

Massimiliano Zupi

L'essere come inter-esse

Una lettura del *Contro Eunomio*

di Gregorio di Nissa

Associazione Culturale *piccola barca*

Fides quaerens intellectum 7

Roma 2019

Dello stesso Autore, cinque saggi avviano l'elaborazione di una ontologia cristiana post-moderna:

M. ZUPI, *Tardi ti ho amato, ovvero la carne quale luogo della conoscenza di Dio. Una lettura di due capitoli (X,26-27) delle Confessioni di Agostino*, 2017

M. ZUPI, *L'essere come inter-esse. Una lettura del Contro Eunomio di Gregorio di Nissa*, 2019

M. ZUPI, *Tenebra superlucente, ovvero l'ossimoro quale linguaggio per pensare l'essere come soglia. Una lettura della Teologia Mistica di Dionigi l'Areopagita*, 2017

M. ZUPI, *Per un'ontologia della soglia che pensi l'essere come trapassare reciproco irrisolto. Una lettura di Totalità e Infinito e di Altrimenti che essere di Emmanuel Levinas*, 2017

M. ZUPI, *Per un'ontologia della carne che pensi l'essere come amore. Una lettura delle Thesen di Klaus Hemmerle*, 2017

In copertina: LÁSZLÓ MOHOLY-NAGY, *Construction* (1924)

Si ringrazia lo Städel Museum, Frankfurt am Main, per aver reso di pubblico dominio l'immagine

Licenza: CC BY-SA 4.0 Städel Museum, Frankfurt am Main
<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.en>

a mio figlio,

Giovanni:

**vent'anni fa, mentre era in culla,
gli leggevo in greco il *Contro Eunomio*
che stavo traducendo in italiano
in occasione della mia prima pubblicazione.**

La mia fedeltà ad entrambi

in tutti questi anni,

a Giovanni e a Gregorio,

è stata ampiamente ricompensata

INDICE

INTRODUZIONE9

PRIMA PARTE. LA DOTTRINA TRINITARIA DI EUNOMIO E DI GREGORIO DI NISSA: L'IRRIDUCIBILE APORETICITÀ LOGICA DELLA RIVELAZIONE CRISTIANA DI DIO

1. LA DOTTRINA TRINITARIA DI EUNOMIO

SOMMARIO23

1.1. LA CONTROVERSIA EUNOMIANA ED IL DOGMA TRINITARIO: UN OGGETTO DI STUDIO CHE
DÀ ANCORA DA PENSARE, PERCHÉ ANCORA DA PENSARE23

1.2. LA DOTTRINA TRINITARIA DI EUNOMIO: UNA TEOLOGIA IN VERITÀ BINARIA30

1.3. L'ISTANZA SPECULATIVA COMUNE A PLOTINO, ORIGENE ED EUNOMIO: SALVAGUARDARE
L'ASSOLUTA SEMPLICITÀ DELL'ORIGINE SENZA PERDERE LA DIFFERENZA DEL MOLTEPLICE
.....38

INDICE

2. LA DOTTRINA TRINITARIA E CRISTOLOGICA DI GREGORIO DI NISSA

SOMMARIO	41
2.1. LA DOTTRINA DEL « <i>MÍA USÍA KÁI TRÉIS HYPOSTÁSEIS</i> »	
2.1.1. <i>Disorganicità letteraria ed organicità dottrinale del Contro Eunomio: opera sistematica in quanto non piana</i>	42
2.1.2. <i>La dottrina delle tre ipostasi</i>	47
2.1.3. <i>La paradossale oscillazione della teologia gregoriana tra monoteismo e triteismo, corrispondente alla paradossale oscillazione della teologia eunomiana tra subordinazionismo e modalismo: l'equivocità del mistero cristiano del Dio uno e trino.....</i>	64
2.2. LA DOTTRINA DELLA GENERAZIONE ETERNA DELL'UNIGENITO DAL PADRE	
2.2.1. <i>La difficoltà di pensare l'origine della temporalità dall'eternità: la differenza ontologica tra Dio ed il creato.....</i>	79
2.2.2. <i>Necessità di un'interpretazione analogica del concetto di «generazione»: i quattro sensi di derivazione da una causa.....</i>	95
2.2.3. <i>Il limite conoscitivo dell'intelletto: deficit o condizione di possibilità della conoscenza di Dio?.....</i>	109
2.3. LA DOTTRINA DELLA MIRABILE UNIONE DI NATURA UMANA E DIVINA IN CRISTO	
2.3.1. <i>La dinamica della storia della salvezza secondo Gregorio di Nissa: due creazioni ed altrettante generazioni</i>	115
2.3.2. <i>La dottrina cristologica del Nisseno: il paradosso della trascendenza-incarnazione di Dio quale espressione del mistero di un Dio che è amore</i>	126
2.3.3. <i>«E il Verbo si fece carne» (Gv 1,14): la croce quale luogo di trasgressione dei limiti della natura divina ed istanza di trapasso dalla conoscenza logica alla conoscenza mistica di Dio</i>	145

INDICE

SECONDA PARTE. LA TEORIA DEI NOMI DI EUNOMIO E DI GREGORIO DI NISSA: DICIBILITÀ ED INDICIBILITÀ DELL'USÍA DIVINA

3. LA TEORIA DEI NOMI DI EUNOMIO E L'EQUIVOCITÀ DELLA DOTTRINA DA LUI SOSTENUTA: SUBORDINAZIONISMO RELATIVO AL FIGLIO E MODALISMO RELATIVO AL PADRE162

4. LA TEORIA DEI NOMI DI GREGORIO DI NISSA: IL PROCESSO DI CONOSCENZA È INFINITO SIA A CAUSA DEL LIMITE DELL'INTELLETTO SIA A CAUSA DELLA NATURA LIMINARE DELL'ESSERE STESSO

SOMMARIO 179

4.1. I NOMI SONO *KAT'EPÍNOIAN*: DICONO L'ESSERE IN QUANTO DIFFERENTE E NON IN QUANTO IDENTICO 181

4.2. NATURA DIASTEMATICA ED EURISTICA DEL DIRE: IN GREGORIO, DICIBILE E INDICIBILE SONO POLI TENUTI SEPARATI TRA DI LORO E AL TEMPO STESSO IN RECIPROCA TENSIONE.....192

4.3. L'ASSOLUTA INDICIBILITÀ DELL'*USÍA*: L'INFINITÀ DI DIO RIVELA L'ESSERE COME SOGLIA 202

TERZA PARTE. L'ESITO MISTICO DELLE *ENNEADI* E L'ESITO MISTAGOGICO DEL *CONTRO EUNOMIO*

5. L'ESITO MISTAGOGICO DEL *CONTRO EUNOMIO*: LA CARNE DI CRISTO, UNICO AUTENTICO DISCRIMINE TRA PLATONISMO E CRISTIANESIMO, RIVELA L'ESSERE DIVINO QUALE VISCERALE *INTER-ESSE*

SOMMARIO 223

- 5.1. ASCENDENZA PLATONICA E PLOTINIANA DELLA DOTTRINA TRINITARIA E DI QUELLA DELLA GENERAZIONE DIVINA SIA EUNOMIANA CHE GREGORIANA: DIFFERENTE L'INTELLIGENZA DIALETTICA, COMUNE L'APORETICITÀ LOGICA 223
- 5.2. LA TEORIA DEI NOMI QUALE CHIAVE DI LETTURA DI PLOTINO E GREGORIO DI NISSA: CARATTERE ANTI-IDEOLOGICO ED ESITO MISTICO DELLA LORO FILOSOFIA 235
- 5.3. IL RAPPORTO DI CONTINUITÀ E DISCONTINUITÀ TRA PLATONISMO E CRISTIANESIMO: ESITO MISTICO DELLE *ENNEADI* ED ESITO MISTAGOGICO DEL *CONTRO EUNOMIO* 249

APPENDICE: SOMMARIO RAGIONATO DEL *CONTRO EUNOMIO* DI GREGORIO DI NISSA.....274

BIBLIOGRAFIA310

INTRODUZIONE

Che cos'è filosofia? È la *téchne*¹, il mestiere e l'arte, con cui da più di duemila anni, a partire da questa piccola porzione di mondo che ha il suo centro nel Mediterraneo, pochi uomini hanno cercato e cercano di rendere dicibile e comprensibile la vita che tutti viviamo. È un po' quello che avviene con una poesia d'amore: tutti si innamorano, ma solo il poeta offre le parole per esprimere quello che si sperimenta. Leggiamo quella pagina e trasaliamo per lo stupore: non avremmo mai saputo dirlo così, ma è esattamente quello che ci è accaduto, che abbiamo provato, vissuto. La filosofia dunque è un po' come la poesia. *Un po'* tuttavia non vuol dire *la stessa cosa*. La poesia è evocativa, allusiva; è un sasso gettato nell'acqua: il suo effetto è di creare intorno a sé cerchi sempre più ampi. Essa è spesso di piccole dimensioni, come un sasso: le sue risonanze però non cessano di irraggiarsi. La filosofia, al contrario, procede per saturazione, per esplicitazione: spiega, espone, in maniera piana. Per

*compenetrazione di
filosofia e poesia, di
lógos ed áisthesis: origi-
ne estetica del pensare*

¹ Per quanto riguarda la trascrizione dei vocaboli in greco, ci siamo attenuti al seguente criterio: abbiamo utilizzato l'alfabeto greco per i termini messi tra parentesi all'interno di citazioni di brani tradotti dal greco, dal momento che quelle parentesi possono essere ignorate da chi non conosca la lingua greca; per i termini invece inseriti nel corpo dell'argomentazione, abbiamo optato per una trascrizione che permettesse di leggere correttamente e facilmente quelle parole anche a chi non conosca il greco: così ad esempio scriveremo *usía* e non *ousía*, o *kái* e non *kaí*.

INTRODUZIONE

questo di norma non si limita a poche pagine, tanto meno a poche righe. Solitamente è prolissa, per amore di chiarezza: come una buona guida, che volesse presentare e far conoscere vie e piazze di una città. Il poeta privilegia l'*áisthesis*, i cinque sensi: sente e fa sentire. Il filosofo invece la ragione, il *lógos*: argomenta, spiega e fa capire. Nondimeno, *áisthesis* e *lógos* non si danno mai l'una senza l'altro, rinviandosi ed avviandosi piuttosto reciprocamente: questa, almeno, è una delle tesi di fondo sottesa alla nostra ricerca. Del resto, che nel Novecento molti filosofi siano ricorsi ad uno stile poetico e molti poeti si siano avvicinati ad una scrittura filosofica, è un dato di fatto facile a constatarsi: basti citare, per limitarsi a due esempi illustri, Martin Heidegger, da una parte, e Mario Luzi, dall'altra. Istanza filosofica di ogni poesia e – quel che a noi qui più preme sottolineare – origine estetica di ogni filosofia: perché ogni pensiero filosofico è originato e guidato, se non da una ferita, comunque almeno da un sentire, da un contatto e tocco interiore.

Uno degli intenti delle prossime pagine è di rendere ragione dell'esperienza di Dio: come è possibile e cosa significa fare esperienza di Dio? Ciò nondimeno, non si tratta di uno studio di filosofia della religione. Del resto, la prospettiva assunta si

*ragione e fede, due poli
dell'unica e medesima
esperienza: natura
paradossale del
pensiero filosofico*

discosterà nettamente da quella entro la quale sorse la filosofia della religione come disciplina a sé. Quale branca specifica, infatti, essa nacque in età moderna ed una delle sue pietre miliari fu il *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, La

INTRODUZIONE

religione entro i limiti della sola ragione, di Kant: in un periodo in cui si era venuta affermando la distinzione tra fede e ragione, si impose conseguentemente l'esigenza di definire in che modo la religione potesse essere oggetto di filosofia. Ora invece, fede e ragione – in maniera analoga ad *áisthesis* e *lógos* – ci sembra siano piuttosto i poli di un'unica tensione speculativa ed esistenziale – tensione che, in quanto irrisolto trapassare reciproco, andirivieni senza soluzione di continuità, costituisce quel che tecnicamente viene chiamato «paradosso»: e che il pensare ed il vivere abbiano natura intrinsecamente paradossale è un'altra delle tesi di fondo sottese alla nostra ricerca. Detto kantianamente: che si dia una sola ragione, pura, o viceversa una sola fede, magari cieca, è un miraggio, un'illusione. La filosofia è necessariamente sempre impura, e sarebbe senz'altro auspicabile che anche la fede, da parte sua, fosse il più possibile intelligente. La fede è condizione di possibilità dell'esperienza in generale, *überhaupt*, e non solamente di quella religiosa. Una riflessione sulle condizioni di possibilità e sul senso della fede non per questo pertanto è una filosofia della religione: è piuttosto l'oggetto della filosofia in genere.

Dunque, non uno studio di filosofia della religione, bensì un *itinerarium mentis in Deum*: un lungo viaggio attraverso cui risalire a Dio, o meglio alle condizioni di possibilità della conoscenza ed esperienza di Dio. Era senz'altro questa la prospettiva propria dei Padri della Chiesa; ma, ben prima di loro, anche di Platone ed Aristotele: del maestro, che intese risalire su

*filosofia come
itinerarium mentis
in Deum: come
pensiero dell'origine*

su fino all'idea di Bello e di Bene in sé, e del discepolo che, seguendo un'altra via, volle comunque identificare le cause ed i principi primi, fino a quel Motore Immobile che è causa e principio di tutto. Ecco: filosofia è semplicemente pensiero dell'origine. Del resto, da Aristotele fino agli odierni manuali scolastici, la filosofia viene fatta nascere in Ionia, allorché sorse l'interrogativo circa l'*arché*, il principio e l'origine appunto di tutte le cose. Non a caso, inoltre, «in principio», «*ber'eshit*» e «*en arché*» sono altresì le parole con le quali iniziano il *Primo* (Gn 1,1) ed il *Secondo* (Mc 1,1 e soprattutto Gv 1,1) *Testamento* biblici. In effetti, Dio è l'origine per antonomasia: rendere ragione dell'esperienza di Dio significa pertanto pensare l'origine.

Una ricerca di filosofia *tout court*, dunque, senza aggettivi, o, se proprio si dovesse aggiungere una qualificazione, di filosofia teoretica. Ma perché una simile indagine? Non basterebbe accontentarsi di vivere l'esperienza? Di vivere e basta? Il fatto è che – ed è questa un'altra tesi di fondo della nostra ricerca – non è sufficiente vivere un evento per farne esperienza: occorre piuttosto prenderne consapevolezza e acconsentirvi. Così come non basta innamorarsi per sposarsi: è necessario essere consapevoli dell'amore che pure, come dicono gli inglesi, *ci cade addosso*, e dire sì; e quanto maggiore è il grado di consapevolezza, tanto maggiori le possibilità che il matrimonio non finisca in un naufragio. L'uomo è l'unico animale dotato di linguaggio: attraverso la parola, egli esiste dando senso ed assenso al mondo. La filosofia, come tutta la cultura, ci è necessaria per vivere più del pane e dell'aria, perché ci insegna a

*... e quale forma di
conoscenza intesa
come esperienza*

INTRODUZIONE

vivere da uomini: a capire cioè ciò che ci capita e a corrispondergli consapevolmente.

* * *

In questo saggio, ripercorreremo il lungo itinerario attraverso il quale Gregorio di Nissa, nel suo *Contro Eunomio*, tenta di pensare in modo non subordinazionistico il paradosso del Dio cristiano: di un Dio cioè che è uno essendo trino ed è Dio facendosi uomo. Due i risultati che saranno infine raggiunti, entrambi inaspettati.

Da una parte, Gregorio teoreticamente apparirà molto più vicino al suo avversario ariano, Eunomio, di quel che potrebbe sembrare a prima vista: non solo condivide il medesimo presupposto di fondo, ovvero il dogma dell'assoluta semplicità dell'origine, ma altresì analogo è l'esito equivoco delle loro dottrine. Se infatti il discepolo di Aezio, senza rendersene conto, oscilla tra un subordinazionismo *e parte Filii*, relativo al Figlio (il Dio generato essendo inferiore al Dio non generato) ed un modalismo *e parte Patris*, relativo al Padre (il Dio non generato, assolutamente irrelato, nella sua solitudine non essendo più propriamente una persona), il Nisseno, pur contro le proprie stesse intenzioni, oscilla altrettanto equivocamente tra monoteismo (una sola è la sostanza divina) e triteismo (tre sono le ipostasi: ma allora come i tre

la dottrina gregoriana è equivoca perché la rivelazione cristiana di Dio è equivoca

possono essere ancora uno?). Il fatto è che – è questa la nostra interpretazione – è il mistero cristiano del Dio uno e trino, come pure del resto quello del Cristo vero Dio e vero uomo, ad essere irriducibilmente equivoco².

Dall'altra parte – sarà questo il secondo sorprendente risultato – in Gregorio gioca un'ambivalenza ancora più significativa. Da un lato, infatti, egli è figlio del suo tempo ed utilizza vocaboli e concetti comuni alle scuole filosofiche del quarto secolo, che univano ormai sincretisticamente platonismo, aristotelismo e stoicismo: in particolare, il termine *usía* e la certezza in-

*Dio non è essenza
ma presenza: non è
essere ma inter-esse*

dubitabile nell'assoluta semplicità della sostanza divina. Dall'altro lato, tuttavia, soprattutto nella sua teoria dei nomi e con la nozione – quasi inedita per il mondo antico – di «infinità» di Dio, arriva implicitamente a mettere

in discussione sia quel termine (*usía*, che è riconosciuta essere assolutamente incomprensibile ed indicibile) sia quella certezza (la semplicità dell'essere divino, che risulta originariamente molteplice). Dio non è *usía*, ma *parusía*, non *essenza*, ma *presenza*; conseguentemente, la conoscenza di Dio è possibile per contatto e non per concetto, esperienzialmente e non dottrinalmente; l'origine si rivela infine non semplice, bensì originariamente (s)composta, e l'essere è letteralmente *inter-esse*, ovvero limite, soglia di trapasso, e relazione. Questi sono i risultati impliciti, esi-

² È da Marco Maria Olivetti che abbiamo imparato ad utilizzare l'aggettivo «equivoco» con una valenza filosoficamente pregnante, quale sinonimo di «paradossale» od «ossimorico», ad indicare una situazione di tensione irrisolta, ma proprio per questo fertile, tra due poli opposti: cfr. ad esempio il Capitolo conclusivo, l'ottavo, di *Analoga del soggetto* (Roma-Bari 1992), intitolato «L'equivoco metafisico».

genziali, della filosofia del Nisseno: risultati ai quali Gregorio è giunto perché a loro lo ha condotto la rivelazione cristiana di Dio; risultati nondimeno che nel Nisseno rimangono latenti, perché inconciliabili con la grammatica filosofica che egli condivideva con il suo tempo.

Né il caso di Gregorio di Nissa è isolato. In altri due saggi, abbiamo potuto constatare un analogo stato di cose in due ulteriori rappresentanti di primo piano della patristica: Agostino e Dionigi l'Areopagita. Dionigi, autore della celebre *Teologia Mistica* – un breve testo, scritto circa un secolo dopo il *Contro Eunomio* – è lo pseudonimo di un personaggio sulla cui identità gli studiosi ancora non hanno affatto raggiunto un accordo: si tratterebbe di un platonico travestito da cristiano o piuttosto di un cristiano che utilizza un vocabolario platonico?

*anche la scrittura
ossimorica dello pseudo-
Dionigi esprime la natura
liminare del Dio cristiano*

L'ambivalenza della sua identità – è stata questa la nostra tesi – è dovuta al fatto che anche l'Areopagita è spinto dalla sua esperienza cristiana di Dio a forzare la grammatica filosofica del suo tempo. Il vino non arriva a spaccare gli otri vecchi (Mc 2,22): tuttavia li deforma e li incrina. La forzatura, l'incrinatura appare nella scrittura particolarissima della *Teologia Mistica*, caratterizzata dall'uso eccessivo, smodato, quasi ossessionato, della figura retorica dell'ossimoro: perché l'ossimoro – esplicita violazione del principio di non-contraddizione! – esprime stilisticamente, ancora una volta, la natura liminare, paradossale della rivelazione cristiana di Dio.

Dallo studio di una bellissima pagina delle *Confessioni*, poi – un testo scritto appena una ventina d’anni più tardi rispetto al *Contro Eunomio* – è emerso che anche Agostino operò una radicale messa in crisi della grammatica filosofica del suo tempo, la quale pure apparentemente e consapevolmente il raffinato maestro di retorica condivideva: la carne – non l’idea, non l’intelligibile! – nello specifico la carne di Cristo, è risultata essere il luogo e la condizione di possibilità della conoscenza di Dio, in quanto

e in Agostino la carne è risultata essere il luogo della conoscenza di Dio

essa è fatta per essere ferita ed inabitata, rivelando l’essere, ancora una volta, quale originario *inter-esse* – la carne apparendo altresì l’unico essenziale discrimine tra platonismo e cristianesimo.

Complessivamente, attraverso lo studio di questi tre grandi scrittori dell’età patristica, ci sembra di poter mostrare come fin dall’antichità la rivelazione cristiana di Dio abbia suscitato l’esigenza di formulare una nuova ontologia. Solo che sono occorsi quasi duemila anni affinché la filosofia elaborasse un altro bagaglio concettuale atto ad esprimere quella nuova ontologia. Con ciò non intendiamo sostenere che l’ontologia antica della sostanza o quella moderna del sistema fossero meno adatte dell’ontologia post-moderna del limite a pensare filosoficamente la rivelazione cristiana di Dio. Piuttosto, ognuna ha le sue criticità, i suoi punti deboli nei quali tendenzialmente rischia di non riuscire più a corrispondere in maniera adeguata a quella rivelazione. Del resto, viceversa, vi sono altresì punti di contatto, nei quali l’una saluta e riconosce le altre. Ogni ontologia è semplicemente espressione di un determinato modo di sentire, di una determina-

INTRODUZIONE

ta forma di vita: e nessuna cultura è più congeniale delle altre alla rivelazione cristiana di Dio. Non si tratta dunque di affermare il proprio punto di vista condannando quello altrui, bensì semmai di elaborare criticamente il proprio esercitando al contempo una ospitalità benedicente nei confronti degli altri.

In altri due saggi, su Hemmerle e Levinas, abbiamo quindi provato ad esplicitare in maniera compiuta quel che in Gregorio, Agostino e lo pseudo-Dionigi è possibile trovare soltanto in forma implicita: vale a dire, una comprensione estetica – non nell'accezione moderna del termine, ma nel senso greco, di comprensione cioè «attraverso i sensi» – ossimorica ed esperienziale di Dio, che riconosca nel suo essere un originario *inter-esse*.

la rivelazione cristiana di Dio ha imposto fin da subito una nuova ontologia, ma solo oggi possediamo una grammatica filosofica che permetta di esplicitare quel che finora era rimasto implicito

INTRODUZIONE

* * *

Concludiamo con due note metodologiche. Ogni Capitolo sarà introdotto da un breve Sommario. Questa scelta metodologica, oltre a rispondere all'esigenza didattica di fornire il massimo di unità e chiarezza al testo, persegue anche una finalità squisitamente teoretica: i Sommari infatti, nella brevità con cui rianodano e riavviano l'argomentazione, anticipando la fine nell'inizio, la coda nel capo, conferiscono alla trama del pensiero un ritmo dialettico, polare, caratterizzato da quell'andirivieni di riassunto e sviluppo, di ripetizione ed apertura, di *iam* e *nondum*, di già-noto ed attesa, che costituisce i due tempi, il doppio respiro dell'attività intellettuale, come esemplarmente messo in mostra dall'alternanza di *diáiresis* e *synagoghé*, di *divisione* e *raccolta*, in Platone, ottenendo il tipico effetto sistematico della spirale, nella quale lo sviluppo lineare si realizza attraverso la circolarità, il procedere attraverso un ritornare all'inizio. Per questo stesso motivo,

sommari e caselle di testo: una messa in mostra della natura dialettica, polare del pensiero

si è scelto di evidenziare in brevi caselle di testo i passaggi essenziali dell'argomentare: esse rappresentano una sorta di Sommario pagina per pagina, capoverso dopo capoverso.

Un'ultima parola, infine, sui testi d'autore citati, in primo luogo ovviamente quelli del Nisseno. Di essi è riportata sempre una nostra traduzione, nella quale si è cercato di essere il più fedeli possibile all'originale: ciò nella persuasione che la massima

scrupolosità ed insistenza sulla lettera costituisca la migliore via d'accesso allo spirito. Non siamo mai ricorsi perciò alla parafrasi; anzi, fin dove è stato possibile, si è cercato di fornire una traduzione che fosse un vero e proprio calco dell'originale. È probabile che all'inizio questa versione in italiano risulti un po' dura: tuttavia il guadagno che si vorrebbe ottenere è non solo di far gustare, almeno in parte, il sapore che quei testi hanno nella loro lingua originale, ma anche di fare intuire ed apprezzare l'approccio *filologico* proprio di chi mette tutta la sua cura ed il suo zelo nell'*amore di una parola* – secondo il significato etimologico del vocabolo greco *filo-loghía* – che è la materia che dà corpo allo spirito, l'opacità attraverso la quale sola lo spirito può risplendere in tutta la sua bellezza. In questo senso, fare filosofia, a nostro avviso, è essenzialmente un'opera di esegesi. Lo spirito trascende la lettera, nondimeno è solo nella lettera; viceversa, la lettera è soltanto un veicolo dello spirito, una scala, ma a differenza della *Leiter* della penultima proposizione del *Tractatus* (6.54) di Wittgenstein, essa non può essere mai gettata via: aldilà della scala, infatti, si può andare paradossalmente solo rimanendo sulla scala! Per dire lo spirito occorre *intelleĝere*³ la lettera: ovvero, secondo l'etimologia equivoca del verbo latino *intelleĝere*, oc-

*la filosofia è esegesi,
perché la lettera è come la
carne: è possibile leggere-
intus solo leggendo-inter*

³ Per consentire la corretta pronuncia dei vocaboli latini anche a chi non conosca questa antica lingua, indicheremo sempre la quantità della penultima sillaba: se lunga, l'accento tonico va pronunciato su quella medesima sillaba (ad esempio, *persōna* andrà letto *persóna*); se breve, l'accento cade sulla sillaba precedente, la terzultima (nel nostro caso: *intelleĝere*); là dove non sia indi-

INTRODUZIONE

corre leggere-*intus*, *dentro*, leggendo-*inter*, *tra*; una lettura quindi che equivocamente – proprio come nel *durchschauen*, nel *guardare-attraverso* delle *Ricerche Filosofiche* wittgensteiniane (§90) – legga quel che è *dentro* la lettera *attraverso* la lettera, lo spirito essendo differente dalla lettera eppure inscindibilmente legato ad essa. La lettera insomma, nella nostra teoria esegetica, occupa lo stesso posto, il medesimo ruolo che ha il corpo nell'ontologia che proponiamo.

cata la quantità, si intenda che l'accento debba essere pronunciato sulla penultima sillaba.

PRIMA PARTE

**LA DOTTRINA TRINITARIA
DI EUNOMIO E DI GREGORIO DI NISSA:
L'IRRIDUCIBILE APORETICITÀ LOGICA
DELLA RIVELAZIONE CRISTIANA DI DIO**

1. LA DOTTRINA TRINITARIA DI EUNOMIO

Sommario

La dottrina trinitaria di Eunomio è anomea e subordinazionista: la sostanza del Figlio è *diversa, anómoios*, ed inferiore, subordinata rispetto a quella del Padre. In questo senso, la filosofia eunomiana è di ascendenza neoplatonica ed origeniana. Alla luce di una analisi squisitamente teoretica, tuttavia, emergerà che:

- a) per alcuni aspetti, assolutamente centrali, Plotino ed Origene appariranno tanto lontani da Eunomio quanto vicini, al contrario, al Nisseno;
- b) comuni a tutti e quattro i pensatori poi, in generale, sono l'istanza teoretica di fondo che li guida, alcuni presupposti indubitabili, nonché le difficoltà che incontrano e sono chiamati a superare.

Solo al termine dello studio dell'intera controversia eunomiana, sarà possibile tornare a considerare il significato di questi primi risultati e provare ad offrire una ridefinizione del rapporto di continuità e discontinuità tra eresia ed ortodossia, come pure tra platonismo e cristianesimo.

1.1. La controversia eunomiana ed il dogma trinitario: un oggetto di studio che dà ancora da pensare, perché ancora da pensare

Il dogma trinitario cristiano definito nel concilio di Costantinopoli del 381 è noto a tutti: un solo Dio e tre Persone. Più

precisamente, secondo la terminologia tecnica adottata: Dio è un'unica sostanza e tre ipostasi. Probabilmente, però, non tutti sanno che questa formula rappresentò il punto d'arrivo di una lunga controversia, che vide opporsi Eunomio, l'ultimo esponente di rilievo dell'arianesimo di lingua greca nel quarto secolo, ed i fratelli Cappadoci, Basilio e Gregorio. Al termine del concilio, Eunomio venne condannato. A conti fatti, alla luce dell'esito della disputa, egli può essere facilmente bollato quale eretico e neoplatonico. Per tutti, Bernard Pottier ha scritto: «Eunomio si sforza di costruire il suo pensiero adattando Origene, Ario ed il neoplatonismo dell'ambiente»⁴. In effetti, da una parte, la teologia eunomiana rappresentò una radicalizzazione di quella ariana: Padre, Figlio e Spirito Santo sono tre sostanze differenti, l'una subordinata all'altra, il Paraclito essendo inferiore rispetto al Dio generato e il Dio generato rispetto al Dio non generato. Dall'altra parte, un simile subordinazionismo, in ambito cristiano, aveva conosciuto il suo più autorevole precedente in Origene, mentre all'interno del paganesimo Plotino ed i neoplatonici successivi avevano elaborato un'ontologia gerarchica, nella quale il genera-

to veniva considerato inferiore al generante. Con il senno del poi, dunque, Eunomio può ben essere etichettato e liquidato come eretico, ariano, origeniano e neoplatonico. Tuttavia le etichette danno poco da pensare: ri-

Eunomio, eretico e neoplatonico: ma la mèta, senza la fatica del percorso, rischia di essere fraintesa

⁴ Pottier (1994), p.125. Allo scopo di non appesantire le note a fondo pagina, dei testi citati più di una volta indichiamo solo l'anno di pubblicazione, rinviando alla Bibliografia a fine libro per la referenza completa. La traduzione è sempre nostra.

schiano di ridurre la filosofia a degli slogan, pensiero di nessuno, pensiero non pensato. Il fatto è che la mèta, senza la fatica del percorso compiuto per raggiungerla, rischia di essere fraintesa.

Ferma restando la distinzione ormai acquisita tra dottrine eretiche ed ortodosse, quel che conta è ripercorrere piuttosto la storia e l'intrigo di ciascuna: chi è dunque Eunomio? Quale la teologia da lui elaborata? Al termine della nostra ricognizione dell'intera controversia eunomiana, ci aspetteranno delle sorprese⁵: la teologia eunomiana infatti presenterà dei punti di contatto con quella neoplatonica, certo; ciò nondimeno, ancora più profonde risulteranno le affinità tra Plotino e Gregorio di Nissa! Il medesimo esito sorprendente riguarderà anche il rapporto con Origene: egli si rivelerà essere padre ed ispiratore del Nisseno non meno di quanto lo sia di Eunomio. Infine tra i due stessi nemici giurati, l'ortodosso Gregorio e l'ariano Eunomio, le affinità risulteranno ben più profonde di quel che a prima vista potrebbe sembrare: comuni i presupposti teoretici, comune, da un punto di vista squisitamente logico, l'esito aporetico. Lo studio della controversia eunomiana e la relativa comprensione del dogma trinitario appariranno, dunque,

*un percorso tutt'altro
che piano: ma proprio
per questo, che dà da
pensare*

⁵ Già dieci anni fa, abbiamo pubblicato un lungo saggio sul *Contro Eunomio: Incanto e incantesimo del dire. Logica e/o mistica nella filosofia del linguaggio di Platone (Cratilo e Sofista) e Gregorio di Nissa (Contro Eunomio)*, Studia Anselmiana 143, Roma 2007. Nel presente libro utilizziamo lo studio condotto allora, in parte sintetizzandolo, in parte aggiornandolo, ma soprattutto collocandolo in un contesto ed itinerario di ricerca a quel tempo appena abbozzato, ora invece ben più definito ed articolato.

tutt'altro che piani e scontati: ma proprio per questo, forse, interessanti. Oggetti di studio insomma che danno da pensare, perché in fondo ancora da pensare. Il nostro approccio sarà rigorosamente teoretico; tuttavia è bene cominciare con un po' di storia.

un po' di storia ...

La storia del mondo cristiano d'Oriente, nel quarto secolo, fu segnata dalla controversia ariana. Il vescovo di Alessandria, Alessandro, probabilmente intorno al 320, convocò il suo clero per ascoltare e giudicare Ario ed i suoi accusatori: fu l'inizio di un dibattito che si sarebbe protratto per più di mezzo secolo. La prima tappa nel corso di questo lungo processo fu il concilio che si tenne a Nicea nel 325 per volontà dell'imperatore Costantino: di contro ad Ario, che aveva subordinato il Figlio al Padre negando sia che il Figlio fosse coeterno al Padre sia che fosse generato della stessa sostanza del Padre, il concilio sancì che il Figlio fosse *consustanziale*, *homouísiós*, vale a dire della stessa sostanza⁶ del Padre. Il dogma niceno però, lungi dal liquidare l'eresia ariana, non soddisfece in verità nemmeno gli antiariani alessandrini: essi infatti appartenevano, come lo stesso Ario, alla tradizione origeniana, che, pur nel rispetto dell'unità di Dio, esigeva tuttavia una ben più marcata distinzione tra Padre e Figlio. La disputa avrebbe trovato una sua composizione soltanto quasi sessant'anni più tardi, nel concilio di Costantinopoli del 381, con il trionfo della teologia dei Cappado-

⁶ La traduzione più letterale del vocabolo greco *usía* in italiano sarebbe «essenza»; tuttavia, in obbedienza ad una plurisecolare tradizione che ha visto tradurre *usía* con «*substantía*», anche noi in italiano abbiamo preferito «sostanza» ad «essenza».

ci, la quale avrebbe rappresentato una revisione del dogma niceno secondo l'istanza propria della tradizione origeniana di pensare adeguatamente la differenza e la molteplicità in Dio, o se si preferisce, una riformulazione dell'origenismo alla luce del dogma niceno antiariano. Con la condanna di Ario nel 325, dunque, non si era che all'inizio; dovevano ancora nascere coloro che, nella seconda metà del secolo, avrebbero rappresentato l'ultimo capitolo della controversia ariana, almeno nel mondo cristiano di lingua greca: Eunomio vescovo di Cizico e Gregorio vescovo di Nissa.

Eunomio si affermò come nuovo capoparte ariano nel concilio costantinopolitano del 360: fu in quell'occasione che, probabilmente, scrisse l'*Apologia*, la quale avrebbe riscosso un successo tale da far ottenere al suo autore l'episcopato di Cizico. Dopo alterne vicende e numerosi esili, ritroviamo Eunomio a Costantinopoli nel 378, grazie all'editto di tolleranza religiosa emanato dal nuovo imperatore, Graziano: nello stesso anno vennero pubblicati i primi due libri dell'*Apologia dell'Apologia*. Anche questa volta dovettero riscuotere un buon successo e negli anni immediatamente seguenti furono composti e pubblicati i libri terzo, quarto e quinto. Tra il maggio e il luglio del 381, si svolse quindi il concilio di Costantinopoli, che sancì il trionfo definitivo della dottrina dei Cappadoci e la sconfitta di Eunomio. A causa dei disordini seguiti alla condanna non solo degli eunomiani, ma anche di eudossiani, pneumatomachi, sabelliani, marcelliani, fotiniani ed apollinaristi, l'imperatore Teodosio, nel tentativo di mettere pace, convocò, per l'estate del 383, una conferenza di tutti gli eretici a Costantinopoli: ognuno dei capiparte dei diversi partiti venne invitato a presentare un documento nel quale avrebbe

dovuto esporre la propria professione di fede trinitaria. In questa occasione Eunomio stese la *Professione di fede*: anch'essa venne condannata. Si concludeva così, dopo ventitré anni, la controversia eunomiana, cominciata nel concilio costantinopolitano del 360 con la stesura dell'*Apologia* di Eunomio. L'imperatore Arcadio, con un editto del 4 marzo del 398, ordinò che venissero bruciate tutte le opere di Eunomio. Per questo a noi sono potuti giungere integri solamente i tre libri dell'*Apologia* e la *Professione di Fede*, in quanto fin da subito annessi rispettivamente al

i sei trattati che scandirono, due a due, lo sviluppo della controversia eunomiana

Contro Eunomio di Basilio e alla *Confutazione della Professione di fede* di Gregorio, alle due opere cioè con cui i fratelli Cappadoci avevano confutato i due scritti eunomiani. Dell'*Apologia dell'Apologia* invece conserviamo solo i frammenti dei primi tre libri citati da Gregorio nel suo *Contro Eunomio*, grazie al metodo inaugurato nel *Contro*

Eunomio di Basilio e seguito poi sia da Gregorio che da Eunomio: quello cioè di procedere citando man mano alcuni passi dell'opera contro cui si stava scrivendo, per quindi di volta in volta confutarli. Malgrado la perdita della maggior parte degli scritti di Eunomio, è dunque comunque possibile ricostruire la dottrina trinitaria da lui elaborata. Lo faremo basandoci – oltre che su alcuni passi della *Professione di Fede*, utili per la pregnanza delle definizioni dogmatiche che presentano – sull'analisi dei soli frammenti dell'*Apologia dell'Apologia*: tale scelta è legittimata sia dal fatto che le citazioni prodotte dal Nisseno sono attendibili, sia dal fatto che di tutto il *corpus* eunomiano i frammenti dell'*Apologia dell'A-*

UN OGGETTO DI STUDIO CHE DÀ ANCORA DA PENSARE

pologia rappresentano senz'altro la versione più matura della teologia del discepolo di Aezio.

1.2. La dottrina trinitaria di Eunomio: una teologia in verità binitaria

Il primo frammento sintetizza efficacemente la teologia trinitaria eunomiana nelle sue linee essenziali:

«Tutto il discorso che riguarda le nostre dottrine è costituito nella sua pienezza (συμπληροῦται) dalla sostanza suprema e sovrana al massimo grado (ἐκ τε τῆς ἀνωτάτω καὶ κυριωτάτης οὐσίας) e da quella che è a causa di questa, dopo di questa ma è prima (πρωτευσούσης) di tutte le altre, e quindi dalla terza, che non è coordinata (συνταττομένης) a nessuna di queste, ma è subordinata (ὑποταττομένης) all'una per la causa, all'altra per l'operazione secondo la quale è venuta ad essere (τῇ δὲ διὰ τὴν ἐνέργειαν καθ' ἣν γέγονεν)» (CE I,151)⁷.

il subordinamento ariano

Il pleroma divino è composto da tre sostanze, ciascuna delle quali è opera della precedente, ad essa perciò subordinata: il Paraclito è opera del Dio generato, ad esso subordinato; a sua volta, il Dio generato è opera del Dio non generato, ad esso inferiore. Si tratta, come è evidente, di una riformulazione della dottrina ariana: il Dio non generato, il Padre, è sostanza differente e superiore rispetto al Dio generato, il Figlio. Vediamo uno ad uno questi tre gradi del pleroma divino.

Vertice e fondamento della piramide dell'essere è l'«*usía anotáto kái kyriotáte*», ossia la sostanza che è il punto più eleva-

⁷ Abbrevieremo sempre «*Contro Eunomio*» con la sigla «CE».

to e la signoria di tutto l'essere: il Dio non generato. Da un punto di vista teoretico, il Dio supremo, in quanto *arché, principio*, è anzitutto assolutamente semplice e primo:

il Dio non generato, in quanto origine, è semplice e primo ...

«La divinità è semplice per natura [...] essendo semplice, Dio è detto “non generato”, e per questo Dio è “non generazione”» (CE II,23.42).

Qui «non generazione» sta appunto per «anteriorità assoluta». Dalla semplicità ed anteriorità assoluta, poi, come da una matrice, discendono tutte le altre caratteristiche dell'*usía* suprema: semplicità ed anteriorità assoluta si declinano infatti in assoluta unità, identità e stasi, ed in totale assenza di molteplicità, alterità e moto. Così, negativamente, l'*usía anotáto* eunomiana è purezza assolutamente scevra di alterità:

... identità scevra di differenza, stasi senza moto, unità priva di molteplicità

«All'*usía* non si è mescolato niente (ἀμιγῆ) ed è pura da ogni differenza e diversità (ἑτερότητος καὶ διαφορᾶς)» (CE II,380).

Positivamente, l'*usía anotáto* eunomiana è al contrario assoluta identità e stasi:

«Non mutata (οὐ μεθιστάμενον) dall'essere ciò che è [...] rimanendo sola, nelle medesime condizioni e allo stesso modo (κατὰ τὰ αὐτὰ τε καὶ ὡσαύτως)» (*Confutazione della Professione di fede* 33).

Assoluta identità significa, infine, assoluta unicità. Nella *Professione di fede*, torna in maniera quasi ossessiva il motivo dell'assoluta solitudine ed unicità di Dio:

«Crediamo nell'unico e solo vero Dio [...] che realmente è (ὄντως ὄντα) per natura e per gloria unico Dio ed il solo ad essere in modo privo di principio, eternamente, privo di fine (ἀνάρχως ἀϊδίως ἀτελευτήτως) [...] da ogni parte, infatti, ed una volta per sempre (καθάπαξ) è unico (εἷς) [...] non ha chi sia in comunione (οὐ κοινωνὸν ἔχων) nella divinità, non chi partecipi (οὐ μερίτην) della gloria, non chi sia consorte (οὐ σύγκληρον) nell'autorità [...] unico e solo (εἷς καὶ μόνος), infatti, è Dio l'Onnipotente» (*Confutazione della Professione di fede* 20.33.39).

Il non generato è generante: l'uno genera il due. *L'usía anotáto* genera un'altra *usía*,

«quella che è a causa di questa, dopo di questa » (CE I,151).

All'opposto del Dio non generato, il Dio secondo è alterità e molteplicità. Per Eunomio, ciò giustifica il fatto che, mentre il Dio non generato non si è incarnato, il Dio generato invece si sia incarnato, sottostando così a ciò che per eccellenza è altro e molteplice, ossia alla materia e alla morte (CE III,3,32; III,10,29). All'inferiorità del molteplice rispetto all'uno corrisponde l'inferiorità

del generato rispetto al generante. Proprio questa è la tesi che diede inizio ed intorno alla quale ruotò la controversia eunomiana. Argomenta Eunomio:

*il generato invece è
altro, molteplice,
soggetto al mutamento*

«Ciò che è venuto ad essere più tardi (τὸ μεταγενέστερον) è per necessità assolutamente inferiore (ἡλάττωται) rispetto al più anziano e ciò che è delimitato (τὸ ὀρισμένον) rispetto all'eterno e ciò che è stato generato secondo la volontà di chi lo ha fatto rispetto a quello stesso che lo ha fatto » (CE II,54).

La generazione è il processo grazie al quale si realizza la *successione ordinata*, la *táxis* degli esseri, secondo lo schema pliniano *usía-enérgheia-érgon*, sostanza-operazione-opera.

Scrivo Eunomio:

«Essendo le operazioni circoscritte insieme con le opere ed essendo le opere commisurate alle operazioni di coloro che le compiono, è certamente assoluta necessità che anche le operazioni che seguono a ciascuna delle sostanze siano minori e maggiori e che le une occupino (ἐπέχειν) il primo posto (τάξις), le altre il secondo» (CE I,152).

Ciascuna sostanza-opera corrisponde dunque all'operazione dalla quale deriva: *l'usía* generata pertanto è diversa ed inferiore all'*usía* non generata, perché quest'ultima

per questo è inferiore al generante

«non in seguito a delle operazioni (οὐκ ἐξ ἐνεργειῶν) è incorruttibile e non generata» (CE II,371).

Ora, però, la generazione, se determina l'inferiorità del secondo rispetto al primo, ciò nondimeno allo stesso tempo comporta sia la superiorità del secondo rispetto a tutto ciò che viene dopo sia una sua certa comunione con il primo. Da una parte, infatti, è evidente che il secondo sia a sua volta generante,

ma il secondo è superiore al terzo

e quindi superiore, rispetto al terzo. Il Dio generato, scrive Eunomio,

«è Signore, demiurgo e Dio di tutta la sostanza sensibile ed intellegibile» (CE III,9,47) e la sua sostanza non è paragonabile «a nessuna delle cose venute ad essere (ΓΕΝΟΜΕΝΩΝ) a causa di lei e dopo di lei» (CE III,2,123), ma «è prima (πρωτευούσης) di tutte le altre sostanze» (CE I,151).

Dall'altra parte, il secondo è superiore a tutto il resto anche perché, proprio in virtù della generazione, è in un rapporto di somiglianza e di immediatezza rispetto al primo. Il generato, scrive Eunomio, è

«il solo simile al generante secondo una somiglianza esclusiva (κατ'ἐξάίρετον ὁμοιότητα), secondo una nozione peculiare (κατὰ τὴν ἰδιάζουσαν ἔννοιαν)» (*Confutazione della Professione di fede* 145); «solo il Figlio – scrive ancora Eunomio – possiede senza comunione con altri (ἀκοινωνητον) la natura ed il rapporto (τὴν σχέσιν) con Colui che lo ha generato» (CE III,2,73), «possiede senza alcun mediatore (ἀμεσίτευτον) la generazione, conservando (σώζουσας) in modo non partecipato (ἀμερίστως) il rapporto (τὴν σχέσιν) con Colui che l'ha generato, fatto e creato» (CE III,2,104).

e il generato è in un rapporto di somiglianza esclusiva con il generante

alcun mediatore (ἀμεσίτευτον) la generazione, conservando (σώζουσας) in modo non partecipato (ἀμερίστως) il rapporto (τὴν σχέσιν) con Colui che l'ha generato, fatto e creato» (CE III,2,104).

Per questo, del resto, è detto «unigenito»: perché

«l'operazione di Colui che l'ha fatto non è contemplata come comune ad altre» (CE III,2,125).

La dottrina eunomiana relativa al Figlio, dunque, è ambivalente,

«due essendo le cose da noi dette, e cioè che la sostanza dell'Unigenito non è prima della propria generazione e che, essendo stata generata, è prima di tutte le cose» (CE III,6,23).

*la natura del Dio
generato dunque
è mediana e
ambivalente*

Rispetto alla creazione, il Figlio è Dio – «chiaramente semplice (εἰλικρινῶς ἀπλῆς)» (CE I,152) – ; invece, rispetto al Padre, non è Dio in senso proprio – «non è infatti e non è semplice» (CE III,8,35). Ora, questa ambivalenza tra divinità e creaturalità, testimoniata scritturisticamente dal doppio titolo cristologico di «unigenito»⁸ e «primogenito»⁹, nella teologia eunomiana è espressione coerente della natura di mediatore propria del Figlio: il Dio generato, come afferma Eunomio, è l'«angelo» di Dio (cfr. CE III,9,27.34), ossia il mediatore tra il Dio non generato ed il creato, e proprio in quanto mediatore è e allo stesso tempo non è i due poli di cui è mediazione.

Per il terzo grado dell'essere si ripete, ad un livello inferiore, lo schema operante tra le prime due *usíai*. Da una parte, il Paraclito o Spirito di verità – come lo chiama Eunomio servendosi

⁸ Gv 1,18: ovviamente «unigenito» direbbe la differenza del Figlio rispetto alle creature, e quindi la sua divinità; cfr. *Confutazione della Professione di fede* 145.

⁹ Col 1,15: ovviamente «primogenito» direbbe l'appartenenza del Figlio al mondo creato; cfr. CE III,2,44.

dei titoli contenuti nei capitoli dal quattordicesimo al sedicesimo del *Vangelo di Giovanni* – rispetto al creato è unico, primo e solo:

«Non è coordinato insieme (συντασσόμενον) con nessun altro: infatti, in quanto prima e più potente (κράτιστον) opera dell'Unigenito e più grande e più bella, è superiore (ἀναβέβηκε) per nascita (γενέσει) e per natura e per gloria e per conoscenza a tutte quante le fatture (ποιημάτων) che sono venute ad essere (γενομένων) a causa del Figlio» (*Confutazione della Professione di fede* 208).

*anche la natura
del Paraclito è
mediana: un se-
condo mediatore*

Dall'altra parte, rispetto al Padre e al Figlio è subordinato, in quanto derivato da entrambi:

«Non è connumerato né secondo (κατά) il Padre né al (τῷ) Padre: v'è infatti un unico e solo Padre, il Dio che è sopra tutte le cose; né è uguagliato (συνεξισούμενος) al Figlio: unigenito infatti è il Figlio, che non ha nessuno del suo stesso genere (ὁμογενῆ)» (*Confutazione della Professione di fede* 202).

Anche il Paraclito dunque è mediatore, un secondo mediatore, tra il Dio generato e le creature:

«Egli esegue (ἐξενύων) ogni operazione ed insegnamento secondo quel che sembra al Figlio, essendo stato inviato da lui e da lui prendendo ed annunciando a quelli che vengono educati e guidando alla verità» (*Confutazione della Professione di fede* 212).

La controversia eunomiana, però, verté essenzialmente sulla definizione del rapporto tra Padre e Figlio: non a caso, Dams ha contato solo due passi significativi sullo Spirito Santo all'interno del *Contro Eunomio* del Nisseno¹⁰. Del resto, la teologia ariana ed eunomiana era fundamentalmente binitaria. Se infatti la prima mediazione, in quanto prima, partecipa del pleroma divino, se cioè anche il Figlio è vero Dio, per Eunomio ciò non può più valere per la seconda mediazione, ossia per il Paraclito: il Dio non generato ed il Dio generato costituiscono già da soli un'adeguata articolazione del mondo divino rispetto a tutto il creato. Il Paraclito invece, in quanto seconda mediazione, rappresenta piuttosto la prima vera e propria creatura: «La concezione eunomiana della trinità – ha scritto giustamente Simonetti – è binaria»¹¹.

la teologia eunomiana è binitaria

¹⁰ CE I, 191-204.305-316: Dams (1951) è citato da Pottier (1994), p.314.

¹¹ Simonetti (1975), p.503.

1.3. L'istanza speculativa comune a Plotino, Origene ed Eunomio: salvaguardare l'assoluta semplicità dell'origine senza perdere la differenza del molteplice

È opinione comune ritenere che se Ario rappresentò la radicalizzazione unilaterale dell'origenismo, Eunomio a sua volta costituì la radicalizzazione dell'arianesimo. Ora, quel che tuttavia è anzitutto importante evidenziare è il filo rosso che speculativamente legò l'arianesimo all'origenismo, ed entrambi al neoplatonismo: in gioco infatti era pur sempre la questione della conciliazione di unità e differenza. Il problema posto da Eunomio, il medesimo intorno al quale ruotò l'intera controversia ariana, da un punto di vista squisitamente teoretico era il seguente: come conciliare il dogma dell'assoluta semplicità di Dio con quello della trinità? Come il Dio trino può essere semplice? Come è possibile pensare il Dio che è uno e allo stesso tempo trino? La questione teologica trinitaria, del resto, a sua volta, non era altro che la

l'istanza speculativa comune alle tradizioni platonica ed origeniana: conservare la semplicità dell'origine, senza perdere la differenza del molteplice

versione cristiana della questione della dialettica dei generi sommi tematizzata nel *Sofista* di Platone prima e nelle *Enneadi* di Plotino poi: la questione del rapporto tra essere e non essere, identità e differenza, quiete e moto, unità e molteplicità.

La dottrina eunomiana si collocava dunque all'interno della lunga tradizione cristiano-alessandrina, che faceva capo ad Origene, e della ancor più lontana tradi-

zione platonica e neoplatonica: tradizioni tutte la cui istanza speculativa era di pensare l'uno attraverso il molteplice, e i cui due presupposti erano, da una parte, di non infrangere l'assoluta semplicità dell'origine, e, dall'altra, di non perdere la differenza del molteplice. Ora, il subordinazionismo teologico e l'ontologia gerarchica della dottrina eunomiana erano funzionali appunto a conservare immacolata la semplicità del Dio supremo e a tener ferma la differenza sussistente del Dio generato: erano funzionali a pensare sia l'unità che la molteplicità in Dio.

Per Eunomio, come già per Ario, solo il Dio non generato è semplice ed uno, e quindi Dio in senso proprio; il Dio generato invece, se è Dio rispetto al creato perché è creatore, rispetto al Dio non generato è *alter, altro, secondo*, perciò non semplice, non Dio in senso proprio:

*l'assoluta semplicità
dell'origine: il páthos
comune a Plotino,
Origene e Eunomio*

la nozione di «non generazione» serviva proprio a salvaguardare l'assoluta semplicità del Dio-*arché*. Rispetto a Plotino, certo, la dottrina eunomiana è meno articolata e teoreticamente meno forte: relativamente all'Uno, manca la distinzione tra essere e al di là dell'essere (*Enneadi* V,4,2; V,6,6); relativamente al *nûs*, manca la dialettica interna tra Essere, Pensiero e Vita (*Enneadi* VI,6,8, 20; VI,6,15,1-5); relativamente alla terza ipostasi, manca la dialettica tra *nûs* e Anima (*Enneadi* I,8,2; V,1,3.6-7; V,3,8; V,5,9; V,9, 2-3.14; VI,7,42). Tuttavia ciò che accomuna Plotino ed Eunomio è un fondamentale *páthos* per la semplicità dell'origine: l'anteriorità ed unità assolute, scovre di qualsivoglia molteplicità ed alterità, sono le caratteristiche essenziali sia dell'Uno che del Dio non

generato. Analogamente, di innegabile ispirazione origeniana è il *páthos* eunomiano per l'assoluta semplicità del Dio supremo, «sotto ogni aspetto monade ed enade» (*De principiis* I,1,6), come scriveva Origene, «da ogni parte (πάντη) ed una volta per sempre (καθάπαξ) – gli fa eco Eunomio – unico (εἷς), solo (μόνος)» (*Confutazione della Professione di fede* 33), rispetto al quale il Dio generato è soltanto «ministro» (*De principiis* I, Praef. 4: «ministrasse») ed «intermediario (*medium*)» (*De principiis* II,6, 1), secondo le parole di Origene, «angelo» (CE III,9,27.34), secondo quelle di Eunomio.

Passando ora a studiare l'ampia e complessa confutazione della filosofia eunomiana prodotta dal Nisseno, sarà possibile apprezzare come questo comune filo rosso che abbiamo visto unire Plotino, Origene ed Eunomio, legghi altresì tutti e tre allo stesso Gregorio.

2. LA DOTTRINA TRINITARIA E CRISTOLOGICA DI GREGORIO DI NISSA

Sommario

Gregorio di Nissa è il campione dell'ortodossia trinitaria: sua infatti è la dottrina dell'unica sostanza e delle tre ipostasi, sancita come dogma nel concilio costantinopolitano del 381. Nondimeno, lo studio del *Contro Eunomio* – l'opera nella quale Gregorio confuta il suo avversario ed espone il proprio pensiero – mostrerà una dottrina, da un punto di vista teoretico, tutt'altro che piana e risolta:

- 1) da una parte, certo, egli risulterà assolutamente superiore ad Eunomio, sia sul piano logico sia su quello ontologico;
- 2) dall'altra parte, tuttavia, da un punto di vista squisitamente logico, la stessa dottrina dell'unica sostanza e delle tre ipostasi apparirà irriducibilmente aporetica.

Lo stesso stato di cose sarà possibile constatare studiando la dottrina della generazione eterna dell'Unigenito dal Padre e quella dell'incarnazione e morte del Logos divino. Ora, però, proprio dallo studio della cristologia del Nisseno emergerà che:

- 1) se, da una parte, Gregorio, non meno di Eunomio, rischia di vergognarsi della croce: quello facendone un motivo di inferiorità del Dio generato, questi tenendo tendenzialmente estraneo alla croce il Figlio insieme con il Padre,