base di questa preghiera che chiede la realizzazione della volontà di Dio in terra, come nel cielo, Gregorio distingue nella natura razionale due tipi di creature: gli angeli e gli uomini. La natura angelica è puramente spirituale, incorporea, mentre l'uomo possiede un corpo e quindi risulta radicalmente relazionata con la terra. Il Nisseno stesso non si spiega pienamente il perché di questa differenza, tenta di darne una ragione mediante il fatto che attraverso l'uomo tutta la natura creata nella carne può essere trasferita al cielo nella restaurazione finale. Di nuovo abbiamo a che fare con la dialettica che si stabilisce tra cielo e terra, tra spirituale e carnale, tra razionale e passionale.

Come per la seconda Omelia collochiamo prima il testo tradotto in italiano poi in lingua greca.

"Sia che la sapienza di Dio abbia dunque disposto questo, sia che abbia ideato qualche cosa di diverso, tutta la natura razionale è così ripartita in questa doppia serie di creature viventi: quelle incorporee che hanno avuto in sorte la beatitudine eterna, quelle che, a causa della carne, sono rivolte invece alla terra, per l'affinità che hanno con essa. Il desiderio del buono e dell'onesto fu parimenti infuso in entrambe le nature e l'Arbitro di ogni cosa fece uguale in

ognuna di esse la padronanza di sé, l'indipendenza e il libero arbitrio affinché fosse guidato da una capacità di libera scelta ogni essere onorato di pensiero e ragione. Ma la vita delle creature celesti è completamente pura da ogni malvagità né può riscontrarsi in essa uno solo degli elementi considerati contrari alla rettitudine, mentre si diffonde nella vita terrena ogni moto ed impulso passionale ai quali è sottoposto il genere umano.”¹⁸⁶

Come abbiamo osservato, la traduzione italiana della Caldarelli non è condivisa da altri autori; c'è chi nel periodo “Il desiderio... di pensiero e di ragione” nota una versione differente: “Il desiderio del bello e del buono è ugualmente connaturato a ciascuna delle nature (angelica e umana), ed il Signore dell'universo ha creato in entrambe la piena indipendenza, autonomia, libertà da ogni necessità, affinché si procurassero con libera scelta tutto ciò che con ragione e intelletto stimassero.”¹⁸⁷

“Εἴτε οὖν τοῦτο εἴτε τι ἕτερον παρὰ τοῦτο τῆς τοῦ Θεοῦ σοφίας οἰκονομούσης, ἐν τῇ διπλῇ ταύτῃ ζωῇ μερισθεῖσα πᾶσα ἢ λογικῇ διήρηται φύσις, ἢ μὲν ἀσώματος τὴν οὐράνιον λαχοῦσα μακαριότητα, ἢ δὲ διὰ σαρκὸς εἰς τὴν γῆν ἐπιστρεφομένη, διὰ τὴν πρὸς αὐτὴν οἰκειότητα. Ἡ μὲν τοι τοῦ καλοῦ τε καὶ ἀγαθοῦ ἐπιθυμία, ὁμοτίμως ἑκατέρω συνουσιώθη τῇ φύσει, καὶ τὸ αὐτοκρατές τε καὶ αὐτεξούσιον καὶ πάσης ἀνάγκης ἐλεύθερον ἴσον ἐπ' ἀμφοῖν ὁ τοῦ παντὸς ἐπιστάτης ἐποίησεν, ὡς αὐτονόμῳ τινὶ προαιρέσει οἰκονομεῖσθαι πᾶν ὅσον λόγῳ τε καὶ διανοίᾳ τετίμηται ἀλλ' ἢ μὲν ἄνω ζωῇ, καθαρεύει πάντη κακίας, καὶ οὐδὲ ἐν ἐκείνῃ¹⁸⁸ τῶν ἐκ τοῦ ἐναντίου νοουμένων συμπολιτεύεται πᾶσα δὲ ἐμπαθῆς κίνησις τε καὶ διάθεσις τὴν κάτω ζωὴν περιπολεῖ, ἐν οἷς ἐστι τὸ ἀνθρώπινον”.¹⁸⁹

Il brano contiene tre periodi: in due di essi, il primo e il terzo, di nuovo viene sottolineata la divisione che sussiste tra cielo e terra e alle creature che vi vivono, mentre nella frase centrale viene indicato l'elemento che è comune alle due: l'ἐπιθυμία per il bello e per il bene della libertà per conseguirlo.

Da un punto di vista semantico risalta il concetto di λογικῇ (διήρηται) φύσις, in cui abbiamo a che fare con l'ordine creato e, più precisamente con quelle creature che sono dotate di

¹⁸⁶ La traduzione italiana è tratta da: GN, *La preghiera del Signore*, op. cit., nota n. 4, p. 91.

¹⁸⁷ C. DE SALVO, *L' "Oltre" nel presente...*, op. cit., nota n. 64, p. 209 n.44.

¹⁸⁸ “καθαρεύει πάσης κακίας, καὶ οὐδὲν ἐν ἐκείνοις” leggera variante secondo la versione tratta dallo Jaeger Or. IV, p.49, 21.

¹⁸⁹ PG 44, 1165 D-1168 A.

razionalità. La terminologia torna più avanti con λόγῳ e διανοία. Resta la polivalenza semantica dei due vocaboli, che indicano sia la razionalità che la spiritualità.

La divisione dentro la natura razionale viene segnalata da tre caratteristiche: ἀσώματος corrisponde a διὰ σαρκὸς, οὐράνιον a εἰς τὴν γῆν, e infine μακαριότης a πρὸς γῆν οἰκειότης. Le creature angeliche vengono presentate mediante il loro essere senza corpo in cielo, partecipi della felicità, mentre gli esseri umani vengono presentati mediante la loro carnalità, il loro essere rivolti alla terra e uniti, quindi appesantiti con essa. L'opposizione tra ἀσώματος e διὰ σαρκὸς tra corpo e carne e non ἀσώματος e σώματος, molto probabilmente serve per evidenziare maggiormente che σάρξ ha una connotazione negativa, inserita nella tricotomia classica con ψυχή e πνεῦμα; da qui scaturisce l'antitesi con ciò che è spirituale.¹⁹⁰ Σῶμα è il corpo terreno dell'uomo che sta in relazione con la sua anima; si può notare una connessione con la costituzione psicosomatica della persona che ha un corpo mortale destinato alla risurrezione. Il termine è ripreso dove si tratta del Cristo che ha assunto un corpo umano reale con le necessità legate alla corporeità. In questo modo si evita il pericolo docetista, quell'eresia che pervade il pensiero cristiano soprattutto nei primi secoli della Chiesa, volendo dimostrare che apparentemente il Signore aveva un corpo, con tutte le conseguenze che derivano dalla negazione della sua umanità. Tuttavia il corpo non è identico al Λόγος, infatti lo informa e se ne distacca con la morte, ma allo stesso tempo il corpo risuscitato di Cristo è identico a quello crocifisso e quindi non corruttibile come tutti gli altri corpi umani. Questa formula del corpo spirituale viene usata da qualche autore cristiano anche per il corpo degli angeli. L'uso di σῶμα è invalso in ambito eucaristico ed ecclesiologico dato che ha continuità semantica per quanto riguarda i termini, i quali indicano la corporeità dell'uomo, la sua realtà psicofisica. Questo fa emergere tuttavia una connotazione più negativa di σάρξ, che delinea a volte più precisamente ciò che, nella costituzione dell'uomo, si pone contro Dio.

Altro termine specifico è μακαριότης, felicità, stato tipico e proprio di Dio che Gregorio utilizza anche per indicare lo stato degli angeli. L'uomo οἰκειότης: proviene il termine greco da οἶκος, denota la relazione, l'amicizia, la consuetudine che viene dall'essere

¹⁹⁰ Argomentando sulla tricotomia classica, alcuni autori, vedono l'origine di tale suddivisione nell'uomo nei tesi paolini in cui si afferma che la natura umana pervasa dal peccato opera contro la grazia derivante da Dio. Altri vengono a connotare l'elemento fisico che limita quello spirituale in Cristo (λογικῆ σάρξ), ed ancora altri menzionano anche l'uso in un contesto ecclesiologico, in quanto la chiesa è corpo è corpo di Cristo, infine c'è chi lo colloca anche nel contesto eucaristico.

nella stessa casa; più ampiamente denota l'appartenenza, la conformità di natura. L'ultimo significato citato è quello più adeguato al contesto della quarta Omelia.

Dopo queste considerazioni passiamo ad analizzare il periodo centrale il quale presenta ciò che accomuna le due nature, e lì troviamo anche *προαίρεσις*.

Come primo elemento che accomuna i due ordini della creazione viene citata però *ἐπιθυμία, τοῦ καλοῦ τε καὶ ἀγαθοῦ*. Si tratta di un pensiero classico, come già osservato quando abbiamo trattato di tale Omelia, dove possiamo considerare che in Gregorio *ἐπιθυμία* ha un significato positivo di natura spirituale. Già ha adottato da Basilio la nozione stoica del bello come armonia e calma l'anima, il nostro Autore riprende il pensiero approfondito dal fratello.¹⁹¹

Il secondo elemento è la libertà, infatti è questa seconda caratteristica che ci aiuta a delineare la nozione di *προαίρεσις* in questo testo. Tre sono i concetti dei quali Gregorio si serve per descrivere tale libertà, tutti aggettivi sostantivati messi in forma singolare, “*τὸ αὐτοκρατές, τε καὶ αὐτεξούσιον, καὶ πάσης ἀνάγκης ἐλεύθερον*” tradotto, come scritto in precedenza, in lingua italiana dalla Caldarelli “la padronanza di sé, l'indipendenza e il libero arbitrio”.¹⁹² Si può dire perciò che *ἐλεύθερος* viene utilizzato in senso negativo. Sono questi tre elementi che rendono possibile l'esercizio della *προαίρεσις*.

All'enumerazione di questi doni segue una frase consecutiva, resa con *ὡς* più infinito, nella quale si parla del dono di autogoverno, di autodomínio e di libertà da ogni necessità, come traduce Dal Toso, oltre che del dono del desiderio del bene. Questi ci sono in modo che l'ente razionale gestisca con una capacità di scelta autonoma “*αὐτονόμῳ τινὶ προαιρέσει*”. La congiunzione seguente denota il passo successivo a tale dono della libertà umana, per cui *προαίρεσις* sembra la dimensione attuativa che esprime la libertà interiore di autodeterminazione di cui l'essere umano è dotato da parte di Dio creatore. Per la propria libertà, *προαίρεσις*, la creatura razionale ha anche la libertà di realizzare scelte in maniera autonoma.

Tutto questo è stabilito e fatto dall' *ἐπιστάτης* dell'universo, ovvero chi è vicino, chi sta sopra e qui si può constatare il riferimento a Dio Arbitro.

L'ultimo periodo riprende la opposizione già menzionata per il primo. Chiama in causa le due vite: “*ἢ ἄνω ζωῆ*” e “*ἢ κάτω ζωῆ*”: la vita lassù e la vita quaggiù. Per la prima si usa

¹⁹¹ Cf. T. SPIDLIK, *La preghiera...*, op. cit., nota n. 27, p. 138.

¹⁹² Dal Toso preferisce tradurre “l'autogoverno, l'autodomínio e la libertà da ogni necessità”. Cf. G. DAL TOSO, *La nozione...*, op. cit., nota n. 6, p. 38.

il verbo “καθαρεύω”, purificare o essere puro; della seconda si dice che conosce i movimenti e gli atteggiamenti ἐμπαθῆς e questa sembra essere la parola chiave.¹⁹³

Questa breve esposizione voleva aiutare, attraverso l’analisi linguistica, a cogliere il pensiero del Nisseno a riguardo della concezione della libertà, come scelta legata al concetto altrettanto importante di desiderio. Non può certo passare inosservata l’originalità del nostro Autore nel volere accostare tematiche così profonde per l’esistenza dell’uomo di tutti i tempi, quindi può essere uno spunto di riflessione anche per noi oggi.

¹⁹³ Cf. G. DAL TOSO, *La nozione...*, op. cit., nota n. 6, pp. 27-39.

- CONCLUSIONE -

Al termine di questo apporto alla riflessione su Gregorio di Nissa e in particolare sulla sua opera “De oratione Dominica”, tengo a precisare che non ho avuto la pretesa cogliere ogni singolo aspetto del pensiero del Nisseno o ogni elemento teologico letterario presente nelle cinque Omelie, ma evidenziare i dati più emergenti.

Il capitolo primo è servito per contestualizzare il nostro Autore e per porsi di fronte alla sua opera con i dati delle ultime ricerche. Il Nisseno, insieme al fratello Basilio e l'amico Gregorio di Nazianzo hanno dato un notevole contributo all'interno della vita religiosa del IV secolo attraverso l'attività pastorale e l'opera letteraria e speculativa. L'ambiente della Cappadocia e le vicissitudini della vita di Gregorio di Nissa hanno influito notevolmente sull'elaborazione del suo pensiero. La mancanza di indizi biografici ha reso incerta l'esposizione della vita e la datazione precisa delle sue opere, tuttavia la nascita del nostro Autore l'abbiamo collocata tra il 335 e il 340. Sappiamo con molta attendibilità che nel 372 fu creato vescovo di Nissa dal fratello Basilio e che dal 379 partecipò intensamente alla vita della Chiesa come sostenitore dell'ortodossia, minacciata dalle eresie intorno alla divinità di Cristo e dello Spirito Santo, tanto che lo videro protagonista nel Concilio di Costantinopoli del 381. Molto probabilmente dal 388 Gregorio di Nissa si ritirò a vita monastica e morì nel 395. Il “De oratione Dominica” è collocato da Daniélou nel 371, ma la non facile datazione delle opere vale anche per tale scritto; comunque l'opera non è databile dopo il 379, anno della morte del fratello Basilio.

Prendendo in esame le cinque Omelie sul Padre nostro ho dovuto, nel secondo capitolo, necessariamente collegarmi al concetto di paternità biblico e patristico, vedendo inserito Gregorio di Nissa nel legittimo e fecondo pluralismo teologico e nell'unità della medesima fede. Sono partita dal concetto di paternità nella Bibbia, cogliendo due aspetti essenziali: il primo che il popolo d'Israele arriva a chiamare il Signore “suo Padre”, non per un ragionamento, ma per un'esperienza vissuta derivante dalla rivelazione stessa di Dio. Il secondo, che Gesù Cristo porta a compimento la riflessione ebraica, rivolgendo ai suoi discepoli un insegnamento personale sulla preghiera donando un suo “schema” dai contenuti essenziali del dialogo con Dio, invitando a vivere da figli. La preghiera insegnata da Gesù, presente in Mt 6,9-13 e in Lc 11,2-4 divenne ben presto la preghiera liturgica sostitutiva della preghiera ebraica dello שְׁמַע יִשְׂרָאֵל e verso la metà del IV è attestata la recita del Padre nostro durante la celebrazione Eucaristica. I Padri della Chiesa intravedevano d'istinto nel Pater la preghiera cristiana per eccellenza, la suprema sintesi del messaggio di Gesù e compendio di tutto il Vangelo, guida sicura nell'annuncio catechetico e

omiletico della Parola. Ben presto si stabilì il collegamento del Padre nostro con il Battesimo e gli ampi commenti patristici sono delle catechesi mistagogiche connesse a tale rito. Approfondendo il pensiero dei Padri ho notato come il problema cristologico e trinitario ha influito enormemente nel commentare il Pater. I Padri maggiormente presi in esame nel presente elaborato sono stati Tertulliano, Cipriano, Agostino e Origene, sia perché cronologicamente vicini al nostro Autore, sia perché hanno influito sul suo pensiero. Origene ad esempio è denominato padre letterario ed esegetico di Gregorio di Nissa. Possiamo notare come le letture patristiche convergano nell'individuare il valore del Padre nostro insieme all'atto di adorazione a Dio e al programma di vita per i suoi discepoli. In sintesi, possiamo dire che la preghiera del Signore riveste la sua centralità nella vita del cristiano. Proprio per questo c'è da sottolineare l'unanime percezione che la dimensione religiosa ed etica non solo stanno insieme, ma sono espressione di tale insegnamento, di una fede ed un culto cristiano che si traducano in atteggiamenti esistenziali concreti. Gesù aveva costruito la sua preghiera entro le due coordinate fondamentali nelle quali ogni esistenza umana è iscritta: il rapporto con Dio e quello con la vita, fatta di sussistenza, di relazione con gli altri, di lotta contro il male. L'interpretazione patristica ha posto in maggiore evidenza la dimensione cristologica del Padre nostro che ne diviene come il terzo aspetto, conferendo ad esso profondità e rilievo.

Nel capitolo terzo focalizzando l'attenzione sul nostro Autore, ho esposto brevemente il suo pensiero soprattutto in funzione dell'approfondimento delle singole Omelie, vedendo in lui un mirabile esempio, espresso in termini odierni, di inculturazione della fede, che ha saputo cogliere i nessi tra fede e cultura non sminuendo il *proprium* del cristianesimo. In Gregorio si è attuata una mirabile sintesi dell'incontro tra meditazione sul pensiero antico classico e quello cristiano, ovvero il rapporto tra filosofia e teologia. Per questo motivo, non potevo tralasciare tale argomento notando nel nostro Autore sia un attingere alle fonti filosofiche, soprattutto ai filosofi Platone e Plotino sul concetto di immutabilità della natura divina, sul rapporto analogico di anima e corpo, sulla determinazione della natura del male, sia un distaccarsene correggendole in chiave filosofica-cristiana. Gli autori cristiani che maggiormente contribuirono a determinare il pensiero e l'opera del Nisseno furono certamente Origene e il fratello Basilio. Il primo esercitò sul nostro Autore, come già precedentemente accennato, soprattutto un' "influenza metodica" con divergenze sulla credenza nella preesistenza delle anime, la non uguaglianza tra corpo attuale e risuscitato e soprattutto la dottrina del Verbo; il secondo stimolò l'intelligenza di Gregorio verso diversi punti di approdo. Oltre a vedere gli influssi ricevuti da altri autori non dobbiamo dimenticare l'apporto dato ai secoli successivi da parte del nostro Autore, infatti non è da escludere che abbia orientato direttamente o indirettamente attraverso Evagrio, Dionigi areopagita

e Massimo il Confessore. Sono poi passata a trattare questioni più specifiche del pensiero del Nisseno, quali la dottrina trinitaria e la questione antropologica. Negli sforzi di conciliare Trinità e unità Gregorio di Nissa fa procedere, come gli altri Padri greci, lo Spirito Santo dal Padre per il Figlio, questo in opposizione ai pneumatomachi, che negavano la sua divinità come abbiamo trattato commentando le terza Omelia del “De oratione Dominica”. Il nostro Autore, trattando della Trinità e dell’uomo affronta il tema cristologico risentendo degli echi della crisi ariana. Per quanto riguarda l’aspetto antropologico per Gregorio, fondamentalmente antidualistico, la distinzione metafisica veramente radicale non è quella che c’è tra intelligibile e sensibile o tra ideale o materiale, ma fra increato e creato. In ultimo ho analizzato in concetto θεωρία, ovvero la contemplazione dell’Essere che Gregorio applicò all’ermeneutica dei testi della Scrittura.

Il capitolo quarto è una sorta d’introduzione al commento alle Omelie, anche se al suo interno nel terzo paragrafo sono passata ad approfondire la prima di queste. Infatti il “De oratione Dominica” (Εἰς τὴν προσευχὴν), opera esegetica, è articolato in cinque parti che hanno forma di Omelie, delle quali la prima, di carattere introduttivo, sottolinea la necessità della preghiera, troppo trascurata dalla maggior parte dei cristiani, e del modo di pregare. Fin dal primo sermone Gregorio adotta il procedimento dell’ἀκολουθία, ovvero il concatenamento dei testi scritturistici interpretandoli in senso allegorico, metodo tipico dell’ambiente alessandrino.

I capitoli quinto e sesto sono stati veri e propri commenti ai testi del Nisseno, rispettando la struttura interna del Pater nella versione del Vangelo secondo Matteo delle sette richieste. Infatti le quattro Omelie sono dedicate alle meditazioni delle diverse domande del Padre nostro, il più delle volte sotto la prospettiva morale: Padre nostro che sei nei cieli (seconda Omelia), sia santificato il tuo nome, venga il tuo regno (terza Omelia), sia fatta la tua volontà, come in cielo, così in terra; dacci oggi il nostro pane quotidiano (quarta Omelia), rimetti a noi i nostri debiti, come noi li rimettiamo ai nostri debitori, e non ci indurre in tentazione, ma liberaci dal male (quinta Omelia). All’invocazione iniziale “Padre nostro che sei nei cieli” Gregorio dedica la seconda Omelia, nella quale è interessante l’accento sulla distinzione tra εὐχή e προσευχή; la differenza si pone nel fatto che εὐχή vuol dire oltre a richiesta anche far voto ovvero promessa di qualcosa per devozione, mentre προσευχή è domanda di beni rivolta a Dio con una supplica. Quindi il termine più idoneo a descrivere l’atteggiamento filiale dell’uomo verso Dio προσευχή. Temi emergenti nella seconda Omelia sono: la liberazione della signoria opprimente del diavolo, la nostra fraternità con Gesù, la patria bella nella quale già cominciamo misteriosamente a vivere su questa terra. Sempre nel capitolo quinto sono passata a prendere in considerazione le prime due richieste del Pater “sia santificato il tuo nome” e “venga il tuo regno”, soffermandomi sul concetto

di παροησία e sulla polemica di Gregorio di Nissa contro i pneumatomachi, dato il largo spazio che il nostro Autore ne dà all'interno della sua opera. Nel capitolo sesto sono prese in esame le restanti richieste che vengono poste dal Nisseno nella quarta e quinta Omelia. “Sia fatta la tua volontà come in cielo così in terra” i termini cielo e terra contenuti nella terza richiesta della preghiera del Signore offrono a Gregorio lo spunto per approfondire il concetto della natura umana e della patria celeste perduta con il peccato soffermandosi a meditare sulla duplice natura, spirituale e fisica, delle creature umane. In questa quarta Omelia appaiono tracce di platonismo. Sempre in tale Omelia vi troviamo la quarta richiesta “dacci oggi il nostro pane quotidiano” che Gregorio interpreta in senso esclusivamente materiale e riferendosi a “dacci il pane” pone l'accento sul fatto che il Signore ci chiede di domandare ciò che è essenziale nell'esistenza dell'essere umano e non il superfluo, il lusso, la ricchezza. Le ultime tre richieste sono prese in esame nell'ultima Omelia evidenziando che la remissione delle colpe, “ὀφλημάτων ἄφεσις”, è un atto proprio di Dio, “ἴδιόν ἐστι τυῷ Θεῷ”, di conseguenza se un uomo vuole essere simile a lui deve anzitutto chiedergli perdono e perdonare ai fratelli. Il Nisseno, trattando del faticoso cammino dell'anima per far risplendere in sé l'immagine divina sepolta sotto il peccato accenna al perdono del prossimo. Interessante è l'acuta osservazione di Gregorio sull'uomo trattando sul modo di presentarsi davanti a Dio, ovvero ritornare alla propria coscienza di essere figlio e non di schiavo, per essere permeati dalla grazia divina. Leggendo il sermone del nostro Autore si ha l'impressione che esalti smisuratamente la grandezza dell'uomo, mentre altre volte ne aveva riconosciuto l'infinita piccolezza. Infatti sembra dire che se la creatura umana ha perdonato al prossimo le sue colpe, l'uomo può sentirsi quasi alla pari di Dio! Il Nisseno passando a commentare “non ci indurre in tentazione, ma liberaci dal male” nota la molteplicità di termini con cui il Signore nomina il male, indicando la non unità e la molteplicità di forme e di conseguenza suddivide l'espressione del Pater in due parti: “non ci indurre in tentazione” e “ma liberaci dal male”, diventano espressioni che hanno un significato analogo. La quinta Omelia si conclude con un invito alla fuga dal mondo, perché in esso è la fonte delle nostre tentazioni. Tale concetto rispecchia evidentemente la mentalità dell'oriente cristiano del IV secolo, che vedeva nell'ascetismo la perfezione morale e religiosa. Nell'ultima parte del “De oratione Dominica” sottolinea di nuovo il motivo della debolezza umana e della facilità a cadere nel peccato.

Uno dei punti focali dell'opera di Gregorio di Nissa è la valorizzazione della paternità divina, sarebbe stato interessante approfondirla maggiormente e vedere i nessi con autori antichi e moderni, ma questo non era compito di tale lavoro.

La riflessione sull'opera di Gregorio di Nissa mi ha portata ad approfondire l'argomento della preghiera cogliendolo in senso generale, per poi passare a degli aspetti della preghiera quali: μνήμη Θεοῦ, ricordo di Dio; la preghiera come richiesta; la preghiera come richiesta di beni rivolta a Dio. Da tutte le Omelie emerge con chiarezza la concezione della preghiera propria del Nisseno, ovvero dialogo filiale con Dio, oggettivamente necessario per l'uomo nella sua necessaria continuità, non limitata a determinati momenti. Alcune frasi di Gregorio di Nissa riportate nel capitolo in questione evidenziano ancora una volta, per manifestare le intuizioni del nostro Autore. La preghiera è “opera sacra e divina”, “mezzo di unione con il divino”, “colloquio familiare con Dio”, “contemplazione delle realtà invisibili”. Ampio spazio è dedicato poi dal Nisseno all'illustrazione della preghiera come εὐχαριστία che è essenzialmente liberazione del tempo dell'uomo dal “desiderio del di più” che aliena la speranza e la memoria. Il nostro Autore mette in guardia dalle “preghiere vane” che non perseguono come fine il giusto atteggiamento di figli verso il Padre. Il richiamo della preghiera ininterrotta porta ad approfondire la tematica non meno importante del ricordo di Dio, della memoria del Signore: μνήμη e in ebraico tale concetto era espresso col termine רָמַז. Possiamo dire che l'εὐχὴ cristiana è espressione del “ricordo” dell'uomo di Dio. La preghiera come richiesta ha portato il nostro Autore a riflettere sulla necessità di prepararsi alla preghiera e collegato a questo la necessità di una purificazione interiore come anamnesi della vera patria. La preghiera è “richiesta di beni rivolta a Dio”, προσευχή e implicitamente la natura del destinatario della preghiera orienta la richiesta. Sono passata poi nell'ultima parte del capitolo a illustrare i diversi modi di suddivisione dei generi della preghiera, trattando in modo particolare Origene. Gregorio di Nissa, attingendo all'“ampio insegnamento filosofico” contenuto in queste parole della preghiera, mette in luce l'aspetto della moderazione, sobrietà (μετριοπάθεια). Infatti l'esser parchi e misurati nella risposta al bisogno naturale genera nell'uomo quella tranquillità e non affannarsi che ha come modello l'apatia divina.

Nel capitolo ottavo tratto un tema molto caro ai Padri quello della libertà προαίρεσις. È centrale nelle opere del nostro Autore il tema della libertà legato alla ricerca di sensi più profondi dei testi biblici, così da aprire varchi ancora più ampi di conoscenza. In tal modo il concetto nisseno di libertà si è precisato in προαίρεσις, in libertà di scelta, in libertà “per”, coinvolgendo tutta una visione dell'uomo che a tale libertà è collegata. I passi presi in esame nel presente lavoro sono tratti dalla seconda Omelia in cui è messa più in evidenza l'aspetto di libertà in rapporto alla capacità di scelta dell'uomo di aderire alla virtù e staccarsi dal vizio e dalla quarta Omelia, in cui

la προαίρεσις è associata all'ἐπιθυμία, ovvero il desiderio della bellezza e della bontà, che accomuna sia le creature angeliche sia gli uomini. In Gregorio ἐπιθυμία ha un significato positivo di natura spirituale, ovvero è armonia e calma dell'anima.

Il carattere compilativo di questo lavoro mi ha permesso quindi di analizzare due tematiche emergenti: la preghiera e il concetto di libertà presenti nel nostro Autore. Sono tuttavia consapevole della ricchezza ulteriore degli argomenti; questi li ho evidenziati più per un interesse personale che per un'analisi globale dei contenuti.

Una prospettiva rimasta aperta è il confronto del “De oratione Dominica” con la “traditio-redditio orationis dominicae” del tempo in cui visse il nostro Autore.

- SIGLE ED ABBREVIAZIONI -

SIGLE

CEI	Conferenza Episcopale Italiana
DPAC	Dizionario patristico e di antichità cristiane
GN	Gregorio di Nissa
PG	Migne, Patrologia Graeca

ABBREVIAZIONI

c.	capitolo
cc.	capitoli
Cf. / cf.	confronta
cit.	citata
col.	colonna
coll.	colonne
dir.	diretto
Dom.	Dominica
ed.	edizione
intr.	introduzione
it.	italiana
n.	numero
op.	opera
Or.	Oratione
p.	pagina
pp.	pagine
Serm. / serm.	Sermones
trad.	traduzione
vol.	volume
voll.	volumi

- BIBLIOGRAFIA -

1. FONTI

1.1. Testi

- GREGORIUS NYSSENUS, *Gregorii Nysseni De oratione Dominica*, a cura di J.F. CALLAHAN, ed. W. JAEGER vol. VII/2, Edizioni E.J. Brill, Leiden 1992, pp. 5-74.

- GREGORIUS NYSSENUS, *De oratione Dominica*, in PG 44,1119-1194; PG 46,1109-1110.

1.2. Traduzioni

- AGOSTINO D'IPPONA, *La preghiera Epistola 130 a Proba*, a cura di A. CACCIARI, collana Letture Cristiane delle origini 11, Edizioni Paoline, Roma 1981.

- GREGORIO DI NISSA, *La preghiera del Signore*, a cura di G. CALDARELLI, collana Letture Cristiane delle origini 12, Edizioni Paoline, Roma 1983.

- GREGORIO DI NISSA, *La vita di Mosè*, a cura di M. SIMONETTI, collana Scrittori greci e latini, Fondazione Lorenzo Valla, Arnaldo Mondadori Editore, Vicenza 1984.

- GREGORIO DI NISSA, *Sui titoli dei Salmi*, a cura di A. TRAVERSO, collana di testi patristici 110, Città Nuova Editrice, Roma 1994.

- GREGORIO DI NISSA, *La grande catechesi*, a cura di M. NALDINI, collana di testi patristici 34, Città Nuova Editrice, Roma 1982.

- GREGORIO DI NISSA, *Vita di Gregorio Taumaturgo*, a cura di L. LEONE, collana di testi patristici 73, Città Nuova Editrice, Roma 1988.

- GREGORIO DI NISSA, *L'uomo*, a cura di B. SALMONA, collana di testi patristici 32, Città Nuova Editrice, Roma 1982.

- GREGORIO DI NISSA, *Fine professione e perfezione del cristiano*, a cura di S. LILLA, collana di testi patristici 15, Città Nuova Editrice, Roma 1979.

- GREGORIO DI NISSA - GIOVANNI CRISOSTOMO, *La verginità*, a cura di S. LILLA, collana di testi patristici 4, Città Nuova Editrice, Roma 1976.

- GREGORIO DI NISSA, *Omelia sul Cantico dei Cantici*, a cura di V. BONATO, Edizioni Dehoniane, Bologna 1995.

- GREGORY OF NYSSA, *The Lord's Prayer*, Translated and annotated by H. GRAEF, Ancient Christian Writers 18, The Newman Press, Westminster (Maryland) 1954.

- TERTULLIANO, *La Preghiera*, a cura di P.A. GRAMAGLIA, Edizioni Paoline, Roma 1984.

2. STRUMENTI

- ALTANER B., *Patrologia (Précis de Patrologie*, Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien 1958), trad. it. di A. Babolin, Edizioni Marietti, Casale Monferrato 1977.
- *Complementi interdisciplinari di Patrologia*, a cura di A. QUACQUARELLI, Città Nuova Editrice, Roma 1989.
- *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique doctrine et histoire. «La prière de l'Eglise primitive»*, a cura di A. RAYEZ - A. DERVILLE - A. SOLIGNAC, vol. XII, Beauchese Éditeur, Paris 1986, c. 2234—2271.
- *Dizionario di spiritualità biblico patristico. I grandi temi della S. Scrittura per la «lectio divina»*, dir. da S. Panimolle, vol. 1: *Abbà Padre*, Edizioni Borla, Roma 1992.
- DROBNER H.R., *Patrologia (Lehrbuch der Patrologie* Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien 1994), a cura di A. DI BERARDINO, trad. it. P.S. Neri - F. Sirleto, Edizioni Piemme, Casale Monferrato 1998.
- KITTEL G., *Grande lessico del Nuovo Testamento*, continuato da G. FRIEDRICH, a cura di F. MONTAGNINI - G. SCARPAT - O. SOFFRITTI, Edizioni Paideia, Brescia 16 voll. 1965-1992.
- INSTITUTUM PATRISTICUM AUGUSTINIANUM ROMA, *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, Dir. da A. DI BERARDINO, voll. I-III, Edizioni Marietti, Casale Monferrato 1983-1988.
- QUASTEN J., *Patrologia, Dal Concilio di Nicea a quello di Calcedonia (Patrology*, Spectrum Publishers, Utrecht 1953), a cura di A. DI BERARDINO, trad. it. di N. Beghin, vol. II, Edizioni Marietti 1820, Torino 1969.
- SIMONETTI M. - PRINZIVALLI E., *Storia della Letteratura Cristiana Antica*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato 1999.

3. STUDI

- AZKOUL M., «*St Gregory the Theologian: poetry and faith*», in *The Patristic and Byzantine review* 14(1995), pp. 59-68.
- BALÁS L.D., **METOISIA qEOI**, *Mans's participation in God's perfections According to Saint Gregory of Nyssa*, Studia Anselmiana 55, Herder, Romae 1966.
- BALTHASAR H.V., *Présence et pensée essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Gabriel Beauchesne et ses fils Éditeurs, Paris 1942.
- BARNES M. R., *The Power of God, Duhamij in Gregory of Nyssa's trinitarian Teology*, The Catholic University of American Press, Washington 2001.

- BENTIVEGNA G., *Il Padre nostro dei Padri*, Edizioni Rinnovamento nello spirito, Roma 1999.
- CANÉVET M., «*Eségèse et théologie dans les traités spirituels de Grégoire de Nysse*», in Actes du colloque de Chevetogne, *Écriture et culture Philosophique dans le pensée de Grégoire de Nysse*, édités par M. HARL, Edizioni E.J. Brill, Leiden 1971, pp. 144-168.
- CANÉVET M., *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique, Étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu*, Études Augustiniennes, Paris 1983.
- CHERNISS H.F., *The Platonism of Gregory of Nyssa*, Burt Franklin, New York 1971.
- CUESTA J.J., *La antropologia y la medicina pastoral de S. Gregorio de Nisa*, Consejo superior de investigaciones científicas, Madrid 1946.
- DAL TOSO G., *La nozione di Proairesis in Gregorio di Nissa, analisi semeiotico-linguistica e prospettive antropologiche*, Patrologia Beiträge Zum studium der Kirchenväter V, Peter Lang Europäischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt 1998.
- DANIÉLOU J., «*Grégoire de Nysse et la Philosophie*», Gregor Von Nyssa und die Philosophie, a cura di H. DÖRRIE - M. ALTENBURGER, Edizioni E.J. Brill, Leiden 1976, pp. 3-18.
- DANIÉLOU J., «*L'origine du mal chez Grégoire de Nysse*», Diakona pisteôs Biblioteca Teologica Granadine 13, Mélanges De Adalma, Grenade 1969, pp. 31-44.
- DANIÉLOU J., «*La chronologie des oeuvres de Grégoire de Nysse*», in Studia Patristica vol. VII, a cura di F.L. CROSS, Edited by F.L. Cross, Berlin 1966, pp. 159-169.
- DANIÉLOU J., «*La **gewriá** chez Grégoire de Nysse*», in Studia Patristica vol. XI, a cura di F.L. CROSS, Edited by F.L. Cross, Berlin 1972, pp. 130-145.
- DANIÉLOU J., *Platonisme et théologie mystique, doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Théologie études publiées sous la direction de la Faculté de Théologie S.J. De Lyon-Fourvière 2, Édition Aubier, Paris 1944.
- DANIÉLOU J., «*Conspiratio chez Grégoire de Nysse*», Théologie études publiées sous la direction de la Faculté de Théologie S.J. De Lyon Fourvière, L'homme devant Dieu, mélanges offerts au père Henri de Lubac, exégèse et patristique, Édition Aubier, Paris 1963, pp. 295-308.
- DANIÉLOU J., *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Edizioni E.J. Brill, Leiden 1970.
- DANIÉLOU J., «*Interpolations antiorigénistes chez Grégoire de Nysse*», Überlieferungsgeschichtliche untersuchungen in zusammenarbeit mit jürgen, a cura di PASCHKE F., Akademie-Verlag, Berlin 1981, pp. 135-140.
- DE SALVO C., *L'"Oltre" nel presente. La filosofia dell'uomo in Gregorio di Nissa*, Centro di ricerche di metafisica, studi e testi 9, collana Platonismo e filosofia patristica, Edizioni Vita e Pensiero, Milano 1996.

- *Esegesi e catechesi nei padri (sec. II-IV)*, a cura di S. FELICI, collana Biblioteca di Scienze Religiose 106, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 1993.
- GAÏTH J., *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Études de Philosophie médiévale 43, Édition J. Vrin, Paris 1953.
- GARGANO G.I., *La teoria di Gregorio di Nissa nel Cantico dei Cantici. Indagine su alcune indicazioni di metodo esegetico*, Orientalia Christiana Analecta 216, Pontificio Institutum Studiorum Orientalium, Roma 1981.
- GIRARDI M., «Annotazioni alla esegesi di Gregorio Nisseno nel *De Beatitudinibus*», in *Augustinianum* 35(1995), pp. 161-182.
- HAMMAN A.G., *Il padre nostro spiegato dai Padri della Chiesa*, trad. it. di C. Falconi, Edizioni di comunità, Milano 1954.
- HARRISON VERNA E. F., *Grace and Human Freedom According, to St. Gregory of Nyssa*, Studies in the Bible and Early Christianity 30, The Edwin Mellen Press, Lewiston (New York) 1992.
- JAEGER W., *Cristianesimo primitivo e paideia greca, Early Christianity and Greek Paideia*, Il pensiero storico 51, a cura di H. BLOCH, La nuova Italia Editrice Firenze 1966.
- LAIRD M., «“By faith alone”: a technical term in Gregory of Nyssa», in *Vigiliae Christianae* 54(2000), pp. 61-79.
- MORI L., «La divinità dello Spirito Santo in S. Gregorio di Nissa. Le operazioni divine. La santificazione in particolare», in *Credo in Spiritum Sanctum*, Atti del congresso teologico internazionale di pneumatologia 22-26 marzo 1982, collana Teologia e Filosofia VI, Libreria Editrice Vaticana, Vaticano 1983, pp. 163-180.
- *Nascita di una cristianità (250-430)*, Storia del Cristianesimo 2, Borla - Città Nuova Editrice, Roma 2000.
- PELLEGRINO M., «Ricerche Patristiche», in *Il Platonismo di San Gregorio Nisseno nel dialogo ‘Intorno all’anima e alla risurrezione’*, vol. II, Bottega d’Erasmus, Torino 1982, pp. 569-606.
- PEROLI E., *Il platonismo e l’antropologia filosofica di Gregorio di Nissa. Con particolare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio*, Centro di ricerche di metafisica, studi e testi 5, collana Platonismo e filosofia patristica, Edizioni Vita e Pensiero, Milano 1993.
- POTTIER B., *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse*, Culture et vérité, Bruxelles 1994.

- PIERI F., *Dai Vangeli alle più antiche letture patristiche del Padre Nostro*, in *Cercando il volto del Dio di Gesù*, Quaderni di San Sigismondo 2, a cura di F. PIERI, Editrice Lo Scarabeo, Bologna 2001.
- PRINZIVALLI E., «*Per un'indagine sull'esegesi del pensiero origeniano del IV secolo*», in *Annali di storia dell'esegesi* 11/2(1994), pp. 433-460.
- QUÉRÉ-JAULMES F., *L'aumône chez Grégoire de Nysse at Grégoire de Nazianze*, in *Studia Patristica* vol. VIII, a cura di F.L. CROSS, edited by F.L. Cross, Berlin 1966, pp. 449-455.
- RORDORF W., «*Le "pain quotidien"(Mt 6,11) dans l'exégèse de Grégoire de Nysse*», in *Augustinianum* 1(1977), pp. 193-199.
- SPIDLIK T., *La preghiera secondo la tradizione dell'Oriente cristiano (La spiritualité de l'Orient chrétien. La prière*, Pontificio Istituto Orientale, Roma 1988), trad. it. di M. Campatelli - M. Viezzoli, Pubblicazione del Centro Aletti, Edizioni LIPA, Roma 2002.
- SPIDLIK T. - GARGANO I. , *La spiritualità dei Padri greci e orientali*, Storia della spiritualità 3A, Edizioni Borla, Roma 1983.
- SALMONA B., «*Logos come trasparenza in Gregorio di Nissa*», *Studien zu Gregor Von Nyssa und der christlichen spätantike*, a cura di H. DROBNER - C. KLOCK, Edizioni E.J. Brill, Leiden 1990, pp. 165-171.
- TARANTO S., «*Tra filosofia e fede: una proposta per una ermeneutica dell'escatologia di Gregorio Nisseno*», in *Annali di Storia dell'Esegesi* 17/2(2000), pp. 557-582.
- TERTULLIANO-CIPRIANO-AGOSTINO, *Il Padre nostro*, collana Cultura cristiana antica, Edizioni Borla, Roma 1983.
- ZACHHUBER J., *Human nature in Gregory of Nyssa, Philosophical Background and Theological Significance*, Edizioni E.J. Brill, Leiden 2000.