

La salvezza del desiderio nei Padri cappadoci

Manfred Hauke,
Facoltà di Teologia, Lugano

1. L'AZIONE DEI PADRI CAPPADOCI NEL SUO CONTESTO STORICO E TEOLOGICO¹

I Padri cappadoci costituiscono una tappa importante del pensiero patristico. Si tratta di tre grandi personaggi: Basilio (ca. 330-379), il suo amico Gregorio di Nazianzo (ca. 329-390) e il fratello minore di Basilio, Gregorio di Nissa (ca. 335-395). Vivono nel sec. IV, in un tempo in cui il cristianesimo è diventato l'elemento dominante dell'impero romano. D'altra parte è ancora vivo il paganesimo: lo mostra politicamente il tentativo fallito di un suo ripristino da parte di Giuliano l'Apostata.

¹ Una notevole sintesi del lavoro teologico dei cappadoci si trova ancora in K. HOLL, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*, Tübingen/Leipzig 1904; reprint Darmstadt 1969. Per un primo approccio: J.H. SRAWLEY, *Cappadocian Theology*; in *Encyclopaedia of religion and ethics*, 3 (1910) 212-217; G. KRETSCHMAR, *Die Theologie der Kappadokier und die asketischen Bewegungen in Kleinasien im 4. Jahrhundert*, in P. HAUPTMANN (ed.), *Unser ganzes Leben Christus unserem Gott überantworten: Studien zur ostkirchlichen Spiritualität. Festschrift F. v. Lilienfeld*, Göttingen 1982, pp. 102-133.

Basilio di Cesarea e Gregorio di Nazianzo studiavano la filosofia ad Atene, e cercavano in seguito d'integrare in modo critico nella presentazione della fede la loro intima conoscenza del pensiero ellenico. Vediamo qui un incontro fra filosofia pagana e teologia cristiana. Per descrivere il compito del cristiano di fronte al pensiero pagano, Basilio usa l'immagine delle api: per ottenere il miele, non vanno verso tutti i fiori; non vogliono portare via questi fiori interamente, ma raccolgono soltanto quanto possono usare e lasciano indietro il resto².

Quest'immagine è significativa per un certo ecletticismo filosofico, anche se la corrente principale è la filosofia platonica. Gregorio di Nazianzo, ad esempio, chiama Platone (malgrado qualche forte critica) "il più sapiente di tutti gli uomini" (prima di Cristo)³.

L'attenzione teologica dei Padri cappadoci si dirige con forza verso i temi combattuti del tempo: la divinità di Gesù Cristo, definita dal concilio di Nicea (325), ma ancora contestata dagli ariani; negli anni prima del concilio di Costantinopoli (381) la difesa della divinità dello Spirito Santo. Questa battaglia per la vera fede si unisce ad una forte ispirazione spirituale, legata al movimento monastico. Il *Grande Asketikon* di san Basilio è decisivo ancora oggi per il monachesimo orientale. È notevole anche l'impegno caritativo del vescovo di Cesarea. Poi troviamo nei cappadoci un forte impegno pastorale che si riscontra in un gran numero di omelie.

Il personaggio più importante nel preparare l'opera teologica dei Padri cappadoci è senza dubbio Origene. Basilio e Gregorio di Nazianzo hanno raccolto un'antologia dagli scritti di Origene (la *Filokalia*⁴), e l'influsso del teologo alessandrino si fa vedere in tanti modi. Si tratta, tuttavia, di una ricezione critica. I cappadoci rifiutano soprattutto la teoria della preesistenza delle anime⁵. Basilio respinge fortemente anche l'apocasi, mentre il suo fratello minore sostiene proprio questa tesi e anche Gregorio Nazianzo simpatizza con essa⁶.

Il personaggio dominante fra i cappadoci è Basilio, venerato come maestro sia dal suo amico che dal suo fratello. Tuttavia siamo di fronte a caratteri abbastanza diversi: Basilio è l'uomo della prassi pastorale, in Gregorio di Nazianzo troviamo un grande talento poetico e Gregorio di Nissa ha il pensiero più sistematico. I cappadoci non costituiscono un blocco monolitico. Gregorio di Nissa, ad esempio, adopera molto il metodo allegorico nell'esegesi, pur amato da Origene, mentre Basilio preferisce l'interpretazione letterale, trovandosi così molto vicino alla scuola antiochena⁷.

² *De legendis gentilium libris*, 3 (PG 31,569).

³ *Carmina*, I,2,10, vv. 306s (PG 37,702 A). Vedi anche C. MORESCHINI, *Il platonismo cristiano di Gregorio Nazianzeno*, in "Annali della scuola normale superiore di Pisa: Lettere, storia e filosofia" 4,4 (1974), 1347-1392; M. HAUKE *Heilsverlust in Adam. Stationen griechischer Erbsündenlehre: Irenäus - Origenes - Kappadozier*, Paderborn 1993, p. 506.

⁴ SC 226; 302. Cfr. M. HAUKE, *Heilsverlust in Adam*, p. 445.

⁵ Cfr. *Ivi*, pp. 485.556.661.

⁶ Cfr. M. HAUKE, *Heilsverlust in Adam*, p. 534.

⁷ M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, *Studia ephemerides "Augustinianum"* 23, Roma 1985, passim.

2. ACCENNI PRELIMINARI SULLO SCOPO DELLA RICERCA

2.1. Il concetto del desiderio

Se mettiamo in relazione le voci “desiderio” e “salvezza”, dobbiamo dapprima essere coscienti che tale legame non viene ancora elaborato sistematicamente. Tuttavia abbiamo a disposizione tanti elementi che permettono una certa sintesi del pensiero sulla “salvezza del desiderio”, come è intitolata questa relazione. Avendo studiato il concetto del “desiderio” in Origene, maestro dei cappadoci, viene adesso presentato soprattutto il concetto della salvezza.

Ma prima di trattare direttamente dei cappadoci, è utile guardare il contesto filosofico e teologico. Con il termine “desiderio”⁸ intendo l'appetito verso un bene; questo appetito può essere esplicito oppure implicito, se si tratta di un bisogno. Poi dobbiamo tener presente la differenza fra l'appetito della volontà spirituale e quello sensitivo.

Questa distinzione fra appetito razionale e sensuale, però, fa già qualche problema di fronte al mondo filosofico antico⁹. In Platone è tipica la tricotomia psicologica con l'intelletto (il *nous*) e le due passioni fondamentali, la concupiscenza (*epithymia*) e l'ira (*orgé*). Secondo Albrecht Dihle, autore di lavori specializzati sul concetto della “volontà” nel mondo antico, la lingua greca non possedeva nessuna parola per distinguere la volontà sia dalla conoscenza, che dalle passioni sensitive. Sempre viene implicato nel termine l'intelletto, come in *proairesis* che designa la scelta dell'intelletto fra diversi scopi. Oppure si parla di impegni presi da una passione emotiva. Manca il rinvio distinto all'impulso volitivo¹⁰. È abbastanza tipico per il pensiero greco il paradosso socratico che nessuno agisce in modo cattivo volontariamente¹¹. Questo approccio viene corretto da Aristotele che determina la virtù come *héxis*, come disposizione dell'anima, distinguendola dalla semplice conoscenza, dalla *epistémè*¹². Ma anche in Aristotele la terminologia non distingue chiaramente la volontà dall'intelletto.

Questa distinzione si trova (sempre secondo Dihle) nella giurisprudenza romana, adoperando il termine *voluntas*¹³. Sarà Agostino ad accogliere le implicazioni filosofiche del termine, descrivendo il contenuto della fede cristiana nel campo antropologico. Con il suo lavoro si definisce un fatto implicito già nella Sacra Scrittura.

⁸ Cfr. i vari dizionari, p. es. P. ENGELHARDT, *Desiderium naturale*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 2 (1972), 118-130.

⁹ Per il seguente, cfr. A. DIHLE, *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*, Göttingen 1985; A. SOLIGNAC, *Volonté*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, 16 (1994), 1220-1248, qui 1220-32.

¹⁰ A. DIHLE, *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*, pp. 31ss.

¹¹ Cfr. *Ivi*, p. 43.

¹² Cfr. *Etica Nicomachea*, 1103 a, 144ss; A. DIHLE, *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*, p. 67.

¹³ Cfr. *Ivi*, p. 161.

Perché la realtà della volontà appare più chiara nella rivelazione biblica che nel paganesimo greco: Dio interviene nella storia e si rivolge all'uomo, chiedendo la sua risposta. L'uomo deve decidersi in favore o contro il comando divino, e con questa situazione nuova riceve un nuovo profilo la volontà, anche se manca ancora la terminologia riflessa¹⁴. Lo stesso fatto viene ribadito già da Johann Auer: l'impulso per la sottolineatura del momento volitivo di fronte al momento conoscitivo sembra venire dalla rivelazione giudeo-cristiana che spiega il mondo in riferimento al potere e all'amore di Dio e che orienta la volontà umana verso quella divina¹⁵.

Non è nella mia intenzione trattare ora più profondamente il concetto del desiderio, né per l'ellenismo pagano né per i Padri cappadoci. Per un tale lavoro - in parte ancora da fare¹⁶ - bisognerebbe analizzare parecchi termini, come *órexis* (usato da Aristotele e tradotto in latino soprattutto con *desiderium*), *bóulesis* (che, secondo Cicerone, corrisponde a *voluntas*), *autexousion*, *proairesis*, *tà eph'hemîn*, *thélema*, *thélesis*, *éphesis* ecc. Nella patristica greca, la terminologia si concretizza nella controversia sul monoteletismo, soprattutto in Massimo il Confessore¹⁷.

In ogni caso sembra importante fare attenzione alla relazione fra conoscenza e volontà, quando diamo uno sguardo alla teologia dei cappadoci. È presente un concetto distinto di volontà?

2.2. Il significato di "salvezza"

Sul concetto della volontà torneremo alla fine. Presento prima una panoramica sulla "salvezza", cominciando con un accenno terminologico. "Salvezza" può significare l'integrità naturale dell'uomo, la salvezza dal peccato con la ricezione della grazia e la felicità definitiva nella vicinanza di Dio¹⁸. "Salvezza", insomma, riguarda la ricezione dei beni dall'evento salvifico in Gesù Cristo. Questi beni riassumono tutto ciò che può essere inteso come "salvezza".

¹⁴ Cfr. Ivi, pp. 79-109.

¹⁵ J. AUER, *Voluntarismus*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*², 10 (1965), 870-872.

¹⁶ Vedi, però, la bibliografia nei saggi di ENGELHARDT, DIHLE e SOLIGNAC appena citati.

¹⁷ Cfr. A. SICLARI, *Volontà e scelta in Massimo il Confessore e in Gregorio di Nissa*, Parma 1984; J. A. FARRELL, *Free Choice in St. Maximus the Confessor*, South Canaan/PA 1989. È significativa la distinzione fra *thélesis* (tendenza naturale della volontà) e *bóulesis* (la volontà riflessuta che è in grado di opporsi alla tendenza naturale); troviamo questa differenziazione sotto l'influsso di Massimo in Giovanni Damasceno che, a sua volta, suscita la differenza corrispondente fra *voluntas ut natura* e *voluntas ut ratio* in Tommaso, *Summa Theologiae*, III q. 18 a. 5-6. Cfr. A. KALLIS, *Der menschliche Wille in seinem Grund und Ausdruck nach der Lehre des Johannes Damaskenos*, tesi dattiloscritta, Naussa 1965.

¹⁸ Si veda, p. es., M. SEILS, *Heil und Erlösung IV. Dogmatisch*, in *Theologische Realenzyklopädie*, 14 (1985), 622-637, qui 622-624. Sulla soteriologia patristica cfr., come primo approccio, B. STUDER, *Soteriologie. In der Schrift und Patristik*, Freiburg i. Br. 1978; ID., *Soteriologia*, in A. DI BERARDINO (ed.), *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, II, Casale Monferrato 1983, 3255-3261.

Per una ricerca sul contenuto della “salvezza” bisogna tener presente tutto ciò che viene descritto in riguardo con termini assai diversi, come vedremo in seguito. Il vocabolo più vicino alla parola italiana “salvezza” (o *salus* in latino) è *sotería* che compare fra l’altro nel simbolo di Nicea, ripreso e amplificato nel simbolo niceno-costantinopolitano, quindi in un documento contemporaneo dei Padri cappadoci: «*tòn d’hemâs tous anthrôpous kai dià tèn hemetêran soterían katelthônta ek tòn ouranôn, qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis*»¹⁹.

3. LA DESCRIZIONE DELLA SALVEZZA

3.1. Il bene - guadagno della volontà e dono divino

Come spunto sistematico riguardo alla salvezza possiamo prendere la definizione dell’*agathôn*, di ciò che è “buono”. I cappadoci presuppongono qui la preparazione di Origene. Il teologo alessandrino, a sua volta, si trova di fronte a due teorie filosofiche sul “bene”: per la corrente stoica (che integra anche l’eredità platonica) è “buona” solo la virtù, mentre il vizio è “cattivo” e l’ambiente corporale è “indifferente” (*adiáphoron*); gli aderenti di Aristotele invece inseriscono anche la materia nell’ambito del bene: differenziano fra beni dell’anima, del corpo e del possesso esteriore²⁰. Se confrontiamo queste teorie con la visione biblica sulla creazione (Tutto ciò che Dio ha creato è buono), non sembra adeguato parlare di beni “indifferenti”, anche se l’ultimo valore delle realtà materiali dipende da come vengono usate dal libero arbitrio.

Origene però, come già Clemente d’Alessandria, accoglie la proposta stoica e rifiuta espressamente la teoria aristotelica. Si lascia guidare dalla decisione di far dipendere il “bene” nel senso stretto dalla libera volontà: «*en proairetikois estin he tòn agathôn physis*»²¹. Agostino, in Occidente, metterà un accento diverso: tutte le realtà mondiali sono dei beni reali, anche se dispongono di un valore diverso²².

Origene invece favorisce la definizione stoica del bene. Ma allo stesso momento oltrepassa l’etica antica (sia stoica che aristotelica) e raggiunge la dimensione nuova della grazia. Si spiega in questo modo: «Deve esistere un bene al di fuori della nostra libera volontà, la forza del Signore la quale si interessa del costruire del

¹⁹ H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*, a cura di P. HÜNERMANN, tr. it., Bologna 1996², n. 150.

²⁰ Cfr. M. HAUKE, *Heilsverlust in Adam*, p. 337.

²¹ *Philocalia*, 26,2 (SC 226,336,14).

²² M. WACHT, *Güterlehre*, in *Reallexikon für Antike und Christentum* 13 (1986), 59-150, qui 138-145, con riferimento a AGOSTINO, *Sermones*, 50,3,5; ID., *De civitate Dei*, XXII,24-25.

costruttore e costruisce insieme a colui che non è in grado di compiere la costruzione». Per questo «il bene della natura razionale è una mescolanza fra la sua libera volontà e la forza divina»²³.

Il bene viene quindi attribuito alla volontà del creato e alla forza divina che la sostiene. In questo senso si spiega poi Basilio: «buono» nel senso proprio è ciò che viene acquisito dal libero arbitrio oppure donato all'anima da Dio²⁴. Oppure, nel senso più concreto: l'«ottimo bene» del paradiso consiste «nel contatto con Dio e nell'unione con Lui nell'amore»²⁵. Gregorio di Nissa in fine indica una vera e propria definizione della beatitudine: «La beatitudine (*makariótes*) è, a mio avviso, la quintessenza di ogni bene, in cui è anche incluso il compimento di ogni buon desiderio»²⁶.

3. 2. Il termine centrale della "vita"

Il termine più amato nei cappadoci per descrivere i beni della salvezza è «vita» (*zoé*). La vera vita, già per Origene, è il contatto interiore con Dio. Commentando l'affermazione giovannea «Io sono la vita», dice: «Nessuno di coloro che vivono fuori della fede in Cristo, vive; tutti sono morti quelli che non vivono per Dio»²⁷. Di fronte a questa vera vita, la vita del corpo è «indifferente»²⁸.

Partendo da questo sfondo, Gregorio di Nissa parla della «vita doppia»: la vita del corpo e «il vestito dell'immortalità» che porta con sé la libertà dal peccato²⁹. La vita arriva all'umanità caduta come forza che salva, come salvezza (*sotería*). Gregorio di Nazianzo descrive la «morte abituale» (quella del corpo) e la «morte dell'anima» (cioè la privazione della vita divina). Per questo duplice pericolo Gesù porta una «doppia salvezza» (*diplè sotería*)³⁰.

Il bisogno della salvezza vale per tutti, perché come conseguenza del peccato di Adamo l'umanità intera si trova in balia della morte. Origene deduce dalla Sacra Scrittura una morte duplice: la necessità della morte corporale e la privazione (*stéresis*) della vita divina. La morte biologica è quasi l'«ombra» della «morte dell'anima», come il teologo chiama la morte spirituale partendo da formulazioni in Ez 18,4.20. Quella privazione della vita divina viene attribuita ad ogni uomo fin dalla nascita, sia a causa del proprio peccato nella preesistenza, sia a motivo del peccato di Adamo.

²³ *Philocalia*, 26,7 (Sources chrétiennes 226,258,16-26).

²⁴ Cfr. M. HAUKE, *Heilsverlust in Adam*, p. 452 (Basilio); p. 524, nota 211 (Gregorio di Nazianzo); pp. 598-599 (Gregorio di Nissa).

²⁵ Basilio, *De malo*, 6 (PG 31,344 B).

²⁶ *De beatitudinibus*, 1 (PG 44,1196 D). Cfr. M. HAUKE, *Heilsverlust in Adam*, pp. 599-600.

²⁷ *In Ioannem*, II,16,115 (GCS 10,73,14-17).

²⁸ Cfr. H. CROUZEL, *Origène*, Paris 1985, p. 173; M. HAUKE, *Heilsverlust in Adam*, pp. 337-338.

²⁹ Cfr. *Refutatio confessionis Eunomii* (ed. Jaeger, II,385-386).

³⁰ *Carmina*, II,1,11,v. 198.207 (PG 37,1043-1044); cfr. M. HAUKE, *Heilsverlust in Adam*, p. 535.

Il progenitore è causa della morte spirituale attraverso il suo esempio, ma anche attraverso la generazione. Per rimediare a questa duplice ferita, occorrono la predicazione della Parola e la nuova nascita nel battesimo. Fanno parte della morte accanto alla perdita della vita divina e alla morte corporale anche la tirannia del diavolo e l'essere imprigionato delle anime negli inferi prima dell'arrivo di Cristo³¹.

Mentre in Origene sia l'influsso dei progenitori che il comportamento personale (dal peccato nella preesistenza) provocano la mancanza della vita divina alla nascita di ogni uomo, per i teologi cappadoci la morte spirituale all'inizio della vita risale unicamente all'influsso di Adamo. Poi si aggiunge l'influsso dei propri peccati. Quindi tutti hanno bisogno di essere salvati.

3. 3 *La salvezza del desiderio nell'essere "ad immagine e somiglianza" di Dio*

Finora è stato presentato il concetto duplice della vita, a cui corrisponde la duplicità della morte. Un altro elemento centrale della salvezza concerne l'immagine di Dio nell'uomo. Con questo punto siamo proprio al centro dell'antropologia patristica³² e anche ad un momento che lega i concetti del desiderio e della salvezza.

I cappadoci accolgono la descrizione di Origene che - a differenza p. es. di Ireneo - limita l'essere creato ad immagine di Dio al solo ambito spirituale. Altrimenti bisognerebbe attribuire a Dio un corpo³³. Ma soprattutto Gregorio di Nissa cerca di integrare di più la specificità del corpo umano, indicandolo come "immagine dell'immagine", cioè come immagine dell'anima spirituale³⁴. Tuttavia sia Origene che i Padri cappadoci collocano l'essere ad immagine di Dio unicamente nell'ambito spirituale che ha come sede l'anima³⁵.

Come Origene, anche Basilio e Gregorio di Nazianzo differenziano fra due livelli nell'uomo come "immagine di Dio", sviluppando (come già altri teologi fin dal sec. II) la distinzione fra *eikón* e *homoiosis* in Gen 1,26, fra "immagine" e "somiglianza". Ireneo aveva distinto l'"immagine" che rimane anche dopo la caduta primordiale e la "somiglianza" che viene tolta nel peccato e recuperata nella redenzione³⁶. Origene invece considera l'"immagine" come germe che deve maturare nella corrispondenza fra divino sostegno e libertà umana fino al compimento, fino alla "so-

³¹ M. HAUKE, *Heilsverlust in Adam*, pp. 369-376.704.

³² Cfr. fra l'altro A.-G. HAMMAN, *L'homme, image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles*, Paris 1987.

³³ Cfr. M. HAUKE, *Heilsverlust in Adam*, p. 334.

³⁴ Cfr. *De opificio hominis*, 12 (PG 44,161 C/D; 164 A/B).

³⁵ Cfr. M. HAUKE, *Heilsverlust in Adam*, pp. 333-336; 456-458; 517-519; 590-592; 696-697.

³⁶ Cfr. *Ivi*, pp. 222-226; 241.

miglianza". L'essere ad immagine di Dio appare così come una realtà dinamica che implica sia elementi costanti (come il libero arbitrio) sia elementi che si possono perdere (come la "vera vita" e il dono dello Spirito Santo). L'influsso del peccato porta ad un danno che con preferenza viene descritto come "oscuramento" dell'immagine di Dio³⁷.

Mentre Basilio e Gregorio di Nazianzo adottano questa concezione, Gregorio di Nissa identifica i termini *eikón* e *homóiosis*. Ma anche lui differenzia fra elementi costanti e perdibili nell'essere ad immagine di Dio, aggiungendo che il peccato "sporca" la bellezza originale del paradiso che viene recuperata in Cristo³⁸.

Gregorio di Nissa istituisce un legame esplicito fra "immagine di Dio" e il "bene": essere creato ad immagine di Dio, «significa: fece la natura umana partecipe di ogni bene ... Quindi in noi è l'idea della bellezza, ogni virtù e sapienza e tutto ciò che appartiene alla perfezione»³⁹.

Il momento stabile nell'immagine di Dio è l'anima razionale che possiede un corpo. Nell'anima razionale si trova il libero arbitrio (*autexoúsiōn*) che il Nisseno ritiene il bene più bello e prezioso fra i doni che costituiscono l'immagine di Dio in noi⁴⁰. Qui troviamo il centro della realtà del desiderio, per quanto guidato dalla umana libertà.

D'altra parte, il concetto dell'immagine implica anche i doni che oltrepassano la struttura umana. Questo elemento gratuito corrisponde alla vera vita, costituita in Cristo, e al dono dello Spirito Santo. Per indicare la gratuità di questi doni, viene utilizzato fra l'altro il simbolismo del vestito. Gregorio di Nissa, p. es., paragona la dignità paradisiaca dell'uomo con la porpora che circonda l'immagine di Dio⁴¹. Il battesimo regala di nuovo "il vestito dell'immortalità", donato all'origine nel paradiso⁴². E la «grazia del lavacro battesimale - ribadisce il Nisseno - è superiore alla creazione intera»⁴³.

Gregorio di Nissa applica anche l'immagine platonica delle "ali" dell'anima⁴⁴, indicando con essa il dono dello Spirito Santo. La natura umana è stata creata "alata", ma con la caduta dei progenitori vanno perse le "ali" della forza, della beatitudine, dell'immortalità, della santità e della giustizia⁴⁵.

³⁷ Cfr. *Ivi*, pp. 333-336; 366-369.

³⁸ Cfr. *Ivi*, pp. 631-634.

³⁹ *De opificio hominis*, 16 (PG 44,184 B).

⁴⁰ Cfr. *Oratio catechetica*, 5,9 (ed. Srawley, 26,5-8).

⁴¹ *De opificio hominis*, 4 (PG 44,136 C/D).

⁴² Cfr. *De iis qui baptismum differunt* (PG 46,420 C/D).

⁴³ *In diem luminum* (ed. Jaeger, IX,224,18).

⁴⁴ Cfr. *Fedro*, 246c-e.

⁴⁵ Cfr. M. HAUKE, *Heilsverlust in Adam*, p. 607.

4. LA RELAZIONE FRA DESIDERIO E SALVEZZA

4.1. Lo strato "platonico" e quello "paolino" nell'orientamento verso la grazia

Com'è la relazione fra il desiderio umano e la salvezza, visto che ambedue i fattori si trovano uniti nel concetto più globale dell'"immagine di Dio"?

Troviamo una frase interessante in Gregorio di Nazianzo: l'anima razionale, identica all'"immagine" (per quanto *eikón*), è stata donata da Dio «in vista della grazia» (*dià tèn chárin*) affinché l'uomo «raggiunga tramite l'inclinazione verso Dio la divinizzazione»⁴⁶. L'uomo, nella sua struttura razionale, è quindi creato affinché possa partecipare alla vita divina, un processo che Gregorio di Nazianzo chiama *théosis*, «divinizzazione»⁴⁷, un termine caro ancora oggi alla teologia orientale.

Possiamo aggiungere una formula ancora più breve del Nisseno: «L'uomo è entrato in esistenza affinché possa partecipare ai beni divini»⁴⁸. O espresso con i nostri termini: l'uomo è stato creato con il suo desiderio per poter raggiungere la salvezza.

Nella descrizione del movimento umano verso la salvezza divina troviamo una certa tensione fra l'eredità filosofica, soprattutto platonica, e la rivelazione biblica. Da una parte nel concetto dell'*homoíosis*, del momento dinamico dell'immagine di Dio, viene integrato già fin dall'inizio della patristica un'idea centrale di Platone, formulata in modo esemplare nel *Teeteto*: bisogna guadagnare «per quanto possibile la somiglianza con Dio» (*homoíosis theôî katà tò dunatòn*)⁴⁹.

Dall'altra parte è presente la concezione paolina dell'immagine di Dio: l'uomo viene rinnovato secondo il modello di Cristo. «Vi siete ... spogliati dell'uomo vecchio con le sue azioni e avete rivestito il nuovo, che si rinnova, per una piena conoscenza, ad immagine del Creatore. Qui non c'è più Greco o Giudeo, ... ma Cristo è tutto in tutti» (Col 3,9-11). Bisogna «rivestire l'uomo nuovo, creato secondo Dio nella giustizia e nella santità vera» (Ef 4,24).

Mentre dallo strato platonico viene la tendenza di sottolineare la corrispondenza naturale fra Dio e la sua immagine, fra "sole" e "occhio", dallo sfondo paolino arriva la gratuità del rinnovamento nella grazia, il momento soprannaturale. Troviamo una formulazione equilibrata di queste due tradizioni in due immagini di Gregorio di Nissa: l'uomo è orientato a Dio come l'occhio al sole, ma senza avere alcun diritto di raggiungere lo scopo divino: la visione di Dio è come una roccia inaccessibile che il nostro spirito non può scalare da nessuna parte⁵⁰.

⁴⁶ *Orationes*, 38,11 (= 45,7)(PG 36,324 A; 632 B).

⁴⁷ D.F. WINSLOW, *The Dynamics of Salvation. A Study in Gregory of Nazianzus*, Cambridge (Mass.) 1979, pp. 171-198.

⁴⁸ *Oratio catechetica*, 5,4 (ed. Srawley, 22,13-14).

⁴⁹ *Teeteto*, 176a; cfr. M. HAUKE, *Heilsverlust in Adam*, p. 334.

⁵⁰ Cfr. *Oratio catechetica*, 5,4 (ed. Srawley, 22-23); *De beatitudinibus*, 6 (PG 44,1264 C/D).

4.2. Distinzioni fra natura e grazia

La gratuità della salvezza viene difesa già da Origene contro concezioni gnostiche che mettevano la santità all'interno della struttura umana. Ribadisce: «È ovvio che nessuno è attraverso la sua costituzione (*ou dià kataskeuèn*) figlio del diavolo e nessuno è attraverso la creazione (*oudè dià tò outos dedemiourgètai*) figlio di Dio»⁵¹. Quindi la santità è ontologicamente un accidente (*accidens*)⁵² che Dio dona alla creatura “da fuori” (*extrinsecus*)⁵³.

Basilio riprende queste distinzioni in un contesto cristologico e pneumatologico, ribadendo la differenza fra Dio e il creato. «Lo Spirito Santo possiede la santità dalla sua natura, non l'ha ricevuta secondo la grazia», come gli angeli⁵⁴. La creazione razionale invece riceve la santificazione *hetérothen*, «da fuori»⁵⁵. L'amore di Dio, donandosi nel battesimo, è «grande e soprannaturale» (*hyperphýes*)⁵⁶.

Queste distinzioni già quasi scolastiche fra natura e grazia non vengono, però, ancora applicate sistematicamente all'antropologia. Il concetto della “natura” (*physis*) può avere, come più tardi in Agostino, due sfumature diverse: o indica la struttura umana per quanto tale, l'essenza (*ousía*), o significa l'origine paradisiaca che unisce la struttura creata e il dono della santità⁵⁷.

Il carattere gratuito della salvezza si mostra bene in un termine molto caro a Basilio: *oikeíosis*, “familiarità, essere a casa”. *Oikeíosis* è un termine tecnico della stoa: significa l'istinto di autoconservazione che realizza ciò che è proprio all'uomo; l'uomo compie se stesso. Basilio invece mette questo concetto in un contesto che oltrepassa l'autonomia del soggetto. È la comunità con Dio, ricevuta come dono gratuito dell'amore divino. L'“essere a casa” con Dio (*oikeíosis*) viene usato come sinonimo della figliolanza divina e descritto come dono dello Spirito Santo⁵⁸. È un concetto chiave, opposto alla *allotríosis*, all'“alienazione” da Dio come frutto della caduta originale e dei proprio peccati. In un passo riassuntivo del famoso trattato sullo Spirito Santo Basilio mette in rilievo il passaggio dall'“alienazione” alla “familiarità” con Dio:

«Il progetto salvifico del nostro Dio e Redentore per l'uomo consiste nell'elevazione dallo stato caduto e nel ritorno alla familiarità con Dio, partendo dall'alienazione costituita attraverso la disobbedienza. Per questo l'arrivo di Cristo nella carne»⁵⁹.

⁵¹ *In Ioannem*, XX,13,106 (GCS 10,343,33-35).

⁵² *De principiis*, I,5,5 (GCS 22,77,22).

⁵³ Hom. in Num. 11,8 (GCS 30,90,13-15). Cfr. M. HAUKE, *Heilsverlust in Adam*, p. 350.

⁵⁴ Ep. 159,2 (ed. Courtonne, II,87,25-26).

⁵⁵ *De Spiritu Sancto*, 16,38; 19,48 (SC 17bis, 382,53-54; 416,14-16).

⁵⁶ *De Spiritu Sancto*, 14,32 (SC 17bis, 358,5). Cfr. M. HAUKE, *Heilsverlust in Adam*, p. 460.

⁵⁷ Cfr. *Ivi*, p. 700.

⁵⁸ Cfr. *Ivi*, pp. 455-456.

⁵⁹ *De Spiritu Sancto*, 15,35 (SC 17bis, 364).

4.3. *Desiderio e salvezza nel trattato De infantibus praemature abreptis di Gregorio di Nissa*

I problemi più grossi nella relazione fra desiderio e salvezza appaiono in Gregorio di Nissa. In un piccolo trattato si occupa della questione dei bambini morti in modo prematuro⁶⁰. Da loro non esisteva ancora nessuna decisione volontaria - cosa bisogna quindi pensare sulla loro sorte nell'aldilà? Saranno purificati dal fuoco o rinfrescati con la rugiada della vita?

Il Nisseno non intende dare una soluzione definitiva al problema. Ma porta una ipotesi, dicendo: l'uomo come immagine di Dio è orientato verso la visione beatifica come l'occhio verso il sole. Quest'occhio viene oscurato dalla ignoranza che spegne la vita divina. «Il bambino senza esperienza nel male, però, non ancora impedito alla partecipazione alla luce da nessuna malattia degli occhi, si trova nello stato naturale e non ha bisogno della salute attraverso la purificazione, perché non accolse fin dall'inizio la malattia»⁶¹.

Questa tesi, vista in modo isolato, sembra quasi pelagiana. Per arrivare alla salvezza, basta il desiderio fondato nel creato. L'orientamento naturale dell'uomo verso Dio riceve un profilo così forte che la salvezza risulta come conseguenza. Viene accennato in questo contesto anche all'apocatastasi. La convinzione che tutte le creature razionali si salveranno è molto più forte in Gregorio di Nissa che in Origene, il quale presenta piuttosto una "speranza" nella salvezza di tutti⁶². La tendenza dello spirito creato verso Dio, secondo il Nisseno, è così forte che in fine deve rivolgersi verso il suo scopo: «Quando il muovente ha percorso lo spazio della malvagità, il movimento si rivolge con necessità (*kat'anágken*) verso il bene». Il male è come l'ombra della sfera terrestre, e da questa ombra si arriva sempre di nuovo alla luce⁶³. Nel fuoco purificatorio il male viene tolto "con violenza" (*biaíos*)⁶⁴, in modo che dopo questa terapia anche il diavolo partecipa alla lode di Dio⁶⁵.

Le affermazioni sulla sorte dei bambini morti in modo prematuro, però, vengono presentate dal Nisseno in modo fortemente ipotetico e stanno accanto ad altre proposizioni che vanno in un senso opposto: il neonato non si trova nello stato paradisiaco; mancano i doni dell'immagine di Dio persi nella caduta di Adamo, come la vera vita; ogni figlio di Adamo si trova alla nascita prima del battesimo nella mor-

⁶⁰ *De infantibus praemature abreptis* (ed. Jaeger, III/2,67-97; PG 46,161-192). Per il seguente cfr. J. DANIELOU, *Le traité "Sur les enfants morts prématurément" de Grégoire de Nysse*, in "Vigiliae Christianae" 20 (1966), 159-182; M. HARL, *La croissance de l'âme selon "De Infantibus" de Grégoire de Nysse*, in "Vigiliae Christianae" 34 (1980), 237-259; M. HAUKE, *Heilsverlust in Adam*, pp. 654-659.

⁶¹ *De infantibus praemature abreptis* (ed. Jaeger, III/2,82,28-83,4).

⁶² Cfr. H. CROUZEL, *Origène*, p. 340.

⁶³ Cfr. *De opificio hominis*, 21 (PG 44,201 B-D).

⁶⁴ *De anima et resurrectione* (PG 46,100 B).

⁶⁵ Cfr. M. HAUKE, *Heilsverlust in Adam*, p. 622.

te spirituale (cioè nella privazione della vita divina) e nell'alienazione da Dio⁶⁶. Le diverse affermazioni in Gregorio di Nissa (similmente negli altri cappadoci) non hanno ancora raggiunto un chiarimento sistematico. Combattano fra di loro, per così dire, delle tendenze platoniche e paoline.

4.4. *Un ruolo distinto della volontà in Gregorio di Nissa?*

Siamo partiti, all'inizio, dal ruolo distinto della volontà nell'uomo che si differenzia dalla potenza conoscitiva e dall'appetito subrazionale. La tradizione filosofica greca non sembra ancora avere un concetto distinto della volontà. I problemi che ne risultano sono più forti nella filosofia platonica, mentre l'aristotelismo è qui più vicino al contenuto della rivelazione. Origene, nell'insieme, sembra più vicino ad Aristotele, senza dipendere però da questo filosofo. Non spiega il male in modo platonico causato dalla debolezza dell'intelletto o dalla materia, ma dalla libera decisione della volontà. Difende il libero arbitrio contro i gnostici e contro il fatalismo astrologico che sostituivano l'incontro amoroso fra Dio e l'uomo con un processo naturale del fato⁶⁷. Tuttavia troviamo anche in Origene qualche osservazione problematica presa da Platone, come la descrizione del primo peccato come noia (*kóros*) nella visione di Dio⁶⁸.

Molto più vicino alla concezione platonica è invece Gregorio di Nissa. Il peccato appare come sbaglio, come *akrisia* e *aboulia* (mancanza di sano giudizio e debolezza del consiglio)⁶⁹. La libera scelta si orienta sempre verso il giudizio precedente. I sensi e la tentazione del diavolo possono oscurare questo giudizio. Manca la volontà come fattore distinto⁷⁰.

Tuttavia anche in Gregorio di Nissa il peccato non viene ridotto ad uno sbaglio. La conoscenza viene spiegata come «l'inclinazione verso ciò che piace»⁷¹. È in gioco l'uomo intero. Il primo peccato si fonda su un giudizio sbagliato, ma questo giudizio è legato alla disobbedienza e al raffreddamento dell'amore⁷².

⁶⁶ Cfr. *Ivi*, p. 690.

⁶⁷ Cfr. E. SCHOCKENHOFF, *Zum Fest der Freiheit. Theologie des christlichen Handelns bei Origenes*, Mainz 1990, pp. 239-241; Cfr. M. HAUKE, *Heilsverlust in Adam*, pp. 346-347.

⁶⁸ Cfr. *Ivi*, pp. 356-360.

⁶⁹ Cfr. *Ivi*, pp. 619-620.

⁷⁰ Cfr. A. DIHLE, *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*, pp. 133-137; M. HAUKE, *Heilsverlust in Adam*, p. 620.

⁷¹ *De opificio hominis*, 20 (PG 44,197 D).

⁷² V. RADUCA, *Allotriosis. La chute et la restauration de l'homme selon saint Grégoire de Nysse*, Fribourg 1985, pp. 28-46.

4.5. La "libertà" come integrazione del desiderio e della salvezza

Un punto di incontro fra desiderio e salvezza è la concezione di libertà nei cappadoci⁷³. È significativa, soprattutto nei due Gregori, una certa distinzione nella terminologia. Il libero arbitrio (*boûlesis*) viene definito dal Nazianzeno come «l'inclinazione o l'assenso della mente (*noûs*) alle cose che dipendono da noi»⁷⁴. Altri termini greci sono *proaíresis*, *tò eph'hemîn* e soprattutto *autexóusion*. Si tratta qui della libertà in quanto struttura creata che rimane anche nel maligno.

Ma accanto all'*autexóusion* si trova l'*eleuthería* che possiamo descrivere come libertà verso il bene, sostenuta dalla grazia. È la libertà dal peccato e l'unione con Dio nel possesso della salvezza. Gregorio di Nazianzo oppone le lacerazioni del suo tempo alla "libertà originale" nel paradiso. In paragone a questa libertà, riaperta e compiuta in Cristo, le possibilità del "cittadino libero" sono soltanto una "cosiddetta libertà"⁷⁵.

I cappadoci integrano la libera volontà e la grazia. La forza di Dio sostiene (e anche previene) l'azione dell'uomo e del suo desiderio. Ma la salvezza eterna viene raggiunta, come ribadisce il Nazianzeno, «non soltanto come dono di Dio, ma anche come prezzo della virtù»⁷⁶. O, secondo la formulazione di un interprete moderno: per la via verso la salvezza celeste Dio non ci ha messo a disposizione un ascensore, ma una scala⁷⁷. La scala è un dono. Ma bisogna camminare.

⁷³ Cfr., fra l'altro, J. GAITH, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse*, Paris 1953; M. HAUKE, *Heilsverlust in Adam*, pp. 456-459, 515-517, 592-596.

⁷⁴ *Carmina*, I,2,34, vv. 35-36 (PG 37,748 A).

⁷⁵ *Orationes*, 14,25 (PG 35,892 A). Cfr. M. HAUKE, *Heilsverlust in Adam*, p. 515.

⁷⁶ *Orationes*, 2,17 (PG 35,425 C).

⁷⁷ D.F. WINSLOW, *The Dynamics of Salvation*, p. 161.

Riassunto. L'articolo sulla "salvezza del desiderio" nei padri cappadoci completa quello precedente sul "desiderio della salvezza" in Origene. Dapprima viene ripreso il termine del "desiderio" con riferimento al problema in quanto esiste o meno un concetto distinto di "volontà". Il contenuto della "salvezza" si esprime in contesti diversi: il bene quale conquista della libera volontà e quale dono della divina grazia, la vita duplice (creaturale e divina), e l'essere ad immagine di Dio. La relazione fra desiderio e salvezza si concretizza soprattutto nel contesto dell'essere creato ad immagine di Dio e della libertà cristiana. In fondo troviamo un'integrazione non sempre armonica fra filosofia platonica e teologia paolina.

Summary. The article on "the salvation of desire" in the Cappadocian Fathers completes the precedent presentation about "the desire of salvation" in Origen. First the author makes once more some remark about the concept of "desire", indicating the problem of a distinct concept of will. The contents of "salvation" then is described in diverse contexts: good as result of free will and of divine grace, twofold life (of the creature, of God) and being created in the image of God. The relation between desire and salvation shows itself first of all in the realm of being created in the image of God and of christian liberty. As a fundamental characteristic appears the integration (which is not always harmonious) between platonic philosophy and paoline theology.

Inhaltsangabe. Der Artikel über "das Heil des Verlangens" bei den kappadozischen Vätern ergänzt den vorausgehenden Beitrag über "das Verlangen nach Heil" bei Origenes. Zunächst wird noch einmal der Begriff des Verlangens beleuchtet, nicht zuletzt im Blick auf die Frage nach einem distinkten Willensbegriff. Der Gehalt von "Heil" zeigt sich in verschiedenen Zusammenhängen: das Gute als Ergebnis des freien Willens und der göttlichen Gnade, das zweifache Leben (als Geschöpf, als Teilhabe am Leben Gottes) und die Gottebenbildlichkeit. Die Beziehung zwischen Verlangen und Heil konkretisiert sich vor allem im Bereich der Gottebenbildlichkeit und der christlichen Freiheit. Im Hintergrund findet sich ein nicht immer spannungsfreies Zusammenspiel von platonischer Philosophie und paulinischer Theologie.