

Universidad de Sevilla 50 - 2019

FILOLOGÍA CLÁSICA

HISTORIA ANTIGUA

ARQUEOLOGÍA CLÁSICA

HABIS

HABIS

50



SEVILLA 2019

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de este libro pueden reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación, sin permiso escrito de la Editorial Universidad de Sevilla.

DIRECTORES

Rocío Carande Herrero y Pilar Pavón Torrejón

CONSEJO DE REDACCIÓN

Luis Ballesteros Pastor (Universidad de Sevilla, España), José Luis Escacena Carrasco (Universidad de Sevilla, España), José Beltrán Fortes (Universidad de Sevilla, España), Antonio Bravo García (Universidad Complutense, España), Antonio Caballos Rufino (Universidad de Sevilla, España), José María Candau Morón (Universidad de Sevilla, España), Francisca Chaves Tristán (Universidad de Sevilla, España), Juan Fernández Valverde (Universidad Pablo de Olavide, España), Enrique García Vargas (Universidad de Sevilla, España), Pilar León Alonso (Universidad de Sevilla, España), José María Maestre Maestre (Universidad de Cádiz, España), José Luis Moralejo Álvarez (Universidad de Alcalá, España), Salvador Ordóñez Agulla (Universidad de Sevilla, España), Antonio Ramírez de Verger (Universidad de Huelva, España), José Miguel Serrano Delgado (Universidad de Sevilla, España), José Solís de los Santos (Universidad de Sevilla, España), Francisco Villar Liébana (Universidad de Salamanca, España)

SECRETARIOS

Francisco José García Fernández y José Miguel Jiménez Delgado

CONSEJO ASESOR

Rutger J. Allan (Universidad de Amsterdam, Holanda), Manuel Bendala Galán (Universidad Autónoma de Madrid, España), Alberto Bernabé Pajares (Universidad Complutense de Madrid, España), Genaro Chic García (Universidad de Sevilla, España), José Antonio Correa Rodríguez (Universidad de Sevilla, España), Francisco Javier Fernández Nieto (Universidad de Valencia, España), Manuel García Teijeiro (Universidad de Valladolid, España), Juan Gil Fernández (Universidad de Sevilla, España), Luis Gil Fernández (Universidad Complutense, España), Cristóbal González Román (Universidad de Granada, España), Javier de Hoz Bravo (†) (Universidad Complutense, España), Simon J. Keay (Universidad de Southampton, Reino Unido), Peter Kruschwitz (Universidad de Viena, Austria), Francisco J. Lomas Salmonte (Universidad de Cádiz, España), Jesús Luque Moreno (Universidad de Granada, España), José María Luzón Nogué (Universidad Complutense, España), M.^a Cruz Marín Ceballos (Universidad de Sevilla, España), Patrizio Pensabene (Universidad de Roma “La Sapienza”, Italia), Miguel Rodríguez-Pantoja Márquez (Universidad de Córdoba, España), Diego Ruiz Mata (Universidad de Cádiz, España), Eustaquio Sánchez Salor (Universidad de Extremadura, España), Bartolomé Segura Ramos (Universidad de Sevilla, España), Emilio Suárez de la Torre (Universidad Pompeu Fabra, España), Nicolas Tran (Universidad de Poitiers, Francia)

Este volumen ha sido parcialmente financiado por las Facultades de Filología y Geografía e Historia de la Universidad de Sevilla.

© Editorial Universidad de Sevilla 2019
c/ Porvenir, 27. 41013 Sevilla
Teléfonos: 954 48 74 46 - 74 51. Fax: 954 48 74 43
Correo electrónico: eus4@us.es
<http://www.editorial.us.es>

Impreso en España-Printed in Spain
ISSN 0210-7694
DOI: <http://dx.doi.org/10.12795/Habis>
Depósito Legal: SE-669-1994
Maquetación: Referencias Cruzadas - referencias.maquetacion@gmail.com
Impresión: Pinelo Talleres Gráficos, s.l.-Salteras. Sevilla



ÍNDICE

JUAN GIL. Los primeros años de <i>Habis</i>	7
JOSÉ MARÍA LUZÓN NOGUÉ. Así nació la revista <i>Habis</i>	11
DIEGO RUIZ MATA. Años recordados por la revista <i>Habis</i>	15
JOSÉ ANTONIO CORREA RODRÍGUEZ. Javier de Hoz Bravo, helenista y paleohispanista	29
RAÚL SÁNCHEZ CASADO. El servidor del <i>ka</i> y la pureza ritual: algunas notas sobre la escena de circuncisión en la tumba de Ankhmahor	35
ANTONIO MANUEL SÁEZ ROMERO / MARÍA LUISA LAVADO FLORIDO. Cremaciones fenicias y un nuevo saladero de pescado púnico de <i>Gadir</i> . Avance de los hallazgos registrados en el área de Los Chinchorros (Calle San Bartolomé, Cádiz)	49
ALEJANDRO ABRITTA. Una nueva perspectiva sobre el problema de la <i>performance</i> de los mimiambos de Herodas	83
ANTONIO RUIZ CASTELLANOS. <i>Hasta Regia</i> y la cultura religiosa fenicia	101
AGUSTÍN MORENO. Motivos griegos en el episodio de Tito Livio del ataque de Porsena a Roma	129
GORETTI OYA GARCÍA. <i>Genetrix Orbis</i> . Madre de la dinastía Julio-Claudia, madre del Imperio, madre del orbe. La imagen de Livia Drusila en el territorio de la Bética	147
FRANCISCO CIDONCHA REDONDO. Mujeres <i>infames</i> en la sociedad romana del Alto Imperio	167
MIGUEL MARTÍNEZ SÁNCHEZ. Cónyuges, familiares y compañeros: aproximación a la tipología de los dedicantes en la epigrafía gladiatoria romana	183
JOSÉ M. CANDAU MORÓN / FÁTIMA AGUAYO HIDALGO. Sangre judía en odres griegos. Flavio Josefo y la historiografía griega	205
ALBERTO ROMERO CRIADO. Análisis semántico de los lexemas <i>vũv</i> y <i>vuvĩ</i> en el Nuevo Testamento.....	225
ANA C. VICENTE SÁNCHEZ. Intercambios epistolares entre Darío y Alejandro. Perspectiva intertextual desde la plutarquea <i>Vida de Alejandro</i> ..	245
JOSÉ D'ENCARNAÇÃO. ¿Uma inscrição romana em S. Martinho do Porto?.	269

SALVADOR ORDÓÑEZ AGULLA / SERGIO GARCÍA-DILS DE LA VEGA. <i>Astigitanus ex Baetica</i>	283
JOSÉ ANTONIO CORREA RODRÍGUEZ. El hidrónimo <i>Tader</i> (Río Segura) .	297
ELEONORA GIUNCHI. Amor abrasador: carbones y brasas en los epigramas eróticos de la <i>Antología Palatina</i>	305
MATTIA C. CHIRIATTI. Il <i>De oratione dominica</i> . Nisseno ed i commenti esegetici anteriori: uno studio comparativo	327
PETER KRUSCHWITZ. How the Romans Read Funerary Inscriptions: Neglected Evidence from the <i>Querolus</i>	341
STÉPHANIE GUÉDON. El cristianismo en el extremo Occidente africano en la Antigüedad tardía: una presencia religiosa sometida a discusión.....	363
PEDRO CASTILLO MALDONADO. La <i>Epistola ad Vincentium</i> de Liciniano de Cartagena y la tradición de la <i>Epistola de die Sancto Dominico</i> en la <i>Spania</i> bizantina	379
FRANCISCO SALVADOR VENTURA. La <i>Historia Wambae</i> de Julián de Toledo y sus caracteres de historiografía clásica	391
RESEÑAS.....	409

A. Álvarez-Ossorio Rivas, E. Ferrer Albelda y Á. Delgado Pereira (coords.), *Guerra y Paz. Las religiones ante los conflictos bélicos en la Antigüedad*, *Spal Monografías* nº XXIII (Judit Mata Soler) 409 • A. F. Caballos Rufino, *Hispalis, de César a Augusto. La Colonia Romula y los orígenes institucionales de la Sevilla romana entre la República y el Imperio* (Victor A. Torres González) 411 • J. Gil, *Chronica Hispana saeculi VIII et IX*, *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* LXV (Juan Martos) 414 • H. Jiménez Vialás, *Carteia y Traducta. Ciudades y territorio en la orilla norte del Estrecho de Gibraltar (siglos VII a. C.-III d. C.)*, *Col·lecció Instrumental* 57 (Sergio España-Chamorro) 416 • J. J. Justel, A. García-Ventura (eds.), *Las mujeres en el Oriente cuneiforme* (Daniel León Ardoy) 420 • C. Martínez López y P. Ubric Rabaneda (eds.), *Cartografías de género en las ciudades antiguas* (Colección *Feminae*) (Julia Guantes García) 424 • Á. Narro, *Platón. El Banquete*, *Colección Rhemata Textos Griegos*, volumen 1 (Carmen Sánchez-Mañas) 426 • M. Navarro Caballero, *Perfectissima femina. Femmes de l'élite dans l'Hispanie romaine*. 2 vols (Francisco Cidoncha Redondo) 429 • G. Ottone – A. L. Chávez Reino, *Teopompo di Chio. Filippiche* (Fozio, *Biblioteca*, cod. 176), (Álvaro Ibáñez Chacón) 431 • S. Panzram y L. Callegarin (eds.), *Entre civitas y madina. El mundo de las ciudades en la Península Ibérica y en el Norte de África (siglos IV –IX)*. (Jerónimo Sánchez Velasco) 434 • P. Pavón (ed.), *Marginalización y mujer en el Imperio romano*, (Salvador Ordóñez Agulla) 436 • F. Prados Martínez, H. Jiménez Vialás y J. J. Martínez García (Coords.), *Menorca entre fenicis i púnics. Menorca entre fenicios y púnicos*, (Francisco José García Fernández) 441 • D. Quint, *Virgil's Double Cross. Design and Meaning in the Aeneid* (María Emilia Cairo) 446 • J. Rodríguez Mellado, P. Garrido González y J. Vázquez Paz (eds.), *La necrópolis tardoantigua de la Plaza del Humilladero de Ntra. Sra. de Regla (Chipiona, Cádiz): primera*

campaña de excavaciones arqueológicas (2015) (Luis Gethsemani Pérez Aguilar) 449 • M. Sánchez Romero, R. M^a Cid López, *Motherhood and Infancies in the Mediterranean in Antiquity* (Marta Álvaro Bernal) 453 • C. Sierra Martín, *Tucidides Archaiolegikós. Grecia antes de la Guerra del Peloponeso*, (Marc Mendoza Sanahuja) 456 • N. A. Vitiglio, *Il lessico miceneo riferiti ai cereali* (José Miguel Jiménez Delgado) 457 • J. Untermann, *Monumenta Linguarum Hispanicarum. Band VI. Die vorrömische einheimische Toponymie des antiken Hispanien*, (José Antonio Correa Rodríguez) 461 • VVAA. *Costruzione e decostruzione della cartografia tolemaica*. Número monográfico de *Geographia Antiqua* 26 (Gonzalo Cruz Andreotti) 466

IL *DE ORATIONE DOMINICA* NISSENO ED I COMMENTI ESEGETICI ANTERIORI: UNO STUDIO COMPARATIVO

Mattia C. Chiriatti
Universidad de Alcalá
mattia.chiriatti@uah.es

GREGORY OF NYSSA'S *DE ORATIONE DOMINICA* AND THE PREVIOUS EXEGETICAL COMMENTARIES: A COMPARATIVE STUDY

RIASSUNTO: L'analisi condotta a partire dalla traduzione del *De oratione dominica*, trattato esegetico appartenente alla fase più matura del cappadocico Gregorio di Nissa, ha messo in risalto quanto sia determinante la tradizione patristica anteriore per la stesura del commento. Tuttavia, è lo sfondo filosofico platonico e neoplatonico a farne da padrone, soprattutto per quanto riguarda la terminologia utilizzata. Lemmi come εὐχή, προσευχή e ὁμιλία, infatti, risentono della profonda influenza che il patrimonio letterario classico e, in particolare modo, quello platonico, ha esercitato sullo scrittore.

PAROLE CHIAVE: Gregorio di Nissa; *De oratione dominica*; letteratura cristiana antica; Platonismo e Neoplatonismo; traduzione.

ABSTRACT: The analysis carried out from the translation of the *De oratione dominica*, an exegetical treatise which belongs to the most mature phase of the Cappadocian Gregory of Nyssa, emphasized the importance of the earlier patristic tradition for the redaction of the commentary. However, the Platonic and Neoplatonic philosophical background dominates it, especially with regard to the terminology used. Terms like εὐχή, προσευχή and ὁμιλία are reminiscent of the deep influence that the classical literary heritage and, in particular, the Platonic background exerted on the writer.

KEYWORDS: Gregory of Nyssa; *De oratione dominica*; Ancient Christian literature; Platonism and Neoplatonism; translation.

RECIBIDO 07/01/19. ACEPTADO 03/05/19.

1. INTRODUZIONE

Questo studio nasce da un lavoro di traduzione e commento del testo del *De oratione dominica* realizzato a partire dall'edizione critica della collana *Gregorii*

Nysseni Opera, pubblicata nell'anno 1997 dalla casa editrice Brill. Uno dei motivi per i quali è stato intrapreso il presente studio è la mancanza, a tutt'oggi, di una versione tradotta e commentata in lingua spagnola del presente testo a partire dalla succitata edizione critica¹.

Le *Omèlie sul Padre Nostro* appartengono a quella che viene definita, dalla maggior parte degli studiosi, la “fase matura” dell'opera esegetica del vescovo nisseno. Spiccano infatti in esse, come in altre opere del padre cappadoce, i principali temi speculativi alla base della filosofia nissena, quali l'ascetismo, l'antropologia, il peccato e la divinità dello Spirito Santo, argomento quest'ultimo in vivace polemica con i Pneumatomachi. Questa viene accentuata mediante il genere omiletico: più che di un'esegesi del testo sacro, il trattato εἰς τὸ πάτερ ἡμῶν² è un'opera dedicata alla catechesi. Come si evince dal proemio, infatti, il Nisseno si rivolge a un uditorio, a un'assemblea di fedeli per insegnare loro a pregare³. Sta di fatto, però, che dopo un'amplia introduzione dedicata agli usi e alle funzioni della preghiera⁴, l'autore passa in rassegna le varie petizioni che compongono la

¹ L'opera in questione, assieme al testo critico edito da J. F. Callahan, forma parte della collezione dell'editrice Brill *Gregorii Nysseni Opera*. Il numero del volume che corrisponde al testo oggetto di questo studio è il 7/2.

² L'edizione Brill curata da J. F. Callahan riporta come titolo: Γρηγορίου επισκόπου Νύσσης εἰς τὸ πάτερ ἡμῶν. Tuttavia, nei codici, appaiono varianti diverse: εἰς τὸ πάτερ ἡμῶν (περὶ προσευχῆς) (Φ ed A) ; εἰς τὴν προσευχὴν (Ψ, E, ν); εἰς τὸ πάτερ ἡμῶν περὶ προσευχῆς (C).

³ Gr.Nyss. *Or.Dom.* 5.1-6.5: “La parola divina ci mostra il modo di invocare (εὐχῆς [...] διδασκαλίαν) e perciò, grazie alle sue parole, fa capire ai suoi discepoli che ne sono degni e che con fervore vogliono saperne di più sulla preghiera (τὴν γνώσιν τῆς προσευχῆς), in che modo convenga entrare in intimità con l'ascolto divino attraverso le parole dell'orazione (διὰ τῶν ῥημάτων τῆς προσευχῆς). Io, al contrario, vorrei con un po' d'audacia aggiungere qualche cosa a quello che è stato scritto, dal momento che bisogna insegnare all'assemblea qui presente non come bisogna pregare (πῶς δεῖ προσεύχασθαι), ma che è necessario pregare in qualche maniera (δεῖ πάντως προσεύχασθαι), cosa che l'udito della folla non ha ancora compreso. La preghiera infatti (ἡ προσευχή), questo atto divino e sacro, è trascurata e tralasciata dai più durante la vita. Su questo punto, dunque, mi sembra che sia opportuno spiegare oralmente, a Dio piacendo, anzitutto che è assolutamente necessario essere assidui nella preghiera (τῇ προσευχῇ), come dice l'Apostolo; poi bisogna prestare ascolto alla voce divina che ci suggerisce il modo con cui bisogna rivolgere la preghiera al Signore. Mi rendo conto che quotidianamente ci si affanna di più per tutt'altro, rivolgendo la mente da una parte all'altra: il beneficio della preghiera (τὸ δὲ τῆς εὐχῆς ἀγαθόν), al contrario, non rientra nelle preoccupazioni umane”. Gregorio segue il filone di Clemente d'Alessandria, associando la preghiera alla γνώσις; questo τόπος risale già ad Origene, dove la preghiera è equiparata a un dardo che scaturisce dalla conoscenza, dalla ragione e dalla fede: βέλος ἀπὸ τῆς τοῦ εὐχομένου ψυχῆς τῇ γνώσει καὶ τῷ λόγῳ ἢ τῇ πίστει (*Or.* 12.1).

⁴ Sin dall'inizio il Nisseno utilizza alternativamente i lemmi εὐχή e προσευχή per indicare la preghiera. Nella seconda omelia, invece, ne spiega la sostanziale differenza (*Or.Dom.* 2.21, 19-22). Per rendere più affine la traduzione alla metodologia esegetica gregoriana, ho tradotto per εὐχή: “invocazione, voto, supplica”, rifacendomi alla tradizione classica, mentre per προσευχή ho adottato come unica traduzione la parola “preghiera” e come suo sinonimo “orazione”. Gregorio, utilizzando all'inizio del trattato il termine εὐχή, passa successivamente ad un secondo livello, spiegando che la preghiera, προσευχή, lemma che appare dalla versione dei Settanta in poi, è il termine ufficialmente utilizzato dagli evangelisti. La preposizione rafforzativa πρὸς, a mio avviso, serve a dare una connotazione personale alla preghiera, indirizzata “nei confronti di”, “presso”, “innanzi”, “a” qualcuno e non alle innumerevoli divinità della tradizione classico-pagana. Il Nisseno chiarisce questa differenza vincolandola all'ascolto divino, alla θεία ἀκοή. Questa

preghiera del Padre Nostro, seguendo la versione liturgica del vangelo di Matteo come fonte principale⁵.

Occorre sottolineare, come premessa a questa ricerca, che la tradizione patristica antecedente all'esegeta cappadoce è di vitale importanza per poter comprendere in maniera più profonda il contenuto dell'opera nissena e acquisirne un quadro d'insieme. A questo proposito, i commenti di Tertulliano e Cipriano sono basilari per l'impostazione strutturale dell'opera: da un lato, infatti, come aveva fatto l'apologeta africano, il Nisseno presenta, nell'omelia introduttoria, la funzione e la necessità della preghiera; dalla seconda in poi utilizza, invece, lo schema di Cipriano nel commentare le singole petizioni al testo del *Pater noster*, fornendo per ognuna di esse una spiegazione pastorale per i suoi fedeli⁶.

teoria dell'ascolto appartiene alla filosofia neoplatonica. L'ascolto da parte della divinità di richieste fatte dal mondo sensibile era stato già affrontato da Clemente Alessandrino (Clem. Al. *Strom.* 7.36. 5-37.1; 8.46. 3) e da Plotino (4.4.40.26-31; 4.4.41.1-4). Quest'ultimo identifica nella preghiera una semplice richiesta fatta dagli uomini agli dei, una mera invocazione, giacché gli dei non corrispondono, eccetto la *σμπάθεια* (τὸ κατὰ τὴν εὐχὴν συμπαθοῦς μέρους μέρει γενομένου), nulla con gli umani. Il *Logos* divino quindi non fa uso di parole materiali, ma di concetti (*ἐπίνοια*) per ascendere verso di lui. Questa teoria era stata già sviluppata da Giamblico (*Iambl. Myst.* 7.4-5) che riconosce la rivelazione dei termini utilizzati nelle formule di preghiera e invocazione da parte di Dio. Giamblico a sua volta si rifà alla concezione sull'origine del linguaggio affrontata da Platone nel *Cratilo*, dove viene indicata l'origine divina delle parole utilizzate nella comunicazione umana. Plotino (5.1-6) sviluppa il concetto di preghiera, permettendo solo al vero saggio il dialogo intimo con la divinità: in questa visione ascetica, l'uomo riesce a congiungersi (*συνάπτειν*) in un dialogo mutuo con l'Uno. Tutto ciò costituisce in primo luogo una giustificazione cristiana di monoteismo e, in seconda istanza, di *παρρησία*, un rapporto diretto e confidenziale tra l'uomo e Dio, un dialogo (*ὁμιλία*) con la divinità (cfr. Lampe 1961: 1169; Liddell-Scott 1996: 739, 1511). La preghiera vista come *ὁμιλία*, ossia un colloquio familiare con Dio, prelude a sua volta il concetto di *παρρησία* (dialogo aperto e filiale con Dio) che Gregorio svilupperà più avanti. Il termine omelia viene ripreso dal linguaggio neoplatonico: *Iambl. Myst.* 1.15.48, 2 utilizza il verbo *προσομιλεῖν* per indicare l'interrelazione tra l'uomo e l'Uno per mezzo delle suppliche. Troviamo tracce di quest'accezione anche in Platone, *Smp.* 203 A: ἡ ὁμιλία καὶ ἡ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους, il quale sosteneva che grazie alla natura demonica gli uomini possono avere "intimità" con gli dei. Interessante anche l'accezione presente in Eschilo, *Pr. v.* 39: τὸ συγγενές τοι δεινὸν ἢ θ' ὁμιλία, associato al concetto di *συγγενεῖα*, che Gregorio analizza nell'omelia II (cfr. *supra*). Su quest'argomento cfr. Van Deun 1999: 202-222.

⁵ Non sempre la versione di Luca viene considerata come archetipica. Origene, nel trascorso della sua opera, si dedica a passare al setaccio, con un minuzioso *labor limae*, le differenze col vangelo di Luca, tanto nelle varianti come nelle omissioni: Ταῦτα κατὰ δύναμιν ἐμὴν εἰς τὸ τῆς εὐχῆς πρόβλημα καὶ εἰς τὴν ἐν τοῖς εὐαγγελίοις εὐχὴν τὰ τε πρὸ αὐτῆς παρὰ τῷ Ματθαίῳ εἰρημένα ἡμῖν διήθληται ("è stato analizzato da me il problema della preghiera e la preghiera tramandataci nei Vangeli, e soprattutto quella che è presente in Matteo"; Origenes, *Or.* 34.1 [GCS 3, p. 403]; cfr. Perrone 2011: 71). Simonetti fa notare che Origene si sofferma soprattutto sulle omissioni del testo lucano: "quando infatti osserva (XXVI, 1) che Luca aveva ommesso la frase *sia fatta la tua volontà come in cielo e sulla terra* (Mt. 6.10), Origene sostiene che le espressioni presenti solo in Matteo vanno spiegate in conformità di ciò che è stato detto prima di esse, come se Luca le avesse considerate pleonastiche [...]. E quando spiega *dacci oggi il nostro pane soprassostanziale* Origene tiene conto della discrepanza tra *σήμερον* di Matteo e *καθ' ἡμέραν* di Luca. Idem per quanto riguarda la questione del *panem quotidianum*, ἄρτον ἐπιούσιον, che spiega nelle sue varie interpretazioni" (Simonetti 1997: 86).

⁶ Come rileva Grossi (Grossi 1983: 30-33), questo trattato sulla preghiera potrebbe intitolarsi "un nuovo modo di capire la religione", una visione completamente nuova dell'apologeta che si distanzia fortemente da come erano state sino ad allora le parole dello stesso Gesù.

Indubbiamente sullo sfondo grandeggia l'influenza di Origene, anche se, come detto in precedenza, lo scritto gregoriano si rivolge alla moltitudine dei fedeli, mentre l'opera origeniana si presenta innanzitutto come un'opera di esegesi, un trattato prestabilito da divulgare nell'ambito ecclesiastico.

In sintesi, il tema principale del *De oratione dominica* gregoriano accomuna tutta la patristica, sia orientale che occidentale, nello sforzo comune di stimolare nei cristiani il desiderio di pregare, inquadrando il *Pater noster* come un'orazione quotidiana, una base spirituale per richiedere a Dio i benefici necessari. Questo bisogno è proprio quello che Evagrio Pontico, suo contemporaneo, aveva sottolineato nel suo trattato *De oratione*, il quale, partendo dalla sua esperienza ascetica, aveva ripetutamente evidenziato la necessità del dialogo (ὁμιλία) con Dio, servendosi della preghiera come suo strumento⁷.

2. LE OMELIE SUL PADRE NOSTRO: ΤΟΠΟΙ E TRADIZIONE ESEGETICA ANTERIORE

2.1. La preghiera

Il *De oratione dominica*, come detto in precedenza, presenta un tratto peculiare rispetto alle opere trattatistiche del Nisseno per il tipo di genere letterario utilizzato: l'autore in cinque omelie fornisce all'assemblea dei fedeli un'esegesi di un testo evangelico con un relativo insegnamento morale. L'opera non rientrerebbe quindi nelle trattazioni sistematiche di Gregorio, ossia quelle più profondamente teologico-dottrinarie, dal momento che questa raccolta di omelie è pervasa da una spiritualità mistica e da un deciso tratto morale, caratterizzato dalla volontà del vescovo di educare i suoi fedeli e insegnare loro la perfetta condotta cristiana. Questa è pertanto la grande novità del modello letterario utilizzato dal Nisseno rispetto ai commenti del Padre Nostro anteriori al suo, l'omelia, di gran lunga più catechetica e adatta all'esegesi di ogni singolo passaggio del discorso gesuanico. Per l'appunto, per quello che concerne la tradizione esegetica posteriore alle versioni evangeliche, si possono distinguere in linea di massima due correnti letterarie differenti, utilizzate dagli autori che, a partire da questo punto, verranno passati in rassegna: veri e propri trattati sulla preghiera, come quelli di Tertulliano, Origene ed Evagrio, e commenti esegetici analitici (petizione per petizione) come quello di Cipriano. Questa diversificazione nell'utilizzo di vari generi letterari è dettata dal fatto che l'uditorio e la comunità alla quale questi scrittori appartengono cambia radicalmente attraverso i secoli: mentre Tertulliano avverte un'esigenza ben più dottrinale e Origene una teorizzazione più spirituale, Gregorio a sua volta preferisce l'omelia perché costituisce una forma letteraria più pratica per rivolgersi al suo pubblico.

⁷Cfr. nota 27.

Nonostante queste apparenti differenze di fondo, in tutti i testi, tuttavia, è presente un *Leitmotiv* comune:⁸ la preghiera. Gregorio, da parte sua, ne enfatizza la basilare necessità, sottolineando che il bisogno del credente è proprio quello di ringraziare il suo benefattore grazie all'uso di uno degli strumenti tra i più completi, l'orazione⁹. La riconoscenza dell'orante mediante la preghiera è direttamente vincolata ai benefici proporzionati dal Creatore, un ἀντίδοσις per i beni ricevuti, tra i quali l'esistenza umana. Questa, secondo l'esegeta, è articolata in tre momenti ben

⁸La preghiera come tema introduttivo alle omelie è una tradizione che il Niseno eredita dall'esegetica anteriore. Tertulliano, nell'introduzione al suo *De oratione* (Tert. *Orat.* 1.2-5), ne specifica la tridimensionalità: questa infatti è composta di spirito, di parola e di ragione. Allo stesso modo, secondo l'apologeta cartaginese, i metodi mediante i quali si arriva a questa tridimensionalità sono il segreto, la fiducia e l'ascolto. La *brevitas*, tuttavia, è alla base del Padre Nostro, giacché questo viene definito dall'autore come *breviarium totius Euangelii: neque enim propria tantum orationis officia complexa est, uenerationem dei aut hominis petitionem, sed omnem paene sermonem domini, omnem commemorationem disciplinae, ut reuera in oratione breuiarium totius euangelii comprehendatur* (*ibid.*, 1.15-19). *Compendium*, invece, è l'espressione utilizzata da Cipriano, il quale a sua volta sottolinea l'idea della novità della preghiera cristiana; questa scaturisce direttamente dallo Spirito di Dio e si presenta sotto forma richiesta di beni di carattere spirituale: *nam cum Dei sermo Dominus noster Iesus Christus omnibus uenerit et colligans doctos pariter et indocitos omni sexu adque aetati praecepta salutis ediderit, praeceptorum suorum fecit grande compendium, ut in disciplina caelesti discentium memoria non laboraret, sed quod esset simplici fidei necessarium uelociter disceret* (Cypr. *Domin. orat.* 28.22-27). Origene è senza dubbio colui che fa un'analisi dettagliata sulla preghiera, sul suo obiettivo, sulla sua funzione e sulla sua terminologia (cap. II-V). Nel *De oratione* sostiene (*Or.* 2.1): ἀλλ' εἰκός [...] ὑμᾶς ἀπορεῖν τί δὴ ποτε, περὶ εὐχῆς προκειμένου ἡμῖν τοῦ λόγου, ταῦτα ἐν προοίμοις περὶ τῶν ἀδυνάτων ἀνθρώποις δυνατῶν χάριτι θεοῦ γινομένων εἴρηται ("è normale che non sapete perché, all'accingermi a scrivere un trattato sulla preghiera, debba nel proemio aver parlato delle cose che, impossibili per il genere umano, diventano possibili per mezzo della grazia di Dio"). Più avanti, sottolinea la finalità della preghiera: ἀναγκαῖον δὲ οὐ τὸ προσεύχεσθαι μόνον ἀλλὰ καὶ τὸ προσεύχεσθαι "καθὸ δεῖ" καὶ προσεύχεσθαι ὃ δεῖ ("è necessario non solo pregare, ma anche pregare come si deve e chiedere con la preghiera ciò che si deve"). Evagrio riprende e potenzia la concezione mistica della preghiera originiana, in base alla quale l'eremita, arrivato alla sommità dell'ascesi, non prega oramai con le parole, ma entra in contatto diretto col Padre attraverso l'anima. La preghiera "pura", svincolata da ogni rappresentazione umana dell'essenza divina e da ogni mera categoria intellettualistica, permette a chi prega di arrivare a comprendere l'essenza divina (Euagr. *Pont. Or.* 28): "non rappresentare la Divinità in te stesso quando preghi e non permettere al tuo intelletto di ricevere l'impressione di alcuna forma; ma va in modo immateriale all'immateriale, e così comprenderla". Cfr. Perrone 2011: 511-644.

⁹*Ibid.*, p. 8, l. 18 - p. 9, l. 13: "la preghiera è il baluardo della saggezza, educatrice dell'ira, repressione della vanità, purificazione dell'invidia, distruzione dell'ingiustizia, correzione dell'empietà. La preghiera è vigore dei corpi, benessere della famiglia, equo governo della città, forza del regno, vessillo di guerra, sicurezza di pace, riconciliazione delle inimicizie, concordia delle amicizie. La preghiera è il sigillo della verginità, garanzia di matrimonio, arma per il viandante, difesa di chi riposa, vigore per quelli che si svegliano, prosperità per i contadini, salvezza dei naviganti. La preghiera è difesa di quelli che sono giudicati, libertà per i prigionieri, ristoro per gli affaticati, consolazione degli afflitti, allegria per i felici, conforto per i rattristati, corona degli sposi, canto di festa per i pargoli, orazione di lutto per i defunti. La preghiera è una conversazione con Dio, contemplazione delle cose invisibili, pienezza di ciò che si desidera, parità di onore con gli angeli, incremento dei benefici, conversione dei peccatori, godimento dei beni presenti, immagine dei beni futuri. La preghiera fece della balena una casa per Giona: riportò Ezechia alla vita dalle porte degli Inferi, convertì per i tre fanciulli la fiammata in un soffio di rugiada, e innalzò agli Israeliti il vessillo della vittoria contro gli Amaleciti e in una sola notte, con una sciabola invisibile, fece una strage uccidendo centottantacinquemila cinquemila Assiri. Ed è possibile trovare oltre a questi, migliaia di esempi di questi avvenimenti attraverso i quali risulta palese che tra i valori presenti nella vita umana nessuno ha più valore della preghiera".

precisi: passato, presente e futuro, vale a dire, il presente (τὸ ἐνεστώς), il momento nel quale si vive; il futuro (τὸ μέλλον), costituito dalla speranza, e il passato (τὸ παρωχηκός) il non-essere, la pre-costituzione dell'uomo¹⁰.

L'orazione¹¹ è, allo stesso tempo, non solo un concetto tripartito a livello cronologico, ma persino terminologico, poiché viene definita dall'esegeta come in-trattenimento con Dio, contemplazione dell'invisibile¹², assimilazione agli angeli e a Dio¹³, scopo finale, quest'ultimo, della stessa¹⁴. Gregorio, sottolineandone il carattere ascetico, sostiene che questa conversazione si può realizzare solo ed esclusivamente con un'unica persona, in base anche ai motivi cari alla mistica pagana e alla cristiana, come la *μυσταγωγία*¹⁵ e la *συγγενεία*¹⁶. Come Mosè —cita

¹⁰ *Ibid.*, p. 9, l. 23-p. 10, l. 5.

¹¹ Abbiamo utilizzato il termine "orazione" per sottolineare la differenza linguistica tra *εὐχή* e *προσευχή*. Origene è il primo a chiarirne la dicotomia, definendo *προσευχή* come un lemma molto più polisemico che *εὐχή*, il quale, al contrario, esprime l'invocazione diretta a Dio per ottenere un beneficio (*Or.* 4.1): ἔν τῶν ἀδυνάτων ὅσον ἐπὶ τῇ ἀσθενείᾳ ἡμῶν πειθομαι τυγχάνειν τρανώσαι τὸν περὶ τῆς εὐχῆς ἀκριβῶς καὶ θεοπρεπῶς πάντα λόγον καὶ τὸν περὶ τοῦ τίνα τρόπον εὐχεσθαι δεῖ καὶ τίνα ἐπὶ τῆς εὐχῆς λέγειν πρὸς θεόν, καὶ ποῖοι καιροὶ ποῖων καιρῶν πρὸς τὴν εὐχὴν εἰσὶν ἐπιτηδειότεροι* [...] τὸν διὰ τὴν ὑπερβολὴν "τῶν ἀποκαλύψεων" εὐλαβούμενον, "μὴ τις" εἰς αὐτὸν "λογίσηται ὑπὲρ ὃ βλέπει" "ἢ ἀκούει ἐξ" αὐτοῦ, ὁμολογεῖν "καθὸ δεῖ" προσεύχεσθαι μὴ εἰδέναι: ὁ γὰρ δεῖ προσεὔξασθαι, φησι, "καθὸ δεῖ οὐκ οἶδαμεν". ἀναγκαῖον δὲ οὐ τὸ προσεύχεσθαι μόνον ἀλλὰ καὶ τὸ προσεύχεσθαι δυνηθῶμεν καταλαβεῖν, ἐλλειπές ἐστι τοῦτο, εἰ μὴ καὶ τὸ "καθὸ δεῖ" προσλάβωμεν. τί δὲ ἡμῖν ὄφελος τοῦ "καθὸ δεῖ", μὴ εἰδόντων εὐχεσθαι ὃ δεῖ. [*in questo punto del testo c'è una lacuna di 4 linee circa]. La propensione dell'esegeta nei confronti del lemma *προσευχή* rispetto a *εὐχή* non è casuale: quest'ultimo, come farà anche il Nissen e come abbiamo avuto modo di constatare nei testi evangelici, è l'unica forma presente.

¹² Gregorio citando testualmente Plotino a proposito della contemplazione dell'Uno (*Enn.* 5.1-5.8), sottolinea la necessità della preghiera, perché è l'unico mezzo che permette all'anima di contemplarlo. Colui che prega, infatti, viene definito "contemplante" (θεατής). Questa teoria è stata filtrata sapientemente al cristianesimo dal Nissen, dal momento che appare per la prima volta tra le righe di un autore cristiano.

¹³ Gr. Nyss. *Or.Dom.* p. 30, 6-22. Questo processo si realizza, a parere di Gregorio, mediante l'*οἰκειώσις*, una relazione confidenziale ottenuta con uno stile di vita virtuoso. Questo concetto filosofico, di matrice stoica, costituisce, essenzialmente, l'orientamento naturale dell'anima in un determinato contesto, sia fisico che morale (cfr. Striker 1983: 134-167). La scuola neoplatonica lo sviluppa nel senso di "affinità, propensione dell'anima verso Dio" basti guardare Plotino (*Enn.* 3.6.1; 3.8.8) e Giamblico, nel senso di "divenire familiare, familiarità" (*VP.* 24.106).

¹⁴ Questi primi tre livelli riprendono la teorizzazione della preghiera "pura" di Evagrio Pontico, nel momento in cui l'orante ha raggiunto la completa *atarassia*: il primo è l'assenza di peccato, il secondo è il contatto "psicologico" tra l'anima e Dio e il terzo è l'ascesi completa, l'isolamento intellettuale e materiale atto a contemplare l'immagine divina, intesa come luce e non come un'immagine antropomorfa. L'asceta così la definisce: ἡ προσευχή, ὁμιλία ἐστὶ νοῦ πρὸς Θεόν: ποίας οὖν δεῖται καταστάσεως ὁ νοῦς, ἵνα ἡσυχάσῃ ἀμεταστρόφως ἐκσταθῆναι πρὸς τὸν οἰκεῖον Δεσπότην, καὶ συνομλεῖν αὐτῷ μηδενὸς μεσιτεύοντος (*Euagr.Pont. Or.* 3). La preghiera è una conversazione dell'intelletto con Dio, ed essa va intesa come un'ascesa dell'intelletto verso Dio (*προσευχή ἐστὶν ἀνάβασις νοῦ πρὸς θεόν*, *Euagr.Pont. Or.* 35).

¹⁵ La *μυσταγωγία* è un termine riconvertito da Gregorio in "ammissione al sacramento", "battesimo" a proposito di Mosè che accompagna il suo popolo per farsi battezzare. Questa voce appare in Plutarco (*Alc.* 34. 6), riferendosi alla riapertura, nel 407 a. C., della processione ad Eleusi, interrotta dopo la guerra del Peloponneso: il biografo affermava che "Alcibiade prese con sé i sacerdoti (*ιερεῖς*), i mistici (*μύστας*) e i mistagoghi (*μυσταγωγούς*)".

¹⁶ L'esegeta sottolinea l'unione tra Dio e l'uomo attraverso questa parentela divina (*συγγένεια*) che si realizza attraverso una completa *παρηρησία* e mediante l'unione sostanziale con Dio (*μετουσία*). La

il Niseno nell'introduzione alla seconda omelia— aveva condotto la moltitudine israelita all'ammissione al sacramento, rendendola compartecipe della potenza divina e parente della natura superna¹⁷, così, mediante l'espressione: "Padre nostro, che sei nei cieli" l'autore invita l'assemblea all'atteggiamento filiale durante la preghiera. Gregorio, tuttavia, chiarisce la valenza¹⁸ delle parole contenute nella προσευχή, mediante le quali è possibile osare (θαρρεῖν) pronunciare queste parole: "Padre nostro che sei nei cieli"¹⁹. Questa franchezza nel dirigersi a Dio è ciò che l'autore definisce παρρησία, fattore che occupa un ampio spazio all'interno dell'opera. Nel greco classico questo termine identificava la libertà politica, la facoltà democratica del cittadino di esprimersi pubblicamente dinanzi le assemblee. Il vescovo di Nissa, sintetizzando la tradizione classica con quella cristiana, fa della παρρησία il veicolo della comunicazione tra il divino e l'umano, la libertà di poter comunicare in maniera filiale con Dio, purché l'individuo sia privo di peccato e conduca una vita di santità²⁰. Attraverso una preghiera così intima con Dio, dunque, quasi affettuosa come il Padre Nostro, si può arrivare a raggiungere quel livello di confidenza tale da potersi dirigere a Dio con l'appellativo di "Padre". L'esegeta aggiunge altresì una nuova dimensione a questo concetto propriamente classico, quella teologica, vale a dire: la libertà di una coscienza senza paura e senza vergogna. Come viene definita da Scarpat, e come vedremo

presenta di questo concetto si ritrova già nella filosofia classica, come in Platone (*R.* 611e): ξυγγενής οὖσα τῷ τε θεῷ καὶ ἀθανάτῳ καὶ τῷ ἀεὶ ὄντι "l'anima è parente di tutto ciò che è divino, immortale e sempiterno") e in quella ellenistica, basti vedere Filone di Alessandria [*Ph.* 51] e Plotino [*Enn.* 4, 7, 10]. Mentre per la concezione classica la "parentela" con Dio era concepita come un fattore innato nell'uomo, il cristianesimo la interpreta come un dono del suo creatore, dal momento che l'uomo è stato creato, secondo la Genesi, a sua immagine e somiglianza. Gregorio, nella sua opera *De infantibus* (*Infant.* 79) spiega chiaramente che non ci può essere alcuna comunione con Dio (μετουσία) se non c'è affinità (συγγενεία) con quello con il quale si condivide. Su questa "parentela" divina, *cfr.* Von Balthasar, 1942: 85; Des Places 1964.

¹⁷ Gr. Nyss. *Or.Dom.* p. 20, l. 3 - p. 21, l. 14.

¹⁸ Ho tradotto δύναιμι con "valenza", la potenza attraverso la quale le parole acquisiscono un significato logicamente connesso con la finalità delle richieste da parte dell'orante. Gregorio già nel *De Beatitudinibus* (Gr. Nyss. *Beat.* p. 90, l. 26-p. 91, l. 3), affermava: "Il Logos, che è sceso fino a noi, perché a noi era impossibile elevarci fino a Lui, è disceso fino alla pochezza del nostro udito. Perciò egli ci consegna i misteri divini facendo uso di quei suoni che la consuetudine della vita umana comprende". Il Logos divino quindi non fa uso di parole materiali, ma di concetti (ἐπινοαί) per ascendere verso di Lui. Questa teoria era stata già sviluppata da Giamblico nel *De Mysteriis* (*Myst.* 7.4-5) dove il filosofo neoplatonico riconosceva la rivelazione dei termini utilizzati nelle formule di preghiera e invocazione da parte di Dio. Questi, a sua volta, si rifaceva alla concezione sull'origine del linguaggio affrontata da Platone nel *Cratilo*, il quale, a sua volta, riconosceva l'origine divina delle parole utilizzate nella comunicazione umana. Questa concezione venne in seguito strumentalizzata dall'ariano Eunomio, secondo il quale le parole o sono esclusivamente di origine divina, e quindi esprimono il concetto in sé, o sono suoni vuoti in sé, dal momento che sono articolati e prodotti dalla mente umana. Gregorio nel *Contra Eunomium* confutava ampiamente questa teoria, sostenendo la comunicazione reciproca tra l'uomo e Dio: la δύναιμι delle parole della preghiera viene riprodotta e filtrata dall'articolazione delle parole prodotta dal corpo umano e non esprime il concetto in sé, ossia quello divino, ma il pensiero che Dio ha voluto trasmettere agli uomini.

¹⁹ Gr. Nyss. *Or.Dom.* p. 29, l. 4-7.

²⁰ Cfr. n. 14.

più avanti, la *παρρησία* coincide con l'ἐλευθερία, ossia "l'aspetto più intimo della libertà profonda dell'uomo, che riflette l'infinito dominio di Dio"²¹. Da questa libertà ne scaturisce l'ἀπάθεια, la completa assenza di passioni che a sua volta permette ristabilire nella coscienza di ciascun cristiano l'immagine divina perduta per opera del peccato, segnando pertanto il ritorno dell'anima alla *παρρησία*, il ritorno della stessa allo stato di innocenza²².

A questo proposito il Niseno presenta nel *De oratione* due aspetti necessari per il suo sviluppo: l'amicizia con Dio e la filiazione divina. La *παρρησία*, secondo Daniélou, diventa perciò la sintesi dello spirito del Padre Nostro: "a mio avviso credo che questa arrivi ad inglobare il senso spirituale (θεωρία) della finalità stessa dell'opera (σκοπός) attraverso una concatenazione logica (ἀκολουθία) tra Antico Testamento e Nuovo Testamento"²³. Infatti, nel proemio alla terza omelia, commentando in chiave simbolica le vesti del sommo sacerdote, l'autore collega l'ingresso nell'ἄδυτον con la *παρρησία*, ossia l'ingresso dell'anima alla contemplazione di Dio alla stessa maniera che faceva il sommo sacerdote, l'unico eletto per entrarvi a celebrare i misteri²⁴. Egli quindi, dimostrando l'ἀκολουθία tra Vecchio e Nuovo Testamento, sottolinea la grande novità operata da Gesù Cristo, ossia l'aver "democratizzato" il colloquio con Dio, non riservandolo esclusivamente al sommo sacerdote, ma anche a chi opera secondo una vita virtuosa, caratterizzata dall'ἀπάθεια²⁵. Questa possibilità di riferirsi a lui come Padre viene confermata dall'affermazione del Padre Nostro "sia santificato il tuo nome, venga il tuo Regno"²⁶: prendendo in esame il testo evangelico, Gregorio afferma che la natura umana è debole ed incapace di santificare il nome di Dio²⁷, a meno che la divinità non vada in soccorso della sua debolezza. Basilare è la funzione dello Spirito Santo, il quale funge da alleato nell'avvento del regno: Spirito Santo e

²¹ Scarpat 2001: 121.

²² Daniélou 1944: 103-125.

²³ *Ibid.*: 113-120.

²⁴ *Or.Dom.* p. 31, l. 3-15.

²⁵ Attraverso l'ἀπάθεια, dunque, l'anima è completamente svincolata dalle passioni e da qualsiasi tipo di pensiero carnale, antropomorfizzato da Evagrio in figure di demoni e, pertanto, stabilendo una relazione mistica con Dio di tipo puramente intellettuale. Il cristiano perfetto, o per meglio definirlo, il perfetto orante, è colui che oramai ha raggiunto un pieno livello di ἀπάθεια stoica, è riuscito pienamente a separarsi dalle passioni e a divenire imperturbabile. La meditazione costituisce quindi il mezzo precipuo in base al quale l'orante si eleva spiritualmente sino ad una piena interazione con Dio, arrivandone a percepire la sua interezza, la conoscenza del mistero della Trinità.

²⁶ Gr. Nyss. *Or.Dom.* p. 33, l. 23-28.

²⁷ Tertulliano, a questo proposito, afferma che non si può santificare in terra un uomo qualunque, giacché la santificazione del Nome appartiene solo a Dio, l'unico che può santificare: *ceterum quando non sanctum et sanctificatum est per semetipsum nomen dei, cum ceteros sanctificet ex semetipso? cui illa angelorum circumstantia non cessat dicere: sanctus, sanctus, sanctus [...]. alioquin quantum ad nostram petitionem, cum dicimus: sanctificetur nomen tuum, id petimus, ut sanctificetur in nobis, qui in illo sumus, simul et in ceteris, quos adhuc gratia Dei expectat* (Tert. *Orat.* 3.20-29). Sulla santità del nome di Dio ritorna anche Cirillo di Gerusalemme: "il nome di Dio è per natura santo, sia che lo diciamo sia che non lo diciamo" (Cyr. Al. *Mystag.* [PG 33.1118]). Gr. Nyss. *Or.Dom.* 35.24-27.

regno vengono identificati nella stessa fattispecie, ossia hanno le stesse funzioni di Dio Padre e del Figlio che siede alla sua destra, e, pertanto, anche lo Spirito è divino e operante come le altre persone. Questo chiarimento è, senz'ombra di dubbio, riferito esplicitamente alla dottrina degli Pneumatomachi, i quali negavano la divinità dello Spirito Santo, qualificandolo come “dipendente” dal Padre e dal Figlio²⁸. Ed è proprio la seconda delle richieste rivolte a Dio (“venga il tuo Regno”) il punto nel quale il Nisseno difende apertamente la divinità della terza ipostasi della trinità. Citando una versione *extra-canonem* del Vangelo di Luca “venga il tuo Santo Spirito e ci purifichi”²⁹, egli sostiene che lo Spirito Santo equivale al Regno di Dio³⁰ e, in conformità a questo, anche la terza persona della Trinità è Dio.

2.2. *Il background platonico*

Arrivati a questo punto, non si può ignorare la palese influenza della filosofia platonica nel trattato, soprattutto per quanto riguarda la spiritualità dell'anima. Il riferimento alla sfera iperuranica delle nature intelleggibili ed incorporee in opposizione al cosmo e alla sfera delle realtà sensibili e corporee è costante nell'opera, ma, oltre a quest'ultimo aspetto, non è da trascurare l'influsso decisivo delle teorie di Porfirio sui temi antropologici della dottrina nissena, quali quello dell'anima³¹. D'altra parte, Gregorio individua nel commento del Padre Nostro i due criteri propri di tutte le creature razionali: il desiderio e la libertà³². Egli ricorda come i

²⁸ *Ibid.* 43, 16-17. La dottrina pneumatomaca viene definita come una vera e propria *μανία* atta a negare la natura dello Spirito Santo. I suoi interpreti, definiti come *οι θρασυστοιμούντες κατά τοῦ πνεύματος* (Gr. Nyss. *Or.Dom.* 39, 20), riducevano lo Spirito a una categoria subordinata (*ὑποχείριος κτίσις*). Gregorio dissipa ogni dubbio mediante un sillogismo di terminologia aristotelica, alla fine del quale dimostra che sia Cristo sia lo Spirito condividono il potere di rimettere i peccati, e come tale, condividono inoltre la stessa natura (*ὄν δὲ ἡ ἐνέργεια μία, καὶ ἡ δύναμις πάντως ἡ αὐτὴ ἐστίν. πᾶσα γὰρ ἐνέργεια δυνάμεως ἐστίν ἀποτέλεσμα* [Gr. Nyss. *Or.Dom.* 41, l. 6-7]).

²⁹ Cfr. Leaney (Leaney 1956: 103-111) e l'introduzione al testo critico di Callahan (Gr. Nyss. *Or. Dom.* p. x-xiv).

³⁰ Gr. Nyss. *Or.Dom.* 40, 13-14.

³¹ Timotin 2016: 88-107.

³² La *προαίρεσις* viene presentata come la facoltà umana nello scegliere il bene o il male. Alla stessa maniera di Origene (*Or.* 30.5-13) Gregorio sostiene che i due concetti di *πειρασμός* (la tentazione) e di *πληνός* (il male) coincidono nel loro significato: infatti la tentazione è uno degli aggettivi qualificativi del demonio, secondo le parole presenti nel Vangelo di Giovanni (“tutto il mondo giace sotto il potere del maligno” [Gv. 5.19]). Gregorio identifica nell'*ἀπάθεια* la panacea per i mali dell'uomo, ossia il poter arrivare a contemplare Dio evitando di condurre una vita peccaminosa. A sua volta la *προαίρεσις* viene associata da Gregorio all'*ἐπίνοια*, la capacità di pensare, l'intelletto. Questa facoltà viene connotata specificamente dagli aggettivi *νοηρός* e *νοητός*, che rafforzano l'idea della potenzialità razionale della natura umana nello scegliere determinate azioni, come sottolinea il verbo *ἐλέσθαι*. Gregorio si allaccia alla concezione platonica della carnalità (*σαρκίον*) dell'uomo, a differenza dell'incorporeità (*ἀσώματον*) e della purezza (*νοηράν*) dell'ente divino. L'uomo è afflitto da questa pesante condizione naturale, e riceve l'aiuto divino nella libertà di scelta (*προαίρεσις*), grazie alla quale può reindirizzare la sua condotta peccaminosa e ricongiungersi a Dio. La distanza tra il divino e l'umano, rileva il Nisseno, non è incolmabile,

concetti di τὸ αὐτοκρατέζ e τὸ αὐτεξούσιον costituiscono un fattore in comune sia nelle creature incorporee che in quelle corporee³³ e come, a causa del libero arbitrio, l'anima umana venne privata della partecipazione ai beni della vita eterna³⁴. Nella quarta omelia, servendosi di una similitudine platonica, il vescovo di Nissa definisce la natura corporea come un residuo melmoso (οἷόν τινα ἰλύος)³⁵, riconoscendone pertanto l'origine materiale, ignorandone tuttavia la causa e supponendo che nel progetto divino ci fosse quello relativo a un ricongiungimento del corpo e dell'anima nella ricostituzione originaria di tutte le cose (ἀποκατάστασις)³⁶. Per Gregorio l'ostacolo per l'anima risiede nella materia giacché essa agisce sotto l'azione del maligno, e, a causa della sua influenza, porterebbe l'uomo a compiere il male³⁷. Questa influenza di origine platonica riverbera profondamente anche su un altro aspetto dell'antropologia gregoriana, l'ascetica, e, in particolar modo, su un risvolto teologico che Gregorio definisce ἐπέκτασις, il progresso costante dell'anima verso Dio. Quest'ascensione viene descritta dettagliatamente nel proemio alla quinta omelia³⁸, dove l'assimilazione divina (μετουσία τοῦ Θεοῦ) si identifica con uno sviluppo costante che permette all'anima di ricongiungersi con la divinità dopo esserne stata allontanata a causa della cacciata di Adamo ed Eva dal Paradiso terrestre. Gregorio quindi, mediante la nozione esegetica dell'ἀκολουθία, associa a questo concetto del Nuovo Testamento, già citato nella seconda omelia, quello del figliol prodigo. Mediante quest'allegoria, il Nissenso spiega il perché dell'uomo si volga a Oriente, affermando che questo atteggiamento non è solo per contemplare Dio, ma anche per indicarne la sua origine, il paradiso dell'Eden³⁹.

ma è affidata alla responsabilità morale dell'uomo stesso, che grazie a questa libertà può decidere di raggiungere la pienezza divina. Sul concetto di *proairesis*, cfr. Dal Toso 2010: 647-649.

³³ Il Nissenso affronta in questo punto, servendosi delle categorie ermeneutiche platoniche, il binomio sensibile-intelligibile: l'esegeta supera la semplice divisione delle Sacre Scritture tra creato-increato attraverso una nuova categoria, il concetto di natura creata sensibile-intelligibile. Solo l'increato, quindi, non può essere creato e il creato-increato. Gregorio ammette dunque la possibilità dell'esistenza di una creatura intelligibile-sensibile, mentre nega l'esistenza di una natura increata. Questo procedimento dimostra una più matura riflessione ontologica della filosofia cristiana rispetto alla filosofia classica, dato che il binomio sensibile-intelligibile si sdoppia in un *quadrinomio* concernente la divisione in quattro nature dell'esistente reale: la natura intelligibile increata, quella intelligibile creata, quella intelligibile sensibile creata e quella sensibile creata (cfr. Taranto 2009: 29).

³⁴ Gr. Nyss. *Or.Dom.* 49, 15-20.

³⁵ *Ibid.* 48, 26.

³⁶ L'ἀποκατάστασις è uno dei τόποι più ricorrenti nella filosofia nissenana. L'uso teologico di questo termine va spiegato nel senso di "restaurazione" del tutto allo stato previo alla sua origine, proprio come spiega Origene a proposito di *Act. Ap.* 3.21: ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων. La nozione di ἀποκατάστασις come ritorno è presente già nell'ideologia stoica della creazione dell'universo a partire dall'ἐκπύρωσις, mentre l'apocatastasi individuale è di indubbia procedenza platonica (teoria del ritorno dell'anima all'iperuranio).

³⁷ Peroli 1993: 267.

³⁸ Gr. Nyss. *Or.Dom.* 59, 1-6: "L'analisi, nel suo trascorrere, arriva nel punto più alto nel conseguire la virtù: fa notare infatti attraverso le parole delle preghiere come gradisce che sia colui che si accosta al Signore, il quale, arrivato oramai a questo punto, non presenta le sembianze caratterizzanti della natura umana, ma, attraverso la pratica della virtù, finalmente è diventato simile a Dio, così da sembrare di essere diventato un altro essere divino, perché compie azioni che sono proprie di Dio soltanto".

³⁹ Gr. Nyss. *Or.Dom.* 65, 10-16.

Presentando a mo' di esempio la parabola del Padre misericordioso, Gregorio associa alla figura del figlio —che in esilio riflette contrito— colui che, pensando alla propria condizione originaria, è spinto a domandare “rimetti a noi i nostri debiti, come noi li rimettiamo ai nostri debitori”⁴⁰. La figura del padre misericordioso dimostra dunque la profonda dicotomia tra la grandezza di Dio e la meschinità umana: l'uomo, a parere di Gregorio, non può essere malvagio di per sé, dal momento che, oltre ad essere stato creato da Dio e pertanto essere, di conseguenza, la sua immagine, la sua malvagità è semplicemente dettata dal fatto che su di lui il maligno eserciti una decisa influenza⁴¹.

3. CONCLUSIONI

In conclusione, possiamo affermare che il *De oratione dominica* costituisce una *summa* dei principali motivi filosofici della produzione esegetica nissena. Come è stato evidenziato all'interno di quest'articolo, i temi basilari dell'antropologia e della teologia nissena presenti nel trattato seguono un unico filone, quello della preghiera, uno strumento a tutto tondo che permette arrivare progressivamente alla conoscenza di Dio. Questa viene realizzata, appunto, grazie all'*ἐπέκτασις*, un avanzamento graduale dell'anima nella sua ascensione verso la comunione con Dio, paragonata dal vescovo di Nissa ai gradini di una scala⁴². La preghiera, mediante la quale si instaura questa comunicazione che potremmo definire *paressistica* tra Padre e Figlio, diventa perciò espressione di una necessità di uno spazio intimo, di una dimensione privata nella quale allontanarsi dal mondo. Questo messaggio, indubabilmente, cela una propensione da parte di Gregorio, come dei padri cappadoci (Basilio e, in modo speciale, Gregorio di Nazianzo), verso l'ascetismo. Ed è proprio questo il messaggio contenuto nell'opera e che Gregorio vuole trasmettere ai suoi fedeli: l'ascetismo rappresenta il veicolo mediante il quale il cristiano riesce ad evitare la tentazione di compiere il male rifugiandosi

⁴⁰ *Ibid.* 66, 6-8.

⁴¹ Gr. Nyss. *Or.Dom.* 15, 17-16 e 20. Il passo risulta di difficile interpretazione: se il male penetra nella creatura attraverso l'inganno di chi lo possiede perché lo ha prodotto, la ragione lo interpreta come un libero movimento della volontà. La ragione, erroneamente, attribuisce al male una valenza familiare, perché di natura sensibile, riconoscendolo come una concretizzazione del non-essere. La materia, impregnata della capacità malefica impressa da Satana, si appropria della ragione per un suo cedimento volontario. L'interpretazione della Caldarelli (1983: 54, nota 31) risulta abbastanza semplicistica, dal momento che non è l'uomo che “ha bisogno di materializzare e concretizzare il nemico del bene”, ma è la ragione umana, per la sua naturale predisposizione all'errore, colei che confonde la materia in se stessa con il male, personificandolo. Questo ragionamento del padre cappadoco rientra nella sua campagna polemica nei confronti di quelle fazioni eretiche che attribuivano alla materia l'aspetto del male. Gregorio evita quindi una conclusione deduttiva di stampo eretico in base alla quale il non-essere veniva identificato con la natura sensibile e dunque, in quanto originato dall'Essere, da Dio, era cosa buona. Questa diatriba ideologica doveva essere all'uditorio del Niseno abbastanza corrente, visto la semplicità con il quale l'autore la presenta a proposito della necessità di pregare.

⁴² Gr. Nyss. *Beat.* 2.89, 22 - 90.8. Riguardo l'immagine dei gradini e della scala, cfr. Ferro Garel 2004: 95-96.

nella contemplazione divina. Il *contemptus saeculi* ed il *contemptus mundi*⁴³, pertanto, sono due concezioni ideologiche che riflettono la mentalità dell'oriente cristiano del quarto secolo, e in particolar modo della Cappadocia, dove l'anacoretismo e l'ascesi erano considerati concettualmente come modelli cristiani di perfezione morale e religiosa.

FONTI

- Acta apostolorum*, ed. E. Nestle, K. Aland, *Novum Testamentum Graece* (Stuttgart 2012).
- Aeschylus, *Prometheus*, ed. M. L. West (Stuttgart 1992).
- Basilius, *Regulae brevius tractatae*, PG 31, 1031-1306 (Paris 1857).
- Cyprianus, *De dominica oratione*, ed. W. Hartel (CSEL 3/1, 267-294) (Wien 1868-1871).
- Cyrillus Hierosolimitanus, *Catechesis mystagogica*, PG 33, 1065-1128 (Paris 1857).
- Clemens Alexandrinus, *Stromateis (Libri I-VI)*, ed. O. Stählin, L. Fruechtel (GCS 17) (Berlin 1960).
- Evagrius Ponticus, *De oratione*, PG 79, 1166-1199 (Paris 1865).
- Iamblichus, *De mysteriis*, ed. E. des Places (Paris 1989).
- Id., *De vita Pithagorae*, ed. E. de Places (Paris 1982).
- Gregorius Nyssenus, *De beatitudinibus*, ed. J. F. Callahan (GNO 7/2) (Leiden 1992).
- Id., *De infantibus praemature abreptis*, ed. H. Horner (GNO III/2) (Leiden 1987).
- Id., *De oratione dominica*, ed. J. F. Callahan (GNO 7/2), Leiden, 1992.
- Origenes, *De oratione*, ed. P. Koetschau (GCS 3) (Leipzig, 1899).
- Philo Alexandrinus, *De opificio hominis*, ed. R. Arnaldez (Paris 1961).
- Plato, *Symposium*, ed. L. Robin (Paris 1985).
- Id., *Respublica*, ed. E. Chambry (Paris 1973).
- Plotinus, *Enneades*, ed. P. Henry, H. R. Schwyzer (Paris-Bruxelles 1951-1959).
- Plutarchus, *Alcibiades*, ed. R. Flacelière, E. Chambry (Paris 1969).
- Id., *De liberis educandis*, ed. J. Sirinelli (Paris 1987).
- Tertullianus, *De oratione*, ed. G. F. Diercks, (CCSL 1), 255-274 (Wien 1954).
- Id., *Adversus Marcionem*, ed. A. Kroymann (CCSL 1), 437-730 (Wien 1954).

BIBLIOGRAFIA

- Caldarelli 1983: G. Caldarelli, *La preghiera del Signore* (Roma 1983).
- Chiriatti 2017: M. Chiriatti, "Gregorio de Nacianzo: un obispo atormentado en la Capadocia del siglo IV", in F. Salvador Ventura, P. Castillo Maldonado, P.

⁴³ Cfr. Chiriatti 2017: 195-207.

- Ubric Rabaneda, A. Quiroga Puertas (eds.), *Autoridad y autoridades de la Iglesia antigua* (Granada 2017) 195-207.
- Dal Toso 1998: G. Dal Toso, *La nozione di proairesis in Gregorio di Nissa. Analisi semiotico-linguistica e prospettive antropologiche* (Frankfurt am Main 1998).
- Dal Toso 2010: G. Dal Toso, "Proairesis", in *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa* (Leiden 2010) 647-649.
- Daniélou 1944: J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique, doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse* (Paris 1944).
- Des Places 1964: E. Des Places, *Syggeneia. La parenté de l'homme avec Dieu d'Homère à la Patristique* (Paris 1964).
- Ferro Garel 2004: G. Ferro Garel, *Gregorio di Nissa. L'esperienza mistica, il simbolismo, il progresso spirituale* (Torino 2004).
- Grossi 1983: V. Grossi, *Tertulliano, Cipriano, Agostino, Il Padre nostro* (Roma 1983).
- Guillaumin - Parent 1979: J. Y. Guillaumin, G. Parent, *Grégoire de Nysse commente les Béatitudes* (Paris 1979).
- Lampe 1961: G. H. W. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford 1961).
- Leaney 1956: R. Leaney, "The Lucan Text of the Lord's Prayer", *NT* 1 (1956) 103-111.
- Liddell - Scott 1996: H. G. Liddell, R. Scott, *Greek-English Lexicon with a revised supplement* (Oxford 1996).
- Peroli 1993: E. Peroli, *Il platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa. Con particolare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio* (Milano 1993).
- Perrone 2011: L. Perrone, *La preghiera secondo Origene. L'impossibilità donata* (Brescia 2011).
- Rodorf 1977: W. Rodorf, "Le 'pain quotidien' (Mt 6,11) dans l'exégèse de Grégoire de Nysse", in *Augustinianum* 1 (1977) 193-199.
- Scarpat 2001: G. Scarpat, *Parrhesia greca, parrhesia cristiana* (Brescia 2001).
- Simonetti 1997: M. Simonetti, *Il dono e la sua ombra. Ricerche sul Peri euches di Origene* (Roma 1997).
- Striker 1983: G. Striker, "The role of *oikeiosis* in Stoics ethics", *OSaph* 1 (1983) 134-167.
- Taranto 2009: S. Taranto, *Gregorio di Nissa: un contributo alla storia dell'interpretazione* (Brescia 2009).
- Timotin 2016: A. Timotin, "Porphyry on Prayer. Platonic Traditions and Religious Trends in the Third Century", in J. Dillon, A. Timotin, *Platonic Theories of Prayer* (Leiden 2016) 88-103.
- Van Deun 1999: P. Van Deun, "Εὐχή distingué de προσευχή: un essai de précision terminologique chez les pères grecs et les écrivains byzantins", in J. den Boeft, M. L. Poll-van de Lisdonk (eds.) *The impact of Scripture in Early Christianity* (Leiden-Boston-Köln 1999) 202-222.
- Von Balthasar 1942: H. U. Von Balthasar, *Presence et pensée: essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse* (Paris 1942).

