

Valentin Vesa

LA TEOFANIA «DELLE SPALLE» DI DIO NELLA ROCCIA (ES 33)
SECONDO L'INTERPRETAZIONE DI ISACCO DI NINIVE
E GREGORIO DI NISSA

SOMMARIO: I. ASPETTI INTRODUTTIVI: 1. *Isacco di Ninive. Breve bio-bibliografia*; 2. *Gregorio di Nissa e la teologia siro-orientale* – II. LA TEOFANIA DI DIO NELLA CAVITÀ DELLA ROCCIA (ES 33,19-13) – III. OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

I. ASPETTI INTRODUTTIVI

Tra gli autori siro-orientali, Isacco di Ninive (VII secolo) occupa una posizione di rilievo – le sue opere hanno goduto una vasta diffusione pressoché in tutto il mondo cristiano¹. L'originalità della sua visione teologica deriva dal suo carattere sintetico: ha conciliato la scuola siriana («terza tradizione teologica») con la scuola teologica greca; molto più biblica la prima, più filosofica, invece, la seconda (si può anche parlare di una seconda sintesi tra la scuola di Alessandria, rappresentata dal pensiero di Evagrio, e la scuola di Antiochia rappresentata da Teodoro di Mopsuestia). Volendo sintetizzare la sua opera, si potrebbe dire che Isacco propone un cammino ascetico-gnoseologico: a partire dal livello fisico (*îda'tâ d-pagrâ*), a quello psichico (*îda'tâ naphšânâytâ*), fino al livello spirituale (*îda'tâ d-ruhâ*), che è la visione di Dio stesso (*theoriâ*).

Partendo da questa idea sottolineiamo il concetto chiave dell'argomento che tratteremo: la visione di Dio secondo Isacco di Ninive, soffermandoci in particolare sull'interpretazione che egli dà della visione di Mosè nell'apertura della roccia (Es 33), con riferimento alla prospettiva di Gre-

¹ Per ulteriori dettagli consultare: S. BROCK, «An ecumenical role played by monastic literature: the case of Isaac the Syrian», *One in Christ* 40 (2005) 3, 53-55; S. BROCK, «Crossing the boundaries: an ecumenical role played by Syriac monastic literature», in M. BIELAWSKI - D. HOMBERGEN (ed.), «Il monachesimo tra eredità e aperture», *Studia Anselmiana* 140 (2004) 221-238.

gorio di Nissa e alla sua interpretazione mistica di questo estratto biblico («La vita di Mosè»).

Prima di tutto proponiamo una breve bio-bibliografia di Isacco di Ninive in modo da situarlo nel contesto storico, geografico e teologico del suo tempo. Si tratta poi di collocare le opere di Gregorio di Nissa nell'ambiente teologico siro-orientale e in particolare nell'opera di Isacco di Ninive. Questi due primi momenti ci danno la possibilità di affrontare l'argomento proposto stesso, ovvero l'analisi delle interpretazioni mistiche che i due autori danno della terza visione di Mosè sul Monte Sinai (Es 33,18-23). Infine, indicheremo alcune conclusioni riguardo agli approcci metodologici proposti dai due autori, che risulteranno chiare dalla nostra analisi.

1. Isacco di Ninive. Breve bio-bibliografia

I dati disponibili per ricostruire l'itinerario storico e spirituale di Isacco di Ninive, uno dei più grandi mistici cristiani, sono relativamente scarsi. O meglio, per quasi due millenni i suoi scritti circolarono senza che si sapesse quasi nulla del suo passato. I monaci che erano abituati a leggere le sue omelie potevano sapere su di lui solo ciò che era stato scritto come intestazione alla prima parte del suo lavoro: che era vescovo di Ninive e che il suo lavoro era stato tradotto in greco dai monaci Patrikios e Abramios nella Lavra di San Sabba in Palestina². Negli anni, è stato identificato almeno con tre personalità spirituali: un monaco del monastero di Mar Mattai (V secolo), Isacco di Monteluca nei pressi di Spoleto, corrispondente nel «Dialogo» di Papa Gregorio il Grande, o con un certo presbitero di Antiochia, al tempo dell'imperatore Leone I (454-474).

Il XX secolo ha portato nuove informazioni biografiche totalmente diverse dalle precedenti – si tratta di due brevi note: la prima di queste è stata trovata in una storia delle istituzioni monastiche, intitolata «Il libro della castità», dello scrittore siro-orientale Ishodnah³ (IX secolo); la seconda è stata rinvenuta invece dal patriarca Ignazio Efrem II Rahmani (1848-1929) in un manoscritto del 1471-1472, ed egli l'ha pubblicata nel

² Cf N. THEOTOKIS, *Tou hosiou Patros hemon Isaac episkopou Ninevi tou Syrou Ta eurenthea Asketika*, Leipzig 1770, 1.

³ JESUDENAH vescovo di Baçrah, *Livre de la chasteté composé par Jësudenah, évêque de Basrah*, pubblicato e tradotto da J.B. CHABOT, Roma 1896, 53-54.

1904 in «*Studia Syriaca*»⁴. Da qui apprendiamo che Isacco di Ninive nacque a Beth Qatraye, sulla sponda occidentale del Golfo Persico, studiò le Sacre Scritture, si fece monaco e maestro di dottrina cristiana; Giwargis, Catholicos della Chiesa persiana (661-681), lo consacrò vescovo di Ninive (Mosul). Egli guidò la diocesi solo per cinque mesi e, poiché non si sentiva a suo agio in questa posizione, chiese al patriarca di destituirlo, quindi tornò al suo usuale stile di vita, trascorrendo in un primo momento qualche tempo con altri eremiti nelle montagne dello Huzistan e ritirandosi poi nel monastero di Rabban Shabur. Lesse molto, non solo le Sacre Scritture, ma anche le opere dei famosi maestri della Chiesa: più tardi perse la vista e dettò i suoi pensieri ai suoi confratelli che, pertanto, lo chiamarono Didimo II. Morì infine di vecchiaia, ma la data della sua scomparsa resta ancora sconosciuta.

Ad oggi, abbiamo tre raccolte delle sue opere: la prima in 82 capitoli, la seconda in 41 capitoli e la terza in 17 capitoli⁵. Riguardo alla direzione spirituale che Isacco prende nei suoi scritti, gli studiosi identificano quattro autori preferiti, che lo hanno influenzato maggiormente: Evagrio con la sua terminologia sulla contemplazione, preghiera e antropologia⁶; Teodoro di Mopsuestia sulla protologia ed escatologia⁷; Giovanni il Solitario (di Apamea) con i suoi tre livelli della vita spirituale (corpo, anima e spirito), e con la «mistica della speranza»⁸; (Pseudo) Macario con la sua «mistica del cuore» e la «sensibilità spirituale»⁹. Inoltre Isacco cita o riporta il nome di una serie di scritti precedenti, molti dei quali traduzioni di autori

⁴ EPHRAIM II RAHMANI, *Studia Syriaca*, Deir el-Sharf, Beirut 1904, vol. I, 32-33.

⁵ Due omelie appartenenti alla «Quinta collezione» sono già state tradotte da Sabino Chialà del Monastero di Bose e saranno pubblicate nei prossimi numeri della *Orientalia Christiana Periodica*.

⁶ Cf S. BROCK, «Discerning the Evagrian in the writings of Isaac of Niniveh: a preliminary investigation», *Adamantius* 15 (2009) 60-72; T. DUREL, «Sur la doctrine mystique de Saint Isaac le Syrien», *Contacts Paris* 156 (1991) 246-261: 251-253.

⁷ Cf A. VÖÖBUS, «Regarding the theological anthropology of Theodore of Mopsuestia», *Church History* 33 (1964) 2, 115-124; J.M. LERA, «Théodore de Mopsueste», *Dictionnaire de Spiritualité* (= DS) XV, 385-400; S. CHIALÀ, *Dall'ascesi eremitica alla misericordia infinita. Ricerche su Isacco di Ninive e la sua fortuna*, Biblioteca della rivista di storia e letteratura religiosa XIV, Olschki, Firenze 2002, 102-104.

⁸ Per ulteriori dettagli consultare: B. BRADLEY, «Jean le Solitaire (D'Apamée)», *DS* VIII, 764-772; I. HAUSHERR, «Un grand auteur spirituel retrouvé: Jean d'Apamée», in *Études de spiritualité orientale*, Rome 1969, 181-216.

⁹ Cf T. DUREL, *Sur la doctrine mystique*, 254-256.

greci. L'unico scrittore siriano antecedente che cita per nome è Efrem, ma almeno una volta cita il poeta del V secolo Narsai, senza identificarlo specificamente.

2. Gregorio di Nissa e la teologia siriano-orientale

Gregorio di Nissa (335-395) ha trascorso la vita in Cappadocia, nell'Asia Minore centrale. Dei tre Cappadoci – suo fratello Basilio il Grande e l'amico Gregorio di Nazianzo – fu il più incline a un atteggiamento filosofico. Pensatore molto originale, si ispirò alle scuole filosofiche greche pagane, nonché alla tradizione ebraica e cristiana orientale, e offrì una sintesi che avrebbe influenzato in seguito il pensiero bizantino e forse anche quello europeo moderno.

A proposito del legame con la tradizione siriano-orientale si può dire fin dall'inizio che Gregorio di Nissa non è molto citato dagli autori siriano-orientali, ma questo non vuol dire che loro non lo conoscessero e lo leggessero. Robert Beulay afferma che ci sono solo due testi in cui Gregorio è citato per nome da scrittori siriano-orientali: la prima citazione diretta è dovuta a Simone Taibuteh in riferimento al ruolo del cuore nella vita spirituale¹⁰ e l'altra a Dadisho Qatraya, ed è, in realtà, una esortazione di Basilio il Grande indirizzata a lui¹¹. In ogni caso, si può facilmente osservare che il suo pensiero ha segnato visibilmente tale teologia nel suo complesso e in particolare quella di Giovanni Dalyatha. Possiamo infatti sicuramente dire che quasi tutte le sue opere sono state tradotte e segnaliamo qui la datazione del manoscritto più antico con traduzione siriana: *Omelia sul Cantico dei Cantici* (VI secolo), *Sulle Beatitudini* (VI secolo), *Sul Padre nostro* (VI secolo), *Esamerone* (X secolo), *De hominis opificio* (VI secolo), *Il dialogo con Macrina* (IX secolo), *Contro Eunomio* (IX secolo), *Trattato sulla verginità* (IX secolo), *Il discorso catechetico* (IX secolo)¹².

¹⁰ A. MINGANA, *Early Christian Mystics*, Woodbrooke Studies, Cambridge 1934, vol. VII, 287, 2; cf R. BEULAY, *La lumière sans forme. Introduction à l'étude de la mystique chrétienne syro-orientale*, Chevetogne 1987, 126.

¹¹ A. MINGANA, *Early Christian Mystics*, 225, 2.

¹² Per ulteriori dettagli consultare: R. BEULAY, *La lumière sans forme*, 127-128; G. KESSEL - K. PINGÉRA, *A bibliography of Syriac ascetic and mystical literature*, Peeters, Leuven-Paris-Walpole MA 2011, 98-101 (questo libro ci offre una lista bibliografica dettagliata su queste traduzioni).

A questo punto si può aggiungere che alcuni importanti temi propriamente gregoriani sono stati trasmessi e utilizzati dagli autori siriaci posteriori anche attraverso intermediari, come (Pseudo) Macario e (Pseudo) Dionigi l'Areopagita¹³. Possiamo segnalare in breve alcuni temi. In primo luogo la differenza tra carità e amore (*agapî* e *eros/hubâ* e *rehmtâ*): la carità riguarda l'aspetto fondamentale dell'unione con Dio, mentre l'amore riguarda l'aspetto mistico di questa unione vissuta nella sua intensità profonda. Un secondo tema di rilievo è il progresso senza limiti nella conoscenza di Dio (*epéktasis*): dalla vita sulla terra fino ad arrivare alla vita nel mondo futuro. Si dovrebbe dire chiaramente che questo dinamismo è direttamente collegato con l'amore o che, viceversa, l'amore (passione) è il motore che produce l'insaziabilità nel conoscere e nel contemplare Dio. Poi l'idea di cercare Dio dentro di sé, tema importante per tutti gli scrittori siro-orientali – Dio è contemplato non fuori di sé, ma nell'interiorità. Questa dottrina spirituale è in linea con la dimora di Dio nel cuore di (Pseudo) Macario, o con la contemplazione di Dio nell'intelletto di Evagrio. L'*epéktasis* avviene sempre nell'interiorità dell'essere umano. Altro tema specificamente gregoriano è quello dell'immagine della nube e delle tenebre¹⁴ (non è agevole rintracciare la fonte per i siriaci, potrebbe derivare da Gregorio ma anche da Dionigi). A monte di questa immagine c'è una dottrina spirituale che si rifà probabilmente a Filone

¹³ Non scenderò in dettagli. Per altre informazioni vedi gli articoli sintetici con la bibliografia indicata: M. CANEVET, «Grégoire de Nysse», *DS* VI, 971-1011: 1008-1011; C. SORSOLI - I. DATRINO, «Gregorio di Nissa», *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, Città Nuova, Roma, vol. 2, 1222-1226; A. GUILLAUMONT, «Macaire L'Égyptien», *DS* X, 12-13; A. RAYEZ, «Denys L'Areopagite (Le Pseudo-)», *DS* III, 244-318: 300-311.

¹⁴ Isacco usa questi temi come segue: la nuvola (*'anânâ/nephely*) che scende sul tabernacolo come immagine dell'assorbimento del pensiero nell'anima (Mar ISAACUS NINIVITA, *De perfectione religiosa*, a cura di P. BEDJAN, Paris 1909, 480; *Isaac of Nineveh, Translated from Bedjan's Syriac text*, trad. J.A. WENSINCK, Wiesbaden 1969, 322; ISACCO di NINIVE, *Discorsi ascetici. I L'ebrezza della fede*, trad. M. GALLO - P. BETTILOLO, Città Nuova, Roma 1984; la spessa (scura) nube (*'arpelâ/skôteinotatos*) si collega, da una parte, alla contemplazione del giudizio e della provvidenza, e, in secondo luogo, alla contemplazione spirituale (ISAACUS NINIVITA, *De perfectione religiosa*, 193; *Isaac of Nineveh*, 131; ISAACUS NINIVITA, *De perfectione religiosa*, 117, *Isaac of Nineveh*, 147); il buio (*'amtânâ/gnóphos* e *skótos*) a un doppio significato: innanzitutto si riferisce alla conoscenza apofatica («La santità di Dio è coperta dal buio» in ISACCO di NINIVE, *Terza collezione*, trad. S. CHIALÀ, CSCO, vol. 639, tom. 248, Louvanii 2011/III 7, 7) e in secondo luogo, assume il significato di problemi, tentazioni (ISAACUS NINIVITA, *De perfectione religiosa*, 14; *Isaac of Nineveh*, 10).

di Alessandria¹⁵, e che ritiene che la vera conoscenza di Dio sia finalizzata alla consapevolezza che vedere significa non vedere, perché Dio è al di sopra di tutta la conoscenza, nella sua ineffabilità come in una nube oscura/tenebre (*gnophos*)¹⁶. Viene poi il tema della non-conoscenza (*santa ignoranza*)¹⁷ utilizzato soprattutto nella «Vita di Mosè», come si dirà più avanti. Nell'ambito della contemplazione, si può identificare un altro importante problema – l'estasi, interpretata nel senso di superare i sensi e di uscire da se stessi elevandosi al di là della natura umana, per la grazia dello Spirito¹⁸. Altri importanti temi gregoriani sono l'immagine dello specchio, con cui egli descrive la visione di Dio dentro l'anima¹⁹; e infine la dottrina dell'apocatastasi o la restaurazione finale²⁰.

¹⁵ J. DANÉLOU, *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle du Saint Grégoire de Nysse*, Paris 1944, 190-191.

¹⁶ PG 44, col. 377 A.

¹⁷ *lā ʾīdāʾtā/agnosía* (ISAACUS NINIVITA, *De perfectione religiosa*, 175; *Isaac of Nineveh*, 118) ciò che è oltre la conoscenza.

¹⁸ Isacco usa due termini per descrivere l'estasi: *tahrâ* e *temhâ* (*ekstasis*) – meraviglia e stupore (secondo A. LOUF questi due aspetti rappresentano due livelli nella conoscenza di Dio, il primo è collegato più ad azioni umane – meditazione, preghiera –, il secondo è collegato più che altro al celarsi di Dio, cf «“Temha” - stupore e “tahrâ” - meraviglia negli scritti di Isacco di Ninive», in *La grande stagione della mistica siro-orientale [VI-VII secolo]*, Centro Ambrosiano, Milano 2009, 93-117). Cf ISAACUS NINIVITA, *De perfectione religiosa*, 155. 164. 174; *Isaac of Nineveh*, 105. 111. 117. È interessante osservare che Isacco utilizza come esempio per parlare dell'estasi l'esperienza di san Paolo da 1 Cor 2,1-4: «Tutto ciò che è udito dalle orecchie può essere detto. Ma egli non udiva suoni percettibili, né vedeva una visione di immagini sensibili e corporee, ma in impulsi della mente (*tarit'ā*), in un rapimento separato dal corpo, senza che la volontà avesse alcun ruolo in questo» (ISAACUS NINIVITA, *De perfectione religiosa*, 50; *Isaac of Nineveh*, 35).

¹⁹ *mahzytā/katóptron* (ISAACUS NINIVITA, *De perfectione religiosa*, 455. 520; *Isaac of Nineveh*, 305. 349).

²⁰ Isacco aderisce a questa tesi. Nei capitoli 39-41 dalla Seconda Parte egli sviluppa nella Geenna una discussione sistematica sulla temporalità del dolore. E per supportare la sua posizione con l'autorità dei suoi predecessori, egli cita Teodoro di Mopsuestia e Diodoro di Tarso. Si può notare facilmente che il suo punto di vista è parecchio diverso da quello di Gregorio di Nissa. È costruito nella cornice teologica di Teodoro delle due catastasi che hanno come loro obiettivo finale l'unione totale in Cristo (cf ISAACUS NINIVITA, *De perfectione religiosa*, 189; *Isaac of Nineveh*, 128; ISACCO di NINIVE [Isacco il Siriaco], *The Second Part. Chapters IV-XLI*, trad. S. Brock, CSCO, vol. 555, tom. 225, Lovanii 1995/II, 39-41). Per maggiori approfondimenti sulla connessione tra i punti di vista di Isacco e Teodoro, vedi: N. KAVVADAS, «On the relations between the Eschatological Doctrine of Isaac of Nineveh and Theodore of Mopsuestia», *Studia Patristica* XIV, 245-250.

II. LA TEOFANIA DI DIO NELLA CAVITÀ DELLA ROCCIA (Es 33,19-13)

Approfondiamo la discussione fino al nucleo del problema stesso. Fin dall'inizio si può dire che la parola chiave che caratterizza gli scritti dei due autori è la conoscenza. Entrambi presentano due possibili itinerari spirituali gnoseologici (*īda'tā*), che hanno il loro adempimento, il loro limite, nella visione di Dio. Questa conoscenza è chiamata nel vocabolario apofatico «non-conoscenza» (*santa ignoranza*), nel senso che la conoscenza divina si trova al di là del normale modo di conoscere con l'intelletto e non può mai essere portata a termine (completata): ciò che si può conoscere di Dio è la sua gloria, energia o le sue opere, ma non la sua essenza. Quindi, in un certo senso, si può facilmente sostenere che conoscere Dio vuol dire essere consapevoli del fatto che non lo si conosce.

La differenza più importante tra gli approcci di questi due autori è che Gregorio crea un itinerario molto più sistematico nel suo sforzo di interpretare spiritualmente la vita di Mosè, in un modo che può essere quasi definito «accademico», «scientifico», mentre l'intenzione di Isacco è diversa – egli esamina alcuni aspetti della vita di Mosè per sostenere qualche interpretazione spirituale e alcuni consigli che egli offre ai suoi lettori. Per dirla in un altro modo, Gregorio scrive il suo commento per un pubblico accademico, mentre Isacco, molto probabilmente, per una comunità monastica.

Il secondo aspetto da menzionare in questo contesto risulta dai passaggi che si possono osservare nel processo gnoseologico che i due autori sviluppano. Da una parte, Gregorio così come Isacco sono debitori alla Scuola alessandrina. Pertanto, entrambi parlano di due livelli principali di conoscenza: pratica (*praktiki*) e gnostica (*gnostiki*), e quest'ultima, con i suoi due momenti – la contemplazione naturale (*phisiki*/secondaria e primaria) e la visione di Dio (*theologiki*). D'altra parte, sarebbe interessante sottolineare che Isacco è influenzato anche dalla tradizione siriana semitica. Pertanto, nel suo approccio, opera una sintesi originale tra la tradizione alessandrina (più filosoficamente orientata, in linea con Evagrio) e con quella siriana (molto più biblica, che riflette la visione paolina – 1 Ts 5,23 – in linea con Giovanni di Apamea). Perciò, egli parla di tre stati – secondo il corpo (contro la natura), secondo l'anima (conforme alla natura) e secondo lo spirito (al di sopra della natura) – e poi integra il *praktiki* della scuola alessandrina con il secondo stato (quello dell'anima/*naphšā*) e la *gnostiki* con il terzo stato (dello spirito/*ruhā*). Il livello secondo il corpo (*pagrā*),

che descrive lo stato di chi è subordinato alle passioni, non fa parte del percorso ascetico, ma è la condizione che lo precede.

Nella «Vita di Mosè», Gregorio presuppone, dal punto di vista epistemologico, un'evoluzione dell'analisi in base a tre teofanie che influiscono sulla vita del profeta. Quest'ultimo è raffigurato come l'amico di Dio, assetato di intimità totale con Dio. In questo contesto, le tre teofanie rappresentano tappe del suo viaggio verso questa intimità. Nella prima visione di Dio, nel rovelto ardente (II, § 1-116), la luce rappresenta simbolicamente la conoscenza, specialmente la conoscenza intellettuale. Per questo, Gregorio vede la filosofia pagana come fonte di strumenti concettuali. Rimane «sterile» se non subordinata al pensiero cristiano:

La figlia del re, ch'è sterile e senza prole credo che la possiamo ben identificare con la filosofia profana... Quant'è vero infatti che l'educazione profana è sempre incinta, ma non partorisce mai! Quale frutto infatti delle sue lunghe doglie può mostrare la filosofia, o quale frutto degno di tale e tanto travaglio? Che forse non abortiscono tutti, vuoti e imperfetti, prima di giungere alla luce della conoscenza di Dio, essi che pur potrebbero diventare uomini, se non rimanessero completamente avviliti nel grembo della sterile sapienza?... Mi sembra che questo episodio c'insegna che, anche se entriamo in familiarità con la scienza profana durante il tempo dell'educazione, non dobbiamo però staccarci dal latte della Chiesa, dal quale l'anima è nutrita e maturata²¹.

In questo contesto, egli consiglia di padroneggiare la sapienza pagana per spiegare le dottrine cristiane.

La seconda teofania si verifica nella parte superiore del Monte Sinai (II, § 117-201). Questa volta non è più luce, ma tenebre. Sembra una contraddizione. Ma Gregorio sostiene che è, in effetti, una evoluzione: Mosè arriva a un più profondo livello di comprensione di Dio. Analogamente, non ci sono più parole, ma silenzio. Sembra che l'apprendimento più intimo di Dio avvenga nella lingua del silenzio. Colui che è consapevole dell'incomprensibilità mistica di Dio, impara chi è veramente Dio. A questo punto non ci si affida più in nessun modo ai sensi: la vista e l'udito sono esclusi. Prendiamo un esempio che sottolinea questo concetto:

... nella contemplazione delle realtà si supera la conoscenza sensibile... In questo è infatti la vera conoscenza di ciò che ricerchiamo, in questo vedere

²¹ GREGORIO di NYSSA, *La vita di Mosè*, a cura di M. SIMONETTI, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1996, II, 10-12.

nel non vedere, perché ciò che cerchiamo supera ogni conoscenza, circondato da ogni parte dall'incomprensibilità come da tenebre... Mosè dopo essere diventato più grande per la conoscenza, afferma allora di conoscere Dio nelle tenebre, egli ha conosciuto che per natura la divinità è ciò che trascende ogni conoscenza e ogni comprensione (§ 156, 162-164).

L'oscurità si identifica con l'incomprensibilità di Dio. In termini teologici si può parlare di una teologia apofatica. Nonostante il fatto che l'episodio descrive un'azione noetica, non si riduce ad un riconoscimento intellettuale dell'infinitezza di Dio, ma all'arrivare a una consapevolezza empirica della sua presenza, a un contatto diretto, come si legge che «la vera conoscenza... è vedere nel non vedere» (§ 163).

La terza e ultima teofania è incentrata sulla visione della gloria di Dio che Mosè ha avuto nella cavità della roccia (II, § 202-321). Mosè, nell'interpretazione di Gregorio, è uno di coloro che hanno un ardente desiderio di una sempre più intima comunione con Dio. In precedenza egli aveva chiesto di conoscere il nome di Dio, ora chiede di intravedere la gloria di Dio. Così Dio dirige Mosè in una cavità nella roccia e vi passa davanti, mettendo una mano sulla fessura per oscurare la vista di Mosè, e solo dopo che Dio è passato la mano viene rimossa, ma, ormai, tutto quello che Mosè può vedere sono le spalle di Dio. Così Mosè si rende conto, infine, che il desiderio di intimità totale con Dio non può mai essere soddisfatto – la fede non sarà mai trasformata in comprensione, ma tuttavia «ciò che veramente è, quella è vera vita, e non si può attingere con la conoscenza... Perciò Mosè si sazia di ciò che desidera grazie a ciò per cui il suo desiderio resta insaziato» (§ 235).

Poiché Dio è un essere infinito, il desiderio di conoscerlo è altrettanto infinito, ma agli occhi di Gregorio questo lo rende senz'altro molto più soddisfacente di una qualsiasi statica visione beatifica. Il processo di costante avvicinamento a Dio non cessa con la morte fisica, ma continua sempre.

Nelle righe successive si farà riferimento concretamente alla terza teofania della vita di Mosè conosciuta come la «visione delle spalle di Dio nella cavità della roccia» (Es 33,18-23). Il punto di partenza di questo episodio è una contraddizione che Gregorio prende in considerazione: dopo che Mosè aveva già visto Dio «faccia a faccia» (Es 33,11), ora vuole vederlo come per la prima volta (§ 219). Dunque per risolvere il problema Gregorio propone una lettura spirituale, attribuendovi il significato di *epéktasis*: «Mosè, pur diventando sempre più grande di sé, non si ferma

mai nella salita e non pone a se stesso alcun limite nell'ascesa alle realtà celesti, ma una volta cominciato a salire sulla scala..., sale sempre al gradino superiore e non smette mai di salire perché trova sempre un gradino più alto di quello che ha raggiunto nell'ascesa» (§ 227).

Egli sostiene la sua tesi sottolineando che il linguaggio qui usato è metaforico: Dio in realtà non ha spalle (o faccia), cosa che implicherebbe una dimensione o significherebbe limitatezza, corporeità, corruttibilità (§ 221). Letto in chiave spirituale, l'episodio significa che l'ascensione dell'uomo verso Dio non ha limiti, perché Dio non è limitato da nulla e l'eternità è un progresso eterno nel conoscere e amare Dio. Ogni passo è allo stesso tempo un compimento e un nuovo inizio di questo processo²².

Il secondo aspetto da affrontare è: come può la vita essere la causa della morte (Es 33,20)? Gregorio si occupa di questo problema, tenendo conto del fatto che «chi crede che Dio sia una delle entità che si possono conoscere, come sviato da ciò che veramente è verso ciò che la nostra capacità di comprendere ritiene che sia, non ha vita» (§ 234). La conoscenza di Dio per lui significa sapere che Egli è incomprendibile nella sua essenza (§ 163).

Il punto di vista di Gregorio diventa più chiaro prendendo in considerazione quattro parole chiave: la roccia e la fenditura (o cavità), la mano di Dio che oscura la vista di Mosè e le spalle di Dio. Si può facilmente osservare che il suo discorso è fatto in chiave cristologica. L'illimitato progresso spirituale deve essere attuato attraverso Cristo. La relazione con Dio avviene in Cristo. Pertanto, la roccia (*pétra*) è Cristo (1 Cor 10,4 in riferimento a Es 17,6)²³, la virtù assoluta, e da qui colui che starà più fermo e irremovibile su questa pietra (nel Bene) completerà più in fretta il percorso: «Se uno, come dice il salmo, tratti i piedi dal profondo dell'abisso, li colloca sulla roccia (Cristo, virtù perfetta), quanto più diventa saldo e immobile nel possesso del bene..., tanto più velocemente compie la corsa, servendosi quasi dell'immobilità come di ali e rendendo alato il cuore, con la fermezza del bene, per poter salire in alto» (§ 244). Qui troviamo un paradosso o forse un ossimoro che sta alla base stessa della vita spirituale: solo se si rimane costanti in Cristo il progresso infinito può aver luogo nel

²² Cf P.F. O'CONNELL, «Double journey in Gregory of Nyssa: The life of Moses», *GOTR* 28 (1983) 318.

²³ «La pietra» come tipo di Cristo: IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, IV, 20, 9; ORIGENE, *Commentarium in Canticum*, 231.

suo dinamismo. Possiamo definirlo «dinamismo stabile», termine che, in un certo senso, esprime l'ineffabilità dell'esperienza mistica²⁴.

La seconda parola chiave che si trova in un forte legame con la precedente è la cavità/*chórima* (il luogo della visione di Dio). Se la roccia (Cristo) è il fondamento di ogni sforzo ascetico, la cavità si riferisce al proposito, alla ricompensa di coloro che stanno saldi nel Bene, chiamato da Gregorio: «Giardino di delizie, tenda eterna, dimora presso il Padre, seno del patriarca, terra dei viventi, acqua che dà ristoro, Gerusalemme celeste, regno dei cieli, trofeo dei chiamati, corona di grazie, corona di delizie, corona di bellezza, torre possente, banchetto festivo, posto con Dio, trono di giustizia, luogo illustre, tenda nascosta» (§ 247). Questo «luogo» è il premio che Cristo darà a coloro che avevano vinto la gara nello stadio/*stadión* (2 Ts 2,5). Esso rappresenta la corona della giustizia (§ 246). Dev'essere considerato il fatto che il luogo non implica una fine, ma è l'energia che a partire dall'immutabilità della roccia fa andare avanti in un'ascesa senza fine: «Perciò, chi indica a Mosè il luogo, lo spinge alla corsa e, promettendogli l'immobilità della roccia, gli indica il modo di correre quella gara divina» (§ 245). Vi è qui una differenza qualitativa nella conoscenza: si potrebbe dire che questa visione è la più alta forma di rivelazione in questo libro. Se le teofanie precedenti erano per lo più rivelazioni sulla natura di Dio, quest'ultima ne descrive la reale partecipazione per mezzo di Cristo che diviene partecipe di questo mistero.

Il terzo elemento – la mano di Dio (*heir*) – viene interpretato anch'esso in chiave cristologica: Cristo è alla destra del Padre, la mano destra di Dio, che ha creato tutte le cose ed è «via attraverso la quale si svolge la corsa» (§ 249)²⁵. E «le spalle» di Dio (*opísthios*) rappresentano il modo di vedere Dio – stando dietro a lui (§ 251), seguendolo (Dt 13,5; Lc 9,23)²⁶. Vedere Dio significa seguirlo:

Perciò Mosè, che brama vedere Dio, ora apprende com'è possibile vedere Dio: cioè che seguire Dio là dove egli ci guida, questo è vedere Dio. Infatti il suo passaggio indica che egli fa da guida a chi lo segue, perché non è possibi-

²⁴ Cf *coincidentia oppositorum* (J. DANÉLOU, *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle du saint Grégoire de Nysse*, Paris 1944, 274).

²⁵ Per questa interpretazione cf IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses*, IV; ORIGENE, *Selecta in Psalmos*, PG 12, 1221.

²⁶ Per questo tema cf FILONE DI ALESSANDRIA, *De migrazione*, 131; ORIGENE, *Commentarium in Ioannem*, VI, 38.

le per chi ignora la via percorrerla con sicurezza in altro modo se non seguendo da dietro la guida. Perciò chi guida indica la via, precedendolo, a chi lo segue, e chi segue non devia dalla retta via se guarda da dietro continuamente la sua guida (§ 252).

Volendo applicare la stessa lettura in chiave cristologica, si può trovare un'altra interpretazione – «le spalle» rappresentano la *kénōsis* di Cristo e «il volto» la sua divinità²⁷. Vi si potrebbero leggere le due dimensioni complementari della vita spirituale: l'esperienza contemplativa e l'impegno apostolico²⁸. Pertanto, è Cristo stesso che parla a Mosè e gli chiede di seguirlo (vedi l'uso di *kiríos*).

Sintetizzerò dicendo che, per Gregorio, Cristo è «la pietra» per coloro che sono ben saldi, «la casa» per coloro che riposano, «il luogo» per coloro che vanno e «la via» per quelli in gara (§ 249). Il metodo utilizzato da Gregorio (tipico della scuola teologica a cui apparteneva) è allegorico e tipologico, è ciò che egli chiama una lettura spirituale. In linea con Origene, Gregorio interpreta il testo dell'Antico Testamento in relazione al Logos e all'anima dell'essere umano. In questo contesto, Mosè rappresenta da una parte l'uomo alla ricerca di Dio, ma dall'altra parte è il *typos* di Cristo incarnato. La sua vita può essere considerata come l'itinerario di un uomo spirituale, o per lo meno come l'esperienza organica di chi è alla ricerca di Dio. Jean Daniélou, cercando di sistematizzare «l'iter» di Gregorio, parla di tre momenti fondamentali nell'evoluzione: il primo è quello della purificazione, in due aspetti – la separazione dagli errori e le illusioni del mondo e l'illuminazione verso la retta via nella nostra vita. Questo è rappresentato dal rovelto. Il secondo momento è la separazione dalle cose mondane ed è simboleggiato dal cammino nel deserto, che aiuta il popolo di Israele a dimenticare i beni di Egitto e ad esercitare la propria fede. E il terzo momento, rappresentato dall'esperienza del Monte Sinai (oscurità, visione, incontro con Dio), è l'esperienza mistica che innalza all'unione con Dio colui che lo ricerca²⁹.

²⁷ Cf AGOSTINO, *Trin.* II, 17, 28-31; Filone e Gregorio di Nazianzeno usano le immagini delle «spalle» e della «faccia» di Dio per rappresentare la relazione nella conoscenza spirituale tra l'essenza di Dio (incomprensibile) e le sue tracce (azioni/energie): FILONE DI ALESSANDRIA, *De spec. leg.*, I, 41-50; GREGORIO DI NAZIANZO, *Or.* 2, 3.

²⁸ Cf P.F. O'CONNELL, *Double journey in Gregory of Nyssa*, 319-320.

²⁹ J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique*, 17-20.

Proseguendo con l'interpretazione di Isacco della vita di Mosè si può osservare che il metodo utilizzato è molto diverso – è per lo più biblico (simbolico / in linea con Giovanni di Apamea) e storico-letterale (in linea con Teodoro di Mopsuestia / la Scuola di Antiochia). Ricordiamo che la Scuola di Antiochia era basata sul principio del buonsenso, in opposizione, da una parte, all'interpretazione allegorica della Scuola alessandrina e, dall'altra parte, al letteralismo grezzo. Il loro obiettivo era quello di scoprire che cosa volessero effettivamente dire gli scrittori in origine. In altre parole, leggere la Scrittura significava non vedere quello che potrebbe esservi letto, ma scoprire che cosa vi fosse in realtà. D'altra parte, la tradizione siriana, qui rappresentata da Giovanni di Apamea, utilizzava non tanto i metodi filosofici quanto piuttosto il linguaggio poetico (la terminologia simbolica), abbastanza diverso da quello allegorico. In questo contesto, si può osservare negli scritti di Isacco una interessante sintesi tra queste due tradizioni teologiche, come spiegheremo meglio in seguito.

Come ho già detto in precedenza, Isacco solamente accenna ad alcuni aspetti della vita di Mosè. Nelle tre collezioni che sono state pubblicate fino ad ora egli cita l'Esodo quarantaquattro volte (I, 8 volte; II, 15 volte; III, 21 volte) in riferimento a temi comuni anche a Gregorio, come l'ascensione senza fine (II, 3, 2, 70), i nomi di Dio (II, 3, 4, 3), la nube oscura (III, 11, 31; II, 10, 17; I, 5, 1).

La prima osservazione da fare a proposito dell'interpretazione di Isacco è che egli è in debito con Teodoro di Mopsuestia per la teoria delle due *catastasis* (*tûqqâne*)³⁰. In breve, ciò significa che egli vede la salvezza come un processo pedagogico lineare. La morte non è l'effetto del peccato, ma il peccato è l'effetto dell'essere mortale. Solo in apparenza, inoltre, dopo la caduta di Adamo si individuano le caratteristiche di una punizione, così da far nascere e da sostenere l'odio contro il peccato. La salvezza è un processo pedagogico lento in cui l'uomo sente la necessità, per la sua vita terrena, di alcune leggi divine. Per evitare che il genere umano disperdi, Dio interviene di volta in volta attraverso i profeti e, infine, con l'Incarnazione del suo proprio Figlio. La risurrezione di Cristo ha aperto la possibilità di partecipare alla vita escatologica, incorruttibile e immortale. Questo accade nella vita sacramentale della Chiesa. I battezzati sono

³⁰ Per ulteriori dettagli cf M. HANSBURY, «“Insights without sight”: wonder as an aspect of revelation in the discourses of Isaac the Syrian», *Journal of Canadian Society for Syriac Studies* 8 (2008) 67-68.

tra questa vita e la vita che verrà. La pedagogia è ancora necessaria nella vita spirituale per realizzare la vita escatologica già anticipata, ricevuta nel battesimo, per mezzo dello Spirito Santo. Qui si possono osservare le caratteristiche principali della mistica siriana – la connessione tra la dottrina battesimale, la dottrina pneumatologica e la dottrina escatologica.

In questo senso, per Isacco, l'Incarnazione, l'evento che ha anticipato l'ingresso nella seconda *catastasis*, rappresenta il confine tra due epoche qualitativamente diverse dal punto di vista gnoseologico (del mondo vecchio e del nuovo): nella prima Dio si è rivelato solo tramite intermediari (angeli³¹ dall'alto verso il basso: Dio - gli angeli - uomini³² nella nuvola³³, in modo incompleto). La conoscenza prima dell'Incarnazione era quella propria «dei bambini», mentre la conoscenza dopo l'Incarnazione è quella «degli adulti»:

Noi siamo stati rinnovati nella nostra mente, per mezzo di una nuova conoscenza che ad essi non era stata rivelata. Perciò noi [ora] conosciamo questo Essere che non ha principio, né limite, mentre [le generazioni di un tempo] avevano riguardo a Dio ancora un pensiero infantile, [credendo di lui] che è duro, che è vendicativo, che ricompensa, che è giusto quando ricompensa, che è irascibile, che va in collera, che ricorda le colpe dei padri nei figli dei figli³⁴.

Gli Israeliti non riuscivano a sentire la voce di Dio, ma dopo l'Incarnazione tutti, non solo possono sentire la sua voce, ma molto di più, vederlo vestito di veste umana, «parlando con noi, pur essendo in noi»³⁵. In quest'ottica, la visione che Mosè ebbe fu sensibile (a livello materiale), mentre la visione di Dio in Cristo è intellettuale (interiore): «Tutto quel che lì [accadde] in modo sensibile, qui [avviene] in modo intelligibile. Da allora si conferma in noi una fede persuasa»³⁶.

³¹ II, 5, 1.

³² Sulla scia dello (Pseudo) Dionisio a proposito delle tre triadi di angeli.

³³ II, 10, 17, 24; III, 7, 7.

³⁴ III, 11, 4-5.

³⁵ *Isaac of Nineveh*, 384-385.

³⁶ II, 3, 1, 36 (ISACCO di NINIVE, *Discorsi spirituali: capitoli sulla conoscenza, preghiera, contemplazione sull'argomento della gehenna, altri opuscoli*, Qiqajon, Magnano [Biella] 1990; II, 1-3); *Intellettuale* non si riferisce a una conoscenza razionale-filosofica, ma teologico-spirituale. Isacco usa la terminologia «razionale», presa in prestito da Evagrio, per dare l'idea del processo spirituale che ha luogo a livello interiore.

In questo capitolo sarà molto interessante rilevare che, per descrivere l'intimità dell'uomo con Dio nell'Incarnazione, Isacco parla dell'unione di Dio con il mondo come di una «mescolanza», espressione che non sarebbe consentita dalla tradizione siro-orientale in relazione alle due nature di Cristo. Citeremo un paragrafo che a noi sembra molto suggestivo da questo punto di vista: «Tu hai dato il tuo tesoro per il mondo intero: se hai dato l'Unigenito dal tuo seno e dal trono del tuo essere per il bene di tutti, cos'altro hai ancora che non hai dato alla tua creazione? Il mondo è diventato misto (*hultânâ*) con Dio, e la creazione e il Creatore sono diventati una cosa sola»³⁷.

Il metodo simbolico di Isacco usa le immagini per descrivere il nuovo tipo di conoscenza inaugurato dall'Incarnazione, che può essere fatto proprio e praticato come un cammino spirituale personale nella vita ascetica nelle tre fasi di cui si è parlato sopra – secondo il corpo, secondo l'anima e secondo lo spirito. Isacco descrive l'operazione di ogni tappa: nella prima (condotta del corpo), l'essere umano osserva l'ascesi, che rappresenta le virtù materiali; nel secondo (condotta dell'anima) sviluppa le virtù dell'anima a livello noetico; e nella terza fase (condotta spirituale), l'essere umano incontra Dio nella sua visione:

La meraviglia in Dio... la percezione dei suoi misteri che stupisce l'anima... come la nube che nascose Mosè (cf Es 20,21), al cui interno egli tramontò al mondo. Tutto quello che lì [accade] in modo sensibile, qui [avviene] in modo intelligibile... La condotta spirituale è la mente che comunica con Dio nella rivelazione dei suoi misteri, cui [essi] danno il nome di intelletto nudo. V'è anche dove [la] chiamiamo visione oltre il corpo, secondo il detto «Allora egli vede in sé la luce della bellezza della sua anima e, nel momento della preghiera vede in sé spettacoli celesti» cioè vede nella sua anima la gloria di Dio che è lo spettacolo dei suoi misteri³⁸.

In relazione con il libro dell'Esodo, Isacco usa l'immagine della nuvola (*'anânâ*), la nube oscura (*'arpelâ*) e le tenebre (*'amtânâ*), in modo da descrivere la conoscenza apofatica che si sviluppa nella meraviglia (*tahrâ*) e nello stupore (*temhâ*) davanti a Dio, al di là della stessa preghiera (preghiera spirituale / *šlutâ ruhânâiytâ*), durante la tappa dell'anima e più ancora durante la tappa spirituale, che è la percezione intellettuale dei misteri di Dio. Isacco non interpreta affatto il racconto della visione di Mosè. Egli,

³⁷ II, 5, 18.

³⁸ II, 3, 1, 36.

infatti, dà una lettura storica del racconto e usa gli elementi del racconto per descrivere delle realtà all'interno della vita spirituale. Se vogliamo osservare la regola generale che egli stabilisce – che nel Vecchio Testamento non vi era alcuna rivelazione senza intermediari (angeli) – questo significa che, anche nel caso di Mosè, Dio gli stava parlando attraverso angeli. Egli lo specifica chiaramente:

... le rivelazioni di qui avvennero e avvengono per mezzo dell'azione dello Spirito Santo, mentre le rivelazioni di là [cioè quelle antiche] avvennero per mezzo degli angeli. Quelle di là, poi, erano utili per la condotta di questo mondo, poiché conducevano solo alla conoscenza del timore di Dio e non alla conoscenza delle realtà nascoste. Le rivelazioni, invece, che sono concesse per mezzo dello Spirito Santo, conducono alla conoscenza del mondo futuro... quando quella rivelazione [di Mosè] grande e terribile che apparve sulla cima del monte fu davanti agli occhi di tutto il popolo, con fulmini, tuoni, fuoco, uragani, nube oscura e rumore di corni che suonavano ed emettevano un grido portentoso e tremendo... [egli disse che erano] esseri angelici [quelli] che mostravano il loro potere e che venivano³⁹.

Dopo aver ricordato questa differenza tra la visione di Dio nei tempi antichi e dopo l'Incarnazione, egli va più in profondità nella sua argomentazione, sottolineando la differenza qualitativa del rapporto stesso tra la conoscenza delle vecchie generazioni, che era visibile e sensibile, e che aveva come suo primo scopo l'incutere il timore di Dio, e la conoscenza della nuova generazione, che è «nella parte intelligente che è la mente, la conoscenza delle realtà intelligibili e la delizia del silenzio (realtà perfette)»⁴⁰. Si tratta di due tipi di conoscenza in base a due generazioni diverse: prima e dopo l'Incarnazione⁴¹.

Ci occuperemo adesso specificamente dell'interpretazione che Isacco dà alla visione di Dio che Mosè ha avuto nella cavità della roccia. Lui in realtà non legge questa visione in chiave mistica, ma la usa come immagine, come simbolo, per il dinamismo interno della vita eremitica. Ricordiamo che le opere di Isacco sono scritte da un eremita e indirizzate ad una comunità monastica. In quest'ottica, per Isacco, la cavità dove Mosè vide le spalle di Dio è la cella del monaco: «La cella (*qelâytâ*) del solitario (*ihîdâyâ*) è la cavità (*ma'rtâ*) della rupe (*jarânâ*) dove Dio ha parlato con

³⁹ III, 9, 29.

⁴⁰ III, 9, 31.

⁴¹ II, 3, 1, 17.

Mosè secondo la parola dei Padri»⁴². Sabino Chialà evidenzia che Isacco qui cita un antico abate: «La cella del monaco è la fornace di Babilonia dove i tre fanciulli trovarono il Figlio di Dio, è la colonna di nube dalla quale Dio parlò a Mosè»⁴³. È lo spazio in cui avviene il dinamismo che caratterizza la vita monastica, dai momenti di turbolenza ai momenti di emozione e di gioia. Questo è il motivo per cui Isacco prescrive ai suoi fratelli di non lasciare la loro cella per alcun motivo, quando sperimentano il dolore⁴⁴. Un esempio interessante in questo senso viene da una storia molto bella, considerata autobiografica: «Un certo Padre aveva scritto su tutti i muri della sua stanza cose diverse, e tutti i tipi di pensieri e parole mirabili a proposito di ogni contesto. Gli fu chiesto: – Cosa sono questi, o Padre? Egli rispose: – Si tratta di deliberazioni di giustizia che mi si palesano attraverso l'angelo che è con me e per mezzo dei giusti impulsi della natura. Li scrivo quando mi trovo in questi appartamenti, in modo che io possa essere occupato con loro quando mi trovo in momenti di oscurità, e che mi possano salvare dall'errare»⁴⁵. La cella, come si può vedere, è il luogo dove l'uomo interiore si incontra con se stesso nello Spirito Santo⁴⁶ e sperimenta così la dolcezza senza limiti e la gioia⁴⁷.

Ci sono poche parole chiave rappresentative da trattare in questo momento. La cella (la grotta) implica innanzitutto la solitudine (*ihidâyâ*) e silenzio (*šelyâ*). È importante osservare che in lingua siriana la stessa parola è usata per solitudine ed eremita (non è la stessa per un monaco in un convento – *dayrâyâ*) e può essere intesa nel senso del *monachos* greco (uno, solo), ma può essere anche interpretato come «essere unito» con se stesso e con Dio. Pertanto, Isacco con questo termine si riferisce, la maggior parte delle volte, alla vita eremitica, dove si può sperimentare la presenza

⁴² *Isaac of Nineveh*, 121; ISAACUS NINIVITA, *De perfectione religiosa*, 178; ISACCO di NINIVE, *Discorsi ascetici*, 217.

⁴³ Si può trovare la stessa idea in sant'Antonio il Grande (S. CHIALÀ, *Dall'ascesi eremitica*, 325, nota 182; P. BEDJAN, *Acta martyrum et sanctorum VII*, Harrassowitz, Parisiis-Lipsiae 1890-7, 463).

⁴⁴ *Isaac of Nineveh*, 227-228 (per ulteriori informazioni sul ruolo della cella nello sperimentare il buio e il dolore vedi S. CHIALÀ, «L'importance du corps dans la prière, selon l'enseignement d'Isaac de Ninive», *Connaissance des Pères de l'Eglise* 110 (2010) 30-39).

⁴⁵ *Isaac of Nineveh*, 273.

⁴⁶ *Isaac of Nineveh*, 42.

⁴⁷ II, 6, 4.

di Dio, che gli è più vicino di qualsiasi amico che si preoccupi sempre per lui: «Dio non ha mai mostrato la sua azione in modo percettibile se non in un luogo solitario o nel deserto o in luoghi non visitati da uomini e liberi dal disturbo del loro insediamento»⁴⁸. Questo è l'ambiente in cui l'anima si solleva, separata dal mondo, verso Dio e, stupita, è colpita da meraviglia e rimane con Dio⁴⁹. Da una parte, la solitudine è vivere dentro di sé, o «il ritiro nella propria persona interiore»⁵⁰ e, dall'altra parte, rinunciando all'altro e, infine, ritirandosi dal mondo per raggiungere l'unione con Dio. Questo ideale di rinuncia è stato incorporato nella vita dei primi eremiti⁵¹. Quindi, eremiti fuggiti dal mondo per evitare le occasioni di incontrarsi con passioni, peccati o pensieri peccaminosi, o anche per il rifiuto di qualsiasi incontro con la gente, per il gusto di unione con Dio – nulla deve distrarre da Dio⁵².

Il secondo termine, il silenzio (*šelyā*)⁵³, va di pari passo con la solitudine. Crea lo spazio per ascoltare la voce di Dio rinunciando a tutti i pensieri mondani: «Vita della quiete e riposo in tutto... Senza l'abbandono di tutte le cose e del pensiero di tutte le cose, dire di tenere la vita nella quiete mi pare ridicolo»⁵⁴. C'è un doppio senso del silenzio: verso l'esterno e verso l'interno. Il primo si riferisce a mantenere la lingua e la bocca in silenzio, mentre il secondo si riferisce al silenzio dell'intelletto, la pace dei pensieri, la quiete del cuore⁵⁵. Infine, il silenzio è il linguaggio del mondo che verrà, mentre le parole sono gli strumenti della vita terrestre⁵⁶. La solitudine e

⁴⁸ *Isaac of Nineveh*, 357.

⁴⁹ *Isaac of Nineveh*, 20-21.

⁵⁰ H. ALFEYEV, *The spiritual world of Isaac the Syrian*, Kalamazoo, Cistercian Publications, Michigan - Spencer, Massachusetts 2000, 63.

⁵¹ *Isaac of Nineveh*, 536-538.

⁵² *Isaac of Nineveh*, 131-132.

⁵³ Antoine Guillaumont afferma che questo termine siriano è di difficile traduzione in un lingua moderna, mantenendo tutte le sue sfumature. Equivale al greco *isichia*, anch'esso intraducibile, che definisce la condizione di un eremita che vive in silenzio e solitudine nella sua cella, godendosi la tranquillità e la pace, sospendendo ogni genere di attività e concentrandosi su Dio. Questa è la condizione che chiameremmo esicasmo o reclusione (cf A. GUILLAUMONT - M. ALBERT, «Lettre de Dadisho Qatraya a Abkosh sur l'Hésychia» in E. LUCCHESI - H.D. SAFFREY [edd.], *Mémorial André-Jean Festugière. Antiquité Païenne et Chrétienne*, Patrick Kramer Editeur, Genève 1984, 235).

⁵⁴ ISACCO di NINIVE, *Discorsi ascetici*, 193.

⁵⁵ *Isaac of Nineveh*, 450-452.

⁵⁶ *Isaac of Nineveh*, 470.

il silenzio recano molti frutti, come la dolcezza spirituale, la tranquillità interiore, la gioia; liberano la mente da ricordi nocivi e la concentrano sul pentimento e sulla preghiera, rendono i sensi sottomessi alla sovranità dell'anima, e, infine, portano alla purificazione del cuore⁵⁷.

In questo senso, la solitudine e il silenzio si riferiscono al luogo in cui un eremita esercita la sua vita spirituale: la cella. La cella viene percepita come lo spazio in cui si svolge la lotta per raggiungere l'unità interiore, per mezzo di questi due elementi, in modo da esser pronti per vedere Dio. In questo senso la cella richiede stabilità⁵⁸ da una parte, che offre, dall'altra parte, il dinamismo eterno e la permanente ascensione a Dio. La cella è l'arena⁵⁹ (tema presente anche in Gregorio) in cui l'eremita lotta con «il mondo» ed esercita la sua pazienza. Qui l'intelletto si muove verso la gioia spirituale in Cristo, che è il coronamento della vita solitaria: «... queste sono diverse fasi della gara percorse, in maniera divina, dall'intelletto nello stadio (*estadyûn*) di questo mondo, mentre ogni persona ha lo sguardo fisso sulla sua corona (1 Cor 9,24-5)»⁶⁰. Qui l'intelletto nella sua fermezza si toglie le vesti del vecchio uomo e indossa quelle dell'uomo nuovo. Questo dinamismo, come abbiamo già accennato in precedenza, segue tre passi. Da questo punto di vista, la cella è il luogo per tre fatiche ascetiche differenti, corrispondenti alla fase iniziale, all'intermedia e alla terza fase, quella dei perfetti. Citiamo un passo che descrive questa evoluzione:

La fase iniziale richiede un lavoro in gran parte di recitazione e semplicemente di «calpestare» il corpo per mezzo di un difficile digiuno. Il punto intermedio e culminante diminuisce l'entità di tutto questo, scambiando la perseveranza in questi sforzi per la perseveranza in altre cose, lavorando sulla lettura spirituale e soprattutto sull'inginocchiarsi. Il punto culminante della terza fase riduce certi sforzi come nella fase precedente, lavorando invece sulla meditazione e sulla preghiera del cuore⁶¹.

⁵⁷ *Isaac of Nineveh*, 468-470.

⁵⁸ Per non lasciare la cella vuota qualora un confratello morisse: «Se esco il mio cuore non sarà puro di fronte a Dio» (*Isaac of Nineveh*, 208).

⁵⁹ Altre metafore della lotta spirituale dell'eremita sono: navigare in mare (*Isaac of Nineveh*, 225) o salire una scala (*Isaac of Nineveh*, 12).

⁶⁰ II, 10, 40.

⁶¹ II, 22, 1-3.

Nella terza fase, la cella diventa il luogo della rivelazione di Dio, «il luogo» e «il colore» in cui Dio si è rivelato sulla montagna; questa è la visione della Santissima Trinità:

«La condizione dell'intelletto e l'altezza delle realtà intelligibili, che è simile al colore del cielo su cui sorge, nel momento della preghiera, la luce della Santa Trinità»⁶². E su quando l'uomo divenga degno di tutta questa grazia per cui al tempo della preghiera è elevato a questa grandezza, dice: «Quando l'intelletto sveste l'uomo vecchio e riveste per la grazia il nuovo, allora anche nel tempo della preghiera vede la propria condizione simile a zaffiro e al colore del cielo, essa che è chiamata luogo di Dio dagli Anziani di Israele cui apparve sulla montagna»⁶³ (Es 24, 9-11)⁶⁴.

Questo brano offre un esempio della coesistenza della stabilità e del movimento spirituale insieme. La cella diventa il paradiso in terra, o, per dirla in un altro modo, è il luogo dove si anticipa il gusto e la partecipazione alla vita escatologica dell'incontro con Dio. Riporterò un passaggio in cui Isacco parla del più alto livello di vedere Dio sulla terra nel contesto della vita spirituale tripartita (*theorîâ*):

La disciplina fisica in solitudine purifica il corpo dai suoi elementi materiali. La disciplina mentale rende l'anima umile e la purifica dagli impulsi materiali che tendono verso le cose decadenti, cambiando la loro natura effettiva in gesti di contemplazione. E questo porterà l'anima vicino alla nudità della mente ('*artelâyutâ d-hâunâ*), che si chiama contemplazione immateriale (*te-oris d-lâ hyule*); questa è la disciplina spirituale (*dubârâ ruhânâ*). Essa eleva l'intelletto al di sopra delle cose terrene e lo porta vicino alla primordiale contemplazione spirituale, dirige l'intelletto verso Dio grazie alla visione della gloria indicibile e lo conforta spiritualmente nella speranza di cose future, [pensando] cosa e come ognuna di esse sarà... la vista sarà vista spirituale. Egli usa la contemplazione personale nel senso di contemplazione della creazione primordiale della natura. Da qui ci si muove facilmente in avanti verso quella che viene chiamata conoscenza solitaria (*îda'îâ ihîdâytâ*)⁶⁵, che è, secondo una chiara interpretazione, estasi (*tahrâ*) in Dio, questo è l'ordine di quell'alto stato futuro che sarà donato nella libertà che vive nell'immortalità, in quel modo di vivere che avverrà dopo la risurrezione⁶⁶.

⁶² EVAGRIO, *Gnostikos*, 4.

⁶³ EVAGRIO, *Gnostikos*, 25.

⁶⁴ ISACCO di NINIVE, *Discorsi ascetici*, 217.

⁶⁵ Vedi l'idea di unificazione interiore.

⁶⁶ *Isaac of Nineveh*, 202-203.

C'è una questione importante da menzionare in riferimento alla solitudine monastica eremitica, di cui Isacco parla nel paragrafo analizzato. Bisogna essere consapevoli del fatto che il tipo di solitudine che si chiede è radicale, completo, superiore anche alla vita cenobitica. Egli accetta quest'ultima solo come preparazione al primo modello di vita. Più esplicitamente, si chiede la rinuncia alle cose del mondo, tra cui incontrare le persone, ad eccezione del contatto con un padre spirituale⁶⁷. Egli sostiene che questa solitudine radicale è necessaria in modo da non essere distratti dalla unione con Dio, altrimenti lo stato di pace è compromesso⁶⁸. Più che altro Isacco parla di essere morto per la società come della condizione per raggiungere ciò che egli chiama limpidezza spirituale (*šaphîutâ*) e la purificazione della mente. A tale proposito, Isacco dice:

Quante volte il solitario percepisce l'esser mosso dei pensieri oltre la carne, anche se diminuisce i lavori, per la lontananza dell'abitazione! E questo per la grande morte agli uomini... La vista di un luogo desolato fa morire naturalmente il cuore ai moti mondani e lo rinserra contro la pressione dei pensieri. Come non è possibile che la visione di colui che sta vicino a del fumo sia limpida, a meno che si sia allontanato e scostato di lì, così non è possibile acquistare la purezza del cuore e la quiete dai pensieri senza una vita solitaria, lontana dal fumo di questo mondo, che esala davanti ai sensi e acceca gli occhi dell'anima⁶⁹.

A questo punto si può sollevare la questione su come possa sopravvivere in questo caso il rapporto tra la vita contemplativa e l'impegno apostolico, che abbiamo discusso anche nel commento di Gregorio. Come può essere manifestato l'amore del prossimo? Non si parla di una indifferenza egoista? Sant'Isacco risponde a questa eventuale accusa utilizzando gli argomenti tipici per gli autori monastici. Affermando che il comandamento riguardo all'amore del prossimo è universale⁷⁰, lo interpreta in modo particolare per quanto riguarda la vita eremitica. Egli inizia la sua argomentazione dicendo che lo scopo principale della vita cristiana è la purificazione interiore dell'essere umano. In questo contesto, si deve prima purificare se stessi e poi servire gli altri. In caso contrario, la filantropia

⁶⁷ II, 6, 71.

⁶⁸ *Isaac of Nineveh*, 131-132; ISACCO di NINIVE, *Discorsi ascetici*, 172-173.

⁶⁹ II, 3, 4, 50-52.

⁷⁰ *Isaac of Nineveh*, 312-313.

può far dimenticare a qualcuno di prendersi cura della sua propria anima⁷¹. Uno è molto più utile agli altri, se prima si occupa della sua vita interiore, in quanto l'attività esterna non può sostituire l'esperienza interiore⁷². Egli dice chiaramente ai suoi fratelli eremiti che la vita interiore è molto più importante di quanto lo siano le attività filantropiche o missionarie. Egli ammonisce utilizzando il modello: «amare di più questo ... di questo!»: «Ama l'ozio della quiete più che saziare gli affamati del mondo e convertire la moltitudine delle genti dall'errore all'adorazione di Dio. Sia più perfetto ai tuoi occhi sciogliere la tua anima dai vincoli del peccato, anziché... Preferisci riconciliarti con la tua anima... Ama la semplicità delle parole... Abbi cura di resuscitare la tua anima morta...»⁷³. Tutto questo perché c'erano molti eremiti che furono premiati per la loro filantropia, ma che trascurarono la loro purificazione spirituale. Proseguendo con la sua argomentazione, egli differenzia lo scopo principale nella vita spirituale degli eremiti e di coloro che vivono nel mondo, i secolari. Per la prima categoria, senza dubbio, lo scopo è rappresentato dalla purificazione interiore, mentre per il secondo dal servizio del prossimo⁷⁴.

In questo contesto, egli parla di un modo superiore al servire l'altro con atti esteriori, per mezzo di quello che lui chiama l'amore e la solidarietà universali, che implica l'intercessione per tutta la creazione. Questo non ha bisogno né di atti filantropici, né di alcuno sforzo umano, perché è un dono di Dio, ma ha bisogno di quiete e solitudine: «Una persona che ha la quiete e il contrario della conoscenza, facilmente e rapidamente raggiunge l'amore di Dio e, con l'amore di Dio, egli si accosterà al perfetto amore del prossimo. Nessuno è mai stato in grado di ritirarsi a questo amore luminoso (*hubba šapyâ*) dell'umanità senza essersi prima mostrato degno

⁷¹ *Isaac of Nineveh*, 46.

⁷² *Isaac of Nineveh*, 89.

⁷³ *Isaac of Nineveh*, 45-46; ISACCO di NINIVE, *Discorsi ascetici*, 87-88. Qui si può facilmente osservare l'antica separazione, tipica della Siria, tra due categorie – i giusti e i perfetti. Ai giusti appartengono coloro che sono sposati, ai perfetti coloro che osservano il celibato. Alla prima categoria si richiede di osservare i comandamenti, mentre la seconda sperimenta la perfetta esperienza dello Spirito Santo (cf I.I. ICA jr., «Sfântul Isaac Sirul necunoscutul – opera, profil istoric și gândire spiritual pe fundalul tradiției siro-orientale», in ISAAC SIRUL, *Cuvinte către singuratici, partea II recent descoperită*, Deisis, Sibiu 2003, 63).

⁷⁴ *Isaac of Nineveh*, 385.

di questo amore meraviglioso e inebriante di Dio»⁷⁵. Questo amore, che viene dall'alto, rende l'eremita simile a Dio che ama allo stesso modo i giusti così come i peccatori. A questo punto si può facilmente osservare che Isacco vede la purificazione dell'intelletto accanto alla purificazione del cuore e l'attività intellettuale accanto all'esperienza del cuore⁷⁶.

Infine, per riassumere, possiamo dire che Isacco utilizza il passaggio della visione di Mosè di Dio come immagine per la vita in solitudine e in silenzio (in particolare per l'ambiente monastico), dove la lotta ascetica avviene esercitando la pazienza e il desiderio di stabilità in modo da ottenere la grazia della visione di Dio stesso a livello intellettuale (spirituale), così come al livello del cuore, il che significa anticipare il Regno di Dio sulla terra, pienamente vissuto nella vita dopo la risurrezione. In altre parole, Isacco descrive qui il dinamismo dall'ascesi verso l'esterno alla contemplazione interiore di Dio, dal silenzio della bocca alla quiete dell'intelletto, dalla solitudine alla visione e l'unione con Dio.

III. OSSERVAZIONI FINALI

Concludiamo questo articolo con alcune osservazioni che risultano dall'analisi di cui sopra, per quanto riguarda le analogie che si possono cogliere negli approcci dei due autori. La prima osservazione si riferisce al metodo. È evidente che Gregorio interpreta il passaggio da una prospettiva cristologica – l'episodio invia profeticamente ad una realtà che doveva essere realizzata con l'Incarnazione. Ogni elemento è, in modo allegorico, un segno, una metafora di una realtà che doveva venire a compimento in Cristo. Invece, Isacco propone una lettura letterale, perché nessuno può parlare di una conoscenza diretta di Dio nell'Antico Testamento, se non per mezzo di intermediari (gli angeli). Perciò egli prende in prestito dall'Antico Testamento immagini per esprimere e descrivere una conoscenza superiore data dall'Incarnazione di Dio. Per questo usa un linguaggio simbolico, specifico della tradizione siriana.

La seconda osservazione si riferisce allo stile del discorso: Gregorio ha quello che oggi chiameremmo uno stile narrativo. Cioè l'interpretare un

⁷⁵ II, 10, 33-34.

⁷⁶ Isacco unisce Evagrio e Macario e le loro tradizioni complementari: quella intellettuale e quella esistenziale; cf S. BROCK, «Isacco di Ninive», *Connaissance des Pères de l'Eglise* 119 (2010) 7.

racconto biblico evidenziando un *fil rouge* fino alla sua fine. Al contrario, lo stile di Isacco è spontaneo, episodico, lui non ha l'intenzione di costruire un commento sistematico di questo specifico racconto, ma lo usa in modo da dare un fondamento biblico alle idee che vuole esprimere.

La terza osservazione riguarda il contenuto del commento. Gregorio è soprattutto il teologo e il filosofo per eccellenza. I suoi scritti rappresentano, in termini scolastici, la più alta teologia, vicina alla speculazione. Invece, Isacco è, più di un teologo, un asceta eremita (con un'alta formazione) che interpreta le situazioni concrete della vita ascetica spirituale per mezzo di immagini bibliche.

Infine, nonostante il fatto che usano una lingua diversa e un metodo diverso, c'è un terreno comune che li accomuna veramente – entrambi propongono un cammino spirituale, che mira a raggiungere la stessa esperienza: vedere Dio come egli è (*theoriâ*). Questa esperienza, per ciascuno di loro, non ha fine e implica un lavoro ascetico, sia a livello intellettuale e corporeo fino alla comunione con Dio nell'amore. Questa è l'idea che trascende dai loro scritti e, a nostro parere, è la sintesi migliore e la conclusione che si può trarre dalla loro teologia mistica.

VALENTIN VESA

Università di Padova

Studi Storici e Storico Religiosi

Piața Avram Iancu, No. 18,

400117 Cluj Napoca, Romania