

# L'esegesi morale di Gregorio Nisseno nelle «Omellerie sull'Ecclesiaste» (VI-VIII)

di Salvatore Taranto

This paper means to demonstrate the profound unity of sense that ties together the texts (*Omellerie sull'Ecclesiaste* VI-VIII) analyzed here, which constitute a unique semantic nucleus, by expounding the characterizing elements. The *Omellerie* respond to the attempt of clarifying the epistemological range of Eccl 3,1 and condense the fundamental postulates of the Gregorian doctrine and the principles according to which people are capable of orienting themselves in life and in the choice of good. For Gregory, people are in a condition to restore the image of God, which glowed inside of them before the fall. In these *Omellerie*, he sketches the road of palingenesis, which leads to the union with being.

## 1. Osservazioni introduttive

Gregorio di Nissa dedica una parte cospicua dei suoi scritti al commento di testi biblici. Una certa importanza riveste il commento al libro dell'Ecclesiaste,<sup>1</sup> e segnatamente al testo di *Eccl* 3,1-8, la cui esegesi occupa le omellerie VI-VIII. È mio intento evidenziare la profonda unità di senso, che lega le summenzionate omellerie, le quali non possono essere lette se non come un testo unitario, esaminandone i nuclei concettuali portanti: ad un'analisi attenta la tre omellerie risulteranno contenere gli elementi caratterizzanti il pensiero gregoriano, elementi indispensabili per una piena comprensione di tutta l'opera del Nisseno.

Le omellerie VI-VIII rispondono al tentativo di chiarificare il portato semantico di *Eccl* 3,1 «C'è il tempo per ogni cosa e il momento opportuno

---

<sup>1</sup> In realtà il commento gregoriano all'Ecclesiaste (da ora in poi *Eccl*) si ferma ai primi tre capitoli (per l'esattezza giunge fino a 3,13); la ragione è ignota. Si veda anche quanto scrive S. Leanza in GREGORIO DI NISSA, *Omellerie sull'Ecclesiaste* (da ora in poi *InEccl*), trad. it., Roma 1990, p. 19. Le *InEccl* hanno costituito il tema del settimo Congresso internazionale dedicato a Gregorio, S.G. HALL (ed), *Gregory of Nyssa Homilies on Ecclesiastes*. Proceedings of the Seventh International Colloquium on Gregory of Nyssa», St Andrews 5-10 September 1990, a cui si rimanda per un approfondimento di alcuni importanti aspetti dell'opera gregoriana in questione. Il libro dell'*Eccl* è stato oggetto di grande attenzione nell'antichità. Prima di Gregorio lo commentarono Origene, Dionigi Alessandrino, Gregorio Taumaturgo e Vittorino di Petovio; fra i contemporanei, Evagrio, Didimo Alessandrino e Girolamo: per tutto questo si veda S. LEANZA, *L'Ecclesiaste nell'interpretazione dell'antico cristianesimo*, Messina 1978. Si confrontino pure S. LEANZA, *L'atteggiamento della più antica esegesi cristiana dinanzi all'epicureismo ed edonismo di Qohelet*, in «Orpheus», 3 (1982), pp. 73-90 e M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985, p. 101.

per ogni faccenda sotto il cielo». Nell'*incipit* della sesta omelia, Gregorio premette una brevissima introduzione di metodo, che evidenzia come il nostro autore abbia la chiara volontà di fare iniziare con la sesta omelia un percorso d'indagine unitario;<sup>2</sup> si ritrovano tutti gli elementi indispensabili per una corretta interpretazione: oltre al *kérdos*, lo *scopòs* e l'*akolouthía*.<sup>3</sup> Il fine del testo sacro, infatti, si potrà evidenziare solo grazie allo sviluppo consequenziale dell'argomentazione contenuta nel testo stesso. Compito dell'esegeta sarà allora quello di fare emergere un tale fine esplicitando la logica concatenazione. In *Eccl* 3,1,<sup>4</sup> per Gregorio, è dunque racchiusa la chiave ermeneutica indispensabile a spiegare il senso di tutto quello che nei capitoli precedenti era stato scritto.<sup>5</sup> I primi capitoli di *Eccl*, commentati nelle precedenti cinque omelie, vogliono ammaestrare l'uomo riguardo a quello che non è bene fare. Insomma, *Eccl* 1-2, nella interpretazione gregoriana, potrebbe essere considerato come una vera e propria *pars destruens*; mentre *Eccl* 3,1 rappresenta una vera e propria *pars construens* della dottrina cristiana, giacché contiene quegli insegnamenti necessari alla creatura per

<sup>2</sup> Che questo sia l'intento del nostro autore è del tutto evidente se si considera che solo nelle omelie prima e sesta il Nisseno riassume il principio fondamentale caratterizzante la sua ermeneutica e legittimante il valore primario che la Scrittura assume per il credente: questo principio è quello dell'utilità, dell'ὀφέλεια - κέρδος. Cf *InEccl* I, trad. it., p. 39: «Ci apprestiamo a spiegare l'Ecclesiaste, un libro la cui utilità è pari alla fatica necessaria per interpretarlo» e *InEccl* VI, trad. it., p. 121: «La fatica della ricerca per cogliere il senso non è piccola, ma il vantaggio che ne deriva è commisurato alla fatica». Da notare il riferimento alla «fatica» dell'interpretazione in entrambe le omelie. A mio avviso nella sesta omelia Gregorio fa di nuovo riferimento alla «fatica» dell'interpretazione, in quanto scorge in essa l'inizio di un altro «blocco semantico», rappresentato dalle omelie VI-VIII, blocco semantico d'altra parte evidentemente definito per la stessa ragione che solo *InEccl* VI-VIII si occupa dell'esegesi del terzo capitolo di *Eccl*. Anche R. Bonifazi scorge già in *InEccl* VI-VIII una sezione avente una sua unità di contenuto logicamente compiuto: cfr. R. BONIFAZI, *L'esegesi di Gregorio Nisseno nelle Omelie sull'Ecclesiaste*, dissertazione di laurea inedita, Perugia 1988. Sulla esegesi gregoriana della Scrittura si vedano B. DE MARGERIE, *Introduzione alla storia dell'esegesi*, I, Roma 1983, pp. 217-242; M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria, un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985, pp. 145-156 e più ampiamente M.N. ESPER, *Allegorie und Analogie bei Gregor von Nyssa*, Bonn 1979; M. CANÉVET, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*, Paris 1983.

<sup>3</sup> Cfr. *InEccl* VI, trad. it., p. 121: «È forse lo scopo (σκοπός) di quello che abbiamo indagato all'inizio di questo libro si manifesta soprattutto adesso, come mostrerà lo sviluppo consequenziale (ἀκολουθίας) del discorso». Riguardo al concetto di *akolouthía*, si veda J. DANÉLOU, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden 1970, pp. 18-50.

<sup>4</sup> «C'è un tempo per ogni cosa e il momento opportuno per ogni faccenda sotto il cielo» citato in *Eccl* VI, trad. it., p. 121.

<sup>5</sup> Si veda ancora *InEccl* VI, trad. it., pp. 121-122: «Nei capitoli precedenti sono state condannate come vane tutte quelle occupazioni e aspirazioni della vita umana che non arrecano alcun vantaggio all'anima. È stato additato il bene al quale bisogna guardare con gli occhi che abbiamo nel capo, e ai beni che recano un godimento corporale è stato contrapposto il nutrimento della sapienza. Resta da conoscere come uno possa vivere virtuosamente, prendendo la ragione come regola e guida per conseguire una vita retta. Questo è dunque l'insegnamento che ci propone all'inizio il presente capitolo, affermando: «C'è un tempo per ogni cosa e il momento opportuno per ogni faccenda sotto il cielo». Se uno infatti scruta a fondo il significato di queste parole, vi troverà molta filosofia, sia teoretica che pratica, capace cioè di consigliarci nella scelta dell'utile». Il termine *philosophía* acquista in Gregorio un senso profondo e si incontra molto spesso nella sua opera; i significati più frequenti sono quello di «dottrina cristiana» e di «vita ascetica»: si vedano ad esempio GREGORIO DI NISSA, *Vita della santa Macrina*, a cura di G. MORESCHINI, trad. it., Torino 1992, p. 348; GREGORIO DI NISSA, *L'anima e la risurrezione*, a cura di S. LILLA, trad. it., Roma 1992, p. 102; GREGORIO DI NISSA, *Omelie sul Cantico dei cantici*, a cura di C. MORESCHINI, trad. it., Roma 1996, pp. 49 e 51.

potere vivere virtuosamente. Ciò è però possibile solo a patto che la guida del comportamento umano divenga la ragione. Per Gregorio è, infatti, la ragione una guida veramente infallibile, se retta, in quanto è essa l'immagine di Dio nell'uomo.<sup>6</sup> Ed è la retta ragione che permette di scrutare nel profondo il senso di *Eccl* 3,1, che assurge così, nella sua dimensione riflessa, a guida del comportamento umano, acquisendo per il Nisseno una valenza eminentemente morale.

## 2. *Infinità e incomprendibilità di Dio come presupposto della «teologia pratica» del Nisseno*

Presupposto dell'utilizzo della ragione nell'interpretazione del dettato scritturale e, di conseguenza, nella valutazione degli avvenimenti e delle azioni da compiere o da non compiere è la suddivisione della realtà in sensibile e intelligibile. Poiché l'uomo vive in una realtà sensibile, l'insegnamento, che la Scrittura offre all'uomo, riguarda la capacità della creatura di valutare e di agire attraverso i sensi.<sup>7</sup> Emerge chiaramente la profonda valenza pratica dell'interpretazione del dato scritturistico operata dal nostro autore. Questo elemento non è da sottovalutare, in quanto si determina come una peculiarità

<sup>6</sup> Secondo il Nisseno la ragione incorrotta, cioè non sviata dai sensi, è infallibile, in quanto è una realtà divina. Riguardo alla «divinità» della ragione, nella quale risiede l'immagine, cfr. *De opificio hominis* 9 e 11; si veda pure GREGORIO DI NISSA, *L'Uomo*, a cura di B. SALMONA, Roma 2000<sup>3</sup>, p. 53, nota 58 e dello stesso autore, *Ragione e Libertà in Gregorio di Nissa*, in «*Vetera Christianorum*», 16 (1979), pp. 251-258. Riguardo alla corruzione operata sulla ragione dai sensi che ne rendono erroneo il giudizio, si veda *In Eccl* VIII, trad. it., p. 163: «Poiché dunque i sensi sono rivolti al piacere e l'intelletto è dal piacere impedito a contemplare la virtù, questo è il principio del vizio perché anche l'intelletto dominato dai sensi giudica in maniera irrazionale riguardo al bene ... Se invece avessimo sin dall'inizio il vero criterio di giudizio del bene, se l'intelletto valutasse da solo dentro di sé il bene, non saremmo schiavi dei sensi irrazionali, a guisa di bestie ridotte in schiavitù»; si confronti pure GREGORIO DI NISSA, *De mortuis*, 13, a cura di G. LOZZA, Torino 1991, p. 56. Anche per Origene la dimensione razionale e la coerenza del ragionamento assumono una rilevanza del tutto primaria: cfr. S. TARANTO, *Scrittura e filosofia nel «De Principiis» di Origene: la coerenza profonda della ragione teoretica*, in «*Atti dell'Accademia Peloritana dei Pericolanti*», 77 (2001), in corso di stampa.

<sup>7</sup> Cfr. *In Eccl* VI, trad. it., p. 122: «E per avere, in breve, una guida nell'interpretazione di quel che dice, cominceremo con questa distinzione: delle realtà esistenti, alcune sono materiali e sensibili, altre intelligibili e immateriali. L'incorporeità di queste ultime supera la capacità comprensiva dei sensi, e potremo quindi averne conoscenza solo quando ci saremo spogliati dei sensi. I sensi invece, che percepiscono la natura materiale, non hanno per loro natura la capacità di penetrare il corpo celeste e andare oltre la realtà fenomenica. Per questo motivo il presente discorso ci parla delle realtà terrene, che sono sotto il cielo, affinché viviamo questa nostra esistenza senza cadere in errore. Questa vita materiale è una vita carnale, e la contemplazione del bene è in qualche modo impedita dalle realtà sensibili. Abbiamo dunque bisogno di un criterio per giudicare il bene, che regoli ogni azione a quel modo che il regolo corregge a fil di squadra una costruzione. Il presente discorso ci mostra questo criterio, con cui regolare convenientemente la nostra vita». Si noti come, secondo Gregorio, la vita sensibile crea un impedimento alla contemplazione del bene. Riguardo alla suddivisione tra sensibile ed intelligibile si veda D.L. BALÁS, *Metousía Theoû. Man's Participation in God's Perfections according to Saint Gregory of Nyssa*, Roma 1966, pp. 34 ss. Non bisogna comunque dimenticare che il Nisseno, nel tentativo di fondare una metafisica dell'infinito, «riduce» spesso l'importanza della distinzione tra sensibile e intelligibile a favore di quella tra creato e increato; si veda per questo C. DESALVO, *L'«oltre» nel presente. La filosofia dell'uomo in Gregorio di Nissa*, Milano 1996, p. 215.

della dimensione cristiana della dottrina gregoriana, dimensione la quale finirà col tempo per essere predominante rispetto alle categorie ermeneutiche della filosofia platonico-aristotelica, che pure un così gran peso hanno avuto nella determinazione del pensiero del Nisseno.

L'insegnamento di *Eccl* 3,1 trova, dunque, un'applicazione eminentemente pratica. Ciò è dovuto anche alla chiara consapevolezza che «la Divinità trascende la conoscenza»<sup>8</sup> e trascende la stessa natura umana, la quale si trova nel tempo. È, infatti, impossibile immaginare per la creatura temporale e mutabile di comprendere razionalmente l'infinito:<sup>9</sup> la conoscenza umana non è altro che la contemplazione della propria essenza e di ciò che alla finitezza sensibile attiene. La conoscenza umano-sensibile è un'operazione intrinseca alle realtà che possiedono proprietà ad essa consustanziali e che si realizzano nella dimensione estensiva del tempo.<sup>10</sup>

L'impossibilità di conoscere e di comprendere chi, non solo è al di fuori del tempo, ma addirittura lo precede e lo «oltrepassa», senza soggiacere alla sue regole e ai suoi confini, per averlo creato, rende l'uomo consapevole della necessità di conoscere Dio, per quanto è possibile, attraverso le sue opere<sup>11</sup> e, indirettamente, conferma la necessità di una dottrina pratica, che regoli le scelte di vita nel mondo attuale, il quale non si può trascendere se non attraverso la rettitudine delle azioni nella realtà contingente. Il Nisseno, attraverso le considerazioni sopra espresse, non intende certamente negare

<sup>8</sup> *InEccl* VII, trad. it., p. 156.

<sup>9</sup> Si veda pure E. FERGUSON, *God's Infinity and Man's Mutability. Perpetual Progress According to Gregory of Nyssa*, in «Greek Orthodox Theological Review», 18 (1973), pp. 59-78.

<sup>10</sup> Cfr. *InEccl* VII, trad. it., pp. 156-157: «Allo stesso modo anche ogni creatura non può uscire fuori di se stessa mediante le funzioni dell'intelletto, ma rimane sempre in se stessa, e qualunque cosa veda contempla se stessa: e se anche crede di contemplare qualcosa al di sopra di se stessa, non ha la facoltà di conoscere ciò che la trascende. Così, contemplando la realtà, si sforza di trascendere il concetto di tempo, ma non lo trascende. Infatti, unitamente ad ogni concetto che trova, considera l'intervallo temporale compreso insieme al contenuto del concetto: ma questo intervallo non è altro che la stessa realtà creata. Invece quel bene che abbiamo imparato a cercare e custodire e a cui ci è stato consigliato di aderire e rimanere uniti, trovandosi al di sopra della creazione è anche al di sopra di ogni comprensione. Come potrebbe infatti il nostro intelletto, che si muove nella dimensione temporale, comprendere quella natura ch'è priva di dimensione temporale? Ripercorre all'indietro il tempo, ricercando sempre per via di analisi e di distinzione ciò che è anteriore a ciò che ha trovato. Percorre con grande zelo tutto il conoscibile ma non trova alcun mezzo per superare il concetto di tempo, sì da collocarsi al di fuori e al di sopra del tempo delle realtà esistenti, che già prima contemplò». Cfr. pure *InEccl* VIII, trad. it., p. 178. Riguardo all'importanza del concetto di tempo e alle sue implicazioni nel pensiero gregoriano, si vedano S. TARANTO, *L'Orizzonte dell'Assoluto: il tempo della libertà*, Bucarest 2000, pp. 49-55; J.F. CALLAHAN, *Gregory of Nyssa and the Psychological View of Time*, in «Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia», Venezia 12-18 settembre 1958, Firenze 1960, pp. 59-66; J. DANIELOU, *L'être*; B. OTIS, *Gregory of Nyssa and the conception of Time*, in «Studia Patristica», 14 (1976), pp. 327-357.

<sup>11</sup> Cfr. *InEccl* VII, trad. it., pp. 157-158: «Ciò che dunque prova chi poggia appena la punta del piede su quella parete che dall'alto precipita giù verso il basso, e non trova più sostegno per il piede né appiglio per la mano, la stessa sensazione prova l'anima che ha percorso il solido cammino dei concetti temporali alla ricerca di quella natura che è anteriore al tempo ed è priva di dimensione temporale. Non avendo niente a cui appigliarsi, né luogo né tempo né misura né nient'altro di simile, su cui possa poggiare il nostro intelletto, ma sentendosi scivolar via da ogni parte ciò ch'è inafferrabile, è presa da vertigini, si sente smarrita, e si volge di nuovo a ciò che le è connaturale, e di colui che la trascende si contenta di conoscere solo quanto basta a convincerla che egli è altro e al di sopra della natura delle realtà conoscibili». Si veda pure C. KANNENGISSER, *L'infinité divine chez Grégoire de Nysse*, in «Recherches de science religieuse», 55 (1967), pp. 55-65.

per l'uomo la possibilità di innalzarsi a Dio;<sup>12</sup> più semplicemente, il Padre di Cappadocia disegna un percorso pratico, perché la creatura lo possa raggiungere. Tutto ciò è comprensibile alla luce della dottrina gregoriana che pone nell'Essere-bene il principio unificante dell'universo, il quale è in continuità con se stesso; dunque tutta la realtà creata è intrinsecamente coerente e coesa ma, allo stesso tempo, è permeata da Dio-essere-bene in ogni sua se pur minima parte:<sup>13</sup> ecco perché attraverso la via pratica è possibile trascendere l'immanente sensibile, oltrepassando la realtà fenomenica contingente, per arrivare al suo nucleo vitale che pur non è né sensibile né comprensibile per la creaturale finitezza. La via che porta la creatura a Dio, dunque, è un percorso che non può non attraversare il mondo sensibile e pur tuttavia è un cammino che non si conclude in esso. La certezza che l'uomo è nella realtà temporale e fenomenica e che da questa realtà deve partire, per iniziare il proprio percorso di redenzione e di «divinizzazione», non preclude, secondo il Niseno, la possibilità di elevarsi a Dio.

Da una tale consapevolezza nasce l'analisi dei criteri, necessariamente pratici, che devono guidare l'uomo, vivente nel mondo e nel tempo, all'Essere che dona l'esistenza all'universo trascendendolo e misteriosamente permeandolo di sé: se si separa dalla sua creazione, essa cade nel nulla.

### 3. Libertà, peccato ed errore

Poiché non è immaginabile nessun'altra possibilità, se non quella data dal e nel tempo, per raggiungere la perfezione e la salvezza, è indispensabile che la Scrittura, ispirata da Dio, mostri all'uomo come districarsi in questo mondo, nel quale la ragione-immagine, l'intelligenza-libertà rischia di naufragare nel mare delle sensazioni. La facoltà razionale, infatti, è soggetta, nel tempo, all'errore, giacché può essere guidata non dalla verità scaturente dai principi intrinseci alla sua natura, ma dalla passione:

«Quando uno sottomette e rende schiava di qualcosa la propria ragione, con la propria passione fa di quella cosa il suo dio: il che non accadrebbe, se egli non si fosse unito, amandolo, al male».<sup>14</sup>

<sup>12</sup> La creatura è sempre capace di Dio in virtù della intrinseca somiglianza. Si veda anche il bel saggio di H. MERKI, *Omoiôsis Theô. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Freiburg i.d. Schweiz 1952 e J. MUCKLE, *The doctrine of Gregory of Nyssa of Man as the Image of God*, in «*Mediaeval Studies*», 7 (1945), pp. 55-84.

<sup>13</sup> Cfr. *InEccl VII*, trad. it., p. 151: «Il seguito del discorso guida in maniera consequenziale l'anima a una più profonda speculazione ontologica. Mostra infatti che l'universo è continuo e coerente con se stesso e che l'armonia degli enti non ammette discontinuità, ma v'è una cospirazione di tutti gli enti tra di loro. L'universo non ammette divisione a motivo della sua intima connessione e continuità, ma tutte le realtà permangono nell'essere, governate dalla potenza del vero Essere. Il vero Essere è il Bene in sé: tranne che qualcuno non abbia un'altra definizione migliore di questa, per esprimere la natura ineffabile». Riguardo al concetto di cospirazione universale si veda J. DANÉLOU, *L'être*, pp. 51-74, e dello stesso autore, *Conspiratio chez Grégoire de Nyssa*, in *L'homme devant Dieu* (Mélanges offerts au Père H. De Lubac), I, Paris 1963, pp. 295-308.

<sup>14</sup> *InEccl VIII*, trad. it., p. 169. È evidente la responsabilità soggettiva dell'azione che rende la ragione sottomessa alla passione: è l'amore del male che causa una tale sottomissione.

Questa possibilità dell'errore teoretico-morale è «consentita» in virtù della libertà dell'arbitrio. Il libero arbitrio è di per sé un bene, in quanto è stato donato all'uomo affinché egli agisse nella consapevolezza e nella libertà; tuttavia il cattivo uso della libertà ha portato l'uomo ad allontanarsi dal bene.<sup>15</sup> Questo cattivo uso ha generato il male. Infatti il male, di per sé, possiede una natura inesistente, la cui «realtà» consiste nel non-essere; esso esiste solo come privazione del bene ed è per questo che il male è definibile come non-esistenza, come il frutto della libertà umana, che compie un movimento di allontanamento dall'essere e dalla verità. È dunque il cattivo uso della libertà (che è un dono di Dio e rende l'uomo simile al suo Creatore) a generare il male.<sup>16</sup> In verità ciò che esiste ed ha vita per mezzo di Dio, sommo bene, non può essere malvagio: la realtà creata è dunque buona.<sup>17</sup> Per questo ciò che ha esistenza e vita è buono; solo l'errore della ragione e la capacità della libertà possono generare il male: ecco perché il male esiste solo nella volontà libera e capace di raziocinio. I beni che la natura umana ha ricevuto da Dio, pertanto, «diventano causa di bene o di male a seconda della scelta liberamente operata da chi ne fa uso».<sup>18</sup> È l'errore della

<sup>15</sup> Cfr. *InEccl VIII*, trad. it., p. 168: «Ogni moto dell'anima è stato preordinato al bene da colui che ha creato la nostra natura, ma l'uso erroneo di tali inclinazioni è diventato causa e principio di operare il male. Il libero arbitrio infatti è di per sé un bene, ma se si volge ad operare il male, diventa l'estremo male. E viceversa il senso di repulsione per ciò che è sgradevole, che si chiama odio, è strumento della virtù quando concorre a combattere il vizio, ma diventa un'arma del peccato se si schiera contro il bene ... l'uso ingrato delle cose create ha reso la creazione un male, a causa del quale perdiamo la familiarità con Dio, e al posto di Dio poniamo ciò che a lui è contrario, facendo dio le nostre passioni». Il sovvertimento delle rette inclinazioni naturali, possibilitato e voluto dal libero arbitrio, è la causa della rovina dell'uomo. È dunque la libertà di autodeterminazione la responsabile del peccato. Si veda anche l'interessante volume di J. GAÏTH, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris 1953, soprattutto le pp. 103-117. Per l'idea di libertà in Gregorio si confronti pure A. SICLARI, *Volontà e scelta in Massimo il Confessore e in Gregorio di Nissa*, Parma 1984, pp. 27-42.

<sup>16</sup> Cfr. *InEccl VII*, trad. it., p. 152: «Poiché dunque il vizio è l'opposto della virtù, e Dio è la virtù assoluta, il vizio è al di fuori di Dio, giacché la sua natura consiste non già nell'essere esso stesso qualcosa, ma nel non essere bene. Abbiamo infatti dato il nome di vizio al concetto dello stare al di fuori del bene. Pertanto il vizio è considerato l'opposto del bene, come il non essere è considerato l'opposto dell'essere. Poiché dunque col nostro libero arbitrio ci siamo separati dal bene, siamo come coloro che stanno con gli occhi chiusi nella luce e si dice che vedano le tenebre: vedere le tenebre, infatti, è non vedere niente. L'insussistente natura del vizio cominciò ad esistere dacché l'uomo si separò dal bene, ed esisterà sino a quando noi saremo fuori del bene. Se invece il libero moto della nostra volontà si staccherà nuovamente dalla disposizione verso ciò che è insussistente e si riunirà a colui che è, il vizio, non esistendo più in me, non esisterà più del tutto; il male infatti non esiste in se stesso, al di fuori della nostra libera scelta». Riguardo al male non-essere e alla responsabilità della libertà umana nella «produzione» del vizio, si veda S. TARANTO, *Tra filosofia e fede: una proposta per un'ermeneutica dell'escatologia di Gregorio Niseno*, in «Annali di Storia dell'Esegesi», 17 (2000), 2, pp. 557-582; cfr. pure M. CANÉVET, *Nature du mal et économie du salut chez Grégoire de Nysse*, in «Recherches de science religieuse», 56 (1968), pp. 87-95; T. DI STEFANO, *La libertà radicale dell'immagine secondo S. Gregorio di Nissa*, in «Divus Thomas», 75 (1972), pp. 443-454.

<sup>17</sup> Cfr. *InEccl VIII*, trad. it., p. 179: «Tra tutte le cose che sono venute all'esistenza dall'inizio della creazione sino alla fine dell'universo non c'è niente che sia male: è infatti impossibile e innaturale che dal bene nasca qualcosa di male. Se è dunque buono colui che è causa e autore di tutte le cose, sono necessariamente e assolutamente buone tutte le cose che dal bene hanno tratto sussistenza».

<sup>18</sup> *InEccl VIII*, trad. it., p. 178. È, dunque, l'uomo ad orientare la creazione attraverso la capacità di scelta. Sull'antropologia del Niseno si vedano C. REBECCHI, *L'antropologia naturale di Gregorio di Nissa*, in «Divus Thomas», 46 (1943), pp. 2-55; G.B. LADNER, *The Philosophical Anthropology of*

ragione che «trasforma» il bene in male.<sup>19</sup> Ma la ragione, essendo un bene e costituendo l'immagine di Dio nell'uomo, era stata donata alla creatura, per potere giudicare rettamente e non perché questa si volgesse nell'errore. L'errore, generante il male, è frutto del libero atto di volontà, che aderisce ad un consiglio perverso. Per Gregorio, infatti, due sono le componenti della caduta del genere umano e della sua adesione all'errore: il falso consiglio di satana e la libera decisione della volontà di aderirvi.<sup>20</sup> Questi due fattori hanno generato un mutamento nella capacità di valutazione e hanno inficiato la facoltà razionale gettandola nel buio e nell'impossibilità di comprendere ciò che è opportuno e buono confondendolo con ciò che è dannoso e mortifero per la vera vita dell'uomo.<sup>21</sup> È evidente come secondo Gregorio la possibilità che l'uomo ha avuto di deviare dal bene deve essere individuata nella componente sensibile della natura umana: la ragione, di per sé, non è capace di errore, se essa si fonda solo sulle sue potenzialità intrinseche; ma quando l'intelletto si appoggia sulla conoscenza sensibile, allora è possibile l'errore nella valutazione della realtà.<sup>22</sup> L'uomo ha preferito erigere i sensi irrazionali a criterio di giudizio, questo ha comportato un radicamento del suo essere nell'errore, in quanto ormai l'umanità ha acquisito un *habitus* errato, che si fortifica sempre di più, a causa della fiducia che la creatura ripone nei sensi.<sup>23</sup> Se dunque, all'origine di questo percorso, c'è stata la

---

*Saint Gregory of Nyssa*, in «Dumbarton Oaks Papers», 12 (1958), pp. 59-94; A. SICLARI, *L'antropologia teologica di Gregorio di Nissa*, Parma 1989; C. DESALVO, *L'«oltre»*, soprattutto pp. 45 ss.

<sup>19</sup> Cfr. *InEccl VIII*, trad. it., p. 178: «La deviazione del retto giudizio sulla realtà fece divenire causa di male ciò che era in sé buono».

<sup>20</sup> Sul peccato del primo uomo si veda anche J. VIVES, *El pecado original en S. Gregorio de Nisa*, in «Estudios Ecclesiasticos», 45 (1970), pp. 203-235.

<sup>21</sup> Cfr. *InEccl VIII*, trad. it., p. 177: «Dio infatti fece ogni cosa per il bene, e diede agli esseri partecipi della realtà creata la ragione, capace di distinguere qual è il meglio e di riconoscere il tempo opportuno di ciascuna cosa, e quindi di percepire il bene. Ma dacché la ragione si allontanò dal retto giudizio sulla realtà, avendo deviato dall'ordine stabilito per effetto di un malvagio consiglio, ha mutato la nozione di opportunità, volgendo ciò che per ciascuna cosa era utile nel suo contrario». Bisogna rilevare che Gregorio non attribuisce l'origine del male solo al malvagio consiglio del diavolo, come potrebbe sembrare da una lettura poco attenta del passo appena citato. In realtà il Niseno è convinto della piena responsabilità umana nell'adesione alla proposta satanica. Molte volte il nostro autore ribadisce la convinzione nella duplice causazione del male. Riguardo alla piena responsabilità della volontà umana si veda pure GREGORIO DI NISSA, *La Grande Catechesi*, a cura di M. NALDINI, V, 11-12, trad. it., Roma 1990, p. 59: «Ma il male nasce di dentro, formandosi per l'azione della volontà, allorché l'anima si allontana dal bene ... Finché il bene è presente nella nostra natura, il male è privo in sé di esistenza: è la sparizione dell'elemento superiore che segna la genesi del contrario. Poiché dunque il carattere proprio della libertà è di scegliere liberamente l'oggetto desiderato, la causa dei tuoi mali non è Dio, che ha formato la tua natura indipendente e libera, ma la volontà distorta che ha scelto il peggio invece del meglio». Si veda anche T. DI STEFANO, *Dialettica d'immagine e libertà secondo Gregorio di Nissa*, Perugia 1975.

<sup>22</sup> Cfr. *InEccl VIII*, trad. it., p. 163: «Se invece avessimo sin dall'inizio il vero criterio di giudizio del bene, se l'intelletto valutasse da solo dentro di sé il bene, non saremmo schiavi dei sensi irrazionali, a guisa di bestie ridotti in schiavitù».

<sup>23</sup> Cfr. *InEccl VIII*, trad. it., p. 161: «O se gli uomini imparassero, prima di tutte le altre cose, a distinguere il bene da ciò che bene non è! Infatti le passioni non avrebbero avuto libero accesso alla nostra vita, se sin dall'inizio avessimo conosciuto il bene. Ora invece, avendo fatto anzitutto criterio del bene i sensi privi di ragione, cresciamo insieme a questo giudizio sulla realtà, che è ormai insito in noi sin dal principio, e per tal motivo facciamo difficoltà a separarci da quelle cose che i sensi giudicano un bene, perché essendo vissuti con esse, ad esse ci siamo ormai saldamente affezionati».

volontà di aderire ad un falso consiglio, con la conseguente impossibilità di scegliere un criterio di giudizio orientato verso il bene, sarà necessario, come vedremo, per potere «ricostruire» le condizioni favorevoli alla realizzazione piena dell'umanità,<sup>24</sup> riformulare un criterio valido di orientamento nella vita. Tuttavia questo cammino non è percorribile se prima non si considera l'affinità dell'uomo con le creature irrazionali. Infatti, solo se si comprende che la familiarità della natura umana con la creazione irrazionale è un'evidenza incontrovertibile, si può intraprendere un percorso culminante nella riemersione della componente divina, ovvero della facoltà razionale. Naturalmente un tale percorso è assai arduo, a causa del fatto che la dimensione intellettiva si sviluppa nell'uomo man mano che egli cresce, mentre i sensi sono connaturati all'uomo fin dalla nascita.<sup>25</sup> In una tale situazione è assai difficile giudicare con esattezza anche per la ragione-immagine, in quanto il giudizio viene formulato sul fondamento dei sensi, i quali giudicano secondo il criterio discriminante del piacere sensibile/dolore sensibile.<sup>26</sup> Attribuendo la valenza di bene al piacere sensibile e quella di male al dolore sensibile, evidentemente l'intelletto non riesce più a valutare con oggettività e coerentemente alle sue capacità e cognizioni originarie. È dunque molto difficoltoso riportare la facoltà razionale al suo pieno e corretto funzionamento, facendole riacquistare il ruolo per il quale era stata donata all'uomo. Quando l'uomo ha attribuito ai sensi irrazionali la possibilità di giudicare, ovvero ha loro conferito una funzione che appartiene esclusivamente alla ragione, ha intrapreso un percorso di rovina e di morte. La scelta irrazionale, derivata dal cedimento alla seduzione dei sensi, ha reso l'intelletto giudice irrazionale, svilendolo a servo delle sensazioni.<sup>27</sup>

Il portato più devastante del peccato originale è stato quello di corrompere l'intelletto e di insozzare così l'immagine di Dio nell'uomo, che è l'intelligenza-libertà. Secondo Gregorio, infatti, la volontaria adesione al consiglio di Satana ha avuto, come abbiamo visto, per prima e diretta conseguenza l'offuscamento di ciò che di Dio nell'uomo era immagine, ovvero ha generato l'ottenebramento della facoltà razionale e la sua corruzione da parte dell'elemento sensibile. Quest'ultimo, infatti, in quanto pur esso creato da Dio, non è un male ed aveva nell'economia globale una sua funzione

<sup>24</sup> Non si dimentichi, infatti, che l'uomo può redimersi e aderire di nuovo al bene. Egli, in virtù del dono dell'immagine, non solo ha la possibilità di salvarsi, ma è anche in grado di rendere attraverso se stesso divino tutto il creato. Si veda anche R. GILLET, *L'homme divinisateur cosmique dans la pensée de saint Grégoire de Nysse*, in «Studia Patristica», 6 (1962), pp. 62-83.

<sup>25</sup> Cfr. *InEccl VIII*, trad. it., p. 162: «Poiché dunque i sensi sono connaturati in noi sin dalla nascita, mentre l'intelletto deve aspettare che cresca proporzionalmente l'età e si manifesta a poco a poco negli individui, per tal motivo l'intelletto ... è dominato dai sensi, che sono perfettamente sviluppati, e si assuefa a forza ad ubbidire sempre ai sensi, i quali esercitano così il loro predominio, e giudica buono o cattivo quello che i sensi rispettivamente prescelgono o rigettano».

<sup>26</sup> Cfr. *InEccl VIII*, trad. it., p. 162: «Per tal motivo la conoscenza del vero bene è per noi ardua e difficile, perché, abituati a giudicare col criterio dei sensi, facciamo consistere il bene in ciò che procura gioia e piacere».

<sup>27</sup> Cfr. *InEccl VIII*, trad. it., p. 163: «Poiché dunque i sensi sono rivolti al piacere e l'intelletto è dal piacere impedito a contemplare la virtù, questo è il principio del vizio, perché anche l'intelletto dominato dai sensi giudica in maniera irrazionale riguardo al bene».

positiva alla stregua di ogni cosa creata.<sup>28</sup> Il male, infatti, non risiede nella realtà sensibile ma nella funzione che ai sensi l'uomo ha attribuito, quando ha accolto il malvagio consiglio: è l'attribuzione delle prerogative della ragione ai sensi che è un male. Quando la volontà umana ha liberamente deviato dal bene, sottomettendo la ragione alla sensazione, si è generato l'errore che è costato all'umanità la perdita della sua primigenia condizione. Questa condizione è possibile riacquistarla solo se l'uomo attribuirà di nuovo alla ragione le sue originali prerogative, ricollocando i sensi nelle loro antiche funzioni. È questo il significato della riflessione gregoriana. Evidentemente il Nisseno non nega la realtà della componente sensibile della natura umana; ed è per questo che egli scorge nelle Scritture la guida dell'uomo storico, dell'uomo creatura di confine,<sup>29</sup> dell'uomo come inscindibile unione di intelligenza e carne, di anima e di corpo, di spirito e di materia. È l'uomo storico l'uomo creato e voluto da Dio. A quest'uomo la Scrittura parla e, attraverso la Scrittura, parla Dio creatore dell'umanità, che le ha dato la possibilità di scegliere il proprio destino, ma anche la possibilità di essere salvata e redenta, dopo essere caduta nell'errore. Certo, Gregorio non può non fare menzione della beatitudine dello stato prelapsario. Quando l'uomo viveva nella serenità e nella certezza di non potere morire, nella gioia data dalla capacità di godere della bellezza della creazione e di tutti i doni divini,<sup>30</sup> allora egli era veramente uomo e l'immagine di Dio risplendeva in lui. Il nostro autore ritiene opportuno ricordare la condizione nella quale versava la creatura umana prima del peccato, in quanto la vita, che ella può avere la speranza di costruire per sé nel futuro escatologico, ha già una sua dimensione nel fatto che quella stessa vita, priva di dolore e di passioni ma ricca di felicità e di bellezza, già era stata donata alla creatura all'inizio, quando venne creata. Pertanto l'oggetto del desiderio dell'uomo, oggetto nel quale la creatura redenta ripone ogni speranza, non è altro che un ritorno allo stato divino e beato esente dalla caduta.<sup>31</sup>

Naturalmente, per Gregorio, questo ritorno ha un sapore diverso: infatti, all'inizio, l'uomo poté precipitare dalla sua condizione, a causa del peccato; alla fine chi riacquisterà l'antica condizione, non potrà più smar-

<sup>28</sup> Riguardo alla positività dell'elemento sensibile del composto umano si veda S. TARANTO, *Esiste una «doppia creazione» delle origini in Gregorio Nisseno?*, in «Adamantius», 8 (2002), pp. 33-56; cfr. anche dello stesso autore, *Il Cristo e i sacramenti in Gregorio di Nissa: il battesimo*, in M. MARIN - M. GIRARDI (edd.), *Origene e l'Alessandrinismo Cappadoce (III-IV secolo)*, Bari 2002, pp. 171-206. Riguardo alla valutazione della realtà corporea in rapporto alla resurrezione si veda E. PEROLI, *Il Platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa*, Milano 1993, pp. 137-138, nota 70.

<sup>29</sup> Per la nozione di confine, si veda anche J. DANIELOU, *La notions de confins (methorios) chez Grégoire de Nysse*, in «Revue des sciences religieuses», 49 (1961), pp. 161-187, e, dello stesso autore, *L'être*, pp. 116-132.

<sup>30</sup> Cfr. *In Eccl VI*, trad. it., p. 133: «Ma chi non consumerebbe tutta la propria vita nei pianti e nella tristezza, se conoscesse veramente se stesso, se sapesse i beni che aveva e che perse, in quale condizione si trovava la sua natura all'origine e in quale condizione si trova adesso? Allora non esisteva la morte, non c'erano malattie, erano bandite le tristi parole *mio* e *tuo*. Come infatti è comune il sole, comune è l'aria, comune e a disposizione di tutti sono la grazia di Dio e la sua benedizione, allo stesso modo era ugualmente e liberamente fruibile per tutti la partecipazione di ogni bene».

<sup>31</sup> Si veda pure GREGORIO DI NISSA, *La grande catechesi*, XXXV, 13, pp. 129-130.

rirla.<sup>32</sup> Tutto ciò è coerente con il pensiero gregoriano: in effetti, la riconquista della beatitudine è «presupposta» da un impegno e da una volontà, che seppur sorretta e originata dalla grazia, è sempre una volontà vera e libera di scegliere il bene. È dunque la condizione escatologica, in un certo modo, più completa e «più perfetta» della condizione prelapsaria.<sup>33</sup> Ciò si spiega in quanto lo stato escatologico non è conseguente solo ad un semplice dono (al contrario della condizione prelapsaria) ma ad un dono, meritato dalla cooperazione della libera volontà umana, che ha accolto la grazia e la salvezza, donata all'uomo nel Cristo; pertanto la creatura ha potuto «sviluppare» dei meriti, sui quali si eserciterà il giudizio. Dunque, la parabola della storia umana, che parte da un dono liberamente perso, approda ad una condizione determinata dalla libera scelta dell'uomo. Ma vi è un'altra ragione, per la quale Gregorio sente il bisogno di ricordare la bellezza dello stato edenico: la sua forte «valenza evocativa»; la creatura è così spinta a riacquistare ciò che possedeva e che ora ha perduto. Il richiamo allo stato preadamitico ha, pertanto, una funzione pedagogica: la sua memoria spinge l'uomo lungo la via della salvezza. Il ricordo di ciò che possedeva è motivo di ricerca e di impegno per la riconquista della vita perduta. La ricchezza del possesso edenico era non solo uno stato di beatitudine sensibile, ma era soprattutto il possesso di una

«dignità uguale a quella degli angeli, confidenza (παρρησία) con Dio, contemplazione dei beni celesti, e lo splendore indicibile della natura beata, per il fatto di avere in noi stessi l'immagine di Dio risplendente nella leggiadria dell'anima».<sup>34</sup>

La riconquista dello stato di perfezione e di felicità integrale, dove l'uomo si 'realizza' nella sua umanità perfetta nell'unità delle sue componenti, quella intellettuale-spirituale e quella materiale-sensibile, è l'obiettivo che la Scrittura, attraverso la dottrina di *Eccl* 3,1, vuole rendere raggiungibile alla creatura.

#### 4. *L'esegesi di «Eccl» 3,1 e la via della perfezione morale*

I criteri insegnati, secondo l'esegesi gregoriana, da *Eccl* 3,1 sono due: la giusta misura (eúkarion) e il momento opportuno (súmmetron).<sup>35</sup> La giusta

<sup>32</sup> A differenza di Origene, Gregorio rifiuta la non eternità dello stato beato escatologico, sebbene anche nell'Alessandrino la questione sia alquanto complessa; si veda S. TARANTO, *Scrittura*. Riguardo al problema della resurrezione cfr. E. PEROLI, *Il Platonismo*, pp. 125-185.

<sup>33</sup> Questa maggiore perfezione dello stato escatologico potrebbe forse essere indicata anche dalla possibilità, in qualche caso timidamente avanzata da Gregorio per influenza di Origene, che alla fine l'uomo sarà *ad immagine e somiglianza* di Dio, mentre venne creato solo *ad immagine*. Si veda S. TARANTO, *Il Cristo*, p. 171, nota 5.

<sup>34</sup> *InEccl* VI, trad. it., p. 134. Sull'importanza della *parresía* (libertà di parlare con Dio), si veda J. DANÉLOU, *Platonisme et Théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Grégoire de Nysse*, Paris 1944, p. 104. Riguardo all'immagine di Dio nell'uomo si confronti pure R. LEYS, *L'Image de Dieu chez Grégoire de Nysse. Esquisse d'une doctrine*, Bruxelles - Paris 1951.

<sup>35</sup> Cfr. *InEccl* VI, trad. it., pp. 122-123: «Dice che i criteri per giudicare il bene in questa vita, per ciascuna delle cose in cui ci impegniamo, sono due: la giusta misura (σύμμετρον) e il momento

misura (dove per misura si intende il tempo, nel quale si svolge tutto ciò che accade) è, insieme al momento opportuno, il criterio più certo per potere valutare ogni azione compiuta dall'uomo, essere razionale e sensibile, e ogni evento che accade nella storia. A ben vedere, questi due criteri non sono altro che l'estrinsecazione di un parametro valutativo, che tiene conto della storicità dell'esistenza umana e della duplice componente (materiale e spirituale) della sua natura. La giusta misura implica la proporzionalità dei rapporti tra realtà di natura diversa, quindi rappresenta, per sua intrinseca necessità, un criterio valutativo presupponente la pluralità dell'esistente reale, che si determina come altro rispetto alla sua causa. Di per sé, questo criterio non è delimitabile alla sola natura umana, in quanto non presume necessariamente il suo utilizzo da parte di una creatura razionale-sensibile, giacché potrebbe possedere le condizioni di validità anche per le intelligenze angeliche. Il fondamento della sua funzionalità risiede semplicemente nell'alterità dalla Causa prima. Lo stesso si può dire per il secondo criterio, quello del momento opportuno, il quale presuppone il primo criterio, in quanto agisce su un meglio precisato segmento temporale appartenente alla catena misurata dal tempo, attribuendo a questo segmento una valenza morale attraverso la categoria dell'«opportunità». Insomma, si può dire che i criteri dettati da *Eccl* 3,1 assumono un valore universale ed estendibile a tutta la realtà creata. Infatti, solo ciò, che ha valore universale e univoco, può assurgere a norma certa. Questo è naturale, se si considera che, nel pensiero gregoriano, Dio sommo bene regola l'universo con norme certe e infallibili e, di conseguenza, attraverso un portato valoriale assoluto e comunque valido. Naturalmente si sta parlando di principi generali di valutazione; che poi nella realtà questi criteri siano rivolti all'uomo, dipende dal fatto che le intelligenze angeliche non sono più corrompibili e in ogni caso, nell'economia di questa creazione, la loro facoltà razionale non è «inquinata» dalla corporeità sensibile.<sup>36</sup> Tuttavia non è secondario rilevare come i due principi sono, nella loro astrattezza, universalizzabili; se così non fosse, ne discenderebbe una relativizzazione oggettiva, che potrebbe implicare una incertezza dell'uniformità valoriale e un'incapacità a giudicare della congruità dell'azione morale. Se i criteri non si poggiassero su un sostrato gnoseologico assoluto e non possedessero un portato assiologico saldo e sempre e comunque estensibile, non potrebbero assolvere alla loro funzione di guida certa e infallibile. Si ricordi che ci troviamo di fronte a principi che regolano nella massima genericità l'azione morale e che servono a stabilire

opportuno (εὐκαιρον). E questo insegna dicendo: 'C'è un tempo (χρόνος) per ogni cosa e il momento opportuno (καιρός) per ogni faccenda' (*Eccl* 3,1). Per tempo bisogna intendere qui la misura, giacché tutto ciò che accade si estende nel tempo. Questi sono dunque i criteri del bene». È di chiara evidenza che i due criteri, così come enunciati da Gregorio, sono il frutto di un'operazione ermeneutica sul testo di *Eccl*, seppur influenzata dalla «temperie neotestamentaria», e non una mera assunzione terminologica. Sull'esegesi gregoriana di *Eccl* 3,1 in *InEccl* VI, si veda anche A.A. MOSSHAMMER, *Time for All and a Moment for Each: The Sixth Homily of Gregory of Nyssa on Ecclesiastes*, in S.G. HALL (ed), *Gregory of Nyssa*, pp. 249-276.

<sup>36</sup> Cfr. S. TARANTO, *Il Cristo*, p. 200, nota 131.

quello che è bene e quello che è male e a quale fra queste categorie appartenga ogni azione che viene posta in essere. È dunque impossibile postulare una «estensibilità» valoriale limitata, sebbene in realtà questi due criteri regolino elusivamente la vicenda storica dell'uomo. Tale puntualizzazione non vuole essere una mera disquisizione retorica, ma acquista invece, a mio avviso, grande rilevanza ai fini della riflessione sul testo gregoriano che si sta strutturando. Se, infatti, non si tiene conto della differenza esistente tra valore assoluto e universale dei principi generali di orientamento morale, da Gregorio individuati, e valenza pratico-morale del giudizio specifico di valutazione, diviene un nonsenso quanto il Nisseno afferma poco dopo avere enunciato i criteri di cui sopra si è discusso, ovvero che

«non c'è un'unica ed identica misura temporale per tutte le cose, giacché non è possibile che tutte le cose siano di ugual misura tra loro, a causa della differenza della loro sostanza; è il tempo, come s'è detto, la misura comune di tutte le cose che possono essere misurate, perché le contiene tutte in sé. Per tal motivo non ha detto 'c'è una misura per ogni cosa', perché c'è molta disuguaglianza riguardo al più e al meno, tra le cose che possono essere misurate, ma ha detto che il tempo è la naturale misura di ogni cosa, con cui tutto ciò che accade viene commisurato».<sup>37</sup>

In realtà i criteri che Gregorio desume da *Eccl* 3,1 sono sempre validi perché contengono le linee guida e i presupposti generali di orientamento e di valutazione nel contingente temporale; ed ecco perché in questo caso si impone l'equazione tempo = misura, per cui il «tempo per ogni cosa» è la misura temporale dell'esistente reale, il quale si estende nel tempo ed è da questo misurato. Pertanto, la sussunzione del principio della giusta misura dal criterio del «tempo per ogni cosa» di *Eccl* 3,1 è legittima e corrispondente al senso e allo spirito del testo scritturistico. Nella sua genericità, il principio del «tempo per ogni cosa» equivale al criterio della giusta misura. Nella valutazione pratica della contingenza specifica, il principio della giusta misura è applicabile solo in quanto tutto è misurato e scandito dal tempo e pertanto la giusta misura è quella che si addice alla particolare contingenza, giacché non tutto è misurabile con lo stesso metro: non tutto è quindi desumibile con il medesimo criterio specifico applicato. Questa relativizzazione del criterio giudicante, quando esso si applica al singolo evento, è possibile solo in quanto esiste un criterio generico e sempre valido. È pertanto possibile valutare e giudicare con specificità gli avvenimenti e le azioni, in quanto a tutti è applicabile il criterio della «giusta misura-tempo per ogni cosa», che non è un criterio incerto bensì sempre e comunque valido, applicabile tangibilmente tenendo conto della specificità di ciò che nella determinata concretezza viene sottomesso a giudizio.

In sintesi, Gregorio sostiene che è possibile valutare l'azione reale a seconda dei casi, solo se si presuppone un principio di validità universale, che dia certezza alla direzione della valutazione specifica. Se il criterio della giusta misura non fosse estensibile a qualsivoglia valutazione morale, come

<sup>37</sup> *InEccl* VI, trad. it., p. 125.

principio di moderazione ed equità, allora l'impossibilità di un'unica misura temporale nella singola determinazione porterebbe ad un relativismo gnoseologico ed etico. La certezza della validità assoluta dei criteri di giudizio, nella loro generalità e universalità, come criteri ispiratori dell'azione valutativa, sostanzia e rende sicuro il processo di valutazione concreto e soggettivo. Il principio della «giusta misura-tempo per ogni cosa» e il criterio del «tempo opportuno» devono essere intesi come i soli principi regolanti, nella sua massima estensione, l'ordine temporale. Essi sono idonei alla valutazione di ogni azione, in quanto le azioni umane, che sono regolate da questi criteri, sono tutte buone e virtuose, e dunque i principi desunti da *Eccl* 3,1 acquistano una valenza intrinsecamente etica e pratica. Tutto questo si spiega perché il Niseno, come Aristotele, identifica la virtù con la giusta misura, che diviene così il criterio generale regolante l'ordine morale.<sup>38</sup>

In questo contesto «valutativo» rientra a pieno titolo anche il criterio del momento opportuno, il quale costituisce pur esso il criterio di valutazione del bene:

«Altrettanto possiamo dire anche per quanto riguarda il momento opportuno, giacché né l'anticipare né il differire il momento opportuno è considerato un bene».<sup>39</sup>

In realtà, per Gregorio, i due criteri si completano e si integrano l'uno con l'altro. Non solo ciò che obbedisce al criterio della «giusta misura» è bene: è bene, e deve essere per questo oggetto della scelta degli uomini, ciò che possiede i requisiti della misura ma «anche» dell'opportunità. È la compenetrazione dei due criteri che permette una valutazione oggettiva e infallibile; risulta inutile e dannoso separare i due principi per utilizzare l'uno o l'altro.<sup>40</sup> Il criterio di giudizio pratico, che si esercita sul caso concreto, abbiamo infatti visto essere ispirato ai criteri della giusta misura e del tempo opportuno. Tuttavia, nella estrinsecazione effettiva e concreta del giudizio

<sup>38</sup> Cfr. *InEccl* VI, trad. it., p. 123: «Se poi sono assolutamente idonei a valutare ogni azione buona e virtuosa, non voglio ancora affermarlo, ma preferisco che sia lo sviluppo stesso del discorso a mostrarlo. Chiunque comprende comunque facilmente che la maggior parte delle azioni della vita sono rettamente indirizzate, quando si attengono a tali criteri. Chi infatti non sa che la virtù è la misura, determinata dal giusto mezzo tra le qualità opposte messe a confronto?». Cfr. pure ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, a cura di M. ZANATTA, II, 6, trad. it., I, Milano 1996, p. 121: «La virtù è dunque una disposizione che orienta la scelta deliberata, consistente in una via di mezzo rispetto a noi ... È una medietà tra due vizi, uno per eccesso e l'altro per difetto». Secondo il Niseno, i filosofi pagani che hanno teorizzato il criterio del giusto mezzo, forse (τάχα) hanno attinto alla Scrittura (nel caso specifico ad *Eccl* 3,1); si veda inoltre GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homélies sur l'Ecclesiaste*, a cura di F. VINEL, Paris 1996, p. 308 nota 1; sulla questione della presunta dipendenza dei Greci dalle Scritture; cfr. A.J. DROGE, *Homer or Moses? Early Christian Interpretations of the History of culture*, Tübingen 1989.

<sup>39</sup> *InEccl* VI, trad. it., p. 123.

<sup>40</sup> Cfr. *InEccl* VI, trad. it., p. 124: «Non è bene né ciò che è privo di misura né ciò che è inopportuno, ma è bene e degno di essere scelto ciò che ha la perfezione del tempo e della misura. Se infatti si ricerca solo una di queste due cose e si trascura l'altra, risulta inutile anche essersi comportati rettamente riguardo ad una di esse ... Invece nel tempo opportuno rivela la sua utilità la giusta misura, e nella giusta misura è utile il tempo opportuno. Per questo abbiamo inteso il tempo come misura, perché il tempo è la misura di ogni cosa che può essere misurata. Tutto ciò che accade, infatti, accade nel tempo, e insieme all'estensione di ciascuna delle cose che accadono si estende anche la dimensione temporale, esigua negli eventi più brevi e maggiore in quelli più lunghi».

morale non si può utilizzare *sic et simpliciter* il principio nella sua genericità e applicarlo incondizionatamente, in quanto, come si è detto, ci troviamo di fronte ad una regola generica e universale che ha bisogno di una traduzione concreta. Questo spiega anche perché il Nisseno ritiene l'utilizzo di uno solo dei due principi inefficace: la valutazione morale non è infatti la semplice applicazione di un principio generale, bensì un'operazione pratico-razionale, presupponente l'applicazione concreta di un principio, che secondo Gregorio non deve essere utilizzato senza l'altro. È insomma dall'unione del criterio della giusta misura con il criterio del tempo opportuno che nasce il vero principio ispirante il giudizio morale concreto. A ciò consegue l'impossibilità di utilizzare solo uno dei criteri per orientare il giudizio.

Due sono, dunque, le motivazioni per le quali, nel nostro caso, il principio di ordine generale non può trovare diretta e immediata applicazione pratica alla specifica azione: la prima deve essere ricercata nella impossibilità di valutare tutte le azioni e tutti gli eventi, che possiedono una loro propria determinazione, con la diretta applicazione di un principio che ha invece valore assoluto e completamente generalizzante e che quindi può e deve essere utilizzato soltanto come criterio ispiratore della deliberazione contingente e specifica, non potendo nella sua assoluta genericità esprimere un giudizio morale meglio individuato. La seconda motivazione risiede nell'impossibilità di separare un principio dall'altro, in quanto se si arrivasse all'utilizzo di uno solo dei due criteri, non si potrebbe giungere a qualificare un'azione come buona e degna di esse scelta. Il primo e immediato risultato, a cui porta l'utilizzo simultaneo dei due criteri, è l'approfondimento della definizione di virtù. Se infatti la virtù «viene interpretata» come giusto mezzo, secondo il Nisseno, non si commette un errore, però se ne dà una definizione parziale. Se per il pensiero greco il principio della giusta misura poteva costituirsi criterio sufficiente per regolare l'ordine morale, secondo Gregorio, sul fondamento della sua esegesi delle Scritture, tale criterio diviene da solo inadeguato: è indispensabile temperarlo al criterio del tempo opportuno, perché la speranza cristiana si dilata aldilà di «questo» tempo e di «questo» momento, per proiettarsi nella dimensione dell'*éscaton*, per cui il momento opportuno acquista rilevanza in funzione del «portato escatologico» di ogni azione. È dunque il criterio del momento opportuno di primaria rilevanza nella determinazione di ogni atto. Per il Nisseno, quindi, la virtù soprattutto

«consiste nel non volgere l'animo verso nessuno dei beni di quaggiù, e nel porre ogni sollecitudine verso quei beni che ci sono riservati e nei quali mediante la nostra fede speriamo».<sup>41</sup>

È perciò in questo quadro necessario ricorrere al criterio del «momento opportuno», per una compiuta valutazione dell'azione morale, giacché non è possibile considerare la validità di un'azione, senza inserirla nel conte-

<sup>41</sup> *InEccl VI*, trad. it., p. 127. È questo un esempio di superamento dei nuclei assiologici del pensiero ellenico di cui si è detto al paragrafo 2.

sto della sua opportunità per la realizzazione del tempo escatologico, che diviene, per il soggetto che compie l'azione, «significativo», in quanto luogo oltre-temporale nel quale l'uomo trova piena realizzazione. Il concetto di *eúkarion* è intimamente legato alla dimensione redentiva inaugurata dal Cristo per una sua piena produttività nel tempo escatologico, dunque l'azione è virtuosa non solo perché è espressione della giusta misura, ma anche perché è compiuta nel tempo opportuno, in vista di una sua produttività nel tempo escatologico. Il criterio del «tempo opportuno», infatti, non va limitato alla sola esperienza storica e terrena dell'uomo, ma deve essere esteso a tutta la parabola dell'esistenza umana, la quale si proietta oltre questa storia per dilatarsi verso la fine dei tempi.<sup>42</sup> La vita virtuosa è quindi quella vita regolata soprattutto in funzione dei tempi ultimi. Ecco allora da dove nasce, a mio avviso, la definizione di virtù prima enunciata. Questa definizione ha il merito di correlare l'azione virtuosa non solo al criterio del «giusto mezzo», ma anche a quello del «tempo opportuno». Alla definizione classica di virtù come «giusto mezzo», invece, poteva tranquillamente mancare il riferimento al criterio del «tempo opportuno», in quanto il suo dominio semantico si restringeva notevolmente, poiché le aspirazioni escatologiche del pensiero antico, anche se in qualche caso esistenti, erano di gran lunga inferiori ed in ogni caso nel concreto poco «produttive». Il criterio del momento opportuno è, nell'interpretazione gregoriana, riferibile all'esistenza storica solo se profondamente connesso al tempo escatologico. Attraverso una tale ermeneutica il Nisseno attribuisce a *Eccl* 3,1 una valenza che oggettivamente, o almeno primariamente, esso non possiede, giacché non sembra potersi ravvisare una dimensione oltre-mondana del criterio enunciato. In *Eccl* 3,1 il riferimento va al «tempo opportuno» considerato in funzione di questa economia storica; tale principio pertanto non amplia il portato assiologico del criterio del «tempo per ogni cosa», del quale risulta in effetti semanticamente omologo. Così la definizione classica di virtù rispecchia più fedelmente il significato di *Eccl* 3,1 rispetto all'ampliamento interpretativo operato dal Nisseno, che pertanto ha la necessità di estendere il campo semantico del termine stesso, per adeguarlo alla sua esegesi della pericope biblica, esegesi certo influenzata dalle aspirazioni escatologiche presenti negli scritti neotestamentari. È perciò evidente la profonda valenza assiologica di cui si carica il passaggio ermeneutico del biblico *kairòs* al gregoriano *eúkarion*, che diviene «elemento» indispensabile della valutazione etico-pratica nella prospettiva escatologica, elemento senza il quale il criterio del «tempo per ogni cosa - giusta misura» risulta improduttivo, sterile e fuorviante di un'errata valutazione morale.<sup>43</sup>

<sup>42</sup> Cfr. ad esempio GREGORIO DI NISSA, *Sui Titoli dei Salmi*, a cura di A. TRAVERSO, Roma 1994, p. 109: «Ogni preoccupazione per vivere virtuosamente mira all'età futura, il cui inizio è detto *ottava*, che succede al mondo sensibile delimitato dalla settimana». Sul tema dell'*ottava*, si veda A. QUACQUARELLI, *L'ogdoade patristica e i suoi riflessi nella liturgia e nei monumenti*, Bari 1973.

<sup>43</sup> Naturalmente nel passaggio di *kairòs* a *eúkairon* gioca un ruolo primario la dottrina neotestamentaria, la quale è carica di profonde connotazioni escatologiche ed evidentemente orienta l'esegesi gregoriana del testo veterotestamentario.

Non bisogna pensare che il criterio del momento opportuno possieda una dimensione squisitamente e propriamente temporale anche se al tempo applicabile. Ciò appare chiaro se si considera che il valore da attribuire ad ogni azione non si fonda su una valutazione che tiene conto del momento cronologico, il quale è del tutto ininfluenza al fine di stabilire se un determinato atto è buono o cattivo.<sup>44</sup> Il reale portato semantico del criterio del tempo opportuno, dunque, andrà correlato non tanto alla dimensione temporale storica, nella quale un'azione è compiuta, quanto piuttosto alla valenza assiologica assunta dall'atto in funzione e in vista del tempo metastorico, che diviene così regola e parametro primario della scelta dell'uomo e nucleo valoriale dell'*eúkarion*.

Poiché la positività o la negatività di un'azione non dipende dal tempo in cui viene compiuta, in quanto questa è buona o cattiva in se stessa e non in relazione al tempo del suo compimento, qualsiasi momento è utile e adatto a compiere il bene, così come ogni momento è altrettanto inadatto a porre in essere un'azione malvagia. Pertanto il criterio generale-assoluto del «momento opportuno», se si applica al tempo cronologico, porta l'uomo a ritenere tanto idoneo tutto il tempo della vita al bene quanto inidoneo al male.

L'atto buono esemplare è senza dubbio rappresentato dalla ricerca di Dio, alla quale Gregorio ritiene che debba essere dedicata tutta la vita.<sup>45</sup> A questa ricerca contribuisce con un apporto fondamentale la Scrittura che, attraverso i suoi insegnamenti, e nello specifico, attraverso i due criteri sopra analizzati, fortifica chi li applica e lo rende capace di sconfiggere le insidie poste lungo la via della perfezione dell'agire morale.<sup>46</sup> L'applicazione dei due criteri assume un'importanza rilevante anche riguardo all'interpretazione della

<sup>44</sup> Cfr. *InEccl VII*, trad. it., pp. 139-140: «Ma chi non sa che ogni azione viene giudicata buona o cattiva in base alla sua natura, mentre il tempo in cui essa viene compiuta è considerato ininfluenza ed estraneo ai fini di tale valutazione? Che cosa ha infatti in comune il tempo con la libera scelta che determina le nostre azioni?».

<sup>45</sup> Cfr. *InEccl VII*, trad. it., pp. 146-147: «Ho compreso dunque, dalle parole della Scrittura, cos'è che bisogna cercare, e che una volta trovato si continua sempre a cercare. Infatti, non è una cosa il cercare e altra cosa il trovare, ma il guadagno derivante dal cercare è lo stesso cercare. Vuoi anche sapere qual è il tempo opportuno per cercare il Signore? Te lo dirò brevemente: tutta quanta la vita! Solo in questo caso, infatti, è uno solo il tempo di cercare, ed esso è tutta la vita. Non è infatti bene cercare il Signore in un tempo definito e circoscritto, ma il vero tempo opportuno consiste nel non cessare mai dal cercarlo». La ricerca infinita di Dio è profondamente legata alla infinità di Dio stesso, il quale, almeno in questa economia temporale, non può essere mai pienamente posseduto. Da ciò deriva che una tale ricerca, anche se continua, non potrà mai saziare l'anima bramosa di Dio: si veda pure GREGORIO DI NISSA, *La vita di Mosè*, a cura di M. SIMONETTI, II, 239, Verona 1996<sup>2</sup>, p. 204. Riguardo all'infinità di Dio, cfr. anche C. KANNENGISSER, *L'infinité divine chez Grégoire de Nysse*, in «Recherches de science religieuse», 55 (1967), pp. 55-65.

<sup>46</sup> Cfr. *InEccl VII*, trad. it., p. 137: «Gli insegnamenti precedenti infatti, coi quali abbiamo imparato ad applicare ad ogni evento la misura del tempo e a utilizzare come criterio del bene il momento opportuno per ogni cosa, hanno talmente rinvigorito il braccio della nostra anima che possiamo scagliare infallibilmente contro il nemico pietre capaci di ucciderlo e di nuovo raccoglierle dopo averlo colpito, e avere sempre tali pietre a disposizione per tornare a colpire ancora l'avversario». Non bisogna dimenticare che l'uomo è una creatura corrotta dal peccato e si trova in una condizione di confine, perché essere razionale e sensibile, spirituale e corporeo (cfr. *InEccl VI*, trad. it., p. 136), e come tale, lo abbiamo visto, incline a sottomettere la ragione ai sensi. Per questo ha bisogno di un'«armatura spirituale», al fine di proteggersi dagli assalti delle passioni (cfr. *InEccl VIII*, trad. it., pp. 172-173).

stessa Scrittura, al fine di trarre il maggior giovamento dal suo contenuto; per questo i criteri spingono l'interprete a ricercare il senso profondo e a non fermarsi alla nuda lettera.<sup>47</sup> La Scrittura è strumento di salvezza.<sup>48</sup>

I due criteri insegnano anche a valutare l'opportunità o meno di un'azione e quindi la sua valenza positiva o negativa in rapporto all'oggetto al quale è rivolta. Pertanto bisogna prediligere una cosa se è buona e odiarla se è cattiva. Si delinea così il sub-criterio dell'utilità morale.<sup>49</sup> Tale sub-criterio, in realtà, si determina come criterio applicativo pratico, che discende dai principi di *Eccl* 3,1,<sup>50</sup> in quanto trova una sua determinazione in riferimento a ciò che giova in rapporto all'oltre-tempo: l'oggetto dell'amore è, infatti, Dio sommo bene;<sup>51</sup> è perciò chiara la predeterminazione del sub-criterio alla realizzazione della finalità escatologica, che si identifica con il raggiungimento di Dio sommo bene, il quale per essere raggiunto, dall'altra parte, richiede l'allontanamento integrale dell'uomo dal male.<sup>52</sup> L'amore e l'odio, dunque, basano la loro utilità sul fondamento escatologico dell'unione con Dio. L'oggetto dell'amore è Dio essere-bene; l'oggetto dell'odio è il male e «l'inversa ed erronea disposizione dell'anima nei riguardi di ciascuna di queste due affezioni è radice e principio del peccato».<sup>53</sup> Secondo Gregorio, il confine esistente tra bene e male è netto e determinato: l'azione è buona o cattiva in forza della sua intrinseca «consistenza» e il medesimo atto non può assumere valenze diverse.<sup>54</sup> Siamo di fronte ad un assolutismo etico, che sembra tenere poco conto delle circostanze, nelle quali ogni atto viene

<sup>47</sup> Cfr. *InEccl* VII, trad. it., pp. 137-138. Riguardo ai principi interpretativi da applicare al Testo sacro, si veda M. CANÉVET, *Grégoire*.

<sup>48</sup> Cfr. *InEccl* VI, trad. it., p. 132: «Questa medicina è l'insegnamento del Vangelo» e *InEccl* VII, trad. it., p. 143: «Queste pietre sono le parole della Scrittura divinamente ispirate che scendono verso di noi, che noi dobbiamo raccogliere nel seno dell'anima, per servircene al momento opportuno contro il nemico che ci molesta; il loro lancio uccide il nemico, ma esse non vengono mai meno dalla destra del lanciatore».

<sup>49</sup> Cfr. *InEccl* VIII, trad. it., p. 160: «Non credo che vi sia altro criterio per determinare l'opportunità, se non quello dell'utilità. A mio giudizio, infatti, l'utilità che deriva tanto dall'amore che dall'odio costituisce il criterio di opportunità per entrambi: sia l'uno che l'altro, se son privi di utilità, sono anche inopportuni».

<sup>50</sup> Ad un'attenta osservazione appare chiaro come, secondo Gregorio, in *Eccl* 3,2-8 vengono enunciati tutta una serie di sub-criteri, direttamente derivanti da *Eccl* 3,1, dei quali il sub-criterio del «tempo per amare e del tempo per odiare» rappresenta, a mio avviso, l'esempio più nitido. Ecco anche perché il contenuto delle omellerie VI-VIII, che si occupano appunto dell'esegesi di *Eccl* 3,1-8, risulta profondamente unitario.

<sup>51</sup> Cfr. *InEccl* VIII, trad. it., p. 161: «Bisogna dunque considerare attentamente che cosa è per natura degno d'essere amato e che cosa invece d'essere odiato, sì che, usando di questa affezione dell'animo, possiamo nel tempo opportuno allontanarci dal male odiandolo, e unirvi invece alla natura del bene» e *InEccl* VIII, trad. it., p. 166: «Uno solo, infatti, è il bene degno per natura d'essere amato: il vero Essere ... E per contro una sola cosa è veramente degna d'essere odiata: l'inventore del male, il nemico della nostra vita».

<sup>52</sup> Cfr. *InEccl* VIII, trad. it., p. 175: «Egli, il Logos, è fine e culmine di tutte le cose che avvengono nel tempo. Ci è stato quindi insegnato a fare ogni cosa a suo tempo, per conseguir questo: di aver pace con Dio, ed essere invece in guerra con l'avversario».

<sup>53</sup> *InEccl* VIII, trad. it., p. 167.

<sup>54</sup> Cfr. *InEccl* VII, trad. it., p. 140: «Le nostre azioni dunque, in qualunque giorno vengano compiute, sono ugualmente e sempre o rette o contrarie alla legge, o assolutamente buone o assolutamente cattive. Un'azione che oggi viene giudicata cattiva, sia che si tratti di un omicidio o di qualunque altra azione delittuosa e proibita, nessuno può ritenerla buona il giorno dopo. Se dunque il male è sempre

posto in essere. Questo atteggiamento esegetico-morale è forse dovuto alla radicata convinzione che il bene e il male sono due «categorie» inconciliabili: il male è, per la sua stessa condizione di insussistenza, antitetico al bene, sia sul piano teoretico sia su quello pratico. L'insegnamento pastorale del Nisseno,<sup>55</sup> dunque, non fa che tradurre in termini squisitamente morali il teorema logico-ontologico, che postula l'anti-natura del male come «realtà» assolutamente inesistente e la natura di Dio-bene come pienezza di essere. L'essere e il non-essere si pongono, allora, su un piano di antitesi integrale;<sup>56</sup> da qui la massima etico-pratica che «se aderisci al bene, devi necessariamente star lontano dall'unione col male».<sup>57</sup> Non è possibile essere disposti al bene e all'amore del bene, se non si elimina qualsiasi predisposizione al male e, quindi, al peccato.<sup>58</sup> Solo dopo avere annullato ogni predisposizione viziosa, che si annida nella natura umana, sarà possibile intraprendere la riedificazione morale attraverso le azioni virtuose.<sup>59</sup> Il cammino che porta alla perfezione è difficoltoso e aspro; la via che porta alla gioia è il dolore.<sup>60</sup> Solo attraverso il travaglio dell'anima è possibile raggiungere la salvezza.<sup>61</sup> Ma soltanto quando l'uomo muore al peccato, ottiene la vera vita e questa morte passa attraverso il sacrificio.<sup>62</sup> La creatura deve rimanere sempre ancorata a Dio, perché se si separa da lui è perduta e destinata a cadere nella corruzione e nell'insussistenza.<sup>63</sup> L'adesione al peccato, quindi, spinge

male, in qualunque momento venga perpetrato, anche ciò che è esente da colpa non può diventare in nessun caso delittuoso a causa del tempo in cui si compie».

<sup>55</sup> L'importanza della dimensione pastorale del pensiero gregoriano è stata rilevata in maniera intelligente da J. JANINI CUESTA, *La antropologia y la medicina pastoral de San Gregorio de Nisa*, Madrid 1946.

<sup>56</sup> Cfr. *InEccl VII*, trad. it., pp. 151-152: «Ma come si potrebbe trovare il nome adatto per colui, di cui l'Apostolo dice che è *al di sopra di ogni nome* (Fil 2, 9)? Tuttavia, qualunque nome si trovi per esprimere la sua potenza e la sua natura ineffabili, il suo significato è assolutamente buono. Esso è dunque il vero Bene o ciò che è al di sopra dello stesso bene, e da se stesso ha dato e dà agli enti la facoltà di esistere e di permanere nell'essere, e tutto ciò che è al di fuori di esso è non essere: infatti, ciò che è al di fuori dell'Essere non è. Poiché dunque il vizio è l'opposto della virtù, e Dio è la virtù assoluta, il vizio è al di fuori di Dio, giacché la sua natura consiste non già nell'essere esso stesso qualcosa, ma nel non essere bene. Abbiamo infatti dato il nome di vizio al concetto dello stare al di fuori del bene. Pertanto il vizio è considerato l'opposto del bene, come il non essere è considerato l'opposto dell'essere». L'idea dell'insussistenza del male si fonda sulla concezione platonica dell'identità dell'essere con il bene; si veda S. TARANTO, *Gregorio Nisseno: una possibile fonte di Agostino?*, in «Atti dell'Accademia peloritana dei Pericolanti», 75 (1999), pp. 163-176.

<sup>57</sup> *InEccl VII*, trad. it., p. 145.

<sup>58</sup> Cfr. *InEccl VI*, trad. it., p. 131. Naturalmente il Nisseno si riferisce all'amore per il bene e all'odio per il male: come si è visto, infatti, l'odio, se è indirizzato verso il peccato, è un sentimento positivo; così come l'amore, se ha come oggetto il male, è una pulsione assolutamente negativa.

<sup>59</sup> Cfr. *InEccl VI*, trad. it., p. 132: «È infatti necessario che prima venga distrutta in noi la costruzione del vizio, e poi si trovi il tempo e lo spazio idoneo per la costruzione del tempio di Dio, che vien costruito nelle nostre anime e il cui materiale edilizio è la virtù».

<sup>60</sup> Cfr. *InEccl VI*, trad. it., p. 136: «Quanto più, infatti, la vita è angustiata da afflizione e tristezza, tanto maggiormente si accrescono per l'anima le ragioni di rallegrarsi».

<sup>61</sup> Cfr. *InEccl VI*, trad. it., pp. 127-128: «Io credo che si abbia un parto a tempo opportuno e non abortivo quando, come dice Isaia, concepiamo il timor di Dio e generiamo col travaglio dell'anima la nostra salvezza: diveniamo infatti, in certo qual modo, padri di noi stessi, quando mediante il retto volere plasmiamo, generiamo e partoriamo noi stessi».

<sup>62</sup> Cfr. *InEccl VI*, trad. it., p. 129.

<sup>63</sup> Cfr. *InEccl VIII*, trad. it., p. 167: «Chi si allontana dall'amore di Dio anche per breve spazio della sua vita, si allontana del tutto da colui dal cui amore s'è disgiunto. E chi è lontano da Dio è neces-

l'uomo verso un processo di «nullificazione» e di annientamento. Poiché tutta la vita rappresenta il tempo opportuno per cercare Dio, l'esistenza temporale terrena rappresenta il solo tempo opportuno per poter scegliere il bene; chi spreca questa occasione corre incontro alla morte dell'anima.<sup>64</sup> Chi si separa da Dio, per Gregorio, va incontro alla completa distruzione morale e, quindi, alla pena eterna.<sup>65</sup>

È evidente come l'insegnamento fondamentale di *Eccl* 3 è, nell'esegesi gregoriana, un insegnamento eminentemente morale. Il Nisseno, attraverso l'esegesi del libro di *Eccl*, vuole spingere i destinatari delle sue omellerie<sup>66</sup> ad acquisire uno stile di vita conforme all'essenza del messaggio cristiano, al fine di ottenere la salvezza. Il fondamento etico di questa esegesi si esprime non solo nell'individuazione di uno scopo, ma anche nella rilettura degli elementi teoreticamente più rilevanti della sua teologia, in funzione del loro utilizzo pratico. Direi quindi che, nelle *Omellerie sull'Ecclesiaste*, il nostro autore non ha quale obiettivo primario quello di leggere il testo scritturistico come una prefigurazione dell'insegnamento di Cristo<sup>67</sup> (sebbene l'interpretazione del testo di *Eccl* risulti filtrata attraverso la dottrina evangelica), quanto piuttosto si prefigge lo scopo di tradurre, attraverso l'esegesi di *Eccl*, in categorie morali i nuclei fondanti della sua dottrina teologico-speculativa. Questa preponderanza del «fine etico» scaturisce anche dalla possibilità di un «esito mortale» per l'anima umana, qualora essa non si separi dal male e non scelga integralmente Dio.<sup>68</sup>

Si può così meglio comprendere anche l'assolutismo etico che pervade l'interpretazione gregoriana del testo di *Eccl*. L'esito mortale della pena e l'assolutismo etico sono per Gregorio consequenziali: è dalla coscienza

---

sariamente lontano dalla luce, perché è Dio la luce; ed è anche lontano dalla vita, dalla incorruttibilità, da ogni pensiero e da ogni cosa volti al bene: perché Dio è tutto questo. Chi non partecipa di queste realtà, partecipa certamente di quelle contrarie: lo attendono dunque le tenebre, la rovina, la completa distruzione, la morte».

<sup>64</sup> Cfr. *InEccl* VI, trad. it., p. 128: «Il tempo opportuno di generare alla vita è infatti uno solo e non molti: chi lo fallisce, genera se stesso alla perdizione nel tempo non opportuno e partorisce la propria anima per la morte».

<sup>65</sup> Cfr. *InEccl* VIII, trad. it., p. 176: «Non è forse vero che l'uomo se ne va via nudo, privato di tutto quello per cui s'era affaticato, e portando con sé niente più che la sola coscienza delle proprie azioni? Da essa, per così dire, giunge a lui, dopo tanto affannarsi ed errare nelle occupazioni di questa vita, questa voce: 'qual vantaggio hai avuto da tutte le tue fatiche e da tutto ciò per cui ti sei affannato? Dove sono gli splendidi palazzi, dove le ricchezze riposte sotto terra, dove le statue bronzee, dove le voci festose? Ecco ora per te il fuoco eterno e i tormenti e il giudizio incorruttibile e l'esame infallibile di tutta la tua vita'. L'eternità della pena non contrasta con l'apocatastasi della natura: cfr. S. TARANTO, *Tra filosofia e fede*; sul tema si veda anche J. DANIELOU, *L'apocatastase chez Grégoire de Nysse*, in «Recherches de science religieuse», 30 (1940), pp. 328-347.

<sup>66</sup> Come si deduce dall'*incipit* della I omelia, si tratta di omellerie effettivamente pronunciate, che in seguito sono state ordinate, probabilmente sulla base di appunti raccolti da qualcuno degli uditori. Sulla cronologia delle omellerie si veda J. DANIELOU, *La cronologie des ouvrages de Grégoire de Nysse*, in «Studia Patristica», 92 (1966), p. 163 e G. MAY, *Die Chronologie des Lebens und Werke des Gregor von Nyssa*, in M. HARL (ed), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, Actes du Colloque de Chevetogne, 22-26 Septembre 1969, Leiden 1971, pp. 56-57.

<sup>67</sup> Come vuole A. SICLARI (ed), *Gregorio di Nissa: Omellerie sull'Ecclesiaste*, Parma 1987, p. 29. Si vedano invece M. SIMONETTI, *Lettera*, p. 151, nota 167 e S. LEANZA, *Omellerie*, p. 29.

<sup>68</sup> Cfr. *InEccl* VIII, trad. it., p. 168: «Chi abbraccia la rovina si procaccerà quello che ha abbracciato».

dell'angoscia in cui si svolge la vita umana, a causa della possibilità della dannazione, che deriva la necessità di «non peccare in nulla»,<sup>69</sup> e, dunque, la necessaria distinzione tra bene e male, che implica la possibilità del non peccare assolutamente.

La capacità di non peccare, che l'uomo può ottenere attraverso l'obbedienza ai precetti divini, pone le fondamenta della letizia senza fine alla quale l'uomo può agognare.<sup>70</sup> Questa speranza è corroborata, a sua volta, dal valore assoluto del bene, il quale è sempre certo e infallibile, in quanto risiede in Dio e con la sua natura si identifica.<sup>71</sup> Pertanto chi partecipa di questo bene, lo possiede perché «chi partecipa di una cosa assorbe necessariamente le qualità di ciò di cui partecipa».<sup>72</sup> All'uomo è data la possibilità di unirsi intimamente al vero bene e così di rendere certa la speranza nella vita eterna: e quest'intima unione è la partecipazione sacramentale a Cristo, che santifica l'umana natura e la unisce misticamente a Dio essere-bene.<sup>73</sup> L'azione preveniente di Dio rende possibile per l'uomo la salvezza, di Dio che ha misericordia della creatura e attraverso la sua Parola le dona i criteri attraverso i quali la ragione sconvolta dal peccato può riacquistare la sua funzione di guida verso il bene, così come era nello stato prelapsario. E attraverso il sacrificio del Cristo si rende vera e presente la possibilità che

<sup>69</sup> Cfr. *InEccI* VI, trad. it., pp. 134-135: «Tralasciando tutti questi inconvenienti e altre cose del genere, dico che soprattutto motivo di pianto, per coloro che se ne rendono conto, è la consapevolezza che una volta trascorsa questa nostra esistenza simile ad un'ombra ci aspettano 'l'attesa terribile del giudizio e l'ardore del fuoco destinato a consumare i ribelli' (Ebr. 10, 27). Chi dunque mediterà queste cose e altre simili, non dovrà passar la vita in un continuo pianto? È dunque il tempo di riflettere su tali realtà. Dalla tristezza e mestizia nei riguardi della vita presente deriverà infatti, come naturale conseguenza, il non peccare in nulla mentre viviamo. Se riusciremo in questo, ci è riservata attraverso la speranza la grazia della letizia promessaci».

<sup>70</sup> Cfr. *InEccI* VIII, trad. it., p. 179: «L'osservanza dei comandamenti, infatti, allietta ora mediante la speranza la vita di colui che compie opere buone; e dopo questa vita la partecipazione ai beni eterni che succede alla speranza offrirà a coloro che ne sono stati degni l'eterna letizia». Il tema della speranza si rivela di fondamentale importanza nel pensiero gregoriano, in quanto si connota come cifra della possibilità: l'indice dell'incertezza (la speranza non è certezza) del destino che attende l'uomo dopo l'uscita dall'esistenza temporale. Tuttavia questa speranza, se fondata sull'azione redentrice di Cristo e sulla partecipazione a lui, diviene una speranza certa, una speranza che non delude. Si veda pure *InEccI* VI, trad. it., pp. 127 e 136.

<sup>71</sup> Cfr. *InEccI* VIII, trad. it., p. 164: «Sono infatti veramente beni quelli che non offrono un godimento fugace e passeggero, e che non sembrano buoni ad alcuni e inutili ad altri, ma sono buoni dovunque sempre e per tutti coloro cui toccano; questi sono i veri beni, non soggetti a mutazione né a mescolanza col male, i quali ... è dato contemplare solo nella natura divina ed eterna».

<sup>72</sup> Cfr. *InEccI* VIII, trad. it., p. 164.

<sup>73</sup> Cfr. *InEccI* VIII, trad. it., pp. 164-165: «Ora dunque, poiché è maleodorante ogni lordura del peccato, mentre al contrario la virtù è il 'soave odore di Cristo' (2Cor 2, 15), e poiché l'atto di amore produce naturalmente un'armoniosa unione con l'oggetto dell'amore, ciò che abbiamo preferito col nostro amore, quello diventiamo ... Chi infatti ama il bene diventa anch'egli buono, perché la bontà rinnova e rende simile a se stessa colui che l'ha accolta. Per questo colui che sempre è offre se stesso a noi quale cibo, affinché una volta accoltolo in noi diventiamo ciò che egli è. Dice infatti: 'La mia carne è vero cibo e il mio sangue è vera bevanda' (Gv 6, 55). Chi dunque ama questa carne non sarà amante dei piaceri della carne, e chi accoglierà questo sangue sarà purificato dal sangue sensibile. Infatti la carne del Verbo e il sangue che è in essa non possiedono una sola benefica virtù, ma sono dolci per coloro che li gustano, desiderabili per coloro che li desiderano, amabili per coloro che li amano». Sulla dottrina sacramentaria del Nissen si veda S. TARANTO, *Il Cristo*. Sulla dottrina mistica, si confrontino W. VÖLKER, *Gregorio di Nissa filosofo e mistico*, trad. it., Milano 1993; H.U. VON BALTHASAR, *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris 1942; J. DANÉLOU, *Platonisme*.

la natura umana si unisca profondamente al suo Creatore e che da questa unione venga purificata e riportata al bene. L'azione preveniente di Dio, *gratis data*, ha bisogno però dell'accoglienza volontaria dell'uomo, il quale può acquisire i criteri di giudizio e attraverso questi, e la forza della partecipazione al bene, sconfiggere il male debellandolo completamente dalla propria volontà.<sup>74</sup>

##### 5. Osservazioni conclusive

Dopo quanto è stato detto, non posso esimermi dal rilevare come Gregorio, in queste tre omellerie, condensi i postulati fondamentali della sua dottrina. Tali elementi assiologici sono però interpretati in chiave eminentemente teologico-morale. Lo scopo principale che il nostro autore si propone di raggiungere è, infatti, principalmente pastorale e quindi pratico. L'abilità di Gregorio in questo scritto è proprio quella di esprimere una teologia «al servizio del popolo», per cui il nostro autore si mostra particolarmente capace nell'affrontare temi teologici al fine di un insegnamento morale efficace. Il fulcro semantico delle tre omellerie è costituito dalla riflessione sui due criteri ermeneutici che *Eccl* 3,1 detta,<sup>75</sup> criteri intorno ai quali, come si è visto, le omellerie sono sapientemente costruite.

Per mezzo di questi principi è possibile all'uomo orientarsi nella vita scegliendo sempre il bene. La natura umana può ritornare alla condizione edenica attraverso il risanamento della capacità razionale e l'annullamento dell'influsso negativo delle passioni. A tal fine, oltre all'utilizzo dei criteri di *Eccl* 3,1, è indispensabile la superiore grazia, che all'uomo è donata da Cristo. Attraverso la partecipazione al mistero dell'incarnazione la natura umana acquista la capacità di potersi reintegrare pienamente nel bene. L'uomo è posto nella condizione di restaurare l'immagine di Dio, che nello stato prelapsario risplendeva in lui. Il Nisseno traccia così la via della palingenesi che porta all'unione con l'Essere-Bene.

Alla condizione umana storica è connaturata la sola capacità di conoscere attraverso i sensi. È dunque impossibile per l'uomo, in questa vita, essere in grado di comprendere Dio, anche parzialmente. L'incomprensibilità (e l'inconoscibilità) di Dio è, infatti, una delle idee cardine del pensiero gregoriano. Tuttavia è possibile avere una certa percezione della Divinità attraverso il retto giudizio. Il giudizio è veritiero solo se non è inficiato

<sup>74</sup> La volontà è veramente libera dal male solo quando mira unicamente al bene. Pertanto il reale stato di grazia si possiede, quando l'uomo ha come unico interesse della propria vita l'Essere-Bene. Ecco perché il vero dono di Dio consiste per la creatura nell'effettiva capacità di non avere altri se non il Creatore come orizzonte della propria vita: «Chi mira al bene (e vero bene è colui che solamente è buono) ha come 'dono di Dio in tutta la sua fatica' (*Eccl* 3, 13) il fatto stesso di mirare sempre al bene» (*InEccl* VIII, trad. it., p. 180). Il cammino di perfezione che l'uomo intraprende attraverso il progresso morale culmina, nel tempo escatologico, nel pieno possesso del bene.

<sup>75</sup> *Eccl* 3,2-8 infatti non è altro, nell'ermeneutica proposta dal Nisseno, che l'esplicitazione di *Eccl* 3,1, contenendone, come si è detto, semplicemente i sub-criteri da esso discendenti.

dai sensi, che possono portare l'intelletto all'errore, se assurgono ad una posizione di dominio rispetto alla facoltà razionale, abbandonando la loro naturale funzione. L'errore è determinato dalla libertà dell'arbitrio, che ha consentito all'uomo di potersi separare dal bene. Il movimento della volontà, che si è distaccata dall'essere, ha generato il male, la corruzione e il peccato. L'insegnamento di *Eccl* 3,1 permette alla volontà redenta di ritornare all'essere e al bene.