

# TEOLOGIA BIBLICA ED ESEGESI CRISTOLOGICO-TRINITARIA ALLA LUCE DEL RAPPORTO TRA ΙΣΤΟΡΙΑ ED ΟΙΚΟΝΟΜΙΑ IN GREGORIO DI NISSA

GIULIO MASPERO

SOMMARIO: I. *Introduzione* - II. *I Greci e l'ιστορία* - III. *La Scrittura e l'ιστορία* - IV. *Gregorio di Nissa e l'ιστορία*: 1. Terminologia. 2. Tipologia e ordine narrativo. 3. Esegese e teologia. 4. Esegese e *οικονομία* - V. *Conclusione*.

## I. INTRODUZIONE

LA questione dell'uso del termine *ιστορία* per indicare la Scrittura nelle opere di Gregorio di Nissa non è scontata: questo termine ha, infatti, una lunga storia, che manifesta l'importanza del tema dal punto di vista del metodo esegetico e del rapporto di quest'ultimo con la teologia. In particolare, l'ermeneutica biblica dei Padri Cappadoci è stata giudicata severamente dalla critica moderna: essi sono stati accusati di aver *teologizzato* l'esegese, introducendo come criterio interpretativo dei presupposti dogmatici arbitrari.

La questione è particolarmente rilevante per la teologia sistematica attuale, che sta cercando di affrontare con nuova attenzione lo studio dei suoi fondamenti storici, in un contesto più sereno dopo il superamento della crisi storica. E Gregorio di Nissa sembra fornire un modello particolarmente valido, per il suo rigore e per la sua importanza teologica.

Nel presente lavoro, si affronta, dunque, lo studio di come il Nisseno applichi il termine *ιστορία* alla Scrittura: ma per coglierne il valore dal punto di vista della questione del rapporto tra teologia sistematica ed esegese, è necessario situare la ricerca sullo sfondo della storia del termine stesso. In un approccio che vuole essere contemporaneamente filologico e teologico, si cerca di raggiungere una conclusione teologica attraverso l'analisi dell'origine del termine, del suo significato lungo i secoli nell'ambito greco (I), della sua applicazione all'ambito scritturistico da parte dei primi Padri (II), per concludere con una presentazione sintetica degli usi nisseni, con particolare riferimento al rapporto tra *ιστορία* ed *οικονομία* (III).

## II. I GRECI E L'ΙΣΤΟΡΙΑ

Etimologicamente nella famiglia terminologica di *ιστορία*, l'elemento più originario è *ἴστωρ*, da *ἴδω*- radice di *vedere*, in combinazione con *-τωρ* *nomen agen-*

tis: il significato risultante è quello di *esperto*, in quanto persona che ha visto e ha fatto esperienza diretta di una certa realtà. In questo senso ἵστωρ è anche il *testimone* e l'*arbitro*.<sup>1</sup>

Da questo vocabolo si sono sviluppati in modo naturale il sostantivo ἱστορία ed il verbo ἱστορέω. Entrambi sono legati all'ambito semantico della ricerca e dell'interrogazione. Così ἱστορία è giunta a significare il risultato di quest'azione di indagine, cioè la scienza empirica e, quindi, la narrazione storica.

Nella lingua omerica viene utilizzata per indicare l'*esperto* ed il *testimone* (ἵστωρ).<sup>2</sup> Nella lingua dei tragici sarà impiegata soprattutto nel senso di *interrogare*.<sup>3</sup> Particolarmente rilevante è l'uso di Eschilo nel *Prometheus vincetus*, dove l'azione di interrogare ha per oggetto gli eventi avvenuti, quando il coro dice di Io: «Indaghiamo (ἱστορήσωμεν) prima la sua afflizione, mentre racconta gli eventi terribili che le sono accaduti». <sup>4</sup> In questi due bei versi si può scorgere *in nuce* la dinamica che introdurrà la terminologia in esame nell'ambito semantico propriamente storico: ogni conoscenza si basa su eventi già accaduti, per cui bisogna interrogare ed ascoltare per arrivare a conoscere.

Con Ippocrate, invece, viene messo in evidenza il legame dell'ἱστορία con la scienza, in modo specifico con la medicina, e viene discusso il suo valore epistemologico: nel *De prisca medicina*, infatti, egli confuta l'opinione di coloro che ritengono che prima bisogna sapere cosa è l'uomo e solo dopo è possibile studiare la medicina. Per Ippocrate, invece, è esattamente il contrario, poiché solo partendo dai dati concreti dell'indagine empirica si può giungere a dire cosa sia l'uomo: «Voglio dire che questo studio scientifico (ἱστορίην) conosce esattamente l'uomo, e per quali cause (δι' οἷας αἰτίας) egli nasce e le altre questioni con rigore». <sup>5</sup> Il nesso con gli usi precedentemente testimoniati è la conoscenza empirico-induttiva legata alle cause.

Anche Platone è testimone di questa connessione, quando chiama la scienza naturale περὶ φύσεως ἱστορία, riconducendola proprio alla conoscenza delle cause. <sup>6</sup> Nel *Cratilo* il termine ἱστορία viene connesso a ἐπιστήμη in quanto «storia significa lo stesso che fermare il flusso» (ἡ ἱστορία αὐτό που σημαίνει ὅτι ἴστησι τὸν ῥοῦν). <sup>7</sup> Sarebbe quindi il verbo ἴστημι ad unire ἱστορία ed ἐπι-

<sup>1</sup> Cfr. ad esempio, P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1984, 779.

<sup>2</sup> Cfr. Omero, *Ilias* 18, 501 (T. W. ALLEN, *Homeri Ilias*, II, Oxford 1931); IDEM, *In Lunam* 2 (T. W. ALLEN, W. R. HALLIDAY, E. E. SIKES, *The Homeric hymns*, Oxford 1936).

<sup>3</sup> Cfr. ESCHILO, *Agamemnon* 1090-1093 (G. MURRAY, *Aeschyli tragoediae*, Oxford 1960, 250). Più tardi, SOFOCLE, *Oedipus Coloneus*, 991 (A. DAIN, P. MAZON, *Sophocle*, III, Paris 1967, 120); *Electra*, 316; (DAIN, MAZON, *Sophocle*, II, Paris 1968, 149); *Oedipus tyrannus*, 1150, 1156 e 1144 (DAIN, MAZON, *Sophocle*, II, Paris 1968, 113-114).

<sup>4</sup> τὴν τῆσδε πρῶτον ἱστορήσωμεν νόσον, / αὐτῆς λεγούσης τὰς πολυφθόρους τύχας· (ESCHILO, *Prometheus vincetus* 632-633; MURRAY, *Aeschyli*, 127).

<sup>5</sup> λέγω δὲ τὴν ἱστορίην ταύτην εἰδέναι ἄνθρωπος τί ἐστι, καὶ δι' οἷας αἰτίας γίνεται, καὶ τᾶλλα ἀκριβέως. (IPPOCRATE, *De prisca medicina* 20, 11-13; É. LITTRÉ, *Oeuvres complètes d'Hippocrate* I, Amsterdam 1973, 622).

<sup>6</sup> Cfr. PLATONE, *Phaedo*, 96.a6-10 (J. BURNET, *Platonis opera* II, Oxford 1967).

<sup>7</sup> IDEM, *Cratylus*, 437b1-2.

στήμη, in quanto lo studio e l'osservazione permettono di estrarre l'immutabile legge di concatenazione causale dal flusso degli eventi. Platone, effettivamente, non ha grande stima della scienza empirica, eppure è interessante notare che proprio le sue discussioni epistemologiche sono la base dei futuri sviluppi. Le classificazioni scientifiche sono, infatti, considerate μίμησις del reale: «Per distinguere, diciamo imitazione (μίμησιν) per opinione l'imitazione accompagnata da opinione, ed imitazione storica (ἱστορικὴν) quella accompagnata da scienza (ἐπιστήμη)».<sup>1</sup>

Aristotele ovviamente si interesserà molto di più all'ἱστορία come scienza naturale, in particolar modo in riferimento allo studio degli animali.<sup>2</sup> Egli distinguerà un primo momento metodologico, costituito dall'osservazione dei fenomeni, che è propriamente ἱστορία, al quale deve fare seguito in un secondo momento l'analisi delle interconnessioni causali.<sup>3</sup> Lo Stagirita mette in evidenza un primo aspetto particolarmente interessante per lo sviluppo teologico del termine, riferendosi ad esso anche nel senso di scienza storica, indicando la differenza tra l'opera storica di Erodoto e quella dei poeti e dei filosofi non nella forma, cioè nell'essere scritta in versi o meno, ma nel fatto che l'ἱστορία si riferisce a ciò che è particolare (τὰ καθ' ἕκαστον), mentre la poesia è più filosofica, in quanto parla piuttosto di ciò che è universale (τὰ καθόλου).<sup>4</sup>

Erodoto aveva introdotto, infatti, la terminologia in esame nell'ambito propriamente storico, nel quale sarà definitivamente consacrata. Egli si preoccupa fondamentalmente di tramandare i fatti e gli eventi più rilevanti, con le loro cause. Paradigmatico è l'inizio delle sue *Historiae*:

Questa è la presentazione della ricerca storica (ἱστορίης ἀπόδεξις) di Erodoto di Alicarnasso [realizzata] affinché le azioni compiute dagli uomini non svaniscano con il tempo e le imprese grandi e meravigliose compiute sia dagli Elleni che dai barbari non rimangano prive di gloria: e soprattutto per quale causa (αἰτίην) guerreggiarono gli uni con gli altri.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> διαγνώσεως ἕνεκα τὴν μὲν μετὰ δόξης μίμησιν δοξομιμητικὴν προσείπωμεν, τὴν δὲ μετ' ἐπιστήμης ἱστορικὴν τινα μίμησιν. (IDEM, *Sophista*, 267.d9-e2).

<sup>2</sup> Cfr. IDEM, *De generatione animalium*, 716b, 31 (p. 5); 717a, 33 (p. 7); 719a, 10 (p. 11); 728b, 14 (p. 38); 740a, 23 (p. 70); 746a, 15 (p. 86); 750b, 31 (p. 100); 753b, 17 (p. 107); 758a, 25 (p. 120); 761a, 10 (p. 128) e 763b, 16 (p. 135); in P. LOUIS, *De la génération des animaux*. Aristote, Paris 1961. Inoltre: *De partibus animalium*, 646a, 9 (p. 22); 646a, 11 (p. 22); 650a, 32 (p. 33); 660b, 2 (p. 64); 668b, 30 (p. 85); 674b, 16 (p. 101); 680a, 1 (p. 116); 684b, 4 (p. 129); 689a, 18 (p. 142) e 696b, 15 (p. 163); in P. LOUIS, *Aristote. Les parties des animaux*, Paris 1956.

<sup>3</sup> Cfr. IDEM, *De partibus animalium*, 639a, 12-15 (p. 1); *Historia animalium*, 491a, 10-14 (I, p. 15) e *De incessu animalium* 704b, 8-11 (W. JAEGER, *Aristotelis de animalium motione et de animalium incessu*. Ps.-Aristotelis de spiritu libellus, Leipzig 1913).

<sup>4</sup> Cfr. IDEM, *Poetica*, 1451a, 38-b, 7; J. HARDY, *Poétique*. Aristote, Paris 1969, 42.

<sup>5</sup> Ἡροδότου Θουρίου ἱστορίης ἀπόδεξις ἦδε, ὡς μήτε τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων τῷ χρόνῳ ἐξίτηλα γένηται, μήτε ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμαστά, τὰ μὲν Ἕλλησι, τὰ δὲ βαρβάροισι ἀποδεχθέντα, ἀκλέα γένηται, τὰ τε ἄλλα καὶ δι' ἣν αἰτίην ἐπολέμησαν ἀλλήλοισι. (ERODOTO, *Historiae*, I, prol., 1-5; PH.-E. LEGRAND, *Hérodote. Histoires* I, Paris 1970, 13).

L'opera di Erodoto è *ἱστορία* perché è ricerca, indagine, che muove dall'osservazione empirica. Ciò è particolarmente evidente quando egli distingue quello che ha potuto direttamente comprovare, conoscere e studiare, da quanto gli è stato riferito.<sup>1</sup> Così la storia prende le mosse dall'atto di *interrogare* che suscita la narrazione: Erodoto riferisce quanto è venuto a sapere domandando, come avviene a proposito della storia di Elena, che gli è stata raccontata dai sacerdoti che ha consultato.<sup>2</sup> Il contesto religioso è particolarmente interessante, perché Erodoto si spinge fino alla discussione critica dell'autentica divinità di Eracle, affermando che ciò che ha investigato mostra chiaramente che questi è un antico dio,<sup>3</sup> per cui avevano ragione quei greci che distinguevano due culti ad Eracle, quello all'autentico dio e quello all'eroe, semplice mortale del quale sopravviveva la fama. Quindi anche il mito deve essere oggetto dell'*ἱστορία*.

Si noti, poi, un secondo aspetto importante per lo sviluppo teologico della terminologia, cioè come Erodoto sia conscio della necessità di trasmettere solo quei dati che sono necessari alla logica della storia (*ἱστορίας λόγον*), come avviene quando avverte esplicitamente che sta tralasciando alcuni nomi:<sup>4</sup> la singolarità dell'evento, esplicitamente letta da Aristotele come segno dell'inferiorità dell'*ἱστορία* rispetto alla poesia e alla filosofia, è qui affrontata dal punto di vista del fine e dello scopo, che reggono la narrazione stessa. Fare storia vuol dire unire gli eventi particolari in un *λόγος* che li presenti nella loro interconnessione ed unità.<sup>5</sup>

L'importanza dello *ἱστορίας λόγος* di Erodoto sarà evidenziata nel II secolo a.C. dall'opera di Polibio: egli sviluppa l'idea fondamentale della storia come *παιδεία*, in quanto scienza degli eventi passati (*τῆς τῶν προγεγενημένων πράξεων ἐπιστήμης*)<sup>6</sup> dalla quale bisogna imparare (*τὴν ἐκ τῆς ἱστορίας μάθησιν*) per apprendere a schivare i colpi della sorte e a sopportare i rovesci della fortuna.<sup>7</sup> Ma per realizzare questo compito è essenziale presentare la storia nella sua organicità (*σωματοειδῆ συμβαίνει γίνεσθαι τὴν ἱστορίαν*), poiché la storia stessa non può essere compresa se ci si limita a studiare singoli eventi o singoli popoli,<sup>8</sup> senza offrire una sintesi (*ἀναλαβεῖν*).<sup>9</sup> L'idea è espressa con il concetto di *οἰκονομία* che assumerà un'importanza fondamentale dal punto di

<sup>1</sup> Cfr. *ibidem*, II, 99, 1-3; LEGRAND, *Hérodote. Histoires*, II, Paris 1963, 130.

<sup>2</sup> Cfr. *ibidem*, II, 113, 1-2; II, 139.

<sup>3</sup> Cfr. *ibidem*, VII, 44, 17-18; II, 98.

<sup>4</sup> Cfr. *ibidem*, II, 96, 5-7; VII, 108.

<sup>5</sup> L'originalità del contributo di Erodoto è evidenziata dall'assenza della terminologia in Tuciddide, che solo vi ricorre una volta nel contesto di un giuramento per il quale si invocano gli dèi come testimoni (*ξυσίστορες*; cfr. TUCIDIDE, *Historiae*, II, 74, 2: H. S. JONES, J. E. POWELL, *Thucydides historiae* II, Oxford 1967). F. Büchter afferma, infatti, che questa peculiarità non si deve ad una volontà di differenziarsi da Erodoto, quanto alla scarsa diffusione del significato propriamente storico di questi vocaboli (cfr. F. BÜCHTER, *ἱστορέω (ἱστορία)*, TWNT, 395).

<sup>6</sup> POLIBIO, *Historiae*, I, 1, 1, 6-2, 1 (T. BUETTNER-WOBST, *Polybii historiae*, I, Stuttgart 1962, I, 1).

<sup>7</sup> Cfr. *ibidem*, I, 1, 2, 3-3, 1: I, 1.

<sup>8</sup> Cfr. *ibidem*, I, 4, 1, 6-9: I, 5.

<sup>9</sup> Cfr. *ibidem*, I, 4, 10, 1-11, 6: I, 6.

vista teologico. Solo nel momento in cui le singole storie diventano, nell'*οικονομία* e per l'*οικονομία*, una unica storia, è possibile cogliere la verità della storia stessa, insieme con la sua utilità per la vita (*βίος*) dell'uomo. La disposizione degli eventi narrati (*οικονομία*) non ha come fine solo facilitare la memorizzazione,<sup>1</sup> ma le *storie* devono diventare *storia* grazie all'*οικονομία*,<sup>2</sup> poiché solo se l'*ἱστορία* si concepisce come *οικονομία* è possibile coglierne la verità:

Infatti come tutto l'organismo (*τὸ ὄλον*) di un animale è menomato se viene privato della vista, così se dalla storia (*ἱστορίας*) si elimina la verità, tutto ciò che di essa rimane diventa una favola inutile (*ἀνωφελὲς διήγημα*).<sup>3</sup>

Il tema è caro a Polibio, come è evidenziato dalla sua ripetizione,<sup>4</sup> poiché senza verità la storia non può avere nessuna funzione formativa. La storia deve essere seria perché la storia è per la vita:

Bisogna ritenere che la formazione migliore (*καλλίστην παιδείαν*) per una vera vita (*ἀληθινὸν βίον*) è l'esperienza che deriva dalla storia dei fatti (*πραγματικῆς ἱστορίας*).<sup>5</sup>

La storia deve essere vera perché vera è la vita. Solo così si può realmente imparare da essa, senza perdersi nell'inutilità dei casi particolari. In questo modo si osserva in Polibio un fenomeno che sarà importantissimo per la teologia: l'*ἱστορία* tende ad essere autentica solo come *οικονομία*, poiché solo così può veramente essere *παιδεία*, e risultare utile (*ὠφέλιμος*) alla vita (*βίος*) dell'uomo.

In questo modo il riferimento all'*ἱστορία* diventa un passo obbligato di ogni processo interpretativo, come è testimoniato sempre nel II secolo dall'*Ars Grammatica*, opera di Dionigi il Trace, che fu per secoli il testo base degli studi grammatici, con un influsso particolare sulla scuola alessandrina. L'arte grammatica viene suddivisa in sei parti, la terza delle quali si riferisce alla terminologia in studio.<sup>6</sup> Così, nelle scuole esegetiche lo studio del senso immediato dell'*ἱστορία* era uno dei passaggi essenziali del metodo interpretativo.<sup>7</sup> Anche solo a livello grammaticale si osserva la preoccupazione di spiegare il senso immediato (*πρόχειρος*), cioè letterale dell'*ἱστορία*, prima di passare alla considerazione dell'analogia. La connessione con l'*οικονομία* e l'affermazione della necessità di imparare dalla storia (*παρὰ τῆς ἱστορίας μαθεῖν*) entrano così tra gli inse-

<sup>1</sup> Cfr. *ibidem*, I, 13, 9, 1-10, 1: I, 16-17.

<sup>2</sup> Cfr. *ibidem*, VIII, 2, 2, 2-3: II, 334.

<sup>3</sup> ὡςπερ γὰρ ζῶου τῶν ὄψεων ἀφαιρεθεισῶν ἀχρειοῦται τὸ ὄλον, οὕτως ἐξ ἱστορίας ἀναιρεθείσης τῆς ἀληθείας τὸ καταλειπόμενον αὐτῆς ἀνωφελὲς γίνεται διήγημα. (*ibidem*, I, 14, 6, 1-7, 1: I, 18).

<sup>4</sup> Cfr. *ibidem*, XII, 12, 3, 6-8: III, 191-192.

<sup>5</sup> καλλίστην παιδείαν ἡγήτεον πρὸς ἀληθινὸν βίον τὴν ἐκ τῆς πραγματικῆς ἱστορίας περιγενομένην ἐμπειρίαν· (*ibidem*, I, 35, 9, 1-3: I, 50).

<sup>6</sup> Cfr. DIONIGI IL TRACE, *Ars grammatica*, I, 1 (G. UHLIG, *Grammatici Graeci* 1/1, Hildesheim 1965, 5, 2-6, 3).

<sup>7</sup> Cfr. F. YOUNG, *The Rhetorical Schools and their Influence on Patristic Exegesis*, in R. WILLIAMS (ed.), *The Making of Orthodoxy*, Cambridge 1989, 186-187.

gnamenti impartiti nelle scuole di retorica, come è testimoniato dal *De imitatione* di Dionigi di Alicarnasso.<sup>1</sup>

Nel I sec. d.C. è particolarmente interessante la definizione di *ἱστορία* proposta da Elio Teone: essa consisterebbe nella *sistematizzazione di una narrazione* (*σύστημα διηγήσεως*).<sup>2</sup> Plutarco, poi, collegherà *ἱστορία* e *βίος*,<sup>3</sup> centrando la sua attenzione sulle storie personali dei singoli personaggi, al fine di dare a conoscere non solo gli eventi, ma soprattutto il carattere degli uomini: questa preferenza per la biografia avrà un notevole influsso sui Cappadoci.

Nel II secolo, l'*Ars rhetorica* presenta esplicitamente la connessione tra *ἱστορία* e *τάξις*.<sup>4</sup> Nello stesso secolo Galeno utilizzerà molto la terminologia nel contesto della medicina e delle scienze naturali in genere. Particolarmente rilevante è la distinzione da lui proposta tra *ἐμπειρία* ed *ἱστορία*: la prima consiste nella registrazione dei dati, nella descrizione del fenomeno; la seconda consiste nella loro esposizione e pubblicazione ordinata.<sup>5</sup> La classificazione acquista così una notevole importanza. Da notare che Galeno è ben conosciuto e studiato dal Nisseno.

Questa ricostruzione mette, dunque, in evidenza il ruolo essenziale della successione narrativa, dell'ordine e dell'organicità dell'*ἱστορία* espressa nell'*ὄλιχονομία*, perché la storia stessa sia utile e si possa imparare da essa.

### III. LA SCRITTURA E L'ISTORIA

Alla luce di quanto detto a proposito della storiografia e della retorica, non sorprende che Filone abbia introdotto la terminologia legata a *ἱστορία* nello studio della Scrittura. Con lui, la discussione sulla storicità in senso classico e *scientifico* degli eventi<sup>6</sup> entra direttamente nel processo di esegesi biblica, per spiegare testi biblici di difficile interpretazione. Di fronte allo scandalo morale suscitato da testi come *Gn 22,20-24*, dove si elencano i figli del fratello di Abramo, Nacor, frutto anche dell'unione di questi con la sua concubina, la reazione naturale è il passaggio all'interpretazione simbolica a scapito del senso letterale, storico.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Cfr. DIONIGI DI ALICARNASSO, *De imitatione*, 31, 3, 1-5 (H. USENER, L. RADERMACHER, *Dionysii Halicarnasei quae exstant*, VI, Stuttgart 1965, 209) e IDEM, *Antiquitates romanae*, XI, 1, 2, 8; I, 5, 2, 6; I, 5, 3, 1; II, 61, 3, 6; V, 17, 3, 7 (K. JACOBY, *Dionysii Halicarnasei antiquitatum Romanarum quae supersunt*, I-IV, Stuttgart 1967, IV, 112; I, 8; I, 242; II, 164).

<sup>2</sup> Cfr. ELIO TEONE, *Progymnasmata* (L. SPENGLER, *Rhetores Graeci*, II, Frankfurt am Main 1966, 60, 5-6).

<sup>3</sup> Cfr. ad esempio PLUTARCO, *Comparatio Periclis et Fabii Maximi*, I, 1, 1-2 (K. ZIEGLER, *Plutarchi vitae parallelae* I/2, Leipzig 1964, 81).

<sup>4</sup> Cfr. PSEUDO ELIO ARISTIDE, *Ars rhetorica*, II, 13, 1, 28, 1-5 (W. DINDORF, *Aristides*, Hildesheim 1964, II, 813).

<sup>5</sup> GALENO, *De sectis ad eos qui introducuntur*, I (G. HELMREICH, J. MARQUARDT, I. MÜLLER, *Claudii Galeni Pergameni scripta minora*, III, Amsterdam 1967, p. 67, 11-18).

<sup>6</sup> Cfr. ad esempio FILONE, *De cherubim*, 105, 2-4 (L. COHN, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, I, Berlin 1962, 195) e IDEM, *De congressu eruditionis gratia*, 15, 1-16, 1 (P. WENDLAND, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, III, Berlin 1962, 75).

<sup>7</sup> Cfr. IDEM, *De congressu eruditionis gratia*, 43, 3-44, 4 (III, 80-81).

Chiave ermeneutica dell'istoría biblica è, dunque, l'ὠφέλεια spirituale. Solo se si tiene conto di ciò, si può veramente apprendere dalla storia.<sup>1</sup> Così anche la storia di Mosè è letta in senso simbolico e tutta l'esegesi filoniana si preoccupa di definire il ruolo della componente storica (ἱστορικὸν μέρος) della parola divina.<sup>2</sup> È fondamentale rilevare come la stessa suddivisione degli scritti mosaici richiami il concetto di ἱστορία: «Dunque tra le parole del profeta Mosè si sono stabilite tre classi: quella che riguarda la creazione, quella storica (ἱστορικὴν) e quella legislativa».<sup>3</sup>

Per questo non stupisce ritrovare nei LXX<sup>4</sup> l'affermazione esplicita della connessione tra ἱστορία e ὠφέλεια: nel secondo capitolo di 2Mac, infatti, il testo sacro si autodefinisce ἱστορία. Questo libro si propone di riassumere in un'unica composizione i fatti riguardanti Giuda Maccabeo e i suoi fratelli, la purificazione del grande tempio, la dedicazione dell'altare, e le guerre contro Antioco Epifane, con la chiara manifestazione dell'aiuto divino nei confronti di coloro che si battevano con valore per il giudaismo, i quali in poco tempo riconquistarono il tempio. Si tratta, dunque, di un riassunto dei fatti narrati in cinque libri da Giasone di Cirene:<sup>5</sup>

Vedendo infatti la massa di numeri e l'effettiva difficoltà per chi desidera inoltrarsi nelle narrazioni storiche (τοῖς τῆς ἱστορίας διηγήμασιν), a causa della vastità della materia, ci siamo preoccupati di offrire diletto a coloro che amano leggere, facilità a quanti intendono ritenere nella memoria, utilità (ὠφέλειαν) a tutti gli eventuali lettori.<sup>6</sup>

Le fonti di 2Mac sono dunque estese narrazioni storiche, che vengono riassunte per l'utilità dei lettori. Appare qui esplicitamente il principio dell'ὠφέλεια, già emerso negli scritti di Filone, e che sarà poi la chiave ermeneutica fondamentale d'esegesi di Origene e, quindi, dei Cappadoci. È la stessa Scrittura che si preoccupa dell'ὠφέλεια. Continua:

Come infatti in una casa nuova all'architetto tocca pensare a tutta la costruzione, mentre chi è incaricato di dipingere a fuoco e a fresco deve badare solo alla decorazione,

<sup>1</sup> Cfr. IDEM, *De somniis*, I, 52, 1-3 (P. WENDLAND, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt* III, Berlin 1962, 216).

<sup>2</sup> Cfr. IDEM, *De vita Moysis*, II, 46, 1-47, 4 (L. COHN, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, IV, Berlin 1962, 210).

<sup>3</sup> Τῶν μὲν οὖν διὰ τοῦ προφήτου Μωυσέως λογίων τρεῖς ἰδέας εἶναι συμβέβηκε, τὴν μὲν περὶ κοσμοποιίας, τὴν δὲ ἱστορικὴν, τὴν δὲ τρίτην νομοθετικὴν. (IDEM, *De praemiis et poenis*, I, 1-3: p. 336).

<sup>4</sup> Nel Nuovo Testamento la terminologia legata a ἱστορία appare solo in Gal 1,18, a proposito del viaggio di Paolo a Gerusalemme per consultare Pietro. Nello stesso tempo, il riferimento alla narrazione ordinata dei fatti in Lc 1,1 sembra possa essere letto sullo sfondo delle considerazioni qui proposte.

<sup>5</sup> Cfr. 2Mac 2,19-23. L'edizione consultata è: A. RAHLFS, *Septuaginta*, Stuttgart 1971.

<sup>6</sup> συνορῶντες γὰρ τὸ χύμα τῶν ἀριθμῶν καὶ τὴν οὖσαν δυσχέρειαν τοῖς θέλουσιν εἰσκυκλεῖσθαι τοῖς τῆς ἱστορίας διηγήμασιν διὰ τὸ πλῆθος τῆς ὕλης ἐφροντίσαμεν τοῖς μὲν βουλομένοις ἀναγινώσκειν ψυχαγωγίαν, τοῖς δὲ φιλοφρονούσιν εἰς τὸ διὰ μνήμης ἀναλαβεῖν εὐκοπίαν, πᾶσιν δὲ τοῖς ἐντυγχάνουσιν ὠφέλειαν. (2Mac 2,24-25).

così, penso, è per noi. L'entrare in argomento e il passare in rassegna i fatti e l'insinuarsi nei particolari spetta all'ideatore dell'opera storica (*ἱστορίας*); curare il sunto della esposizione e tralasciare i complementi della narrazione storica è riservato a chi fa opera di compendio. Di qui dunque cominceremo la narrazione, senza nulla aggiungere a ciò che abbiamo detto nella prefazione: sarebbe certo ingenuo abbondare nei preamboli e abbreviare poi la narrazione storica (τὸ μὲν πρὸ τῆς ἱστορίας πλεονάζειν τὴν δὲ ἱστορίαν ἐπιτεμεῖν).<sup>1</sup>

Il testo è specialmente interessante per il rapporto tra *οἰκονομία* e *ἱστορία*: la differenza tra l'opera storica di Giasone di Cirene e *2Mac*, sarebbe proprio che il secondo sintetizza, tralasciando ciò che non è essenziale, in favore dell'utilità (*ὠφέλεια*) della narrazione. Entrambe le composizioni sono *ἱστορία*, come indica il testo stesso, ma la concezione di *ἱστορία* di *2Mac* è estremamente prossima all'idea retorica di *οἰκονομία*, che tanta importanza avrà per i Padri,<sup>2</sup> in particolare per Gregorio di Nissa.

In ambito patristico, la terminologia in esame è praticamente assente fino a Giustino. Egli stesso spiega le ragioni di questa assenza: il problema consisteva nell'*ἱστορία* pagana, colma di narrazioni mitiche e favoleggianti. Sembrava blasfemo comparare con esse la Rivelazione, anche solo terminologicamente.<sup>3</sup> Eppure Giustino, convinto dell'unità della natura umana e della continuità della storia umana, discute la questione della *storicità* della Bibbia. Per questo ricorre alla terminologia in esame, designando con essa sia i miti pagani che le narrazioni della Scrittura.<sup>4</sup> Le similitudini che si possono scorgere fra miti pagani e storie bibliche sarebbero opera del demonio, per confondere l'uomo che cerca la Verità.<sup>5</sup>

Ireneo ed Atenagora continuano nell'atteggiamento prudente che aveva caratterizzato i primi Padri, e non ricorrono mai alla terminologia connessa ad *ἱστορία* in senso propriamente cristiano. Clemente segue, invece, Giustino: la sua è una concezione profondamente unitaria della storia, che si manifesta anche a livello terminologico: l'Antico Testamento è *ἱστορία*.<sup>6</sup> Egli sviluppa la

<sup>1</sup> καθάπερ γὰρ τῆς καινῆς οἰκίας ἀρχιτέκτονι τῆς ὅλης καταβολῆς φροντιστέον, τῷ δὲ ἐγκαί εἰν καὶ Ζωγραφεῖν ἐπιχειροῦντι τὰ ἐπιτήδεια πρὸς διακόσμησιν ἐξ εταστέον, οὕτως δοκῶ καὶ ἐπὶ ἡμῶν. τὸ μὲν ἐμβατεύειν καὶ περιπάτον ποιεῖσθαι λόγων καὶ πολυπραγμονεῖν ἐν τοῖς κατὰ μέρος τῷ τῆς ἱστορίας ἀρχηγέτη καθήκει· τὸ δὲ σύντομον τῆς λέξεως μεταδιώκειν καὶ τὸ ἐξεργαστικὸν τῆς πραγματείας παραιτεῖσθαι τῷ τὴν μετάφρασιν ποιουμένῳ συγχωρητέον. ἐντεῦθεν οὖν ἀρξώμεθα τῆς διηγήσεως τοῖς προειρημένοις τοσοῦτον ἐπιεξέξαντες· εὐήθεις γὰρ τὸ μὲν πρὸ τῆς ἱστορίας πλεονάζειν, τὴν δὲ ἱστορίαν ἐπιτεμεῖν. (*2Mac* 2,29-32).

<sup>2</sup> Cfr. G. MASPERO, *Storia e salvezza: il concetto di OIKONOMIA fino agli esordi del III secolo*, in *Pagani e cristiani alla ricerca della salvezza (secoli I-III)*, Atti del xxxiv Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, «Studia Ephemeridis Augustinianum» 96 (2006) 245-248.

<sup>3</sup> Cfr. GIUSTINO, *Apologia prima*, 21, 4, 1-2 e 22, 4, 1-2 (Th. EQUES DE OTTO, *Iustini philosophi et martyris opera quae feruntur omnia*, Wiesbaden 1969-1971, 66 e 70).

<sup>4</sup> Cfr. *ibidem*, 53, 8, 1-2 (p. 144).

<sup>5</sup> *Idem*, *Dialogus cum Tryphone*, 69, 2, 8 (pp. 246-248).

<sup>6</sup> Cfr. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, II, 4, 13, 1, 2-2,1 e VI, 15, 132, 5, 4 (L. FRÜCHTEL, O. STÄHLIN, U. TREU, *Clemens Alexandrinus*, GCS 52, 119 e 499).

suddivisione filoniana della Sacra Scrittura.<sup>1</sup> Clemente riafferma sostanzialmente Giustino e si colloca immediatamente nella linea di Filone.

Il momento più importante nello sviluppo della terminologia in esame è costituito, quindi, da Origene: sia quantitativamente che qualitativamente egli ne costituisce l'apice. Ricorre al termine per riferirsi agli autori classici come Erodoto<sup>2</sup> e Pindaro;<sup>3</sup> alla storiografia greca<sup>4</sup> ed egizia;<sup>5</sup> come pure alla scienza della natura,<sup>6</sup> e segue Filone, Giustino e Clemente, nel riconoscere nell'Antico Testamento una vera e propria *ἱστορία*, che non è altro che la storia del popolo di Israele, cioè la *Ἰουδαϊκὴ ἱστορία*.<sup>7</sup> La terminologia è riferita in generale ai libri del Pentateuco.<sup>8</sup> La Bibbia stessa risulta, così, divisa in Storia, Legge e Profeti (*τῆς ἱστορίας καὶ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν*).<sup>9</sup> Ma la novità fondamentale da lui introdotta è l'affermazione che anche il Nuovo Testamento è *ἱστορία*, in quanto narrazione degli eventi della vita di Cristo<sup>10</sup> e degli Atti degli Apostoli.<sup>11</sup>

Per Origene il valore di questa storia dipende dal suo effetto morale: nel confronto con le narrazioni pagane proprio la capacità di muovere alla virtù è l'elemento che permette di distinguere la Verità dalla menzogna. Egli, infatti, invita Celso a confrontare i poemi di Lino, Museo, Orfeo e gli scritti di Ferecide, con la Legge di Mosè:

Comparando storie con storie (*ἱστορίας ἱστορίαις*) e discorso etico con leggi e comandamenti, vedi, [o Celso,] quali sono più adatti a convertire (*ἐπιστρέψαι*), anche di colpo, quelli che ascoltano e quali di essi possono danneggiare (*ἐπιτρῖψαι*) l'ascoltatore.<sup>12</sup>

Il brano è interessantissimo, perché mostra chiaramente qual'è la concezione storica di Origene. Le storie pagane e quelle cristiane devono essere storie nello

<sup>1</sup> Cfr. *ibidem*, I, 28, 176, 1, 1-2, 3 (108).

<sup>2</sup> Cfr. ORIGENE, *Contra Celsum*, I, 5, 14 (M. BORRET, *Origène. Contre Celse*, SC 132, 88).

<sup>3</sup> Cfr. *ibidem*, I, 14, 15 (SC 132, 114).

<sup>4</sup> Cfr. *ibidem*, I, 37, 29 (SC 132, 178).

<sup>5</sup> Cfr. *ibidem*, III, 26, 11 (SC 136, 60).

<sup>6</sup> Cfr. *ibidem*, IV, 74, 3 (SC 136, 366).

<sup>7</sup> Cfr. *ibidem*, I, 12, 12 (SC 132, 108).

<sup>8</sup> Cfr. *ibidem*, IV, 49, 38 (SC 136, 312) e V, 29, 33 (SC 147, 86); IDEM, *Selecta in Leviticum*, PG 12, 397A.

<sup>9</sup> Cfr. IDEM, *Commentarium in evangelium Matthaei*, x, 5, 7-8 (R. GIROD, *Origène. Commentaire sur l'évangile selon Matthieu I*, SC 162, Paris 1970, 157). Vedasi anche l'interpretazione del campo di Mt 13,44 in *Scholia in Matthaeum*, PG 17, 296A.

<sup>10</sup> Cfr. IDEM, *Commentarium in evangelium Matthaei*, XI, 4, 8 (SC 162, 280); *Contra Celsum*, I, 42, 25 (SC 132, 188); I, 51, 13 (SC 132, 214); I, 68, 23 (SC 132, 268); II, 47, 14 (SC 132, 390); II, 56, 10 (SC 132, 418); III, 27, 24 (SC 136, 66); III, 27, 28 (SC 136, 66); IV, 51, 21 (SC 136, 316); VI, 11, 8 (SC 147, 204); VII, 8, 15 (SC 150, 32).

<sup>11</sup> Cfr. IDEM, *Commentarii in evangelium Joannis*, VI, 4, 22, 2-4 (C. BLANC, *Origène. Commentaire sur saint Jean*, SC 157, Paris, 1970, 146). Vedasi anche IDEM, *Commentarium in evangelium Matthaei*, xv, 15, 32-34 (E. KLOSTERMANN, *Origenes Werke*, x/1, GCS 40/1, 392).

<sup>12</sup> *ἱστορίας ἱστορίαις καὶ ἡθικὸὺς λόγους νόμοις καὶ προστάγμασι παρατιθείς· καὶ ὅρα ὅποια μᾶλλον ἐπιστρέψαι δύναται καὶ αὐτόθεν τοὺς ἀκούοντας, καὶ τίνα αὐτῶν κἄν ἐπιτρῖψαι τὸν ἀκροατήν* (IDEM, *Contra Celsum*, I, 18, 4-7). Si noti l'elegante gioco di parole tra *ἐπιστρέψαι* e *ἐπιτρῖψαι*.

stesso senso, ma il loro valore dipende dall'effetto morale che provocano nel lettore. Il criterio di storicità è l'elevazione morale.

Il grande esegeta conosce l'importanza della critica storica, ma afferma che discernere se un fatto è veramente avvenuto o meno a volte è impossibile, spesso è inutile.<sup>1</sup> Per lui è fondamentale, invece, scoprire l'*intentio auctoris*, cioè lo σκοπός che si è prefisso lo Spirito mediante l'opera concreta in esame.<sup>2</sup>

La storia è presa sul serio e la sua chiave ermeneutica è la fede: così dalla storia di Cristo traspare la sua Divinità ed attraverso gli eventi si intravede lo Spirito. Per questo è evidente la superiorità morale e spirituale dei fatti narrati su Gesù, che non possono essere nemmeno comparati con i miti pagani.<sup>3</sup> Si nota qui come il principio ermeneutico della ὠφέλεια si appoggi su una considerazione propriamente teologica, che riconosce dai frutti la divinità del Cristo. Rifacendosi al ἱστορίας λόγος di Erodoto, si può dire che qui il λόγος della narrazione è il θεῖος λόγος, che differenzia radicalmente la storia del Verbo incarnato dalla mitologia greca.<sup>4</sup>

Bisogna tener presente che per Origene gli uomini sono eterni, in quanto spiriti: la storia ha, così, valore in quanto rinvia al Cielo. Gli eventi hanno un valore immenso perché sono simbolo (σύμβολον) della realtà superna.<sup>5</sup> Tutta la storia e la Scrittura non sono altro che un insegnamento divino *in forma storica* (ἐν ἱστορίας τρόπῳ).<sup>6</sup> Per questo anche i libri storici vanno interpretati tipologicamente,<sup>7</sup> cercando di individuare lo scopo (σκοπός) divino nel forgiare la storia, che costituisce come un velo che solo i veri gnostici sanno superare,<sup>8</sup> mentre i discepoli più ingenui si accontentano di esso.<sup>9</sup> Si noti che ciò implica un'operazione propriamente teologica.

Così per Origene gli eventi storici sono reali, ma il loro senso è dato dall'utilità morale, cioè dall'azione divina e dalla rivelazione della dimensione spirituale che essi racchiudono. L'interpretazione deve, dunque, muovere dallo scopo e quindi dall'insieme della Scrittura stessa: in questo modo l'ἱστορία diventa un termine tecnico dell'esegesi biblica,<sup>10</sup> in quanto elemento essenziale del processo interpretativo.

<sup>1</sup> Cfr. *ibidem* I, 42, 1-5 (SC 132, 186).

<sup>2</sup> Cfr. *ibidem*, I, 42, 24-30 (SC 132, 188).

<sup>3</sup> Cfr. *ibidem*, III, 33, 8-12 (SC 136, 76-78).

<sup>4</sup> Cfr. *ibidem*, IV, 36, 1-2: SC 136, 272.

<sup>5</sup> Cfr. *ibidem*, II, 69, 1-7 (SC 132, 446).

<sup>6</sup> Cfr. *ibidem*, V, 29, 23 e 52 (SC 147, 86 e 88).

<sup>7</sup> Cfr. IDEM, *De principiis*, IV, 2, 6, 43-44 (GCS 22, 317-318).

<sup>8</sup> Cfr. *ibidem*, IV, 2, 8, 1-9 (GCS 22, 320).

<sup>9</sup> Ὁ μὲν οὖν ἀπλοῦστερος ἀρκείσθω τῆ ἱστορία: (IDEM, *Commentarium in evangelium Matthaei* XI, 6, 25: SC 162, 296).

<sup>10</sup> Ciò è messo in evidenza dall'uso di formule tecniche, come κατὰ τὴν ἱστορίαν ο ἱστορικῶς seguito da μέν ο δέ: cfr. *Contra Celsum*, IV, 45, 16 (SC 136, 300); V, 38, 6 (SC 147, 114); *Commentarii in evangelium Joannis*, X, 3, 14, 2 (SC 157, 390); *Commentarium in evangelium Matthaei*, XV, 7, 135; XVI, 25, 20; *Selecta in Ezechielem* PG 13, 780BC; *Expositio in Proverbia*, PG 17, 221C; *Fragmenta in Lamentationes*, 98,1 (E. KLOSTERMANN, *Origenes Werke* III, GCS 6, 270); *Fragmenta in Lucam*, 105, 1 (M. RAUER, *Origenes Werke* IX, GCS 49, 270); *Scholia in Lucam*, PG 17, 333A.

Ciò che conta è, allora, l'elevazione spirituale (ἀναγωγή),<sup>1</sup> poiché la dimensione corporale non appartiene propriamente all'uomo:

Infatti non bisogna pensare che le realtà storiche (τὰ ἱστορικά) sono figure di realtà storiche (ἱστορικῶν) e che le realtà corporali sono figure di realtà corporali, ma le realtà corporali sono figure di realtà spirituali (πνευματικῶν) e le realtà storiche (τὰ ἱστορικά) di realtà intellettuali (νοητῶν).<sup>2</sup>

Per tutte queste ragioni si deve dire che anche se in alcuni casi bisogna abbandonare il senso letterale della storia, come in alcuni libri dell'Antico Testamento,<sup>3</sup> nella maggior parte dei casi, come nel Nuovo Testamento, i fatti si sono svolti veramente come è raccontato. Tuttavia, questi eventi hanno un senso spirituale ed intellettuale, perché la dimensione sensibile non appartiene veramente alla natura umana. La verità dell'ἱστορία è solo spirituale perché solo spirituale è lo σκοπός del suo Autore.<sup>4</sup>

Così con Origene ἱστορία entra definitivamente nella terminologia tecnica dell'esegesi biblica, indicando già chiaramente come l'interpretazione dei singoli testi richiede di tenere presente il senso teologico dell'insieme della Scrittura. Le esigenze storiografiche di Erodoto e Polibio vengono assunte in ambito cristiano: l'unità di senso narrativo viene riletta ora in chiave spirituale, e dunque teologica.

Questo è il quadro semantico sul quale si staglia il termine ἱστορία nel secolo iv, che, a parte gli usi puramente storiografici e non teologici di Eusebio,<sup>5</sup> conferma definitivamente il senso tecnico della terminologia in ambito esegetico con Atanasio<sup>6</sup> e Basilio.<sup>7</sup>

Quest'ultimo introduce, però, una novità sul fondo dell'eredità di Origene. Probabilmente per influsso dei suoi studi retorici, l'ἱστορία in Basilio si ricollega anche al βίος. Ad esempio, scrive ad Atanasio, vescovo di Alessandria:

E se fossimo ritenuti degni, grazie al soccorso delle tue preghiere, di vederti e di gioire delle tue buone doti e di aggiungere alla storia della nostra vita (τῆ ἱστορία τοῦ ἡμε-

<sup>1</sup> Cfr. IDEM, *Selecta in Ezechielem*, PG 13, 821C.

<sup>2</sup> Οὐ γὰρ νομιστέον τὰ ἱστορικά ἱστορικῶν εἶναι τύπους καὶ τὰ σωματικά σωματικῶν, ἀλλὰ τὰ σωματικά πνευματικῶν καὶ τὰ ἱστορικά νοητῶν. (IDEM, *Commentarii in evangelium Joannis*, x, 18, 110, 4-6: SC 157, p. 448).

<sup>3</sup> Cfr. IDEM, *Expositio in Proverbia*, PG 17, 221C.

<sup>4</sup> Ha scritto H. De Lubac: «S'il fallait résumer d'un mot l'esprit de cette exégèse, nous dirions qu'elle est un effort pour saisir l'esprit dans l'histoire, ou pour assurer le passage de l'histoire à l'esprit.» (H. DE LUBAC, *Histoire et esprit*, Paris 1950, 278).

<sup>5</sup> «The chief value of the work is to be found in its largely non-theological handling of its material.» (L. G. PATTERSON, *God and History in Early Christian Thought*, London 1967, 77).

<sup>6</sup> Cfr. ATANASIO, *De incarnatione verbi*, 35, 7, 3 (SC 199, 390); *Epistula encyclica*, I, 2, 1 (H. G. OPITZ, *Athanasius Werke* II/1, Berlin 1940, 169-177); *Orationes tres contra Arianos*, PG 26, 161A; *Expositiones in Psalmos*, PG 27, 136D; *ibidem*, PG 27, 308C; *Epistula ad Marcellinum de interpretatione Psalmorum*, PG 27, 17D-20A.

<sup>7</sup> Cfr. BASILIO, *Asceticon magnum sive Quaestiones (regulae brevius tractatae)*, PG 31, 113B; *De baptismo libri duo*, PG 31, 1600C; *Homilia dicta tempore famis et siccitatis*, PG 31, 320A; *Homiliae super Psalmos*, PG 29, 460, 33-35.

τέρου βίου) il felice incontro con la tua anima veramente grande ed apostolica, certo riterremmo allora di aver ricevuto dall'amore divino una consolazione, che ci risarcirebbe delle afflizioni patite in tutta la nostra vita (ζωῆ).<sup>1</sup>

Si noti che, precedentemente, l'espressione ἱστορία τοῦ βίου era apparsa molto raramente: nell'*Ars Rhetorica* attribuita a Dionigi di Alicarnasso<sup>2</sup> ed in Marco Aurelio.<sup>3</sup> Per Basilio la storia è maestra di vita nel senso più profondamente spirituale: «Infatti la storia (ἱστορία) degli uomini ben regolati infonde in quelli che si salvano come una luce per il cammino della vita (τὴν τοῦ βίου ὁδὸν)».<sup>4</sup>

La vita stessa è un cammino, un pellegrinaggio, nel quale le vite personali dei santi sono guide sicure, in quanto imitatori di Cristo, unico e vero modello.<sup>5</sup>

Basilio, dunque, assimila in modo peculiare l'eredità di Origene: se da una parte continua ad utilizzare nel contesto esegetico la terminologia in esame, dall'altra ne evidenzia la connessione con la vita personale del singolo uomo, preparando uno sviluppo terminologico che segnerà profondamente l'opera di Gregorio di Nissa, discepolo fedele ed originale del suo grande fratello.

#### IV. GREGORIO DI NISSA E L'ΙΣΤΟΡΙΑ

##### 1. Terminologia

Un'analisi completa delle ricorrenze del termine nelle opere nissene<sup>6</sup> mostra una grande consonanza con gli autori che lo hanno preceduto, in particolare con Origene e Basilio. Dal punto di vista dell'applicazione del termine alla Scrittura, in Gregorio è evidente che si tratta di una terminologia tecnica,<sup>7</sup> utilizzata per indicare sia il Nuovo che l'Antico Testamento.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Εἰ δὲ καταξιωθῆιμεν, τῇ συνεργίᾳ τῶν προσευχῶν σου, ἰδεῖν σε καὶ ἀπολαῦσαι τῶν ἐν σοὶ ἀγαθῶν καὶ προσθεῖναι τῇ ἱστορίᾳ τοῦ ἡμετέρου βίου τὴν συντυχίαν τῆς μεγάλης σου ὄντως καὶ ἀποστολικῆς ψυχῆς, πάντως ἂν ἑαυτοῖς ἐλογισάμεθα ὧν ἐθλίβημεν ἐν πάσῃ τῇ ζωῇ ἡμῶν ἀντίρροπον παρὰ τῆς τοῦ Θεοῦ φιλανθρωπίας ἐσχλημένα παραμυθίαν. (IDEM, *Epistulae* 80, 1, 12-18: Y. COURTONNE, *Saint Basile. Lettres*, I, Paris 1957, 181-182).

<sup>2</sup> Cfr. DIONIGI DI ALICARNASSO, *Ars Rhetorica*, XI, 2, 41 (L. RADERMACHER, H. USENER, *Dionysii Halicarnasei quae exstant* VI, Stuttgart 1965, 377).

<sup>3</sup> Cfr. MARCO AURELIO, *Tὰ εἰς ἑαυτόν*, v, 31, 1, 5 (A. S. L. FARQUHARSON, *The meditations of the emperor Marcus Aurelius*, I, Oxford 1968).

<sup>4</sup> Ἡ γὰρ τῶν εὐπολιτεῦτων ἀνδρῶν ἱστορία οἷόν τι φῶς τοῖς σωζομένοις πρὸς τὴν τοῦ βίου ὁδὸν ἐμποιεῖ. (BASILIO, *In Gordium martyrem*, PG 31, 492A)

<sup>5</sup> Cfr. IDEM, *Asceticon magnum sive Quaestiones (regulae fusius tractatae)*, PG 31, 1020D.

<sup>6</sup> Per una panoramica generale, si veda la voce G. MASPERO, *Storia (ἱστορία)*, in L. F. MATEO-SECO, G. MASPERO, *Gregorio di Nissa. Dizionario*, Roma 2007, 505-511. Per le ricorrenze della terminologia, cfr. *Lexicon Gregorianum*, IV, 486-493. Le sigle delle opere di Gregorio sono quelle utilizzate in questa opera.

<sup>7</sup> Ad esempio, colpisce la scarsa presenza dei vocaboli in esame nel contesto medico, tanto caro al Nisseno, che era un buon conoscitore di Galeno. Ciò è dovuto proprio al fatto che, dopo Origene, l'ἱστορία era necessariamente connessa all'interpretazione biblica.

<sup>8</sup> Ciò si manifesta nell'uso di formule tecniche: la Scrittura, nell'Antico Testamento, narra (ὅπὸ τῆς γραφῆς ἱστορεῖται: *Eust*, GNO III/1, 10, 1), indica (ἢ ἱστορία παρασημαίνεται: *Op hom*, PG 44, 205B), accusa (ὁ διὰ τῆς ἱστορίας ... κατηγορούμενος: *Vit Moys*, II, 279, 7-8: SC iter, p. 294), rende te-

L'uso di formule è particolarmente ricco nel *Vit Moys*, dove l'importanza del termine in esame è testimoniata dalla stessa divisione strutturale dell'opera in una prima parte più letterale (ἱστορία) ed una seconda maggiormente centrata sull'interpretazione spirituale (θεωρία): l'ἱστορία è, quindi, la stessa vita di Mosè, con le narrazioni di particolari eventi che la riguardano, come gli episodi della manna o delle tavole della legge.<sup>1</sup> In questo contesto è significativo il fatto che all'ἱστορία sia attribuita l'attività dell'insegnare (παιδεύει ἡ ἱστορία).<sup>2</sup>

L'Antico Testamento è denominato dal Nisseno ἡ παλαιὰ ἱστορία<sup>3</sup> e ἱστορία per antonomasia è per lui la Genesi.<sup>4</sup> Teologicamente sono piuttosto interessanti i passi nei quali proprio la terminologia in esame è l'elemento d'unione dell'Antico e del Nuovo Testamento.<sup>5</sup> Così avviene, ad esempio, con l'uso di ἱστορία nell'accostamento di Giovanni Battista ed Elia.<sup>6</sup> Lo stesso si ripete nel *Virg.*<sup>7</sup> E non importa se i riflessi antichi erano irraggiati da un materiale indegno, come scrive Gregorio a proposito del sacerdozio.<sup>8</sup>

## 2. Tipologia e ordine narrativo

Questo rapporto tra la figura ed il suo compimento è un punto fondamentale per comprendere a fondo il carattere essenzialmente tipologico dell'esegesi nissena.<sup>9</sup> Ne è esempio la spiegazione dell'*incipit* dell'orazione del *Padre nostro*, nel *Or dom*, dove il Nisseno utilizza l'avverbio ἱστορικῶς<sup>10</sup> per riferirsi alla parabola del Figliol prodigo, interpretandola come ricordo della vera patria di ogni uomo, alla quale ciascuno deve tornare:

Forse [queste parole] suscitano in noi il ricordo e della patria dalla quale siamo stati scacciati e della relazione familiare (συγγενείας) dalla quale siamo stati esclusi. Ed infatti,

*stimonianza* (μαρτυρούσης τῆς ἱστορίας: *An et res*, PG 46, 53C). Per il Nuovo Testamento si usano, ad esempio, le seguenti formule: ὡς ἡ τοῦ Εὐαγγελίου ἱστορία δηλοῦ (Op hom, PG 44, 216A), con οὕτω γὰρ φησὶν ἡ ἱστορία (*ibidem*, 217B), ἱστορεῖ ἡ Γραφή (*ibidem*, 217D).

<sup>1</sup> Cfr. *Vit Moys*, I, 38, 2 e II, 216, 3: p. 128 e 254.

<sup>2</sup> *Ibidem*, II, 55, 1: p. 136. Vedasi anche II, 125, 1: p. 182.

<sup>3</sup> Cfr. *Deit fil*, GNO X/2, p. 130, 15-131, 3.

<sup>4</sup> Cfr. *Antirrh*, GNO III/1, 144, 28-29 e *An et res*, PG 46, 57D-60A.

<sup>5</sup> M. Canévet nota che nell'opera di Gregorio l'opposizione delle due Alleanze, così come quella tra giudei e pagani, è superata dall'antitesi peccatori-salvati, che diventa chiave dell'interpretazione nissena di numerosi testi (cfr. M. CANÉVET, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*, Paris 1983, 238; vedasi anche ΕΑΔΕΜ, *Exégèse et théologie dans les traités spirituels de Grégoire de Nysse*, in M. HARL (ed.), *Ecriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, Leiden 1971, 147).

<sup>6</sup> Cfr. *Beat*, GNO VII/2, 101, 24-102, 1.

<sup>7</sup> Cfr. *Virg*, 6, 1, 4-5; SC 119, p. 338. Vedasi, anche, in un contesto diverso, *Eun*, II, 288, 2 (GNO I, 311, 10).

<sup>8</sup> Cfr. *Diem Lum*, GNO IX, 226, 8-12.

<sup>9</sup> Cfr. M. N. ESPER, *Allegorie und Analogie bei Gregor von Nyssa*, Bonn, 1979, 11. Sembra che l'inseparabilità di allegoria e tipologia sia una caratteristica propria degli esordi dell'esegesi cristiana (cfr. *ibidem*, n. 63, p. 136).

<sup>10</sup> Gregorio vi ricorre solo 5 volte, sempre nel contesto dell'Antico Testamento, particolarmente per quanto riguarda il libro della *Genesi*, tranne una volta, nel *Or dom*, dove è riferito al Nuovo.

nel racconto del giovane che ha abbandonato il focolare paterno ed è andato a vivere la vita dei porci, il Verbo presenta la miseria umana, narrando in forma storica (ἱστορικῶς) la sua partenza e la sua dissipazione.<sup>1</sup>

Nell'interpretazione di Gregorio il ritorno alla casa del Padre passa attraverso il pentimento e la penitenza: per questo il figlio dice che ha peccato contro il cielo e contro il padre. L'anello che il padre gli pone nuovamente al dito rappresenta la restituzione dell'immagine divina originaria, e tutto il cammino di ritorno alla casa del padre non è altro che il ritorno al paradiso, casa del Padre celeste.

L'uso dell'avverbio ἱστορικῶς in questo contesto è particolarmente importante, in quanto viene applicato ad una parabola. Si crea così un parallelo tra le narrazioni dell'Antico Testamento e le parabole del Nuovo. A prima vista ciò parrebbe privare di valore la storia stessa. Eppure, la considerazione attenta di questo stesso brano rende preferibile la conclusione opposta. Non si può trascurare il fatto che l'interpretazione della parabola del Figliol prodigo si basa su un'idea specifica della storia di ogni uomo: si dà una sorta di identificazione tra la storia personale e la storia universale del genere umano. In questo modo, anche l'uso di ἱστορικῶς nel contesto del libro della *Genesi* viene illuminato.

Gesù, come Mosè, narra una *storia* all'uomo perché questi possa comprendere la sua origine ed il suo destino. Questa *storia* può non essere *vera* nel senso più superficiale del termine, ma corrisponde *veramente* a quella che può e deve essere la storia di ogni uomo, che segue la voce di Cristo. Poiché *veramente* ogni uomo viene dal Padre e deve tornare a Lui<sup>2</sup>

La verità va cercata ad un livello più profondo nel disegno divino, che rivela la natura stessa del Dio cristiano, cioè chi sia Colui che ha creato ogni cosa e che non permette che l'uomo si perda. A questo proposito è particolarmente interessante la risposta di Gregorio al problema dell'ordine dei salmi:

Dunque l'ordine (τάξις) dei salmi è coerente, perché lo scopo essenziale per lo Spirito, come si è detto, non è di insegnarci una semplice storia (ἱστορίαν ψιλὴν), ma di formare le nostre anime in accordo con Dio mediante la virtù. Come richiede la coerenza del senso spirituale (τὸ τῆς διανοίας ἀκόλουθον) di quanto è scritto nei salmi, e non come vuole la successione storica (ἡ ἱστορικὴ ἀκολουθία).<sup>3</sup>

<sup>1</sup> τάχα γὰρ ὑπόμνησιν ἡμῖν ἐμποιεῖ τῆς τε πατρίδος ἧς ἐκπεπτώκαμεν καὶ τῆς συγγενείας ἧς ἐξεβλήθημεν. καὶ γὰρ ἐν τῷ κατὰ τὸν νέον διηγήματι τὸν ἀποστάνα τῆς πατρῶας ἐστίας καὶ πρὸς τὸν χοιρώδη βίον αὐτομολήσαντα τὴν ἀνθρωπίνην ἀθλιότητα δείκνυσιν ὁ λόγος ἱστορικῶς διηγούμενος τὴν ἀποφοίτησιν αὐτοῦ καὶ τὴν ἀσωτίαν (Or dom, GNO VII/2, 26, 26-27, 3).

<sup>2</sup> Oltre a ciò l'uso dell'avverbio mette in evidenza che il Verbo rivela la verità sull'uomo in forma di storia, perché Egli conosce il cuore dell'uomo, unica creatura cosciente della propria temporalità e capace di ricordare la propria storia. Così l'uso dell'avverbio ἱστορικῶς lascia intravedere anche un aspetto importante dell'antropologia e della teologia della storia nissena. Cfr. G. MASPERO, *ΘΕΟΛΟΓΙΑ, ΟΙΚΟΝΟΜΙΑ* e *ΙΣΤΟΡΙΑ: La teologia della storia di Gregorio di Nissa*, «Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia» 45 (2003) 383-451.

<sup>3</sup> σύγκειται τοίνυν τῶν ψαλμῶν ἡ τάξις, ἐπειδὴ τὸ σπουδαζόμενον ἐστὶ τῷ πνεύματι, καθὼς εἴρηται, οὐχ ἱστορίαν ἡμᾶς διδάξει ψιλὴν, ἀλλὰ τὰς ψυχὰς ἡμῶν δι' ἀρετῆς κατὰ θεὸν μορφῶσαι. ὡς ἐπιζητεῖ τὸ τῆς διανοίας τῶν ἐν τοῖς ψαλμοῖς γεγραμμένων ἀκόλουθον, οὐχ ὡς ἡ ἱστορικὴ βούλεται ἀκολουθία. (Inscr, GNO v, 117, 1-6).

Non si tratta più semplicemente di imparare dalla storia a sopravvivere di fronte ai rovesci della Fortuna, ma è la Divinità stessa che si dona all'uomo nella storia e forma gli uomini. Per questo i salmi sono come gli strumenti di uno scultore che, da buon artista, intaglia nelle nostre anime la somiglianza con Dio: è l'esigenza artistica che detta l'ordine di impiego dei diversi strumenti.<sup>1</sup> Questo significa che nella storia è presente un progetto, un piano, un ordine specifico voluto da Dio, che si riflette nell'esposizione dei salmi. All'*ἀκολουθία χρονολογική*, in sé meno importante, si sostituisce l'*ἀκολουθία οικονομική*.<sup>2</sup>

In questo modo il concetto di *ἀκολουθία* viene reinterpreto e collegato a quello di *οικονομία*, che, in un certo senso, ne costituisce il versante ontologico. L'Artista divino vuole offrire all'uomo la propria amicizia, la propria intimità: per questo l'uomo deve partecipare della natura divina. Ma ciò è possibile solo in Cristo, perfetto Dio e perfetto Uomo.

La *παιδεία* classica della virtù è reinterpreto cristologicamente: l'ideale statico greco è trasformato nella perfezione dinamica del continuo progresso nella profondità ontologica della comunione con la Trinità in Cristo.

Così l'esegesi nissena legge gli eventi storici alla luce dell'*οικονομία*. Esempio chiarissimo è l'interpretazione del *Sal 58* e di *1Sam 19,10-13*: l'*ἱστορία*<sup>3</sup> narra che Davide fu salvato da un sacrificio espiatorio, in quanto fu posto del fegato di capra sul letto che venne portato a Saul, il quale voleva Davide morto: in tal modo questi poté mettersi in salvo. Commenta Gregorio: «Poiché dovrebbe essere chiaro ai più attenti che la storia (*ἱστορία*) è profezia dell'economia (*οικονομία*) del Signore».<sup>4</sup>

Immediatamente il Nisseno riformula il concetto appena espresso, prima di reinterpreto l'episodio alla luce del Nuovo Testamento: «Ed è assolutamente evidente a cosa mira la successione coerente (*ἀκολουθία*) della storia (*τῆς ἱστορίας*) mediante i significati nascosti (*διὰ τῶν αἰνιγμάτων*)».<sup>5</sup>

Gregorio sviluppa il parallelo tra Davide e Cristo, in quanto entrambi erano unti ed erano re: il letto di Davide è figura del sepolcro di Cristo, il fatto che la lancia non ferisce Davide è figura della divinità di Cristo, così come il fegato, organo produttore del sangue, indica il sacrificio espiatorio. L'*ἱστορία*, attraverso l'*ἀκολουθία* degli *αἰνίγματα*, porta all'*οικονομία*.

<sup>1</sup> Cfr. *ibidem*, 117, 15-19.

<sup>2</sup> Scrive M. Alexandre: «L'enchaînement nécessaire, le lien, l'ordre, l'harmonie, l'ajustement, le cheminement existent dans l'histoire du monde et de l'homme voulues par Dieu; ils sont présents obscurément dans les Écritures; l'exégèse tente de les restituer.» (M. ALEXANDRE, *La théorie de l'exégèse dans le «De hominis opificio» et l'«In hexaemeron»*, in M. HARL (ed.), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, Leiden 1971, 95). <sup>3</sup> Cfr. *Inscr*, GNO V, 169, 4 e 6.

<sup>4</sup> δῆλον γὰρ ἂν εἶη τοῖς φιλοπονωτέροις, ὅτι προφητεία τῆς κατὰ τὸν κύριον οἰκονομίας ἐστὶν ἡ ἱστορία. (*ibidem*, 169, 12-14).

<sup>5</sup> φανερὰ δὲ πάντως ἐστὶν ἡ διὰ τῶν αἰνιγμάτων τῆς ἱστορίας ἀκολουθία πρὸς τί βλέπει· (*ibidem*, 169, 23-24).

L'esegesi nissena si appoggia, qui, direttamente a Giamblico, per il quale la *θεωρία* consisteva nel mettere in relazione il singolo passaggio con l'insieme del testo di cui è parte.<sup>1</sup> Lo strumento teologico che permette a Gregorio questa operazione è proprio l'*οἰκονομία*, che traduce l'allegoria in tipologia. Si può, così, essere d'accordo con R.E. Heine, quando afferma a proposito del Nisseno: «In questo senso perfino la sua interpretazione allegorica, derivata da Origene, è stata modificata dalla tradizione di esegesi olistica derivata da Giamblico. La sua allegoria, si può dire, è sempre controllata dallo *σκοπός* del Salterio».<sup>2</sup> Da questa sintesi teologica tra l'esegesi religiosa di Origene e quella profana di Giamblico nacque quella lettura della Sacra Scrittura, base della teologia della storia nissena.

E perché il tempo si apra all'Eterno per esservi sempre unito, il concetto di *ἀκολουθία* svolge un ruolo di mediazione fondamentale, che nello stesso tempo mette in evidenza i limiti e la grandezza dell'*ἱστορία*: in quest'ultima si possono riconoscere, infatti, un'*ἀκολουθία cronologica* ed un'*ἀκολουθία economica*. La fonte della salvezza non è l'*ἱστορία* in quanto cronologia, ma l'*ἱστορία* in quanto *οἰκονομία*. Al di là dell'apparente ordine cronologico, bisogna saper riconoscere nell'*ἱστορία* il disegno dell'Artista divino, lasciandosi guidare dalla Sua sapiente *ἀκολουθία*. L'*οἰκονομία* è autentica *ἱστορία*, ma l'*ἱστορία* non si identifica *sic et simpliciter* con l'*οἰκονομία*. Si mette, così, in luce, a livello esegetico, la necessità di distinguere due ordini per penetrare la profondità del testo.

### 3. Esegese e teologia

Questa distinzione è essenziale da un punto di vista teologico: dalla questione esegetica dipendeva, infatti, la discussione dogmatica con Eunomio, che era più letteralista, rispetto a Gregorio.<sup>3</sup> In modo significativo il primo viene definito *nuovo esegeta della storia sacra* (*ὁ νέος τῆς θείας ἱστορίας ἐξηγητής*),<sup>4</sup> con sprezzante ironia parallelamente a come viene detto *nuovo teologo* (*ὁ καινὸς θεολόγος*).<sup>5</sup> Così, la teologia stessa si presenta come interpretazione della Scrittura e dipende radicalmente dalla scelta del modello interpretativo.

Per questo, nella lettura della *storia evangelica* (*εὐαγγελικὴ ἱστορία*),<sup>6</sup> il Nisseno coerentemente prende esempio da Paolo, come si vede nella interpretazione allegorica della storia di Abramo, che diventa modello della conoscenza di Dio e dell'esegesi. Egli uscì dalla propria terra, cioè nella propria conoscenza e

<sup>1</sup> Cfr. R. E. HEINE, *Gregory of Nyssa's Treatise on the Inscriptions of the Psalms*, Oxford 1995, 34.

<sup>2</sup> «In this sense even his allegorical interpretation, derived from Origen, has been modified by the Iamblichian tradition of holistic exegesis. His allegory, it can be said, is always controlled by the *σκοπός* of the Psalter» (*ibidem*, p. 49).

<sup>4</sup> *ibidem*, II, 202, 5; GNO I, 284, 2.

<sup>5</sup> L'espressione è usata 4 volte: una volta nel *Eun*, I (250, 4; GNO I, 100, 3), un'altra nel *Eun*, II (42, 1; GNO I, 238, 9) e due volte nel *Eun*, III (2, 8, 2 e 8, 9, 11; GNO II, 54, 9 e 242, 1).

<sup>6</sup> Cfr. *Eun*, II, 119, 5 (GNO I, 260, 30). Vedasi anche II, 120, 2 e 6 (GNO I, 261, 5 e 9); III, 9, 12, 4 (GNO II, 267, 21).

ricerca di Dio rinunciò ad accontentarsi di qualsiasi immagine e concetto creaturale. Si servì, invece, di ogni concetto e realtà umane come gradino per salire sempre più in alto nella conoscenza di Dio, tanto che ora Dio stesso si definisce *Dio di Abramo*. In questo contesto il Nisseno inserisce un inciso prezioso:

Se è possibile cambiare il tono della voce secondo il nobile esempio dell'Apostolo (cfr. *Gal 4,20*) e comprendere allegoricamente (ἀλληγορικῶς) il senso della storia (τὸν νοῦν τῆς ἱστορίας), anche se chiaramente rimane valida la verità storica (τῆς ἱστορικῆς ἀληθείας).<sup>1</sup>

Gregorio si riferisce qui a *Gal 4,20*, passo fondamentale per la comprensione della sua concezione esegetica. Lì «Paolo annuncia che cambierà la propria voce quando si accinge a trasporre la storia in interpretazione figurativa». <sup>2</sup> È questa la fonte dell'esegesi nissena, che non si lascia facilmente classificare all'interno dello schema antiocheni-alessandrini.<sup>3</sup>

Per il Nisseno gli eventi sono reali, ma di essi va compreso il senso profondo: «i fatti stessi hanno un di dentro; essi sono già, nel tempo, carichi di eternità». <sup>4</sup> Egli è equidistante sia dall'eccesso allegorizzante, che svilisce e strumentalizza la realtà storica, sia dal letteralismo pedissequo,<sup>5</sup> che non sa scorgere lo spirito al di là della lettera. Per questo Gregorio dice ad Eunomio: «quando sento parlare di croce, penso alla croce», <sup>6</sup> ben conscio del fatto che in Cristo senso letterale e senso spirituale coincidono. Da qui emerge il principio basilare dell'esegesi nissena, in continuità con l'eredità da lui ricevuta: «La Scrittura ispirata da Dio, come la chiama il divino Apostolo (2*Tm 3,16*), è scrittura dello Spirito Santo e la sua intenzione è l'utilità degli uomini (ἡ τῶν ἀνθρώπων ἐστὶν ὠφέλεια)». <sup>7</sup>

È l'amore divino la fonte della Rivelazione divina, per cui non si può mai interpretare la Bibbia, senza tener conto dello scopo dell'Autore, che vuole sempre ammaestrare, correggere ed educare gli uomini:

<sup>1</sup> εἰ δεῖ κατὰ τὴν τοῦ ἀποστόλου μεγαλοφυΐαν ἀλλάξαντα τὴν φωνὴν ἀλληγορικῶς τὸν νοῦν τῆς ἱστορίας κατανοῆσαι, μενούσης δηλαδὴ καὶ τῆς ἱστορικῆς ἀληθείας (*ibidem*, II, 85, 1-4; GNO I, 251, 22-25).

<sup>2</sup> ὁ Παῦλος ἀλλάξεν ἑαυτοῦ τὴν φωνὴν ἐπηγγείλατο, μέλλων μετατιθέναι τὴν ἱστορίαν εἰς τροπικὴν θεωρίαν (*ibidem*, III, 1, 25, 3-5; GNO II, 12, 13-15).

<sup>3</sup> C. Scouteris collega l'originalità sintetica dell'esegesi dei Padri Cappadoci alla posizione geografica della regione da loro abitata (cfr. C. SCOUTERIS, Ἡ ἔννοια τῶν ὄρων θεολογία, θεολογεῖν, θεολόγος ἐν τῇ διδασκαλίᾳ τῶν Ἑλλήνων Πατέρων καὶ ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων μέχρι καὶ τῶν Καππαδοκῶν, Atene 1972, 155). Sulla distanza di Gregorio dall'esegesi antiochena, più sensibile all'aspetto letterale, vedasi M. SIMONETTI, *Esegesi*, in MATEO-SECO, MASPERO, *Gregorio di Nissa*, 263-270.

<sup>4</sup> «Les faits eux-mêmes ont un dedans; ils sont déjà, dans le temps, chargés d'éternité» (H. DE LUBAC, *Catholicisme*, Paris 1952, 111).

<sup>5</sup> Si tenga presente che Gregorio considerava Eunomio un letteralista: cfr. R. E. HEINE, *Gregory of Nyssa's Apology for Allegory*, *VigChr* 38 (1984) 365.

<sup>6</sup> σταυρόν γὰρ ἀκούσας τὸν σταυρόν νοῶ (*Eun*, III, 4, 55, 1; GNO II, 155, 10).

<sup>7</sup> ἡ θεόπνευστος γραφή, καθὼς ὁ θεὸς ἀπόστολος αὐτὴν ὀνομάζει, τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐστὶν γραφή, τὸ δὲ βούλημα ταύτης ἡ τῶν ἀνθρώπων ἐστὶν ὠφέλεια. (*ibidem*, III, 5, 8, 3-5; GNO II, 163, 3-5).

Eppure tale guadagno non è immediatamente comprensibile ai lettori, ma l'intenzione divina è nascosta come da un velo dal corpo (σώματι) della Scrittura, poiché una legge o una narrazione storica (ἱστορία) sono state poste davanti a quanto si considera con la mente.<sup>1</sup>

Così Paolo, contro il letteralismo dell'esegesi giudaica, dice che coloro che considerano solo il *corpo* della Scrittura, cioè la lettera, hanno un velo sul cuore e non possono contemplare la gloria della legge spirituale, perché la Legge è per loro come un velo (cfr. 2Cor 3,13-15).

Quindi, l'Apostolo può dire che un velo è posto davanti al cuore di coloro che si avvicinano alla Scrittura in un modo troppo corporeo, materiale e letteralista. Invece ai sensi di coloro che rivolgono la loro interpretazione (τὴν θεωρίαν) alla realtà intelligibile (εἰς τὸ νοητὸν) viene rivelata la gloria contenuta nello scritto (τὴν ἐγκειμένην δόξαν τῷ γράμματι), spogliata della maschera che ne impediva la visione.<sup>2</sup>

È questo un passaggio essenziale per la comprensione della concezione esegetica di Gregorio. La sua non è solo una preoccupazione per l'utilità morale. L'intima connessione ontologica fra Bene ed Essere lo porta, invece, a scorgere, dietro la lettera del testo, una realtà profondamente *teologica*, in senso greco:

E l'Apostolo dice che ciò che si trova mediante una considerazione più elevata è il Signore, cioè lo Spirito. Infatti dice che, quando ci si converte al Signore, viene tolto il velo: il Signore è lo Spirito (cfr. 2Cor 3,13-14). E dice ciò contrapponendo la signoria dello Spirito alla schiavitù della lettera. Infatti, come contrappone ciò che dà la vita a ciò che dà la morte, così oppone il Signore alla schiavitù.<sup>3</sup>

Per il Nisseno, la realtà nascosta che attende ogni cristiano al di là dell'apparenza letterale è Dio stesso, cioè lo Spirito di Cristo.<sup>4</sup> Dietro la lettera è la Divinità stessa che attende l'uomo, la Divinità che è il Dio uno e trino.<sup>5</sup> Si tenga presente che la discussione dei Cappadoci con Eunomio verte proprio sulla necessità di distinguere la *θεολογία* dall'*οἰκονομία*, cioè sulla distinzione ermeneutica tra quali testi scritturistici dovessero essere letti come riferiti all'umanità del Verbo incarnato e quali alla sua divinità.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> δὲ τοιοῦτο κέρδος οὐκ ἐκ τοῦ προχείρου λαβεῖν ἔστι τοῖς ἐντυγχάνουσιν, ἀλλ' οἷον παραπετάσματι τινὶ τῷ σώματι τῆς γραφῆς τὸ θεῖον ὑποκρύπτεται βούλημα, νομοθεσίας τινὸς ἢ ἱστορίας τῶν κατὰ τὸν νοῦν θεωρουμένων προβεβλημένης. (*ibidem*, III, 5, 9, 1-5: GNO II, 163, 9-13).

<sup>2</sup> Cfr. *ibidem*, III, 5, 11, 1-5 (GNO II, 163, 28-164, 4).

<sup>3</sup> τὸ δὲ διὰ τῆς ὑψηλοτέρας κατανοήσεως εὐρισκόμενον κύριον εἶναι φησιν, ὅπερ ἔστι τὸ πνεῦμα. ἦνίκα γὰρ ἂν ἐπιστρέψῃ πρὸς κύριον, περιαιρεῖσθαι λέγει τὸ κάλυμμα· ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστι. λέγει δὲ τοῦτο τῇ δουλείᾳ τοῦ γράμματος τὴν τοῦ πνεύματος ἀντιδιαρῶν κυριότητα. ὡς γὰρ τῷ ἀποκτινύντι τὸ ζῶσοποιῶν ἀντιτίθεται, οὕτως ἀντιδιαστέλλει τῇ δουλείᾳ τὸν κύριον. (*ibidem*, III, 5, 11, 5-12, 3: GNO II, 164, 4-11).

<sup>4</sup> Cfr. *ibidem*, III, 5, 15, 5-8 (GNO II, 165, 14-17).

<sup>5</sup> Cfr. *Ref Eun*, 5, 8-6, 1 (GNO II, 314, 19-26).

<sup>6</sup> Cfr. *Eun*, III, 3, 49, 3-9: GNO II, 125, 8-14) e anche *ibidem*, 3, 12, 3-8 (GNO II, 111, 14-19); 3, 16, 10-17, 1 (GNO II, 113, 1-9) e 3, 19, 1-7 (GNO II, 114, 11-17).

Così la fonte ispiratrice dell'esegesi nissena è proprio il fine – σκοπός – di Dio che si rivela nel tempo come Uno e Trino, cioè la natura divina stessa della quale parteciperemo per la divinizzazione: «Infatti abbiamo appreso dal Signore una volta per tutte (ἅπαξ) ciò a cui è necessario che miriamo con la mente, mediante il quale avviene la trasformazione (μεταστοιχείωσις) della nostra natura dalla mortalità all'immortalità: cioè il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo».<sup>1</sup>

Al di là della lettera l'uomo ha, dunque, accesso alla θεολογία stessa, nella intima comunione con la Natura divina. In questo modo si dà nel pensiero di Gregorio una convergenza della teologia con la teleologia, grazie alla rilettura trinitaria del principio dello σκοπός.

#### 4. Egesi e οἰκονομία

Anche il prologo del *Cant* conferma questa visione, riproponendo l'οἰκονομία nel suo contenuto cristologico-trinitario come elemento essenziale dell'ermeneutica scritturistica. Il testo è particolarmente importante, perché Gregorio, di fronte al contenuto del testo, si sente chiamato a spiegare quale sia il proprio principio esegetico. Secondo il modello fissato da Origene, è sempre l'ὠφέλεια a guidare la lettura nissena.<sup>2</sup> Come nel libro dei Proverbi, se il contenuto è nascosto da allegorie e metafore, si rivela necessario ricorrere alla tropologia o all'allegoria (εἴτε τροπολογία εἴτε ἀλληγορία) per mettere in evidenza l'utilità dell'insegnamento.<sup>3</sup>

Ancora una volta il riferimento di Gregorio è Paolo. Da lui ha appreso la connessione tra ἱστορία e μυστήρια:

E infatti il grande Apostolo dice che la Legge è spirituale, comprendendo nel nome *Legge* anche le narrazioni storiche (τὰ ἱστορικά διηγήματα), così che tutta la Scrittura ispirata da Dio è legge per coloro che la leggono, poiché essa insegna a coloro che l'ascoltano con attenzione non solo mediante i precetti evidenti, ma anche mediante le narrazioni degli eventi storici (τῶν ἱστορικῶν διηγημάτων), al fine di una conoscenza dei misteri (πρὸς τε γνῶσιν τῶν μυστηρίων) e di una vita pura (πρὸς καθαρὰν πολιτείαν); il grande Apostolo, quindi, ha fatto esegesi a suo piacimento, mirando all'utilità (τὸ ὠφέλιμον) senza preoccuparsi di come bisognava chiamare la forma della sua esegesi (τὸ εἶδος τῆς ἐξηγήσεως).<sup>4</sup>

<sup>1</sup> ἅπαξ γὰρ μεμαθήκαμεν παρὰ τοῦ κυρίου, πρὸς ὃ βλέπειν χρὴ τῇ διανοίᾳ, δι' οὗ γίνεται ἡ ἀπὸ τοῦ θνητοῦ πρὸς τὸ ἀθάνατον τῆς φύσεως ἡμῶν μεταστοιχείωσις· τοῦτο δὲ ἐστὶν ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα. (Ref Eun, 4, 10-5, 1: GNO II, 314, 9-12).

<sup>2</sup> Cfr. *Cant*, GNO VI, 4, 10-13.

<sup>3</sup> Cfr. *ibidem*, 4, 15-5, 9.

<sup>4</sup> καὶ γὰρ ὁ μέγας ἀπόστολος πνευματικὸν εἶναι λέγων τὸν νόμον, ἐμπεριλαμβάνων δὲ τῷ ὀνόματι τοῦ νόμου καὶ τὰ ἱστορικά διηγήματα, ὡς πᾶσαν τὴν θεόπνευστον γραφὴν νόμον εἶναι τοῖς ἐντυγχάνουσιν, οὐ μόνον διὰ τῶν φανερῶν παραγγελμάτων ἀλλὰ καὶ διὰ τῶν ἱστορικῶν διηγημάτων παιδεύουσιν πρὸς τε γνῶσιν τῶν μυστηρίων καὶ πρὸς καθαρὰν πολιτείαν τοὺς ἐπιστατικῶς ἐπαίοντας, κέχρηται μὲν τῇ ἐξηγήσει κατὰ τὸ ἀρέσκον αὐτῷ πρὸς τὸ ὠφέλιμον βλέπων, οὐ φροντίζει δὲ τοῦ ὀνόματος, ὃ χρὴ κατονομάζεσθαι τὸ εἶδος τῆς ἐξηγήσεως· (*ibidem*, 5, 9-18).

Non si tratta qui di un problema di scuola, né di una questione accademica. Il Nisseno si colloca invece nell'immediata tradizione ecclesiale e direttamente paolina. Il principio esegetico dell'ὠφέλιμον dipende, infatti, direttamente dalla concezione della Divinità presentata dall'insieme del messaggio biblico.

Uno degli aspetti più importanti e degni d'essere sottolineati è la connessione, esplicitata dal testo appena citato, tra ἱστορία e μυστήρια: la storia biblica è in sé normativa, non nella sua lettera, ma nei misteri alla cui conoscenza essa conduce. Notevole è l'accostamento della vita pura e della conoscenza dei misteri: questi sono rivelati perché siano vissuti. Il cammino è sempre dalla conoscenza alla vita, dal sapere all'essere. Ed il μυστήριον è presentato in forma storica sia per poter essere compreso dall'uomo, sia perché esso stesso possiede un contenuto storico. Il seguito del testo chiarifica il punto:

Ma ora [Paolo] dice che cambia la voce propria (cfr. Gal 4,20), nell'accingersi a trasportare la storia (μετάγειν τὴν ἱστορίαν) al piano della dimostrazione dell'economia secondo le Alleanze (τῆς περὶ τῶν διαθηκῶν οἰκονομίας); poi, quando ricorda i due figli di Abramo, che gli erano nati uno dalla schiava e l'altro dalla donna libera, chiama allegoria l'interpretazione (θεωρίαν) a loro riguardo (cfr. Gal 4,22-24). Ancora, narrando alcuni degli eventi della storia (πράγματά τινα διηγησάμενος τῆς ἱστορίας), dice che *accadde a loro come esempio* (τυπικῶς), e sono stati scritti per ammonimento nostro (1Cor 10,11). Di nuovo, dicendo che non bisogna mettere la museruola al bue che trebbia (1Cor 9,9), aggiunge che Dio non si dà pensiero dei buoi, ma che dice ciò proprio per noi (cfr. 1Cor 9,9-10). Ed in qualche passaggio Paolo chiama la comprensione più oscura e la conoscenza parziale (ἐκ μέρους) specchio e simbolo (cfr. 1Cor 13,12). Ed anche che il trapasso dalle realtà corporee a quelle spirituali (ἀπὸ τῶν σωματικῶν πρὸς τὰ νοητὰ μετάστασιν) lo chiama conversione al Signore e rimozione del velo (cfr. 2Cor 3,13-16).<sup>1</sup>

Il brano è di importanza capitale, poiché mostra il contenuto del μυστήριον: Paolo cambia il tono della sua voce, il suo modo di parlare, quando passa all'interpretazione della storia, rivelando che il μυστήριον nascosto è il μυστήριον dell'οἰκονομία. L'Antica e la Nuova Alleanza vanno interpretate nella loro interrelazione reciproca. Infatti è in Cristo che viene tolto il velo (2Cor 3,14) e si accede al senso della Storia Sacra. Solo in Lui, infatti, coincidono senso spirituale e senso letterale, solo in Lui si dà il compimento e la perfetta presenza dell'αἰνιγμα.

Così l'οἰκονομία è il vero principio ermeneutico dell'ἱστορία: tutto si interpreta in Cristo e la storia è imprescindibile perché contiene e *ri-vela* l'οἰκονο-

<sup>1</sup> ἀλλὰ νῦν μὲν ἀλλάσσειν φησὶ τὴν φωνήν, μέλλων μετάγειν τὴν ἱστορίαν εἰς ἔνδειξιν τῆς περὶ τῶν διαθηκῶν οἰκονομίας, εἶτα μνησθεὶς τῶν δύο τοῦ Ἀβραάμ τέκνων, τῶν ἐκ τε τῆς παιδίσκης καὶ τῆς ἐλευθέρου αὐτῶ γεγονότων, ἀλληγορίαν ὀνομάζει τὴν περὶ αὐτῶν θεωρίαν, πάλιν δὲ πράγματά τινα διηγησάμενος τῆς ἱστορίας φησὶν ὅτι Τυπικῶς μὲν συνέβαινεν ἐκείνοις, ἐγράφη δὲ πρὸς νοουθεσίαν ἡμῶν. καὶ πάλιν τὸ μὴ δεῖν κημοῦσθαι τὸν ἀλοῶντα βοῦν εἰπὼν προσέθηκεν ὅτι Οὐ μέλει τῷ θεῷ περὶ τῶν βοῶν, ἀλλ' ὅτι Δι' ἡμᾶς πάντως ἐγράφη. ἔστι δὲ ὅπου τὴν ἀμυδροτέραν κατανόησιν καὶ τὴν ἐκ μέρους γνῶσιν ἔσοπτρον ὀνομάζει καὶ αἰνιγμα. καὶ πάλιν τὴν ἀπὸ τῶν σωματικῶν πρὸς τὰ νοητὰ μετάστασιν πρὸς κύριον ἐπιστροφὴν λέγει καὶ καλύμματος περιείρασεν. (ibidem, 5, 19-6, 12).

μία. Questa è la ragione profonda per la quale non si può essere schiavi della lettera, ma bisogna invece cercare il senso spirituale. Infatti «la lettera uccide; lo Spirito dà vita» (2Cor 3,6): «Così che spesso, se ci fermassimo ai nudi fatti, la storia (τῆς ἱστορίας) non ci fornirebbe gli esempi di vita buona (ἀγαθοῦ βίου)».<sup>1</sup>

Difatti, se seguissimo esclusivamente l'interpretazione letterale, non ci servirebbe proprio per crescere nella virtù sapere che ad Osea nacque un figlio da una prostituta (cfr. Os 1,2), né che Isaia si unì alla profetessa (cfr. Is 8,3), né l'esempio di Davide (2Sam 11,1-7).

E se si trovasse una ragione in grado di dimostrare irrepressibile ciò che viene per disposizione realizzato (οἰκονομούμενον) con questi fatti, allora si dimostrerebbe che la parola dell'Apostolo dice il vero: la lettera uccide – poiché contiene in sé esempi di azioni malvagie – mentre lo Spirito vivifica.<sup>2</sup>

Infatti l'Apostolo, guidato dallo Spirito, è capace di elevare a significati divini realtà che, a prima vista, sembrano assurde e spregevoli. L'ἐξήγησις consiste, allora, nello scorgere le ragioni dell'οἰκονομία, al di là dell'aspetto più superficiale ed immediato degli eventi. Gregorio sa, infatti, che interpretare la Scrittura non vuol dire null'altro che cercare di conoscere progressivamente una Persona, anzi tre Persone nell'unica Natura divina, attraverso il Suo agire. Continua, dunque, Gregorio:

Infatti [lo Spirito] traspone il concetto che appare assurdo e sbagliato in significati più divini. E sappiamo che anche il Verbo stesso, che riceve l'adorazione (προσκυνούμενον) di ogni creatura, quando, in forma e figura d'uomo, trasmetteva attraverso la carne (διὰ σαρκός) i divini misteri (τὰ θεῖα μυστήρια), ci rivelava i significati della Legge. Così diceva che i due uomini la cui testimonianza è vera (cfr. Gv 5,31-37) sono Lui e il Padre, ed interpretava il serpente di bronzo levato in alto (cfr. Gv 3,14), che era per il popolo rimedio contro i morsi letali, nel senso dell'economia (οἰκονομίαν) realizzata per noi mediante la croce.<sup>3</sup>

La fonte dell'esegesi, allora, non è semplicemente la dottrina di Paolo, ma l'esempio di Cristo stesso. L'incomprensione di cui Egli soffrì durante la sua predicazione fu dovuta, tra l'altro, proprio al differente modo in cui Egli leggeva l'Antico Testamento. In termini moderni si può dire che, in un certo senso, la sua croce fu frutto della sua esegesi.

<sup>1</sup> ὡς πολλαχῆ τῆς ἱστορίας, εἴπερ ἐπὶ ψιλῶν σταίημεν τῶν πραγμάτων, οὐκ ἀγαθοῦ βίου παρεχομένης ἡμῖν τὰ ὑποδείγματα· (ibidem, 7, 2-4).

<sup>2</sup> εἰ δέ τις εὐρεθείη λόγος ὁ τὸ διὰ τούτων οἰκονομούμενον ἐπιδεικνύων ἀνεύθυνον, τότε ἀληθεύων ὁ τοῦ ἀποστόλου λόγος ἐπιδειχθήσεται ὅτι τὸ γράμμα ἀποκτείνει (πονηρῶν γὰρ ἔχει πραγμάτων ἐν ἑαυτῷ ὑποδείγματα), τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ· (ibidem, 7, 10-14).

<sup>3</sup> μετατίθησι γὰρ τὴν ἀπεμφαίνουσαν τε καὶ διαβεβλημένην ἔννοιαν εἰς θειοτέρας ἐμφάσεις. οἶδαμεν δὲ καὶ αὐτὸν τὸν λόγον τὸν παρὰ πάσης κτίσεως προσκυνούμενον, ὅτε ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπου καὶ σχήματι διὰ σαρκὸς παρεδίδου τὰ θεῖα μυστήρια, οὕτως ἀνακαλύπτοντα ἡμῖν τὰ τοῦ νόμου νοήματα, ὥστε τοὺς δύο ἀνθρώπους, ὧν ἀληθής ἐστιν ἡ μαρτυρία, ἑαυτὸν καὶ τὸν πατέρα λέγειν εἶναι· καὶ τὸν χαλκοῦν ὄφιν τὸν ἐπὶ τοῦ ὕψους ἀνατεθέντα, ὃς ἦν τῷ λατῶ τῶν θανατηφόρων δηγμάτων ἀλεξιτήριος, εἰς τὴν διὰ τοῦ σταυροῦ γενομένην ὑπὲρ ἡμῶν οἰκονομίαν μεταλαμβάνοντα· (ibidem, 7, 14-8, 6).

Il fenomeno si presentava anche nella cerchia degli apostoli, che intendevano troppo letteralmente le sue parole. Basti pensare, come esempio, al lievito dei farisei (*Mt* 16,6-7; *Mc* 8,15-16) o all'episodio dei discepoli di Emmaus (*Lc* 24,13-35).

L'esegesi di Gregorio vuol, dunque, essere prolungamento dell'esegesi di Cristo. È, in questo senso, esegesi eminentemente cristologica, come dimostra il brano appena citato: il Verbo invisibile ed eterno ha rivelato nella carne (*διὰ σαρκός*), e quindi nell'*ἱστορία*, i misteri divini. Essi consistono nel rapporto di filiazione con il Padre, e dunque nell'amore e nelle relazioni intratrinitarie, che costituiscono la *θεολογία*. Questo è il contenuto di *Gv* 5,31-37. Ma esso è inseparabile dall'*οἰκονομία* della croce di Cristo, espressione e rivelazione massima della filiazione di Cristo, e quindi della sua divinità. Il momento nel quale Cristo si dimostra inequivocabilmente uomo, morendo, coincide, infatti, con il momento nel quale si dimostra inequivocabilmente Dio, Figlio di Dio, accettando nel suo potere sommo la volontà del Padre, per risorgere il terzo giorno.

L'allegoria nissena è, così, essenzialmente tipologica, poiché interpreta l'*ἱστορία* cristologicamente, esplicitando la connessione tra *θεολογία* ed *οἰκονομία*. Tutto si interpreta a partire da Cristo e dalla sua unione ipostatica.

Ciò permette di rileggere da una prospettiva esegetica anche le frequenti ricorrenze della terminologia legata a *ἱστορία* nelle opere biografiche di Gregorio:<sup>1</sup> approfondendo da una prospettiva teologica la novità introdotta da Basilio, il Nisseno presenta gli esempi della sorella Macrina, di san Gregorio Taumaturgo, di san Teodoro, di santo Stefano protomartire e del fratello stesso, come modelli. In essi l'*ἱστορία* in quanto storia personale, si rivela *οἰκονομία*, per la quale non contano tanto i dettagli e la cronologia, ma lo scopo, la sintesi e la visione d'insieme. La vita compiuta del santo mostra in una storia lo *σκοπός* e l'*ὠφελεία* già realizzati. Nell'*οἰκονομία*, infatti, si dà l'unione della storia personale e della storia universale. E questo avviene poiché nella vita di Cristo *οἰκονομία* ed *ἱστορία* semplicemente coincidono.

La narrazione della vita (*ἱστορία*) di Cristo costituisce, infatti, la norma per la vita (*βίος*) di ogni uomo. Essere uomini di Dio vuol dire, allora, *ricordare* l'Amore di Dio per l'uomo, cioè ricordare la vita stessa di Cristo, riconoscendola come *οἰκονομία*, con le implicazioni spirituali e sacramentali che questo comporta. Ogni cristiano deve diventare, così, testimone, con la sua vita, dell'amore di Dio per l'uomo.

## V. CONCLUSIONE

L'esegesi allegorico-tipologica di Gregorio ha, dunque, la funzione di unire la dimensione della storia personale di ogni uomo con la storia universale dell'uma-

<sup>1</sup> Cfr., ad esempio, *Macr*, 39, 19-23 (SC 178, 266); *Thaum*, GNO x/1, 26, 25-27, 6; *Steph* 1, GNO x/1, 89, 1-2; *Theod*, GNO x/1, 70, 15-18; *Cast*, GNO x/2, 331, 1-4 e *Bas*, GNO x/1, 126, 20-127, 2.

nità nella storia personale di Cristo. Infatti, «è possibile vedere nella storia l'intero mistero della pietà»,<sup>1</sup> poiché il mistero dell'οἰκονομία si rivela nella storia e come storia: storia dell'uomo, storia dell'umanità dalla creazione all'Apocalisse, e storia del Figlio dell'Uomo, cioè del Cristo. La tecnica esegetica di Gregorio legge, infatti, l'ἱστορία alla luce della connessione tra θεολογία ed οἰκονομία, nell'unione ipostatica.

La storia, allora, che è di per sé neutra, acquista valore infinito in relazione allo σκοπός cristico. La novità essenziale rispetto ad Origene è che questo σκοπός non si trova al di fuori della storia, ma è *intrastorico*. Non si tratta più di superare la storia, ma di portarla a compimento individuando il senso spirituale della Scrittura e traducendolo nella realtà della propria vita. Il senso spirituale è, perciò, sempre *intra*-storico, in quanto la salvezza divina è entrata nella storia facendosi storia ed abitando in essa. Il senso spirituale è, così, essenzialmente diverso dalla concezione origeniana. Si tratta, nel caso di Gregorio, di un senso *spirituale* profondamente *corporale*, in quanto il Divino si è fatto Uomo, in anima e corpo.

L'allegoria nissena, allora, non interpreta arbitrariamente il testo sacro, servendosi di esso per proporre un insegnamento di tipo morale o teologico. Lo interpreta, invece, dal punto di vista dell'unità della storia e della signoria di Dio su di essa, cioè dal punto di vista del disegno economico del Padre che vuole che l'uomo torni all'intimità con la Trinità. È l'οἰκονομία che sfocia nell'oceano infinito della θεολογία.

L'originalità dell'esegesi nissena risiede allora nella sintesi tra la visione filosofica dell'ἱστορία generale dell'umanità, caratteristica di Origene e degli alexandrini in genere, e la concezione retorica dell'ἱστορία stessa, in quanto storia personale esemplare, tipica degli antiocheni.<sup>2</sup> Proprio il concetto di οἰκονομία permette questa sintesi.

Non si possono opporre, dunque, Scrittura e dogma, asserendo che i Capadoci avrebbero *teologizzato* l'esegesi, introducendo un presupposto dogmatico arbitrario nell'ermeneutica del testo. Piuttosto la stessa dinamica storica caratterizzata dalla rivelazione di Dio e dall'Incarnazione obbligano Gregorio e i Padri che lo avevano preceduto a cercare un ordine ed un senso nella narrazione. L'esigenza è dettata dalla natura storica del contenuto della Scrittura, che spinge il Nisseno a intraprendere la stessa strada già battuta da Erodoto e Polibio, i quali avevano inaugurato la storia come scienza della cause, fondata sulla testimonianza e sull'indagine dei fatti. E nella loro opera era già presente l'esigenza di una οἰκονομία, cioè di una presentazione organica degli eventi, che li legasse in un unico λόγος, mostrandone il senso. È, perciò, il concetto di Bene

<sup>1</sup> ἔξεστι γὰρ ἰδεῖν ἐν τῇ ἱστορίᾳ πᾶν τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον. (*Trid spat*, GNO IX, 275, 3-4.)

<sup>2</sup> Cfr. F. YOUNG, *The Rhetorical Schools and their Influence on Patristic Exegesis*, in R. WILLIAMS (ed.), *The Making of Orthodoxy*, Cambridge 1989, 195-196.

ad unire l'esegesi di Gregorio e della tradizione alessandrina agli storici greci: se nell'ambito non rivelato era possibile apprendere dalla storia, tanto più ciò deve avvenire nel contesto di quella storia e di quelle vite grazie alle quali Dio stesso è venuto incontro all'uomo. È la Bibbia stessa a indicare, perfino letteralmente, questo cammino. Gregorio, obbligato dalla discussione con i neoariani a radicalizzare la distinzione tra il creato ed il Creatore, il Dio uno e trino, spinge questo principio fino alle estreme conseguenze, in quanto, affermando che solo il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo sono il Dio eterno, nello stesso tempo deve storicizzare tutta la creazione, riuscendo così a vederla come un'unità e a dichiararla integralmente buona.

L'esegesi cristologico-trinitaria di Gregorio diventa, in questo modo, un modello di teologia biblica, che mette in evidenza il valore e la coerenza dell'ermeneutica scritturistica dei Padri.

#### ABSTRACT

Con Origene il termine *ἱστορία* assume il significato tecnico di riferimento alla Sacra Scrittura. Gregorio di Nissa si inserisce in questa tradizione, così che l'analisi delle ricorrenze di questo termine nelle sue opere permette di accostarsi alla sua concezione di esegesi, ed in particolare al rapporto tra ermeneutica biblica e teologia. Infatti, lo studio evidenzia come l'*ἱστορία* richiami l'*οἰκονομία*, secondo un rapporto terminologicamente e concettualmente già individuato in ambito precristiano, ma che è letto dal Nisseno in chiave cristologica e trinitaria. In questo modo, esegesi e teologia biblica vengono inseparabilmente unite, in quanto l'interpretazione dei singoli testi viene ricondotta al senso dell'insieme, cioè alla Persona di Cristo, Figlio di Dio. La connessione tra economia ed immanenza trinitaria diventa così criterio esegetico fondamentale non in forza di un preconcetto dogmatico, ma per la stessa dinamica interpretativa, evidenziata dal rapporto tra *ἱστορία* e *οἰκονομία*, che aveva caratterizzato anche l'opera di autori non cristiani.

Origen's hermeneutic work transformed the word *ἱστορία* in a technical term referred to the Holy Scripture. Gregory of Nyssa places himself in this tradition: because of that an analysis of the recurrences of the term in his works is a good approach to his exegesis, in particular to the relationship between Biblical hermeneutics and theology. This study shows how *ἱστορία* recalls *οἰκονομία*, according to a link that had already been acknowledged by the pre-Christian thought both at the terminological and at the conceptual levels, but that was read by the Nyssian from the Christological and the Trinitarian points of view. In this way, exegesis and Biblical theology are inseparably joined, as the interpretation of each text has to be connected to the global meaning, i.e. Christ's Person, the Son of God. The connection between economy and Trinitarian immanence becomes the fundamental exegetic criterium, not because of a dogmatic approach, but as a result of the hermeneutic dynamics itself. This is proved by the relationship between *ἱστορία* and *οἰκονομία*, that had also characterized the works of non Christian works.