

DESIDERIO E BEATITUDINE: SCHEISIS NELL'IN CANTICUM CANTICORUM DI GREGORIO DI NISSA

ILARIA VIGORELLI

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *Analisi*. 1. Desiderio e *σχέσις*. 2. L'Amato. 3. Unione e somiglianza. 4. Beatitudine. III. *Sintesi*: 1. La *σχέσις* come «disposizione verso». 2. La *σχέσις* come «disposizione interiore». 3. La *σχέσις* come «conformazione». IV. *Conclusioni*

I. INTRODUZIONE

LA ricerca teologica vive di un profondo dialogo con le caratteristiche della cultura nella quale si sviluppa. Lo sgranarsi del moderno nel post-moderno, protrattosi fino all'attuale crisi antropologica – che è crisi delle identità e dei legami – interpella in modo stringente la teologia sull'interrogativo che concerne la relazione *in* Dio e *da* Dio,¹ affinché si possa attingere dalla fonte la *tenuta* della comunione, e possa essere ricompresa la naturale disposizione dell'uomo a volgersi verso l'a/Altro da sé.

Guardare ai Padri, e tra questi ai Cappadoci e in particolare a Gregorio di Nissa, può fornire elementi nitidi al pensiero contemporaneo per studiare la questione della relazione. Fu proprio il Nisseno, infatti, che nell'ambito dell'ampia contesa con Eunomio rese chiara ed esplicita la formulazione trinitaria di Basilio, il quale per primo aveva utilizzato il termine *σχέσις* per stabilire il discorso su Dio in termini relazionali.² Basilio sostenne che i nomi di «Padre» e di «Figlio», «intesi per se stessi indicano soltanto la relazione reciproca».³

Con il riferimento alla relazione reciproca (*πρὸς ἄλληλα σχέσις*) – disposizione ineliminabile e concettualmente indeterminabile del Padre verso il Figlio e

¹ Un esempio ne è il fiorire dell'ontologia trinitaria, sviluppatasi negli ultimi anni in ambito sia occidentale che greco. Per uno *status quaestionis* dell'attuale teologia trinitaria, si vedano L. F. MATEO-SECO, J. I. RUIZ ALDAZ, *Notas sobre el tratado de Dios uno y trino*, «Annales theologici» 22 (2008) 407-442 e G. MASPERO, R. J. WOZNIAK, *Rethinking Trinitarian Theology*, T&T Clark, London 2012. In seguito alla pubblicazione della lettera enciclica *Caritas in veritate* (29 giugno 2009) nella quale BENEDETTO XVI invitava a compiere un «approfondimento critico e valoriale della categoria della relazione» (n. 53), la *Pontificia Academia Theologica* vi ha dedicato un convegno, da cui gli atti: M. SODI, L. CLAVELL (a cura di), «Relazione»? *Una categoria che interpella*, Lev, Città del Vaticano 2012.

² Cfr. I. VIGORELLI, *Σχέσις nel Contra Eunomium di Gregorio di Nissa: dalla semantica filosofica alla teologia trinitaria*, Tesi di licenza, Pontificia Università della Santa Croce, Roma 2012, 42.

³ ὁ πατήρ, λέγω, καὶ ὁ υἱός, ἀλλὰ καθ' ἑαυτὰ μὲν λεγόμενα, τὴν πρὸς ἄλληλα σχέσιν ἐνδείκνυται μόνῃ (Adversus Eunomium II, 22, 47-48). B. SESBOÛÉ, G. M. DE DURAND, L. DOUTRELEAU (ed.), *Basile de Césarée, Contre Eunome suivi de Eunome Apologie*, SC 305, Cerf, Paris 1983, 92.

del Figlio verso il Padre –, nel primo libro del *Contra Eunomium* Gregorio afferma che la reciprocità è propria dell'essenza divina: lo scambio è infinito ed è, perciò, unità di sostanza.¹ Pensare in tal modo la relazione Padre-Figlio nell'essenza divina, fece sì che il discorso teologico cominciasse a tenere in considerazione l'esistenza di una *immanenza* divina, inconoscibile ma nominabile attraverso i nomi relativi rivelati – nomi che mettono in relazione –;² il Nisseno esplicitò poi la differenza tra le due distinte ontologie: quella *in* Dio, che chiamò propriamente *θεολογία* e che riguarda appunto la sostanza divina nella sua vita immanente, e quella *da* Dio – o della natura creata – che chiamò *οικονομία*. Ponendo la differenza tra le due ontologie, Gregorio poté sviluppare un pensiero analogico tra la realtà divina rivelata e la realtà mondana creata. Il discorso teologico poté assumere il compito di rispondere alle questioni cosmologiche e antropologiche a partire dalla rivelazione e attraverso la considerazione della *σχέσις in* Dio, concetto del tutto nuovo per il pensiero filosofico.³

L'analisi filologica dei brani in cui il vescovo di Nissa ha utilizzato il termine *σχέσις*⁴ nelle omelie di commento al Cantico dei Cantici, risulta di particolare interesse per un duplice motivo. Il primo è legato alla datazione dell'opera: all'interno del complesso panorama rappresentato dalla cronologia del *corpus* del Nisseno, il commento al Cantico è unanimemente riconosciuto come un'opera molto tarda, forse addirittura l'ultima tra quelle che ci sono pervenute.⁵ Ciò significa che certamente l'utilizzo del termine esprime in quella sede il pensiero maturo dell'autore, o quantomeno un uso assestato nella sua teologia. Il secondo motivo è di ordine contenutistico. Il Cantico dei Cantici è un libro considerato dai Padri – a partire dal primo commento di Ippolito e poi da Origene⁶ – tra quelli dal più alto valore cristologico e nel commentarlo Gregorio sviluppa una concezione antropologica relativa a Cristo-Sposo e al destino dell'anima fedele all'approssimarsi dell'Amato, che diverrà paradigmatica per la teologia a lui posteriore.

¹ Cfr. *ibidem*, 54-56. I passi citati sono nel primo libro del *Contra Eunomium* (CE): CE 1,159,3-5: *Gregorii Nysseni Opera* (GNO) 1,75,3-5 e CE 1,236,1-4: GNO 1,95-25-96,2.

² Cfr. CE 1,573,1: GNO 1,191,21. E anche in CE II 373,2: GNO 1,335,11; CE II,459,6: GNO 1,360,22 e CE II,559,1: GNO 1,389,29.

³ Giulio Maspero ha aperto una linea investigativa in questo senso nell'ambito degli studi su Gregorio di Nissa. Il volume che ha inaugurato la ricerca è G. MASPERO, *Essere e relazione*, Città Nuova, Roma 2013. Cfr. anche la voce sull'*Ad Ablabium* da lui curata in L. F. MATEO-SECO, G. MASPERO (edd.), *Gregorio di Nissa. Dizionario*, Città Nuova, Roma 2007, 22-23.

⁴ Cfr. F. MANN, *Lexicon Gregorianum*, VIII, Brill, Leiden-Boston 2010, 420-423.

⁵ Maraval considera che tra i ricercatori si è per lo più d'accordo nell'attribuire queste omelie, dedicate alla diaconessa Olimpiade, agli ultimi anni della vita di Gregorio, dopo il 390. J. Daniélou le ha ritenute anteriori al *De vita Moysis*. Cahill pone il 391 come *terminus post quem*, il 394 come *terminus ante quem* e le ritiene posteriori al *De vita Moysis*. Anche Dünzl (30-33) le ritiene posteriori al *De vita Moysis* e le considera una delle ultime opere del Nisseno: le data sicuramente dopo il 391, forse perfino anche dopo il 394. Cfr. P. MARAVAL, *Cronologia delle opere*, in MATEO-SECO, MASPERO, *Gregorio di Nissa. Dizionario*, 119-128.

⁶ L'interpretazione cristologica è riportata per la prima volta da Ippolito, il cui commento è di alcuni anni anteriore agli scritti origeniani, ma essa è certamente precedente. Cfr. M. SIMONETTI, *Cantico dei Cantici*, in A. MONACI CASTAGNO (a cura di), *Origene - Dizionario*, Città Nuova, Roma 2000, 60-64.

Per entrambi i motivi, sembra verosimile ipotizzare che uno studio complessivo delle 19 ricorrenze di *σχέσις*, presenti nelle omelie sul Cantico, possa fornire al ricercatore una buona base per verificare se la definizione trinitaria della *σχέσις* in Dio abbia avuto un'influenza sulla successiva descrizione del rapporto Dio-mondo nel pensiero del Nisseno e nello studio dell'uomo e della sua destinazione.¹

Infine, un'ultima premessa: poiché *σχέσις* è un termine comune nella lingua greca del IV secolo, potrebbe sembrare eccessivo soffermarsi su ciascuna delle volte in cui esso appare nel testo; ciò è vero, ma la scelta di presentare tutte le 19 ricorrenze, ordinate secondo la sequenza delle omelie, è motivata dalla tesi che il valore teologico del termine risiede nei contesti di utilizzo. Per questo motivo, soltanto dopo averne compiuto una lettura complessiva sarà possibile identificarne i significati assunti, e verificare la dipendenza o meno dell'uso di *σχέσις* nel commento al Cantico dal concetto che l'uso specifico del termine aveva contribuito a sviluppare in ambito trinitario.

L'indagine qui presentata è scandita perciò in due parti: la prima fornisce un quadro di analisi delle ricorrenze di *σχέσις* e dei contesti in cui appare; ne segue poi una seconda di sintesi, che permette di vedere alcune connessioni che sembrano teologicamente rilevanti.

II. ANALISI

1. *Desiderio e σχέσις*

La prima omelia commenta i versetti di Ct 1,1-4; in essa si espone la necessità di purificare i pensieri per accedere al senso spirituale del Cantico dei Cantici e vi si trova la spiegazione dell'importanza dell'orientamento del desiderio per avere accesso alla conoscenza del mistero di Dio.

Le cinque ricorrenze di *σχέσις* appaiono così articolate: *πρὸς τὴν ἄϋλον σχέσιν* (Cant 1: GNO VI,19,12); *τὴν ἀγαπητικὴν σχέσιν* (Cant 1: GNO VI, 21,18); *τὴν περὶ τὰ φαινόμενα τῶν ἀνθρώπων σχέσιν* (Cant 1: GNO VI, 22,11); *τῆς περὶ τὰ φαινόμενα σχέσεως* (Cant 1: GNO VI, 22,16); *τὴν σχέσιν πρὸς τὸ συγγενὲς καὶ ὁμόφυλον* (Cant 1: GNO VI, 27,11).

Il lemma assume il significato di «modo di essere in relazione a qualcosa/qualcuno», «atteggiamento», «disposizione»; Gregorio lo utilizza per descrivere lo stato dell'anima nei confronti delle realtà che la attraggono e che sono, alternativamente, o Dio o le realtà materiali e apparenti.

La prima volta che compare nel testo per indicare la disposizione dell'uomo, il sostantivo *σχέσις* è qualificato dall'attributo *ἄϋλος*, entrambi all'accusativo, ad indicare un «atteggiamento immateriale». Il contesto immediato è una frase finale, che spiega il motivo per cui la Sacra Scrittura si dilunghi a descrivere con

¹ Per la rilevanza speculativa del ricorso a *σχέσις* nella teologia trinitaria del Nisseno, si veda MASPERO, *Essere e relazione*, 147-153.

molteplici lodi la bellezza della Sapienza. L'auspicio è che l'ascolto della Parola¹ possa cambiare l'orientamento del desiderio (τὸ ἐπιθυμητικόν) di chi la ode, mutandone il termine – il πρὸς τι² –, non per appagarlo ma per renderlo più intenso.

Affinché dunque possa essere ancor più accresciuto in lui il desiderio, mutato da passione materiale (ἀπὸ τῆς ὑλικῆς προοπτικῆς) a disposizione immateriale (πρὸς τὴν ἄϋλον σχέσιν), [il testo] adorna di lodi la bellezza della sapienza.³

In tale contesto, il termine σχέσις assume un significato opposto e parallelo a προσπάθεια, e dove con quest'ultimo si indica la forte inclinazione al possesso di un bene materiale, con ἄϋλος σχέσις si intende invece l'orientamento dell'uomo al bene immateriale.⁴

Entrambe le espressioni esprimono modi di essere del desiderio⁵ e il riferimento alla ἄϋλος σχέσις permette di comprendere come Gregorio intenda che il «modo di essere in relazione a qualcosa/qualcuno» sia configurante la facoltà del desiderare (τὸ ἐπιθυμητικόν), causando perciò un effetto *immanente* all'uomo stesso.

Dal contesto dell'omelia si apprende la rilevanza della σχέσις della propria anima per quanto concerne i contenuti di conoscenza a cui l'uomo può accedere; facendo riferimento a Paolo (1Tm 2,4), Gregorio rammenta che Colui che

¹ Il contesto rimanda all'opera educativa compiuta dai tre libri attribuiti a Salomone (Proverbi, Ecclesiaste, Cantico dei Cantici), che inizialmente educa l'uomo con ammonizioni e ornamenti che corrispondono all'età infantile ma poi lo conduce, con la descrizione della bellezza della Sapienza (o dello Sposo), a gustare l'attrazione di Dio, senza più ammonimenti. Vi si riscontra il riferimento al prologo del *Commento al Cantico dei Cantici* di Origene. Cfr. L. BRÉSARD, H. CROUZEL (ed.), *Origène, Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, SC 375, Cerf, Paris 1991, 128-143.

² Con il termine σχέσις si indica generalmente una condizione che viene specificata, per lo più, da un πρὸς τι. Il caso della dottrina trinitaria di Gregorio di Nissa diventa particolarmente interessante per la peculiare interpretazione che egli dà alla formula ἡ σχέσις πρὸς ἄλληλα, per la quale indica la differenza tra il Padre e il Figlio nell'identità dell'unica sostanza divina, superando definitivamente la tensione subordinazionista di Eunomio. Qui si dà uno dei rari casi in cui Gregorio pone σχέσις al posto del τι del πρὸς τι, e caratterizza il termine mediante un attributo.

³ ὡς ἂν οὖν μᾶλλον αὐτῷ τὸ ἐπιθυμητικὸν ἀύξηθῆι μετατεθὲν ἀπὸ τῆς ὑλικῆς προοπτικῆς πρὸς τὴν ἄϋλον σχέσιν, ὡρᾷξει διὰ τῶν ἐγκωμίων τῆς σοφίας τὸ κάλλος (*Cant 1*: GNO VI,19,10-13). L'edizione inglese traduce ἄϋλον σχέσιν con *immaterial state* (GREGORY OF NYSSA, *Homilies on the Song of songs*, translated with an introduction and notes by Richard A. Norris Jr., Society of Biblical Literature, Atlanta 2012, 21); l'edizione francese con *attachement immatériel* (GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homélies sur le Cantique des cantiques*, traduction et notes par Adelin Rousseau, introduction et bibliographie par Bernard Pottier, Lessius, Bruxelles 2008, 46).

⁴ Sembra dunque che gli aggettivi ὑλικός e di ἄϋλος determinino il desiderio e l'orientamento in base alla qualità dell'oggetto del desiderio. Questa interpretazione è coerente, per esempio, con *De beatitudinis* II, dove Gregorio sottolinea che «il Signore chiama beati non coloro che vivono al di fuori della passione (τοὺς ἔξω πάθους), ritirati in se stessi – non è infatti possibile nella vita materiale condurre una vita pienamente immateriale e senza passione (ὄν ἄϋλον καθ' ὅλου καὶ ἀπαθῆ κατορθωθῆναι βίον)» (*Beat 2*: GNO VII/2,95,18-20); il Nissenò rimarca in tal modo che il desiderio non è un male bensì una condizione ineludibile per la vita nella carne. Cfr. J. DANÍELOU, *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1944, 94; L.F. MATEO-SECO, *Apatheia*, in MATEO-SECO, MASPERO (edd.), *Gregorio di Nissa. Dizionario*, 57-59.

⁵ Il parallelismo oppositivo è sottolineato dalla scelta di attributi con la stessa radice, nelle forme affermativa e privativa (ὕλικῆς/ ἄϋλον).

vuole che tutti si salvino e giungano alla conoscenza della verità indica l'amore come via di salvezza, esigendo con ciò una precisa disposizione dell'anima.¹ Dal contesto si evince il parallelismo di *διάθεις* e *σχέσις*, qui sinonimi per dire l'atteggiamento dell'uomo che risponde alla volontà del Logos per poter giungere all'«unione (*συζυγίαν*) incorporea e spirituale e incontaminata con Dio».² Colui che chiama ad aver parte a Se stesso, infatti, «prescrive la disposizione (*διάθεις*) alle anime degli ascoltatori».³

La seconda ricorrenza compare dove Gregorio sintetizza gli *effetti* della Parola nell'anima di chi ascolta:

[la Parola], dopo aver acceso (*ἀναφλέξας*) il desiderio (*τὸ ἐπιθυμητικόν*) di coloro che sono ancora giovani nell'uomo interiore (*κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον*) e mostrato con il suo discorso se stessa che narra le cose su di sé, con esse attira ancor più la disposizione amante (*τὴν ἀγαπητικὴν σχέσιν*) di coloro che [la] ascoltano, dicendo – insieme alle altre cose: quelli che mi amano, io li amo (*Prv 8,17*).⁴

La disposizione nell'anima che ama la Sapienza è preceduta dalla Parola che la Sapienza stessa rivolge all'anima, sicché la *σχέσις* si configura nell'uomo in seguito all'ascolto di una narrazione che la Sapienza per prima gli rivolge,⁵ attraendolo con la sua bellezza.

Ora, questa attrazione configurante è da dentro a dentro.

La narrazione della Sapienza, infatti, nasce da dentro, dal suo amore per l'uomo (*ἀγαπῶ*), e tocca l'uomo dentro, nella sua disposizione interiore (*κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον*).

Il passaggio *al di dentro*, è l'opera educativa della Parola che modifica la *σχέσις* del giovane che la segue. Ciò è ancor più esplicito nelle successive occorrenze, che presentano una stessa formulazione per specificare l'oggetto dell'orientamento della *σχέσις*: *περὶ τὰ φαινόμενα*.

¹ Cfr. *Cant 1*: GNO VI,15,18.

² «Con ciò che qui è scritto, infatti, l'anima è in qualche modo adornata come una sposa, per l'unione incorporea e spirituale e incontaminata con Dio» (*διὰ γὰρ τῶν ἐνταῦθα γεγραμμένων νυμφοστολεῖται τρόπον τινὰ ἡ ψυχὴ πρὸς τὴν ἀσώματόν τε καὶ πνευματικὴν καὶ ἀμόλυντον τοῦ θεοῦ συζυγίαν*. *Cant 1*: GNO VI,15,13-15). Appare qui il termine *συζυγία*, mentre altrove vedremo più frequente il termine *ἀνάκρασις* per indicare l'unione dell'anima con Dio. Si riflette nella antropologia di *In Cant* la terminologia Cristologica di Gregorio. Si veda in merito J.R. BOUCHET, *Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez saint Grégoire de Nysse*, «Revue thomiste», 68 (1968) 533-582.

³ «Colui che ci chiama alla partecipazione di Sé, prescrive la disposizione alle anime degli ascoltatori» (*ὁ καλῶν ἡμᾶς πρὸς τὴν ἑαυτοῦ μετουσίαν νομοθετεῖ ταῖς τῶν ἀκούοντων ψυχαῖς τὴν διάθεις*. *Cant 1*: GNO VI,16,13-14).

⁴ *διὰ τούτων καὶ τῶν τοιούτων τοῦ νεάζοντος ἔτι κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον τὸ ἐπιθυμητικὸν ἀναφλέξας καὶ αὐτὴν ἐκείνην τὰ περὶ ἑαυτῆς διηγουμένην ὑποδείξας τῷ λόγῳ, δι' ὃν μάλιστα τὴν ἀγαπητικὴν σχέσιν τῶν ἀκούοντων ἐφέλκεται τοῦτο μετὰ τῶν ἄλλων εἰποῦσα ὅτι Τοὺς ἐμὲ φιλοῦντας ἀγαπῶ*. *Cant 1*: GNO VI,21,15-22,1.

⁵ «Dopo aver mostrato se stessa che narra le cose su di sé» (*αὐτὴν ἐκείνην τὰ περὶ ἑαυτῆς διηγουμένην ὑποδείξας*. *Cant 1*: GNO VI,21, 16-17). Interessante il gioco espressivo di Gregorio: la Sapienza compie una diegesi (*διηγουμένην*) di se stessa, con il suo discorso (*τῷ λόγῳ*), anche quando dice: «io amo quelli che mi amano». Forse indica così la differenza tra parlare d'amore e amare, la differenza tra il volgersi del discorso e il volgersi dello Sposo.

E avendo biasimato in questo discorso la disposizione degli uomini verso le cose apparenti (τὴν περὶ τὰ φαινόμενα τῶν ἀνθρώπων σχέσιν), e detto che è vano tutto ciò che è in moto (τὸ ἀστατοῦν) e che passa, in quei passi in cui [si] dice che tutto ciò che accade è vanità, [la Scrittura] pone al di sopra di tutto la mozione desiderante della nostra anima (τὴν ἐπιθυμητικὴν τῆς ψυχῆς ἡμῶν κίνησιν) – di chi è stato afferrato dalla percezione (τοῦ δι' αἰσθήσεως καταλαμβανομένου) – verso l'invisibile bellezza (τὸ ἀόρατον κάλλος), e così, purificato il cuore dalla disposizione verso le cose apparenti (τῆς περὶ τὰ φαινόμενα σχέσεως), allora, attraverso il Cantico dei Cantici, introduce la mente al mistero (μυσταγωγεῖ τὴν διάνοιαν), dentro il sacrario divino (ἐντὸς τῶν θείων ἀδύτων). Per questo, se ciò che è descritto è una certa preparazione alle nozze, ciò che invece è conosciuto è l'unione (ἀνάκρασις) dell'anima umana con il divino.¹

Anche qui, con il termine σχέσις Gregorio indica la disposizione del desiderio. Vi si aggiunge l'importante accezione data dal riferimento alla condizione del cuore e alla possibilità di conoscere il mistero di Dio: il cuore puro è libero dall'attrazione delle cose apparenti, e tale condizione è necessaria perché la mente possa essere introdotta nell'intimità divina (ἐντὸς τῶν θείων ἀδύτων μυσταγωγεῖ τὴν διάνοιαν). Emerge così una chiara dottrina della conoscenza, che Gregorio ricava dal testo sacro: se il cuore dell'uomo è rivolto alle cose apparenti la sua mente non può accedere al mistero di Dio. Cuore e mente sono intrinsecamente correlati nella conoscenza di Dio, ma con ciò appare anche un rapporto tra la relazione che l'uomo ha con le cose che passano e la sua disposizione interiore. La σχέσις nei riguardi del transeunte facilita oppure ostacola la conoscenza del divino in quanto cambia la percezione dell'intensità del proprio desiderio, che risponde a pienezza solo quando l'interiorità dell'uomo non è più rivolta all'apparente ma può essere condotta nei penetranti divini.²

La quinta ed ultima ricorrenza di σχέσις specifica ulteriormente il legame desiderio-conoscenza, presentando la caratteristica necessaria alla disposizione interiore dell'uomo affinché possa conoscere Dio:

E così, per questo la più veemente delle passioni rivolte al piacere (intendo la passione erotica) è stata messa ad esempio, in modo enigmatico, di come [ci] conducono le

¹ καὶ διαβαλὼν ἐν τούτῳ τῷ λόγῳ τὴν περὶ τὰ φαινόμενα τῶν ἀνθρώπων σχέσιν καὶ μάταιον εἶπὼν εἶναι πᾶν τὸ ἀστατοῦν τε καὶ παρερχόμενον, ἐν οἷς φησιν ὅτι Πᾶν τὸ ἐρχόμενον ματαιότης, ὑπερτίθησι παντὸς τοῦ δι' αἰσθήσεως καταλαμβανομένου τὴν ἐπιθυμητικὴν τῆς ψυχῆς ἡμῶν κίνησιν ἐπὶ τὸ ἀόρατον κάλλος καὶ οὕτως ἐκκαθάρας τὴν καρδίαν τῆς περὶ τὰ φαινόμενα σχέσεως τότε διὰ τοῦ Ἑλισματός τῶν Ἑλισμάτων ἐντὸς τῶν θείων ἀδύτων μυσταγωγεῖ τὴν διάνοιαν· ἐν οἷς τὸ μὲν ὑπογραφόμενον ἐπιθαλάμιός τις ἐστὶ διασκευή, τὸ δὲ νοούμενον τῆς ἀνθρωπίνης ψυχῆς ἡ πρὸς τὸ θεῖον ἐστὶν ἀνάκρασις. *Cant 1: GNO VI, 22, 9-23, 1*. Traduciamo ἀνάκρασις con unione, nella consapevolezza della oscillazione ermeneutica che il termine ebbe nella storia del dogma cristologico. L'anacronismo dell'accusa di imprecisione terminologica e dottrinale di Gregorio è già stato evidenziato dallo studio di G. MASPERO, *La cristologia de Gregorio de Nisa desde la perspectiva del II Concilio de Constantinopla*, «Scripta Theologica» 36 (2004) 385-410.

² Sembra quindi che ci sia un parallelismo interessante, che meriterebbe di essere approfondito, tra il luogo più interiore dell'uomo, indicato dal cuore (καρδίαν), e ciò che è più interno al divino, indicata con il termine ἀδύτων. Cfr. L.F. MATEO-SECO, *Adyton*, in MATEO-SECO, MASPERO, *Gregorio di Nissa. Dizionario*, 23-24; Cfr. anche DANÉLOU, *Platonisme et théologie mystique*, 182-189; MANN, *Lexicon Gregorianum*, I, 1999, 77-78.

dottrine, affinché impariamo, con questo, che l'anima, rivolta all'inaccessibile bellezza della natura divina, bisogna che sia intenta a desiderarla in modo tanto appassionato quanto il corpo si dispone (ἔχει τὸ σῶμα τὴν σχέσιν) verso ciò che [gli] è connaturale (συγγενές) e affine (ὁμόφυλον), avendo permutato la passione con l'impassibilità (εἰς ἀπάθειαν τὸ πάθος), e così, spenta ogni tendenza corporea, solo per lo Spirito ribolla amorosamente in noi il pensiero (τὴν διάνοιαν) scaldato dal fuoco, quel fuoco che il Signore venne a gettare sulla terra (cfr. Lc 12,49).¹

Qui con la σχέσις disposta πρὸς τὸ συγγενές καὶ ὁμόφυλον, Gregorio indica l'attrazione verso ciò che è connaturale e affine al corpo. Il cambiamento del πάθος per l'ἀπάθεια indica l'essersi liberati dalla passione corporea, ma non dal desiderio che invece, per lo Spirito, cresce come disposizione alla conoscenza (διάνοια). La narrazione del Cantico dei Cantici offre quindi, secondo quanto ne ricava Gregorio, l'esemplificazione di come possa essere forte il desiderio di Dio nella mente dell'uomo quando, abbandonati i desideri della carne, egli orienta la sua attenzione ai desideri dettati dallo Spirito.

Lo studio dei luoghi della σχέσις nella prima omelia ci offre dunque un'apertura sulla teologia di Gregorio: la conoscenza di Dio non parte dalla disposizione interiore dell'uomo bensì dalla Parola che Dio gli rivolge e attraverso la quale educa in lui il desiderio. Quanto più egli si lascia attrarre dalla Parola, mediante l'ascolto, tanto più si libera dall'attaccamento alle cose apparenti e può essere introdotto dallo Spirito nell'interiorità del mistero divino. Ciò non comporta un venir meno in lui del desiderio, bensì un acuirsi di esso, giacché l'interiorità dell'uomo risponde all'interiorità di Dio.

2. L'Amato

La seconda omelia presenta cinque ricorrenze di σχέσις: τὴν πρὸς τὸ ποθοῦμενον σχέσιν (Cant 2: GNO VI, 44,13); τῆς πρὸς τὸ ἀγαθὸν σχέσεως (Cant 2: GNO VI, 56,7); τὴν πρὸς αὐτὸν ἐνδιέθετον σχέσιν (Cant 2: GNO VI, 61,3); ἡ τῆς ψυχῆς μου περὶ σὲ σχέσις (Cant 2: GNO VI, 61,17); τῆ περὶ τὸ ἀλλότριον σχέσει (Cant 2: GNO VI, 64,3).

Il significato di σχέσις si addensa sulla σχέσις dell'anima e si arricchisce di sfumature: essa non indica soltanto un attaccamento verso una realtà esterna all'anima, ma rivela anche un'attitudine interiore. Attraverso il riferimento alla σχέσις dell'anima, Gregorio può meglio delineare il dentro e il fuori della stessa facoltà desiderante. In questo modo sottolinea il ruolo della libertà per la configurazione interiore dell'uomo e per il riconoscimento e la custodia del bene che gli è stato donato.

¹ καὶ τούτου χάριν τὸ σφοδρότατον τῶν καθ' ἡδονὴν ἐνεργουμένων (λέγω δὲ τὸ ἐρωτικὸν πάθος) τῆς τῶν δογμάτων ὑψηλῆσεως ἀνιγματοῦδὸς προεστήσατο, ἵνα διὰ τούτου μάθωμεν, ὅτι χρὴ τὴν ψυχὴν πρὸς τὸ ἀπρόσιτον τῆς θείας φύσεως κάλλος ἐνατενίζουσιν τοσοῦτον ἐρᾶν ἐκεῖνου, ὅσον ἔχει τὸ σῶμα τὴν σχέσιν πρὸς τὸ συγγενές καὶ ὁμόφυλον, μετενεγκοῦσαν εἰς ἀπάθειαν τὸ πάθος, ὥστε πάσης κατασβεσθείσης σωματικῆς διαθέσεως μόνῳ τῷ πνεύματι ζέειν ἐρωτικῶς ἐν ἡμῖν τὴν διάνοιαν διὰ τοῦ πυρὸς ἐκεῖνου θερμαινομένην, ὃ βαλεῖν ἐπὶ τὴν γῆν ἤλθεν ὁ κύριος. Cant 1: GNO VI,27, 5-15.

La prima ricorrenza non sembra introdurre una nuova accezione di *σχέσις*. Si tratta dell'atteggiamento della sposa verso l'uomo desiderato. Ma il contesto offre un'indicazione in più per la corretta interpretazione del significato.

Il Vescovo di Nissa ha appena descritto, come breve proemio all'omelia, gli arredi del tabernacolo della testimonianza; ha poi indicato che lo scopo del Cantico dei Cantici è quello di «insegnarci nel profondo la filosofia e la conoscenza di Dio»¹ e compone così un'analogia tra la descrizione esterna dei drappi del tabernacolo della testimonianza, descritti in Es 26, e gli atteggiamenti della sposa verso il suo sposo descritti nel Cantico; questi divengono a loro volta narrazione oscura (*δι'ἀνιγμάτων*)² delle realtà autenticamente significate, invisibili (*ἀθέατοι*)³ a chi non abbia già lavato la veste della sua coscienza (*τὸ τῆς συνειδήσεως ἑαυτοῦ ἱμάτιον*)⁴ nella legge di Mosè.

Il vero contenuto della narrazione del Cantico è dunque la conoscenza di Dio (*θεογνωσία*), per ottenere la quale bisogna saper interpretare l'atteggiamento della sposa verso l'amato (*τὴν πρὸς τὸ ποθοῦμενον σχέσιν*).

Questa è la vera tenda (*σκηνή*) della testimonianza, della quale le coperte, le cortine e il drappo che le circonda sono discorsi d'amore (*ἔρωτικοί λόγοι*) e frasi che riflettono la disposizione verso chi è desiderato (*τὴν πρὸς τὸ ποθοῦμενον σχέσιν*), e descrizione di bellezza e memoria delle fattezze del corpo, tanto delle forme che si vedono nel volto come di quelle nascoste sotto la velatura della veste.⁵

Il significato della *σχέσις* si amplia estendendosi ai comportamenti che esprimono il desiderio della sposa per lo sposo. E come gli atteggiamenti della sposa si comprendono per l'amore che la sostiene, così le parole della Scrittura trasmettono la corretta visione delle cose (*θεωρία*) a chi vi si avvicina purificato dall'amore.⁶

¹ εἰς πᾶσαν φιλοσοφίας τε καὶ θεογνωσίας ὑφήγησιν. *Cant 2*: GNO VI, 44,9-10.

² *Cant 2*: GNO VI, 45,3.

³ *Cant 2*: GNO VI, 45,5.

⁴ *Cant 2*: GNO VI, 45,13.

⁵ αὐτὴ ἐστὶν ἡ ἀληθινὴ τοῦ μαρτυρίου σκηνή, ἧς προκαλύμματα μὲν καὶ δέρρεις καὶ ἡ τῆς αὐλαίας περιβολὴ ἔρωτικοί τινες γίνονται λόγοι καὶ ῥήματα τὴν πρὸς τὸ ποθοῦμενον σχέσιν ἐμφαίνοντα καὶ κάλλους ὑπογραφὴ καὶ μνήμη σωματικῶν μελῶν, τῶν τε προφανομένων ἐν τῷ προσώπῳ καὶ τῶν ὑποκεκρυμμένων τῇ τῆς ἐσθῆτος περιβολῇ. *Cant 2*: GNO VI, 44,10-16.

⁶ La fonte della conoscenza di Dio è la Scrittura, ma qui Gregorio dà un criterio ermeneutico per l'interpretazione del testo biblico: la legge dello spirito (*ὁ τοῦ πνεύματος νόμος Cant 2*: GNO VI, 45,12) non ammette il contatto con pensieri morti (*ὁ νεκρᾶς τινος καὶ βδελυκτῆς ἐννοίας Cant 2*: GNO VI, 45,14-15). Ora, i pensieri morti sembrano essere quelli dettati dalla lettera, presa senza coltivare la relazione con lo Sposo: sono i concetti presi per se stessi, senza instaurare nella lettura la relazione vivente con il Vivente. Gregorio differenzia così la sua interpretazione della contemplazione (*θεωρία*) dalla concezione neoplatonica, e ciò avviene in virtù della via evangelica dell'amore (vedi *supra*). Non troviamo nell'omelia una concezione della contemplazione come di un fatto puramente intellettuale, bensì sempre amoroso. All'anima, attratta dalla passione desiderante, è permessa un'unione con il divino che non è riconducibile a quella di tipo logico-concettuale, ma che conduce essa stessa il pensiero (*λόγος*) ad aprirsi all'eccedenza della vita e del dono. In questo senso intendiamo che la *θεωρία* sia la ἀκολουθία del λόγος, come si legge nel passo successivo: «la concatenazione delle cose esposte prima [la descrizione del desiderio della sposa e dei suoi atteggiamenti] conduce la ragione alla contemplazione delle cose dette dalla sposa alle fanciulle». (Ἄγει δὲ τὸν λόγον ἡ ἀκολουθία τῶν προεξητασμένων πρὸς τὴν θεωρίαν τῶν παρὰ τῆς νύμφης πρὸς τὰς νεάνιδας εἰρημένων.

La seconda ricorrenza appare quando Gregorio sta spiegando in che senso l'anima abbia avuto il compito di custodire la propria vigna (ἀμπελών).¹

Chi dà all'anima la custodia del bene è Dio² e il frutto della vigna da custodire è la vita (ζωή).³ Nell'insieme del contesto, il Nisseno collega strettamente l'esercizio della potestà che l'uomo ha su di sé con la vita e con il bene scelto volontariamente:⁴ giacché la potestà su di sé, che presiede il movimento della scelta (τοῦ αὐτεξουσίου κινήματος), è davvero libera, ossia sorge da se stessi (αὐτοκρατορικῶς), quando accadde che uno utilizzò malamente questo potere si introdusse nel mondo l'esperienza del male, come rammenta l'Apostolo.⁵

Gregorio considera come fu che la scelta di staccarsi volontariamente dalla comunione del bene (ἐκουσίως ἀπορρυῆναι τῆς τοῦ ἀγαθοῦ μετουσίαις)⁶ abbia introdotto nel mondo il male, dividendo la nostra natura (τὴν φύσιν)⁷ in due parti, gli amici e i nemici, a seconda della disposizione (σχέσις) che ciascuno ha assunto nei confronti del bene:

Ma la differenza della scelta (τῆς προαιρέσεως) ha diviso in due la natura (τὴν φύσιν διέσχισεν), in relazione (πρός) a ciò che è amico e a ciò che è nemico; coloro, infatti, che hanno interrotto l'attaccamento al bene (τῆς πρὸς τὸ ἀγαθὸν σχέσεως) e, per l'allontanamento (ἀποστάσεως) da ciò che è migliore, hanno causato il male (infatti non c'è altra sussistenza del male se non la separazione dal meglio), pongono tutto l'impegno e il pensiero a trarre anche altri alla comunione (κοινωνίαν) con il male.⁸

La scelta di compiere il male, che ha dato al male l'essere nella volontà, determina per Gregorio una separazione, all'interno della natura umana, tra coloro

Cant 2: GNO VI,45,16-18). In questo modo è chiaro che l'interpretazione spirituale che Gregorio compie della Scrittura è fondata sull'ontologia della relazione instaurata con lo Sposo, e non nella soggettività dell'interprete. Cfr. J. DANIELOU, *L'essere e il tempo in Gregorio di Nissa*, Archeios, Roma 1991, 66-68.

¹ *Cant 2: GNO VI,54,13*. Più avanti viene anche detta il paradiso: «questa vigna, infatti, bisogna internderla come Paradiso» (ταυτόν δὲ χρῆ νοεῖν τῷ παραδείσῳ τὸν ἀμπελών. *Cant 2: GNO VI,57,9*).

² *Cant 2: GNO VI,55,4 ss.*

³ Ζωὴ γὰρ ἦν τοῦ παραδείσου τρυφή, ἐν ᾧ ἔθετο ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον ἐργάζεσθαι καὶ φυλάσσειν αὐτόν. *Cant 2: GNO VI,58,9-10*.

⁴ «Alla natura razionale [Dio] diede la grazia della potestà su di sé e vi pose la potenza ingegnosa dei pensieri affinché avesse uno spazio presso di noi e il bene non fosse costretto, contrario alla volontà, ma fosse il compimento di una scelta» (ἔδωκε δὲ τῇ λογικῇ φύσει τὴν αὐτεξούσιον χάριν καὶ προσέθηκε δύναμιν εὐρετικὴν τῶν καταθυμίων ὡς ἂν τὸ ἐφ' ἡμῖν χάραν ἔχοι καὶ μὴ κατηναγκασμένον εἶη τὸ ἀγαθὸν καὶ ἀκούσιον, ἀλλὰ κατόρθωμα προαιρέσεως γένοιτο». *Cant 2: GNO VI,55,3-7*).

⁵ Cfr. *Cant 2: GNO VI,55,7-11*. Il riferimento scritturistico è a Rm 11,36.

⁶ *Cant 2: GNO VI,55,12-13*.

⁷ *Cant 2: GNO VI,56,6*. Per un approfondimento sulla concezione di natura come insieme degli uomini si veda J. ZACHUBER, *Human nature in Gregory of Nyssa: philosophical background and theological significance*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2000.

⁸ ἢ δὲ τῆς προαιρέσεως διαφορὰ πρὸς τὸ φίλιόν τε καὶ πολέμιον τὴν φύσιν διέσχισεν· οἱ γὰρ ἀφεστῶτες τῆς πρὸς τὸ ἀγαθὸν σχέσεως καὶ διὰ τῆς τοῦ κρείττονος ἀποστάσεως τὸ κακὸν ὑποστήσαντες (οὐδὲ γὰρ ἐστὶν ἄλλη τις κακοῦ ὑπόστασις εἰ μὴ ὁ χωρισμὸς τοῦ βελτίονος) πᾶσαν ποιοῦνται σπουδὴν καὶ ἐπίνοιαν τοῦ καὶ ἄλλους πρὸς τὴν τῶν κακῶν κοινωνίαν προσεταιρίσασθαι. *Cant 2: GNO VI,56,5-11*.

che sono fratelli dello stesso Padre.¹ Con *σχέσις* Gregorio indica in questo caso la condizione originaria della natura umana, l'essere da principio rivolta al bene (*τῆς πρὸς τὸ ἀγαθὸν σχέσεως*)², indicando perciò non una condizione contingente e storica bensì una struttura ontologica dinamica e relazionale.

Il significato del termine si arricchisce nella successiva ricorrenza, dove appare preceduto dall'attributo *ἐνδιάθετον*. Il contesto descrive la sposa consapevole della fragilità della propria capacità di vegliare sul bene che riceve dall'amore dello Sposo,³ ma anche sicura del nome con cui può invocarLo: tale nome è l'intima relazione con Colui che la rinnova. La relazione, la disposizione verso di Lui, le dà la possibilità di ritrovarLo, di chiamarLo:

Per questo, tralasciando il discorso rivolto alle fanciulle di nuovo con una preghiera chiama lo Sposo, prendendo come nome di colui che desidera (*ὄνομα ποιησαμένη τοῦ ποθομένου*) la disposizione intima verso di lui (*τὴν πρὸς αὐτὸν ἐνδιάθετον σχέσιν*).⁴

La relazione d'amore che la sposa ha con lo Sposo è il nome che ella possiede per invocarLo;⁵ il nome corrisponde alla scelta che la sposa fa del bene che è Lui stesso: l'Amato.

La nominazione è qui invocazione, data dal desiderio che l'anima trova dentro di sé, e la disposizione interiore della sposa diviene nome per lo Sposo che ha preso l'iniziativa di tornare ad amarla, nonostante avesse scelto il male.

Gregorio ricorre a *σχέσις* un'altra volta per esplicitare la doppia valenza – di nominazione ma insieme anche di sapere apofatico – che la disposizione d'amore racchiude in sé:

“Dimmi, o tu, che l'anima mia ha amato” (Ct 1,7). Infatti, ti chiamo così, poiché il tuo nome è al di sopra di ogni nome e per ogni natura razionale è ineffabile (*ἄφραστον*) e incomprensibile (*ἀχώρητον*). Dunque tu hai un nome che fa conoscere la tua bontà: la disposizione della mia anima verso di te (*ἡ τῆς ψυχῆς μου περὶ σὲ σχέσις*).⁶

Gregorio sta sostenendo che la conoscenza di Dio si dà all'anima nella sua disposizione interiore e che, seppure rimanga inconoscibile la natura divina, la relazione dell'anima con lo Sposo dà un nome alla natura inconoscibile.⁷

¹ «Anche lui dallo stesso Padre, questi è nostro fratello» (*ὁς τῷ μὲν ἐκ θεοῦ καὶ αὐτὸς εἶναι ἀδελφός ἐστιν ἡμέτερος*. *Cant 2*: GNO VI,55,11-12).

² Si trova lo stesso concetto, con formulazione analoga, nel *De mortuis*: «tutti gli uomini infatti hanno una naturale inclinazione al bene» (*ἐπειδὴ γὰρ πᾶσιν ἀνθρώποις φυσικῆ τὴς πρὸς τὸ καλὸν ἔγκειται σχέσις*. *Mort*: GNO IX,29,9-10).

³ *Cant 2*: GNO VI,60,21.
⁴ Διὰ τοῦτο καταλιποῦσα τὸν πρὸς τὰς νεάνιδας λόγον πάλιν δι' εὐχῆς ἀνακαλεῖ τὸν νυμφίον ὄνομα ποιησαμένη τοῦ ποθομένου τὴν πρὸς αὐτὸν ἐνδιάθετον σχέσιν. *Cant 2*: GNO VI, 61,1-3.

⁵ Gli stessi riferimenti all'invocazione permettono di scorgere il senso liturgico-sacramentale che fa da sfondo alla lettura del Cantico dei Cantici proposta da Gregorio. Cfr. A. CORTESI, *Le Omelie sul Cantico dei Cantici di Gregorio di Nissa. Proposta di un itinerario di vita battesimale*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2000, 34-39.

⁶ ἀπάγγελιόν μοι, ὃν ἠγάπησεν ἡ ψυχὴ μου. οὕτω γὰρ σε κατονομάζω, ἐπειδὴ τὸ ὄνομά σου ὑπὲρ πᾶν ἐστιν ὄνομα καὶ πάση φύσει λογικῆ ἀφραστον τε καὶ ἀχώρητον. οὐκοῦν ὄνομά σοί ἐστι γνωριστικὸν τῆς σῆς ἀγαθότητος ἡ τῆς ψυχῆς μου περὶ σὲ σχέσις. *Cant 2*: GNO VI,61, 13-17.

⁷ Anche in questo caso si può accostare un passo della prima omelia del *Orationes de beatitudinis*,

Questo nome è un nome relazionale, il quale non definisce la natura bensì la disposizione intima dell'anima verso il Cristo. Il nome di «Colui che l'anima mia ha amato» (ὄν ἠγάπησεν ἡ ψυχὴ μου) e che, nella scelta (προαίρεσις) che segue il desiderio, l'anima ritrova come proprio bene dentro di sé, è la relazione interiore con lo Sposo, perché la disposizione del desiderio ha raggiunto il suo bene, l'ha amato.

Dunque non il bene, ma la disposizione al bene è ciò che configura l'anima e che dà in questo modo il nome alla natura divina. Tale disposizione è l'amore, risposta nella sposa all'amore dello Sposo. Gregorio presenta così, la magnifica tensione tra Dono di Dio e libertà dell'uomo: vero Dono è l'Amore offerto per primo dal Logos di Dio, vera libertà è la risposta dell'uomo che accoglie in sé l'Amore di Colui che diviene l'Amato.

La conoscenza di Dio, che richiede un nome, non è più solo una questione noetica ma tocca a pieno titolo la sfera della volontà.¹ L'effetto che la conoscenza di Dio lascia all'immanenza dell'anima dell'uomo, fa sì che nell'antropologia di Gregorio tra la conoscenza/volontà dell'amore di Dio e la conoscenza/volontà propria dell'uomo ci sia una connessione immediata. La rottura causata dalla προαίρεσις, che scegliendo il male distoglie l'anima dal suo originario orientamento al bene, distoglie infatti l'anima anche da se stessa. È ciò che traspare dalla considerazione della quinta e ultima ricorrenza di σχέσις in questa omelia:

Per questo sono custodi pericolosi di se stessi quelli che, per l'attenzione rivolta verso ciò che è altrui (τῆ περι τὸ ἀλλότριον σχέσει), sorvegliano senza custodia ciò che è proprio.²

L'attenzione rivolta fuori di sé è una disposizione che non custodisce il proprio bene; a questa conclusione giunge Gregorio commentando Ct 1,8 dove il testo sacro fa esplicito riferimento alla conoscenza di sé.³ La determinazione della σχέσις, del proprio modo di essere-in-relazione, è per il Nisseno configurazione di un atteggiamento anzitutto relativo alla conoscenza di sé, laddove conoscenza di sé significa anche salvaguardia del proprio bene.⁴

Il consiglio che la sposa riceve è di «guardare alla natura stessa delle cose e

dove Gregorio afferma che «infatti l'intelletto non raggiunge l'essere, e se pure riusciamo a concepire su di esso qualcuno dei pensieri più sublimi, ciò che si è concepito non può essere espresso da nessuna parola» (Οὔτε γὰρ ἡ διάνοια καθικνεῖται τοῦ ὄντος, κἄν τι περι αὐτοῦ τῶν ὑψηλοτέρων νοῆσαι χωρήσωμεν, οὐδενὶ λόγῳ τὸ νοηθὲν ἐξαγγέλλεται. Beat 1: GNO VII/2,80,17-20). «Amato», dice della relazione, non esprime la sostanza, che di per se stessa rimane al di là del velo apofatico.

¹ Cfr. M. CANÉVET, *La perception de la présence de Dieu*, in J. FONTAINE, C. KANNENGIESSER (edd.), *Epektasis*, Beauchenesse, Paris 1972, 443-454.

² διὰ τοῦτο σφαλεροὶ φύλακές εἰσιν ἑαυτῶν τῆ περι τὸ ἀλλότριον σχέσει ἀφύλακτον περιορῶντες τὸ ἴδιον. Cant 2: GNO VI,64,2-3.

³ «Se non conosci te stessa, o bella tra le donne, esci tu sulle tracce delle greggi e pascola i capretti presso le tende delle greggi». (Ἐὰν μὴ γνῶς σεαυτήν, ἡ καλὴ ἐν γυναιξίν, ἔξελθε σὺ ἐν πτέρναις τῶν ποιμνίων καὶ ποιμαίνε τὰς ἐρίφους ἐπὶ σκηνώμασι τῶν ποιμνίων. Cant 2: GNO VI,63,12-15).

⁴ Cfr. Cant 2: GNO VI,65,2-12.

non, per tracce vaghe, perdere di mira la verità». ¹ In questo modo non perderà lo Sposo-buon pastore, perché non cadrà fuori dal gregge. ²

I significati offerti dall'analisi delle occorrenze di *σχέσις*, nelle omelie di commento al Cantico dei Cantici analizzate fino ad ora, sono incentrati sul desiderio dell'anima e sulla relazione con lo Sposo, da cui è emerso che attraverso il riferimento alla *σχέσις* dell'anima Gregorio indica sia la configurazione interiore dell'anima stessa, sia la relazione, che si esprime come nome relazionale per chiamare Dio. Attraverso la *σχέσις* si giunge quindi ad una conoscenza reale e insieme apofatica.

3. Unione e somiglianza

Dalla quarta alla quattordicesima omelia, si rintracciano soltanto 6 ricorrenze di *σχέσις*.

Nella quarta omelia, il Nisseno tratta della somiglianza dell'anima purificata con lo Sposo; la presenza del termine che stiamo analizzando, in tale contesto tematico è molto significativa, seppure appaia una sola volta. Si tratta del passo in cui Gregorio si sofferma a spiegare in che cosa consista l'ordine dell'amore. Troviamo il ricorso a *σχέσις* nell'esempio negativo:

Invece, la disposizione verso chi odia (*ἡ δὲ πρὸς τὸν μισοῦντα σχέσις*) è quella di vendicarsi del male ricevuto prima, con un male maggiore. ³

La disposizione dell'anima qui descritta è quella opposta al comando divino di amare quelli che ci odiano, comando che richiede di adottare un atteggiamento diverso da quello mimetico/imitativo di chi ci odia. Il significato assunto da questa *σχέσις* appare meglio definito dal parallelismo argomentativo fornito dall'enunciazione della legge dell'amore. Lì Gregorio, glossando Mc 12,30-31, afferma che l'ordine dell'amore (*τῆς ἀγάπης τὴν τάξιν*) ⁴ richiede di amare Dio con tutto il cuore, tutta l'anima, le proprie forze e i propri sentimenti (*δεῖ γὰρ τὸν θεὸν μὲν ἀγαπᾶν ἐξ ὅλης καρδίας τε καὶ ψυχῆς καὶ δυνάμεως καὶ αἰσθησεως*). ⁵ La *πρὸς τὸν μισοῦντα σχέσις*, quindi, descritta come la disposizione mimetica di fronte a quelli che ci odiano, indica un orientamento che promuove un'azione contraria a tale ordine. Il termine *σχέσις* ha qui il significato parallelo ad *αἴσθησις* e permette di introdurre un'ulteriore riflessione. La disposizione al bene appare con due versanti, per così dire: quello che si manifesta all'esterno attraverso un'azione e che configura il *πρὸς τι* dell'anima; ed un altro, interiore, plasmato secondo il più o il meno dall'amore prescritto dalla

¹ δεῖν εἰς αὐτὴν βλέπειν τὴν τῶν πραγμάτων φύσιν καὶ μὴ πεπλανημένοις ἔχνεσι τῆς ἀληθείας παραστοχάζεσθαι. *Cant* 2: GNO VI,65,11-12.

² Gregorio fa riferimento a Mt 25, 32 ss.

³ ἡ δὲ πρὸς τὸν μισοῦντα σχέσις ἐστὶ τὸ μείζονι κακῷ τοὺς προλελυπηκότας ἀμύνεσθαι. *Cant* 4: GNO VI,123,1.

⁴ *Cant* 4: GNO VI,122,1.

⁵ *Cant* 4: GNO VI,122,4-6.

volontà divina e presente nel Cristo.¹ Il meccanismo della mimesi viene quindi interrotto dall'ordine che pone innanzitutto e sempre l'imitazione del Cristo come l'ordine dell'amore, evitando l'imitazione del nemico che porterebbe a restituire odio all'odio.

La ricorrenza successiva appare alla sesta omelia: τῆς πρὸς τὸ ἀγαθὸν σχέσεως (GNO VI, 177,2). Torna il significato della disposizione verso il bene. In questo contesto è il bene della «casa della virtù», la casa in cui la sposa del Cantico può unirsi allo Sposo.

Poi [la sposa] descrive nel discorso la casa della virtù, della quale la materia del tetto è cedro e cipresso che non ammette corruzione né putrefazione, dai quali si intende nel discorso la stabilità e immutabilità della disposizione verso il bene.²

La σχέσις rivolta stabilmente al bene è qui a significare lo stato dell'uomo virtuoso, il cui modo di essere in relazione ha assunto caratteristiche di stabilità e immutabilità nella sua capacità di scegliere il bene.

È importante ricordare che il contesto descrive però la condizione dell'anima amata da Cristo, che dal Suo amore è resa bella e capace di apprendere la bellezza del Logos; sorpresa dal vederLo adombrato dalla natura materiale del corpo umano (τῆ ὑλικῇ τοῦ ἀνθρωπίνου σώματος φύσει συσκιαζόμενος),³ è condotta dalla Sua voce alla perfezione, attraverso asceti sempre più alte.

La σχέσις che è πρὸς τὸ ἀγαθὸν punta alla posizione definitiva (κατάστασις), a cui l'anima giunge attraverso l'asceti nella fede (πίστις), resa possibile dalla contemplazione (θεωρία) offerta dalla Scrittura.⁴

«Con la fede trovai colui che amavo né mai lo abbandonerò, afferrandomi a colui che ho trovato con la presa della fede, finché non sia divenuto intimo a me (ἐντός γένηται τοῦ ἐμοῦ ταμείου)»; l'intimo (τὸ ταμειῶν) è in special modo il cuore, che diventa capace del medesimo dimorare divino (τῆς θείας αὐτοῦ ἐνοικίσεως), quando sia tornato a quella condizione (πρὸς τὴν κατάστασιν ἐκείνην) nella quale da principio quando fu plasmato da colei che lo ha concepito. Non sbaglia chi pensa come una madre la causa prima della nostra sussistenza.⁵

¹ Cfr. Ct 4: GNO VI, 127,2-6. Si apre così lo spazio della libertà interiore. Nel corso di questa omelia, come è noto, Gregorio introduce il tema dello specchio e della bellezza archetipale (Cant 4: GNO VI,102,2-104,2) che si intreccia con la libera scelta. Non sembra secondaria, e potrebbe valere un'ulteriore ricerca, la scelta terminologica del verbo ἐμμορφώω. Morani si è soffermato sul concetto di μόρφωσις in Gregorio di Nissa studiato dallo Jaeger, in attenzione al rapporto tra μόρφωσις e συνέργεια: M. MORANI, *Jaeger, Gregorio di Nissa, Nemesio*, in W. JAEGER, *Cristianesimo primitivo e paideia greca*, (a cura di A. VALVO), Bompiani, Milano 2013, 417-420.

² πρὸς τοῦτοις τὸν τῆς ἀρετῆς οἶκον διαγράφει τῷ λόγῳ, οὗ γίνεται ἡ ἐρέψιμος ὕλη κέδρος τε καὶ κυπάρισσος σηπεδόνας τε καὶ διαφθορᾶς ἀνεπίδεκτος, δι' ὧν τὸ μόνιμόν τε καὶ ἀμετάβλητον τῆς πρὸς τὸ ἀγαθὸν σχέσεως διερμηνεύει τῷ λόγῳ. Cant 6: GNO VI,176,15-177,3.

³ Cant 6: GNO VI,176,14.

⁴ Cant 6: GNO VI,180,11.

⁵ τῆ πίστει εὔρον τὸν ἀγαπώμενον καὶ οὐκέτι μεθήσω τῆ τῆς πίστεως λαβῆ τοῦ εὐρεθέντος ἀντεχομένη, ἕως ἄν ἐντός γένηται τοῦ ἐμοῦ ταμείου. καρδία δὲ πάντως τὸ ταμειῶν ἐστίν, ἢ τότε γίνεται δεκτικὴ τῆς θείας αὐτοῦ ἐνοικίσεως, ὅταν ἐπανέλθῃ πρὸς τὴν κατάστασιν ἐκείνην, ἐν ἣ τὸ κατ' ἀρχὰς ἦν ὅτε ἐπλάσθη ὑπὸ τῆς συλλαβούσης. μητέρα δὲ πάντως τὴν πρώτην τῆς συστάσεως ἡμῶν αἰτίαν νοῶν τις οὐχ ἀμαρτήσεται. Cant 6: GNO VI,183,8-15.

È interessante notare che Gregorio renda con una serie di sostantivi in *-σις* (*ἐνοίκησις, κατάστασις, σύστασις*) le disposizioni reciproche dell'essere dell'uomo e dell'azione divina.

La condizione finale è quindi il compimento della disposizione al bene delle origini,¹ il cui desiderio è reso noto – dall'unione raggiunta con lo Sposo² – come capacità di ospitare la divinità stessa, di esserne abitata.

La correlazione tra la *σχέσις* che è *πρὸς τὸ ἀγαθόν* e la *κατάστασις* dell'inabitazione divina, è sottolineata dal riferimento al *τὸ ἀπαθὲς* dei bambini.³ La condizione definitiva dell'uomo non sarà più soggetta a passione in senso corporale come non lo è la condizione del bambino.

Gregorio interpreta lo stato dell'uomo virtuoso, liberatosi dalle passioni, a partire da quella precisa insensibilità (*ἀναισθητῶς*)⁴ che i bambini hanno verso di esse e che appare quindi legata alla loro innocenza; la condizione delle origini assomiglia a quella degli infanti, nei quali la natura si rivela: «il testo ci insegna che il bene a cui aderiamo con le nostre cure non è altro che quello riservato in origine alla [nostra] natura».⁵

Nella nona omelia torna a comparire *σχέσις*, per un'unica volta, ancora in relazione con il bene: *τῇ πρὸς τὸ ἀγαθὸν σχέσει* (*Cant 9: GNO VI, 277,11*). Questa ricorrenza assume una particolare significatività letta nel suo contesto immediato.

Abbiamo imparato che le virtù sono coltivazione di Dio, per loro si esercita la potenza dianoetica della nostra anima e non essendo trascinata verso nessuna delle cose di fuori è sigillata dall'impronta della verità (*τῷ χαρακτηρὶ τῆς ἀληθείας σφραγίζεται*), prendendo internamente forma (*ἐμμορφουμένη*) secondo la [sua] disposizione al bene (*τῇ πρὸς τὸ ἀγαθὸν σχέσει*).⁶

Gregorio sta esponendo il significato di «fonte sigillata» (*Ct 4,12*). Essa è sigillata nel senso di custodita (*πεφυλαγμένη*),⁷ e la fonte è la capacità raziocinante dell'anima (*ἡ διανοητικὴ τῆς ψυχῆς ἡμῶν δύναμις*).⁸

Come emergeva dall'analisi della terza e della quarta ricorrenza della prima omelia, il Nissenso aveva mostrato il rapporto tra la purezza del cuore che non è più rivolto alle cose apparenti e la possibilità della mente (*διάνοια*) di essere introdotta nei penetranti divini;⁹ se il cuore è rivolto al bene i pensieri dell'uomo zampillano custoditi dal loro Signore (*τῷ ἰδίῳ δεσπότη*),¹⁰ conservando la carat-

¹ Cfr. sopra, *Cant 2: GNO VI,56,5-11.*

² Cfr. *Cant 6: GNO VI,179,7.*

³ Cfr. *Cant 6: GNO VI,198,6-ss.*

⁴ *Cant 6: GNO VI,198,12.*

⁵ ὁ λόγος δόγμα διὰ τούτων ἡμῶν ὑψηλούμενος, ὅτι τὸ ἐξ ἐπιμελείας προσγιγνώμενον ἡμῶν ἀγαθὸν οὐκ ἄλλο τί ἐστι παρὰ τὸ ἐξ ἀρχῆς ἐναποτεθὲν τῇ φύσει. *Cant 6: GNO VI,198,8-10.*

⁶ ἀρετὰς δὲ εἶναι τὴν φυτεῖαν τοῦ θεοῦ μεταθήκαμεν, περὶ ἧς ἡ διανοητικὴ τῆς ψυχῆς ἡμῶν δύναμις ἀσχολουμένη καὶ πρὸς οὐδὲν τῶν ἐξωθεν ἀπορρέουσα τῷ χαρακτηρὶ τῆς ἀληθείας σφραγίζεται, τῇ πρὸς τὸ ἀγαθὸν σχέσει ἐμμορφουμένη. *Cant 9: GNO VI,277,7-11.*

⁷ *Cant 9: GNO VI, 275,19.*

⁸ *Cant 9: GNO VI, 275,20-21.*

⁹ *Cant 1: Cfr. GNO VI,22.*

¹⁰ *Cant 9: GNO VI, 276,13.*

teristica della purezza e dell'impassibilità,¹ giacché la mente, da sola, zampilla παντούους λογισμούς, pensieri di ogni genere.

Il sigillo posto alla fonte dei pensieri è dato dall'impronta della verità (τῷ χαρακτῆρι τῆς ἀληθείας) che dà la forma interiore all'anima, nella facoltà intellettuale come in quella desiderante, e così la unisce al suo Signore. È questo il significato espresso poco oltre da Gregorio con la formula: «Così essa è chiamata "sorella" e "sposa" del Logos, ma ciascuno di questi due nomi congiunge l'anima allo Sposo, in quanto il significato di "sposa" rende l'anima membro del corpo, come dice San Paolo (Ef 3,6; 5,30-31) dello Sposo incorruttibile, e l'impegno che essa mostra nell'attuare i suoi voleri la accosta a Lui, fino a farne una sorella (co-erede), come dice la parola del Vangelo (Mc 3,35)».²

Anche l'undicesima omelia offre un'unica ricorrenza di σχέσις: τῆς πρὸς τὸν παχύν τε καὶ γεώδη βίον σχέσεως (Cant 11: GNO VI, 333,16).

Quasi al termine dell'omelia nella quale il vescovo di Nissa espone le tappe della via mistica, ovvero, l'itinerario della contemplazione di Dio,³ σχέσις ricorre per indicare l'inclinazione verso ciò che è terreno, dalla quale l'anima si è liberata attraverso la virtù.

L'anima umana è al confine (μεθόριος) tra due nature, delle quali quella incorporea è intellettuale e pura, l'altra, corporea, è fangosa e irrazionale; appena fu purificata, grazie alla virtù, dall'inclinazione alla ricchezza e alla vita terrena (τῆς πρὸς τὸν παχύν τε καὶ γεώδη βίον σχέσεως), volse lo sguardo verso l'alto, a ciò che le è consanguineo e divino (τὸ συγγενές καὶ θεϊότερον), senza smettere di cercare ed indagare l'origine delle cose che sono, quale sia la sorgente della bellezza degli esseri, da dove sgorga la potenza, che cosa sia ciò che emana la sapienza che appare negli enti.⁴

Questa ricorrenza non sembra aggiungere nuovi dati alla ricchezza dello spettro semantico di σχέσις già delineato fin qui.

Si osserva che il termine è utilizzato nel suo senso più comune, di «inclinazione», «orientamento». C'è però un elemento utile da considerare, che si ricava dal contesto più ampio dell'omelia.

Il riferimento al πρὸς τὸ συγγενές è accostato al θεϊότερον. Mentre nella prima omelia compariva la perifrasi τὴν σχέσιν πρὸς τὸ συγγενές καὶ δμόφυλον⁵ per indicare la tendenza erotica, il πρὸς τὸ συγγενές è qui successivo allo

¹ ἡ διάνοια ἐν καθαρότητι καὶ ἀπαθείᾳ φυλασσομένη. Cant 9: GNO VI, 276,12.

² οἷον ἀδελφὴ καὶ νύμφη τοῦ λόγου κατονομάζεται, ἀλλὰ συνάπτει τῶν ὀνομάτων τούτων ἑκάτερον τὴν ψυχὴν τῷ νυμφίῳ τῆς μὲν κατὰ τὴν νύμφην σημασίας σύσσωμον αὐτήν, καθὼς ὀνομάζει ὁ Παῦλος, ποιούσης τῷ ἀφθάρτῳ νυμφίῳ, τῆς δὲ περὶ τὰ θελήματα σπουδῆς εἰς ἀδελφικὴν ἀγχιμστειαν προσαγοῦσης κατὰ τὴν τοῦ εὐαγγελίου φωνήν. Cant 9: GNO VI,279,9-15.

³ Cfr. Cant 11: GNO VI, 321,24-323,9.

⁴ ἡ ἀνθρωπίνη ψυχὴ δύο φύσεων οὔσα μεθόριος, ὧν ἡ μὲν ἀσώματός ἐστι καὶ νοερά καὶ ἀκήρατος ἡ δὲ ἑτέρα σωματικὴ καὶ ὑλώδης καὶ ἄλογος, ἐπειδὴν τάχιστα τῆς πρὸς τὸν παχύν τε καὶ γεώδη βίον σχέσεως ἐκαθαροθεῖσα δι' ἀρετῆς ἀναβλέψῃ πρὸς τὸ συγγενές καὶ θεϊότερον, οὐ παύεται διερευνημένη καὶ ἀναζητοῦσα τὴν τῶν ὄντων ἀρχήν, τίς ἡ τοῦ κάλλους τῶν ὄντων πηγὴ, πόθεν βρῦει ἡ δύναμις, τί τὸ πηγάζον τὴν ἐμφαινόμενην τοῖς οὔσι σοφίαν. Cant 11: GNO VI,333,13-334,5.

⁵ Cant 1: GNO VI, 27,11.

spogliamento dalla tunica di pelle,¹ ossia dalla condizione carnale, quando per l'anima si apre l'«involucro del cuore» (τῆς καρδίας τὸ κάλυμμα) e si toglie il «velo della carne» (τὸ τῆς σαρκὸς παραπέτασμα).²

Gregorio sta considerando la condizione successiva alla morte, nella quale la tendenza della sensibilità (indicata qui con il riferimento alla σχέσις) non ha più motivo di essere d'intralcio, mentre non viene meno la disposizione (qui indicata con il πρὸς τι) verso la sorgente dell'essere (ἡ τοῦ κάλλους τῶν ὄντων πηγῆ).

La quattordicesima omelia presenta altre due ricorrenze di σχέσις: τὴν ὑλώδη πᾶσαν καὶ βαρεῖαν περὶ τὰ πράγματα σχέσιν (*Cant* 14: GNO VI, 410,22); τὴν περὶ τὰ βλεπόμενα σχέσιν (*Cant* 14: GNO VI, 411,7).

Il contesto di entrambe le ricorrenze, distanti solo poche righe l'una dall'altra, riguarda il significato di Ct 5,14: «Le sue mani sono affusolate, d'oro, piene, baldanzose», che Gregorio attribuisce alle mani del Corpo della Chiesa.

Questo dobbiamo pensare a proposito della lode delle mani, che esso significa che le mani che hanno tolto via da sé tutto il superfluo e il corporeo, e si sono mutate ad assumere la sostanza divina e intellettuale (πρὸς τὸ θεῖόν τε καὶ νοητὸν), hanno scosso via da sé con cura tutto l'attaccamento, materiale e greve, alle cose (τὴν ὑλώδη πᾶσαν καὶ βαρεῖαν περὶ τὰ πράγματα σχέσιν).³

E poco oltre:

Questo mi sembra essere il significato che con chiarezza è interpretato dal divino apostolo, quando in una sua lettera consiglia di spogliarsi di ogni attaccamento a ciò che appare (τὴν περὶ τὰ βλεπόμενα σχέσιν) e di spingersi con il desiderio verso quello che è invisibile. «Se non guardiamo», egli dice, «quello che si vede, ma quello che non si vede. Quello che si vede è effimero, mentre quello che non si vede è eterno» (Cfr. 2Cor 4,18).⁴

In entrambi i casi la scelta del significato di σχέσις è nuovamente quello comune di «disposizione», «inclinazione», «atteggiamento», «attaccamento».

In questa omelia viene rimarcato dal Niseno il fatto che la σχέσις dell'anima è una disposizione assunta volontariamente, per scelta (διὰ τῆς προαιρέσεως),⁵

¹ ἀποδύεται τὸν δερμάτινον ἐκεῖνον χιτῶνα. *Cant* 11: GNO VI,332,20-21.

² *Cant* 11: GNO VI,333,3-4.

³ ἀκόλουθον ἂν εἴη τοῦτο περὶ τῶν ἐγκωμιαζομένων ἐννοῆσαι χειρῶν ὅτι ἀκριβῶς ἀφ' ἑαυτῶν πᾶν τὸ περιττόν τε καὶ σωματῶδες ἀποτορεύσασαι πρὸς τὸ θεῖόν τε καὶ νοητὸν μεταβαίνουσι τὴν ὑλώδη πᾶσαν καὶ βαρεῖαν περὶ τὰ πράγματα σχέσιν ἐκτιναζάμεναι. *Cant* 14: GNO VI, 410,18-411,1.

⁴ ὅπερ μοι δοκεῖ σαφέστερον ἐρμηνεύων ὁ θεὸς ἀπόστολος τοῦτο συμβουλεύειν ἐν τινι τῶν ἑαυτοῦ λόγων ὅτι χρὴ ἀποσκευάζεσθαι τὴν περὶ τὰ βλεπόμενα σχέσιν, πρὸς δὲ τὸ ἀόρατον ταῖς ἐπιθυμίαις ὀρμαῖν· Μὴ σκοποῦντων γὰρ ἡμῶν, φησί, τὰ βλεπόμενα, ἀλλὰ τὰ μὴ βλεπόμενα· τὰ γὰρ βλεπόμενα πρόσκαιρα, τὰ δὲ μὴ βλεπόμενα αἰώνια. *Cant* 14: GNO VI,411,4-10.

⁵ πῶς τῆς ὑλώδους προσπαθείας ἐκτορευθεῖσαι ἀκήρατοι γίνονται πρὸς τὸ αἰὸν τε καὶ νοητὸν ἀλλοιούμεναι διὰ τῆς προαιρέσεως. Come viene tolta via da esse l'attaccamento materiale divengono immacolate e cambiano attraverso la deliberazione verso ciò che è immateriale e intellettuale (*Cant* 14: GNO VI,411,11-13). Si veda anche *Cant* 14: GNO VI,408,11-14, dove Gregorio attribuisce agli organi dei ragionamenti (τοῖς τῶν λογισμῶν ὄργανοις) la capacità di lasciare puro e immacolato l'oro della scelta (τὸ καθαρὸν τε καὶ ἀκιβδήλευτον χρυσίον τῆς προαιρέσεως).

e che per scelta l'attenzione debba essere rivolta alle caratteristiche del divino, essendo stati tolti via tutti gli atteggiamenti dei vizi, mediante l'opera d'intaglio compiuta dai ragionamenti (διὰ τῆς τῶν λογισμῶν τορειάς).¹

Da notare il riproporsi del termine ἄϋλόν, qui presente accanto a νοητὸν, che conferma quanto detto sulla ἄϋλον σχέσιν della prima omelia.

4. Beatitudine

L'ultima omelia del commento al Cantico dei Cantici propone tre ricorrenze di σχέσις, nelle quali si rinviene una sintesi coerente dei significati anteriori: τῶν τὴν ψυχὴν διὰ τινος σχέσεως κηλιδούντων (*Cant* 15: GNO VI, 440,19); διὰ τῆς πρὸς τὴν κακίαν σχέσεως (*Cant* 15: GNO VI, 458,13); τῆς ἐν ἐκάστῳ πρὸς τὸ καλὸν σχέσεως (*Cant* 15: GNO VI, 459,6).

Il contesto è l'insegnamento morale, quello della via della perfezione, nel quale assume una particolare rilevanza l'immagine dello specchio dell'anima che riflette il volto dell'amato.

La prima ricorrenza propone il termine σχέσις secondo l'accezione più greve:

Paolo imita esplicitamente queste parole quando dice di vivere per Dio e di essere divenuto morto al mondo, e che in lui vive solamente Cristo. Infatti, colui che dice "per me il vivere è Cristo", con queste parole vuol far intendere ad alta voce che in lui non vive più nessuna delle passioni umane e materiali, non il piacere, non il dolore, non l'ira, non la paura, non la vigliaccheria, non lo spavento, non l'orgoglio, non l'audacia, non il rancore, non l'invidia, non un atteggiamento guardingo, non l'avidità di denaro, niente di tutto quello che insozza l'anima, per mezzo di un qualche attaccamento (διὰ τινος σχέσεως), ma, egli dice, per me vi è soltanto Colui che non è nessuna di queste cose.²

In questa prima ricorrenza si conferma nuovamente il significato della σχέσις come una disposizione interiore che determina l'anima rispetto all'ordine dell'amore. La presenza dello Sposo all'anima è una presenza che orienta ogni sentire ed elimina ogni altra «disposizione verso». Il rapporto tra la virtù e la relazione con lo Sposo, al Quale l'uomo può rassomigliare i propri atteggiamenti, è esplicitato anche nel passo di poco successivo, in cui Gregorio spiega come avvenga nell'anima la conformazione a Cristo, secondo l'esempio di Paolo:

Se infatti Colui che è nel seno del Padre, per la benevolenza negli uomini (ὑπὲρ τῆς ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας) si è unito alla carne e al sangue, affinché si facesse sulla terra

¹ *Cant* 14: GNO VI,408,4. Immagine che appare in PLOTINO, *Enneadi* I, 6,9.

² ταύτας ἀντικρως μιμεῖται τὰς φωνὰς ὁ Παῦλος λέγων τῷ θεῷ ζῆν ὁ νεκρὸς τῷ κόσμῳ γενόμενος καὶ ὅτι ζῆ ἐν αὐτῷ ὁ Χριστὸς μόνος· ὁ γὰρ εἶπὼν ὅτι Ἐμοὶ τὸ ζῆν Χριστός, τοῦτο διὰ τοῦ λόγου βοᾷ ὅτι οὐδὲν τῶν ἀνθρωπίνων τε καὶ ὑλικῶν παθημάτων ἐν αὐτῷ ζῆ, οὔτε ἡδονὴ οὔτε λύπη οὔτε θυμὸς οὔτε φόβος οὔτε δειλία οὔτε πτόησις οὔτε τῦφος οὔτε θράσος, οὐ μνησικακία οὐ φθόνος οὐκ ἀμυντική τις διάθεσις οὐ φιλοχρηματία οὐ φιλοδοξία οὐ φιλοτιμία, οὐκ ἄλλο τι τῶν τὴν ψυχὴν διὰ τινος σχέσεως κηλιδούντων, ἀλλ' ἐκεῖνός μοι μόνος ἐστὶν ὃς οὐδὲν τούτων ἐστίν. *Cant* 15: GNO VI,440,10-20. È interessante notare che tra tutti i testi di autori greci pervenutici, solo qui appare questa lista.

pace, è chiaro che [l'anima] rassomigliando la propria bellezza a quella stessa buona volontà, imita Cristo con le buone opere; ella diviene per gli altri quanto Cristo è divenuto per la natura degli uomini: così faceva anche Paolo, imitatore di Cristo, che si distaccò dalla [propria] vita, per avere in cambio della sua passione la salvezza di Israele, dicendo: Mi auguravo di essere fatto anatema, separato da Cristo per i miei fratelli, miei consanguinei secondo la carne.¹

La venuta tra gli uomini di «Colui che è nel seno del Padre», e il suo «unirsi» alla carne e al sangue è perciò la condizione che permette all'anima di scegliere di cambiare la propria disposizione al male, rendendo così buona la sua volontà.

La seconda ricorrenza è preceduta da un brano che mette in luce il tema della originaria somiglianza con Dio: «Fin dalla prima creazione, senza separazione (ἀδιαστάτως) con l'inizio apparve insieme anche la fine, e dalla perfezione la natura del suo essere prese l'avvio».² La *σχέσις* compare subito dopo:

Ma poiché si rese affine alla morte, a motivo della sua disposizione verso il male (διὰ τῆς πρὸς τὴν κακίαν σχέσεως), essa fu esclusa dal permanere nel bene.³

Sembra che il riferimento alla *σχέσις* verso il male, contrapposto all'originaria disposizione al bene, confermi il parallelismo possibile tra l'uso dei termini *σχέσις* e *κατάστασις*. La mutevolezza della *σχέσις* dell'anima, propria della sua condizione diastematica, cesserà di esser tale nella *κατάστασις* finale, termine comune che Gregorio utilizza per indicare una condizione di stabilità.⁴

Nell'ultima ricorrenza il lessema *σχέσις* è infatti nuovamente utilizzato per dire la disposizione definitiva al bene, quella che porrà l'uomo presso Padre. Alla *σχέσις* finale corrisponde la retribuzione:

Per questo motivo noi abbiamo appreso che presso il Padre vi sono molte dimore, in relazione al rapporto che ciascuno ha con il bene (πρὸς τὸ καλὸν σχέσεως) e con il suo distacco dal male, perché per ognuno è pronta la retribuzione.⁵

¹ Ὁ ὢν ἐν τοῖς κόλποις τοῦ πατρὸς, ὑπὲρ τῆς ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας αἵματι καὶ σαρκὶ κατακίρναται, ἵνα γεννηθῆ ἐπὶ τῆς γῆς εἰρήνη, δῆλον ὅτι ἡ πρὸς αὐτὴν τὴν εὐδοκίαν τὸ ἑαυτῆς ὁμοίωσασα κάλλος τὸν Χριστὸν μιμεῖται τοῖς κατορθώμασιν, ἐκεῖνο γινομένη τοῖς ἄλλοις ὅπερ ὁ Χριστὸς τῆ φύσει τῶν ἀνθρώπων ἐγένετο· καθάπερ καὶ ὁ μιμητῆς τοῦ Χριστοῦ Παῦλος ἐποίησεν ἑαυτὸν τῆς ζωῆς ἀφορίζων, ἵνα τοῦ ἰδίου πάθους τὴν σωτηρίαν τῷ Ἰσραὴλ ἀνταλλάξῃται, λέγων· Ἡὐχόμενον ἀνάθεμα εἶναι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν μου, τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα. *Cant* 15: GNO VI,443,10-15.

² ἐπὶ μὲν οὖν τῆς πρώτης κτίσεως ἀδιαστάτως τῇ ἀρχῇ συνανεφάνη τὸ πέρας καὶ ἀπὸ τῆς τελειότητος ἡ φύσις τοῦ εἶναι ἤρξατο. *Cant* 15: GNO VI,458,10-12.

³ ἐπειδὴ δὲ τῷ θανάτῳ διὰ τῆς πρὸς τὴν κακίαν σχέσεως οἰκειωθεῖσα τῆς ἐν τῷ ἀγαθῷ διαμονῆς ἀπερρῦη. *Cant* 15: GNO VI,458,12-13.

⁴ Se si verificano le occorrenze di *ἀποκατάστασις* nel *corpus* gregoriano, si trovano due formulazioni che sembrano confermare questa lettura. La prima si trova nel discorso *De mortuis non esse dolendum*, dove la condizione delle origini è detta non esser altro che somiglianza con Dio, entrambe poste come "disposizioni verso" (ἡ πρὸς τὸ ἀρχαῖον ἀποκατάστασις, ὅπερ οὐδὲν ἕτερον ἢ ἡ πρὸς τὸ θεῖον ἐστὶν ὁμοίωσις: GNO IX/1,51,17-18). La seconda, *In inscriptions Psalmorum* dove Gregorio definisce la condizione finale come un esser rivolto del tutto al bene (ἐν τῇ τοῦ παντὸς πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἀποκατάστασις: GNO V,155,11). Cfr. MANN, *Lexicon Gregorianum*, I, 474-475.

⁵ τούτου χάριν πολλὰς εἶναι παρὰ τῷ πατρὶ μονὰς μεμαθήκαμεν κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς ἐν ἐκάστῳ πρὸς τὸ καλὸν σχέσεως καὶ τῆς τοῦ χειρόνος ἀποστάσεως, ἐτοιμαζομένης πᾶσι τῆς ἀντιδόσεως. *Cant* 15: GNO VI,459,4-7.

Il riferimento della perifrasi τῆς ἐν ἐκάστῳ πρὸς τὸ καλὸν σχέσεως al παρὰ τῷ πατρὶ della condizione definitiva dell'uomo, permette di formulare alcune riflessioni di sintesi:

- Con il termine σχέσις Gregorio indica per lo più la disposizione dell'anima: essa è mutevole ma originaria apertura dell'uomo al bene.

- In seguito alla libertà di scelta (προαίρεσις) la σχέσις si configura rispetto al bene originario che la faceva rivolta al divino e all'eterno. La scelta del bene o del male, dando una forma alla σχέσις dell'uomo, ha un effetto immanente che coinvolge le facoltà dell'anima.

- Le differenti disposizioni assunte dall'anima – verso il bene o verso le cose apparenti, materiali e corruttibili – non hanno lo stesso valore antropologico, giacché la condizione della φύσις umana delle origini era di avere un orientamento verso il bene.

- Alla σχέσις verso il bene, volontariamente assunta, corrisponde la retribuzione finale per l'anima; essa è di per se stessa relazione con Cristo, giacché l'orientamento al bene, ossia la virtù, significa essere configurati secondo la Sua volontà, cioè avere in sé l'amore.

III. SINTESI

Le considerazioni emerse dai passi che abbiamo analizzato, possono ora convergere a delineare alcuni tratti dell'antropologia di Gregorio, quali sono contenuti nello scritto esegetico.

Come è ormai evidente, nelle omelie sul Cantico dei Cantici il Nisseno non attribuisce una valenza *tecnica* al termine σχέσις, giacché se ne serve in svariate occasioni attribuendovi significati d'uso comune, o anche servendosene come sinonimo allo scopo di evitare ripetizioni.

Ciò che appare come uno stimolo che invita a compiere un'indagine più approfondita, è, perciò, non tanto la domanda sui significati assunti dal termine, quanto l'interrogativo sull'ontologia e gnoseologia soggiacenti al fatto che l'anima umana sia descritta tanto frequentemente in ordine alle sue disposizioni, ovvero in ordine al termine *ad quem* che definisce la configurazione della σχέσις.

Se ne possono evidenziare tre:

1. La σχέσις in sé come mera «disposizione di qualcosa/qualcuno verso qualcos'altro/qualcun altro» (περὶ τινι e πρὸς τι).

2. La σχέσις dell'anima come «disposizione interiore» (ἐνδιάθετον).

3. La σχέσις dell'anima come «conformazione» in base alla relazione con il bene scelto.

1. La σχέσις come «disposizione verso»

Si può considerare, in via preliminare, che per Gregorio ogni tipo di relazione che l'anima stabilisca – sensibile per il mondo sensibile o intellegibile per il

mondo intelligibile – determina un orientamento il quale, a sua volta, contribuisce alla qualità della conoscenza o della passione e rivela quanto profondamente l'uomo cambi in riferimento ai termini verso cui si inclina e con i quali entra in relazione.¹

Come evidenziato nella raccolta delle occorrenze di *σχέσις* nella storia del pensiero filosofico e teologico anteriore a Gregorio,² con Plotino la parola *σχέσις* aveva acquisito praticamente la stessa ampiezza semantica del «πρὸς τι», arrivando ad essere utilizzata per descrivere tutti i modi dell'essere.³

Nell'opera esegetica qui considerata, il Nisseno reitera l'uso generico di *σχέσις* come termine che introduce l'indicazione di un modo di essere e così esso assume, anche nel suo pensiero, il valore di un lemma che articola la distinzione tra colui che entra in relazione e la *realtà* relativa, oppure la *ragione* per la quale vi è relazione o la *relazione* stessa.⁴

Ciò che interessa considerare è che nel fare questo Gregorio ha potuto evidenziare lo stato mutevole dell'uomo, non soltanto per indicare la necessità ascetica di porre le facoltà inferiori sotto il dominio del ragionamento (*λογισμός*), ma dando rilievo allo stato stesso, che si manifesta nella *σχέσις περὶ τινι ὁ πρὸς τι*, come *disposizione*, e che rivela un'apertura della natura umana alla relazione, la quale, in virtù del *termine-altro* cambia il modo di essere dell'uomo.⁵

La stessa ascesi alla conoscenza di Dio, fulcro teoretico e narrativo della predicazione delle 15 omelie di commento al Cantico dei Cantici, è descritta a partire da un accrescimento della disposizione desiderante, prendendo ad esempio della potenza con cui il Logos attrae l'anima all'unione con la natura divina le descrizioni che maggiormente eccitano la passione concupiscibile, l'ἔρως dell'uomo e della donna.

La distinzione concettuale tra *πάθος* e *σχέσις* è rilevante, non soltanto ai fini dell'intendimento della immaterialità dell'attrazione verso il divino, ma anche perché con essa, nella descrizione antropologica, Gregorio apre lo spazio della differenza tra la volontà come *ἐξουσία* (sorgente autonoma della azione)⁶ e

¹ Se questo è vero si determina una continuità ma anche una profonda discontinuità tra l'interpretazione antropologica ed etica del Nisseno e le tradizioni di pensiero in cui si muove. Se infatti da una parte è profondamente immerso in un contesto culturale per il quale ontologia e gnoseologia coincidono – e ciò significa, per tutta l'etica greca, che ciò che l'anima conosce coincide con ciò che l'anima diventa –, al contempo egli se ne discosta, a motivo della fede in Cristo per la quale la verità non è solo conoscenza e riscatto dalla morte, ma Logos incarnato, conversione a Lui e libera unione della propria volontà con la volontà di «Colui che solo è buono». Sull'incontro tra *paideia* greca e cristianesimo è sempre attuale il pensiero dello Jaeger, come mostra il già citato volume a cura di Alfredo Valvo, con saggi integrativi di autori vari: JAEGER, *Cristianesimo primitivo e paideia greca*.

² Cfr. MASPERO, *Essere e relazione*, 101-140.

³ *Ibidem*, 111.

⁴ Sulla virtualità di tale articolazione nella storia della teologia si veda, L.F. MATEO-SECO, R. CO-RAZÓN-GONZÁLEZ, *Conceptos básicos para el estudio de la teología*, Cristiandad, Madrid 2009, 430-433.

⁵ Questo getta nuova luce sul senso ultimo della divinizzazione come apocatastasi nel pensiero di Gregorio. Cfr. DANIÉLOU, *L'essere e il tempo in Gregorio di Nissa*, 307.

⁶ Cfr. *Cant* 2: GNO VI,55,4-7 e *Cant* 12: GNO VI,345,20.

volontà come προαίρεσις, arbitrio che determina il termine cui orientare la propria σχέσις.¹

Infine, il riferimento alla capacità della Scrittura (a cui spesso Gregorio fa riferimento chiamandola semplicemente λόγος) di influenzare il cambiamento della σχέσις – l'orientamento del desiderio di chi è giovane nell'uomo interiore² –, volgendola verso ciò che è immateriale (ἄϋλον), esplicita la provvidenziale prossimità della Parola affinché l'uomo possa divenire capace di ri-orientarsi verso ciò di cui in origine era stato costituito con-genere (συγγενές).

Non sembrerebbe del tutto azzardato, quindi, sostenere che Gregorio prenda per una vera e propria *ontologia della relazione* (genitivo oggettivo), per cui non soltanto sono reali i termini che la costituiscono (l'uomo e il mondo: i fenomeni, ciò che è carnale; e Dio: il bene, lo Sposo), ma assume carattere di realtà anche la *disposizione nell'uomo*, il quale, orientandosi verso ciò che desidera, la pone in essere *in quanto* relazione.

L'uomo, dunque – dotato di una σχέσις che si configura in base al termine a cui egli stesso si rivolge –, entra in relazione con la realtà cui si è rivolto e rispetto ad essa si fa conforme. Ciò può accadere sia quando la definizione della σχέσις sia data dalle facoltà superiori (λόγος e προαίρεσις), sia quando a indirizzare l'orientamento siano soltanto le facoltà inferiori.

2. La σχέσις come «disposizione interiore»

Uno dei luoghi di maggior interesse teologico in cui Gregorio esprime la specificità della sua concezione antropologica è il passo in cui, dopo aver fatto riferimento alla disposizione della sposa nei confronti dello Sposo come «disposizione intima verso di lui»,³ si sofferma a considerare che assumendo la disposizione di colei che ama⁴ l'anima può conoscere il nome di Colui la cui natura è ineffabile (ἄφραστον) e incomprensibile (ἀχώρητον).⁵ «Amato» è il nome di Colui la cui natura è ineffabile e incomprensibile: tale nome rende noto Dio all'anima, non in quanto alla natura incomprensibile ma come Colui con il Quale ella stessa è in relazione d'amore, in base, cioè, ad una somiglianza che è intima ed è reale.⁶

¹ Se attraverso l'analisi della σχέσις si può cogliere nell'uomo la differenza tra ἐξουσία e προαίρεσις, allora traspare anche nell'antropologia un chiaro richiamo alla dottrina trinitaria di Gregorio. Questo aspetto non è stato ancora considerato. L'indagine di riferimento continua ad essere quella di G. DAL TOSO, *La nozione di proairesis in Gregorio di Nissa*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1998. Si vedano specialmente le pagine 165 e 323-330. Cfr. MANN, *Lexicon Gregorianum*, VII, 659-666.

² *Cant* 1: GNO VI,21,15.

³ τὴν πρὸς αὐτὸν ἐνδιάθετον σχέσιν *Cant* 2: GNO VI, 61,3.

⁴ ἡγάπησεν (Ct 1,7).

⁵ GNO VI,61, 13-17. Lo stesso argomento è presente nelle omelie *In Ecclesiasten* e nel dialogo *De Anima et resurrectione*, dove Gregorio pone in rapporto la conoscenza di Dio con l'amore per il Bene, il quale conforma l'anima secondo la virtù facendola simile a Sé. Cfr. *In Eccl.*: φίλτρον ἐστὶν ἡ ἐνδιάθετος περὶ τὸ καταθύμιον σχέσις (GNO V,417,13). E in *De an. et res.*: Τοῦτο γὰρ ἐστὶν ἡ ἀγάπη, ἡ πρὸς τὸ καταθύμιον ἐνδιάθετος σχέσις (PG 46,93,33-34).

⁶ Sul limite teoretico della conoscenza di Dio, noto all'intelletto creato, si veda il contributo di CANÉVET, *La perception de la présence de Dieu*, 449. L'allieva di J. Daniélou mostra come Gregorio ab-

Sul filo di queste riflessioni si potrebbe osservare che commentando la Sacra Scrittura, Gregorio fornisce gli elementi di una specifica *gnoseologia relazionale* (o potremmo dire *schetica*) per superare il limite apofatico imposto dalla differenza delle nature. L'essenza di Dio, aveva affermato con forza nel *Contra Eunomium*, non si può conoscere per via noetica ma qualcosa di essa sappiamo, per via relazionale; non per via di ragionamenti, ma per la relazione con Colui che l'anima ha potuto amare, ossia dopo che Lui le ha parlato e che lei Lo ha scelto come termine della propria inclinazione. La ragione e i ragionamenti, servono perciò alla relazione, a rendere pura la *σχέσις*. E, così, a unirsi all'Amato. Ragione e ragionamenti si applicano agli eventi, alla Scrittura, e alla riflessione sulla propria natura, anch'essa data. Anch'essa evento. Non alla natura di Dio.

Limite e contenuto di una conoscenza fondata sulla relazione d'amore non possono essere stabiliti secondo la scansione dell'ascesi dialettica di matrice platonica, giacché non si tratta – nel caso della relazione con il Cristo – di compiere una ascesa per via dianoetica; i riferimenti di Gregorio all'imitazione e all'inabitazione dello Sposo nell'anima e dell'anima in Dio, indicano invece la condizione in cui la natura umana può riflettere in qualche modo l'immanenza della natura divina, secondo la natura *schetica* della sua conoscenza di Dio.

3. La *σχέσις* come «conformazione»

Se si analizza il valore attribuito da Gregorio alla *σχέσις* dell'anima specificata dalla perifrasi *πρὸς τὸ ἀγαθόν*, ci si imbatte in una costellazione di termini che indicano differenti modi di essere, ma che riflettono una precisa visione antropologica della relazione dell'anima con il bene.

Quelli che si possono evidenziare maggiormente, perché più vicini alle ricorrenze presenti nelle omelie sul Cantico, sono *χαρακτήρ*¹ e *συγγενές*.²

Come è stato già analizzato precedentemente, Gregorio indica che quando l'anima è purificata dai ragionamenti ed ha assunto in se stessa l'impronta della verità – ovvero non è più trascinata dalle passioni verso le cose che stanno fuori di lei ma può conoscere la verità – essa «prende internamente la forma (*ἐμμορφουμένη*) della disposizione al bene».

bia espresso con molta chiarezza la consapevolezza di tale limite nell'intelletto creato (cfr. *In Ecclesiasten*, Omelia VII), ma abbia pure dato adito ad intendere che vi è un modo di conoscenza della natura divina diverso dalla conoscenza razionale e dipendente da un atto della divinità che si fa prossima; tale intendimento è compendiato nell'espressione «percezione della presenza» (*αἰσθησις τῆς παρουσίας*), che ricorre nell'undicesima omelia del commento al Cantico dei Cantici. Sulla gnoseologia della "vicinanza" si veda anche *Cant* 11: GNO v1,325,1-5, dove Gregorio afferma che l'inabitazione è permessa dal fatto che l'anima diviene sorella (*ἀδελφή*) del Re della Gloria, relazione che si dà per l'unione delle volontà.

¹ Cfr. *Cant* 9: GNO v1,277,7-11.

² Cfr. *Cant* 11: GNO v1,333,13-334,5. Una riflessione a parte meriterebbe il tema della natura speculare (della capacità di rispecchiare) dell'anima, che ci riserviamo di trattare in altra sede. Qui segnaliamo in merito D. BENTLEY HART, *The mirror of the infinite: Gregory of Nyssa on the vestigia trinitatis*, «Modern Theology» 18/4 (2002) 541-561.

Configurata internamente in base al bene, quindi, l'anima non solo non è più assoggettata al potere attrattivo della natura corporea e irrazionale, ma può conoscere se stessa come consanguinea (συγγενές) con ciò che è più divino.

Il verbo ἐμμορφόω e l'aggettivo συγγενές sono due modi di esprimere la conoscenza che l'anima raggiunge di sé, e non indicano, evidentemente, un preciso contenuto noematico, bensì una condizione ontologica. L'anima conosce la propria natura come congenere a quella divina nell'assumere la forma del bene. La πρὸς τὸ ἀγαθὸν σχέσις sembra così essere considerata da Gregorio come un mezzo per accedere alla conoscenza di Dio, relativa alla scelta della volontà umana, seppur propria alla sua natura.

La differenza delle nature (creata ed Increata) non è ovviamente ignorata, perché sebbene l'anima si trovi connaturata al bene, è il bene stesso che le si dà gratuitamente, ed essa non ne esaurisce mai il contenuto né mai ne possiede la natura. La relazione reale, però, e trasformante con il bene le dà nuovamente accesso alle proprietà divine che con il peccato erano andate perdute (purezza, impassibilità, incorruttibilità).

IV. CONCLUSIONI

Lo studio delle ricorrenze di σχέσις nelle omelie di commento del Cantico dei Cantici ha dunque permesso di mettere in evidenza la consapevolezza del Nisseno di una disposizione originaria dell'uomo al bene, la quale può configurarsi come relazione con lo Sposo o come scelta delle realtà materiali e corruttibili.

La disponibilità della natura umana ad *assumere* una disposizione che la determina, entrando così in relazione con le realtà scelte, pare essere un riflesso del guadagno della teologia immanente per l'antropologia.

Ciò può essere indicato secondo due prospettive. La prima è quella per cui Gregorio ha evidenziato la *conformazione interiore* che assume la disposizione all'a/Altro scelto: nella relazione dell'anima con lo Sposo, il Nisseno mette infatti in luce una *immanenza* dell'uomo, rispetto alla quale si configurano le stesse facoltà dell'anima che divengono più capaci, o meno, di intendere e di nominare Dio. La seconda prospettiva, nella quale la σχέσις trinitaria si riflette sull'umano, si può riscontrare laddove Gregorio descrive la disposizione al bene come un dato antropologico *originario e originante*: l'uomo riceve la sua disponibilità all'Altro dalla prossimità dell'Altro, ma nella scelta dell'Altro come termine a cui volgere la propria disposizione è a sua volta *causa* della propria conformazione.

Desiderio e beatitudine appaiono così come i due termini della relazione che configura l'uomo, e in tale configurazione si riflette l'immagine del dinamismo d'amore per il quale l'uomo è concepito come figlio nel Figlio.

ABSTRACT

Gregorio di Nissa appare come un autore al quale volgersi per rifondare la tenuta dei legami e della comunione nell'orizzonte dell'attuale crisi antropologica. L'analisi del termine con il quale nel *Contra Eunomium* il Nisseno ha espresso la reciprocità relazionale del Padre e del Figlio, assestando così l'interpretazione teologica dell'unità della sostanza nella relazionalità delle Persone divine, risulta particolarmente suggestiva nelle accezioni assunte dal medesimo termine nell'*In Canticum Canticorum*.

L'articolo esplora le ricorrenze di $\sigma\chi\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$ mettendo in evidenza che la teologia trinitaria di Gregorio di Nissa ha contribuito a riformulare l'antropologia, e come nella teologia ha differenziato la metafisica dell'essere con la scoperta dell'immanenza divina, così nell'antropologia ha differenziato il dinamismo della condizione mutevole dall'immanenza della relazione.

Gregory of Nyssa is an important figure in any attempt to reestablish the relevance of relationships and communion in the wake of the current anthropological crisis. An analysis of the term utilized by Gregory in his *Contra Eunomium* to express the relational reciprocity between the Father and the Son – and thereby advancing a theological interpretation of the unity of substance in all relation among the divine Persons – becomes particularly influential with respect to the meaning attributed to this same term in the *In Canticum Canticorum*.

This paper examines the reoccurrences of $\sigma\chi\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$, emphasizing the fact that the Trinitarian theology of Gregory of Nyssa has contributed to a rethinking of anthropology, and the way in which it distinguishes a metaphysics of being with the discovery of the divine immanence, it also leads anthropology to distinguish the dynamics of the changeable condition from the immanence of relation.