

La grammatica del silenzio nel Commento al Cantico dei Cantici di Gregorio di Nissa

Giulio MASPERO

1. Introduzione; 2. Il contenuto dell'opera; 3. La dispositio del Commento; 4. La proposta interpretativa; 5. Conclusione

1. Introduzione

La struttura del Commento al Cantico di Gregorio di Nissa può essere definita una vera e propria *crux* per gli interpreti, che hanno avanzato diverse teorie su di essa e sulla questione parallela della scansione del progresso spirituale dell'anima¹.

Qui si propone che tale difficoltà sia semplice conseguenza dell'*intentio* stessa dell'autore, il quale non ha come scopo un'esegesi ordinata e scientifica del poema biblico, ma piuttosto conduce il lettore in un esercizio ripetuto di interpretazione che rinvia sempre oltre se stesso. Fine di Gregorio non pare essere il raggiungimento di una struttura intellettuale, ma piuttosto l'assunzione di una disposizione di concreta apertura nei confronti di Dio.

Si cercherà di mostrare come ciò corrisponda proprio al nucleo teologico più profondo del pensiero nisseno, il cui sviluppo gira attorno all'asse che dalla radicale trasformazione dell'ontologia, richiesta dalla rivelazione cristiana, porta alla formulazione dell'apofatismo

1 Per una introduzione profonda e aggiornata all'opera di Gregorio, si veda C. Moreschini, "Introduzione", in Vito Limone – Claudio Moreschini (eds.), *Origene. Gregorio di Nissa. Sul Cantico dei Cantici*, Milano, 2016, 89-137.

come condizione epistemologica essenziale dell'atto teologico stesso e culmina nell'identificare l'*epektasis* con la forma definitiva e paradigmatica del rapporto tra Dio e l'uomo. Tale concezione non solo definisce la perfezione escatologica in termini di progresso dell'anima, ma presenta la meta stessa di tale percorso come raggiungimento della stabilità nel movimento di unione con Dio, in quanto eterno immergersi nell'intimità con Lui. La mistica è intesa, così, in modo continuo rispetto alla gloria escatologica, in quella che è forse la concezione più originale di Gregorio².

Dal punto di vista dell'epistemologia teologica ciò può essere tradotto in termini di rapporto tra semantica e sintassi. Infatti, la possibilità espressiva del segno va strutturalmente in crisi quando esso rinvia oltre il raggio di azione delle capacità conoscitive del soggetto. Questo avviene in grado infinito con la Rivelazione, poiché la trascendenza divina implica l'impossibilità di "dire" alcunché di Dio in senso proprio attraverso parole ed espressioni tratte dalla creazione. Ogni affermazione categoriale è, infatti, intrinsecamente destinata ad una radicale insufficienza. Ma nel caso di Gregorio, la sua ontologia della relazione permette di superare l'ostacolo, recuperando a livello di sintassi quello che la semantica non è in grado di esprimere.

2. Il contenuto dell'opera

Ciò ha a che vedere immediatamente con la questione dei destinatari dell'opera. Daniélou riteneva che essa fosse stata composta per il gruppo di gentildonne cristiane riunito a Costantinopoli, in casa della nobile vedova Olimpiade, figura di rilievo al tempo di Teodosio, alla

- 2 Andreas Spira ritiene che l'*epektasis* nissena sia stata fonte di ispirazione per la mistica europea, in contrapposizione all'orrore per il progresso all'infinito e al Dio limitato di Aristotele (cfr. Andreas Spira, "Le temps d'un homme selon Aristote et Grégoire de Nyssa", in *Colloques internationaux du CNRS*, Paris, 1984, 283-294; 289).

quale sono dedicate le Omelie stesse. Si tratterebbe, quindi, di uno scritto rivolto a persone di un elevato livello spirituale. Cahill, invece, ha dimostrato che le omelie furono pronunciate a Nissa, sede episcopale di Gregorio, durante una quaresima degli anni tra il 391 e 394, e che solo in un secondo momento furono rielaborate per essere inviate ad Olimpiade, la quale ne aveva richiesto la composizione³. Questo particolare è di notevole importanza anche sul piano teologico, perché rivela la connessione tra concezione sacramentale e mistica nel pensiero del Nisseno: per spiegare il Cantico dei Cantici egli parla a tutti di contemplazione, poiché la rivelazione rivolge a tutti la chiamata alla contemplazione stessa, non più intesa in senso intellettualistico o spiritualistico, ma ora accessibile ad ogni anima attraverso la partecipazione alla dinamica sacramentale. La sintassi rende possibile tale apertura nella relazione, che ora è sia mezzo sia fine dell'atto comunicativo.

Questo approccio è in linea con la lettura in termini mistagogici del Cantico dei Cantici comune nei Padri della chiesa⁴: esso, infatti, sarebbe stato specialmente collegato all'iniziazione cristiana, in quanto figura dell'unione di Dio con l'anima e con tutto il suo popolo. Il battesimo veniva normalmente amministrato, allora, nella veglia pasquale e il Cantico era letto durante il tempo pasquale anche nella liturgia giudaica, che ha esercitato un influsso diretto sulla prima liturgia cristiana⁵.

Il doppio *Sitz in Leben* non è contraddittorio né a livello teologico, né dal punto di vista storico, se si considera il contesto più ampio

3 J.B. Cahill, "The Date and Setting of Gregory of Nyssa's Commentary on the Song of Songs", in *JThS* 32 (1981), 450-452.

4 Cfr. Jean Daniélou, *Bible et liturgie*, Paris, 1951, 259-280. Vedasi anche Alessandro Cortesi, *Le Omelie sul Cantico dei Cantici di Gregorio di Nissa. Proposta di un itinerario di vita battesimale*, Roma, 2000, 34-39.

5 Cfr. Daniélou, *Bible et liturgie*, 261. Sul ruolo del cantico nella liturgia non solo battesimale, vedasi: Anne-Marie Pelletier, *Lectures du Cantique des Cantiques: de l'énigme du sens aux figures du lecteur*, Roma, 1989, 147-181.

della seconda metà del secolo IV. Il desiderio di prendere sul serio la vita cristiana e la percezione della chiamata alla santità si manifestano in quegli anni, infatti, contemporaneamente come allontanamento dal mondo attraverso la vita monastica e come richiamo alle esigenze battesimali rivolte ad ogni cristiano *in saeculo*. La biografia stessa di Gregorio e la storia della sua famiglia girano attorno a questi due poli, che in fondo costituiscono un'unica meta⁶.

Nella prospettiva della perfezione cristiana, Gregorio in un primo momento pare riprendere la suddivisione origeniana del progresso spirituale in tre tappe⁷, a ciascuna delle quali corrisponderebbe uno dei libri della Sacra Scrittura attribuiti a Salomone: il primo stadio dell'infanzia sarebbe associato al libro dei Proverbi; la seconda fase della vita interiore, cioè la giovinezza, sarebbe connessa al libro dell'Ecclesiaste; infine, la maturità dell'anima sarebbe in relazione proprio con il Cantico dei Cantici. Quest'ultima opera si riferirebbe, dunque, al momento essenzialmente contemplativo⁸.

- 6 Moreschini coglie acutamente la peculiarità del Niseno: “Certo, anche il filosofo greco ha una scuola, frequentata dai suoi discepoli, ai quali, prima ancora che ai libri, affida il suo insegnamento; ma la conversazione del filosofo esige sempre un intellettualismo, un ambiente esoterico che, nonostante la cordialità dei rapporti tra maestro e discepoli (una cordialità che, ad esempio, è bene attestata per Plotino e i suoi amici), rimane sempre caratterizzata dall'astrattezza. Il Niseno, invece, non esita ad affidare all'omelia, cioè a un genere letterario, tutto sommato, minore rispetto ai trattati o alle opere di polemica, che egli aveva composto negli anni precedenti, frutti preziosi della sua speculazione spirituale.” (Moreschini, “Introduzione”, 106)
- 7 Ad esempio della complessità interpretativa e della difficoltà nel fissare una sequenza definita nella concezione del progresso spirituale secondo Gregorio, si veda Hui Xia, “From Light to Light: An Investigation into the Role of the Light Imagery in Gregory of Nyssa's Spiritual Theology” (Ph.D. Thesis), Faculteit Theologie en Religiewetenschappen, KU Leuven, 2014.
- 8 Origine indica questi tre stadi come filosofia etica, naturale e contemplativa: “Generales disciplinae, quibus ad rerum scientiam pervenitur, tres sunt, quas Graeci ethicam, physicam, enopticen appellarunt; has nos dicere possumus

Il Nisseno, però, riprende questo schema, sovvertendone il contenuto⁹. Infatti, egli trasporta tale suddivisione di Origene nel contesto della mistica delle tenebre¹⁰. Come Dio ha parlato a Mosé nella luce, nella nube e nelle tenebre, così la vita spirituale sarebbe caratterizzata da tre vie o fasi. Solo il primo stadio corrisponderebbe ad un momento propriamente illuminativo, nel quale la purificazione dà chiarezza liberando dalle tenebre del peccato e restaurando l'immagine divina nell'anima. Questo primo stadio permetterebbe la conoscenza divina *in speculum*, nello specchio dell'anima, caratteristica della seconda via. Come all'ingresso nella nube, ora si perde chiarezza e ci si accinge alla contemplazione delle realtà nascoste: si accede propriamente all'ordine mistico. La purificazione della prima fase permette, così, la crescita nella conoscenza, che si dà, però, paradossalmente nell'oscurità e si fonda sull'inabitazione della Trinità nell'anima per la grazia¹¹. Questa via conduce alle tenebre del terzo stadio: qui si coglie che Dio trascende infinitamente tutto ciò che di Lui si può conoscere, si comprende che è incomprendibile e che trovarlo vuol dire cercarlo senza posa. Ad ogni istante la capacità dell'anima è colmata e accresciuta, procedendo continuamente, di inizio in inizio, nella partecipazione e nell'unione.

Si tratta proprio dell'*epektasis* che, in quanto stato definitivo di eterno movimento, trasforma radicalmente la costruzione origeniana dei tre momenti della vita spirituale: tale suddivisione perde, infatti, di valore, di fronte alla crescita costante segnata dall'ingresso nelle

moralem, naturalem, inspectivam" (Origene, *In Canticum*, Prolog. 3.1.4, SCH 375, 128)).

9 Cfr. Jean Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Aubier, Paris 1944, 18.

10 Cfr. Idem, "Mystique de la ténèbre chez Grégoire de Nysse", in *DSp* II/2, cc. 1872-1885.

11 Cfr. Idem, *Le IV^{me} siècle, Grégoire de Nysse et son milieu*, Notes prises par les élèves, Cours-Conferance Fac. de Theol. de l'Institut Cath. de Paris, 1965, 186.

tenebre dell'unione¹². Si comprende perché la Canévet individui proprio in questa dottrina del progresso infinito la fonte principale della peculiarità di Gregorio rispetto ad Origene¹³.

Jean Daniélou parla addirittura di rivoluzione copernicana¹⁴, perché si supera la logica del possesso di Dio: non è più semplicemente Dio presente nell'anima, ma è anche l'anima stessa presente in Dio. La contemplazione si compie nell'unione e la spiritualità intellettualistica di stampo origeniano lascia il posto ad una spiritualità estatica dell'amore, in una fusione mirabile di possesso e desiderio, di stabilità e movimento.

Lakolouthia del pensiero di Gregorio muove, infatti, dalla constatazione che la rivelazione trinitaria esige una radicale trasformazione della metafisica greca: dall'unico grado ontologico finito, strutturato in forma scalare con livelli di essere decrescenti in perfezione a partire dal Primo Principio, si passa a due gradi ontologici ben distinti da un *gap* assoluto che separa la Trinità, unica natura eterna e infinita, dalla creazione, segnata dalla temporalità e dalla finitudine¹⁵. Tale nuova architettura metafisica implica a livello gnoseologico l'introduzione dell'apofatismo, per il quale Dio è conoscibile solo nel riconoscimento della Sua inconoscibilità. Nella concezione nissena esegesi e ontologia sono così inseparabili: il senso della Sacra Scrittura, infatti, induce

12 A proposito del rapporto tra i commenti al Cantico di Origene e di Gregorio, Dünzl usa i termini emancipazione e metamorfosi: cfr. Franz Dünzl, "Die Canticum-Exegese des Gregors von Nyssa und des Origenes in Vergleich", in *JAC* 36 (1993), 109.

13 "Dans le domaine de la contemplation, c'est d'abord la théorie du progrès spirituel indéfini qui est source d'interprétations nouvelles" (Mariette Canévet, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*, Paris, 1983, 130.)

14 Cfr. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, 187.

15 Cfr. Giulio Maspero, *Essere e relazione*, Roma, 2013, 166-187. Si veda anche Xavier Batllo, *Ontologie scalaire et polémique trinitaire. Le subodinatanisme d'Eunome et la distinction κτιστόν/ἄκτιστον dans le Contre Eunome I de Grégoire de Nysse*, Münster, 2013.

una rilettura del cosmo e della storia che riguarda ogni uomo, perché parla di ciò che è, di Colui che veramente è e dal Quale ha avuto origine ogni cosa. Così, paradossalmente, proprio per il nuovo quadro ontologico, l'accesso al senso della Parola di Dio passa attraverso il riconoscimento del silenzio come unica via di accesso a Dio stesso.

Dall'applicazione di tale prospettiva al Cantico discende immediatamente che il senso ultimo del testo rivelato è la virtù, la quale è ora risemantizzata nel suddetto *framework* ontologico radicalmente diverso dell'approccio classico greco. Infatti, se per Aristotele Dio non può avere virtù e facoltà, in quanto queste sono connesse ad una dimensione potenziale¹⁶, per Gregorio Dio è la virtù stessa, e non nel senso immanente stoico, ma in quanto sorgente trascendente di ogni virtù. La lettura morale è, dunque, profondamente radicata nell'ontologia e trasfigurata da essa.

Quindi, se il senso del testo rivelato può essere colto solo alla luce della virtù piuttosto che della lettera, il contenuto più profondo di esso si può rinvenire solo in Cristo, in quanto solo nel velo della sua Umanità diventa accessibile la luce abbagliante del sole della sua Divinità. L'allegoria si fa, così, tipologia, sotto l'influsso della nuova concezione ontologica sull'atto esegetico. Infatti, una interpretazione meramente letterale significherebbe la possibilità di giungere al vero con il solo pensiero, così come il ricorso alla semplice allegoria rinvierebbe ad un livello semantico più profondo, ma di per sé accessibile esclusivamente al pensiero di un lettore particolarmente intelligente. Invece l'esegesi tipologica si fonda in primo luogo sul darsi di Dio nella carne e nella storia. Si tratta, dunque, di una possibilità interpretativa radicalmente fondata sul dono divino, e in quanto tale disponibile a tutti. Ma nel silenzio della relazione personale nella storia e nella carne.

Per questo tutto il susseguirsi delle letture nissene delle diverse immagini del Cantico non è univoca, né mira ad una tipificazione o classificazione della vita cristiana, ma rinvia sempre all'*epektasis*, vero

¹⁶ Cfr. Aristotele, *Ethica Nichomachea*, 1178b,17-23.

senso del testo. Il rapporto tra l'uomo e Dio è, dunque, essenzialmente dinamico, perché, da una parte, la creatura è finita mentre il Creatore è infinito, ma dall'altra Questi entra realmente in relazione con l'uomo introducendolo nella propria Vita senza limiti. La salvezza cristiana è, così, definita in termini di desiderio e amore crescenti, che sempre si compiono e sempre più diventano capaci di compiersi.

Ciò si riflette immediatamente nella vita sacramentale, perché Gregorio mette le tre vie in relazione con i tre sacramenti dell'iniziazione cristiana, in una mirabile sintesi caratterizzata dall'attenzione alla dimensione storica e alla dinamica spirituale. La prima via, principalmente illuminativa, corrisponderebbe al battesimo, grazie al quale si è liberati dall'uomo vecchio e si diventa come bimbi appena nati. La seconda fase della crescita spirituale è collegata al sacramento della confermazione, mentre il culmine della perfezione è raggiunto con l'Eucaristia¹⁷. Coerentemente, come il vertice mistico consiste nell'unirsi sempre più intimamente a Dio, in un movimento infinito che si prolunga eternamente nella gloria, così l'Eucaristia, a differenza del battesimo e della confermazione, è sacramento che si ripete e che realizza quest'unione, in una dimensione già essenzialmente escatologica. Per questo Daniélou ha affermato che la teologia spirituale del Nisseno è prolungamento della sua teologia sacramentaria, come si nota appunto nei commenti esegetici¹⁸.

Si comprende, allora, che la *costruzione* del *In Canticum* non miri ad un risultato meramente noetico, ma si estenda alla descrizione della Chiesa, con i suoi diversi membri, e alla storia della salvezza, ora ontologicamente connessa alla condizione di perfezione dell'uomo. Gregorio sembra cercare, con il suo commento, di attrarre i suoi

17 Per una introduzione al tema del rapporto tra Eucaristia e contemplazione: Manuel Belda Plans, "Eucaristía y vida mística", in AAVV, *Diálogos de Teología II: Condenados a la alegría*, Asociación Almudí, Valencia, 2000, 179-198.

18 Cfr. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, 184. Vedasi anche: Elias D. Moutsoulas, Γρηγόριος Νύσσης, Atene, 1997, 106.

ascoltatori e lettori alla dinamica che caratterizza la relazione di Dio con ogni uomo. Il desiderio di quest'ultimo si compie, infatti, non nella comprensione concettuale, che anzi può diventare ostacolo configurandosi come idolo¹⁹, ma nell'unione personale, che si trasmette di vita in vita, "da bocca a bocca"²⁰, introducendo a quel movimento eterno "di gloria in gloria" in cui consiste la perfezione. Così nell'approssimarsi al commento di Gregorio bisogna tener molto presente l'ammonimento del Nisseno stesso:

Mi si presti ascolto a questo proposito: non si stia a sottilizzare circa la costruzione del testo, ma si osservi la concatenazione del pensiero²¹.

Il punto non è individuare fasi o dedurre strutture necessarie della dinamica spirituale dell'uomo, ma lasciarsi guidare nel continuo rilancio cui spinge l'esegesi di Gregorio, tutta tesa all'unione con Dio. La stessa molteplicità delle letture esegetiche del medesimo passo rimanda al senso più profondo che è l'*epektasis*. Scorrendo il commento si ha quasi l'impressione che il Nisseno proceda con acuto senso dell'ironia, smontando la pretesa o l'illusione di aver colto la meta, che di volta in volta pare dischiudersi alla comprensione intellettuale del lettore, per rimandare sempre all'*oltre* di Dio. In questo la sua esegesi è profondamente paolina, non solo per i riferimenti, ma più ancora nello spirito semita, ancorato al *lema* di Mt 27,46 (o l'equivalente *lama* di Mc 15,34) pronunciato da Cristo sulla Croce: il *perché* cui il teologo può aver accesso nella sua esegesi non è in prima battuta causale, ma finale. Il punto è dove Dio conduce l'uomo, prospettiva che in termini tecnici dell'esegesi nissena rinvia allo *skopos*. In questo senso, il *logos* teologico per Gregorio deve essere essenzialmente aperto, radicalmente disposto a lasciarsi trascinare e trasformare nella relazione con Dio.

19 Cfr. Gregorio di Nissa, *De Vita Moysis*, II, 165,4-9, GNO VII/1, 87,23-88,5.

20 Idem, *In Canticum canticorum*, GNO VI, 31,11 e 32,16.

21 καί μοι τοῦτο παρασχέσθω ἡ ἀκοή, μή λίαν ἀκριβολογεῖσθαι πρὸς τὴν τῆς λέξεως σύνταξιν ἀλλὰ πρὸς τὸν εἰρμόν τοῦ νοήματος βλέπειν (*Ibid.*, 53,13-15).

3. La dispositio del Commento

Quanto detto può essere verificato mediante un'analisi del testo focalizzata su due elementi: (i) la ricerca di una possibile struttura interna dell'opera; (ii) l'individuazione dei *redoublement* esegetici, cioè di quelle interpretazioni nelle quali Gregorio intenzionalmente propone un'ulteriore possibilità di lettura immediatamente dopo aver avanzato una prima ipotesi. L'approccio ontologico è, invero, presente nel prologo stesso, laddove Gregorio pone come esempio paradigmatico della sua interpretazione l'esegesi di Gn 2,16-17, caratterizzata dall'accostamento dell'albero della vita a quello della conoscenza del bene e del male. Infatti, vita e bene si identificano, mentre il male è definito come mera assenza di essere. La convergenza con la metafisica neoplatonica non può far dimenticare, qui, la radicale differenza dell'architettura ontologica di Gregorio, il quale sta mettendo in rapporto di partecipazione reale l'uomo battezzato finito con il Dio unitrino infinito.

Tale novità è subito evidente nella I omelia, che si potrebbe definire programmatica, perché fin dall'introduzione (14,13-16,14) presenta la *diathesis* fondamentale del cristiano come libera scelta di lanciarsi sempre più verso la perfezione dell'amore. Ciò è possibile perché Dio stesso suscita il desiderio dell'uomo, per attrarlo alla virtù che ora si identifica con il Creatore stesso. In questo passaggio è, appunto, fin da subito evidente la novità assoluta della proposta di Gregorio rispetto alla metafisica greca, rivelata dall'epistemologia apofatica (36,12-38,2). Allo stesso modo qui entra immediatamente in gioco l'elemento mistagogico, che sacramentalmente collega il Cantico dei Cantici al mistero dei misteri e, quindi, all'ingresso nel santo dei santi. Così già in principio vengono indicati da Gregorio sia la chiave ermeneutica della sua esegesi, cioè l'*epektasis*, sia il fine del suo commento, cioè l'economia della chiesa e l'esortazione alla trasmissione dei misteri ricevuti.

Fin da subito è evidente il *redoublement* che caratterizza la metodologia esegetica di Gregorio: questi costantemente cerca di scardinare

ogni possibilità di interpretazione univoca delle metafore presenti nel Cantico indicando una duplice possibilità di lettura, come avviene con la *sposa* che secondo la Scrittura può indicare sia Dio (18,10-22-10) sia l'anima (22,10-25,1).

Nella II omelia il ritmo del progresso nella purificazione si mantiene sul registro ontologico, con la chiarificazione dell'origine del male, collegato esegeticamente all'essere nera della sposa. Ma tutti possono tornare ad essere buoni attraverso i sacramenti. Qui l'attenzione si sposta dalla chiesa e dall'*epektasis* agli angeli, in questo caso caduti (53,10-57,16), e all'inabitazione (67,8-69,20). In un certo senso Gregorio allarga l'orizzonte metafisico.

Così nella III omelia il tema ontologico-sacramentale viene mantenuto, insieme a quello dell'inabitazione, ora collegata all'apofatismo. La nuova purificazione rivela, però, la dimensione morale e cristologica del percorso tracciato. Quest'ultima, in particolare, è il centro teologico della IV omelia, nella quale l'apofatismo è connesso all'incarnazione (107,9-109,1) in quello che è uno degli snodi argomentativi fondamentali di tutto il commento. Così, attraverso il desiderio, l'*epektasis* è reintrodotta e interpretata sia in prospettiva eucaristica sia come *isanghelia*. La V omelia chiude il percorso cristologico-sacramentale, presentando l'unione, apparentemente finale, dello Sposo e della sposa in termini di una morale fondata sull'ontologia del bene illimitato e, quindi, come morale dell'infinito (157,5-160,10), che si compie nell'*epektasis* stessa con la sobria ebrezza donata dall'Eucaristia.

Sembra chiudersi qui un percorso, che a partire dall'*epektasis* reinterpretata in senso sacramentale il progresso spirituale dell'anima. Tale scansione pare confermata dall'analisi ontologica e dalla sintesi delle prime cinque omelie che inaugurano la VI omelia. In questa si ritrovano, così, i temi fondamentali che le contraddistinguono, in particolare l'*epektasis* stessa, la novità ontologica legata all'apofatismo e la centralità del Cristo come unica via a Dio. Ma l'esegesi relativa al talamo introduce ora la dimensione ecclesiologica che caratterizzerà in modo più esplicito il resto del commento.

Nella VII omelia l'interpretazione della figura di Salomone e della sua lettiga congiunge la descrizione della chiesa e quella del Cristo in una prospettiva morale fondata sull'inabitazione dello Spirito nell'anima che liberamente Lo accoglie. Quindi, nell'omelia VIII il tema dell'inabitazione e quello ecclesiale lasciano il campo ancora all'*epektasis* e all'*isoanghelia*, in una rilettura della figura di Paolo a partire dalla morale cristologica così elaborata. Snodo ancora essenziale dal punto di vista dell'epistemologia teologica è l'affermazione che anche gli angeli conoscono il Dio uno e trino solo attraverso il Corpo di Cristo, come si vedrà di seguito.

La IX omelia applica all'anima la lettura proposta per Paolo, esplicitando la reciprocità della relazione tra lo Sposo e la sposa (263,1-266,1). Il tema sacramentale è sostituito da un ulteriore *redoublement* esegetico, fondamentale da un punto di vista epistemologico: il *croco* è letto sia da una prospettiva filosofica come simbolo della virtù sia teologicamente come rinvio alla fede trinitaria (283,18-285,16). Quindi il riferimento pieno di risonanze liturgiche all'incenso apre la strada a quello che potrebbe essere definito un ulteriore punto di arrivo, nella X omelia, dove il discorso morale e ontologico viene presentato attraverso la sua realizzazione sacramentale nell'iniziazione cristiana, che dischiude al cristiano la stessa perfezione realizzata nel corso del tempo in figure concrete come Davide, gli evangelisti, Pietro e Paolo.

Se si volesse trovare un'ulteriore unità nella scansione della struttura del commento di Gregorio, dopo le prime cinque omelie, si potrebbero, dunque, considerare le omelie VI-X come illustrazione a livello della singola anima del compimento del fine della chiesa attraverso la liturgia: l'*epiklesis* dischiude a tutti l'*epektasis*, accomunando il battezzato ai grandi santi protagonisti della storia della salvezza.

Tale ipotesi riguardo la struttura può essere confermata dall'inizio della XI omelia, che muove dalla connessione tra l'apofatismo e i gradi dell'asceta mosaica, riproponendo una sintesi del percorso esegetico compiuto nelle omelie precedenti. La prospettiva diventa in questa ultima parte più storico-salvifica, perché Gregorio, a partire

dallo stupore per la verginità di Maria, connette la vita di Cristo con l'insieme della vita dell'uomo. Questo risultato è ottenuto attraverso un ulteriore *redoublement* esegetico nel quale la *mano* è riferita sia alla creazione sia all'incarnazione, che, come già per il croco, dischiude una prospettiva umana legata al valore dell'umiltà e una propriamente di fede, relativa alla realizzazione delle profezie veterotestamentarie e, quindi, all'unità della storia della salvezza.

Nella XII omelia l'esegesi morale mostra tutta la sua profondità ontologica tornando all'identificazione dei due alberi paradisiaci (347,6-352,5), già apparsa nel prologo, e reintroducendo la prospettiva dell'*epektasis*. Con essa riappare anche il tema degli angeli. L'esegesi sacramentale sviluppa, invece, la lettura di Sal 22. Infine si ha un ennesimo *redoublement* a proposito del *velo*, il quale può simboleggiare sia le purificazioni successive (359,5-362,17), intrinseche al progresso senza limite dell'anima, sia lo svelamento dell'amore (369,14-370,13). Quest'ultima possibilità giunge in modo particolarmente improvviso alla fine di un'omelia strutturata in modo molto coerente, tanto che l'effetto sorpresa così ottenuto non può non far pensare a un tentativo quasi ironico da parte di Gregorio di relativizzare la propria proposta.

La XIII omelia mostra la relazione tra la dinamica sacramentale precedente e l'identità della chiesa come nuova creazione. Si tratta di uno dei nuclei teologici più densi dell'intero commento, dove si presenta la chiesa alla luce dell'ontologia del Cristo il quale, in quanto vero uomo e vero Dio, è l'unico cammino per risalire alla Trinità. In una prospettiva ancora storico-salvifica, basata anche sul classico parallelo Eva-Maria, l'unione ipostatica viene indicata come unico ponte verso quella perfezione cui la chiesa conduce. Il percorso è, dunque, dalla chiesa a Cristo e da Cristo a Dio (383,15-386,17). Per questo, a livello morale, contemplazione e opere devono essere unite, secondo una prospettiva ben diversa da quella dell'etica greca classica.

La prospettiva storico-salvifica sembra essere il punto di arrivo della sintesi finale che chiude la XIV omelia, nella quale la descrizione

dell'architettura ecclesiale viene illustrata attraverso le figure di Paolo, Pietro, Giacomo e Giovanni, e inquadrata nello scontro drammatico tra gli angeli fedeli e quelli caduti. Questi ultimi due gruppi corrispondono ad un ulteriore *redoublement* esegetico connesso all'interpretazione del *Libano*. Infine, la lettura cristologica della parabola del Buon Samaritano, che chiude l'omelia (426,9-429,15), sembra preparare immediatamente il finale del commento, identificando Gesù con il protagonista del racconto evangelico. Tale narrazione è, così, eretta a simbolo di tutta la storia della salvezza e, quindi, a senso più autentico dell'esegesi spirituale proposta.

Il percorso si chiude con l'omelia XV nella quale interferiscono in modo esplicito praticamente tutti gli ambiti tematici evidenziati, tranne quello sacramentale, che però è implicito attraverso l'interpretazione simbolica e mistagogica che ha caratterizzato l'esegesi di Gregorio nelle omelie precedenti. Qui si evidenzia come la chiave ermeneutica dell'*epektasis* indichi nella dinamica stessa il principio fondante della perfezione cristiana. Lo scopo del testo sacro è mettere in movimento, come i primi apostoli, il cristiano perché liberamente assuma la disposizione degli angeli, sempre rivolti a Dio. La forza dell'elemento cristologico presenta ora tale "essere rivolti" al Creatore come mimesi di Cristo, che si realizza in quanto mutua immanenza, grazie alla quale l'anima stessa brilla della Luce divina che la inabita, donandole le Sue virtù. In tal modo l'anima riacquista le ali, formula che nel linguaggio platonico significava la somiglianza con Dio. Ma in Gregorio ciò si dà paradossalmente attraverso la dimensione corporale e in un progresso costante che, proprio perché perfetto, non è destinato a cessare mai. L'esegesi nissena dimostra ancora la propria inclusività, perché riconosce sia il percorso del timore, esegeticamente connesso alle concubine, sia quello libero dell'amore, simboleggiato dalle regine. Le due vie convergono nella dinamica della perfezione, in modo tale che, al di là di ogni rigida scansione delle tappe del cammino di perfezione cristiana, le giovinette, le concubine e le regine sono tutte parte della stessa dinamica che conduce all'identificazione

con l'unica colomba la cui perfezione sgorga dall'immanenza divina, nello Spirito Santo dono di Dio agli uomini.

Così, in sintesi, se si cerca di individuare una struttura del commento, emergono pochi elementi sicuri. In primo luogo, oltre al prologo con la classica funzione retorica, è evidente, da una prospettiva contenutistica, che l'ultima omelia costituisce una conclusione. Altro elemento evidente è l'organizzazione delle prime cinque omelie in base a gradi di purificazioni successive che culminano con l'unione tra la sposa e l'Amato. Si potrebbero anche riconoscere altri due gruppi nelle omelie VI-X, che declinano in termini ecclesiali il progresso tracciato per l'anima nelle prime cinque omelie, e in quelle XI-XV, che espandono il discorso ecclesiale alla dimensione storico-salvifica. Le sezioni sintetiche e strutturali all'inizio delle omelie VI e XI potrebbero supportare tale ipotesi. Ma quello che più importa è che la funzione stessa di tutte omelie che seguono le prime cinque sembra essere un allargamento progressivo della prospettiva che, da una parte, mira a rompere ogni tentativo di tipificare la crescita spirituale in tappe determinate e, dall'altra, indica nella dinamica stessa del continuo progresso dell'*epektasis* lo stato più proprio che la dimensione sacramentale dischiude al cristiano. I numerosi *redoublement* esegetici sembrano proprio tendere a relativizzare l'esegesi del passo concreto per rinviare alla direzione del movimento ontologico dischiuso dall'identificazione con il Cristo. Liturgia, morale e ontologia interagiscono, così, continuamente, in una costruzione ardita e profonda. Al centro di ciascuna delle tre scansioni si trova un fondamentale passaggio cristologico che illumina l'ontologia stessa dell'uomo, degli angeli e della chiesa: nell'omelia IV si ha l'esegesi del talamo in base alla quale il velo della carne è l'unica possibilità di accesso a Dio; nell'omelia VIII, ciò è applicato agli angeli stessi, che in quanto soggetti all'apofatismo possono conoscere Dio solo nel Suo Corpo e quindi nella chiesa; e nell'omelia XIII, dove le due nature del Cristo sono presentate come reale punto di contatto tra l'uomo e Dio, in modo tale che l'economia della salvezza è l'unica via all'immanenza.

Da tale prospettiva si può apprezzare l'interazione nel Commento al Cantico di tutti i temi fondamentali della teologia di Gregorio, sviluppati nel corso della sua vita sia in ambito trinitario, sia in ambito cristologico e antropologico.

4. La proposta interpretativa

Un confronto tra le due precedenti sezioni di questo contributo mostra una convergenza *de facto* tra la prima più contenutistica e la seconda più analitica. Quest'ultima ha mostrato l'impossibilità di individuare una struttura ordinata nel testo, che vada oltre il semplice e costante riferimento all'oltre di Dio rispetto alla finitudine dell'uomo.

Ciò può essere espresso attraverso una sequenza logica di tre passi, che corrispondono ad altrettanti momenti fondamentali della costruzione teologica di Gregorio: a) il primo è il rapporto tra esegesi e metafisica; b) il secondo è la conseguente affermazione dell'apofatismo e dell'*epektasis*; c) che conduce alla dimensione cristologico-sacramentale come unico cammino di conoscenza e unione autentiche in relazione al Dio uno e trino.

a) Primo passo: il profumo versato

La domanda iniziale è come vada interpretato il testo del Cantico dei Cantici, il cui senso letterale sembra indicare immediatamente l'amore umano di uno sposo e una sposa, con tutta la passionalità e la carnalità proprie di esso. La risposta di Gregorio si inserisce nella polemica tra esegesi letteralista e allegorica:

Poiché ad alcuni degli scrittori ecclesiastici pare bene seguire alla lettera in ogni passo il testo della Sacra Scrittura e non ammettono che essa, mediante significati simbolici e sensi allegorici, ha affermato qualcosa per la nostra utilità²².

22 ἐπειδὴ δέ τισι τῶν ἐκκλησιαστικῶν παρίστασθαι τῇ λέξει τῆς ἁγίας γραφῆς διὰ

Gregorio assume come *ratio* della sua lettura lo scopo dell'utilità. Ma l'analisi epistemologica è radicata nella sua concezione ontologica, come è evidente già nel proemio, dove la proibizione divina in Gn 2,16-17 è interpretata nel senso dell'identificazione dell'albero della vita con quello della conoscenza del bene e del male. Infatti, tale opzione interpretativa si fonda su una prospettiva gnoseologica che fa dipendere la percezione del vero dalla consistenza ontologica del rapporto con la realtà conosciuta, piuttosto che dalla comprensione concettuale, in quanto il male è presentato come mera assenza di essere, e quindi di bene e di vita. Conoscere vuol dire semplicemente entrare in relazione con ciò che è.

In tal modo la domanda sulla forma di esegesi appropriata per il testo del Cantico si ricollega all'apofatismo e, quindi, alla concezione della conoscenza in un contesto metafisico dove l'essere della creatura è nello stesso tempo radicalmente separato dal Creatore ma fondato nella relazione con Lui:

Di nuovo, nei passaggi che seguono, l'anima, cioè la sposa, raggiunge una filosofia più alta, mostrando l'inaccessibilità e l'incomprensibilità (τὸ ἀπρόσιτόν τε καὶ ἀχώρητον) della potenza divina per i ragionamenti umani. In questi passaggi si dice: "Profumo versato è il tuo nome" (Ct 1,3). Infatti, mi sembra che con questo discorso si voglia indicare, in un certo modo, che non è possibile che la natura infinita (ἄοριστον) venga compresa esattamente nel significato di un nome. Ma ogni potenza dei concetti e ogni espressione di parole e di nomi, anche se sembra avere qualcosa di grande e confacente alla divinità, non ha la capacità naturale di attingere l'essere in sé stesso. Ma la nostra ragione congetture su ciò che è ignoto, come partendo da tracce e barlumi, rappresentandosi, in base ad una certa analogia²³ (ἔκ τινος ἀναλογίας), l'incomprensione

πάντων δοκεῖ καὶ τὸ δι' αἰνιγμάτων τε καὶ ὑπονοιῶν εἰρησθαί τι παρ' αὐτῆς εἰς ὠφέλειαν ἡμῶν οὐ συντίθενται (Gregorio di Nissa, *In Canticum canticorum*, GNO VI, 4, 10-13).

23 Cfr. Idem, *Contra Eunomium* II, GNO I, 230, 27-29.

bile attraverso ciò che comprende. Si dice, infatti, che qualsiasi nome possiamo immaginare, tra quelli che corrispondono alla conoscenza del profumo della divinità, esprimendo ciò che diciamo, non manifestiamo il profumo stesso, ma con nomi teologici²⁴ (θεολογικοῖς) indichiamo [solo] come delle leggere tracce dell'effluvio della fragranza divina. Così per i vasi, dai quali sia stato versato il profumo, si ignora quale sia nella sua stessa natura il profumo che è stato versato fuori dai vasi, ma da una certa indistinta qualità, lasciata dagli effluvi sul fondo del vaso, facciamo una congettura sul profumo versato. Dunque, da quanto si è detto, apprendiamo che lo stesso profumo della Divinità, quale mai esso sia nella [sua] essenza, è al di sopra di ogni nome e di ogni concetto. Mentre le meraviglie che si contemplanò nell'universo forniscono la materia per i nomi teologici, con i quali chiamiamo [Dio] sapiente, potente, buono, santo, beato ed eterno, giudice, salvatore e con gli attributi di questo genere. Questi tutti insieme non indicano se non una lieve qualità del profumo divino, del quale tutta la creazione è impregnata, a guisa di un vaso per profumi, grazie alle meraviglie che in essa si contemplanò²⁵.

24 Il termine è tecnico.

25 Πάλιν ἐν τοῖς ἐφεξῆς ὑψηλότερας ἄπτεται φιλοσοφίας ἢ ψυχῆ, ἢ νόμφη, τὸ ἀπρόσιτόν τε καὶ ἀχώρητον λογισμοῖς ἀνθρωπίνους τῆς θείας δυνάμεως ἐνδεικνυμένη, ἐν οἷς φησι Μύρον ἐκκενωθὲν ὄνομά σοι τοιοῦτον γάρ τι δοκεῖ μοι διὰ τοῦ λόγου τούτου σημαίνεισθαι, ὅτι οὐκ ἔστιν ὀνοματικῆ σημασίας περιληφθῆναι δι' ἀκριβείας τὴν ἀόριστον φύσιν· ἀλλὰ πᾶσα νοημάτων δύναμις καὶ πᾶσα ῥημάτων τε καὶ ὀνομάτων ἔμφασις, κἂν τι μέγα καὶ θεοπρεπὲς ἔχειν δόξῃ, αὐτοῦ τοῦ ὄντος ἐφάπασθαι φύσιν οὐκ ἔχει· ἀλλ' ὥσπερ ἐξ ἰχνῶν τινῶν καὶ ἐναυσμάτων ὁ λόγος ἡμῶν τοῦ ἀδήλου καταστοχάζεται διὰ τῶν καταλαμβανομένων εἰκάζων ἐκ τινος ἀναλογίας τὸ ἀκατάληπτον. ὅ τι γὰρ ἂν ἐπινοήσωμεν, φησὶν, ὄνομα γνωριστικὸν τοῦ τῆς θεότητος μύρου, οὐκ αὐτὸ τὸ μύρον διὰ τῆς ἐμφάσεως τῶν λεγομένων σημαίνομεν, ἀλλὰ βραχὺ τι λείψανον ἀτμοῦ τῆς θείας εὐωδίας τοῖς θεολογικοῖς ὀνόμασιν ἐνδεικνύμεθα. ὡς ἐπὶ τῶν ἀγγείων, ὧν ἂν ἐκκενωθῆ τὸ μύρον, αὐτὸ μὲν τῆ ἑαυτοῦ φύσει ἀγνοεῖται τὸ μύρον τὸ ἐκκενωθὲν τῶν ἀγγείων, οἷόν ἐστιν· ἐξ ἀμυδρᾶς δὲ τινος τῆς ὑπολειφθείσης ἐκ τῶν ἀτμῶν τῶ ἀγγείω ποιότητος στοχασμὸν τινα περὶ τοῦ ἐκκενωθέντος μύρου ποιούμεθα. τοῦτο οὖν ἐστὶν ὁ διὰ τῶν εἰρημένων μανθάνομεν, ὅτι αὐτὸ μὲν τὸ τῆς θεότητος μύρον, ὃ τί ποτε κατ' οὐσίαν ἐστίν, ὑπὲρ πᾶν ἐστὶν ὄνομά τε καὶ νόημα· τὰ δὲ τῶ παντὶ ἐνθεωρούμενα θαύματα τῶν θεολογικῶν ὀνομάτων τὴν ὕλην δίδωσι, δι' ὧν σοφόν, δυνατόν, ἀγαθόν, ἅγιον, μακάριόν τε καὶ αἰδίων καὶ κριτὴν καὶ σωτῆρα καὶ τὰ τοιαῦτα

L'intelletto può rinvenire solo le tracce della presenza del divino nel creato, ma non cogliere concettualmente l'essenza stessa di Dio, in quanto essa eccede in modo assoluto le sue possibilità. L'infinito non può essere contenuto nel finito. L'accesso al Dio uno e trino è possibile, invece, solo nella relazione, cioè attraverso quell'incontro che è il tema del poema biblico commentato da Gregorio.

Da tale prospettiva, all'interno del pensiero nisseno, il rifiuto del letteralismo è diretta conseguenza dell'opzione gnoseologica apofatica, che a sua volta si fonda sulla concezione ontologica che riconosce come unica natura eterna e infinita la Trinità, distinta in modo assoluto dalla creazione. Infatti, se fosse possibile comprendere il testo in modo letterale, allora la conoscenza naturale basterebbe per giungere al Dio uno e trino. Così l'esegesi spirituale è tale da una prospettiva non meramente noetica, ma è spirituale in senso propriamente personale.

b) Secondo passo: il silenzio degli angeli

La perfezione spirituale di ogni cristiano è, allora, presentata a partire dalla condizione degli angeli che sono già rivolti in modo definitivo a Dio. Tutta la lettura di Gregorio pare mirare proprio a suscitare la libera adesione da parte dell'uomo a tale movimento. Gli angeli stessi sono così l'elemento concreto attraverso cui viene introdotto nel commento il tema dell'*epektasis*, cioè la crescita senza posa nella partecipazione reale all'infinita vita divina:

Infatti, poiché è stato annunciato che la vita dopo la risurrezione sarà simile (ὅμοιον) alla condizione (καταστάσει) degli angeli – e colui che lo annuncia non mente –, sarebbe conseguente che anche la vita nel mondo fosse preparazione alla vita che speriamo dopo questa, in modo

κατονομάζομεν ἅπερ πάντα ποιότητά τινα βραχεῖαν τοῦ θεοῦ μέρου ἐνδείκνυται, ἦν πᾶσα ἡ κτίσις διὰ τῶν ἐνθεωρουμένων θαυμάτων σκεύους τινὸς μυρεψικοῦ δίκην ἐν ἑαυτῇ ἀπεμάξατο (Gregorio di Nissa, *In Canticum canticorum*, GNO VI, 36, 12 – 38, 2).

tale che coloro che vivono nella carne e nel campo del mondo non conducano una vita secondo la carne né si configurino a questo mondo, ma pratichino in anticipo la vita sperata durante la vita nel mondo. Perciò la sposa ispira nelle anime di coloro che la seguono la conferma mediante il giuramento, che la loro vita in questo campo venga indirizzata a contemplare le Potestà, imitando la purezza angelica mediante l'impassibilità (*ἀπαθείας*). Infatti, quando l'amore (*ἀγάπης*) è così eccitato e ancor più eccitato, cioè è innalzato e con aggiunta cresce sempre verso il meglio, si dice che la buona volontà di Dio si compie in cielo come in terra poiché l'impassibilità degli angeli si realizza anche in noi²⁶.

Il riferimento al voto nel testo lascia intravedere, forse, oltre il contesto liturgico della comunità riunita a Nissa, anche lo sfondo della comunità di Olimpia a Costantinopoli.

Ma al di là delle considerazioni di ordine storico quello che qui importa maggiormente è l'identificazione dell'*apatheia* angelica con l'*eppektasis*. Rispetto alle passioni carnali implicite in una lettura letteralista del Cantico, il testo è affrontato a partire dalla condizione angelica, quindi dalla realtà esistenziale di questi esseri puramente spirituali.

L'intima connessione tra la *katastasis* angelica e l'apofatismo è presentata da Gregorio in modo netto e chiaro nel commento a Ct 3,3:

Quindi l'anima passò in rassegna tutto l'ordine angelico e siccome non vide tra i beni da lei trovati ciò che cercava pensò tra sé: "Forse per essi

26 ἐπειδὴ γὰρ τὸν μετὰ τὴν ἀνάστασιν βίον ὅμοιον ἐπήγγελται τῇ ἀγγελικῇ καταστάσει [τῶν ἀνθρώπων] γενήσεσθαι (ἀψευδῆς δὲ ὁ ἐπαγγελιάμενος), ἀκόλουθον ἂν εἶη καὶ τὴν ἐν τῷ κόσμῳ ζωὴν πρὸς τὴν ἐπιζόμενὴν μετὰ ταῦτα παρασκευάζεσθαι, ὥστε ἐν σαρκὶ ζῶντας καὶ ἐν τῷ ἀγρῷ τοῦ κόσμου διάγοντας μὴ κατὰ σάρκα ζῆν μηδὲ συσχηματίζεσθαι τῷ κόσμῳ τούτῳ, ἀλλὰ προμελετᾶν τὸν ἐπιζόμενον βίον διὰ τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ζωῆς, διὰ τοῦτο τὴν διὰ τοῦ ὄρκου βεβαίωσιν ἐμποιεῖται ταῖς ψυχαῖς τῶν μαθητευομένων ἢ νύμφη, ὥστε τὴν ζωὴν αὐτῶν τὴν ἐν τῷ ἀγρῷ τούτῳ κατορθουμένην πρὸς τὰς δυνάμεις βλέπειν, μιμουμένην διὰ τῆς ἀπαθείας τὴν ἀγγελικὴν καθαρότητα· οὕτω γὰρ ἐγειρομένης τῆς ἀγάπης καὶ ἐξεγειρομένης (ὅπερ ἐστὶν ὑψουμένης τε καὶ αἰεὶ διὰ προσθήκης πρὸς τὸ μείζον ἐπαυξομένης) τὸ ἀγαθὸν εἶπε θέλημα τοῦ θεοῦ τελειοῦσθαι ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς τῆς ἀγγελικῆς καὶ ἐν ἡμῖν ἀπαθείας κατορθουμένης. (*Ibid.*, 134,9-135,6)

è comprensibile ciò che è da me amato?” e dice a loro: “Avete forse visto colui che l’anima mia ha amato?” (Ct 3,4). Ma poiché essi tacevano di fronte a tale domanda e col silenzio dimostravano che anche per loro è incomprendibile quello che lei cercava, appena ebbe percorso con la ricerca della mente tutta quella città sovramondana e non ebbe conosciuto quanto cercava nemmeno tra gli esseri intelligibili e incorporei, allora rinunciando a tutto ciò che aveva trovato conobbe quello che cercava, la cui esistenza si conosce solo nell’impossibilità di comprendere ciò che è. Infatti ogni elemento che lo rende noto è impedimento perché coloro che lo cercano giungano a trovarlo²⁷.

Similmente a quanto accade nel *De Vita Moysis*²⁸, il Nisseno trae come conseguenza del *gap* ontologico incolmabile tra il Creatore e la creatura l’affermazione che anche gli angeli non possono conoscere da soli il Dio uno e trino. Nonostante la loro posizione preminente nella scala degli esseri, nemmeno le creature puramente spirituali possono comprendere intellettualmente la natura divina. Nel commento di Gregorio metafisica, teologia e poesia convergono nella contemplazione del silenzio degli angeli di fronte alla domanda della sposa in cerca dello Sposo. Ma l’ardire del pensiero nisseno si spinge oltre:

E se non è troppo ardito dirlo, forse [le potenze angeliche] si sono meravigliate vedendo nella Sposa la Bellezza dello Sposo, per tutti invisibile e incomprendibile. Infatti, Colui che “nessuno ha mai visto” (Gv 1,18),

27 ἡ μὲν οὖν περιήει διερευνωμένη πᾶσαν ἀγγελικὴν διακόσμησιν καὶ ὡς οὐκ εἶδεν ἐν τοῖς εὐρεθεῖσιν ἀγαθοῖς τὸ ζητούμενον τοῦτο καθ’ αὐτὴν ἐλογίσαστο· ἄρα κἂν ἐκεῖνοις ληπτόν ἐστι τὸ παρ’ ἐμοῦ ἀγαπώμενον; καὶ φησι πρὸς αὐτούς· μὴ κἂν ὑμεῖς ὄν ἠγάπησεν ἡ ψυχὴ μου εἶδετε; σιωπησάντων δὲ πρὸς τὴν τοιαύτην ἐρώτησιν καὶ διὰ τῆς σιωπῆς ἐνδειξαμένων τὸ κάκεινοις ἄληπτον εἶναι τὸ παρ’ αὐτῆς ζητούμενον, ὡς διεξήλθε τῇ πολυπραγμοσύνῃ τῆς διανοίας πᾶσαν ἐκείνην τὴν ὑπερκόσμιον πόλιν καὶ οὐδὲ ἐν τοῖς νοητοῖς τε καὶ ἄσωμάτοις εἶδεν οἷον ἐπόθησεν, τότε καταλιπούσα πᾶν τὸ εὐρισκόμενον οὕτως ἐγνώρισε τὸ ζητούμενον, τὸ ἐν μόνῳ τῷ μὴ καταλαμβάνεσθαι τί ἐστίν ὅτι ἔστι γινωσκόμενον, οὐ πᾶν γινώρισμα καταληπτικὸν ἐμπόδιον τοῖς ἀναζητοῦσι πρὸς τὴν εὐρεσιν γίνεται. (*Ibid.*, 182,10-183,5)

28 Cfr. Idem, *Da Vita Moysis*, 163, GNO VII/1, 87.

come dice Giovanni, e che “nessuno può vedere” (1 Tm 6,16), come testimonia Paolo, Questi fece della Chiesa il Suo Corpo e si edifica nell’amore mediante l’aggiunta dei salvati, “finché arriviamo... allo stato di uomo perfetto, nella misura che conviene alla piena maturità di Cristo” (Ef 4,13). Dunque, se la Chiesa è il Corpo di Cristo e il Capo del Corpo è il Cristo, il Quale forma il volto della Chiesa con la propria immagine, forse gli amici dello Sposo si sono rincuorati guardandola perché in lei vedono più distintamente l’invisibile. Come coloro che non riescono a guardare il disco del sole, lo vedono nello splendore riflesso nell’acqua, così anche [le potenze angeliche] nel puro specchio che è la Chiesa contemplanò il Sole di Giustizia conosciuto attraverso quello che appare²⁹.

Gli amici dello Sposo, cioè gli angeli, non possono conoscere direttamente il loro Creatore, il quale è eccedente rispetto ad ogni capacità intellettuale, perfino di quella più grande nel cosmo. Ma la sposa stessa, che vaga in cerca del suo Amore, è per loro fonte della conoscenza dello Sposo, in quanto la Chiesa è il Corpo di Cristo. La lettura nissena è nello stesso tempo di grande profondità teologica e estrema efficacia drammatica. Al contrario di quanto avviene nella tragedia di Edipo, il quale nella ricerca del colpevole delle disgrazie di Tebe scopre di essere proprio lui l’origine del male, qui la sposa nella ricerca appassionata del suo Amato scopre di avere in sé la via di accesso a

29 εἰ δὲ μὴ τολμηρὸν ἔστιν εἰπεῖν, τάχα κάκεινοι διὰ τῆς νύμφης τὸ τοῦ νυμφίου κάλλος ἰδόντες ἐθαύμασαν τὸ πᾶσι τοῖς οὖσιν ἀόρατόν τε καὶ ἀκατάληπτον· ὃν γὰρ Οὐδεις ἑώρακε πώποτε, καθὼς φησὶν Ἰωάννης, Οὐδὲ ἰδεῖν τις δύναται, καθὼς ὁ Παῦλος μαρτύρεται, οὗτος σῶμα ἑαυτοῦ τὴν ἐκκλησίαν ἐποίησε καὶ διὰ τῆς προσθήκης τῶν σφρομένων οἰκοδομεῖ ἑαυτὸν ἐν ἀγάπῃ, Μέχρις ἂν καταστήσωμεν οἱ πάντες εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ, εἰ οὖν σῶμα τοῦ Χριστοῦ ἡ ἐκκλησία, κεφαλὴ δὲ τοῦ σώματος ὁ Χριστὸς τῷ ἰδίῳ χαρακτηρισμοῦ τῆς ἐκκλησίας τὸ πρόσωπον, τάχα διὰ τοῦτο πρὸς ταύτην βλέποντες οἱ φίλοι τοῦ νυμφίου ἐκαρδιώθησαν, ὅτι τρανότερον ἐν αὐτῇ τὸν ἀόρατον βλέπουσιν· καθάπερ οἱ αὐτὸν τοῦ ἡλίου τὸν κύκλον ἰδεῖν ἀδυνατοῦντες, διὰ δὲ τῆς τοῦ ὕδατος ἀγῆς εἰς αὐτὸν ὀρῶντες, οὕτω κάκεινοι ὡς ἐν κατόπτρῳ καθαρῷ τῆ ἐκκλησία τὸν τῆς δικαιοσύνης ἥλιον βλέπουσι τὸν διὰ τοῦ φαινομένου κατανοοῦμενον. (Gregorio di Nissa, *In Canticum canticorum*, GNO VI, 256,9-257,5).

Lui. È evidente la differenza della grammatica teologica rispetto ad Origene: ora l'angelo stesso, superiore dal punto di visto intellettivo, si inginocchia davanti all'umanità della sposa, assunta dallo Sposo.

L'esegesi nissena tesse continuamente la trama del Cantico con l'ordito giovanneo e paolino. Da quest'ultima componente, mediata da tutta la tradizione giudeocristiana, in particolare, gli viene l'affermazione che anche alle potenze angeliche fosse dato conoscere il mistero dell'economia salvifica nei confronti degli uomini³⁰. Così, lo stupore delle schiere celesti diventa il senso spirituale di Ct 4,9:

[la sposa] resa più divina e trasformata dalla bella mutazione in una gloria superiore rispetto alla gloria in cui era, in modo tale da suscitare lo stupore nel coro degli angeli che circonda lo Sposo i quali insieme le rivolgono il saluto stupito tu ci hai ferito il cuore, sorella nostra, sposa "...” (Ct 4,9). Infatti, avendo ottenuto l'impassibilità nella carne, tale condizione dell'impassibilità, che risplende sia in lei sia negli angeli, la introduce nella parentela e nella fraternità con gli esseri incorporei³¹.

Tutta la vita del cristiano è un “bel mutamento” che unisce angeli e uomini nello slancio senza posa di gloria in gloria in Dio. Il senso spirituale è così essenzialmente ontologico, in quanto la perfezione cristiana consiste proprio nell'aprirsi a quella condizione di impassibilità, come disposizione indefettibile verso il Dio uno e trino, che accomuna fraternamente gli angeli e gli uomini, questi ultimi nella loro unità di anima e corpo. E il cammino per giungere a tale condizione è in entrambi i casi uno solo: l'Umanità del Cristo.

³⁰ Cfr. *ibid.*, 254, 13-20.

³¹ μεταποιηθεῖσα πρὸς τὸ θεϊότερον καὶ ἀπὸ τῆς δόξης ἐν ἧ ἦν πρὸς τὴν ἀνωτέραν δόξαν μεταμορφωθεῖσα διὰ τῆς ἀγαθῆς ἀλλοιώσεως, ὡς θαῦμα γενέσθαι τῷ περὶ τὸν νυμφίον τῶν ἀγγέλων χορῶ καὶ πάντας εὐφῆμως πρὸς αὐτὴν τὴν θαυμαστικὴν ταύτην προσέθαι φωνὴν ὅτι Ἐκαρδίωσας ἡμᾶς, ἀδελφὴ ἡμῶν νύμφη· ὁ γὰρ τῆς ἀπαθείας χαρακτῆρ ὁμοίως ἐπιλάμπων αὐτῇ τε καὶ τοῖς ἀγγέλοις εἰς τὴν τῶν ἀσωμάτων αὐτὴν ἄγει συγγενειάν τε καὶ ἀδελφότητα τὴν ἐν σαρκὶ τὸ ἀπαθὲς κατορθώσασαν. (*Ibid.*, 253,15-254,4)

c) Terzo passo: il letto ombreggiato

Il Nisseno specifica in modo netto che l'unica via di accesso al Divino è l'economia salvifica, quindi la liturgia stessa celebrata nella Pasqua, contesto del commento:

Dunque continua: "presso il nostro letto ombreggiato" (Ct 1,16). Cioè: la natura umana ti ha conosciuto [Signore] o certamente ti conoscerà in quanto divenuto ombreggiato nell'economia. Per questo il testo dice: sei venuto mio diletto, grazioso e sei divenuto ombreggiato presso il nostro letto. Se infatti non ti fossi ricoperto d'ombra, velando da te stesso il puro raggio della Divinità con la forma del servo, chi avrebbe potuto sostenere la tua apparizione? Poiché nessuno vedrà il volto del Signore e continuerà a vivere (cfr. Es 33, 20)³².

Il passo è estremamente profondo da un punto di vista teologico e rilevante a livello di espressione poetica, perché paradossale e ossimoro convergono nell'identificazione dell'ombra della corporalità umana con la via di accesso alla Luce divina. Il velo rivela, in modo tale che la mistica della luce origeniana è radicalmente sovvertita nella mistica delle tenebre nissena, fondata sull'apofatismo e sulla radicale distinzione tra l'ordine ontologico della Trinità e la creazione. L'assenza di ogni possibile intermediario metafisico tra Dio e il mondo, intermediario che invece era l'autentica cifra delle costruzioni greche da Platone ad Aristotele, induce una rilettura relazionale, il cui nucleo ontologico è il Cristo stesso. Infatti, scrive Gregorio:

E la sposa usa il nome di letto in senso figurato, interpretandolo come unione della natura umana con il Divino³³.

Il Cristo non è un grado intermedio tra Dio e il mondo, secondo quanto proponeva l'eresia ariana, ma Egli appartiene perfettamente ad entrambi gli ambiti ontologici: alla Trinità in quanto Figlio di Dio

³² *Ibid.*, 107,9-108,4.

³³ κλίνην δὲ ὀνομάζει ἡ νύμφη τῆ τροπικῆ σημασίᾳ τὴν πρὸς τὸ θεῖον ἀνάκρασιν τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ἐρμηνεύουσα (*Ibid.*, 108,10-12).

e alla creazione, in quanto figlio dell'uomo. Così il talamo nuziale, dell'unione tra lo Sposo e la sposa, è simbolo dell'unione tra il *Logos* e la carne. In tal modo, quest'ultima diventa l'unica via di accesso possibile a Dio. L'apofatismo che nega la possibilità di comprensione concettuale dell'essenza divina rinvia, così, alla relazione:

“Dimmi, o tu, che l'anima mia ha amato” (Ct 1,7). Infatti, ti chiamo così, poiché il tuo nome è al di sopra di ogni nome e per ogni natura razionale è ineffabile e incomprensibile. Dunque la relazione (σχέσις) della mia anima con te è per te il nome che dà a conoscere la tua bontà³⁴.

La *schesis* è, così, presentata come unica autentica possibilità di approssimazione al Dio di Gesù Cristo. Il conoscere è qui inteso in senso biblico come unione, e non più come riduzione concettuale. L'incarnazione stabilisce una relazione ontologica tra il tempo e l'eterno, in modo tale che la possibilità di rapporto con la Trinità è radicale dono divino, che però nello stesso tempo appartiene realmente all'anima che accoglie lo sposo, aprendosi al desiderio:

Perciò, cessando di parlare alle giovinette, la sposa torna a pregare lo sposo, prendendo come nome di colui che desiderava l'intima relazione (ἐνδιάθετον σχέσιν) a lui³⁵.

La concezione dell'*eros* platonico come grado intermedio dell'essere è ora radicalmente ricompresa alla luce della differenza ontologica tra Dio e l'uomo. In tal modo il desiderio di cui si accende la sposa per lo Sposo non solo non è una passione pericolosa, ma è via di accesso alla Sua presenza, vera origine di tale desiderio. Infatti, è l'inabita-

34 ἀπάγγελόν μοι, ὄν ἠγάπησεν ἡ ψυχὴ μου. οὕτω γὰρ σε κατονομάζω, ἐπειδὴ τὸ ὄνομά σου ὑπὲρ πάντων ἐστὶν ὄνομα καὶ πάση φύσει λογικῆ ἄφραστόν τε καὶ ἀχώρητον. οὐκοῦν ὄνομά σοί ἐστι γνωριστικὸν τῆς σῆς ἀγαθότητος ἢ τῆς ψυχῆς μου περὶ σὲ σχέσις (*Ibid.*, 61, 13-17).

35 Διὰ τοῦτο καταλιποῦσα τὸν πρὸς τὰς νεάνιδας λόγον πάλιν δι' εὐχῆς ἀνακαλεῖ τὸν νυμφίον ὄνομα ποιησαμένη τοῦ ποθομένου τὴν πρὸς αὐτὸν ἐνδιάθετον σχέσιν (*Ibid.*, 61, 1-3).

zione divina nell'anima il vero fondamento di tale relazione che è immanente all'uomo stesso.

5. Conclusione

Il commento di Gregorio pone, dunque, il lettore di fronte a un paradosso ermeneutico: sembra che per il Nisseno la condizione per accedere al senso del testo è possedere già tale senso. L'apparente contraddizione è sciolta proprio a livello ontologico dalla relazione, perché il senso stesso viene presentato come dono che non si possiede in sé ma nella relazione con Dio in Cristo. Allo stesso modo la condizione della persona umana nella risurrezione non si trova solo oltre la morte, ma è già presente e attingibile nel tempo. Si potrebbe dire che il senso è la relazione, come avviene nella parabola del Buon Samaritano, posta da Gregorio come punto di arrivo di tutto il percorso del commento, alla fine dell'omelia XIV.

E proprio questo è il punto di innesto della sintassi: la grammatica del silenzio nisseno mostra che la semantica di Dio è impossibile, perché l'unica parola che può dire la Trinità è il Logos, cioè la seconda Persona divina. Ma il farsi carne del Logos stesso ha reso possibile la via di accesso sintattica, in quanto le relazioni tra le persone, cioè tra le immagini dell'Immagine, offrono una vera possibilità di relazione con Dio nell'unione personale, sacramentale e mistica. Qui silenzio e cristologia si richiamano l'un l'altra: solo la relazione tra l'uomo e Dio *in-staurata* nella carne del Cristo può esprimere l'inesprimibile e dire l'ineffabile. Qui l'etimologia del verbo instaurare è quanto mai rivelatrice³⁶, perché è proprio la radice che indica lo stare sulla Croce che rende accessibile nella carne offerta, e quindi nel silenzio del Cro-

36 Il verbo deriva da prefisso *in-* al quale segue un elemento derivato dalla radice sanscrita *sthav*, che indica lo stare fermo. Ad essa si riconduce anche lo *σταυρός* greco (da *stav-rós* = palo).

cifisso, il contatto con l'Essere nella sua dimensione trinitaria. È nella forma della Croce, dunque, dove la semantica si incontra con la sintassi, rendendo possibile una grammatica teologica che per definizione è sempre aperta, cioè incompleta. Qui l'incompletezza non segnala un limite o un'imperfezione, ma esattamente al contrario essa rivela che si è dischiusa una profondità dell'essere, intuita e attesa anche dalla logica e dalla psicologia umana. L'incompletezza grammaticale rinvia, infatti, all'incompletezza logica, analogamente a quanto dimostrato da Gödel, per il quale nessun sistema logico può essere chiuso, ma le determinazioni ultime delle sue deduzioni interne possono essere colte solo riferendosi alla realtà esterna.³⁷ Così la struttura stessa del commento di Gregorio, con il passaggio dalla semantica alla sintassi, ricorda una frase di Lacan, secondo il quale solo i significanti copulano.³⁸ In questo senso la relazione tra la sposa e lo Sposo, da lei riconosciuto e abbracciato nella relazione intima e immanente, nella storia e nella carne, rinvia alla dimensione relazionale della sintassi, unica via alla comunicazione quando la semantica diventa impossibile perché il significato è trascendente rispetto al significante. Nel commento di Gregorio si ha, così, una mirabile coincidenza di significante e significato, come si deduce dalla seguente ultima citazione, dove la sposa esclama:

Dopo averli da poco oltrepassati [gli angeli], lasciando alle spalle tutta la creazione e oltrepassando tutto ciò che si conosce intellettualmente nella creazione e abbandonando ogni approccio positivo, nella fede ho trovato l'Amato e mai più lo lascerò stringendomi a Colui che ho trovato con la presa della fede, finché non sia entrato nella mia parte più interna. E di certo la parte più interna è il cuore che allora diventa capace di accogliere la divina inabitazione di Dio, una volta tornato a quella condizione nella quale fu fatto da colei che lo ha concepito. E certo non sbaglierebbe chi pensasse che *madre* (Ct 3,4) è la causa prima della nostra sussistenza³⁹.

37 Cfr. Gregory J. Chaitin, *The Unknowable*, New York, 1999.

38 Cfr. Jacques Lacan, *Il Seminario. Libro XX. Ancora*, Torino, 1975, 24.

39 διὰ τοῦτο φησι Μικρὸν ὅτε παρήλθον ἀπ' αὐτῶν ἀφεῖσα πᾶσαν τὴν κτίσιν καὶ

Giulio MASPERO

L'unione descritta nel testo è autentica e reale, ma senza confusione, perché si dà nella relazione. Questa è la forza della grammatica del silenzio di Gregorio, il quale significativamente pensava che solo lo stupore conosce, solo l'attonito silenzio di fronte al Mistero del Dio uno e trino che in Cristo viene incontro all'uomo⁴⁰.

παρελθοῦσα πᾶν τὸ ἐν τῇ κτίσει νοούμενον καὶ πᾶσαν καταληπτικὴν ἔφοδον καταλιποῦσα, τῇ πίστει εὐρον τὸν ἀγαπώμενον καὶ οὐκέτι μεθήσω τῇ τῆς πίστεως λαβῆ τοῦ εὐρεθέντος ἀντεχομένη, ἕως ἂν ἐντὸς γένηται τοῦ ἐμοῦ ταμείου. καρδιά δὲ πάντως τὸ ταμεῖον ἐστίν, ἢ τότε γίνεται δεκτικὴ τῆς θείας αὐτοῦ ἐνοικίσεως, ὅταν ἐπανέλθῃ πρὸς τὴν κατάστασιν ἐκείνην, ἐν ᾗ τὸ κατ' ἀρχὰς ἦν ὅτε ἐπλάσθη ὑπὸ τῆς συλλαβούσης. μητέρα δὲ πάντως τὴν πρώτην τῆς συστάσεως ἡμῶν αἰτίαν νοῶν τις οὐχ ἄμαρτήσεται (Gregorio di Nissa, *In Canticum canticorum*, GNO VI, 183,5-15).

⁴⁰ Cfr. *ibid.*, 358,12-359,4.