

BIBBIA E PROGRESSO TEOLOGICO IN BASILIO DI CESAREA

MANUEL MIRA

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *La rivelazione del Dio uno e trino nella Scrittura*. 1. La difesa della divinità del Verbo. 2. Difesa della divinità dello Spirito Santo. III. *La Scrittura come maestra di vita cristiana*. 1. Le opere normative. 2. Le omelie. IV. *Influsso della Sacra Scrittura sul senso basiliano del creato*. 1. Contenuto delle omelie in *Hexaemeron*. 2. Ricerca basiliana del senso proprio delle Scritture. V. *Conclusioni*.

NELL'ESORTAZIONE apostolica *Verbum Domini* Benedetto XVI, mosso dal desiderio di incoraggiare i fedeli a una maggiore familiarità con la Bibbia, ha approfondito la natura della Parola di Dio contenuta nella Sacra Scrittura evidenziando il suo rapporto con la Chiesa dalla quale nasce e, di conseguenza, nella quale può essere interpretata nel modo più veritiero e chiaro, nonché mostrando che la parola di Dio è per sua natura destinata a tutte le genti, alle quali i cristiani hanno il dovere di annunciarla.¹

L'esortazione apostolica spiega anche che l'esegesi non può attingere alle profonde ricchezze della Scrittura se non presta ascolto ai santi, i quali si sono lasciati plasmare dalla Sacra Scrittura al punto che la loro vita ne è divenuta un'esegesi incarnata. È logico, prosegue la *Verbum Domini*, che le grandi spiritualità che hanno segnato la storia della Chiesa nascano da un riferimento esplicito alla Sacra Scrittura, come mostra la testimonianza di Antonio Abate, di Basilio di Cesarea, di Francesco d'Assisi e sua sorella Chiara, nonché di san Domenico. Il Santo Padre enumera, inoltre, una serie di santi che, con la loro vita e il loro messaggio, hanno illuminato aspetti concreti degli insegnamenti biblici.²

Questa novità esegetica che i santi apportano all'interpretazione della Scrittura trova un parallelo nella teoria di padre Léthel sulla spiritualità dei santi come

¹ Esortazione Apostolica *Verbum Domini* (30 settembre 2010; AAS 102 [2010] 681-787). Il documento magisteriale sulla Sacra Scrittura che precede tale documento è la Costituzione Dogmatica *Dei Verbum* (18 novembre 1965; EV 1 [1985] 487-518). Osservazioni sull'esegesi patristica si trovano anche in PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (15 aprile 1993; EV 13 [1995] 1554-1733). Sul rapporto tra appartenenza alla Chiesa e interpretazione corretta delle Scritture, si guardi H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Aubier-Montaigne, Paris 1950, 303-304. Vorrei ringraziare il prof. Juan Carlos Ossandón Widow per le sue preziose indicazioni, che mi hanno aiutato a migliorare la stesura di questo articolo.

² Cfr. *Verbum Domini*, 48-49 (AAS 102 (2010) 727-729). PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, 75 (EV 13 [1995] 1672-1677), esprime anch'essa un giudizio positivo sull'esegesi patristica, benché avvisi delle difficoltà a cui il lettore moderno va incontro nell'interpretazione allegorica che la caratterizza.

locus theologicus. Lo studioso carmelitano spiega, infatti, che il compito proprio della teologia spirituale è evidenziare la novità teologica alla base delle scoperte esistenziali e dottrinali dei grandi santi, scoperte che nascono dall'azione dello Spirito Santo in questi ultimi e che illuminano aspetti della dottrina teologica poco valutati prima di loro.¹

Lo studio dei fondamenti biblici degli insegnamenti di Basilio di Cesarea permette di verificare la validità e la portata di queste affermazioni. È vero che il Cappadoce dichiara, in più passi della sua opera, di essere nemico di ogni innovazione in materia di fede.² Ma il suo contributo all'approfondimento della dottrina trinitaria e pneumatologica è stato senza dubbio decisivo, arricchendo tra l'altro il panorama monastico di una spiritualità nuova.

I. INTRODUZIONE

Basilio apparteneva a una famiglia cristiana da diverse generazioni; lui stesso racconta di aver studiato la Sacra Scrittura nell'infanzia.³ La sua famiglia, molto facoltosa, gli impartì un'educazione accurata e caratterizzata da una dedizione allo studio delle lettere classiche così forte da farlo restare per sempre pervaso da questa classicità.⁴ Ne sono una testimonianza sia il suo scritto tardivo *Ad iuvenes*, nel quale spiega ai suoi nipoti che occorre leggere i classici pagani e trarne profitto col metodo del discernimento,⁵ sia la stessa accuratezza stilistica di tutti i suoi scritti. Rientrato in patria dopo un periodo di studio ad Atene, Basilio

¹ F.-M. LÉTHEL, *Connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance: la Théologie des saints*, Éditions du Carmel, Venasque 1989.

² Basilio afferma di scrivere l'*Adversus Eunomium* per contrastare gli errori del leader ariano, il quale ha introdotto delle novità nella verità del Vangelo (cfr. *Adversus Eunomium*, I, 1; BASILIUS CAESARIENSIS, *Contre Eunome. Suivi de Eunome: Apologie*, I [SC, 299], B. SESBOÛÉ, G.-M. DE DURAND, L. DOUTRELEAU [edd.], Cerf, Paris 1982, 140). W. A. TIECK, *Basil of Caesarea and the Bible* (PhD. Diss), Columbia 1953, 148-156, spiega che il desiderio di fedeltà al deposito della Rivelazione guida Basilio in questa scelta e offre molti brani nei quali il Cappadoce la difende.

³ «Per la benignità e l'amore all'uomo del Dio buono, nella grazia del Signore nostro Gesù Cristo conforme all'operazione del santo Spirito, sono stato strappato all'errore della tradizione dei pagani; fin dal principio e dalla prima età sono stato allevato da genitori cristiani: da essi, fin dall'infanzia, ho appreso le Sacre Lettere (τὰ ἱερὰ γράμματα), e queste mi hanno condotto alla conoscenza della verità» (*Prologus 7: De iudicio Dei* [PG XXXI, 653 A; U. NERI, M. B. ARTIOLI, *Opere ascetiche di Basilio di Cesarea*, Utet, Torino 1980, 68]).

⁴ S. M. HILDEBRAND, *The trinitarian theology of Basil of Caesarea. A synthesis of greek thought and biblical truth*, The Catholic University of America Press, Dexter (MI) 2007, 150-160, ricorda che la Seconda Sofistica dominava l'orizzonte culturale in quel momento, enumera i retori di cui Basilio frequentò le lezioni e descrive brevemente i metodi da essi insegnati sia per il commento di testi che per la tecnica polemica.

⁵ F. TRISOGGIO, *Basilio il grande si presenta: la vita, l'azione, le opere*, Monastero Esarchico Santa Maria di Grottaferrata, Grottaferrata 2004, 201-203, descrive questo discernimento adoperato e consigliato da Basilio, che gli permette di evitare sia la chiusura cieca ai tesori della cultura pagana che la sottomissione servile alla stessa, le quali avrebbero snaturato la rivelazione cristiana. Basilio riprende l'idea di Giustino secondo la quale la filosofia sarebbe stata per i pagani ciò che l'Antico Testamento fu per gli ebrei, e afferma che essa può continuare a svolgere questo ruolo propedeutico (cfr. *Ad iuvenes*, 2 [PG XXXI, 565 C - 568 B]).

inizia la sua carriera di rettore permeato da una giovanile vanità. Viene allora ammonito dalla sorella Macrina che, nel frattempo, morta la madre Emmelia, era diventata capofamiglia. Ricondotto a un'intensa vita cristiana, riceve il battesimo e, dopo un viaggio nei luoghi dove si praticava l'ascetismo decide, non senza uno stimolo del cielo, di dare inizio a un nuovo tipo di ascetismo, allontanandosi dalla vita cittadina e ritirandosi in una proprietà di famiglia ad Annesi. Il vescovo di Cesarea, Eusebio, lo chiama come collaboratore, sottraendolo al suo eremitaggio e dando così inizio alla sua vita di servizio alla Chiesa. Come vedremo in queste pagine, Basilio fa un uso abbondante della Scrittura lungo tutto l'arco della sua vita.

Basilio legge la Bibbia nella versione dei Settanta.¹ Afferma spesso che la Sacra Scrittura è stata ispirata da Dio,² qualificandola con l'aggettivo θεόπνευστος,³ e che tale ispirazione conferisce al testo una profondità e una ricchezza di senso che superano le capacità intellettuali umane. Il Cappadoce ritiene che chi vuole conoscere più approfonditamente la Scrittura debba allontanarsi dalle brame umane, purificarsi e vivere in preghiera e nell'ascolto di Dio Spirito Santo, il quale elargisce allora la luce con cui l'intelletto può discostarsi dal senso letterale e accedere a quello spirituale.⁴ È anche dell'idea che nessuna parola della Scrittura sia inutile, ma che tutte siano portatrici di un significato che è compito del commentatore scoprire.⁵

Basilio condivide l'opinione comune che fa di Mosè l'autore della Legge,⁶ di Davide l'autore dei Sal e di Salomone l'autore della trilogia Prv, Qo e Ct. Condivide, inoltre, con Origene l'opinione che i tre libri di Salomone seguano il percorso ascendente dell'itinerario spirituale e siano adatti rispettivamente ai principianti, ai progredienti e ai perfetti. Tra gli scritti biblici, Basilio predilige quelli del Nuovo Testamento⁷ e, nell'ambito di questo, apprezza special-

¹ TIECK, *Basil of Caesarea and the Bible*, 95, evidenzia come Basilio, alle volte, usi la traduzione di Aquila del testo ebraico, traduzione che Origene aveva incluso anche nei suoi *Exapla*.

² HILDEBRAND, *The trinitarian theology of Basil of Caesarea*, 110, precisa che Basilio attribuisce l'ispirazione allo Spirito Santo e che, su questo punto, si discosta da Origene, il quale preferiva collegare l'ispirazione della Scrittura con il Verbo.

³ L'aggettivo procede da 2Tm 3,16. Basilio afferma che «(Lo Spirito Santo) illumina tutti perché conoscano Dio, ispira i profeti (ἐμπνεῖ τοῖς προφήταις), ammaestra i legislatori, rende perfetti i sacerdoti, dà forza ai re, anima i giusti, santifica i temperanti, opera i carismi di guarigione, vivifica i morti, scioglie le catene dei prigionieri, dà l'adozione a figli a quelli che si erano alienati da Dio. Opera tutto questo tramite la nascita dall'alto. Se prende possesso di un pubblicano credente, lo trasforma in evangelista (Ἐάν τελώνην λάβῃ πιστεύοντα, εὐαγγελιστὴν ἀποδείκνυσιν); se si introduce in un pescatore, lo converte in teologo; se trova un persecutore convertito, lo fa diventare apostolo delle genti, araldo della fede, vaso d'elezione» (*De fide* [PG xxxi, 469 B – C]). Altri testi sono reperibili in P. SCAZZOSO, *San Basilio e la Sacra Scrittura*, «Aevum» 47 (1973) 212-213.

⁴ Cfr. *De Spiritu Sancto*, XXI, 52 (BASILIUS CAESARIENSIS, *Sur le Saint-Esprit* (SC, 17bis), B. PRUCHE (ed.), Cerf, Paris 1968, 434-436), dove Basilio descrive l'interpretazione spirituale della Scrittura. Il testo è commentato da noi più avanti.

⁵ Cfr. *In Hexaemeron*, VI, 11.

⁶ Cfr. *In Hexaemeron*, I, 1 (BASILIUS CAESARIENSIS, *Homilien zum Hexaemeron* [GCS, nf, 2], herausgegeben von E. AMAND DE MENDIETA, S. Y. RUDBERG, Akademie Verlag, Berlin 1997, 2, 10).

⁷ I vangeli più citati sono Matteo e Luca, almeno negli scritti ascetici (cfr. J. GRIBOMONT, *Le paulinisme de saint Basile*, in *Saint Basile. Évangile et Église*, I, Éditions Monastiques de l'Abbaye de Belle-

mente la profondità del vangelo di Giovanni.¹

Basilio non ha commentato molti libri biblici, e quelli che ci sono pervenuti non sono dei veri e propri commenti. Disponiamo, invece, di quindici omelie che commentano ciascuna un salmo e che, benché composte in tempi diversi e indirizzate a scopi pastorali anch'essi molto diversi, formano un'unità che ci permette di supporre che Basilio le intendesse come un corpo unitario all'inizio del quale volle porre la programmatica *Homilia in Psalmum 1*. L'influsso diretto di Origene non era documentabile in modo chiaro perché i commenti origeniani sui salmi erano andati perduti.² Allo stesso tempo, diverse caratteristiche delle omelie – in particolare il fatto che alcune interpretazioni si basassero sull'allegoria,³ che si offerissero interpretazioni allegoriche dei nomi propri fondate sulla loro etimologia e che si individuassero dei *defectus litterae* come punti di partenza per la comprensione allegorica del testo, etc⁴ – portavano a riconoscere l'influsso del Maestro Alessandrino. Prima di Basilio commentarono i salmi anche Eusebio di Cesarea, attento innanzitutto ad aspetti filologici e storici, e Atanasio

fontaine, Bégrolles-en-Mauges 1984, 154-155), ma a nostro avviso anche nelle omelie. Basilio cita 194 versetti del vangelo di Giovanni, e secondo J. GRIBOMONT, *La tradition johannique chez saint Basile*, in *Saint Basile. Évangile et Église*, I, 220, la caratteristica saliente è che alcuni versetti sono citati molto spesso: Gv 1,1 è citato quindici volte; 1,9 quattordici volte; 3,6 e 13,8 dieci volte; l'elenco si potrebbe allungare.

¹ «La voce dei Vangeli è più grandiosa degli altri insegnamenti dello Spirito, come dice l'Apostolo: "In quelli ci ha parlato tramite i suoi servi i profeti, ma nei Vangeli è il Signore in persona che si tratta in dialogo con noi" (cfr. Eb 1,1-2). Giovanni, il Figlio del Tuono, è il più eloquente nell'annuncio evangelico, e parla di cose superiori ad ogni ascolto e al di sopra di ogni comprensione (Αὐτοῦ γὰρ μὴν τοῦ εὐαγγελικοῦ κηρύγματος ὁ μεγαλοφώνωτατος, καὶ πάσης μὲν ἀκοῆς μείζονα, πάσης δὲ διανοίας ὑψηλότερα φθεγγόμενος)» (In illud: *In principio erat verbum*, 1 [PG xxxi, 472 B]). GRIBOMONT, *La tradition johannique chez saint Basile*, 227-228, cita questo brano per indicare l'importanza che Basilio attribuisce al vangelo di Giovanni, mette in luce anche *Adversus Eunomium* II, 15 (BASILIUS CAESARIENSIS, *Contre Eunome. Suivi de Eunome: Apologie*, II (SC, 305), B. SESBOÛÉ, G.-M. DE DURAND, L. DOUTRELEAU (edd.), Cerf, Paris 1982, 59-61), che contiene un'affermazione simile, e propone la possibilità che Basilio si sia basato, in questo caso, sull'origeniano *Commentarium in Ioannem* I, 22-23 (ORIGENES ALEXANDRINUS, *Commentaire sur saint Jean*, I: Livres I-V [SC, 120], C. BLANC (ed.), Cerf, Paris 1966, 68-72).

² Cfr. M.-J. RONDEAU, *Les commentaires patristiques du psautier (I^{re} – V^e siècles)*, 1: *Les travaux des Pères Grecs et Latins sur le Psautier. Recherches et Bilan*, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium, Roma 1982, 107-111, dedicate alle omelie basiliane sui salmi. GRIBOMONT, *Le paulinisme de saint Basile*, 196-197, oltre a evidenziare che le Omelie sui salmi usano citazioni delle lettere paoline molto diverse da quelle presenti in altri scritti basiliani, suppone che uno dei motivi di questa novità sia il ricorso di Basilio a citazioni trovate nei commentatori precedenti dei salmi ai quali s'ispira, e menziona Origene tra questi. Questo confronto può ora essere realizzato grazie al ritrovamento avvenuto il 5 aprile 2012 di ventinove omelie origeniane sui salmi, malgrado sia necessario attenderne la pubblicazione.

³ HILDEBRAND, *The trinitarian theology of Basil of Caesarea*, 129-132, descrive diversi modi basiliani di interpretare il testo per mezzo dell'allegoria nelle *Homiliae in Psalmos*: alle volte scopre sensi spirituali; in altre occasioni applica le affermazioni a Cristo, ai cristiani, alla Chiesa oppure all'anima.

⁴ M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1985, 142-143, si riferisce a questi tratti di esegesi allegorizzante, e li vede come una manifestazione dell'influsso di Origene su Basilio. Si ricorre al *defectus litterae* nel commento a Sal 1,1d, dove Basilio afferma che l'espressione «e non si è seduto sul seggio di pestilenza» non deve essere intesa in senso letterale, e che "pestilenza" ha qui il significato di stabile scelta del vizio (*Homilia in psalmum 1, 6* [PG xxix, 224 C]).

di Alessandria, il quale vedeva invece in essi la profezia delle sofferenze di Cristo o dei cristiani. Il commento basiliano prende spesso spunto dalle espressioni dei salmi per spiegare la vita monastica e lo speciale combattimento ascetico che i monaci devono condurre, e tale commento, poiché interessato al contenuto ascetico, è più vicino a quello atanasiano.

Ci sono pervenute anche nove omelie su Gn 1, 1-27, predicate durante una settimana di Quaresima di un anno incerto, forse il 377, seguendo la consuetudine ecclesiastica allora in vigore. Possediamo, inoltre, tre omelie che portano come titolo un versetto biblico e che ne fanno l'esegesi: *Attende tibi ipsi, In illud: Destruam horrea mea, In illud: In principio erat Verbum*; i primi versetti del libro dei *Proverbi* sono commentati da Basilio nell'omelia *In principium Proverbiorum*.

Tutti gli scritti del Cappadoce sono intessuti di testi biblici. Gribomont ha studiato accuratamente le citazioni paoline negli scritti di Basilio. Su un totale di 6081 citazioni della Bibbia, 2257 procedono dalle lettere paoline.¹ Dalla ricca informazione offerta sul Cappadoce può rilevarsi la sua predilezione per la dottrina morale dell'Apostolo delle genti più che per i suoi insegnamenti dogmatici, così come l'alta frequenza delle citazioni di 1Ts e delle *Lettere Pastorali* nel *Corpus asceticum*, di Rm 6 nel *De baptismo* e di Rm 8 nel *De Spiritu Sancto*.²

Basilio conosce l'esegesi allegorica.³ La tradizione ci tramanda come opera di Basilio e Gregorio di Nazianzo un'antologia di testi origeniani specialmente interessata agli argomenti antropologici ed esegetici.⁴ Inoltre, il Cappadoce afferma che per interpretare in modo ortodosso gli antropomorfismi delle descrizioni veterotestamentarie di Dio occorre applicare l'allegoria, seguendo l'argomentazione usata da Origene per giustificare quest'ultima.⁵ Sembra dunque

¹ Cfr. il quadro offerto in GRIBOMONT, *Le paulinisme de saint Basile*, 202. Non è preso in considerazione il trattato *Adversus Eunomium*, all'epoca ancora privo di un'edizione critica.

² *Ibidem*, 201-208, dove si può trovare, oltre al quadro delle citazioni paoline nelle diverse opere basiliane, un secondo quadro contenente le citazioni di ogni lettera paolina, e un ultimo quadro con le citazioni dei diversi capitoli di Rm.

³ Una descrizione delle due scuole esegetiche dell'antichità, orientata alla spiegazione dell'esegesi basiliana e fondata su una bibliografia molto attuale, può riscontrarsi in HILDEBRAND, *The trinitarian theology of Basil of Caesarea*, 122-139.

⁴ Cfr. l'opinione espressa da Harl nel prologo di ORIGENES ALEXANDRINUS, *Philocalie*, 1-20. *Sur les Écritures. Et la lettre à Africanus sur l'histoire de Suzanne* (SC, 302), M. HARL, N. DE LANGE (edd.), Cerf, Paris 1983, 20-24. La studiosa ricorda l'*Epistula* 115 di Gregorio di Nazianzo secondo la quale la *Philocalia* sarebbe un dono suo e di Basilio per il destinatario, così come l'affermazione di Socrate di Costantinopoli secondo la quale i due Cappadoci cominciarono la loro vita di servizio alla Chiesa dopo aver studiato l'esegesi della Scrittura secondo gli scritti di Origene (cfr. SOCRATES SCHOLASTICUS, *Historia ecclesiastica*, IV, 26, 8-10; SOCRATES SCHOLASTICUS, *Histoire ecclésiastique, livres IV-VI* [SC, 505], P. MARAVAL, P. PÉRICHON, G. C. HANSEN (edd.), Cerf, Paris 2006, 111). Ma, sorprendentemente, Harl si dichiara poi incerta sull'autenticità dell'attribuzione e spiega che lungo il suo studio parlerà dei "Philocalistes".

⁵ Cfr. *De principiis*, IV, 2, 2 (ORIGENES, *Traité des principes*, III: *Livres III et IV* [SC, 268], edd. H. CROUZEL, M. SIMONETTI, Cerf, Paris 1980, 300-304). In *Adversus Eunomium*, I, 14, 20-39 (SESBOÛÉ, DE DURAND, DOUTRELEAU, 227), Basilio afferma che è necessario interpretare allegoricamente le descrizioni di Dio secondo le quali quest'ultimo sarebbe una sostanza materiale; studieremo più avanti questo passo. Anche SCAZZOSO, *San Basilio e la Sacra Scrittura*, 220-222, sottolinea la profonda

che Basilio si sia ispirato al gran Maestro Alessandrino. Questo tipo di esegesi è frequente nelle *Homiliae in psalmos*; quella su Sal 29 offre il brano seguente, dove Basilio applica l'allegoria al commento del titolo del Salmo, cioè, «Salmo del cantico nell'anniversario della dedicazione della casa», aprendo la lettura ai sensi cristologico ed ecclesiologico:

Questo salmo del cantico, secondo quanto il titolo annuncia, contiene argomenti riguardanti la dedicazione della casa. In senso letterale (*κατὰ μὲν τὸ σωματικόν*), questo salmo pare che fosse composto per la circostanza in cui Salomone innalzò il famosissimo tempio, e che fosse modulato sul salterio. Secondo un'interpretazione spirituale (*κατὰ δὲ τὸ νοητόν*), il titolo appare significare l'incarnazione del verbo di Dio e indicare l'inaugurazione della casa costruita in modo nuovo e stupefacente. Infatti in questo salmo troviamo molti preannunzi dell'incarnazione di Dio. O forse conviene intendere "casa" (*Ἡ τάχα οἶκον νοῆσαι προσήκει*) come la chiesa edificata da Cristo, secondo quanto scrive Paolo nella lettera a Timoteo: «Affinché tu sappia come bisogna condursi nella casa di Dio, che è la chiesa del Dio vivente» (1Tm 3,15).¹

Simonetti fa notare che Basilio usa il lessico esegetico origeniano per designare sia il senso letterale o corporale sia quello spirituale.² La presenza in questo brano dei termini *τὸ σωματικόν*, "corporale", e *τὸ νοητόν*, "intelligibile", ne è la conferma.

In questo testo Basilio trova nella Scrittura tre livelli di significato: uno letterale o corporale, uno spirituale che possiamo anche chiamare cristologico, e un terzo che sembra ecclesiologico. Origene riteneva che la Scrittura possedesse tre sensi: corporale, morale o "psichico", e spirituale.³ Tuttavia, a nostro parere il triplice livello accennato da Basilio non è da ricondurre alle idee origeniane, in quanto Basilio sembra riferirsi piuttosto alle tre tappe della storia della salvezza, cioè Israele, Cristo e la Chiesa. Il Cappadoce non ci aiuta ad approfondire il paragone, perché non offre nessuna riflessione teorica sui sensi della Scrittura.

sintonia tra Origene e Basilio, visibile nella pietà con la quale entrambi si accostano al testo sacro, consapevoli che esso nasconde l'influsso dello Spirito Santo che lo riempie di senso.

¹ *Homilia in psalmum xxix*, 1 (PG xxix, 305 C – 308 A; A.R. RACCONE, *S. Basilio di Cesarea. Omelie sui salmi*, Paoline, Ancona 1965, 120-121). M. GIRARDI, *Basilio di Cesarea, interprete della Scrittura. Lessico, principi ermeneutici, prassi*, Edipuglia, Bari 1998, cap. IV: "L'esegesi allegorica nelle *Omelie sui salmi*", 87-114, commenta quindici passi delle *Omelie sui salmi* nei quali Basilio adopera l'avverbio *τάχα*, perché spesso il Cappadoce, dopo aver offerto l'interpretazione letterale di un brano biblico, introduce per mezzo di questo avverbio un'interpretazione allegorica. Girardi ricorda brevemente i commenti di autori precedenti a Basilio, e crede che Basilio non somigli tanto a Origene o a Eusebio, quanto piuttosto a Didimo, il quale vede anch'esso nella dedicazione della casa un riferimento alla Chiesa, si basa su 1Tm 3,15, spiega in modo simile i termini "salmo", "salterio" e "cantico", e parla anche della necessaria coerenza fra prassi e teoria (92-94).

² SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria*, 143. Anche il sostantivo "spirituale" è di matrice origeniana, e nell'*In Hexaemeron*, III, 9 (AMAND DE MENDIETA, RUDBERG, 53-55), brano che studieremo successivamente, è aspramente censurata l'allegoria designata proprio con questa parola.

³ Cfr. *De principiis*, IV, 2, 4 (CROUZEL, SIMONETTI, 310-312). È chiaro il parallelismo con la struttura dell'uomo, anch'esso composto di corpo, anima e spirito. In altri passi, Origene parla semplicemente di due sensi, uno corporale e l'altro spirituale (cfr. *De principiis*, IV, 2, 8; CROUZEL, SIMONETTI, 332-334).

In diversi scritti, come nel commento *In Hexaemeron*, troviamo anche un ricorso sistematico al senso letterale, unito a una critica dell'allegorismo, cioè della ricerca di sensi nascosti della Scrittura tramite l'applicazione dell'allegoria. La causa di ciò è stata individuata nell'influsso di Diodoro di Tarso, creatore della scuola esegetica antiochena, con il quale Basilio ebbe uno scambio epistolare.¹

Conosco le leggi dell'allegoria (νόμους ἀλληγορίας), anche se non sono stato io ad inventarle, ma le ho trovate negli scritti laboriosi degli altri. Coloro che non accettano i significati comuni (τὰς κοινὰς [...] ἐννοίας) della Scrittura [...] interpretano le parole [...] nel senso che piace loro e spiegano la creazione [...] distorcendola secondo le loro proprie allegorie (ὑπονοίας) come gli interpreti di sogni che spiegano le visioni fantasiose partorite nel sonno accomodandole ad un loro scopo particolare. Ma io [...] prendo tutto così com'è detto (πάντα ὡσπερ εἴρεται). Perché non arrossisco del Vangelo (Rm 1, 16) [...] A me pare che [...] certuni abbiano tentato di accreditare alle Scritture, mediante alterazioni e allegorie (παραγωγᾶς τισι καὶ τροπολογίαις), una dignità tratta dalla loro immaginazione. Ma questo è proprio di chi si fa più sapiente delle parole dello Spirito e introduce nella Scrittura le sue vedute personali col pretesto dell'esegesi. S'intendano dunque le parole così come sono scritte (νοεῖσθω τοίνυν ὡς γέγραπται).²

In una delle omelie precedenti, Basilio poggia la critica all'allegorismo sul fatto che questo mette la Scrittura al servizio della difesa di dottrine eretiche:

Quegli autori ecclesiastici che, col pretesto del senso anagogico e di pensieri più alti, si rifugiarono nelle allegorie (προφάσει ἀναγωγῆς καὶ νοημάτων ὑψηλοτέρων εἰς ἀλληγορίας κατέφυγον), affermando che con le acque s'intendono in senso figurato (τροπικῶς), potenze spirituali e incorporee [...] Questi discorsi noi li rigettiamo come combinazioni di sogni e favole (μύθους) da vecchiette.³

Simonetti cerca di dare ragione di questa contraddizione di Basilio vedendovi, più che un'evoluzione dall'allegorismo origeniano al letteralismo antiocheno, il desiderio di evitare gli eccessi dell'allegorismo e di attenersi, nel commento di Gn 1, all'esegesi letterale per esigenze della natura del testo, privilegiata fonte d'ispirazione per la cosmologia cristiana.⁴

Basilio parla anche di un'interpretazione spirituale delle Scritture che supera il significato letterale in quanto arcaismo giudaico, e che vede nei fatti storici

¹ Si tratta delle *epistolae* 99 e 160. HILDEBRAND, *The trinitarian theology of Basil of Caesarea*, 136, ritiene che non si possa essere certi dell'esistenza di questo influsso, perché i pochi testi di Diodoro di Tarso che ci sono pervenuti non permettono di effettuare alcun confronto.

² *In Hexaemeron*, IX, 1 (AMAND DE MENDIETA, RUDBERG, 146-147). TRISOGGIO, *Basilio il grande si presenta*, 210, include questo passo nella sua raccolta di testi basiliani affermando che offre un'esegesi antiochena, e nel suo commento avverte che in altri passi Basilio teorizza sull'esegesi allegorica e ne fa uso.

³ *In Hexaemeron*, III, 9 (AMAND DE MENDIETA, RUDBERG, 53-55).

⁴ Cfr. SIMONETTI, *Lettera e allegoria*, 143-144. Il giudizio di TIECK, *Basil of Caesarea and the Bible*, 171, è in parte diverso: lo studioso si fonda su questi testi per concludere che Basilio sarebbe un esegeta nemico dei capricci dell'allegoria e decisamente orientato alla ricerca del senso letterale del testo. Ma un po' più avanti, Tieck si vede costretto a riconoscere che «whenever it was a choice of barren exegetical principle or of fruitful practical application, Basil was constitutionally prone to yield the former or at least to concentrate on the latter», 174.

dell'Antico Testamento dei tipi con i quali lo Spirito Santo, ispiratore della Scrittura, ha voluto prefigurare i misteri di Cristo e i sacramenti cristiani:

Perciò ascoltino anche un'altra testimonianza che attribuisce anch'essa esplicitamente il titolo di "Signore" allo Spirito [...]: «Fino ad oggi nella comprensione dell'Antico Testamento perdura lo stesso velo, non essendo stato rivelato che esso è abrogato in Cristo. Ma allorché ci si sarà rivolti al Signore, il velo sarà tolto. Il Signore è lo Spirito» (2Cor 3,14-16.17). Perché dice questo? Perché chiunque si applichi al nudo significato letterale e si applichi alle disposizioni legali, ha il proprio cuore coperto come da un velo per l'osservanza giudaica della lettera. E ciò accade perché ignora che l'osservanza fisica della legge è abrogata all'avvento di Cristo, poiché i tipi ormai si sono trasformati in realtà. Si spengono le torce quando arriva il sole; e la legge scade e le profezie tacciono quando si manifesta la verità. Ma chi ha potuto scrutare nella profondità del senso della Legge, e dopo aver tolto l'oscurità della lettera, come un velo, è potuto penetrare nei segreti, costui ha imitato Mosè che, nel conversare con Dio, si toglieva il velo, volgendosi anch'egli dalla lettera allo spirito. Perché l'oscurità degli insegnamenti della Legge corrisponde al velo calato sul volto di Mosè, mentre la contemplazione spirituale corrisponde al rivolgersi al Signore. Colui dunque che nella lettura della Legge ha tolto via la lettera, si rivolge al Signore – ma "Signore" ora è detto lo Spirito – e si fa simile a Mosè, che aveva il volto radioso di gloria per l'apparizione di Dio.¹

Le parole sui tipi dimostrano che Basilio ricorre in questo caso a un'interpretazione tipologica.² Infatti, in un brano precedente del trattato aveva spiegato che i tipi sono stati voluti da Dio come un mezzo per abituare gli occhi degli uomini, immersi nell'oscurità del paganesimo, alla luce della verità, evitando di abbagliarli;³ questa azione di Dio consente agli uomini di individuare nell'An-

¹ *De Spiritu Sancto*, XXI, 52 (PRUCHE, 434-436); G. AZZALLI BERNARDELLI, *Basilio di Cesarea. Lo Spirito Santo*, Città Nuova, Roma 1993, 163-164). Il testo greco dice: «Διόπερ ἀκουέτωσαν καὶ ἐτέρας μαρτυρίας διαροήδην καὶ αὐτῆς κυριολογούσης τὸ Πνεῦμα. (...) Ἄχρι γὰρ τῆς σήμερον, τὸ αὐτὸ κάλυμμα ἐπὶ τῆ ἀναγνώσει τῆς παλαιᾶς διαθήκης μένει, μὴ ἀνακαλυπτόμενον ὅτι ἐν Χριστῷ καταργεῖται. Ὅταν δὲ ἐπιστρέψῃ πρὸς Κύριον, περαιοῖται τὸ κάλυμμα. Ὁ δὲ Κύριος τὸ Πνεῦμά ἐστι.» Τί τοῦτο λέγων; Ὅτι ὁ ψιλῆ τῆ διανοίᾳ τοῦ γράμματος προσκαθήμενος καὶ αὐτοῦ που περὶ τὰ νομικὰ παρατηρήματα διατρίβων, οἷόν τι παραπετάσματι τῆ Ἰουδαϊκῆ τοῦ γράμματος ἐκδοχῆ τὴν καρδίαν ἑαυτοῦ συγκεκάλυπται· καὶ τοῦτο πάσχει παρὰ τὸ ἀγνοεῖν ὅτι ἡ σωματικὴ τοῦ νόμου τήρησις ἐν τῆ ἐπιδημίᾳ τοῦ Χριστοῦ καταργεῖται, τῶν τύπων λοιπὸν μεταληφθέντων εἰς τὴν ἀλήθειαν. Ἄργοῦσι γὰρ λύχνοι τῆ τοῦ ἡλίου παρουσίᾳ· καὶ σχολάζει ὁ νόμος, καὶ προφητεῖαι κατασιγάζονται, τῆς ἀληθείας ἀναφανείσης. Ὁ μέντοι δυνηθεὶς ἐπὶ τὸ βᾶθος διακύψαι τῆς νομικῆς ἐννοίας, καὶ τὴν ἐκ τοῦ γράμματος ἀσάφειαν, οἷόν τι καταπέτασμα, διασχών, εἰσὼ γενέσθαι τῶν ἀπορορῆτων, οὗτος ἐμιμήσατο τὸν Μωϋσῆν, ἐν τῷ διαλέγεσθαι τῷ Θεῷ, περαιοῦντα τὸ κάλυμμα, ἐπιστρέφων καὶ αὐτὸς ἀπὸ τοῦ γράμματος πρὸς τὸ πνεῦμα. Ὡστε ἀναλογεῖν τῷ μὲν ἐπὶ τοῦ προσώπου Μωϋσέως καλύμματι τὴν τῶν νομικῶν διδασγμάτων ἀσάφειαν· τῆ δὲ ἐπιστροφῆ, τῆ πρὸς τὸν Κύριον, τὴν πνευματικὴν θεωρίαν. Ὁ οὖν ἐν τῆ ἀναγνώσει τοῦ νόμου περιελὼν τὸ γράμμα, ἐπιστρέφει πρὸς τὸν Κύριον—ὁ δὲ Κύριος νῦν τὸ Πνεῦμα λέγεται—, καὶ ὁμοίος γίνεται Μωϋσεὶ ἐκ τῆς ἐπιφανείας τοῦ Θεοῦ τὸ πρόσωπον δεδοξασμένον ἔχοντι.»

² Non ci sembra che Basilio stia affermando qui la superiorità del Nuovo Testamento rispetto all'Antico, come sostiene ГИЕЦК, *Basil of Caesarea and the Bible*, 121-122, quanto piuttosto la superiorità dell'interpretazione spirituale rispetto all'interpretazione letterale.

³ Cfr. *De Spiritu Sancto*, XIV, 33, 28-46 (PRUCHE, 354).

tico Testamento, per mezzo dell'interpretazione spirituale, i misteri di Cristo. Basilio fonda la sua teoria sull'interpretazione spirituale su san Paolo.¹

Pelikan ha spiegato che Basilio, seguendo Atanasio, aveva compreso la frase «Il Signore è lo Spirito» (2Cor 3,17) in riferimento al Verbo nell'*Adversus Eunomium*, III, 3 e che l'applicazione allo Spirito Santo in questo testo è una novità in cui Basilio segue invece Origene; Pelikan aggiunge che autori come Ambrogio e Agostino, impegnati nella difesa della divinità dello Spirito Santo, seguiranno questa applicazione allo Spirito Santo.²

Dalle osservazioni precedenti emerge poco della ricca personalità di Basilio: le caratteristiche dell'esegesi basiliana sembrano piuttosto prese in prestito da autori precedenti, e le sue posizioni rispetto a questa tradizione ci forniscono pochi elementi in merito. Girardi ha posto all'opera esegetica di Basilio domande interessanti, come quella relativa all'esistenza o meno di un lessico tecnico, o quella sul contesto storico delle polemiche documentate nelle omelie esegetiche, ed ha raccolto risposte che arricchiscono la nostra conoscenza di Basilio esegeta.³ Riteniamo che un'altra strada utile e proficua sia quella di studiare in che modo Basilio si è poggiato sulla Scrittura per portare avanti le grandi battaglie che hanno caratterizzato la sua vita di pastore, ossia la retta conoscenza di Dio, la diffusione dell'ideale monastico e lo sviluppo della vita cristiana nonché, infine, l'elaborazione di una visione del creato concorde con la fede. L'esortazione *Verbum Domini*, riferendosi innanzitutto al rapporto tra dottrina ascetica e influsso della Sacra Scrittura, farebbe sembrare superfluo lo studio della dottrina basiliana su Dio e sul cosmo; ma in realtà, lo studio di questi due ambiti permette di valutare complessivamente l'influsso della Scrittura sul pensiero del Cappadoce e di dare un giudizio sull'uniformità del suo metodo esegetico.

¹ Origene non distingue tra senso allegorico e tipologico, ma racchiude entrambi nella nozione di senso spirituale. *De principiis*, IV, 2, 6 (CROUZEL, SIMONETTI, 318-326), enumera diversi esempi di testi biblici dal senso spirituale, e nell'elenco figurano brani dal senso allegorico, come Gal 4,21, dove i due figli di Abramo rappresentano i due testamenti, e altri dal senso tipico, come 1Cor 10,11, dove Paolo afferma che le vicende d'Israele nel deserto sono tipo della vita dei cristiani. Ci sembra che la tipologia sia più oggettiva, e che colleghi fatti dell'Antico Testamento con fatti del Nuovo, e ciò sia che si tratti di vicende della vita di Cristo, sia che si tratti di sacramenti cristiani; ci sembra, invece, che l'allegoria sia più soggettiva, e che colleghi il testo biblico con aspetti del combattimento spirituale o con altre dimensioni della vita spirituale; questo ci porta a distinguere questi due sensi nell'esegesi di Basilio.

² Cfr. J. PELIKAN, *The "Spiritual Sense" of Scripture. The Exegetical Basis for St. Basil's Doctrine of the Holy Spirit*, in *Basil of Caesarea. Christian, humanist, ascetic. A sixteen-hundredth anniversary symposium*, P. J. FEDWICK (ed.), Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1981, I, 353-354. Il passo origeniano è *Contra Celsus*, VI, 70 (ORIGENES ALEXANDRINUS, *Gegen Celsus* [Buch V- VIII]. *Die Schrift vom Gebet* [GCS, 2 = Origenes Werke, 1], herausgegeben von P. KOETSCHAU, J. C. Hinrichs Buchhandlung, Leipzig 1899, 139-141).

³ Cfr. i capitoli primo: "Lessico e principi ermeneutici", 11-38, e sesto: "Esegesi e storia", 131-143, del suo GIRARDI, *Basilio di Cesarea interprete della Scrittura*. Altri argomenti trattati nel volume sono la purezza (181-198), l'alleanza (199-208) ed il discepolato cristiano (209-226) negli scritti basiliani. Chiude il volume un lungo studio sul commento di Basilio alle Beatitudini (227-252).

II. LA RIVELAZIONE DEL DIO UNO E TRINO NELLA SCRITTURA

Basilio e, attirati da lui, anche l'amico Gregorio e il fratello Gregorio di Nissa, sono i grandi oppositori dell'arianesimo radicale di Eunomio. Questa lotta è il proseguimento del confronto tra Ario e Atanasio, autore di opere che hanno esercitato un grande influsso su Basilio come il trattato *Contra Arianos* e le *Epistulae ad Serapionem*, in difesa della divinità del Figlio e dello Spirito Santo.

1. La difesa della divinità del Verbo

All'inizio della sua attività a fianco del vescovo Eusebio di Cesarea in Cappadocia, Basilio scrisse il suo trattato *Adversus Eunomium*. Il vescovo ed intellettuale ariano, dopo essere stato espulso dalla sua sede a Cizico per l'insegnamento ariano lì offerto, aveva scritto un'*Apologia* nella quale cercava di difendere la tesi secondo cui la sostanza di Dio è l'essere ingenerato e, di conseguenza, il Figlio non è altro che una creatura. Nella sua risposta, Basilio, attingendo abbondantemente alla sacra Scrittura in contrapposizione al discorso fortemente filosofico e sillogistico di Eunomio, si rifiuta di accettare "ingenerato" come nome di Dio, rilevando che la Scrittura non usa questo termine, mentre si riferisce spesso a Dio come Padre.

L'indice dei brani della Scrittura citati nel trattato è molto ricco. I testi dell'Antico Testamento, tra i quali spiccano i salmi, sono meno numerosi dei testi del Nuovo Testamento, dal quale sono citati innanzitutto le lettere paoline e i vangeli di Matteo e Giovanni.

Hildebrand ritiene che Basilio, per sviluppare la teologia sul Logos, usi come testo chiave Gv 14,9 affiancato da Mt 11,27 e da Gv 17,26; i tre testi sottolineano che il Figlio è immagine di Dio, un'immagine perfetta che in se stessa permette di conoscere il Padre. Col 1,15 contiene la stessa idea, ed è citato dieci volte; in un caso appare all'interno di una lista senza commenti, ma per otto volte è spiegato mediante uno dei testi centrali sopra menzionati. Lo stesso accade per le citazioni di Fil 2,6, di Gv 6,27 e di Eb 1,3.¹ Occorre aggiungere che Basilio poggia le sue idee anche su altri testi biblici. Un brano molto citato è il prologo del vangelo giovanneo, così decisivo per la dimostrazione dell'eternità e della divinità del Logos di Dio.²

Basilio corregge l'interpretazione ariana di alcuni brani della Scrittura: esami-

¹ Cfr. HILDEBRAND, *The trinitarian theology of Basil of Caesarea*, 160-170. Lo studioso fa un'accurata analisi dell'uso della Scrittura nel trattato basiliano, nel quale individua la presenza di tre tesi principali: l'ingenerabilità non è la natura di Dio; il Figlio è somigliante al Padre; il Figlio procede dal Padre per mezzo di una generazione tutta divina. Gv 14,9 è molto presente nella seconda e nella terza tesi.

² A lungo citato in *Adversus Eunomium*, II, 14-15 (SESBOÛÉ, DE DURAND, DOUTRELEAU, 50-60). GRIBOMONT, *La tradition johannique chez saint Basile*, 221-222, mostra che Basilio preferisce parlare del Figlio Unigenito di Dio oppure del Signore e Dio Gesù Cristo, piuttosto che del Verbo di Dio, espressione che gli ariani interpretavano in modo subordinazionistico.

na tre volte il discusso passo di Prv 8,22¹ e si sofferma anche su Gv 14,28.² Non troviamo invece nessuna esegesi di 1Cor 15,24, testo molto citato dagli ariani.

Il contributo dell'*Adversus Eunomium* è la chiarificazione tra l'ambito dell'unità e l'ambito della distinzione all'interno di Dio. Questa chiarificazione poggia su testi nei quali si afferma al tempo stesso la divinità del Verbo e la sua distinzione dal Padre, come ad esempio il prologo giovanneo oppure i primi versetti dell'*Epistula ad Hebraeos*. Ma il Cappadoce sviluppa al di là di questo fondamento biblico un pensiero teologico poggiato sulle nozioni di οὐσία e ὑποκείμενον, di κοινόν e ἴδιον, che permette di definire senza possibilità di errore la dottrina che scaturisce da questi testi biblici.³ Riesce così a distanziare l'ὁμοούσιος niceeno dalle interpretazioni sabelliane contro le quali la sua formazione omeusiana lo metteva in guardia, e a porlo a fondamento della dottrina sul Figlio.⁴

Un rapido sguardo all'elenco di citazioni bibliche del *Contra Arianos* di Atanasio evidenzia l'originalità di buona parte del dossier biblico dell'*Adversus Eunomium*: attorno al quaranta per cento. Tale originalità non consiste nell'approfondimento volto a distinguere tra κοινόν e ἴδιον nella Trinità, portato avanti con dei ragionamenti teologici,⁵ ma è piuttosto da ricercarsi nel bisogno di confutare le tesi eunomiane che richiamano nuove testimonianze bibliche,⁶ nell'inclusione della discussione sulla divinità dello Spirito Santo nel trattato⁷ e nella conoscenza particolareggiata della Scrittura che Basilio possedeva. Il Cappadoce esprime persino i rimproveri con parole bibliche.

¹ Cfr. *Adversus Eunomium*, II, 20, 24 (SESBOÛÉ, DE DURAND, DOUTRELEAU, 82); II, 20, 40 (SESBOÛÉ, DE DURAND, DOUTRELEAU, 84).

² Cfr. *Adversus Eunomium*, I, 24-26 (SESBOÛÉ, DE DURAND, DOUTRELEAU, 256-266).

³ Un brano centrale in questo sforzo di approfondimento è *Adversus Eunomium*, II, 28-29, dove viene fatto un uso molto ridotto dei testi biblici: soltanto 1Tm 6,16 e Sal 103,2 in modo molto secondario per la trattazione.

⁴ Basilio offre la sua interpretazione dell'ὁμοούσιος in *Adversus Eunomium*, I, 19, 23-44 (SESBOÛÉ, DE DURAND, DOUTRELEAU, 240-242).

⁵ L'eccezione che conferma questa regola è Gb 33,6: «Ecco, io sono come te di fronte a Dio e anch'io sono stato tratto dal fango». Basilio ritiene che "fango" (πηλός) indichi la sostanza degli uomini, che sarebbe la stessa per tutti, e stabilisce un'analogia tra l'unità umana e l'unità delle tre Persone divine, anch'essa fondata sull'unicità dell'οὐσία (Cfr. *Adversus Eunomium*, II, 4, 32; SESBOÛÉ, DE DURAND, DOUTRELEAU, 20). Nello stesso paragrafo Basilio accenna a molti testi biblici, ma soltanto al fine di elencare le caratteristiche proprie di Pietro e Paolo, che rientrano in quelle della comune natura umana.

⁶ Basilio cita, ad esempio, Es 6,3: «Sono apparso ad Abramo, a Isacco, a Giacobbe come Dio onnipotente, ma con il mio nome di Signore non mi son manifestato a loro», per mostrare che la pretesa di Eunomio di conoscere il nome specifico di Dio è assurda (cfr. *Adversus Eunomium*, I, 13, 32; SESBOÛÉ, DE DURAND, DOUTRELEAU, 218); e Mt 23,9, «E non chiamate nessuno "Padre" sulla terra, perché uno solo è il Padre vostro, quello del cielo», per mostrare che dobbiamo chiamare la prima Persona divina "Padre" e non "Ingenerato" (cfr. *Adversus Eunomium*, II, 23, 18; SESBOÛÉ, DE DURAND, DOUTRELEAU, 94).

⁷ L'argomento è trattato nel libro terzo. Alcune delle citazioni in esso adoperate da Basilio sono Is 48,16: «Il Signore ha mandato me insieme con il suo spirito» (*Adversus Eunomium*, III, 4, 12; SESBOÛÉ, DE DURAND, DOUTRELEAU, 158); Gv 14,16: «Io chiederò al Padre, e vi darà un altro paraclito» (*Adversus Eunomium*, III, 3, 22; SESBOÛÉ, DE DURAND, DOUTRELEAU, 156); e 1Cor 12,4: «Vi sono poi diversità di carismi, ma uno solo è lo Spirito» (*Adversus Eunomium*, III, 4, 32; SESBOÛÉ, DE DURAND, DOUTRELEAU, 160).

Nelle opere di polemica come l'*Adversus Eunomium*, Basilio predilige testi biblici che possiedano un senso letterale chiaro, dal quale si possa estrarre la nozione dottrinale che si sta cercando. Mette in guardia contro l'uso di testi biblici il cui senso letterale sia inaccettabile, e dai quali si debbano trarre gli insegnamenti dogmatici per mezzo della ricerca del senso allegorico, perché tale metodo porta a conclusioni soggettive. Sarebbero inutili, ad esempio, i testi dell'Antico Testamento contenenti descrizioni antropomorfe di Dio.

tutto ciò che si trova presso i teologi sulla sostanza di Dio sembra esser stato scritto in tropi e allegorie (τροπολογίαις τισιν ἢ καὶ ἀλληγορίαις), ed è ad altre nozioni che rinviano le loro parole. Cosicché, se qualcuno pretende di attenersi senza esame alcuno alla nuda lettera secondo l'interpretazione più immediata (ἀβασανίστως κατὰ τὴν πρόχειρον ἐκδοχὴν ψιλῶ [...]) τῶ γράμματι) sarà sviato verso favole (μύθους) giudaiche e da vecchiette, ed invecchierà totalmente privo di nozioni degne di Dio. Perché non solamente si penserà che la sostanza di Dio è più o meno materiale e si concorderà su questo punto con i Greci che sono atei, ma si supporrà anche che essa è composta. Quando il profeta racconta che Dio è simile all'elettro dai fianchi in su mentre al di sotto è costituito di fuoco (Ez 8,2), colui che attraverso la lettera non ascende a nozioni più elevate (πρὸς ὑψηλοτέρας ἐννοίας [...]) διὰ τοῦ γράμματος) e si attiene alle indicazioni fisiche (ταῖς σωματικαῖς [...]) ὑπογραφαῖς) dell'autore, apprenderà da Ezechiele che tale è la sostanza di Dio; di nuovo udrà da Mosè che Dio è fuoco (cfr. Dt 4,24) e dal saggio Daniele sarà trascinato ad altre supposizioni (cfr. Dn 7,9-10). In questo modo si raccoglieranno dalla Scrittura fantasie (φαντασίαις) non soltanto false ma anche reciprocamente contraddittorie.¹

Gli antropomorfismi biblici al riguardo di Dio avevano portato già Origene a difendere la fondatezza della Scrittura per mezzo del ricorso all'esegesi allegorica;² il maestro alessandrino cercava così di evitare la tentazione di rifiutare l'ispirazione dell'Antico Testamento e la sua validità per la Chiesa, rifiuto che difendevano gli gnostici. Su questo punto, Basilio sembra seguire Origene.

Abbiamo accennato prima all'omelia *In illud: In principio erat Verbum*. Essa contiene una spiegazione della fede cattolica sulla divinità del Verbo, e di conseguenza sulla sua eternità e sulla sua distinzione dal Padre, difesa mediante il commento dei primi versetti del prologo del Vangelo di Giovanni e della riflessione sul termine Λόγος. Trisoglio afferma che questa omelia mostra come Basilio poggi gli insegnamenti dogmatici sulla Sacra Scrittura per poi trascriverla per intero, dandole un rilievo che giustifica la presentazione del seguente riassunto.³

Basilio, per primo, esalta l'importanza del vangelo di Giovanni.⁴ Poi spiega che "principio" (ἀρχή) significa qui l'inizio assoluto di tutte le cose, non altri tipi di principio, come le magistrature, chiamate in greco anche ἀρχαί, oppure gli

¹ *Adversus Eunomium*, I, 14 (SESBOÛÉ, DE DURAND, DOUTRELEAU, 222).

² Come abbiamo già indicato, questa opinione si trova in *De principiis*, IV, 2, 2 (CROUZEL, SIMONETTI, 300-304).

³ Cfr. TRISOGGIO, *Basilio il grande si presenta*, 217-224.

⁴ Tutta l'omelia si trova in PG XXXI, 472-481.

inizi particolari, e che questa affermazione è stata lasciata dallo Spirito Santo in risposta alla blasfemia di Ario, secondo il quale «ci fu un tempo nel quale (Cristo) non c'era» (ἦν ὅτε οὐκ ἦν). Basilio rileva poi il verbo “era”, e indica che anch'esso si oppone all'errore di Ario; come una nave trattenuta da due ancore non può essere portata via dalle onde, così noi siamo fermi, ancorati su queste due parole. Spiega poi che il Verbo (Λόγος) è quello che era all'inizio, non il verbo degli uomini, creati successivamente, né il verbo degli angeli, che in quanto creature hanno avuto un inizio nel tempo. Deve, invece, trattarsi del Verbo di Dio, che prima era nel suo cuore, e poi è stato proferito, e che racchiude tutto quanto era contenuto in esso. Questo Verbo, spiega Basilio, è il Figlio di Dio, ma qui è chiamato Verbo per evitare che pensiamo a una generazione terrena, passionale e inserita nel tempo, e per farci invece comprendere che la generazione del Verbo è una generazione intellettuale. In seguito, commentando le parole «καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν», il Vescovo di Cesarea chiarisce che né Dio Padre né il Figlio si trovano in nessun posto, ma che questi termini indicano la caratteristica propria dell'ipostasi del Verbo, aiutandoci così a non cadere nella bestemmia di quelli che affermano l'esistenza di un solo sostrato, e che sostengono che “Padre”, “Figlio” e “Spirito” non siano altro che modi diversi per riferirsi a un'unica realtà. Ma, aggiunge, anche affermare che il Figlio di Dio è diverso dal Padre secondo la sostanza, costituisce una bestemmia. L'espressione «καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος» è adoperata per sottolineare la divinità del Verbo e per esortare ad adorarlo come Dio rifiutando gli insegnamenti degli eretici, e l'espressione «οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν Θεόν» offre a Basilio l'occasione per evidenziare come la Scrittura insista sulle stesse idee al fine di fissarle nella nostra mente, e come la ripetizione per quattro volte del verbo ἦν costituisca la chiara dimostrazione della falsità della tesi che ipotizza che vi sia stato un momento in cui il Verbo non esisteva. Basilio conclude esortando a stampare queste idee nella propria memoria, e giustifica la brevità del suo discorso affermando che l'intelletto deve apprendere pian piano e che, come un cibo troppo abbondante non permette allo stomaco di digerire bene gli alimenti assunti, così anche l'offerta di troppi insegnamenti non permette di comprenderne bene nessuno.

Questo breve riassunto dell'omelia ci mostra il metodo di lavoro di Basilio sul testo biblico. È attento al senso letterale delle parole, che spiega una dopo l'altra. Cerca di chiarire le cose nel modo più semplice e sintetico, per facilitare ai suoi uditori la comprensione e la memorizzazione delle dottrine. Questo insegnamento di Basilio si colloca nell'ambito della sua lotta contro l'eresia ariana, alla quale aggiunge la critica alle idee sabelliane adoperando addirittura termini tecnici, come testimonia questo brano:

«E il Verbo era verso Dio». Riempiti di meraviglia davanti alla precisione d'ogni parola. Non ha detto “Il Verbo era in Dio”, ma “verso Dio”, per definire la caratteristica propria dell'ipostasi (τὸ ἰδιάζον τῆς ὑποστάσεως). Non ha detto “In Dio”, per non dare occasione alla confusione dell'ipostasi (τῆ συγχύσει τῆς ὑποστάσεως). È cattiva la be-

stemmia di coloro che cercano di mescolare tutto, e di parlare di un solo sostrato (ἐν τὸ ὑποκείμενον), cioè, di affermare che “Padre”, e “Figlio”, e “Spirito Santo” si applicano ad una sola realtà come diverse denominazioni (προσηγορίας δὲ διαφερούσας τῷ ἐνὶ πράγματι ἐπιφημίζεσθαι). È cattiva l’empietà, e non meno da fuggire, di coloro che dicono bestemmiando che il Figlio di Dio è diverso dal Dio e Padre secondo la sostanza (ἀνόμοιον εἶναι κατ’ οὐσίαν τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ τῷ Θεῷ καὶ Πατρὶ).¹

Contro i sabelliani Basilio sottolinea la distinzione, evidenziandone le caratteristiche proprie (τὸ ἰδιάζον) delle tre Ipotesi (ὑποστάσεις) da essi viste come nomi di uno stesso sostrato (ὑποκείμενον) o di una stessa realtà (πρᾶγμα). E bolla come erronea la tesi anomea della diversità secondo la sostanza (ἀνόμοιον κατ’ οὐσίαν), di Padre e Figlio. In poche righe, Basilio adopera alcune delle nozioni determinanti per il chiarimento della dottrina trinitaria.

2. Difesa della divinità dello Spirito Santo

Basilio fu ordinato vescovo di Cesarea di Cappadocia nel 370. Poco dopo cominciarono gli attriti riguardo alla divinità dello Spirito Santo con l’antico amico Eustazio di Sebaste che, poggiandosi sulla presunta assenza di definizioni chiare della Sacra Scrittura in merito, si rifiutava di ammettere quella che considerava un’innovazione infondata.² La divinità dello Spirito Santo era contestata anche dagli anomei, i quali affermavano che lo Spirito Santo è la prima creatura del Generato.³ Basilio risponde alle critiche degli eustaziani e degli anomei con il trattato *De Spiritu Sancto*.

Basilio cerca di fondare la divinità dello Spirito Santo sulla Sacra Scrittura, sapendo che soltanto su questo terreno era possibile trovare l’accordo con gli eustaziani. Centrale, nell’argomentazione del Cappadoce, è la formula battesimale consegnata dal Signore agli Apostoli.⁴ Un folto numero di citazioni della Scrittura prende di mira l’uso biblico delle preposizioni ἐν, διὰ ed ἐκ, che secondo gli anomei erano proprie rispettivamente dello Spirito Santo, del Figlio e di Dio Padre, e manifestavano così la diversità della natura delle tre Persone;⁵ Basilio

¹ *In illud: In principio erat Verbum*, 4 (PG xxxi, 480 B – C).

² H. DÖRRIES, *De Spiritu Sancto: Der Beitrag des Basilius zum Abschluss des trinitarischen Dogmas*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1956, 81-90, cerca di dimostrare che il *De Spiritu Sancto* è fondato sugli atti di un dialogo svoltosi precedentemente tra Eustazio e Basilio di Cesarea.

³ J.-R. POUCHET, *Le traité de Basile sur le Saint-Esprit: Son milieu originel*, «Revue des Sciences Religieuses» 84 (1996) 325-350, studia gli elementi del trattato nei quali si intravede la polemica con gli anomei.

⁴ Cfr. Mt 28,19. PELIKAN, *The “spiritual sense” of Scripture*, 345-347, enumera i passi del trattato nei quali Basilio cita questo versetto (*De Spiritu Sancto*, xvii, 43 [PRUCHE, 476, 12-13]; x, 26 [PRUCHE, 338, 24-29]; xxix, 75 [PRUCHE, 516, 24-26]; x, 24 [PRUCHE, 332, 4-11]; xviii, 44 [PRUCHE, 402, 1-5]; xxvii, 67 [PRUCHE, 488, 4-9]; xxv, 60 [PRUCHE, 462, 14-20]), e spiega che per Atanasio il testo biblico centrale per la difesa della divinità dello Spirito Santo era invece Gv 4,24: «Dio è spirito, e quelli che lo adorano devono adorarlo in spirito e in verità» (cfr. *Epistulae ad Serapionem*, i, 33 [PG xxvi, 608 A-B]).

⁵ Eunomio di Cizico caratterizza le tre Persone divine anche con queste preposizioni nella formulazione del proprio credo (cfr. *Apologia*, V [SESBOÛÉ, DE DURAND, DOUTRELEAU, 240]). La focalizzazione della discussione su questi testi spiega come il corpo biblico usato da Basilio nel *De Spiritu*

fa, invece, cadere tale tesi dimostrando che le Scritture non collegano sempre le tre preposizioni con le tre Persone divine nel modo descritto dagli anomei, ma che spesso ogni Persona è introdotta con le altre due preposizioni.¹ Egli vede un indizio della divinità dello Spirito Santo nelle spiegazioni del Signore sull'impossibilità di perdonare il peccato contro lo Spirito Santo, nell'attribuzione allo Spirito del titolo di Paraclito e nella capacità dello Spirito di ricordare tutto quanto il Signore ha insegnato.² Altri testi importanti sono le lettere paoline, dove lo Spirito Santo si aggiunge al Padre e al Figlio nelle descrizioni dell'attività divina,³ oppure l'analogia tra lo spirito dell'uomo e lo Spirito di Dio.⁴ Basilio riesce così a far emergere in modo inconfutabile la dottrina della divinità dello Spirito Santo dall'insieme dei testi, malgrado si astenga dall'affermare esplicitamente che lo Spirito Santo è Dio, allo scopo di facilitare l'accordo con gli eusebiani.⁵

Gli insegnamenti biblici sono affiancati dalle argomentazioni poggiate su ciò che Basilio chiama "la tradizione non scritta".⁶ Come emerge dalla lettura dei capitoli da dieci a quindici del trattato, il Cappadoce dà questo nome agli insegnamenti sui misteri cristiani che i neofiti ricevevano dopo essere diventati cristiani attraverso i riti dell'iniziazione cristiana, ossia attraverso questi stessi misteri, e ad altri insegnamenti ecclesiastici del genere.⁷ Questo tipo di argomentazione era essenziale ai fini del dibattito, giacché la Sacra Scrittura era usata sia da Basilio per difendere la divinità dello Spirito Santo sia dagli pneumatomachi per

Sancto sia diverso da quello usato da Atanasio nelle *Epistulae ad Serapionem*: oltre a qualche eccezione come il vangelo di Giovanni, il numero dei parallelismi è basso.

¹ Di nuovo PELIKAN, *The "spiritual sense" of Scripture*, 347-353, presenta i passi in cui Basilio fa l'esgesi dei testi biblici, i quali contengono preposizioni riferite a Persone divine. L'elenco completo sarebbe lunghissimo, ma possiamo almeno ricordare che i principali testi biblici studiati sono per ἐν: Gv 4,24, in *De Spiritu Sancto*, xxv-xxvi (PRUCHE, 456-476); per ἐκ: Ef 4,16, Col 2,19, Gv 16,14, Mt 1,20, in *De Spiritu Sancto*, v, 9 (PRUCHE, 278-280); per διὰ: 1Cor 8,6, in *De Spiritu Sancto*, v, 7 (PRUCHE, 272, 7-9).

² Cfr. rispettivamente Mt 12,31, Gv 14,16-17 e Gv 16,14, citati tutti in *De Spiritu Sancto*, xviii, 46 (PRUCHE, 408-410).

³ Cfr. 1Cor 12,4-6, citato in *De Spiritu Sancto*, xvi, 37 (PRUCHE, 374-376).

⁴ Cfr. 1Cor 2,11, citato in *De Spiritu Sancto*, xvi, 40 (PRUCHE, 390, 43-48).

⁵ HILDEBRAND, *The trinitarian theology of Basil of Caesarea*, 178-187, insiste sulla centralità di 1Cor 12,3: «nessuno può dire "Gesù è il Signore", se non nello Spirito Santo», spiegando che il proprio dello Spirito è farci conoscere il Figlio, illuminando tale conoscenza. La tesi di Hildebrand è profonda ed esaustiva, ma sottolinea forse in modo eccessivo l'aspetto conoscitivo della divinizzazione dell'uomo, mentre non insiste abbastanza sul fatto che per Basilio, la conoscenza di Dio deve approdare alla sua glorificazione.

⁶ L'espressione appare nel *De Spiritu Sancto*, ix, 22 (PRUCHE, 322): «τὰς κοινὰς ἡμῶν ἐννόας (...) ἅς ἐκ τῆς ἀγράφου παραδόσεως τῶν πατέρων». Basilio spiega che è necessario comprendere la Sacra Scrittura con l'aiuto degli insegnamenti tradizionali (τῶν πατέρων (...) ἡ παράδοσις), chiarendo così il suo metodo teologico, anche in *De Spiritu Sancto*, vii, 16 (PRUCHE, 298-300).

⁷ Il contenuto che Basilio intende dare all'espressione "tradizione non scritta" è stato oggetto di un dibattito nel quale si sono impegnati Amand de Mendieta, Gribomont e Hanson, e riassunto con chiarezza da HILDEBRAND, *The trinitarian theology of Basil of Caesarea*, 141-149. Abbiamo mostrato la connessione degli argomenti trattati in *De Spiritu Sancto*, x-xv, con gli insegnamenti mistagogici in M. MIRA, *About the structure of De Spiritu Sancto by Basil of Caesarea*, in *Studia Patristica*, vol. XLVII, *Papers presented at the Fifteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2007*, J. BAUN, A. CAMERON, M. EDWARDS & M. VINZENT (edd.), Peeters, Leuven 2010, 145-152.

rifiutarsi di accettare tale dottrina.¹ Questi insegnamenti tradizionali sui misteri evidenziano la potenza divinizzante dello Spirito Santo, e fanno così emergere la sua divinità, perché quest'ultimo può divinizzare soltanto se lui stesso è Dio.² Anche la dossologia "Gloria al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo", che mette lo Spirito Santo sullo stesso livello del Padre e del Figlio, mostrando così la sua divinità, appartiene alle tradizioni non scritte, e riceve da queste un sigillo di validità.³ Basilio cerca appoggio per la sua tesi anche nei grandi autori cristiani precedenti.

Gli insegnamenti sui misteri cristiani evidenziavano che diversi fatti raccontati nell'Antico Testamento sono tipi dei misteri o sacramenti: il passaggio del Mar Rosso è, ad esempio, tipo del battesimo. Gli eustaziani ricorrevano ai tipi per sottrarre forza all'argomentazione di Basilio, fondata sui fatti nei quali quei tipi si compiono. Così, ad esempio, essi affermavano che anche gli israeliti si erano battezzati nel Mar Rosso, senza che allora fosse presente lo Spirito Santo; ciò indeboliva la difesa della divinità dello Spirito Santo fatta da Basilio e poggiata sulla sua forza divinizzatrice operante nel battesimo.⁴ Il Cappadoce si vide allora nella necessità di spiegare la natura dei tipi, per mostrare che essi sono prefigurazioni incompiute che non si possono prendere come punto di partenza per comprendere le realtà divine, rivelate in pienezza soltanto nel Nuovo Testamento, nel quale si compiono i tipi dell'Antico Testamento:

Sarebbe proprio di un'intelligenza veramente infantile e di un bambino senz'altro bisognoso di latte, ignorare il grande mistero della nostra salvezza. Seguendo il modo nel quale di solito si offre l'introduzione all'insegnamento, condotti alla perfezione tramite l'esercizio della pietà, all'inizio siamo stati formati con insegnamenti più assimilabili e più appropriati alla nostra capacità di comprensione. Colui che guida i nostri destini, come si fa con gli occhi nutriti nel buio, ci innalza, tramite l'assuefazione progressiva, verso la grande luce della verità. Infatti, per risparmiare fatiche alla nostra debolezza, ci ha offerto, nell'abisso della ricchezza della sua saggezza, secondo gli

¹ PELIKAN, *The "spiritual sense" of Scripture*, 339-340, spiega che i nemici di Basilio lo accusavano di non seguire la Scrittura innanzitutto perché usava la dossologia "Gloria al Padre, con il Figlio e lo Spirito Santo", mentre essi seguivano la formula "Gloria al Padre, per mezzo del Figlio, nello Spirito Santo". A tali critiche, Basilio rispondeva che la Scrittura non usa sempre gli stessi termini per gli stessi concetti, e che non bisogna seguire le espressioni bibliche come tali, ma piuttosto l'insegnamento costante (cfr. *De Spiritu Sancto*, x, 26 [PRUCHE, 336, 6]).

² Cfr. *De Spiritu Sancto*, ix, 23 (PRUCHE, 326-330).

³ PELIKAN, *The "spiritual sense" of Scripture*, 358-359, cita i principali passi del trattato implicati in questo dibattito, tra i quali spiccano *De Spiritu Sancto*, vii, 16 (PRUCHE, 298, 19-21), e E. AMAND DE MENDIETA, *The "unwritten" and "secret" apostolic traditions in the thought of st. Basil of Caesarea*, Oliver and Boyd, Edinburgh 1965, con il quale polemizza sul senso preciso che Basilio avrebbe attribuito a queste tradizioni non scritte.

⁴ I pneumatomachi praticano la tipologia al rovescio. Non tentano di comprendere i testi antichi alla luce del Nuovo Testamento, strada che gli autori mistagogici percorrono per illustrare il senso dei sacramenti dell'iniziazione cristiana. Al contrario, interpretano i misteri cristiani alla luce dei testi antichi, ad esempio negando la necessità della presenza dello Spirito Santo ai fini del battesimo, giacché – direbbero – questa presenza non si evidenzia nel passaggio del Mar Rosso, tipo del battesimo. E così si chiudono alla possibilità di comprendere la rivelazione nel modo giusto.

incomprensibili giudizi della sua intelligenza, questo cammino adatto e appropriato a noi e cioè vedere prima le ombre dei corpi (τὰς σκιὰς πρότερον ὁρᾶν τῶν σωμάτων), guardare il sole che si riflette nell'acqua (ἐν ὕδατι βλέπειν τὸν ἥλιον προεθίζων), in modo da non restare accecati imbattendoci direttamente nella contemplazione della luce pura. La Legge, che contiene l'ombra delle cose future (Eb 10,1), e la prefigurazione fatta dai profeti, che è enigma della verità, devono essere concepite come una sorta di esercizio degli occhi del cuore, in modo che il passaggio da queste ombre alla sapienza nascosta nel mistero (cfr. 1Cor 2,7) divenga per noi facile.¹

La descrizione del carattere pedagogico dei tipi domina il brano. L'interpretazione dei piani di Dio che questa affermazione suppone, si basa sulla Scrittura.² Basilio sembra, inoltre, ispirarsi al racconto platonico della caverna.³ Tieck commenta che Basilio, accettando l'esistenza di questo rapporto tra i due Testamenti, manifesta la profondità della sua fede nella natura ispirata della sacra Scrittura.⁴

III. LA SCRITTURA COME MAESTRA DI VITA CRISTIANA

Occorre porre due premesse alle pagine che seguiranno. Basilio non è interessato tanto alle descrizioni ontologiche della natura umana, quanto alle esortazioni a vivere bene, sebbene queste esortazioni poggino su una profonda comprensione dell'uomo. Perciò, l'analisi del rapporto tra Bibbia e concezione dell'uomo nel Cappadoce si risolve in uno studio del suo insegnamento morale. Inoltre, concentrarsi sulle proposte di vita cristiana proprie soltanto a Basilio renderebbe il presente studio eccessivamente povero. Abbiamo deciso, perciò, di allargare la riflessione al modo in cui Basilio usa la Scrittura anche in altre esortazioni, seppur più comuni, affinché possa trasparire meglio l'anima scritturistica del Basilio pastore e si possa vedere all'azione il suo metodo di lavoro.

L'*Epistula* II descrive l'attività che Basilio svolse nel suo ritiro sulle rive dell'Iris.⁵ La giornata è scandita dal lavoro e dalla recita di preghiere, grazie alle quali si indeboliscono le passioni accese nella vita mondana precedente. Si è in grado di elevare l'anima già pacificata a Dio per mezzo della meditazione. E in questa si trova la forza per coltivare strenuamente le virtù, seguendo gli insegnamenti

¹ *De Spiritu Sancto*, XIV, 33, 28-46 (PRUCHE, 354).

² Cfr. Gal 3,24. Abbiamo analizzato *De Spiritu Sancto*, XXI, 52 (PRUCHE, 434-436), dove Basilio spiega che l'illuminazione dello Spirito Santo permette di leggere l'Antico Testamento vedendo dietro i fatti raccontati le realtà del Nuovo Testamento nelle quali quei fatti trovano la loro pienezza. Lo Spirito Santo è dunque, secondo Basilio, il vero maestro del senso profondo delle Scritture, proprio perché è stato Lui a ispirarle celando in esse i fatti futuri che, nell'eternità di Dio, già sapeva che si dovevano compiere.

³ Così afferma HILDEBRAND, *The trinitarian theology of Basil of Caesarea*, 175, il quale ricorda che il mito si trova in *Republica*, VII, 514a – 518b (cfr. PLATO, *Oeuvres complètes*, 7,1: *La République, Livres IV-VII*, E. CHAMBRY, [ed.], *Les Belles Lettres*, Paris 1982, 145-151).

⁴ Cfr. TIECK, *Basil of Caesarea and the Bible*, 116.

⁵ TIECK, *Basil of Caesarea and the Bible*, 52, ritiene che sia stata scritta attorno al 358, e introduce con il suo studio il capitolo dedicato alla centralità della Scrittura nel pensiero ascetico di Basilio.

della Sacra Scrittura.¹ La Scrittura, spiega il Cappadoce, è maestra privilegiata di vita cristiana:

Ma la via ottima per trovare ciò che conviene è la meditazione delle Scritture ispirate (ἡ μελέτη τῶν θεοπνεύστων Γραφῶν). In queste, infatti, si trovano i suggerimenti per le cose da compiere e si narrano le vite degli uomini beati, quasi icone viventi del vivere conforme a Dio, a noi proposte perché se ne imitino le opere buone. Se ci si sofferma a meditarle, ciascuno trova lì disponibile il farmaco adatto ad ogni infermità, così come avviene per tutti in un luogo di cura.²

La Bibbia è miniera di modelli e magazzino di rimedi per i mali di ognuno. Basilio illustra poi le sue affermazioni parlando di Giuseppe come modello di temperanza, di Giobbe come modello di forza, di Davide e Mosè come modelli di uomini che hanno saputo coniugare mitezza e forza. E conclude questa esortazione a leggere le sacre Scritture dicendo:

Proprio come i pittori quando dipingono immagini prendendole da altre immagini e, guardando spesso il modello, si danno cura di trasportare i caratteri nella loro opera d'arte, allo stesso modo anche chi si propone di diventare perfetto in tutti gli aspetti della virtù, bisogna che guardi alle vite dei santi come ad immagini vive ed efficaci, e faccia proprio il bene che vi trova mediante l'imitazione.³

1. Le opere normative

a) Le *Regulae morales*

Questo approccio alla Sacra Scrittura secondo il quale, attraverso una lettura letterale della stessa, si traggono da essa indicazioni su come si deve agire, è spesso adoperato da Basilio. L'esempio più chiaro sono forse le *Regulae morales*, o raccolta di brani biblici che indicano le cose che tutti quanti i cristiani devono

¹ TRISOGLIO, *Basilio il grande si presenta*, LXXXIX, nota 10, ricorda il dibattito tra Amand di Mendie-ta secondo il quale l'influsso dell'asceti neoplatonica su Basilio è grande, e Gribomont nonché Neri i quali invece ritengono che le radici della spiritualità basiliana siano anzitutto bibliche, e si dichiara più vicino a questa seconda posizione. Sulla stessa posizione di Trisoglio, Gribomont e Neri sarebbe opportuno considerare anche SCAZZOSO, *San Basilio e la Sacra Scrittura*, 213-214, che vede lo stesso atteggiamento nella spiritualità di sant'Antonio abate e di Pacomio.

² TRISOGLIO, *Basilio il grande si presenta*, 7, introduce questo testo presentando la Scrittura come uno degli elementi di cui Dio si serve per rivelarsi agli uomini, accanto alla rivelazione cosmica: se gli ebrei ebbero la Scrittura e i pagani dovettero cercare Dio per mezzo del creato, il cristianesimo ha ereditato i tesori di entrambi e ha posto la filosofia come propedeutica alla teologia, che è sostanzialmente esegesi del testo sacro. Trisoglio chiarisce che la vita monastica si nutre della Scrittura, come afferma qui Basilio, e trova pienezza nella liturgia. Basilio potrebbe citare in questo testo Platone, che applica anche alla "scrittura" (τὰ γράμματα οἷον ἡ γραφή) la definizione di "farmaco di memoria e di saggezza" (μνήμης τε γὰρ καὶ σοφίας φάρμακον; *Phaidros* 274c – 275b [PLATO, *Oeuvres complètes*, 4, 3: Phèdre, L. ROBIN (ed.), *Les Belles Lettres*, Paris 1947, 87-88]).

³ *Epistula* II, 3, 1-35 (BASILIUS CAESARIENSIS, *Lettres*, I, Y. COURTONNE (ed.) *Les Belles Lettres*, Paris 1957, 8-9; ARTIOLI, 629-630). TRISOGLIO, *Basilio il grande si presenta*, LXXXVIII, nota 9, sottolinea la sistematicità degli insegnamenti contenuti nell'*Epistula*, concludendo che si tratta di un abbozzo di *Regula*.

fare nelle diverse circostanze della loro vita.¹ L'opera, divisa in ottanta capitoli e databile negli anni del primo ritiro di Basilio ad Annesi,² offre anche delle piccole premesse a ogni gruppo di testi biblici, che introducono l'argomento interessato.

La *Regula moralis* LXXX, 22, afferma addirittura che tutto ciò che non è indicato dalla Scrittura è peccato:

Quale cosa caratterizza il cristiano? «La fede operante mediante l'amore» (Gal 5,6). Quale cosa caratterizza la fede? Piena e indubbia certezza della verità delle parole ispirate da Dio, non soggetta ad oscillazione dovuta a qualsiasi pensiero, sia esso indotto da necessità fisica o nascosto sotto apparenza di pietà. Qual è la caratteristica del fedele? Il conformarsi con tale piena certezza al significato delle parole della Scrittura, e non osare togliere o aggiungere alcunché. Se, infatti «Tutto ciò che non è dalla fede è peccato» (Rm 14,23), come dice l'Apostolo, «ma la fede è dall'udito e l'udito poi mediante la parola di Dio» (Rm 10,17): allora tutto ciò che è al di fuori della Scrittura ispirata (τὸ ἐκτὸς τῆς θεοπνεύστου Γραφῆς), non essendo dalla fede, è peccato.³

Questa regola fa trasparire un atteggiamento molto rigoroso, che è tipico di Basilio.⁴ L'esortazione a non togliere né aggiungere nulla alla Scrittura poggia su un ragionamento basato sulla stessa Scrittura: dalle premesse «quello che non è dalla fede è peccato» (Rm 14,23) e «la fede viene dall'udito, e l'udito dalla Parola di Dio», Basilio conclude che tutto ciò che non è presente nella Scrittura è peccato.⁵ Questa posizione così radicale si spiega come reazione al pericolo di compromettere l'integrità della risposta vitale agli insegnamenti della Scrittura, motivato dalla volontà di andare incontro alle consuetudini della società di allora. Basilio, infatti, spiega che occorre adeguare la vita alla Scrittura, evitando così di conformarsi alle tradizioni umane.⁶

¹ J. GRIBOMONT, *Les Règles morales de saint Basile et le Nouveau Testament*, in *Saint Basile. Évangile et Église*, I, Bégrolles-en-Mauges, Abbaye de Bellefontaine 1984, 147-149, considera invece che la raccolta anche se è indirizzata a tutti i cristiani, presenta l'ideale monastico, giacché i monaci eustaziani ritenevano che la loro vita fosse la vita cristiana perfetta che doveva essere seguita da tutti. Pensa che Basilio avrebbe condiviso questa impostazione. Gribomont evidenzia che alcuni dei temi trattati nella raccolta, come l'importanza attribuita alla legge (*Regulae* XLII-XLVI) e ai sacramenti (*Regulae* XX-XXI) incoraggiano questa interpretazione, perché si spiegano come frutto del desiderio di Basilio di smorzare gli aspetti più rivoluzionari del movimento entusiastico. Gribomont offre, inoltre, un'interessante descrizione dell'indice dello scritto e due quadri statistici che chiariscono le percentuali delle citazioni bibliche. ² *Ibidem*, 146.

³ *Regula moralis* LXXX, 22 (PG XXXI, 868 C – D; ARTIOLI, 207).

⁴ TIECK, *Basil of Caesarea and the Bible*, 83-85, poggiandosi su questa regola, afferma che Basilio alle volte è troppo attaccato alla lettera della Bibbia, e in questo senso è poco scientifico («ultra-scriptural and to that extent quite unscientific»), e offre altri brani che tradiscono lo stesso spirito.

⁵ Non è strano che TIECK, *Basil of Caesarea and the Bible*, 128, nel commento a questo passo basiliano, si spinga ad affermare «in his exaltation of the Bible he (Basil) is somewhat of an archetypal Protestant». Tieck studia anche l'uso che il Cappadoce fa della Tradizione (cfr. le pagine 138-156 della sua tesi), ma non ne conclude che Basilio sembri «an archetypal Roman Catholic».

⁶ *Regula brevius tractata* CV (PG XXXI, 1148 D – 1149 A; ARTIOLI, 388): «(...) che ciascuno, secondo la sua necessità, impari dalla Scrittura ispirata (ἐκ μανθάνειν ἐκ τῆς θεοπνεύστου Γραφῆς), è quanto conviene ed è necessario per giungere a una pietà piena e sicura e per non assuefarsi alle tradizioni umane».

Dt 4, 1-2 esortava a non aggiungere né togliere niente ai comandamenti di Dio, ma a compierli così come sono stati ricevuti. Successivamente, queste parole divennero una formula con la quale si esprimeva il divieto di modificare la Scrittura.¹ Basilio avrebbe potuto rifarsi a questa massima, ma non sembra averlo fatto, perché usa parole diverse² e perché difende la propria opinione con un'argomentazione che non sarebbe necessaria se quest'ultima poggiasse su una massima dal valore universalmente accettato.

In ogni caso, queste parole non devono far pensare che Basilio sia chiuso a tutto ciò che non sia la Scrittura come fonte di conoscenza di Dio e della vita secondo il volere di Dio. Infatti, seguendo la stessa Sacra Scrittura che insegna che dopo la creazione,³ è possibile conoscere le perfezioni invisibili di Dio tramite gli esseri visibili, e che si deve fare tutto quanto sia onesto, nobile, esemplare, tutto quanto appartiene alla virtù ed è lodevole,⁴ Basilio legge – e nell'*Ad iuvenes* consiglia di leggere – le opere classiche greche prendendo tutti gli esempi di virtù in esse contenuti, e nell'*In Hexaemeron* contempla il creato vedendovi, oltre che una manifestazione della saggezza e del potere di Dio che muove a lodarlo, anche tanti insegnamenti morali.⁵

Seguendo un insegnamento stoico, Basilio è anche convinto della presenza, in natura, di semi di virtù sparsi che tendono naturalmente alla crescita e alla maturazione, ed è lui stesso a riflettere sui rapporti tra buone tendenze naturali e comandamenti della Scrittura nella *Regula fusius tractata* II:

L'amore di Dio non si può insegnare. Nessuno ha mai imparato da un altro a godere della luce e a aderire alla vita, nessuno ci ha insegnato ad amare chi ci ha generato o allevato. Così dunque, e anzi a maggior ragione, non è possibile imparare dal di fuori l'amoroso desiderio di Dio. Ma insieme al formarsi dell'essere vivente (dell'uomo intendo), è posta in noi una qualche ragione germinale (*σπερματικός τις λόγος ἡμῶν ἐγκαταβέβληται*), che ha in sé i presupposti della connaturalità all'amore. La scuola dei comandamenti di Dio, una volta intrapresa, è fatta per coltivare questo germe con cura, per nutrirlo con sapienza e per condurlo alla perfezione con la grazia di Dio.⁶

Lo sgorgare spontaneo dell'amore verso i genitori e verso Dio dimostra, secondo Basilio, l'esistenza di queste tendenze al bene insite nella natura. Lo scopo dei comandamenti è rafforzare la crescita di questo seme con la saggezza biblica, sempre con l'aiuto di Dio. L'opera della creazione è valida e indica la strada

¹ Cfr. W. K. VAN UNNIK, *De la règle μήτε προσθεῖναι μήτε ἀφελεῖν dans l'histoire du Canon*, «Vigiliae Christianae» 3 (1949) 1-36. Il passo di Dt è studiato a pagina 13, dove leggiamo che la formula è presente anche in Dt 12,32.

² Le parole usate da Basilio sono «μηδὲν τοῦ μᾶζ ἀθετεῖν, ἢ ἐπιδιατάσσεσθαι» (PG xxxi, 868 C). Basilio potrebbe avere in mente il concetto, in ogni caso. ³ Cfr. Rm 1,20 e Sap 13,1-9.

⁴ Cfr. Fil 4,8.

⁵ ТИЕЦК, *Basil of Caesarea and the Bible*, 83-91, riflette sul rapporto tra fede e ragione, nonché sulla superiorità della Scrittura nel pensiero di Basilio. Mostra come il Cappadoce ricorra abbondantemente al pensiero pagano nell'*Ad iuvenes* e nell'*In Hexaemeron*, e risolve l'apparente contraddizione spiegando che Basilio si avvale della filosofia e della letteratura pagana quando queste possono portare a Dio. ⁶ *Regula fusius tractata* II (PG xxxi, 908 B – C; ARTIOLI, 224).

da seguire. La Scrittura conferma e rinvigorisce gli insegnamenti che una mente ragionevole trae dal creato.

b) Le *Regulae* monastiche

Basilio cercò di porre nella Scrittura le fondamenta non soltanto della vita cristiana in genere, ma anche della vita ascetica, alla quale lui stesso diede inizio con il suo esempio e con le regole che stabilì. Questa vita è descritta accuratamente nel *Corpus* degli scritti ascetici, composto dalle *Regulae fusius tractatae* e dalle *Regulae brevius tractatae*, alle quali sono anteposti diversi prologhi. Basilio diede a questi scritti la forma finale quando era vescovo, attorno al 375. Negli anni del presbiterato, forse nel 368, fu realizzata una prima redazione, giunta a noi nella traduzione latina ad opera di Rufino e tramandata con il titolo di *Parvum asceticum*. La seconda edizione è caratterizzata non tanto da profondi rimaneggiamenti dei testi già scritti, quanto dall'aggiunta di nuovi brani che prendono in considerazione problemi prima passati inosservati.

Queste *Regulae* differiscono dalle *Regulae morales*. La prima differenza è che seguono il genere erotapocritico, vale a dire, di domande e risposte; questa forma è spesso artificiale ma alle volte, specialmente nelle *Regulae brevius tractatae*, le domande sembrano prese dai colloqui che Basilio intratteneva con i monaci sulla vita monastica. La seconda differenza è che le domande sulla vita cristiana ricevono come risposta non soltanto una citazione della Scrittura ma una riflessione di Basilio, solitamente poggiata su testi biblici.

Riappare in questa raccolta il radicalismo basiliano. In uno dei prologhi, infatti, il Cappadoco afferma che è necessario compiere tutti i comandamenti con le seguenti parole:

È dunque opportuno considerare con grande attenzione ciascuna delle cose dette, per conoscere con maggiore precisione la volontà della divina Scrittura (τὸ βούλημα τῆς θείας Γραφῆς): essa, infatti, non ha lasciato che ciascuno di noi facesse errare la propria anima in certe opinioni sviate, per scivolare nel peccato, pensando che determinate trasgressioni ricevano punizione ed altre siano lasciate impunte. Che cosa dice, invece? «Noi distruggiamo i pensieri e ogni altezza che si innalza contro la conoscenza di Dio» (2Cor 10,4), poiché ogni peccato, a motivo del disprezzo che esprime per il precetto di Dio, è detto altezza che si innalza contro la conoscenza di Dio.¹

Lasciare incompiuto anche un solo comandamento comporta, secondo Basilio, l'inutilità del compimento di tutti gli altri.² Questo pensiero scaturisce da 2Cor 10,4 e seguenti: così come ogni peccato costituisce una trasgressione della legge di Dio, e ogni trasgressione della legge di Dio deve, secondo l'Apostolo, essere punita, ogni peccato farà sì che la persona che lo compie riceva una punizione,

¹ *Prologus De iudicio Dei* (PG xxxi, 668 A – B; ARTIOLI, 79).

² ТИЕЦК, *Basil of Caesarea and the Bible*, 126, collega questo principio alla radicalità con la quale Basilio legge la Scrittura, e che gli fa affermare di non trovare distinzione tra peccati gravi e peccati veniali. I passi basiliani citati sono le *Regulae breves* iv, xv e ccxciii.

anche se ha compiuto tutti gli altri comandamenti. Il pensiero di Basilio poggia sulla Scrittura nel modo descritto prima.

Studiosi come Amand de Mendieta¹ ritengono che la spiritualità promossa da Basilio nelle sue *Regulae* sia innanzitutto un tipo di ascetismo, cioè che essa metta in primo piano la lotta ascetica che il monaco deve condurre. Questa affermazione necessita di sfumature perché nelle *Regulae*, Basilio parla di lotta e del compimento dei doveri, ma nella *Regula fusius tractata* II esorta anche a impostare la relazione con Dio sulla carità e sull'amore che scaturisce dalla contemplazione della sua bellezza. L'uomo, afferma Basilio, per natura ricambia i doni con la gratitudine e ricerca la bellezza; inoltre, prosegue, nessuno ci ha fatto tanti doni quanti ce ne ha fatti Dio, e non c'è niente di più amabile della bellezza divina, né di più bello della luce che Dio stesso introduce nell'anima che si è purificata; l'anima raggiunta da questa luce, prosegue il Cappadoce, dice: «sono ferita d'amore», e cerca sempre di arrivare alla contemplazione di Dio nella vita eterna.²

Basilio descrive l'amore dell'anima verso Dio con le parole della sposa del *Cantico dei cantici*.³ Origene aveva già usato Ct a questo scopo nel suo *Commento*.⁴ Basilio conosce questo commento e lo cita spesso, come ad esempio all'inizio dell'omelia *In principium Proverbiorum*,⁵ e sembra seguire l'Alessandrino anche in questo.⁶ L'*Epistula* II, nella quale Basilio riassume la sua esperienza monastica ad Annesi, accenna anche alla preghiera contemplativa e all'illuminazione, alla gioia e alla forza che da esse si attingono e che sono necessarie per la lotta ascetica e per compiere tutti i doveri degli uomini di Dio.⁷

¹ D. AMAND DE MENDIETA, *L'Ascèse monastique de Saint Basile*, Éditions de Maredsous, Maredsous 1949, 37, 10, dopo aver descritto gli ambiti nei quali Origene esercita un influsso su Basilio, nega che tale influsso arrivi a toccare l'ambito della contemplazione, raggiunta e descritta da Origene in diversi scritti, ma assente dalla vita e dagli scritti di Basilio.

² Cfr. *Regula fusius tractata* II (PG XXXI, 909 B – D). Questo scritto appartiene al periodo episcopale di Basilio, secondo J. GRIBOMONT, *Histoire du texte des ascétiques de S. Basile*, Publications universitaires, Institut orientaliste, Louvain 1953, 240-243.

³ Cfr. Ct 2,5.

⁴ Cfr. *In Cantica canticorum*, prologus, in ORIGENES ALEXANDRINUS, *Homilien zu Samuel I – Zum Hohelied und zu den Propheten – Kommentar zum Hohelied in Rufins und Hieronymus' Übersetzungen* (GCS, 33 = Origenes Werke, 8), herausgegeben von W.A. BAEHRENS, J. C. Hinrichs Buchhandlung, Leipzig 1925, 61, 5-9.

⁵ Cfr. *In principium Proverbiorum*, 1 (PG XXXI, 388 A-B), e il suo rapporto con il testo origeniano di *In Cantica canticorum*, prologus (BAEHRENS, 76, 7 - 16). M. GIRARDI, *Basilio di Cesarea esegeta dei Proverbi*, «Vetera Christianorum» 28 (1991) 25-27, ritiene anch'esso che Basilio dipenda da Origene.

⁶ Questo brano condivide molti particolari con il testo origeniano *In Cantica canticorum*, III (BAEHRENS, 194, 3 - 18), come abbiamo evidenziato in M. MIRA, *Las etapas del progreso espiritual. Influencia del Prólogo del comentario origeniano In Cantica sobre la ascesis de Basilio de Cesarea*, in *Origeniana nona. Origen and the religious practice of his time*, G. HEIDL – R. SOMOS (edd.) *Papers of the 9th International Origen Congress Pécs, Hungary, 29 August – 2 September 2005*, Lovanio 2009, 543-544.

⁷ «La quiete, dunque, è per l'anima il principio della purificazione, quando la lingua non parla le cose degli uomini, né gli occhi considerano i bei colori e le belle proporzioni dei corpi, né l'udito dissolve il vigore dell'anima con l'ascolto di melodie fatte per la voluttà e di parole scurrili e facete da parte degli uomini: tali cose, infatti, massimamente dissolvono il vigore dell'anima. Poiché la mente, quando non è più dispersa nelle cose esteriori e non è effusa sul mondo dei sensi, ritorna in se stessa e, mediante sé, si eleva al pensiero di Dio e, illuminata da quella bellezza, giunge all'oblio della

La *Regula fusiùs tractata* VII espone uno dei tratti caratteristici dell'ascetismo basiliano, ossia la superiorità della vita in comunità rispetto alla vita anacoretica.¹ L'interlocutore immaginario, dopo aver riconosciuto che chi desidera osservare i comandamenti di Dio deve allontanarsi da coloro che li disprezzano, domanda se sia meglio vivere da soli oppure assieme ad altri che abbiano lo stesso desiderio di osservare questi comandamenti.

Basilio si dice convinto della maggiore utilità della vita comunitaria rispetto a quella eremitica, e argomenta la sua preferenza in modo esteso e articolato. Dio ci ha disposti come le membra di un corpo, le quali devono servirsi a vicenda se non vogliono restare private delle attività proprie delle altre membra, e se non vogliono che la loro attività sia resa inutile e impossibile. Vivere da soli, preoccupati delle proprie cose, è di ostacolo a vivere la carità, la quale non pensa alle proprie cose ma agli altri. Basilio spiega anche che chi vive da solo non ha chi lo aiuti a correggersi con il suo ammonimento, cadendo facilmente nella cecità riguardo ai propri difetti. Chi vive insieme ad altri crea un gruppo che osserva tutti i comandamenti, mentre chi vive solo, se ne osserva uno lascia inosservati gli altri. Siamo tutti membra di un unico corpo di Cristo, vivificati da un medesimo Spirito, e non sembra possibile restare fedeli a questa realtà se decidiamo di vivere da soli, cosa che invece ci porta a cercare l'autocompiacimento. Dio concede i diversi carismi non perché siano di utilità a colui che li riceve, bensì affinché siano per il profitto di tutti, e colui che vive da solo non mette a frutto questi carismi, cadendo così in una grave condanna da parte del Signore, come testimoniano i vangeli. Colui che vive con altri, più difficilmente potrà cadere nel sonno che porta a dimenticare di lottare perché non ha nessuno che lo svegli con la sua correzione e che lo rafforzi nella pratica del bene con la sua lode. Non è giusto affermare che la Scrittura è sufficiente per insegnarci il volere di Dio, perché chi vive da solo non può mettere in pratica le opere di carità verso gli altri comandate dalla Scrittura, diventando così un discepolo inoperante. Basilio conclude con una lode della vita in comunità descritta per mezzo di diversi brani della Scrittura.

Sembra che il testo riprenda due volte gli stessi argomenti con piccoli cambiamenti, apparentemente per rafforzare l'insegnamento, giacché per due volte parla dell'appartenenza a un corpo comune, dell'orientamento agli altri dei propri carismi o doni, della necessità delle testimonianze degli altri per correggersi

stessa natura. Non è più tratta in basso né dalla cura per il nutrimento, né dalla sollecitudine per l'abito, ma libera dalle cure terrene, trasferisce tutto il suo studio verso l'acquisizione dei beni eterni e impara come essa debba realizzare la temperanza e la forza, e come la giustizia e la prudenza e le altre virtù che si specificano sotto queste categorie generali e che indicano all'uomo come può agire convenientemente nelle diverse circostanze della sua vita» (*Epistula* II, 2, 52 – 71 [COURTONNE, 8; ARTIOLI, 628-629]).

¹ Cfr. PG XXXI, 928 – 933. TRISOGLIO, *Basilio il grande si presenta*, 182, situa la posizione basiliana nel contesto dei diversi tipi di vita ascetica, ponendola tra l'anacoretismo di Antonio e i grandi cenobi pacomiani che radunavano centinaia di asceti, e affermando che la comunità basiliana era più adatta per la formazione dei singoli monaci.

o rafforzarsi nella pratica del bene, e della necessità di osservare i comandamenti nel servizio degli altri. Il testo si conclude in modo molto retorico, con una enumerazione di epiteti della vita comunitaria e un elenco di testi apologetici della Scrittura.

Il modo di argomentare di Basilio è qui fortemente basato sul buon senso, ma questa logica della vita cristiana è molto vicina a precetti biblici che quasi si intravedono dietro le parole di Basilio. I comandamenti biblici provengono da testi esortativi del Nuovo Testamento, il più delle volte dalle lettere paoline (molto citate 1Cor 12 e 13, Rm 2, Ef) e altre volte dai vangeli (più frequentemente Mt, ma anche Gv). Troviamo anche testi esortativi dell'Antico Testamento – si vedano le citazioni di Pr, Qo e di qualche salmo – adoperati in modo letterale. Le due descrizioni della prima comunità cristiana che possono leggersi in At – 2,44 e 4,32 – chiudono la risposta di Basilio. Si rilevano, in totale, nove citazioni letterali e quindici richiami; diciannove dal Nuovo Testamento e cinque dall'Antico Testamento.

L'ampiezza della risposta e l'uso di argomenti di ragione, oltre a quelli di autorità ricavati dalla Scrittura, fanno comprendere che il pensiero di Basilio non cade nelle ristrettezze di un moralismo basato su una lettura fondamentalista della Bibbia, ma piuttosto cerca di cogliere le motivazioni che portano a scegliere la risposta più adeguata a un problema concreto, trovando nella Scrittura la guida certa in questa ricerca di senso.¹

Si potrebbero studiare altri aspetti della spiritualità basiliana, come l'obbedienza² o il lavoro, ma i limiti di questo studio non lo consentono.

2. Le omelie

a) Presenza della Bibbia nelle omelie basiliane

Basilio non dimentica il suo obbligo di aiutare il popolo a lui affidato a superare i problemi morali che lo affliggono, e compie questo dovere attraverso la predicazione. Esorta in modi diversi: criticando la brutalità degli uomini dominati dalle passioni, descrivendo le terribili conseguenze che i vizi portano con sé, e con altri mezzi ancora. Il suo ragionamento si basa anche su brani della Scrittura; non si percepisce una crescita del numero delle citazioni bibliche nelle omelie basiliane con il passare degli anni: le citazioni sono numerose sin dall'inizio, il che è coerente con l'approfondito studio della Bibbia che testimoniano le *Regulae morales*, opera di giovinezza di Basilio, nonché con l'esortazione allo studio

¹ SCAZZOSO, *San Basilio e la Sacra Scrittura*, 218-220, spiega che nell'uso che Basilio fa della Scrittura nelle *Regulae* risplende il suo amore per la libertà, giacché afferma di non voler citare tutti i brani in modo da incoraggiare i lettori a effettuare successivamente una ricerca per conto proprio; la sua profonda connaturalità con la Scrittura, che gli permette di collegare numerosi brani presi dai diversi libri con grande opportunità; la sua capacità di trovare nella Parola di Dio una fonte di vita sempre zampillante.

² Cfr. GRIBOMONT, *La tradition johannique chez saint Basile*, 224-225, che accenna alla *Regula brevis tractata* I, e mostra che Basilio cita Gv 16,13; 5,19; 12,49-50.

della Bibbia per imparare le virtù degli uomini di Dio contenuta nell'*Epistula* II, anteriore al 360.

Due delle omelie strutturate come un commento a passi della Scrittura sono addirittura omelie morali dell'inizio del presbiterato: *In principium Proverbiorum*¹ e *Attende tibi ipsi*. Nella prima Basilio, dopo aver spiegato che il libro dei *Proverbi* è quello adatto ai principianti, ne commenta i cinque primi versetti soffermandosi sulla necessità di vivere la prudenza, la giustizia, la temperanza e la forza.² Nella seconda, il Cappadoce si basa su Dt 15,9, dove leggiamo «Fai attenzione a te stesso»³ e, dopo aver individuato nella vigile attenzione *προσοχή* del νοῦς la parte spirituale dell'anima, la fonte della perfezione morale, descrive quindici esempi di questa attenzione. Per esempio: la lotta per evitare i pensieri cattivi e turpi; il nutrimento dell'anima con «le verità religiose rette, un comportamento gentile, la lotta per la virtù e la purificazione dai vizi» (*δόγματα εὐσεβείας, ἀγωγὴν ἀστείαν, ἀρετῆς ἀσκησιν, παθῶν ἐπανόρθωσιν*); la contemplazione del creato e dell'opera della redenzione; l'attenzione a se stesso che, poggiata sull'immaterialità dell'anima, permette di giungere alla conoscenza di Dio.⁴

b) L'approfondimento cristologico della morale

Se non si rileva un aumento del numero delle citazioni bibliche, si denota invece una evoluzione nel modo di impiegarle nell'argomentazione, il cui centro di gravità si sposta sempre più verso le verità specifiche e fondamentali della dottrina e della vita cristiana, come frutto della riflessione del santo.

Nelle omelie morali *Adversus eos qui irascuntur* e *In ebriosos*, ad esempio, Basilio esorta gli uditori a non essere litigiosi e a non bere. Nel primo testo cita la Sacra Scrittura 38 volte, e nel secondo 26 volte. Ma le motivazioni sono innanzitutto di natura etica, del tipo che si potrebbe trovare in un trattato filosofico pagano. L'esortazione a dominare i vizi offre una via di ricerca.

L'omelia *Adversus eos qui irascuntur* comincia con queste parole:

Come nel caso dei precetti medici, quando si seguono con accortezza e secondo la ragione della scienza, l'utilità di essi si manifesta solo dopo di averli messi in pratica;

¹ È stata studiata in GIRARDI, *Basilio di Cesarea, interprete della Scrittura*, cap. ii: *L'esegesi dei Proverbi*, 41-68. Girardi spiega che l'omelia nasce dalla richiesta fatta dal vescovo Eusebio al giovane sacerdote Basilio di commentare qualche parte di Pr (pagina 41).

² Alla prudenza è dedicato il commento del versetto 2 nei numeri 3 – 6 dell'omelia (PG xxxi, 389 C – 400 C); alla giustizia i numeri 7 – 10, che commentano il versetto 3 (PG xxxi, 400 C – 408 C); il commento al versetto 4 si sofferma sulla descrizione dei sensi dell'anima, dopo aver trattato della vera innocenza (11 – 14; PG xxxi, 400 C – 417 A); nei numeri 15 – 17, spiegando il governo di sé al quale si riferisce il versetto 5, Basilio sottolinea la necessità di sopportare gli attacchi delle passioni che cercano di affondare la nave dell'anima (PG xxxi, 417 A – 424 A).

³ Una datazione giustificata dell'omelia può trovarsi in J. BERNARDI, *La prédication des pères cappadociens. Le prédicateur et son auditoire*, Presses Universitaires de France, Paris 1968, 67-68.

⁴ Una descrizione particolareggiata della struttura può trovarsi in M. MIRA, *Ideal ascético y antropología antiarriana en la homilética de Basilio de Cesarea*, Peter Lang, Frankfurt an Main 2004, 93-94.

così, nel caso dei consigli spirituali, quando le esortazioni sono confermate dalla testimonianza dei risultati prodotti, allora si manifesta la loro saggezza ed utilità per la correzione della vita e per la perfezione di quelli che gli obbediscono. Quando ascoltiamo il libro dei *Proverbi* che afferma in modo eloquente «L'ira ha perso anche i prudenti» (Prv 15,1); e ascoltiamo l'esortazione apostolica «Ogni ira e indignazione e clamore sia tolta da voi con ogni male» (Ef 4,31); e ascoltiamo il Signore dire «chi si adira in vano contro il fratello sarà reo di giudizio» (Mt 5,23); e poi sperimentiamo questa passione che non nasce da noi stessi, ma ci sopravviene dall'esterno, come se fosse una tempesta inattesa, proprio allora impariamo come sono ammirevoli i precetti divini. Se noi stessi diamo luogo all'ira, come si dà via d'uscita ad un fiume impetuoso, oppure se, restando noi sereni, vediamo la brutta agitazione di quelli che sono stati dominati da questo vizio, conosciamo nei fatti com'è appropriata la parola: «l'uomo adirato è brutto» (Prv 11,25). Infatti, quando questo vizio, espulsa la ragione e prende il dominio dell'anima, imbruttisce totalmente la persona e non le permette più d'essere uomo, né di avere la guida della ragione. L'ira è per gli esasperati quello che è il veleno per gli avvelenati: ringhiano come i cani, aggrediscono come gli scorpioni, mordono come i serpenti. La Scrittura di solito chiama i dominati dalle passioni con i nomi delle bestie, alle quali assomigliano per la malvagità (τοὺς ὑπὸ τοῦ πάθους κεκρατημένους ταῖς τῶν θηρίων προσηγορίαις ἀποκαλεῖν οἷς ἑαυτοὺς διὰ τῆς πονηρίας ὀκείωσαν): li chiama cani muti, serpenti, razza di vipere, e con altri nomi simili.¹

Basilio fa riflettere gli uditori sulla saggezza dei precetti biblici spiegando che, come capita con i consigli dei medici, la loro utilità si comprende quando si vedono i risultati che seguono il loro adempimento. E cita come esempio il consiglio di non farsi dominare dall'ira, spiegando che l'uomo che si adira perde il dominio razionale delle proprie azioni e, con esso, la sua umanità, e si fa simile a un animale.

Nell'omelia *In ebriosos*, Basilio muove un rimprovero simile contro gli ubriachi, accusandoli di perdere la loro umanità e di diventare bestie:

Qual è la differenza, uomo, tra te e gli animali irrazionali? Non è il dono della ragione, che hai ricevuto dal tuo Creatore e col quale sei diventato padrone e signore di tutta la creazione? Chi priva se stesso della ragione per mezzo dell'ubriachezza «Può essere paragonato agli animali irrazionali, e si rende simile a loro» (Sal 48,13). Anzi, io direi che gli ubriachi sono più irrazionali delle pecore, giacché i quadrupedi e le bestie hanno gli impulsi verso l'unione sessuale regolati, ma tutti quelli che hanno l'anima dominata dall'ubriachezza, e hanno il corpo avvolto da una vampa contro natura, assecondano in ogni occasione e in ogni momento abbracci e desideri impuri.²

Il bere eccessivo fa perdere la ragione, e l'uomo ubriaco diventa allora peggiore delle bestie, giacché queste hanno una regolazione naturale degli impulsi che manca all'uomo, il quale deve invece regolarsi con la ragione.³

¹ *Adversus eos qui irascuntur*, 1 (PG xxxi, 354 A – C). La traduzione è nostra.

² *In ebriosos*, 3 (PG xxxi, 448 C).

³ Nel commento alla Gn dell'*In Hexaemeron*, Basilio valuta la bontà delle tendenze naturali introdotte da Dio nelle creature per aiutarle a guidare il proprio agire, al punto da vedere in alcuni comportamenti animali irrazionali dei modelli per gli uomini. Così, ricorda che le cicogne giovani

L'omelia *De gratiarum actione* è stata scritta attorno all'anno 377. Cita 42 volte la sacra Scrittura, ossia di più rispetto all'omelia *Adversus eos qui irascuntur*, ma di meno rispetto a *Attende tibi ipsi*, che contiene 46 citazioni bibliche, e rispetto a *In principium Proverbiorum*, dove troviamo 110 citazioni. *De gratiarum actione* esorta anche a regolare le passioni.¹ Essa permette allora un confronto su questo punto con le due omelie precedenti, al fine di rilevare eventuali evoluzioni.

Pensando a quel pianto del Signore per Lazzaro e a quell'altro sopra la città, dobbiamo ricordare che anche Lui ha mangiato e ha bevuto, non perché ne avesse necessità, ma per indicarti misure e limiti delle necessarie passioni dell'anima. Allo stesso modo ha anche pianto, regolando l'eccessiva passione e l'abbattimento degli uomini dediti alla tristezza ed al pianto. Il pianto, come tutte le altre cose, ha bisogno della regolazione imposta dalla ragione: su quali cose bisogna piangere, e quanto, e quando, e come [...]. Non è forse vero che Colui che doveva rafforzare la nostra debolezza, circondò le necessarie passioni di misure e limiti, rifiutando l'impassibilità come propria di bestie, e sconsigliando il vizio e l'abbattimento come ignobile? Per questo, quando piangeva per l'amico, Lui stesso manifestò la comunione nella natura umana, e ci liberò da entrambi gli eccessi (ἡμᾶς τῶν ἐφ' ἐκότερα ὑπερβολῶν ἡλευθήρωσε), non permettendo né l'irretirsi verso i vizi, né l'indifferenza dinanzi alla sofferenza altrui.²

Malgrado non ci siano riferimenti diretti nelle righe tradotte, tutto il brano commenta il miracolo della risurrezione di Lazzaro raccontato in Gv 11,1-45. Basilio spiega ampiamente il passo, e ne approfitta per insegnare a non farsi prendere dalla passione della tristezza davanti alle calamità della vita, mostrando non soltanto come il Signore ci abbia offerto l'esempio, ma anche come Lui ci abbia liberati con il suo agire. La sua vita è anche vita nostra, perché abbiamo in comune con Lui la stessa natura umana, e il suo comportamento equilibrato è anche il nostro, se ci uniamo a Lui. Questa omelia risale all'anno 377 o 378, e riflette gli approfondimenti che Basilio ha raggiunto sulla vita cristiana come vita di Cristo in noi, grazie alle sue riflessioni sulla teologia battesimale, nel contesto della polemica sulla divinità dello Spirito Santo.³

Nelle omelie dell'inizio del presbiterato, Basilio segue la Sacra Scrittura come maestra della natura umana degna di fiducia, oppure la cita per rafforzare

aiutano le anziane nelle lunghe peregrinazioni (VIII, 5 [AMAND DE MENDIETA, RUDBERG, 136, 15-23]), che la murena e la vipera si uniscono malgrado il loro diverso carattere (VII, 5 [AMAND DE MENDIETA, RUDBERG, 122, 5-25]), che i pesci restano nelle zone del mare ad essi affidate dal Creatore (VII, 3 [AMAND DE MENDIETA, RUDBERG, 119, 4-7]), ed esorta gli uditori a prendersi cura dei genitori anziani, a venire incontro al carattere del coniuge e ad evitare di farsi prendere dall'avarizia.

¹ Lo scopo principale dell'omelia è quello di insegnare che le sofferenze non devono impedire l'adempimento del comandamento di rendere grazie a Dio e, pertanto, quello di spiegare il senso cristiano della sofferenza. TRISOGLIO, *Basilio il grande si presenta*, 161, sottolinea questa tematica nella sua presentazione dell'omelia e ricorda che il dolore può far chiudere l'uomo in se stesso, ma anche avvicinarlo a Dio.

² *De gratiarum actione*, 5 (PG XXXI, 228 B - C).

³ Cfr. *De Spiritu Sancto*, XV, 35 (PRUCHE, 366), dove il riferimento a Cristo è indiretto attraverso l'accenno alla sepoltura di tre giorni. In M. MIRA, *Enseñanzas de Basilio de Cesarea sobre la vida en Cristo*, «Annales theologici» 18 (2004) 365-370, si può trovare un commento a questo brano dell'omelia *De gratiarum actione*.

una verità appresa dalla realtà stessa. Invece, in *De gratiarum actione*, risalente alla fine dell'episcopato, la vita cristiana non è presentata semplicemente come una realizzazione delle potenzialità naturali, come lo è nelle proposte di alcune scuole filosofiche, ma come una partecipazione al mistero della morte e della risurrezione di Cristo, grazie al battesimo.¹ Questa concezione è senz'altro scritturistica, ma sembra che Basilio l'approfondisca in modo particolare nelle sue riflessioni sul battesimo, notevolmente fondate sulla tradizione non scritta degli insegnamenti mistagogici sui misteri cristiani, e che grazie a questo approfondimento rivisiti argomenti precedenti, come quello della lotta contro i vizi, illuminandoli con la nuova comprensione della vita cristiana e con i testi biblici nei quali questa concezione si rivela.

c) La preghiera continua

Nell'omelia *In martyrem Iulittam*, Basilio ha insegnato ai fedeli anche la necessità di stare tutto il giorno in preghiera. Questa omelia è stata pronunciata all'indomani della precedente, e risale quindi anch'essa all'anno 377 o 378.

Preghiera è richiesta di qualche bene, fatta a Dio da persone pie.² Noi non circoscriviamo tale richiesta per niente alle sole parole. Infatti, non riteniamo che Dio abbia bisogno che le cose gli siano ricordate con le parole: Egli già sa, anche quando noi non le richiediamo, le cose che ci giovano. Or dunque cos'è questo che diciamo (affermando che conviene pregare sempre)? Che non dobbiamo far consistere la preghiera nelle sillabe, bensì che essa mostra tutta la sua efficacia e forza piuttosto nel proposito dell'anima e nelle azioni virtuose che si estendono a tutta la vita: «Sia che mangiate – dice l'Apostolo – sia che beviate, sia che facciate qualsiasi altra cosa, tutto fate a gloria di Dio» (1Cor 10,31). Sedendoti a mensa, prega; prendendo il pane, ringrazia colui che te lo ha dato; fortificando la debolezza del corpo col vino, ricordati di Colui che ti offre tale dono per l'allegrezza del cuore e il sollievo delle infermità. Ti è passata di mente la necessità di (prendere) cibo? Tuttavia la memoria del Benefattore non ti sfugga. Se indossi la tunica, rendi grazie a Colui che te l'ha data; se ti avvolgi nel mantello, accresci l'amore verso Dio che sia d'inverno sia d'estate ci ha donato vestiti adatti, tali che custodiscano la nostra vita e coprano le vergogne. Si è conclusa la giornata? Rendi grazie a Colui che ci ha elargito il sole per il servizio delle faccende di tale giornata, il fuoco, invece, per illuminare la notte e il disbrigo delle restanti faccende della vita (quotidiana). La notte, poi, fornisce altre occasioni di preghiera. Allorquando levi gli occhi al cielo e fissi lo sguardo alle bellezze degli astri, prega il Signore delle cose visibili e adora Dio ottimo artefice dell'universo,

¹ Un altro testo dove compare questa concezione cristologica della vita cristiana è l'*Epistula* CCLXI, studiata in MIRA, *Enseñanzas de Basilio*, 361-365.

² «La definizione», spiega TRISOGLIO, *Basilio il grande si presenta*, 189, nota 53, «può sembrare limitata e parziale: dei quattro fini canonici della preghiera Basilio pare restringersi all'impetrazione, però tutto il testo sviluppa l'esortazione al ringraziamento in un'ammirazione devota che si fa adorazione». Lo studioso spiega che Basilio chiude, in questa omelia, il commento «state sempre lieti, pregate incessantemente, in ogni cosa rendete grazie» (1Ts 5,16-18) iniziato nell'omelia *De gratiarum actione* ma non portato a termine; evidenzia inoltre le allusioni bibliche del testo.

il quale «tutto fece con sapienza» (Sal 103,24) (...). Così «prega senza interruzione» (1Ts 5,17): non esaurendo la preghiera nelle parole, ma unendo te stesso a Dio con l'intera condotta della tua vita in modo che la tua stessa vita sia una preghiera continua e ininterrotta.¹

Occorre pregare sempre. Questo non vuole dire rivolgere parole a Dio in ogni istante. La preghiera continua è vivere sempre in modo virtuoso e fare tutto per la gloria di Dio, mangiare, bere, vestire, e ciò dal mattino alla sera.

Basilio si sofferma su questa spiegazione perché poco prima, commentando nella sua *Homilia in psalmum xxxiii* il versetto 2, «Benedirò il Signore in ogni tempo, sulla mia bocca sempre la sua lode, ascoltino i mansueti e gioiscano», aveva parlato della preghiera continua,² ricevendo in seguito critiche dai suoi rivali. Gli eustaziani usavano questo mezzo poco nobile per indebolire la posizione di Basilio davanti al popolo, dopo che le trattative con lui sulla divinità dello Spirito Santo erano state interrotte, e sembra che questo sia il contesto di tutta questa vicenda. Basilio rispose a queste critiche in due omelie successive, *De gratiarum actione* e *In martyrem Iulitam*, pronunciate, come già detto, in due giorni consecutivi e incentrate sul commento di 1Ts 5,16-18, «state sempre lieti, pregate incessantemente, in ogni cosa rendete grazie», nel quale si scorge un esatto parallelo del versetto salmico, che conferma la validità del commento basiliano. Gribomont afferma che il gruppo al quale Basilio si rivolge è la matrice di quelli che poco dopo saranno chiamati messaliani, i quali sostenevano che i perfetti non potevano lavorare, in modo da poter compiere il comandamento paolino di stare tutto il giorno in preghiera.³

Basilio difende la possibilità di pregare sempre con argomenti diversi. Il primo consiste nell'affermare che è possibile realizzare la virtualità della preghiera con la decisione dell'anima. Il secondo, parte dalla citazione di 1Cor 10,31: così come, secondo il comandamento dell'Apostolo, si deve fare tutto per la gloria di Dio, allora tutta la vita si trasforma in preghiera, perché tutte le azioni hanno come scopo la gloria di Dio. Il Cappadoce sviluppa il contenuto del versetto, mostrando come il ringraziamento per i doni ricevuti aiuti ad articolare questa trasformazione del pranzo in preghiera e lode a Dio. Aggiunge altre situazioni che, secondo lo spirito della proposta dell'Apostolo, si possono trasformare in gloria di Dio: il vestirsi, il vegliare e perfino il dormire. Riflessione, esegesi ed esperienza confluiscono nella difesa della preghiera continua, il che dimostra

¹ *In martyrem Iulittam*, 3-4 (PG xxxi, 241 D – 245 A; M. GIRARDI, *I martiri*, Città Nuova, Roma 1999, 54-56).

² Cfr. *Homilia in psalmum xxxiii*, 1 (PG xxix, 353 A – C), nella quale Basilio spiega che malgrado l'attenzione alle necessità della vita, è possibile avere sempre la lode di Dio sulle labbra, perché la bocca interiore può sempre essere impegnata nella lode di Dio, perché la nozione di Dio impressa nella parte principale dell'anima è come una lode ininterrotta e perché, come afferma l'Apostolo (1Ts 5,16-18), si può fare tutto per la gloria di Dio e allora tutte le azioni sono lode di Dio.

³ Cfr. J. GRIBOMONT, *Le monachisme au IV siècle en Asie Mineure: de Gangres au Messalianisme*, in *Saint Basile, Évangile et Église. Mélanges*, 1, Éditions Monastiques de l'Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges 1984, 40-41.

che – come dice Gregorio Magno – “la Scrittura cresce con il lettore”,¹ anche a parere di Basilio.

d) L'immagine e somiglianza di Dio nell'uomo

L'insegnamento spirituale che Basilio rivolge ai fedeli ha tra i principali punti di forza la dottrina sull'immagine e la somiglianza di Dio nell'uomo, contenuta in Gn 1,26: «E Dio disse: facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza, e domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra». Ci stupisce vedere che, nelle opere ascetiche, Basilio non accenna mai a questo testo per sostenere la sua proposta di vita spirituale.

Nell'omelia *Attende tibi ipsi*, Basilio collega l'immagine di Dio nell'uomo alla sua razionalità, la quale gli permette di conoscere Dio, raggiungere la dignità angelica e dominare sulle creature animate e inanimate fatte da Dio per la sua utilità.² La somiglianza con Dio è, invece, collegata alla bellezza dell'anima che l'uomo, tolta la sporcizia dei vizi, può acquistare per mezzo della virtù.³ La distinzione tra l'immagine e la somiglianza, nonché il fatto di riporre nelle virtù che abbelliscono l'anima la somiglianza con Dio, ricordano l'esegesi di Gn 1,26, che Origene sviluppa in *De principiis*.⁴

L'altra citazione omiletica del passo si trova nella nona omelia dell'*In Hexaemeron*. Passa spesso inosservata, perché è soltanto un annuncio della trattazione che Basilio voleva offrire nella successiva omelia, ma giacché tale omelia non ci è pervenuta, si è sempre erroneamente ritenuto che Basilio non abbia detto niente riguardo a Gn 1,26. Ma l'annuncio contiene già intuizioni penetranti in merito:

In che maniera l'uomo possiede l'immagine di Dio, e come partecipa alla sua somiglianza, ne tratteremo, se Dio vorrà, nei discorsi successivi. Per il momento, voglio dire questo, che, se l'immagine è unica, donde t'è venuta l'intollerabile empietà di affermare che il Figlio non è simile al Padre? Oh, l'ingratitude! La somiglianza di cui tu sei partecipe non la concedi al divino benefattore? Tu ritieni che ti appartengano per tuo proprio diritto i benefici offerti dalla grazia, mentre tu non accordi al Figlio la somiglianza che Egli ha per natura col Padre?⁵

Basilio distingue di nuovo tra immagine e somiglianza, ed esprime attraverso i verbi “possedere” e “partecipare” il diverso modo in cui sono presenti nell'uomo. È chiaro che la polemica è indirizzata contro gli eunomiani, i quali affer-

¹ Cfr. GREGORIUS MAGNUS, *Homiliae in Ezechielem*, 1, 7, 8 (PL 76, 843D): «divina eloquia cum legente crescent».

² Cfr. *Attende tibi ipsi*, 6 (BASILIUS CAESARIENSIS, *L'homélie de Basile de Césarée sur le mot 'Observe-toi toi-même'*. *Édition critique du texte grec et étude sur la tradition manuscrite*, Almqvist & Wiksell, Stockholm 1962, 33, 5-17).

³ *Ibidem*, 7 (RUDBERG, 36, 2-7).

⁴ Cfr. *De principiis*, III, 6, 1 (CROUZEL, SIMONETTI, 234-238).

⁵ *In Hexaemeron*, IX, 6 (AMAND DE MENDIETA, RUDBERG, 160-161; traduzione da M. NALDINI, *Basilio di Cesarea. Sulla Genesi (Omelia sull'Esamerone)*, Arnoldo Mondadori, Milano 1999, 299).

mavano che il Figlio è dissimile (ἀνόμοιος) al Padre, oppure che il generato è dissimile all'ingenerato. Il Cappadoce mostra loro che nelle parole «a nostra immagine e somiglianza», che Dio pronuncia mentre crea l'uomo, il pronome possessivo è al plurale; e che si può intravedere in questo plurale un riferimento alle diverse persone divine. Inoltre, nel definire l'immagine e la somiglianza come "nostra", può scorgersi una indicazione al fatto che Padre, Figlio e Spirito Santo hanno la stessa immagine e sono somiglianti. Infine, Basilio rinfaccia agli eunomiani che, non riconoscendo di avere essi stessi tale somiglianza per grazia, negano addirittura che l'abbia il Figlio. Abbiamo già spiegato perché Basilio critica gli ariani per il fatto di rifiutare la somiglianza del Figlio con il Padre. Ma perché li rimprovera di ritenere come propria la somiglianza che possiedono per grazia?

Gli ariani cercavano di identificare creazione e generazione, allo scopo di eliminare la peculiarità del rapporto tra Padre e Figlio e di ridurre quest'ultimo alla condizione di creatura. Interpretavano i testi che parlano della somiglianza dell'uomo con Dio per mettere l'uomo al livello del Verbo, e i testi che parlano del Verbo come opera del Padre per mettere il Verbo al livello dell'uomo.¹ Basilio critica questo stratagemma, specificando che l'uomo può dirsi a somiglianza di Dio per grazia, ma che il Figlio possiede tale somiglianza per natura. Pertanto, la dottrina secondo la quale l'uomo necessita della grazia per raggiungere la somiglianza con Dio è un po' diversa dalla dottrina sulla somiglianza di *Attende tibi ipsi*; tale dottrina si trova nel trattato *De Spiritu sancto*, nel quale Basilio spiega che l'anima, dopo essersi purificata dalla sporcizia dei vizi, può ricevere l'illuminazione dello Spirito Santo, che porta con sé diversi doni soprannaturali: «la previsione degli eventi futuri, l'intelligenza dei misteri, la comprensione delle cose nascoste, la distribuzione dei carismi, la cittadinanza nei cieli, la partecipazione nei cori angelici, la felicità senza termine, la dimora in Dio, la somiglianza con Dio (ἡ πρὸς Θεὸν ὁμοίωσις), il maggiore dei desideri, diventare dio (θεὸν γένεσθαι)».² Con queste parole, Basilio chiarisce che la divinizzazione può essere soltanto frutto dell'azione di Dio sull'uomo e che lo scopo dell'uomo è soltanto quello di purificarsi, di prepararsi per lasciar agire Dio.³

Nell'*In Hexaemeron*, Basilio insegna che ci sono virtù naturali che tutti quanti apprezzano, anche i pagani, e pone addirittura in alcuni comportamenti animali un modello per l'agire dell'uomo. Questa ubicazione delle virtù nell'ambito strettamente naturale è forse da collegare all'attribuzione della divinizzazione dell'uomo all'azione dello Spirito Santo. In ogni caso, da queste dottrine emerge una spiritualità che, da una parte, spinge a lottare per vivere secondo la propria

¹ Cfr. *Oratio contra Arianos*, III, 17, 3 (ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Athanasius Werke* [1, 1]. *Oratio III contra Arianos* [3. Lieferung], K. METZLER & K. SAVVIDIS, (edd.) Walter de Gruyter, Berlin, New York 2000, 326).

² *De Spiritu Sancto*, IX, 23 (PRUCHE, 330).

³ MIRA, *Ideal ascético y antropología antiarriana en las homilias de Basilio de Cesarea*, 89-172, percorre questo sviluppo dell'esegesi di Basilio di Gn 1,26, e della sua comprensione della dottrina sulla creazione dell'uomo a immagine e somiglianza di Dio in essa contenuta. Il commento a questo brano di *In Hexaemeron*, IX, 6, si trova nelle pagine 147-152.

natura umana, evitando i vizi che la rovinano; e dall'altra, riconosce i limiti del proprio agire e sa di doversi rivolgere umilmente a Dio per qualsiasi pretesa di divinizzazione.

L'attività di beneficenza condotta da Basilio è uno dei tratti salienti della sua personalità, ed esige qualche commento. Essa scaturisce dal suo senso di umanità, ricco di compassione verso i bisognosi. Ma trova riscontro negli insegnamenti biblici, come evidenzia il titolo dell'opera *In Illud: Destruam horrea mea et maiora aedificabo itemque de avaritia*. È tipica del Cappadoce l'idea che nessuno può trattenere in modo infruttoso beni che potrebbero salvare la vita agli afflitti da fame o malattie, ma deve prestare con essi aiuto a chi ne ha bisogno.¹

e) La dottrina spirituale delle *Homiliae in Psalmos*

I monaci sembrano i destinatari di alcune riflessioni di Basilio contenute nelle omelie. Questo tipo di riflessioni si trova spesso nelle omelie sui Salmi, senza peraltro che ne esauriscano il contenuto, il quale può vertere anche su argomenti molto lontani dalla spiritualità monastica, come la malvagità dell'usura. In esse, Basilio offre a volte consigli che si addicono alle tre tappe della vita ascetica, ossia la purificazione, l'illuminazione e l'unione con Dio nell'azione, e indicano il giusto modo di percorrerle. Altre volte, il Cappadoce parla della necessità che l'uomo ha della redenzione ottenuta da Cristo, e della centralità della grazia di Dio nella lotta ascetica, accanto allo sforzo dell'uomo. Tale argomento è più adatto a persone già impegnate nella vita cristiana. Questi riferimenti suggeriscono che Basilio si rivolgesse ad asceti presenti nell'assemblea liturgica in cui erano stati letti quei salmi.

Un buon esempio di questi testi è il commento al Sal 29; dopo aver spiegato che il salmista ringrazia il Signore perché lo ha sostenuto nelle prove, dopo aver parlato della punizione che Dio a volte applica all'uomo peccatore per farlo ritornare alla salute spirituale, e dopo aver accennato al ringraziamento rivolto a Dio dall'uomo che si vede pieno di frutti spirituali, Basilio commenta il versetto 8, «Signore, con la tua volontà hai donato forza alla mia bellezza. Hai allontanato il tuo volto, e io fui conturbato», nel seguente modo:

«Signore, con la tua volontà hai donato forza alla mia bellezza». Coloro che si sono dedicati allo studio della filosofia morale, affermano che le virtù si dividono in teoretiche e non teoretiche; ad esempio, la prudenza consiste nella speculazione del bene e del male; la temperanza nell'esame di ciò che si deve scegliere o rifuggire; la giustizia nell'esame di ciò che si deve distribuire o non distribuire; la forza, nella scelta di ciò che può destare paura o che non può destare paura; la bellezza e la forza invece sarebbero virtù non teoretiche, e procederebbero dalle prime. Infatti, nella convenienza e nell'armonia delle speculazioni intellettive alcuni filosofi misero la bellezza e fecero consistere la forza nell'efficacia dei propositi derivanti dalle virtù teoretiche.

¹ Altre omelie sullo stesso argomento sono *In divites* e *In tempore famis et siccitatis*, nella quale critica i proprietari che trattengono il grano per far salire artificialmente il prezzo in tempi di carestia.

Ma affinché all'anima si aggiungano anche la bellezza e la capacità realizzatrice dei doveri, abbiamo bisogno della grazia divina. Come, infatti, ha detto più sopra: «Poiché c'è vita nella tua volontà», così ora esalta Dio ringraziandolo con le parole: «Nella tua volontà hai dato forza alla mia bellezza». Ero, infatti, bello per natura, ma ero debole perché ero morto col peccato, per l'insidia del serpente. Alla mia bellezza, che ricevetti da te all'inizio della creazione, tu hai aggiunto la forza, capace di compiere ciò che le è comandato.¹

Questa prima parte del commento verte sulla vita secondo virtù. Il Cappadoce, seguendo i teorici precedenti, divide queste ultime in teoretiche, che sarebbero le quattro virtù cardinali, e non teoretiche, nome che dà alla bellezza e alla forza, molto probabilmente basandosi sulle parole del salmo. Diciamo fin da adesso che Basilio intende per "bellezza" l'armonia delle idee che il contemplativo può raggiungere, distinguendola dalla capacità di metterle in pratica. Le virtù non teoretiche seguono quelle teoretiche, giacché la bellezza consiste nell'equilibrio tra le diverse contemplazioni mentre la forza, nella capacità di mettere in pratica le decisioni prese nella contemplazione. L'*Epistula* II aveva già indicato l'apice della vita dei monaci nella realizzazione delle virtù nella propria esistenza, individuando addirittura le quattro virtù cardinali, e aveva situato questa lotta per le virtù soltanto dopo il raggiungimento della contemplazione, nella quale si attingono le forze e la gioia interiore che permettono di lottare duramente per esercitare le virtù cristiane.² Ci sono delle differenze tra l'omelia e l'epistola: la prima parla delle virtù cardinali come oggetto di contemplazione, mentre la seconda si riferisce ad esse solo dal punto di vista pratico.³

Seguendo le parole bibliche, Basilio spiega che l'uomo possiede una bellezza naturale, ma che dopo aver peccato, indotto dall'inganno del serpente, ha perso la capacità di fare il bene voluto, capacità che soltanto Dio può ridargli; evidenzia come il salmista ringrazi Dio per avergli restituito tale capacità. Queste riflessioni sono frutto di una esegesi letterale del salmo – senza allegorie –, il quale viene sfruttato molto abilmente per ricavarne la dottrina sulla necessità della grazia.

Basilio prosegue poi sviluppando il commento del versetto 8:

Bella è ogni anima che si mostra proporzionata alle sue capacità. Ma bellezza vera, amabilissima, comprensibile solo a colui che ha mente pura, è quella della natura divina e beata (τὸ περὶ τῆν θεϊάν καὶ μακαρίαν φύσιν). Chi guarda fissamente ai suoi fulgori e alle sue grazie, ne trae, come da indelebile tintura, quasi un fiorente splendore, colorandone il suo proprio aspetto. Così come anche la faccia di Mosè fu resa splendida quando, nell'incontro con Dio, ne mutò la bellezza. Dunque chi è conscio della sua virtù può esprimere queste parole di ringraziamento: «Signore, nella tua volontà hai aggiunto forza alla mia bellezza». Come le virtù non speculative, in altre parole,

¹ *Homilia in psalmum XXIX*, 5 (PG XXIX, 316 C – 317 B; RACCONE, 129-130).

² Cfr. *Epistula* II, 2, 52 – 71 (COURTONNE, 8).

³ Cfr. MIRA, *Ideal ascetico y antropologia antiarriana en las homilias de Basilio de Cesarea*, 64-71, dove questo brano delle omelie è ampiamente commentato.

la bellezza e la forza, seguono le speculative, così vi sono alcuni vizi non derivanti dal pensiero, come la turpitudine e la debolezza. Infatti, che cosa c'è di più sconveniente e deforme di un'anima succube delle passioni? Guarda un iracondo nella sua ferocia; guarda l'uomo triste, la bassezza che c'è in lui e l'abbattimento della sua anima. Chi potrebbe anche solo sostenere la vista di un uomo caduto nella lussuria, o schiavo del ventre, o costernato dalla paura? Tale stato d'animo penetra e traspare in tutte le membra del corpo. Analogamente, le vestigia della bellezza dell'anima traspaiono nell'atteggiamento del santo. Bisogna dunque procurarci questa bellezza affinché lo Sposo, il Verbo, accogliendoci, ci dica: «Tutta bella è colei che mi è vicina, e non c'è macchia in te» (Ct 4,7).¹

Il testo si sofferma sul termine "bellezza". Prima aveva accolto la definizione secondo la quale la bellezza è l'armonia delle contempezioni. Ora conferma questa definizione, ma la completa aggiungendo che la bellezza più amabile è quella di Dio e quella di coloro che, contemplando Dio, accolgono in sé il riflesso della bellezza divina. Così applica alla bellezza quanto ha detto precedentemente sulla forza: per raggiungerla occorre la grazia. Basilio descrive la contemplazione con il verbo greco ἐνατενίζω; l'*Epistula* II usa lo stesso verbo e, oltre allo splendore dell'anima che contempla Dio, descrive anche la bellezza.² La bellezza del contemplativo è contrapposta alla bruttezza dell'uomo dominato dalle passioni. Il riferimento finale al *Cantico dei cantici*, che Basilio cita nel contesto della contemplazione anche in altre omelie sui salmi, sembra preso da Origene, che per primo nella tradizione cristiana aveva inteso questo libro biblico come un trattato di teologia contemplativa.

Il commento basiliano sul versetto si conclude con il brano seguente:

«Hai allontanato il tuo volto, ed io fui conturbato». Fino a quando – dice – i raggi della tua vista splendevano su di me, io vivevo sicuro e imperturbato; ma quando hai allontanato il tuo volto da me, si denunciarono il turbamento e il tumulto della mia anima. Si ritiene che il Signore allontana il suo volto quando, nel momento del dolore, ci lascia esposti alle tentazioni, per conoscere la fermezza di colui che combatte. Se dunque la «pace che supera ogni intelletto» custodirà i nostri cuori, noi potremo sfuggire al turbamento e alla confusione delle passioni. Poiché l'allontanamento da Dio contrasta con il suo volere, il turbamento contrasta con la bellezza e con il decoro e con la forza τῷ δὲ κάλλει καὶ τῇ ὀραιότητι καὶ τῇ δυνάμει ἢ ταραχῇ). Dunque il turbamento sarebbe turpitudine e debolezza dell'anima, nate dalla defezione da Dio. Preghiamo dunque che il volto di Dio rifulga sempre su di noi affinché siamo religiosi e miti, e possiamo trarre fermezza dalla nostra buona disposizione verso il bene.³

Basilio accenna ora alla serenità dell'anima e al suo opposto, l'agitazione. Già l'*Epistula* II aveva spiegato che occorre sedare l'agitazione dell'anima prima di poter contemplare, perché l'anima agitata non può fissare il suo sguardo interio-

¹ *Homilia in psalmum XXIX*, 5 (PG XXIX, 317 B – C; RACCONE, 130-131). Il passo è spiegato in MIRA, *Ideal ascético y antropología antiarriana en las homilías de Basilio de Cesarea*, 71-79.

² Si veda di nuovo *Epistula* II, 2, 52-71 (COURTONNE, 8).

³ *Homilia in psalmum XXIX*, 6 (PG XXIX, 317 D – 320 A; RACCONE, 131-132)

re. Questa omelia, invece, poggia sul testo del salmo per evidenziare che se Dio smette di darci il suo aiuto, noi ricadiamo nell'agitazione, e così insiste di nuovo sulla necessità della grazia per la vita monastica.¹ Si può notare che sono state ripercorse così le tre tappe: purificazione – contemplazione – vita nelle virtù, che aveva descritto l'*Epistula* II, ma al rovescio. Il Cappadoce fa un commento acuto e preciso quando sottolinea l'opposizione dei due emistichi del versetto, affermando che l'allontanamento del volto di Dio si oppone alla volontà di Dio, e che il turbamento si oppone alla bellezza e alla forza, ossia equivale alla turpitudine e alla debolezza, nel brano precedente opposte a bellezza e forza.

Le *Homiliae in psalmos* contengono altri insegnamenti sulla vita monastica. L'*Homilia in psalmum* XXXIII sottolinea che Dio non concede la grazia dell'illuminazione a quelli che non cercano di agire bene, commentando il versetto «Avvicinatevi al Signore, e sarete raggianti (φωτίσθητε), ed i vostri volti non saranno confusi».² E l'*Homilia in psalmum* XLV contiene diverse esortazioni ad approfittare dell'allontanamento dalle vicende mondane non per ricercare continuamente novità teologiche, ma per sedare le passioni e potersi così dedicare alla contemplazione, mettendo in pratica il versetto «Fermatevi (σχολάσατε) e sappiate che io sono Dio».³ In entrambi i versetti, Basilio sviluppa il suo insegnamento a partire da un termine del testo, compreso nel suo senso letterale, che è di rilievo per la spiritualità monastica: l'illuminazione, nel primo caso, e l'ozio, nel secondo. È chiaro che il Cappadoce si servì dei salmi per esporre il suo ideale ascetico e per correggere le deviazioni che si producevano nei monasteri.

IV. INFLUSSO DELLA SACRA SCRITTURA SUL SENSO BASILIANO DEL CREATO

L'interesse verso il creato e la capacità di godere della bellezza della natura sono caratteristici della mentalità greca: non a caso, i teatri in Grecia avevano una scena aperta, che lasciava vedere il paesaggio circostante, mentre a Roma la scena era chiusa. Diversi indizi testimoniano della presenza, in Basilio, di questa tendenza. L'*Epistula* IV di Gregorio di Nazianzo è indirizzata a Basilio, che aveva invitato l'amico a venire a trovarlo ad Annesi e a condividere la sua esperienza ascetica. In essa, Gregorio mette in dubbio la bellezza della natura del Ponto,⁴

¹ Per un commento, cfr. MIRA, *Ideal ascético y antropología antiarriana en las homilias de Basilio de Cesarea*, 79-82.

² Cfr. *Homilia in psalmum* XXXIII, 4 (PG XXIX, 360 B – C). Poco prima, l'omelia parla anche della necessità di rasserenare l'anima prima di dedicarsi alla contemplazione. GRIBOMONT, *Le paulinisme de saint Basile*, 196, cita tra i temi specifici delle Omelie sui salmi basiliane quello dello splendore della gloria di Cristo. Ulteriori spiegazioni si possono trovare in MIRA, *Ideal ascético y antropología antiarriana en las homilias de Basilio de Cesarea*, 42-49.

³ Cfr. *Homilia in psalmum* XLV, 8 (PG XXIX, 429 A – C). Il passo è chiarito in MIRA, *Ideal ascético y antropología antiarriana en las homilias de Basilio de Cesarea*, 50-58. TRISOGLIO, *Basilio il grande si presenta*, 191, sottolinea come la nozione di "concentrazione" sia la più importante del passo, quella con la quale si evita la dissipazione dello spirito.

⁴ Cfr. *Epistula* IV (GREGORIUS NAZIANZENSUS, *Correspondance*, 1: Lettres I-C, P. GALLAY [ed.], *Les belles lettres*, Paris 2003, 3-5).

lasciandoci così supporre che Basilio avesse cercato di attrarre Gregorio precisamente descrivendo questa bellezza. Un altro indizio si trova nell'omelia *Attende tibi ipsi*, 6, in cui Basilio invita gli indigenti a superare la tristezza considerando la bellezza delle creature che Dio ha messo al loro servizio, come il mare, la luna e le stelle.¹

1. *Contenuto delle omelie in Hexaameron*

L'opera basiliana nella quale si può reperire una riflessione compiuta sulla natura è l'*In Hexaameron*, commento in nove omelie sui sei giorni della creazione secondo Gn 1, 1-26.² Questi commenti furono pubblicati nel 378 ma, dal momento che ogni vescovo doveva spiegare questo testo all'assemblea liturgica durante la Quaresima, e che il Cappadoce occupò la sede di Cesarea dal 370, si può supporre che essi contengano la predicazione nella forma sviluppata alla quale Basilio era arrivato dopo le riflessioni degli ultimi anni.

L'esposizione basiliana si snoda seguendo le tappe del racconto biblico. Nella prima omelia Basilio commenta il versetto di Gn 1, 1 «In principio, Dio creò il cielo e la terra». Nella seconda, spiega la natura invisibile e informe della terra primigenia, le tenebre che coprivano l'abisso e lo Spirito di Dio che si muoveva sopra le acque, così come la creazione della luce, la cui alternanza con le tenebre scandisce il ritmo dei giorni. Nella terza, commenta la creazione del firmamento e la separazione delle acque lasciate sotto il firmamento da quelle rimaste sopra, parla del Verbo per mezzo del quale³ Dio crea, e spiega il giudizio divino sulla bellezza dell'opera realizzata. Nella quarta, si sofferma sul comandamento divino che fece radunare le acque in un luogo, permettendo alla terra di emergere, spiega la distinzione tra aridità e terra, e loda la bellezza del mare. Nella trattazione della quinta omelia, dedicata alla descrizione delle diverse piante, all'ammirevole processo della loro germinazione e alla straordinaria diversità delle loro specie, sono inseriti molti insegnamenti morali.⁴ La sesta

¹ Cfr. *Attende tibi ipsi*, 6 (RUDBERG, 33, 15 – 34, 6).

² Una descrizione del posto occupato da Basilio nella tradizione dei commenti sull'Esamerone ci è offerta da F. E. ROBBINS, *The Hexaemeral Literature. A Study of the Greek and Latin Commentaries on Genesis* (Doc. Diss.), Chicago 1912.

³ Sono numerosi i riferimenti alla Trinità che il Cappadoce vede nel testo della Gn. E. CAVALCANTI, *Il significato dell'esegesi letterale in Basilio e Agostino. Omelie sull'Esamerone e De Genesi ad litteram I-III*, «Annali di Storia dell'Esegesi» 4 (1987) 130-131, arriva a vedere in questo svelare la presenza della Trinità, lo scopo principale del commento basiliano, il quale avrebbe un metodo esegetico prettamente teologico imitato dal *De Genesi ad litteram* di sant'Agostino. Tale affermazione andrebbe ridimensionata giacché, secondo il parere di ROBBINS, *The Hexaemeral Literature*, 36-37, i commenti sulla Gn scritti da Basilio e Agostino appartengono a generi diversi: il primo sarebbe più interessato alla descrizione della creazione materiale, mentre il secondo sarebbe più attento alla soluzione dei problemi metafisici.

⁴ Basilio ad esempio, quando descrive il fieno, in base alla Scrittura lo paragona alla natura umana, perché entrambi marciscono rapidamente, e consiglia di non riempirsi di vanità nella giovinezza (cfr. *In Hexaameron*, v, 2 [AMAND DE MENDIETA, RUDBERG, 72, 8 – 73, 6]). HILDEBRAND, *The trinitarian theology of Basil of Caesarea*, 134-135.139, ritiene che questo e altri commenti simili, reperibili nelle omelie, siano allegorici, e che essi controbilancino le critiche antiallegoriche espresse da Basilio in

omelia commenta la creazione del sole e della luna, spiegando l'inattendibilità delle credenze zodiacali; descrive l'influsso di entrambi sul clima e le stagioni, e chiarisce in quale senso la Scrittura li definisce "grandi". La settima descrive i pesci, ornamento del mare, percorrendo le innumerevoli specie e ricavando, anche qui, molti insegnamenti morali, questa volta riferiti innanzitutto alla vita matrimoniale. L'ottava parte tratta delle creature che volano, siano esse uccelli oppure insetti, distinguendole in base a diverse caratteristiche come la socialità o il carattere diurno o notturno, e ricavandone diversi insegnamenti sulla vita dell'uomo in società e su alcuni misteri della fede. Nella nona omelia, dopo aver giustificato il suo attaccamento al senso letterale della Scrittura, Basilio descrive gli animali terrestri soffermandosi sulla loro saggezza naturale, grazie alla quale cercano le cose adatte a loro senza aver imparato da nessuno, e spinge gli uomini a vivere anch'essi le virtù naturali; quindi, trae qualche insegnamento trinitario dal racconto della creazione dell'uomo, lasciando però il commento per il giorno successivo. Qui finisce il commento basiliano.

Possiamo offrire questo quadro riassuntivo sul contenuto delle diverse omelie, sul giorno della creazione che commentano e sul giorno della settimana in cui furono pronunciate:

Omelia	Contenuto	Giorno creazione	Giorno settimana
1	Creazione	1	1 mattina
2	Luce e buio	1	1 sera
3	Firmamento	2	2
4	Terra e mare	3	3 mattina (forse sera di 2)
5	Piante e alberi	3	3 sera (forse mattina di 3)
6	Sole, luna e stelle	4	4 mattina
7	Pesci	5	4 sera
8	Uccelli	5-6	5 mattina
9	Animali terrestri	6	5 sera

2. Ricerca basiliana del senso proprio delle Scritture

Il commento basiliano presta attenzione alle varianti testuali. Si sofferma sul versetto "lo spirito di Dio si muoveva sulle acque" (Gn 1,2) in *In Hexaemeron*, II, 6, per spiegare che il termine «si muoveva», nella traduzione della Bibbia al siriano, lingua più vicina all'ebraico, è stata tradotta con un verbo che significa "riscaldare", "covare".¹ Sempre nell'*In Hexaemeron*, IV, 5, commenta le parole «e

queste stesse omelie. Hildebrand cerca così di difendere la vicinanza del Cappadoce all'esegesi allegorica in tutte le tappe della sua vita. Condividiamo quest'ultimo giudizio, ma ci sembra che la tesi dell'Autore si difenda meglio ricorrendo ad alcuni commenti sui salmi, scritti da Basilio negli ultimi anni della sua vita e ricchi di allegorie, come l'*Homilia in psalmum xxxiii*, più che definendo "allegorie" queste applicazioni moraleggianti.

¹ Su questa variante, che Basilio dice di aver appreso da un saggio siriano di cui non rivela il nome, il Cappadoce sviluppa un bel commento in cui attribuisce allo Spirito Santo il ruolo di introdurre nella materia la capacità di produrre la vita. CAVALCANTI, *Il significato dell'esegesi letterale in Basilio e*

le acque si tolsero da sopra la terra e si radunarono in un solo posto» (Gn 1,9), ricordando che nella maggioranza dei manoscritti sono sostituite da «e così fu», e che «gli esemplari più esatti son qui segnati con un obelo; e l'obelo indica una lezione spuria».¹

Il vescovo di Cesarea predilige il commento letterale, seguendo l'opinione comune degli autori antichi secondo la quale il senso proprio di Gn era quello letterale,² giunge a criticare aspramente le interpretazioni allegoriche delle tenebre e delle acque, e accusa gli allegoristi di voler introdurre sensi che non sono presenti nei libri sacri.³

Abbiamo già spiegato che Simonetti presenta Basilio come persecutore di Origene nell'esegesi biblica. Ricorda l'attribuzione della *Philocalia* a Basilio e a Gregorio di Nazianzo, cita il passo di *Adversus Eunomium*, I, 14, nel quale Basilio spiega che le descrizioni antropomorfe di Dio, frequenti nell'Antico Testamento, devono interpretarsi in modo allegorico, e offre anche esempi di commenti allegorici presi dalle *Homiliae in Psalmos*. Di fronte a coloro che, a partire da questi testi dell'*In Hexaemeron*, ipotizzano un'evoluzione del modo di fare esegesi di Basilio, il quale da allegorista sarebbe diventato letteralista, Simonetti minimizza la portata delle prese di posizione basiliane e ricorda che il Cappadoce segue la *communis opinio* dell'antichità, secondo la quale Gn sarebbe da comprendere in senso letterale.⁴ Dopo aver studiato l'esegesi di Basilio nelle pagine precedenti, possiamo ora riprendere l'argomento e confrontarci con questa tesi.

Riteniamo che vi sia una certa opposizione tra *In Hexaemeron*, IX, 10 e il brano dell'*Adversus Eunomium*, I, 14 che giustifica il ricorso all'allegoria. L'espressione «favole da vecchiette», usata nell'*Adversus Eunomium* per criticare l'interpretazione letterale, è ripresa nell'*In Hexaemeron* per opporsi alle interpretazioni allegoriche. Basilio insiste sul fatto che occorre interpretare in modo letterale

Agostino, 126-127, situa queste parole nell'ambito della polemica con gli anomei, che non riconoscevano allo Spirito Santo la capacità di creare, e ricorda le diverse ipotesi sull'identità del saggio siriano, una delle quali lo identifica con Diodoro di Tarso, nei cui scritti è presente tale idea.

¹ *In Hexaemeron*, IV, 5 (AMAND DE MENDIETA, RUDBERG, 64, 18 – 19). Nel suo commento al passo, NALDINI, *Basilio di Cesarea. Sulla Genesi*, 348, ricorda che già Origene aveva usato il segno diacritico dell'obelo «negli *Exapla* per indicare le aggiunte dei Settanta nei confronti del testo ebraico».

² Cfr. CAVALCANTI, *Il significato dell'esegesi letterale in Basilio e Agostino*, 132-134, che presenta l'opinione di Agostino al riguardo, espressa nel *De Genesi ad litteram*, VIII, 1-2 (AURELIUS AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram libri duodecim. Eiusdem libri capitula. De Genesi ad litteram imperfectus liber. Locutionem in Heptateucum libri septem* [CSEL, 28.1], I. ZYCHA [ed.] Bibliopola Academiae Litterarum Caesareae Vindobonensis, Wien 1894, 229-233).

³ L'interpretazione allegorica sulle tenebre è criticata in *In Hexaemeron*, II, 4 (AMAND DE MENDIETA, RUDBERG, 26, 20 – 28, 20); quella sulle acque, in *In Hexaemeron*, III, 9 (AMAND DE MENDIETA, RUDBERG, 53, 21 – 55, 6); e la presa di posizione a favore dell'esegesi letterale si trova in *In Hexaemeron*, IX, 10 (AMAND DE MENDIETA, RUDBERG, 146, 11 – 147, 22). CAVALCANTI, *Il significato dell'esegesi letterale in Basilio e Agostino*, 120-123, chiarisce quali sono i nemici che Basilio prende di mira in queste critiche.

⁴ Cfr. SIMONETTI, *Lettera ed allegoria*, 142-144. I testi basiliani e i particolari della discussione si possono trovare alla fine dell'introduzione di questo articolo.

particolari del racconto di Gn che invece Origene riteneva assurdi se non interpretati allegoricamente.¹

La critica all'allegorismo, il quale non cercherebbe il significato proprio dei testi sacri, ma introdurrebbe invece come significato della Scrittura idee escogitate dall'esegeta, non sembra un'esternazione affrettata nata dall'irritazione contro tale metodo interpretativo, ma rivela piuttosto la sensibilità di Basilio, che in tutti i suoi commenti compie uno sforzo notevole per trarre dal testo il significato del testo stesso. Com'è emerso in questo studio, Basilio ritiene che ci siano testi che, per loro natura, esigono di essere interpretati in modo allegorico, come le descrizioni antropomorfe di Dio contenute nella Legge; e altri testi che nascondono un senso tipologico, come il passaggio del Mar Rosso; altri ancora che devono essere interpretati in modo letterale, come appunto Gn 1,1-26.² Per comprendere l'esegesi di Basilio, è importante non tanto determinare se egli predilige il metodo allegorico rispetto a quello letterale,³ quanto piuttosto riconoscere il suo sforzo continuo nel ricercare il senso proprio della Scrittura, nonché la sua convinzione che questo senso proprio sia in alcuni testi biblici allegorico, in altri tipico e in altri ancora letterale.⁴

L'esegesi di Basilio è, a nostro parere, diversa da quella di Origene. L'Alessandrino ritiene che i sensi del testo sacro siano infiniti, ed è spinto da un desiderio di ricerca continua, mentre Basilio si impegna assiduamente a trovare il senso proprio del testo. È vero che Basilio afferma che i testi dell'Antico Testamento che contengono antropomorfismi devono essere interpretati allegoricamente.

¹ Origene non ritiene possibile che esistano tre giorni prima della creazione del sole (cfr. *De principiis*, IV, 3, 1 [CROUZEL, SIMONETTI, 342-346]). Basilio, invece, cerca di spiegare l'esistenza di questi giorni introducendo l'idea di una luce originata diversamente (cfr. *In Hexaemeron*, II, 8 [AMAND DE MENDIETA, RUDBERG, 34, 5 - 10]).

² R. LIM, *The politics of interpretation in Basil of Caesarea's Hexaemeron*, «Vigiliae christianae» 44 (1990) 355-361, spiega diversamente l'atteggiamento antiallegorista di Basilio nell'*In Hexaemeron*. Il Cappadoce riterrebbe l'allegoria pericolosa in quanto potrebbe portare all'eresia, e perciò consigliabile soltanto a persone progredite nella vita e nella dottrina cristiana; ma il fatto che il popolo che ascolta le *Homiliae in Hexaemeron* sia composto di fedeli semplici, spiegherebbe perché Basilio non ritenga opportuno usare l'allegoria e, anzi, la critichi in modo così aspro. Non ci sembra che ciò che fa scaturire dalla Scrittura interpretazioni eretiche per mezzo dell'allegoria sia la mancanza di formazione: così è almeno per gli gnostici e i manichei, accusati da Basilio di redigere commenti eterodossi, i quali non rientrano in questa descrizione di Lim.

³ TIECK, *Basil of Caesarea and the Bible*, 157-196, difende la predilezione del cappadoce per l'esegesi letterale questa posizione, anche se non dimentica di presentare i tanti testi allegorizzanti di Basilio e di spiegarli come una concessione alla forte tendenza esegetica alessandrina. Il Cappadoce conosceva bene questa tendenza attraverso Origene, e la usava per ricavare dal testo commenti moralizzanti oppure cristologici.

⁴ CAVALCANTI, *Il significato dell'esegesi letterale in Basilio e Agostino*, 119-120, sembra condividere il parere di Simonetti sul favore attribuito da Basilio all'esegesi allegorica e sul valore limitato che si dovrebbe accordare alle critiche contro l'allegorismo espresse nell'*In Hexaemeron*. Ma la descrizione che offre sul metodo esegetico di sant'Agostino fa vedere come il vescovo d'Ippona fosse preoccupato di trovare questo senso proprio di ogni libro della Scrittura e di seguirlo, in modo da poter comprendere meglio ciò che l'autore voleva trasmettere; inoltre, Cavalcanti afferma che Agostino, in molti aspetti della sua esegesi, segue Basilio (cfr. *ibidem*, 132-134). SCAZZOSO, *San Basilio e la Sacra Scrittura*, 223-224, afferma che Basilio ha voluto togliere dalla sua esegesi ogni creatività ed ha cercato di cogliere il contenuto proprio della Sacra Scrittura, così come lo legge la Chiesa.

Tuttavia, in primo luogo tale affermazione non significa che tutta la Scrittura sia da interpretare allegoricamente, ma limita il senso allegorico a un solo tipo di testi;¹ inoltre, Basilio non ha mai applicato queste interpretazioni allegoriche ai libri del Pentateuco.

Basilio attribuisce a un testo biblico altri sensi, oltre a quello letterale, esclusivamente quando esistono ragioni fondate per farlo. Se ricorre al senso spirituale della Bibbia nel fare commenti tipologici sui sacramenti cristiani, lo fa in base a un'indicazione paolina.² La sua tendenza a interpretare i salmi in senso figurato è fondata su una pratica molto ben attestata nella Scrittura e usata dal Signore stesso, il quale spiega le vicende della propria vita per mezzo delle parole dei salmi;³ e alle volte, ciò che apparentemente sembra un commento allegorico su un salmo è piuttosto l'applicazione di una descrizione salmica di uno stato spirituale a una situazione concreta, vicina a Basilio, e ciò mediante il valore universale di tale descrizione.

Basilio, seguendo coerentemente la tesi del senso letterale di Gn, difende le affermazioni contenute in tale libro dalle critiche di coloro che lo trovano pieno di incongruenze.⁴ Questo lo porta ad alcune ingenuità come l'accettazione dell'esistenza, sopra la volta celeste, di una luce nella quale si troverebbero gli angeli beati,⁵ e addirittura dello sbocciare delle piante prima dell'esistenza del sole e della luna;⁶ o ad accettare la creazione di nuove terre che, secondo il racconto del terzo giorno della creazione, avrebbero permesso il defluire delle acque rendendo possibile la comparsa della terra asciutta;⁷ oppure, dei campi pieni di frumento prima che li coltivasse l'uomo, provocando il decadimento della qualità delle messi.⁸ Ma tali difetti si inseriscono in uno sforzo costante per scoprire la razionalità del racconto, e sono inevitabili se si considera lo scarso sviluppo delle conoscenze scientifiche di quell'epoca.⁹ Questa difesa della Scrit-

¹ Basilio stesso afferma che "dappertutto tramite un linguaggio mistico, la storia è seminata dai dogmi della teologia" (*In Hexaemeron*, VI, 2), ma TIECK, *Basil of Caesarea and the Bible*, 177, sottolinea che malgrado questa affermazione, il Cappadoce adopera di rado il metodo allegorico.

² Cfr. 2Cor 3,14-17, citato in *De Spiritu Sancto*, XXI, 52.

³ Cfr. Mt 27,46, che cita Sal 22,2.

⁴ Cfr. *In Hexaemeron*, IV, 2 (AMAND DE MENDIETA, RUDBERG, 58, 20 - 59, 5).

⁵ Cfr. *In Hexaemeron*, II, 5 (AMAND DE MENDIETA, RUDBERG, 29, 20 - 30, 21).

⁶ Cfr. *In Hexaemeron*, V, 1 (AMAND DE MENDIETA, RUDBERG, 70, 3 -13).

⁷ Cfr. *In Hexaemeron*, IV, 4 (AMAND DE MENDIETA, RUDBERG, 62, 1 - 10).

⁸ Cfr. *In Hexaemeron*, V, 5 (AMAND DE MENDIETA, RUDBERG, 77, 5 -16). Una valutazione equilibrata del valore del commento basiliano deve tenere presente che, secondo ROBBINS, *The Hexaemeral Literature*, 57-62, Basilio dimostra buone conoscenze scientifiche e si oppone, in questo senso, a un altro tipo di commenti sulla Gn caratterizzato dall'assenza di interessi scientifici e dalle affermazioni ingenuie; tra gli autori di commenti di questo tipo, Robbins menziona Teodoro di Mopsuestia, il quale afferma, ad esempio, che la terra è un disco piatto.

⁹ Basilio afferma che la Scrittura non è un trattato di cosmologia, e che si limita a offrirci le informazioni che ci aiutano a comprendere il senso della creazione per consentirci di rendere gloria a Dio (cfr. *In Hexaemeron*, IX, 1 [AMAND DE MENDIETA, RUDBERG, 147, 4 - 18]); se avesse seguito questo principio, Basilio avrebbe evitato tali errori, ma il suo commento, che si sofferma a lungo sulla spiegazione particolareggiata delle creature, era portato quasi per natura a cadervi. Diverso fu l'atteggiamento di Agostino nel suo *De Genesi ad litteram*, dove avvertì della necessità di evitare interpretazioni del

tura manifesta una venerazione verso la Bibbia che risplende anche nella lode basiliana della legge di Dio,¹ e nell'accettazione della distinzione scritturistica tra uccelli puri e impuri, preferita ad altre distinzioni forgiate dai pagani.²

I dati ottenuti dalla lettura letterale di Gn permettono a Basilio di tracciare le linee di una teologia sulla creazione. Egli elabora così una dottrina coerente sulla signoria di Dio sul creato: polemizzando contro i saggi pagani, rifiuta le teorie cosmologiche dei presocratici che pongono nei diversi elementi l'origine dell'universo³ e spiega, opponendosi a Platone, che l'atto creatore non ha semplicemente ordinato una materia increata informe,⁴ ma ha tratto l'universo dal nulla. Rifiutando la dottrina secondo la quale le tenebre sarebbero un principio autonomo del male, difesa dai manichei, Basilio afferma che il creato non contiene in sé niente di malvagio e che il male procede dalla cattiva volontà delle creature che, padrone di sé, usano in modo errato la libertà.⁵ Basilio pone, quindi, nella lode di Dio creatore, piena di stupore, la finalità della contemplazione del creato.⁶

Oltre ai testi di Gn (77), le altre citazioni bibliche dell'*In Hexaemeron* sono:

- Altri libri del Pentateuco: 14 (Es: 8; Lv: 2; Nm: 1; Dt: 3)
- 2Cr: 1
- Sal: 36
- Libri sapienziali: 13 (Prv: 7; Qo: 1; Ct: 1; Gb: 2; Sir: 2)
- Profeti: 16 (Am: 2; Gl: 2; Is: 9; Ger: 2; Dn: 1)
- Vangeli: 20 (Mt: 10; Mc: 2; Lc: 1; Gv: 7)
- Atti: 7
- Epistole paoline: 35 (Rm: 10; 1Cor: 6; 2Cor: 2; Ef: 4; Fil: 4; Col: 4; 1Tm: 1; Eb: 4)
- Epistole cattoliche: 2 (1Pt: 1; 1Gv: 1)

L'opera contiene dunque 221 citazioni: 157 dell'Antico Testamento e 64 del Nuovo Testamento. I salmi citati contengono spesso spunti di meditazione sul creato, che Basilio inserisce nelle sue riflessioni. L'Esodo offre molti particolari della vita di Mosè, spesso menzionato da Basilio come autore del Pentateuco. L'abbondanza di citazioni prese dalle lettere paoline procede dal fatto che Basilio ricava molti insegnamenti morali dalla meditazione sul creato, e spesso li rafforza con dei riferimenti paolini.

testo biblico che fossero in contrasto con le informazioni offerte dalle scienze naturali (cfr. *De Genesi ad litteram*, VIII, 1 [ZYCHA, 231, 5-10]). Lui stesso seguì questo monito, come spiega CAVALCANTI, *Il significato dell'esegesi letterale in Basilio e Agostino*, 132-134.

¹ Cfr. *In Hexaemeron*, VIII, 8 (AMAND DE MENDIETA, RUDBERG, 144, 10 - 18).

² Cfr. *In Hexaemeron*, VIII, 3 (AMAND DE MENDIETA, RUDBERG, 132, 2 - 3).

³ Cfr. *In Hexaemeron*, I, 2 (AMAND DE MENDIETA, RUDBERG, 4, 4 - 12).

⁴ Cfr. *In Hexaemeron*, II, 2 (AMAND DE MENDIETA, RUDBERG, 23, 6 - 25, 8). L'idea si trova già nell'*Ad Autolicum* di Teofilo d'Antiochia, secondo ROBBINS, *The Hexaemeral Literature*, 37.

⁵ Cfr. *In Hexaemeron*, II, 5 (AMAND DE MENDIETA, RUDBERG, 28, 21 - 29, 19). Critica anche l'idea che il mondo abbia un'anima, idea che attribuisce ai manichei (cfr. *In Hexaemeron*, VIII, 1; AMAND DE MENDIETA, RUDBERG, 126, 1 - 127, 7).

⁶ Cfr. *In Hexaemeron*, VI, 1 (AMAND DE MENDIETA, RUDBERG, 89, 1 - 7).

La Bibbia offre poche illustrazioni sulle creature. Infatti, il commento basiliano poggia in parte sulla contemplazione diretta della natura, in parte sulla lettura di opere naturalistiche delle quali l'antichità era ricca, e che erano riassunte in antologie di vario tipo.¹

Questa lunga meditazione sul racconto biblico della creazione ha lasciato nell'anima di Basilio una sensibilità che traspare anche in altri scritti. Ad esempio, l'omelia sul Salmo 33 si riferisce alla necessità di approfondire la dottrina cristiana sulla creazione del mondo, per poter innalzare a Dio la magnifica lode che gli è dovuta.² E l'omelia *De gratiarum actione* afferma che per mezzo delle bellezze del creato, realizzate con grande abilità tecnica come fossero delle lettere, si può leggere la saggezza di Dio creatore.³

V. CONCLUSIONI

Basilio legge la Bibbia fin da bambino e ne acquista una conoscenza più ricca nei primi anni di vita monastica, prima di diventare pastore nella Chiesa. Perciò, i suoi scritti sono pieni di citazioni della Scrittura in tutto l'arco cronologico della sua esistenza. Egli visse una vita dedicata a Dio nella preghiera nutrita dalle Scritture. Dopo essersi purificato dalle brame giovanili nel ritiro sulle rive dell'Iris, già da giovane monaco fece una forte esperienza di unione con Dio, da lui spiegata attraverso Ct, seguendo l'esegesi di Origene. Basilio ritiene che la vita cristiana debba seguire gli insegnamenti biblici e i modelli degli uomini di Dio raccontati nelle Scritture, e compone diversi scritti normativi per monaci e semplici fedeli laici, intessuti di brani biblici; il suo insegnamento monastico elogia la vita in comunità, seguendo la dottrina della Chiesa come corpo di Cristo e sull'esempio della prima comunità cristiana. Dalla quiete del suo ritiro, Basilio fu chiamato alle fatiche di pastore, prima come presbitero e poi come vescovo.

Il contributo di Basilio alla soluzione dei problemi sollevati dagli anomei è stato quello di chiarire come devono essere compresi i rapporti tra Padre e Figlio all'interno della Trinità. La riflessione del vescovo di Cesarea poggia su questi due termini trinitari di stampo biblico, a discapito delle nozioni di "ingenerato" e "generato" introdotte dagli ariani per impostare il discorso a proprio vantaggio. Basilio riesce a creare una nozione di οὐσία che accoglie il senso di divinità posseduta in comune dal Padre e dal Figlio, e a situare nelle relazioni correlative di paternità e di filiazione i tratti propri che danno un fondamento alla distinzione tra Padre e Figlio. Basilio prende la nozione dell'unità di οὐσία dagli insegnamenti di Nicea, e in particolare dal simbolo niceno.

Nella risposta agli pneumatomachi, Basilio articola gli argomenti biblici con

¹ ROBBINS, *The Hexaemeral Literature*, 51, spiega che Basilio prende ispirazione dagli scritti biologici di Eliano e Aristotele, nonché dalla raccolta di racconti naturalistici intitolata *Physiologus*. Anche SCAZZOSO, *San Basilio e la Sacra Scrittura*, 215, rileva che nell'*In Hexaemeron* basiliano si mescolano informazioni bibliche e di altro tipo, procedenti dalle scienze pagane della natura.

² Cfr. *Homilia VII in Psalmum xxxiii*, 3 (PG xxix, 356 D - 357 B).

³ Cfr. *De gratiarum actione*, 2 (PG 31, 221 C - 224 A).

quelli presi dalla tradizione non scritta. La Scrittura contiene testi che dimostrano con chiarezza la natura divina dello Spirito, innanzitutto il comandamento battesimale; e non è legittimo affermare che soltanto la dossologia tradizionale “Gloria al Padre per mezzo del (διὰ) Figlio nello (ἐν) Spirito Santo” rispecchia il modo di parlare della Scrittura, perché nella Bibbia le persone divine sono introdotte con diverse preposizioni. Ma le tradizioni orali, come la dossologia antiochena “Gloria al Padre con (σύν) il Figlio insieme (μετά) allo Spirito Santo”, e gli insegnamenti sui misteri, interpretati nel modo giusto, rafforzano ulteriormente la certezza di questa conclusione.

Le ricche descrizioni dei Salmi sull’intimo rapporto che l’uomo, nelle diverse circostanze della vita, sia gioiose sia tristi, allaccia con Dio, illustrano numerosi aspetti della vita spirituale. Le omelie basiliane sui salmi prendono spunto da queste descrizioni per offrire diversi insegnamenti sulla vita ascetica, che nascono dalla vigile attenzione di Basilio alle comunità monastiche e dal desiderio di dare immediata correzione alle deviazioni incipienti: l’*Homilia in Psalmum xxix* è l’occasione per insegnare la necessità della grazia per purificarsi, raggiungere la contemplazione e acquistare le virtù; l’*Homilia in Psalmum xxxiii* evidenzia che soltanto coloro che cercano di vivere secondo giustizia possono ricevere da Dio l’illuminazione della sua grazia; Basilio si basa su Sal 45 per spiegare che l’ozio monastico ha come scopo la pia contemplazione di Dio, e non una sferzata ricerca di novità teologiche che toglie all’anima la serenità indispensabile per pregare.

Basilio non soltanto esorta il popolo ad allontanare il vizio del litigio e dell’ubriachezza, adducendo consigli biblici con l’esortazione, di sapore stoico, a non lasciare che i vizi bestiali dominino la ragione. Propone anche ai fedeli una vita cristiana alta: Prv, visto secondo l’insegnamento di Origene come l’opera indirizzata ai principianti nella vita spirituale, e il richiamo di Dt «Fai attenzione a te stesso», attualizzato in una pluralità di modi, offrono a Basilio l’opportunità di esortare i fedeli a praticare le virtù. L’omelia *De gratiarum actione*, che fonda l’argomentazione morale sulla cristologia, e *In Hexaemeron ix*, che commenta il racconto biblico sulla creazione dell’uomo a immagine e somiglianza di Dio sottolineando la differenza tra naturale e soprannaturale, testimoniano un’evoluzione del pensiero di Basilio, sempre più fondato sulle verità cristiane e sulla Scrittura che le rivela.¹ Nell’omelia *In martyrem Iulittam*, Basilio, commentando un brano di 1Ts, insegna a tutto il popolo la necessità di pregare continuamente, lasciando così trasparire un ideale di vita cristiana più adorante e più fondato in Cristo rispetto ai primi anni.

¹ GRIBOMONT, *Les Règles morales de saint Basile et le Nouveau Testament*, 156, giunge a una conclusione simile alla fine del suo studio sulle citazioni bibliche nel “corpus asceticum”, affermando: «Il est clair qu’avec le temps, et dans un ouvrage où il est plus lui-même, Basile se limite de moins en moins à ce que nous avons appelé la “morale hellénisée” du Nouveau Testament, et réduit l’importance des Pastorales au profit des exigences radicales et du feu d’idéal chrétien des plus enthousiastes parmi les épîtres de Paul».

Quando spiega il racconto biblico della creazione, il Cappadoce difende la verità di affermazioni bibliche dal senso letterale inusuale, come l'esistenza di giorno e notte prima della creazione del sole. Questa difesa procede dal metodo esegetico di Basilio, il quale legge la Gn secondo il suo senso letterale. Non sarebbe giusto accusare Basilio di leggere la Bibbia in modo molto rigido, senza prendere in considerazione la possibilità che ci siano generi letterari o testi che devono essere letti in modo metaforico, perché egli era aperto all'interpretazione allegorica o tipologica di determinati libri o brani. È d'altra parte vero che quando il Cappadoce afferma che un brano debba essere compreso nel suo senso letterale, allora prende molto sul serio la validità delle affermazioni ivi contenute. Questo approccio traspare anche dall'affermazione basiliana secondo la quale lasciare incompiuto un piccolo comandamento biblico vanifica il compimento di tutti gli altri.

Da una parte, il fatto di attenersi al senso letterale della Scrittura permette a Basilio di arrivare a conclusioni salde, inaccessibili con il metodo allegorico, e questa solidità era imprescindibile nel difficile momento storico in cui Basilio visse; tra queste conclusioni rientrano verità che la rivelazione cristiana ha fatto apparire nel mondo intellettuale dell'antichità e che Basilio difende basandosi sul senso letterale della Scrittura. Basilio ritiene necessario imparare dalla Scrittura accettando ciò che dice, senza introdurre in essa le nostre idee mediante il metodo allegorico. Inoltre, Basilio non ha mai rinunciato a comprendere, e perciò fa una sintesi tra le verità che si conoscono a partire dalle Scritture e quelle che si apprendono grazie ad altre fonti, cercando di illustrare con dei ragionamenti il senso letterale delle Scritture: è quanto emerge dalle categorie stoiche con le quali approfondisce il mistero trinitario, dalle riflessioni sulla tendenza naturale alla virtù che è in linea con il fine a cui tendono i comandamenti biblici, o dalle lunghe descrizioni naturalistiche presenti nei commenti basiliani alla Gn.

Basilio vive meditando le Scritture, che intende come scuola di vita, e attraverso le sue opere normative le fa vivere agli altri. Le sue esperienze sono spiegate con l'aiuto delle Scritture, i problemi ecclesiali ai quali deve rispondere come vescovo e come maestro spirituale sono risolti alla luce delle Scritture, gli interrogativi dogmatici incalzanti trovano risposta nello spirito delle Scritture. Ed è stato così non soltanto perché la sua meditazione continua lo ha portato a una loro comprensione sempre più profonda, ma anche perché la sua lettura della Bibbia è avvenuta nella Chiesa che, con le grandi decisioni sinodali e con la sua tradizione non scritta, le è stata di grande aiuto. Se nella scelta dei testi e nel modo di commentarli, Basilio si avvale dell'aiuto che precedenti grandi conoscitori delle Scritture come Origene gli offrono, il suo approccio è sempre molto rigoroso e proteso ad ascoltare la voce del testo stesso. Grazie a questa meditazione e a questo rigore, Basilio è stato un valido interprete della Bibbia e un Pastore capace di affrontare le sfide che hanno caratterizzato la vita della Chiesa nel secolo IV: ha saputo illuminare con gli insegnamenti scritturistici le

grandi polemiche teologiche, ha favorito il radicamento delle prime esperienze monastiche e ha facilitato l'impegno della Chiesa nell'educare i tanti nuovi convertiti al cristianesimo.

ABSTRACT

Nell'esortazione apostolica *Verbum Domini*, 48, Benedetto XVI consiglia che si dia ascolto ai santi perché plasmati dalla Scrittura, e guidati dallo Spirito Santo, hanno trovato nella Bibbia nuovi lumi per l'arricchimento della vita della Chiesa, lungo i secoli. Il Pontefice commemora delle grandi personalità tra le quali Basilio di Cesarea. Il presente è uno studio sul pensiero del Padre Cappadoce e ha l'obiettivo d'illuminare le radici scritturistiche del suo lavoro teologico, evidenziando il suo contributo allo sviluppo del dogma. La riflessione si concentra sulle pretese caratteristiche dell'esegesi basiliana: la tendenza a un uso fondamentalista della Bibbia nella presentazione della dottrina ascetica e l'evoluzione dall'esegesi allegorica verso quella letterale. Le considerazioni conclusive sottolineano l'ecclesialità dell'esegesi di Basilio, inserita nel solco della Tradizione viva, e per il suo gusto per il senso letterale dei testi biblici.

In the Apostolic Exhortation *Verbum Domini*, n. 48, Benedict XVI claims that exegesis ought to listen to the saints. Having let themselves be shaped by Scripture and guided by the Holy Spirit, they found in the Bible new lights that have enriched the life of the Church throughout the centuries. Benedict XVI goes on to point out several great figures that demonstrate this idea. One of these is Basil of Caesarea. This article studies the thought of this Cappadocian Father by illuminating the scriptural roots of the new insights that his theological work and his spiritual teaching have offered to the development of doctrine. The author's research enables a new analysis of the alleged characteristics of Basilian exegesis, such as an appreciation for allegory, the tendency to a fundamentalist interpretation of the Bible within the context of ascetic doctrine, and the evolution from allegorical to literal exegesis. The conclusions not only highlight the ecclesial nature of Basil's exegesis, always inserted in the stream of the living Tradition, but also his taste for the proper sense of biblical texts.