

Claudio Moreschini

NÉ MASCHIO NÉ FEMMINA:
LA CREAZIONE DELL'UOMO
SECONDO GREGORIO DI NISSA
E MASSIMO IL CONFESSORE

La creazione dell'uomo, come è noto, non era stata spiegata da Basilio nelle *In Hexaemeron homiliae*. In esse si trova solamente un accenno alla dottrina della preesistenza delle anime:

Vi fu, a quanto pare, ancor prima di questo mondo, qualcosa che la nostra mente può vedere, ma che è rimasto fuori della narrazione perché inadatto a gente non ancora iniziata e infantile nella conoscenza. Vi era prima della nascita del mondo una condizione conveniente alle potenze celesti, extratemporale, eterna, perenne (*hex.* I, 5, 1).¹

Basilio, tuttavia, parla delle “potenze celesti”, cioè degli angeli, per cui non sembra che intenda anche le altre realtà intellettuali alla maniera di Origene, che egli, del resto, non mostra di seguire nella teologia. L'intento di spiegare anche questo problema fu enunciato da Basilio alla fine delle *In Hexaemeron homiliae* (IX, 6, 14).

1. Il problema della creazione dell'uomo è l'oggetto, invece, di alcune omelie attribuite sia a Basilio sia a Gregorio di Nissa,² che furono scritte come prosecuzione di quelle di Basilio, ma non sono né dell'uno né dell'altro. Nella prima omelia si dice semplicemente che l'uomo è l'immagine di Dio perché possiede la ragione (6-7, 264 AC): questa affermazione si trova anche in Basilio (*ep.* 233, 1; ed. Courtonne 3, 39; *hom. attende tibi ipsi* 3; PG 31, 204 AC), ma si tratta di semplice *topos*. Stanislas Giet nella prima edizione di queste omelie aveva pensato che esse provenissero da un ascoltatore delle omelie di Basilio.³ Non diversa è l'interpretazione di Gribomont.⁴

¹ *Basilio di Cesarea, Sulla Genesi (Omelia sull'Esamerone)*, ed. M. Naldini, Milano 1990.

² PG 30, 9-61 e PG 44, 257-298.

³ Cf. *Grégoire de Nysse, Homélie sur l'Hexaéméron*, Paris 1946 (Sch 26).

⁴ J. Gribomont, *Notes biographiques sur S. Basile le Grand*, in *Saint Basile Évangile et Église. Mélanges*, vol. I, présentation par E. Bianchi, Abbaye de Bellefontaine 1984 (Spiritualité orientale et vie monastique 36), 129-130.

In effetti, a parte questo particolare dell'«ascoltatore», è verosimile che l'autore conoscesse sia Basilio sia Gregorio di Nissa. Monique Alexandre, a sua volta, nega la paternità nisseniana, perché esse si basano soprattutto sull'allegoria morale, a differenza di quanto avviene nel *De opificio hominis*; tra l'altro il Nisseno non distingue tra «immagine» e «somialianza» nell'antropologia, a differenza di quanto fa l'autore di queste omelie, certamente seguendo una lunga tradizione esegetica.⁵ Ed infine E. Amand esclude che esse siano di Basilio o di Gregorio di Nissa.⁶

Probabilmente queste omelie furono scritte da un anonimo predicatore dell'*entourage* di Basilio, il quale si servì di materiale di Basilio, ricavandolo da vari passi delle sue opere: né Basilio né il Nisseno meritano che si attribuiscono loro tali insulse omelie: del resto, è ragionevole pensare che in Cappadocia nel IV secolo esistessero altri predicatori, che non furono all'altezza né di Basilio né dei due Gregorio.⁷

2. Ben diversa è la posizione di Gregorio di Nissa, il quale rivolgendosi al fratello Pietro di Sebaste intende completare l'esposizione di Basilio trattando il problema della creazione dell'uomo, come afferma nella prefazione al *De opificio hominis*, analogamente a quanto fa con la sua *Expositio in Hexaemeron*. Il *De opificio hominis* è risultato uno dei trattati più interessanti del Nisseno, almeno per alcune sezioni. Esaminando, nella sezione composta dai capitoli 16 e 17, il passo di *Gen.* 1,26-27, in cui si afferma che Dio creò l'uomo a sua immagine e somiglianza e che lo creò maschio e femmina, Gregorio propone un'interpretazione che, secondo molti studiosi, da un lato riprende quella di Filone di Alessandria (*op.* 134-135 e *LA I* 31 e 53-55) e di Origene, nel senso che parla di una «doppia creazione» (la definizione, però, non è di Origene, ma di alcuni studiosi moderni), dall'altro la modifica eliminando ogni concetto di preesistenza e rifiutando, inoltre, la distinzione tra il concetto di immagine e quello di somiglianza, che era stato ancora proposto dalle anonime omelie sulla creazione dell'uomo, delle quali si è detto. La prima creazione sarebbe quella ad immagine e somiglianza di Dio, la creazione dell'uomo originario, non soggetto alla passione e alla morte, la seconda quella dell'uomo diviso secondo il sesso: Dio l'avrebbe introdotta prevedendo la caduta dell'uomo e la corruzione che ne sarebbe seguita, essendo l'uomo condannato alla riproduzione della specie come conseguenza del peccato.

⁵ M. Alexandre, *La théorie de l'exégèse dans le De hominis opificio et l'In Hexaemeron, in Ecriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, ed. M. Harl, Leiden 1971, 87-110, in part. 108-109.

⁶ E. Amand de Mendieta, *Les états du texte des homélies pseudo-basiliennes sur la création de l'homme*, in *Revue Bénédictine* (1949), 3-54.

⁷ Invece A. Smets e M. van Esbroek (*Basile de Césarée, Sur l'origine de l'homme*, Paris 1970 [Sch 160], 13-126), in modo non convincente attribuiscono queste omelie a Basilio.

Questa interpretazione risale a von Balthasar⁸ e a Daniélou.⁹ Essa fu contestata da Eugenio Corsini,¹⁰ secondo il quale Gregorio non dice che vi sono state due creazioni, che servono a introdurre ciascuno dei due aspetti dell'uomo, ma semplicemente che vi sono due espressioni della Scrittura per indicare che l'atto creatore di Dio si è applicato a due aspetti differenti dell'uomo. E nemmeno dice che l'uomo «secondo l'immagine» non aveva sesso: dice che nell'archetipo, cioè in Dio, non vi è sesso, e che il sesso, di conseguenza, è escluso dalla condizione dell'uomo, di essere «a immagine di Dio». Gregorio intende distinguere un piano ideale e originario della creazione dallo stato decaduto. La prima creazione non precede la seconda solamente secondo un ordine di successione, come per Origene, ma si identifica con il piano originario della creazione, concepito da Dio, la cui realizzazione non è stata impedita da una caduta, che ha avuto luogo effettivamente nel tempo, ma dalla previsione della caduta futura. Gregorio spiega la sua interpretazione nel capitolo 17 del *De opificio hominis*: non si tratta di una creazione «ideale» contrapposta a quella «storica», come se ci fossero due creazioni di Dio, di cui la seconda sarebbe stata giustapposta alla prima. L'umanità fu creata da Dio all'inizio, nella sua totalità. In *catech.* 5 (GNO III/IV, 18, 4-15) si trova un'altra esposizione della creazione dell'uomo e della sua caduta; in essa tornano molti punti trattati nel *De opificio hominis*, come quello della dottrina dell'essere a immagine, che appartiene solo all'aspetto intellettuale dell'uomo, con l'esclusione della distinzione dei sessi, e della libertà, come elemento essenziale dell'immagine, ma non vi è nessuna allusione alle due creazioni della umanità. Pertanto Gregorio vede nella creazione di cui parla la Genesi la descrizione, destinata a noi che ci troviamo nel tempo, di un avvenimento che si svolge lungo il nostro tempo, ma che esiste, già compiuto, nell'unico atto creatore di Dio, che lo ha fatto globalmente e istantaneamente. Dio, che è fuori del tempo, non può creare di momento in momento gli individui che vengono all'esistenza: li creò tutti insieme e ciascuno nella sua individualità, con un atto unico che si pone nell'eternità, nel senso che in Adamo è presente in potenza tutto il genere umano (*op.* 16, 185 C). Perciò Dio ha già creato tutti gli esseri che compongono il genere umano: quelli che sono già stati, quelli che sono, quelli che saranno. La creazione della totalità del genere umano (πλήρωμα τῶν ἀνθρώπων) significa il carattere atemporale e istantaneo dell'atto creatore di Dio (*ibid.* 22, 205 B). Ma il πλήρωμα non è collocato nell'eternità in cui si trova Dio, bensì nel *diastema*, che è l'insieme dello spazio e del tempo in cui si svolge la vita della creazione: nell'estensione del tempo la creazione si realizza un poco alla volta introducendo gli individui

⁸ H.U. von Balthasar, *Présence et Pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Paris 1942.

⁹ Cf. Grégoire de Nysse, *La création de l'homme*, introduction et traduction par J. Laplace, s.j., notes par J. Daniélou, s.j., Paris 1948 (SCh 6).

¹⁰ E. Corsini, *Plérôme humaine et plérôme cosmique chez Grégoire de Nysse*, in *Écriture et culture philosophique*, ed. M. Harl, Leiden 1971, 111-126.

secondo un ordine ed una concatenazione necessari e razionali. Anche per il cosmo vi è, per così dire, una doppia creazione, o, meglio, vi sono due aspetti di un'unica creazione, dei quali l'uno è visto dalla parte di Dio, l'altro dalla parte degli esseri creati: infatti Dio creò il mondo in un attimo (*hex.* 9; GNO IV/I, 18, 1-11). Tra la creazione del cosmo e quella dell'uomo vi è una sola differenza: lo sviluppo del πλήρωμα del mondo è previsto da Dio come una successione assolutamente logica e necessaria che inizia dal primo momento dell'atto della creazione, mentre lo sviluppo del πλήρωμα umano è previsto da Dio come una successione in cui il movimento malvagio della libertà, data all'uomo inizialmente come un bene, produce la distinzione dei sessi, che Dio ha sovrapposto all'uomo, sua immagine, fin dall'inizio, così come aveva previsto il peccato, che avrebbe impedito il modo della riproduzione che l'uomo avrebbe attuato se non avesse disobbedito a Dio. Vi è, dunque, una modifica del piano originario di Dio, ma non vi sono due uomini creati da Dio, dei quali l'uno «ideale» e l'altro «storico»: vi è solo l'uomo concreto, storico, quello che noi conosciamo adesso nella sua miserevole condizione. Però Dio, pur avendolo previsto e, per questo motivo, avendo introdotto la distinzione dei sessi, non ha reso necessario il peccato; l'uomo nel paradiso, pur essendo già dotato di sesso, avrebbe potuto vivere una vita di perfezione in cui non ci sarebbero stati né il *pathos* né l'unione secondo il sesso. In conclusione, la creazione del *pleroma* umano è parallela a quella del mondo. Per entrambe Gregorio pensa che il racconto della Genesi ci presenta sul piano storico qualcosa che inizialmente non era storico: la necessità di adattare la verità intelligibile alla nostra mentalità, chiusa nel sensibile, porta con sé l'impiego di categorie storiche, e quindi della successione cronologica.

A questa interpretazione di Corsini si oppose Ugo Bianchi, affermando che Corsini trascura la tragicità della creazione delle tuniche di pelle, cioè della corporeità, che non esisteva nella prima creazione dell'uomo. Il peccato primordiale dell'uomo è veramente una seconda causa della creazione, perché, per mezzo della prescienza e della potenza divina, esso penetra nello stesso processo della creazione; la doppia creazione deriva dall'influenza esercitata dal dualismo ontologico platonico: da un lato l'opposizione tra sensibile e intelligibile, dall'altro il cambiamento in peggio, l'inclinazione al male sono in un certo senso innati nella creatura.¹¹

¹¹ Cf. U. Bianchi, *Presupposti platonici e dualistici nell'antropogonia di Gregorio di Nissa*, in *La «doppia creazione» dell'uomo, negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi*, ed. U. Bianchi, Roma 1978, 83-115, in part. 103-111; Id., *L'intention du Colloque. Analyse historique-religieuse, in Arché e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa. Atti del Colloquio, Milano 17-19 maggio 1979*, Milano 1981, 9-27. La dottrina della doppia creazione è stata sostenuta anche da K.-H. Uthemann, *Protologie und Eschatologie. Zur Rezeption des Origenes in 4. Jahrhundert vor dem Ausbruch der ersten Origenistischen Kontroverse*, in *Origeniana Septima. Origenes in der Auseinandersetzung des 4. Jahrhunderts...*, edd. W.A. Bienert - U. Kühneweg, Leuven 1999, 401-458, in part. 441-445.

La tesi di Bianchi è stata contestata, successivamente, da Salvatore Taranto, che sostanzialmente conferma l'interpretazione di Corsini. Egli sostiene che il peccato non può in nessun modo essere stato causa della creazione (come pensava Bianchi), ma solamente dell'*utilizzo* sbagliato della creazione stessa, per cui non è possibile ipotizzare l'esistenza di una doppia creazione delle origini poiché ciò implicherebbe almeno la presenza di un elemento condizionante al di fuori di Dio e una doppiezza nella sua stessa volontà. È esistito, invece, un duplice aspetto della prima creazione, però come presenza di una duplicità nel composto umano, in quanto costituito di anima e corpo, e più precisamente sessuato.¹² La seconda creazione, invece (e questo non mi trova d'accordo, perché totalmente estranea all'argomento) sarebbe quella del battesimo, che fa dell'uomo un figlio di Dio.¹³

3. È necessario, quindi, una rilettura della sezione del *De opificio hominis* che riguarda la creazione dell'uomo. Gregorio stesso invita ad esaminare con attenzione le parole del testo sacro. Una cosa è quello che è creato secondo l'immagine, un'altra quello che è sotto i nostri occhi, in una condizione di angoscia (cioè, quella secondo il maschio e la femmina). Dicendo: «Così Dio creò l'uomo a sua immagine, ad immagine di Dio lo creò» si conclude la creazione di colui che è l'immagine.¹⁴ Poi il testo sacro riprende a parlare (ἐπανάληψιν ποιείται), affermando che «maschio e femmina li creò». Le due caratteristiche sono entrambe dell'uomo, ma si collocano secondo un prima e un poi, perché per primo viene quello che è razionale (προτερεύει τὸ νοερόν), come abbiamo appreso dal racconto della creazione dell'uomo (cioè la prima parte di *Gen.* 1,27), mentre la comunione e la parentela (συγγένεια) con l'irrazionale (vale a dire la creazione del maschio e della femmina) sono state aggiunte successivamente all'uomo (ἐπιγεννηματικὴν τῷ ἀνθρώπῳ) (*op.* 16, 181 C). Il verbo προτερεύει ritorna altre volte nel Nisseno, sia in significato ideale («essere il primo rispetto a un altro») sia con significato temporale («essere prima» di un altro). Questo secondo significato è quello che è mostrato dal contesto del ragionamento di Gregorio. Corsini, invece, seguendo la traduzione di Laplace, traduce con «à le premier rang» e accetta, quindi, il primo

¹² Cf. S. Taranto, *Esiste una «doppia creazione» delle origini in Gregorio Nisseno?*, in *Adamantius* 8 (2002), 33-56, in part. 34-37 e 53-55, che riprende il suo precedente saggio *Il Cristo e i sacramenti in Gregorio di Nissa: il battesimo*, in *Origene e l'alessandrinismo cappadocce*, edd. M. Girardi - M. Marin, Bari 2002 (Quaderni di *Vetera Christianorum* 28), 171-206.

¹³ Si veda infine il riesame della questione da parte di Emanuela Prinzivalli, in M. Simonetti - E. Prinzivalli, *La teologia degli antichi cristiani (secoli I-V)*, Brescia 2015 (Letteratura Cristiana Antica 26), 331-333.

¹⁴ Τέλος ἔχει ἡ τοῦ κατ' εἰκόνα γεννημένου κτίσις: questa è «the end of the creation»: così traduce Behr (J. Behr, *The Rational Animal: A Rereading of Gregory of Nyssa's De hominis opificio*, in *J ECS* 7 [1999], 219-247, in part. 234) e cf. anche E. Corsini, *Plérôme humaine et plérôme cosmique*, 115 nota 1.