

La “lettera” della Scrittura sotto la penna di un Retore: Gregorio di Nazianzo

1. Parola di Dio e parola dell'uomo

Per comprendere meglio quanto andremo ora dicendo sull'arte retorica del Nazianzeno in rapporto all'uso della Scrittura, è necessario accennare ad alcune prospettive esegetiche che emergono dai suoi 45 discorsi che ci sono pervenuti.

Gregorio nel suo quinto discorso teologico riflette sul rapporto tra il linguaggio biblico e la realtà, allorché, affermando esplicitamente e con forza la divinità dello Spirito Santo, deve impegnarsi a giustificare perché la Scrittura non dica espressamente che lo Spirito è Dio. Da buon “teologo”, Gregorio arriva a dire che non c’è *homologia* letterale tra le parole e le cose, sfuggendo così ai lacci e alle ristrettezze del letteralismo.

In questa prospettiva, da una parte si apre il campo allo studio sui “generi letterari” biblici, dall’altra il Nazianzeno stesso rivendica la legittimità della riformulazione in un linguaggio attuale della realtà contenuta nella Scrittura; anzi, questa riformulazione si impone come necessaria quando la comprensione del linguaggio biblico diventa ambigua e la realtà dalla Scrittura contenuta rischia di essere fraintesa, causando la perdita esplicita di alcuni elementi essenziali della fede cristiana.

Se questa idea viene inserita nell’ideale cammino, tracciato dal Nazianzeno, per colui che nella Chiesa ha il ministero della Parola, si pongono in evidenza alcune costanti del pensiero del nostro Autore sulla lettura, l’interpretazione e l’insegnamento della Scrittura:

- la necessità di un’approfondita preparazione culturale risulta particolarmente motivata dall’esigenza di riesprimere il mistero cristiano in un ambiente culturale differente da quello biblico;
- lo studio serio della Scrittura è condizione essenziale per decodificare, al suo interno, la varietà e complessità dei rapporti tra parola e realtà; in altri termini, permette di individuare i “generi letterari”, presenti nella Bibbia, con le loro strutture letterarie, i loro *luoghi comuni*, le loro figure, etc...

- il cammino cristiano, innescato e sostenuto dall’azione dello Spirito e fatto di purificazione e di pratica della virtù, che Gregorio auspica in forma esemplare per il teologo, permette di raggiungere quella condizione di purezza intellettuiva, indispensabile per poter essere illuminati, anche se non esaustivamente, dalla rivelazione del mistero divino ($\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$), presente nella Scrittura.

Il teologo che compie questo cammino ritrova quell’armonia, persa a causa del peccato, tra le sue parole e la Parola ispiratrice; lo Spirito, a cui ha fatto spazio in sé, pone sulla bocca dell’uomo la Parola di Dio. Gregorio crede che la parola del teologo, ritornato ad essere *logikòs*, cioè in relazione con il *Lògos*, goda d’ispirazione divina, anche se il suo linguaggio ha un retroterra culturale molto diverso da quello della Bibbia. L’*homologia* con la realtà non si basa su una corrispondenza letterale, ma è garantita dalla medesima ispirazione dello Spirito, che riallaccia i fili tra le parole umane e la Parola divina¹.

Questi temi non sono soltanto proposti ma anche fatti propri da Gregorio nell’assumere e svolgere il suo ministero della Parola, per lui importissimo, in un momento in cui era necessaria la massima attenzione e vigilanza al passaggio della fede cristiana dalla cultura semitica a quella greca.

Il nostro Autore è cosciente, altresì, dell’ispirazione che muove anche la sua parola. Da questa coscienza d’ispirazione trae origine la *parresia* originalissima che l’Autore mostra nei confronti del testo biblico; *parresia* intesa come familiarità e libertà. Gregorio si ispira alla Scrittura con quella familiarità e confidenza che gli permettono di fondere le sue parole con quelle del Testo sacro; ma, quanto è grande questa familiarità, tanto è grande la sua libertà nei confronti della Scrittura, libertà che gli consente di inserirla in un contesto linguistico nuovo e di far risuonare i suoi testi attraverso un’arte a lui altrettanto familiare: la retorica.

Risulta indispensabile, pertanto, dare uno sguardo d’insieme all’*ars rhetorica* che caratterizza in maniera singolarissima i *Discorsi* del Nazianzeno e che influenza e condiziona non poco l’ispirazione biblica del nostro Autore. Non è nostra intenzione affrontare in maniera dettagliata il complesso campo d’indagine letteraria concernente la prosa del Nazianzeno, ma soltanto mettere in primo piano le varie modalità con cui i riferimenti scritturistici vengono inseriti nelle strutture letterarie dei testi del Nazianzeno.

¹ Questa è la tesi proposta dall’articolo di T. SPIDLIK *La parola della lingua nativa nel servizio del Mistero inesprimibile: problema di Gregorio Nazianzeno*, in «Augustinianum» XIV (1974) pp. 541-548.

2. Gregorio e la “seconda Sofistica”

Preliminarmente, per una più facile comprensione della forma retorica dei testi che, a titolo d'esempio, prenderemo in esame, diamo uno sguardo all'ambiente culturale in cui Gregorio si trova inserito.

Sappiamo come il Nazianzeno abbia frequentato per anni le scuole di retorica ateniesi, come abbia amato questa disciplina e, nonostante la rinuncia alla professione di retore, abbia voluto e potuto dimostrare l'elevatezza a cui era giunta la sua arte oratoria, nell'ambito del suo ministero presbiterale ed episcopale.

Dal punto di vista letterario, Gregorio è un esponente della *seconda Sofistica*, movimento culturale che grande fortuna ebbe nel IV secolo. Questa scuola si fonda sui principi della retorica classica; si riallaccia alle teorie sull'argomento di Aristotele, dei Cinici, degli Stoici, le interpreta e le applica in esercitazioni letterarie, orali e scritte, avendo come punto di riferimento varie opere dei classici greci, divenute modelli canonici dei vari stili retorici².

La sensibilità e il gusto di questi retori del IV secolo sono rivolti massimamente alla forma e poco al contenuto. In altre parole, l'arte retorica tende a diventare oggetto di studio scolastico, di esercitazione accademica, di componimenti letterari. Non è più strettamente legata alla realtà politica e giudiziaria della *polis* greca.

L'ambito del diritto, in cui era fiorito il *genere giudiziario* del discorso³, ha ristretto di molto, in piena epoca imperiale, la possibilità di un effettivo dibattito nella celebrazione dei processi. Il potere politico ha, infatti, ormai da tempo assunto *in toto* l'amministrazione della giustizia.

² MENANDRO IL RETORE, il commentatore più qualificato dei trattati aristotelici sulla retorica, è un punto di riferimento di rilievo per la *seconda Sofistica*; ha scritto un trattato sulla dissertazione: *De genere demonstrativo* (Cfr. L. SPENGEL, *Rhetores Graeci*, III, Lipsia 1856, pp. 16-394), di cui, come vedremo, anche il nostro Autore segue le regole.

³ Cfr. ARISTOTELE, *Opere*, vol. II: *Topici, Confutazioni sofistiche*; vol. X: *Retorica, Poetica*, Bari 1973. Egli propose la suddivisione dell'*ars rhetorica* in tre grandi ambiti: *genere giudiziario*, *genere deliberativo*, *genere epidittico*. Tale classificazione si basa su tre tipi di ascoltatori a cui può rivolgersi il discorso persuasivo. Le prime due classi di ascoltatori hanno una prerogativa in comune: il loro giudizio è tale da mutare una situazione; essi devono pronunciarsi su azioni passate o su azioni future. Il giudice, a cui nei processi è rivolto il *discorso giudiziario*, di accusa o di difesa, si pronuncia su un fatto del passato; il membro dell'assemblea politica, destinatario del *discorso deliberativo*, opta per una determinata azione futura. La terza classe di ascoltatori, quelli a cui si rivolge il *discorso epidittico*, è costituita dagli spettatori. Essi non influiscono sulla situazione, i cui mutamenti si danno come già avvenuti. Ciò su cui lo spettatore dà un giudizio è unicamente il talento dell'oratore.

Molto di più, l'attività politica, intesa come possibilità di esporre le proprie idee e proposte in ordine al governo della città ad un'assemblea con potere deliberativo, nel IV secolo è soltanto un ricordo di tempi remoti. Ed è per questo che un altro *genere* della retorica, quello chiamato *deliberativo*, è privato alla radice del contatto con la realtà: non esistono più i suoi naturali destinatari, i cittadini con una qualche forma di potere deliberativo a cui tale genere retorico era indirizzato.

Grande sviluppo ha, invece, il terzo *genere* retorico, quello *epidittico* o *dimostrativo*, che a sua volta si suddivide in un gran numero di tipologie discorsive, proprio perché permette un disimpegno dalla realtà politica e sociale in quanto i suoi destinatari sono spettatori senza poteri decisionali in questi campi.

Non è che gli altri due generi vengano abbandonati o che, perfino, non siano più studiati nelle scuole retoriche, ma subiscono un processo di "letterarizzazione". Questo è l'autorevole parere di Bice Mortara Garavelli, una studiosa di Retorica:

Il genere deliberativo, come del resto il giudizio, quando divenne esercizio scolastico, destituito, col tempo, anche dal carattere propedeutico a una politica militare e ridotto a scopi di mera esibizione oratoria, si trovò a partecipare del carattere fittizio di finzione – letteraria – proprio del genere epidittico. La «retorica insegnata» inglobava in quest'ultimo tutti i possibili discorsi⁴.

Gregorio Nazianzeno, come risulta dalla produzione letteraria pervenutaci, dimostra di avere una spiccata sensibilità linguistica, per molti aspetti, tipica del clima culturale del suo tempo.

Restringendo il campo ai *Discorsi*, si può osservare come egli li abbia composti secondo i canoni retorici della *seconda Sofistica* cercando, con essi, di dare un saggio culturalmente credibile dei generi letterari più rinomati del suo tempo. Si riconosce, infatti, nei suoi *Discorsi*, il genere dell'apologia, del panegirico religioso, dell'encomio funebre, della dissertazione.

Gregorio conosce i *tópoi* caratteristici dei suddetti generi con i quali il buon oratore intende esporre in maniera efficace le sue idee nell'*inventio*, cioè, nella scelta degli argomenti atti allo *scopòs* che si è prefissato. È molto curata e, direi, amplificata, nei suoi *Discorsi*, la cosiddetta *elocutio*, cioè, la forma espressiva; l'*ornatus* con i suoi vari tropi e figure trova in questi testi estesa applicazione, tanto che talvolta il periodare del Nazianzeno risulta per la nostra sensibilità fin troppo ridondante o addirittura prolioso.

⁴ B. MORTARA GARAVELLI, *Manuale di retorica*, Milano 1992⁶, p. 27.

Sa usare, a seconda delle circostanze e degli argomenti, differenti stili retorici: lo *stile attico*, stringato e preciso, per le dimostrazioni teologiche in cui la riflessione procede per sillogismi ed entimemi; lo *stile asiano*, ricco e artisticamente libero nell'usare ogni artificio retorico, per descrivere, biasimare, lodare, esortare, etc...⁵.

Ma, distaccandosi dalla tendenza generale della retorica dei sofisti, i quali, come dicevamo, erano inclini a trascurare o misconoscere l'importanza dell'aggancio del linguaggio con la realtà oggettiva (la verità), Gregorio si serve della retorica per veicolare dei contenuti cristiani. La sua non è soltanto esibizione della bellezza dell'*ars bene dicendi*, ma il tentativo di trasmettere la fede cristiana, di convincere, di istruire, di ammonire... i suoi ascoltatori o lettori, usando le forme artisticamente più convincenti. Le sue omelie hanno sempre lo scopo (spesso è il principale, talvolta è secondario) di persuadere gli ascoltatori circa la fede da professare, o un comportamento da tenere, o una posizione da prendere, etc... Insomma, lo specifico cristiano dell'oratoria di Gregorio dona al suo parlare un aggancio evidente con l'attualità non solo religiosa, ma anche politica e sociale, vissuta dagli ascoltatori di questo retore cristiano⁶.

⁵ Rimandiamo, a proposito di quest'aspetto della retorica del Nazianzeno, ad un articolo di U. CRISCUOLO, *Imitatio e tecnica espressiva in Gregorio di Nazianzeno* in «Gregorio Nazianzeno teologo e scrittore», Bologna 1992, pp. 117-150. L'Autore, nella prima parte del suo lavoro, rende conto delle più significative opere sulla retorica del Nazianzeno fin'ora pubblicate, per poi tracciare alcune sue personali considerazioni sul tema. A proposito dello *stile* di Gregorio, tra le altre cose, si afferma: «Il discorso richiede una definizione d'insieme dell'uso linguistico di Gregorio. Sarebbe fuorviante ricorrere alla contrapposizione fra asIANEsimo e attICismo, poiché Gregorio fu al contempo asIANo e atticista; fu atticista nei limiti in cui poteva esserlo un alunno delle scuole di retorica, un altro qualsiasi letterato che fosse passato per Atene, e fu *imitator Attici sermonis* così come lo fu anche Basilio, cioè con la piena coscienza di rappresentare e di vivere una realtà completamente nuova... In effetti, la lingua di Gregorio si presenta come un κρῆμα καινόν, con una sua propria fisionomia nell'ambito di quella del IV secolo: egli non ha, come Libanio, la passione per l'arcaismo e si tiene anche lontano dalla lingua lussureggiante di Imerio, di cui pur imita a tratti lo stile: la parola non è ricercata per se stessa, ma per le possibilità espressive che essa può assumere. Ciò presuppone una padronanza assoluta della lingua, con cui il Nostro riesce a esprimere il suo pensiero». Idem, p. 130.

⁶ A proposito dello specifico cristiano dell'arte di Gregorio, dice ancora il Criscuolo: «La produzione gregoriana nasce con una particolare connotazione che la distingue nella più ampia retorica del tempo: è una *letteratura cristiana*, al servizio della chiesa e della verità; l'*imitatio* non comporta alcuna identificazione, alcun punto di riferimento assoluto, ma prevale soprattutto a livello di tecnica espressiva. Pur nella incessante inquietudine e nel pressante bisogno di fuga dal mondo, nel suo amore per Atene, Gregorio non cessa mai di privilegiare la sua totale professione cristiana». Idem, p. 122.

Si comprende così perché il Nazianzeno, talvolta, entri in polemica con il modo comune di esercitare la professione retorica impaurita sui banchi di scuola; essa rischia – a suo giudizio – di diventare un'arte senza anima, senza contenuti, pura formalità, effimera bellezza esteriore, preoccupata soltanto di essere una fedele *imitatio* dei classici: in qualche modo, una forma di evasione dalla realtà che porta l'ascoltatore spettatore in un reale virtuale, tipico della rappresentazione teatrale.

Nondimeno, come già si è detto, Gregorio si impegna a dare alla fede cristiana una dignità letteraria in grado di competere con le espressioni classiche della cultura ellenistica e, in tal modo, riscattarla dall'accusa, così violentemente espressa dall'imperatore Giuliano, di essere il prodotto di una sottocultura barbarica. Proprio per questo usa a piene mani i mezzi culturali appresi nella sua formazione ateniese e difende questo suo intento anche da coloro che, nella Chiesa, avrebbero preferito mantenere in evidenza la discrepanza tra il linguaggio cristiano, ispirato soltanto alla Bibbia, e quello, culturalmente più raffinato, della tradizione greca.

Il Nazianzeno non ci ha lasciato opere di esegeti: non solo ci mancano commentari sistematici a qualche libro della Scrittura, che probabilmente mai furono composti dal nostro Autore, ma pure, tra i *Discorsi* pervenutici, soltanto uno – per di più, in modo del tutto speciale – si può considerare un commento ad una pericope evangelica.

Gli studiosi affermano che l'Autore stesso ha fatto una cernita e, spesso, anche una revisione delle sue omelie per la pubblicazione. Tra i criteri per tale scelta c'è sicuramente anche un giudizio di carattere formale riguardante la qualità retorica dei suoi lavori. Gregorio, già lo abbiamo ripetuto più volte, vuole dare al Cristianesimo una veste culturale di alto livello, sfruttando a tal riguardo tutte le possibilità, i generi e gli stili che la cultura classica offriva ai retori. Non mi sembra fuori luogo affermare che il commento alla Scrittura meno si adattava, agli occhi di Gregorio, ad uno stile retorico sostenuto. Agostino, a questo proposito, affermerà che il commento biblico deve mantenere uno stile pacato, in quanto meglio si addice alla stessa semplicità del greco scritturistico. È il cosiddetto *stile umile*, secondo la triplice classificazione aristotelica, disadorno anche se non incolto, che ha come fine l'insegnamento. Forse, anche per questo motivo, la scelta del Nazianzeno non è caduta su omelie di carattere esegetico, in quanto meno si adattavano all'uso di quelle forme espansive (lo *stile*

medio, ornato di figure per il discorso epidittico e lo *stile elevato*, con o senza il supporto di figure, ma sempre con un'alta tensione emotiva, per indurre gli animi all'azione) che caratterizzavano massimamente il genio retorico greco e che, invece, facevano difetto nella letteratura cristiana⁷.

A titolo esemplificativo, scorreremo ora due *Discorsi* del Nazianzeno individuando in essi alcune caratteristiche sul loro genere letterario e faremo delle osservazioni riguardanti le forme retoriche di qualche pericope. Ci soffermeremo soprattutto su alcuni riferimenti o citazioni della Scrittura cercando di interpretare il loro senso all'interno delle strutture stilistiche tipiche della lingua greca.

3. Retorica e Scrittura

Il *Discorso* che prendiamo in esame è, secondo la classificazione dei Maurini, il *secondo*: esso, dal titolo stesso che molti manoscritti riportano, si presenta come una *Ἀπολογία*. Gregorio avrebbe scritto⁸ questo lungo discorso per giustificare la sua fuga, durata qualche mese, di fronte al vescovo, al clero, ai monaci e ai fedeli di Nazianzo. A prima vista, dunque, tale discorso andrebbe classificato sotto il *genere giudiziario*: l'accusato pronuncia la sua difesa di fronte ad uno o più giudici, chiamati a dare una sentenza su un avvenimento passato che lo vide coinvolto.

In effetti, Gregorio lo inizia con la tipica movenza dell'apologetica:

Sono stato sconfitto, e riconosco la mia sconfitta; mi sono sottomesso al Signore e l'ho supplicato... Quanto al motivo, sia della rivolta che mi ha preso fino ad ora, sia della pusillanimità per cui *prolungai la mia fuga e soggiornai* (Sal. 54, 8-9) lontano da voi un periodo di tempo forse non breve per coloro che sentivano la mia mancanza, sia della mia attuale condiscendenza e del mio cambiamento di attitudine per cui mi sono nuovamente abbandonato a voi, ciascuno tra coloro che ci detestano o che ci amano lo immagini e lo formuli a suo modo, gli uni rigettando la mia causa, gli altri accettando le mie ragioni...

⁷ Il Moreschini abbozza una classificazione dei *Discorsi* del Nazianzeno secondo il genere letterario a cui apparterrebbero: Cfr. C. MORESCHINI, *Struttura e funzioni delle Omelie di Gregorio Nazianzeno*, in «Gregorio Nazianzeno» cit., Bologna 1992, pp. 151-170.

⁸ Questo lungo *Discorso* non sembra, a parere di più di uno studioso, essere stato esposto da Gregorio in una normale assemblea di fedeli, ma, scritta con cura in vista della pubblicazione, forse è stata pronunciata dall'Autore di fronte ad un pubblico selezionato di persone culturalmente preparate. Cfr. J. BERNARDI, Grégoire de Nazianze, *Discours 1-3*, introd. texte crit. et notes par J.B. (SC 247), pp. 32-33.

In ogni caso io porrò la verità nel mezzo, senza vergognarmi, e osserverò secondo giustizia entrambe le parti, sia di quelli che ci accusano sia di quelli che con grande zelo ci difendono, e lo farò in parte accusando me stesso, in parte difendendomi⁹.

Così pure alla fine troviamo lo stesso vocabolario giudiziario:

Eccovi la giustificazione ($\tauὴν ἀπολογίαν$) della mia fuga, una giustificazione che forse ha oltrepassato la misura¹⁰.

Anche all'interno stesso del discorso è possibile rintracciare degli accenni dell'Autore che richiamano un atto di autodifesa. A questo proposito, mi sembra puntuale l'osservazione del Bernardi riguardante la struttura dell'opera:

Gregorio sviluppa, in effetti, quattro argomenti atti a discolparlo o a scusarlo, ma questi quattro argomenti sono sviluppati in maniera alquanto disuguale. Un accenno è sufficiente a dire che la sua designazione l'aveva preso alla sprovvista¹¹. Egli accorderà un po' più di tempo all'espressione della sua nostalgia per la vita monastica¹², così come all'impressione suscitata in lui dallo spettacolo generalmente donato dal clero¹³. La gran parte del discorso gira intorno al quarto argomento: con grande rinforzo di συγκρίσεις e di testi della Scrittura, egli va a mostrare tutto ciò che l'esercizio del sacerdozio domanda in virtù, in sapere, in abilità di ogni genere, in esperienza accumulata e in anni vissuti¹⁴. Niente, a dire il vero, di tutto questo è estraneo alla causa, se causa c'è, ma la sproporzione evidente degli sviluppi mostra bene che l'argomento è trattato più per sé stesso che per dissipare la cattiva impressione lasciata da un colpevole¹⁵.

Perciò, nonostante la veste apologetica, si può affermare che il discorso di Gregorio è un vero e proprio trattato sul ministero presbiterale. Gli accenni alla terminologia giudiziaria non devono trarre in inganno, tanto da considerarlo una vera e propria apologia; essi servono all'Autore per forzare l'adesione alle idee che va esponendo sul sacerdozio, in quanto più facilmente suscitano negli anime degli ascoltatori una più forte partecipazione emotiva che spontaneamente si concede a chi si pone dalla parte dell'accusato, disposto a porre tutto se stesso in gioco.

Il rivestimento giuridico è, dunque, nell'economia retorica del discorso, una *captatio benevolentiae* che introduce le idee dell'Autore a

⁹ Disc. II, 1, 1-19; SC 247, pp. 84-86.

¹⁰ Disc. II, 102, 1-2; SC 247, p. 220.

¹¹ Disc. II, 6, 6; SC 247, p. 94.

¹² Disc. II, 6, 9-7, 21; SC 247, pp. 94-99.

¹³ Disc. II, 8, 1-22; SC 247, pp. 98-101.

¹⁴ Disc. II, 9, 1-101, 8; SC 247, pp. 100-221.

¹⁵ J. BERNARDI, *op. cit.*, p. 34.

riguardo del sacerdozio, idee che assumono il tono di una autopresentazione di Gregorio presbitero di fronte al vescovo, al clero locale e ai monaci istruiti di Nazianzo.

Esaminiamo ora la struttura del discorso con l'intento di far emergere l'intelligenza dei numerosi riferimenti scritturistici in esso presenti.

Già si è detto come Gregorio lo apra presentandosi come un accusato in procinto di esporre la sua difesa (capp. 1-2).

Immediatamente il Nazianzeno si premura di chiarire quale sia la sua visione di fondo sulla ministerialità nella Chiesa: non è contro il sacerdozio, anzi, a suo dire, è quanto mai indispensabile il ministero del governo e della guida nella Chiesa; deleterio è, invece, che a guidare la Chiesa non siano coloro che si sono distinti per virtù e sapienza, ma coloro che desiderano il potere per ambizione. Questi due capitoli (capp. 3-5) presentano, in sintesi, la tematica che verrà ampiamente sviluppata nel corpo dell'orazione.

Quindi, vengono messi avanti, in maniera alquanto succinta, come il Moreschini faceva notare, i primi tre motivi giustificatori per l'Autore (capp. 6-8).

A questo punto, Gregorio avanza il quarto tema della sua apparenente autodifesa: un'esposizione molto ampia sul ministero sacerdotale, sui suoi compiti, i suoi doveri, a cui il giovane presbitero afferma di essersi sentito impari (capp. 9-10).

La prima argomentazione riguarda la virtù che deve possedere chi svolge un compito di guida nella Chiesa (capp. 9-15).

Gregorio si appoggia su due luoghi comuni (*τόποι*) per sviluppare, attraverso degli *entimemi*,¹⁶ il ragionamento.

Primo *τόπος*: il male si diffonde con molta più facilità e rapidità che la virtù, la quale invece richiede molto sforzo nell'imitazione. Ne consegue che chi comanda deve prima di tutto guardarsi da ogni inclinazione al male, pena il totale naufragio del suo ministero.

Secondo *τόπος*: la virtù non può essere trasmessa che per imitazione. Il pastore, quindi, deve proporsi come l'esempio più fulgido possibile di ogni virtù. È sottinteso che il ministero pastorale abbia come finalità il condurre i fedeli alla pratica della virtù.

¹⁶ L'*entimema*, come fu definito da Aristotele, è un sillogismo le cui premesse sono verosimili (e non necessariamente vere). L'adeguamento all'uditario, che vuole essere attratto e non annoiato, suggerì di abbreviare il ragionamento sillogistico omettendo una delle due premesse; di qui la definizione di *entimema* come sillogismo ellittico. Cfr. B. MORTARA GARAVELLI, *op. cit.*, p. 79.

Gregorio, quindi, passa a tracciare alcune caratteristiche dell'arte pastorale nell'intento di metterne in evidenza l'elevatezza e la conseguente difficoltà in essa insite.

Egli lo fa con quel metodo che in linguaggio tecnico si chiama σύγκρισις, (comparazione): si tratta, in questo caso, di un confronto a più livelli tra l'arte pastorale e quella medica, per mettere in evidenza la superiorità della prima sulla seconda, sia per quanto riguarda l'oggetto di cui si occupano, sia nel loro esercizio, sia rispetto alla finalità che le due arti si propongono¹⁷ (capp. 16-45).

All'interno di quest'ampio sviluppo ci sono due digressioni. La prima si collega con la finalità dell'arte pastorale: «far abitare Cristo nei cuori per mezzo dello Spirito e, insomma, fare un Dio, cioè far partecipe della beatitudine celeste colui che al cielo ha dato la sua adesione»¹⁸; essendo questo il fine di tutta l'economia salvifica, l'Autore spende tre paragrafi nel parlare della missione salvifica di Cristo (capp. 23-25).

Dal punto di vista della struttura stilistica di questa sezione, che comprende alcune citazioni della Scrittura e molti riferimenti tematici ad essa, appare evidente lo stupendo effetto lirico che l'Autore imprime alla sua parola attraverso la figura retorica dell'*anafora*¹⁹. Riportiamo, in dettaglio, alcune frasi mostrandone la struttura letteraria:

¹⁷ Tale comparazione è attinta dalla metafora antichissima della religione quale medicina, ben testimoniata anche nell'ambiente semitico e, quindi, dalla Scrittura. L'uso di questa metafora, da parte di Gregorio, attraverso un confronto di un certo respiro con l'arte medica, gli permette di esporre alcune considerazioni sulla natura del ministero pastorale per mezzo di immagini (la metafora continuata) e non di concetti astratti, cosa molto più piacevole per gli ascoltatori.

¹⁸ *Disc.* II, 22, 12-15; SC 247, pp. 118-120.

¹⁹ L'anafora o iterazione è la ripresa in forma di ripetizione di una o più parole all'inizio di enunciati, o di loro segmenti successivi. Cfr. B. MORTARA GARAVELLI, *op. cit.*, pp. 201-202. Riporto qui un altro esempio di strutturazione di una pericope, sempre di quest'opera, attraverso la figura retorica dell'*anafora*. In questo testo l'Autore menziona una serie di personaggi biblici che furono per Israele delle guide vittoriose in momenti di grave crisi: Mosè, Giosuè, Davide, Samuele; o persone che, comunque, intercedettero o piansero per il loro popolo: Geremia, Gioele, Noè, Giobbe, Daniele (cfr. *Disc.* II, 88, 4-89,9; SC 247, 202-04). Stilisticamente, come dicevamo, l'intera pericope è strutturata secondo la figura retorica dell'*anafora*, con la quale l'Autore formula una serie di domande retoriche incalzanti, del tipo: «Quale Mosè vincerà il maligno...? Quale Giosuè...? Quale Davide...? Quale Samuele?». Ancora una volta il riferimento alla Scrittura si trova all'interno di uno schema retorico, perfettamente integrato nell'economia del discorso, per mezzo del quale l'Autore veicola il suo messaggio. Il senso del brano consiste nel dire, in maniera drammatica, che attualmente, purtroppo, non ci sono nella Chiesa delle guide di tal livello e, al contempo, si vuole affermare che soltanto di personaggi simili avrebbe bisogno la grave situazione ecclesiale.

Τοῦτο²⁰ ἡμῖν ὁ παιδαγωγὸς βούλεται νόμος,
 Questo vuole per noi la Legge, nostro pedagogo (Gal. 3, 24),
 τοῦτο οἱ χριστοῦ καὶ νόμου προφῆται,
 questo vogliono i profeti, che si situano tra la Legge e Cristo,
 τοῦτο ὁ τοῦ πνευματικοῦ νόμου τελειωτῆς καὶ τὸ τέλος Χριστός,
 questo vuole Cristo, colui che compie la legge spirituale di cui è il
 termine (cfr. Eb. 12, 2),
 τοῦτο ἡ κενωθεῖσα θεότης,
 questo vuole la divinità che si è annientata (cfr. Fil. 2, 7),
 τοῦτο ἡ προσληφθεῖσα σάρξ,
 questo vuole la carne assunta,
 τοῦτο ἡ καινὴ μίξις, Θεὸς καὶ ἄνθρωπος, ἐν ἐξ ἀμφοῖν καὶ δι ἐνὸς
 ἀμφοτέρᾳ
 questo vuole la nuova mescolanza, Dio e uomo, unità dalla dualità e
 dualità attraverso l'unità²¹.

Si noti la perfetta costruzione retorica del periodo: la ripetizione *anaforica* del pronomine τοῦτο lega stilisticamente, ma pure tematicamente, le preposizioni l'una all'altra e nello stesso tempo ne scandisce il significato proprio a ciascuna di esse. La pericope, pur avendo l'unitalità che le è data dalla figura dell'anafora, si divide in due parti, tematicamente omogenee.

I primi tre stichi hanno l'unità tematica: Legge-Profeti-Cristo. Si parte dalla citazione biblica di Galati, sapientemente scelta, della Legge "pedagogo". Quindi, nel secondo stico si menzionano i profeti che si situano tra la Legge e Cristo; Gregorio costruisce una specie di *chiasmo*:

"coloro che stanno in mezzo (A)	"tra Cristo" (B)
"e la Legge" (B1)	"i profeti" (A1)

Cristo e la Legge, i due termini mediani, mantengono tra loro un rapporto anche nella forma stilistica della frase, rapporto che trova la sua espressione tematica nel terzo stico, anche questo strutturato con la figura del *chiasmo*:

"della legge spirituale" (A)	"il compimento" (B)
"il termine" (B1)	"Cristo" (A1)

²⁰ Gregorio si riferisce al fine dell'arte pastorale che, come abbiamo riportato poc' anzi, è «far abitare Cristo nei cuori per mezzo dello Spirito...».

²¹ *Disc.* II, 23, 1-5; SC 247, p. 120.

Anche gli altri tre stichi formano un'unità tematica ben sviluppata: è il mistero dell'incarnazione.

Il primo stico porta in sé il chiaro riferimento all'inno cristologico di Filippesi: retoricamente costituisce un *osimoro*, cioè un'unione paradossale di due termini antitetici, l'annientamento e la divinità.

Il secondo stico è sintatticamente uguale al primo; un participio passato e il sostantivo a cui si riferisce: "l'assunta carne", a cui, nel primo stico, corrisponde: "l'annichilita divinità". Tale uguaglianza sintattica fa risaltare ancor di più l'assoluta unicità del rapporto tra "la divinità" e "la carne", i due sostantivi; mentre mette in evidenza il significato antitetico dei due partecipi.

Infine, la terza frase conclude i temi antitetici delle prime due, ponendoli insieme: si annuncia "la nuova mescolanza", che vede come protagonisti "Dio e uomo"; bellissima l'efficacia espressiva dei due sostantivi, così vicini e così antitetici. L'eccezionalità di tale mescolanza è rafforzata dai due *osimori* conclusivi: "unità dalla dualità" e "attraverso l'unità la dualità".

Come si vede, i riferimenti biblici sono inseriti all'interno di una ben architettata costruzione retorica, anzi ne fanno parte in modo sostanziale. Il loro contenuto costituisce l'apertura tematica di ambedue le sezioni della pericope, le quali possono essere considerate una spiegazione teologica, molto sintetica, di tali citazioni bibliche da cui prendono le mosse.

Riprendiamo la presentazione sommaria della struttura del *Discorso*, menzionando la seconda digressione all'interno dell'ampio tema del ministero presbiterale. Gregorio si sofferma a parlare dei "nostri dogmi" facendo un piccolo riassunto dei misteri della fede; e, giungendo al loro vertice: la Trinità, espone la sua teologia e mette in guardia dalle principali eresie sull'argomento (capp. 36-37).

Gregorio, dopo tale esposizione delle virtù morali, intellettuali e spirituali necessarie per il ministero pastorale, arriva ad una prima conclusione in cui si trova coinvolto personalmente (capp. 46-48).

Vista l'elevatezza di tale ministero e le difficoltà a praticarlo in modo conveniente, l'Autore insiste sulla necessità che il pastore, o meglio chi si accinge a diventarlo, abbia un'esperienza spirituale consolidata nel tempo; allo stesso tempo, biasima sarcasticamente la tendenza ad assumersi tale responsabilità pastorale in maniera affrettata, superficiale e, per ogni verso, insipiente. A questo proposito, l'Autore

riporta una regola praticata, anticamente, dagli ebrei: solo chi avesse superato i venticinque anni d'età poteva accedere alla lettura di alcuni libri della Scrittura, che presentavano particolari difficoltà d'interpretazione. Tralasciamo, per ora, di commentare analiticamente il passo; notiamo soltanto che la menzione di tradizioni antiche è un *luogo* retorico caratteristico della *seconda Sofistica*.

Gregorio riprende la polemica sui pastori indegni, perché non adeguatamente preparati: sostanzialmente è una ripetizione dei temi già ampiamente esposti in precedenza, ripetizione che rende il discorso un po' prolioso. Qui è usato lo stile della *diatriba cinica*: un dibattito fittizio, fatto di domande e risposte molto brevi con un ideale avversario (capp. 49-51).

In sostanza, questa seconda parte del grande sviluppo tematico sul sacerdozio è un'attualizzazione parenetica, già da tempo in uso nella letteratura cristiana, che riprende i temi già trattati nell'esposizione dottrinale e li cala nel tessuto concreto della comunità ecclesiale. In questa sezione Gregorio ricorre ampiamente all'uso della Scrittura usandola in una costruzione tipica del genere persuasivo: l'*esempio*, elemento portante del ragionamento induttivo. In questo caso, l'*esempio*, essendo inserito nell'ambito dell'agire pratico, cioè il servizio pastorale, diventa un vero e proprio *modello*.

Il *modello* a cui Gregorio si rifa è l'Apostolo Paolo: l'Autore ha buon gioco nel trovare, all'interno delle numerose sezioni autobiografiche delle lettere paoline, gli stessi atteggiamenti da lui menzionati nella prima parte, come peculiari al ministero sacerdotale e, dall'Apostolo, vissuti e testimoniati in prima persona (capp. 52-56).

Il ricorso a questo tipo di argomentazione *di autorità* e, in particolar modo, all'esempio dell'Apostolo, è abbastanza frequente nei *Discorsi* di Gregorio: la stessa esemplarità di Paolo quale pastore d'anime²² è presente nel *Discorso XXVI*; anche nel XIV Paolo è menzionato come modello di carità pastorale²³; nel XVIII e nel XXIV è citata, come esemplare, la conversione dell'Apostolo²⁴; nel XX e nel XXXII Paolo è proposto quale paradigma dell'uomo contemplativo²⁵ e, nel XXXIV, del teologo²⁶.

²² Cfr. *Disc.* XXVI, 4, 9-11; SC 284, pp. 232-234.

²³ Cfr. *Disc.* XIV, 2; PG 35, col. 860 B.

²⁴ Cfr. *Disc.* XVIII, 14; PG 35, coll. 1001 C-1004 A; cfr. *Disc.* XXIV, 8,5; SC 284, p. 54.

²⁵ Cfr. *Disc.* XX, 12, 8-11; SC 270, p. 82; cfr. *Disc.* XXXII, 15, 18-22; SC 318, p. 118.

²⁶ Cfr. *Disc.* XXXIV, 15,1-15; SC 318, pp. 224-226.

In queste circostanze, il ricorso alla Scrittura è alquanto letterale; frequentemente si riportano citazioni dei testi, o riassunti dei medesimi. Ed è normale che l'Autore abbia quest'attenzione alla lettera della Scrittura in quanto l'argomento è *d'autorità*. Chi potrà contraddirlo lo stile pastorale dell'Apostolo da lui stesso descritto con queste precise parole? sembra insinuare Gregorio.

Riportiamo, a conferma di ciò, un tratto della presentazione di Paolo come modello:

Dimentichiamo tutti questi uomini per prendere a testimone delle nostre parole il solo Paolo, per osservare l'ampiezza e la natura della sua preoccupazione per le anime e per vedere se la sua attività sia stata di breve durata o se piccola sia stata la sua intelligenza. Ma, per comprendere e constatare ciò con più facilità, ascoltiamo ciò che lo stesso Paolo dice di Paolo.

Passo sotto silenzio²⁷ le pene, le veglie, i terrori, le prove della fame e della sete, quelle della nudità, le insidie dal di fuori, le opposizioni all'interno.

Lascio da parte le persecuzioni, i conciliaboli, le prigioni, le catene, le accuse, i tribunali, la morte tutti i giorni e a tutte le ore, la cesta, le lapidazioni, le flagellazioni, il girare intorno, i pericoli corsi sulla terra e sul mare, l'abisso, i naufragi (cfr. II Cor. 11,23-26 e 33), pericoli di fiumi, pericoli di briganti, pericoli da parte dei connazionali, pericoli da parte di falsi fratelli (II Cor. 11,26), il lavoro manuale (cfr. I Cor. 4,12), il Vangelo gratuito (cfr. I Cor. 9,18). Egli era come spettacolo e per gli angeli e per gli uomini (cfr. I Cor. 4,9), posto in mezzo tra Dio e gli uomini, combattendo per gli uni, e all'altro conducendo e associando un popolo ben disposto (cfr. Tit. 2,4; Dt. 7, 6; 14,2).

Senza parlare di tutto questo, chi potrà esporre come lo meritano il suo assillo quotidiano, la preoccupazione che aveva per ciascuno, la sollecitudine per tutte le Chiese (cfr. II Cor. 11,28), la sua compassione e il suo affetto fraterno per tutti? Qualcuno inciampava e Paolo si sentiva debole, un altro era scandalizzato e Paolo ne era infiammato (cfr. II Cor. 11,29)²⁸.

Gregorio continua per altri due capitoli a inanellare una gran quantità di citazioni e riferimenti alle lettere paoline per completare questo quadro di Paolo, modello dei pastori. Si diceva della letterarietà di questo approccio con la Scrittura, in quanto risulta più convincente usare le stesse espressioni provenienti dalla tradizione in un tipo di argomentazione di carattere autoritativo. Gregorio stesso esplicita, all'inizio di questa sezione, la sua intenzione di essere aderente alle stesse parole dell'Apostolo: «ascoltiamo ciò che lo stesso Paolo dice di Paolo».

²⁷ Si noti la *preterizione*, figura retorica per cui si dichiara che si tralasserà di parlare di un dato argomento, che intanto viene nominato e brevemente indicato nei tratti essenziali. Gregorio sfrutta questa ennesima figura per ben tre volte, strutturando con essa tutta la pericope.

²⁸ Disc. II, 52-53; SC 247, pp. 160-162.

L'Autore procede nella sua analisi della situazione pastorale della Chiesa del suo tempo riservando ai suoi colleghi nel ministero, in forma indiretta, una serie lunghissima di accuse, desunte dalla Scrittura stessa. Egli riporta un elenco dettagliato di citazioni profetiche sull'argomento: si parte da Isaia, quindi segue Osea, Michea, Gioele, Abacuc, Malachia, Zaccaria, Daniele, Ezechiele, Geremia; poi si passa al Nuovo Testamento con alcune prescrizioni di Paolo ai suoi collaboratori Timoteo e Tito, e, infine, si riportano le invettive di Cristo stesso contro gli scribi e i farisei (capp. 56-70).

Sostanzialmente ci troviamo di fronte ad una *compilazione*²⁹ di testi riguardanti lo stesso tema, fatta per Autori biblici: invettive e, in minor numero, esortazioni rivolte alle guide spirituali del popolo. Anche in questo caso, questi costanti riferimenti alla Scrittura costituiscono un'argomentazione *d'autorità*, quindi, l'uso della Bibbia tende ad essere il più letterale possibile. Si può notare che la trasposizione attualizzante, da Israele alla Chiesa, o, più precisamente, dai pastori d'Israele (sacerdoti e capi politici) alle guide della Chiesa, dei testi dell'Antico Testamento, è data per scontata: la parola del profeta colpisce tanto i capi d'Israele quanto quelli della comunità cristiana.

Quindi, Gregorio torna a parlare di se stesso e delle sue titubanze in ordine all'assunzione del ministero, causate dalle stesse parole profetiche appena riportate. Ribadisce, ancora una volta, la necessità di purificarsi, di acquisire la sapienza, per poter dire agli altri una parola di verità (capp. 71-77).

Altro motivo della ritrosia di Gregorio, anch'esso annunciato all'inizio del suo lavoro: la situazione di divisione e di lotta della Chiesa del suo tempo (capp. 78-90).

Quindi, l'Autore ritorna a parlare, in forma personale, della lotta interiore per acquisire la purità (capp. 91-101). Ancora una volta troviamo un aggancio alla Scrittura sotto forma di *excursus* tematico sulla purità richiesta a coloro che si accostano a Dio (capp. 92-94).

²⁹ Questa modalità di usare la Bibbia è presente, anche se non con la stessa ampiezza, in molti altri *Discorsi* del Nazianzeno. L'esegesi, in questi casi, prevalentemente letterale, spesso poco approfondita e con un intento attualizzante di carattere parenetico, si adattava benissimo ad un uditorio biblicamente poco preparato, come dovevano essere le assemblee dei fedeli nella seconda metà del IV secolo. Tali *compilazioni* incontreranno un favore crescente nelle epoche successive e si cristallizzeranno nelle cosiddette *Catene* bibliche.

Nell'ultima parte dell'opera, Gregorio riporta i motivi che lo hanno spinto a ritornare: l'affetto per i fedeli di Nazianzo, il dovere di aiutare l'anziano padre e la necessità di rispondere alla chiamata di Dio (capp. 102-117). Anche in quest'ultima sezione troviamo la presenza della Scrittura: Gregorio rilegge in forma allegorica la vicenda di Giona.

* * *

Prendiamo ora in esame il *Discorso XXVI*, intitolato *Secondo discorso su se stesso*. Il nostro intento sarà, come nel caso precedente, quello di individuare il genere retorico a cui esso appartiene; all'interno della struttura oratoria del discorso, collocheremo quei passi che contengono dei riferimenti scritturistici.

Le circostanze del *Discorso* devono essere ricercate intorno all'affare di Massimo, il prete venuto dall'Egitto a Costantinopoli nel 380, il quale tentò di soffiare a Gregorio la sede episcopale, senza riuscirci.

I critici, a questo proposito, ritengono che questo discorso segue cronologicamente e tematicamente il *Discorso XXV*, cioè l'elogio di Erone-Massimo. Sappiamo direttamente da Gregorio che egli accolse con la più grande simpatia questo prete, venuto dall'Egitto, che vestiva come un filosofo cinico e che si presentava come un confessore della fede di Nicea. Quest'uomo impressionò Gregorio in maniera tanto favorevole da ricevere, quale omaggio, per la sua partenza (che poi si rivelò ingannevole), l'elogio, cui sopraabbiamo accennato: un'esposizione della filosofia cristiana di cui Massimo è presentato come modello. Sappiamo, sempre da Gregorio, che cosa fece Massimo, dopo essere stato accolto così favorevolmente nella comunità costantinopolitana: approfittando di un'assenza momentanea di Gregorio, con l'inganno, si fece eleggere Vescovo della città da alcuni prelati venuti appositamente dall'Egitto. Il colpo di mano nei confronti di Gregorio non ebbe successo a causa dell'opposizione dei fedeli e, poi, dell'imperatore stesso.

Il Nazianzeno, però, vistosi ingannato in quel modo da Massimo e, soprattutto, sapendo che dietro a Massimo e alla sua fallita impresa si nascondeva niente meno che il Patriarca di Alessandria Pietro, non può fare a meno di rammaricarsi della sua precedente ingenuità e buonafede e, molto di più, della situazione di divisione della Chiesa del suo tempo, causata dalla brama di potere dei pastori. Inoltre, deve ancora difendersi dal clero di Costantinopoli che considera il suo atteggiamento troppo remissivo e i suoi comportamenti troppo dimessi e distaccati dalla vita sociale e politica della città.

A fatti avvenuti, dopo un breve periodo di riposo, Gregorio torna nella sua comunità costantinopolitana presentandosi con questo discorso. Il tema generale dell'opera è una riflessione sulla vita filosofica (il precedente discorso, invece, affrontava l'argomento da un punto di vista più teorico) che, poi, viene calata nella vicenda personale dell'Autore, con l'intento di far comprendere il senso dei suoi passati comportamenti e delle sue presenti disposizioni.

Il genere letterario appropriato per composizioni sull'utilità o la funzione della filosofia è normalmente quello della *dissertazione o dibattito* che gli Antichi chiamano λαλιά ο μελέτη (*meditazione*); è un genere ibrido, molto alla moda nel IV secolo, che mette insieme dimostrazioni ed esortazioni.

Il *Discorso XXVI* segue questo genere letterario, come vedremo tra poco, di cui la caratteristica principale è, secondo le indicazioni date da Menandro il Retore, di non avere un piano preciso, di sembrare, cioè, un discorso totalmente spontaneo³⁰. Di fatto, Gregorio riesce a dare proprio questa impressione. Un'altra caratteristica della λαλιά è la brevità³¹: pure questa norma è osservata da questo lavoro di Gregorio di soli 19 capitoli.

Gregorio nel proemio del discorso saluta i suoi fedeli esternando la sua gioia di rivederli e facendo loro parte della nostalgia che, lontano da loro, ha provato nei loro confronti (capp. 1-2).

A questo proposito, l'Autore inserisce la citazione paolina: *Io lo giuro sul vanto, fratelli, che io ho a vostro riguardo in Gesù Cristo nostro Signore* (I Cor. 15, 31); già questo testo biblico ci introduce nel clima molto personale e soggettivo che caratterizza questo discorso: nessun personaggio biblico, più di Paolo, offre un esempio, in questo senso, di comunicazione della propria interiorità con forte accento soggettivo.

Il Nazianzeno ha presente l'indicazione di Menandro:

Tu dirai qualche parola in onore della tua propria patria, affermando che sei tornato dopo una lunga assenza e che l'hai rivista con grande piacere, e citerai un verso di Omero...³².

³⁰ Scrive Menandro nel suo trattato *De genere demonstrativo* a proposito di questo genere letterario: «Si deve sapere che una *lalia* non impone, come il resto dei discorsi, di osservare alcun piano, ma che essa ammette una messa in opera delle materie trattate piena di fantasia; tu porrà ciò che vorrai all'inizio o dopo, e il miglior piano della *lalia* consiste nel non procedere attenendosi allo stesso soggetto e seguendo un ordine regolare, ma di non seguire mai un piano». L. SPENGEL, *op. cit.*, p. 391, 19-24.

³¹ Pure questa è un'indicazione di Menandro: Cfr. L. SPENGEL, *op. cit.*, p. 393, 26.

³² Cfr. L. SPENGEL, *op. cit.*, p. 391, 29-32.

ma non la segue in tutto; la differenza sta nel fatto che Gregorio non loda la patria, anzi già nel capitolo primo ha qualche accenno di insofferenza verso la caotica capitale; a questa sostituisce la comunità cristiana, quale oggetto del suo desiderio. La seconda differenza, ancora più vistosa, è la sostituzione di Omero con Paolo.

Gregorio, retore, sa adattare l'arte alla fede cristiana; nel fare questo passaggio, si nota che l'Autore dà un taglio personalistico al suo discorso; costretto ad uscire dagli schemi classici, perché non rispondenti alla sua fede, egli si ritrova a parlare di se stesso e del suo mondo interiore.

Nel capitolo 2, l'Autore si dilunga a parlare del tema della nostalgia. L'affetto cresce quando la persona amata è lontana. In questo contesto, Gregorio tocca temi bucolici tradizionali a cui associa dei riferimenti biblici: Gn. 29,20 (Giacobbe e le figlie di Labano), Lc. 15,6 (parabola della pecora perduta) e Gv. 10,11-16 (tema del buon pastore).

Anche in questo caso, Gregorio sostituisce alla citazione dei classici, raccomandata da Menandro³³ per dare piacevolezza al discorso, quella della Bibbia, e ai temi bucolici aggiunge la figura cristiana del *buon pastore*. L'aggancio tematico sta nel fatto che Gregorio riferisce quest'immagine a se stesso, in quanto pastore della Chiesa, parlando del suo legame con la sua comunità.

Al capitolo 3, sviluppando il tema del *buon pastore*, Gregorio, da pastore, rivela le sue preoccupazioni per la comunità. Egli, servendosi sempre di passi scritturistici, allude a situazioni e fatti concreti, avvenuti poco tempo prima tra i suoi fedeli (l'affare di Massimo); senza mai fare nomi, menziona i «lupi crudeli» (cfr. Mt. 7,15 e At. 20,29) che tentano di sbranare il gregge «con le loro dottrine»: sono gli ariani; parla, alludendo forse ai pastori venuti dall'Egitto, di ladri, che scavalcano il recinto e derubano il gregge (cfr. Gv. 10, 1.10), che divorano le anime (Ez. 22,25 della versione dei LXX: ὡς λέοντες... ψυχὰς κατεσθίουντες); che in vario modo fanno del male al gregge (cfr. Ez. 34,2-10; inizio del discorso contro i pastori).

Non poteva mancare, in questa sezione, l'allusione allo stesso Massimo il «cinico»:

³³ Il retore greco, a proposito delle citazioni, così consiglia: «Un modello. Plutarco. *Le vite parallele* sono piene di storie utili, d'apoftegmi, di proverbi e di luoghi comuni... È utile, infatti, inserire tutto ciò all'interno della dissertazione, al fine di ricercare il consenso con tutti i mezzi». L. SPENGEL, *op. cit.*, p. 392, 29-32.

Io temo, infine, chi, ieri o tempo fa, avendo trovato aperto il cancello ed essendo entrato in seguito come se fosse uno di casa, faccia un cattivo colpo come se fosse un estraneo (cfr. Gv. 10,1-2). Molte, infatti, e varie sono le astuzie di colui che aspira a questo genere di cose e nessun architetto mette altrettanta abilità a costruire un edificio quanto ne pone l'avversario nel mettere a punto qualche malizia.

Io temo anche i "cani" che con la violenza sono diventati pastori e che, questo sì che è un paradosso, non avevano presentato alcun titolo di arte pastorale se non l'aver tagliato la loro capigliatura alla quale avevano dishonestamente dedicato tutte le loro cure: essi non restarono i "cani" che erano, e nemmeno sono divenuti pastori, salvo che per sbranare, disperdere e rendere vana la pena altrui³⁴.

L'omissione dei nomi delle persone a cui Gregorio fa riferimento, risponde anch'essa ad una regola dettata da Menandro:

Tu farai spesso delle invettive descrivendo, se vuoi, un personaggio senza citare il suo nome e denigrando la sua condotta; come ti era permesso nell'encomio di scegliere degli elogi per tutte le virtù, allo stesso modo ti è permesso di denigrare e vituperare tutto ciò che non va³⁵.

Gregorio, nel capitolo 4, continuando la tematica pastorale, si difende dall'accusa d'essere un cattivo pastore. Non si è comportato alla maniera dei pastori descritti in Ez. 34,2-23; nemmeno è tra coloro che dicono: *Lodato sia il Signore, infatti noi ci siamo arricchiti* (Zc. 11,5); né è tra coloro che le parole profetiche scartano quali "cattivi pastori" (cfr. Ez. 34,2; Zc. 10,3a). Fa, invece, sue le parole di S. Paolo: *Chi è debole, che anch'io non lo sia? Chi è scandalizzato, che un fuoco non mi bruci?* (II Cor. 11,29). E ancora: *Infatti, io non ricerco i vostri beni, ma voi* (II Cor. 12,14). Infine, si paragona al "patriarca pastore" Giacobbe, di cui la Bibbia testimonia l'abilità pastorale (cfr. Gn. 30,32-43), riferendo a se stesso il seguente passo: *Io mi sono lasciato bruciare dal calore del giorno e intirizzare dal gelo notturno* (Gn. 31,40)³⁶.

Ho riportato questa lunga serie di riferimenti e citazioni bibliche per mostrare che, nella maggior parte dei casi, sono gli stessi usati dall'Autore nel *Discorso II*: uguali i riferimenti ad Ezechiele per quanto riguarda le accuse ai pastori; e, cosa più caratteristica, identiche le citazioni paoline con le quali il nostro Autore delinea la sua sollecitudine per i fedeli.

³⁴ *Disc. XXVI*, 3, 9-19; SC 284, p. 230.

³⁵ L. SPENGEL, *op. cit.*, p. 391, 6-10.

³⁶ Gregorio, inserendo in un discorso imperniato sulla figura del pastore, intesa come simbolo di colui che guida la comunità cristiana, questo testo di Genesi che riporta un accenno all'attività di pastore vero e proprio di Giacobbe, dà per scontata l'interpretazione allegorica del lavoro fatto dal patriarca.

Ad iniziare dall'ultima parte del capitolo 4 fino al capitolo 7, l'Autore chiede conto alla sua comunità di che cosa essa ha fatto durante la sua assenza. Accennando ad alcuni elementi della parola dei talenti (cfr. Mt. 25,18-25; Lc. 19,20), con un procedimento accomodatizio, egli stesso si paragona a quel padrone che, prima di andarsene per un certo tempo, ha dato ai suoi servi dei talenti, che nella fattispecie sono la dottrina teologica e la pratica delle varie virtù cristiane; ora è tornato e chiede conto alla comunità dell'ortodossia (i talenti) a lei affidata. Quindi, l'Autore interpellà i fedeli sulle virtù praticate, richiamando ad essi le modalità evangeliche nel compierle (cfr. Mt. 6,3b: *non sappia la tua sinistra ciò che fa la tua destra*) e i frutti, in termini di testimonianza, che ne derivano (cfr. Mt. 5,16: *così risplenda la vostra luce davanti agli uomini*); i frutti sono, in definitiva, il criterio per discernere i falsi pastori e quelli veri (cfr. Mt. 7,20: *dai loro frutti li potrete riconoscere* [i falsi profeti]).

Agganciandosi alla metafora dei frutti, il Nazianzeno fa riferimento ad un'altra parola evangelica: applicando a sé la metafora del "seminatore", chiede il frutto ad un terreno che lui stesso ha seminato: 100,60 o 30 volte tanto la semina, secondo Mt. 13,8; anzi, dall'Autore è preferita l'espressione di Mc. 4,20 che riporta una numerazione ascendente: 30, 60 o 100 volte tanto, in quanto essa, a suo parere, esprime l'idea del progresso spirituale³⁷.

Come si può notare, due sono le tematiche su cui Gregorio insiste particolarmente: quella pastorale e quella bucolica, concernente la semina e i frutti di essa. Esse, nell'oratoria, sono dei *luoghi* tipici caratterizzanti gli *stili retorici*: le divagazioni sulla vita pastorale si addicono allo *stile umile*, quelle sul lavoro dei campi sono consigliate per lo *stile medio*.

La novità tipica del nostro Autore consiste nell'assumere questi temi dalla Scrittura stessa, recependone anche la caratterizzazione simbolica che in essa possiedono: il pastore e l'attività sua propria mantengono la funzione di immagine di colui che presiede nella Chiesa e del suo ministero di guida spirituale; similmente, l'agricoltore e il suo lavoro nei campi, sono un'immagine di colui che dispensa la parola ai fedeli e che da essi attende i risultati, in termini d'impegno virtuoso.

³⁷ Gregorio accenna al tema del progresso spirituale: Isacco è esempio di colui che progredisce (cfr. Gn. 26,12-13), il Salmo stesso accompagnerà nel cammino spirituale, colui che «ha deciso di compiere queste ascensioni nel suo cuore» (cfr. Sal. 83,8.6). Notare come l'interpretazione di questo Salmo sia su una linea allegorico-spirituale.

Tutto questo mostra come Gregorio segua le regole dell'arte retorica, anche per quanto riguarda i temi che essa impone; ma, attingendo questi stessi temi dalla Scrittura, da essa prende anche il nuovo significato che essi possiedono, significato tipico della fede cristiana.

Nell'ultima parte del capitolo 7, Gregorio introduce una nuova sezione che ha come tema centrale la vita filosofica, con il pretesto di rendere conto alla comunità del periodo da lui passato in solitudine.

Il discorso del Nazianzeno parte da alcuni personaggi biblici che praticarono, accanto al loro ministero attivo, questo tipo di vita ritirata:

Noi vi presentiamo il bilancio di che cosa abbiamo fatto nella solitudine.

In effetti, Elia stesso era felice di praticare "la filosofia" sul Carmelo (cfr. I Re 18,19) e Giovanni nel deserto (cfr. Lc. 1,80); lo stesso Gesù divideva la sua vita in due parti: la sua attività in mezzo alle folle, le sue preghiere nella tranquillità e in luoghi solitari (cfr. Lc. 5, 16).

Che cosa sancisce ciò? A mio avviso la regola seguente: un po' di tranquillità è necessaria per rivolgersi a Dio con calma e per distaccare un po' il proprio spirito da tutto ciò che è al di fuori dal giusto cammino.

In effetti, Lui, non aveva bisogno di ritiro, per di più non possedeva nemmeno i mezzi per ritirarsi in un angolo, essendo, Lui, Dio e riempiendo tutte le cose, ma lo faceva perché noi apprendessimo che c'è un tempo per l'attività e un altro per un'occupazione più elevata (cfr. Qo. 3,1-8)³⁸.

Il passo mette bene in evidenza un modo di ragionare che si appoggia sulla Scrittura quale fonte di *modelli normativi* della vita cristiana.

L'Autore mette in campo tre personaggi biblici, legati tra di loro dallo stesso stile di vita: Elia, Giovanni Battista e Gesù; è una piccola compilazione a tema: procedimento che già abbiamo avuto modo di sottolineare come tipico nei *Discorsi* del Nazianzeno.

Dagli *esempi* biblici, Gregorio ricava, con ragionamento induttivo, una regola generale valida per tutti; essa è al centro della pericope in quanto ne è pure il culmine tematico.

Quindi, segue un'ulteriore prova come corollario: il comportamento di Gesù non può avere altra giustificazione che quella di porsi come *modello esemplare* per i Cristiani. Quest'ultima parte conferma la validità del ragionamento fatto nella prima e, così, rinforza l'autorità della regola centrale formulata da Gregorio, la quale viene brevemente riespressa al termine del brano.

³⁸ Disc. XXVI, 7, 7-16; SC 284, pp. 240-242.

È frequente, nei discorsi del Nazianzeno, incontrare Cristo, citato in qualche aspetto della sua azione storica in quanto uomo, come *modello* di comportamento per i Cristiani. Anzi lui è il *modello* per antonomasia; tutti gli altri personaggi biblici diventano esempio per i fedeli in quanto assomigliano a Cristo.

Cristo è modello dei martiri³⁹ e di tutti coloro che, a causa sua, sono perseguitati e oltraggiati, lui che in tante circostanze ha risposto al male con il bene⁴⁰, comportandosi da vero “filosofo”⁴¹; Lui, che essendo Dio si fece uomo e si sottopose alla croce disprezzando l’ignominia, è l’esempio massimo di dimenticanza di sé e di “dedizione pastorale” in favore degli uomini⁴²; Lui è esempio di ogni virtù: l’amore fraterno, la longanimità, la mortificazione corporale, la verginità, l’umiltà, la povertà...⁴³; Lui è il modello a cui si conformò Paolo⁴⁴, gli altri Apostoli⁴⁵, Atanasio...⁴⁶: per questa loro imitazione, essi stessi diventaronon, a loro volta, un esempio per noi. Gregorio stesso afferma esplicitamente che il suo comportamento di pastore intende essere una fedele imitazione di quello di Cristo⁴⁷. Persino il dialogo polemico tra Gesù e i suoi avversari è assunto dal nostro Autore come modello di diatriba⁴⁸.

Come dicevamo, Gregorio dal capitolo 8 al 13 espone le sue idee su chi è il vero “filosofo”.

L’esposizione del Nazianzeno può essere divisa in tre parti, secondo le tre metafore con le quali egli abbozza l’immagine del filosofo e ne traccia le caratteristiche fondamentali.

La prima metafora è quella degli scogli, che resistono inamovibili alla furia del mare in tempesta. Gregorio dice di aver fatto questo accostamento tra il filosofo e gli scogli, mentre passeggiava sulla riva del mare in un giorno di burrasca.

Si può senz’altro dire che il fatto di desumere dall’ambiente naturale delle “lezioni di vita”, interpretando simbolicamente i suoi elementi, è procedimento normale presso gli oratori antichi. *L’elocutio* richiede

³⁹ Cfr. *Disc.* XV, 1; PG 35, coll. 912A- 913A.

⁴⁰ Cfr. *Dis.* IV, 78, 1-22; SC 309, pp. 198-200.

⁴¹ Cfr. *Disc.* XXVI, 12,11-24; SC 284, pp. 254-256.

⁴² Cfr. *Disc.* XII, 4; PG 35, col. 848 B; cfr. *Disc.* XXXIII, 15, 19-28; SC 318, p. 190.

⁴³ Cfr. *Disc.* XIV, 2-4; PG 35, coll. 860 C. 862 B- 863A; cfr. *Disc.* XVII, 12; PG 35, col. 980B.

⁴⁴ Cfr. *Disc.* II, 55, 15-19; SC 247, p. 164.

⁴⁵ Cfr. *Disc.* XXXII, 18, 23-30; SC 318, p. 124.

⁴⁶ Cfr. *Disc.* XXI, 31, 1-2; SC 270, p. 174.

⁴⁷ Cfr. *Disc.* XXXIII, 14,1-22; SC 318, pp. 186-188.

⁴⁸ Cfr. *Disc.* XXXVII, 5, 12-27; SC 318, p. 282.

all'oratore non solo che il suo parlare sia appropriato (*aptum*) al fine che si propone, non solo che sia corretto linguisticamente (*puritas*), non solo che sia chiaro e comprensibile (*perspicuitas*), ma anche che possieda una bellezza espressiva (*ornatus*) atta a captare l'attenzione e quindi il consenso degli ascoltatori e ad evitare la noia. Ecco perché gli antichi consigliavano l'uso, ad esempio, di metafore prese dalla natura che offrono la possibilità di rendere più piacevole l'argomentazione concedendo alla mente di chi ascolta di riposarsi su delle immagini familiari, le quali, inoltre, si imprimono nella memoria con molta più efficacia del ragionamento astratto.

Quindi, Gregorio non si discosta dalla prassi tradizionale della retorica nell'inserire la metafora del mare e degli scogli all'interno della sua dissertazione sulla vita filosofica.

La novità propria dell'Autore si deve cercare, invece, nel contenuto della metafora stessa.

Il mare agitato è la nostra vita, sconvolta dal vento delle prove e delle contrarietà: quest'idea, sottolinea Gregorio, si trova nella Scrittura; molti suoi testi fanno riferimento al mare agitato come metafora dell'esistenza umana, travagliata e in costante pericolo. L'Autore stesso ne cita alcuni: *salvami, Signore, perché delle acque mi hanno invaso fino all'anima* (Sal. 68,2; LXX); *tirami su dal profondo delle acque* (Sal. 68,15; LXX); *la tempesta mi ha inghiottito e io sto colando nella profondità dell'oceano* (Sal. 68,3b; LXX).

Gregorio dice poi che la roccia, capace di resistere alle onde del mare, gli ricorda coloro che praticano la "filosofia", e quindi aggiunge:

Essi meritano di essere paragonati a quella roccia sulla quale noi abbiamo posto i nostri passi e che noi veneriamo (cfr. I Cor. 10,4: *bevevano ad una roccia spirituale... e quella roccia era Cristo*)⁴⁹.

Anche in questo caso l'Autore va alla ricerca di appoggi scritturali che possano dare più autorevolezza alla metafora che ha proposto.

La seconda metafora del "filosofo" che Gregorio propone è presa direttamente dalla letteratura pagana e, più precisamente, dalla mitologia. L'Autore si rende conto dell'arditezza di una tale scelta e delle possibili obiezioni da parte dei suoi fedeli, tanto che preferisce esporre le sue ragioni ancor prima di dire che cosa sia quest'immagine:

Una volta che mi fui fermato a tali considerazioni, io passai ad una seconda immagine molto adatta alle circostanze attuali. Forse voi penserete che io mi faccia saggio e che racconti miti, se vi faccio partecipi di queste cose.

⁴⁹ *Disc. XXVI*, 9, 17-18; SC 284, p. 246.

La ragione di farvene parte è che anche la Scrittura – io lo so – ricorre spesso a dei procedimenti analoghi per rendere più chiara la spiegazione.

C'è una pianta leggendaria⁵⁰ che si mette a crescere quando viene tagliata e che compete con la lama di ferro; e, se è necessario ricorrere ad un paradosso per parlare di una cosa paradossale, essa vive attraverso la morte, essa cresce quando la si taglia e si sviluppa quando la si accorcia.

Ecco, dunque, la leggenda e la libera fantasia della finzione; ma, a mio avviso, il filosofo assomiglia nettamente a ciò⁵¹.

È interessante il fatto che Gregorio, per giustificare l'uso di questa immagine di chiara provenienza mitologica, attribuisca alla Scrittura lo stesso mezzo retorico, cioè l'uso della metafora, anche se essa è presa dal mondo della fantasia o della finzione, «allo scopo di rendere più chiara la spiegazione»⁵². L'aggancio alla Bibbia in questo caso non si basa sul contenuto ma sul metodo, cioè la possibilità di inserire nel discorso figure fantastiche che, anche se non vere, aiutano la comprensione.

Con la terza metafora, Gregorio paragona il filosofo all'*asino selvaggio*, chiamato dalla Bibbia anche *unicornio*⁵³, per la sua libertà e indipendenza da ogni legame degli uomini, citando quanto si dice nel libro di Giobbe secondo la traduzione dei LXX:

Niente è più imprendibile, più inespugnabile che la filosofia. Tutto si piegherà prima che un filosofo. *Nel deserto* – dice Giobbe – *c'è un asino selvaggio, senza freno, libero, che se la ride degli sbarramenti cittadini e non ascolta le intimazioni di colui che riscuote le tasse. È l'unicornio, animale indipendente. Vorrà lavorare al tuo servizio? L'attaccherai ad una mangiatoria? Si lascerà egli porre sotto il giogo?* (Gb. 39,5.7.9-10; LXX). Allorché fosse stato escluso da tutto ciò che è terrestre, egli è stato provvisto di ali simili a quelle dell'angelo ed egli ritornerà alla casa di colui che è il suo maestro: egli volerà verso Dio (cfr. Sal. 77,69; LXX: *costruì il suo tempio come quello degli unicorni e nella terra lo fondò per sempre*)⁵⁴.

Con quest'ultima metafora, presa dalla Scrittura, Gregorio esemplifica quello a cui aveva accennato precedentemente: anche il testo sacro presenta immagini fantastiche che possono intendersi in senso metaforico.

⁵⁰ Troviamo la descrizione di tale pianta in ORAZIO, *Ode IV*, 4, v. 57-60.

⁵¹ Disc. XXVI, 10, 1-12; SC 284, p. 248.

⁵² Come abbiamo accennato poc'anzi, la chiarezza (*perspicuitas*) è una delle qualità del discorso che il retore deve tener presente.

⁵³ Cfr. J. MOSSAY, *Gregoire de Nazianze, Discours 24-26* (SC 284), Paris 1981, pp. 256-257: «L'unicornio o liocorno, animale favoloso, è rappresentato dagli Antichi con il corpo di un cavallo, la testa di un cavallo o di un cervo e un corno unico; nelle leggende, nell'iconografia, e persino nell'araldica medioevale, egli è emblema di purità e di verginità. Qui Gregorio immagina un liocorno alato. La LXX e la Vulgata associano all'*unicornio* l'asino selvatico o l'*onagro*, il bufalo e molti volatili (cfr. Gb. 39,5-30) o la casa situata nel cielo (Sal. 7, 69)...».

⁵⁴ Disc. XXVI, 13,1-8; SC 284, p. 256.

Nella seconda parte del *Discorso* (capp. 14-19), Gregorio applica le tematiche sulla vita filosofica alla sua situazione personale⁵⁵: questo giustifica il titolo *Elç ἑαυτόν* dato al discorso⁵⁶.

Gregorio si deve difendere da accuse, mossegli dall'interno stesso della comunità ortodossa di Costantinopoli, o da persone ad essa vicine; accuse che, dopo l'affare di Massimo, a causa del comportamento ingenuo, imprudente e impacciato da lui dimostrato in quella circostanza, erano diventate particolarmente vivaci e credibili.

⁵⁵ Il passaggio dalla trattazione generale all'applicazione del tema al suo caso personale è chiaramente espresso da Gregorio stesso: «Fino a qui il mio discorso vi ha fatto il ritratto del filosofo: è la prima parte. Andiamo! Alla luce di costui esaminiamo la nostra condotta. Sembra, infatti, che anch'io possieda lo Spirito di Dio (I Cor. 7, 40b), anche se l'uno o l'altro dei dettagli di questo ritratto mi mette a disagio e mi trova in difetto». *Disc. XXVI*, 13, 15-18; SC 284, pp. 256-258.

⁵⁶ Mi sembra utile sottolineare l'importanza di questo stile soggettivo quasi autobiografico, questo attardarsi a parlare di se stesso e dei propri sentimenti; stile che caratterizza, in forma personalissima e originale, molti *Discorsi* del Nazianzeno. Già abbiamo avuto modo di verificare questa tendenza di Gregorio sia nella prima orazione presa in esame sia nella seconda. A questo proposito, come fa notare il Moreschini, in un bell'articolo sullo stile letterario dei discorsi del Nazianzeno, alcune orazioni rivelano già dal titolo l'intenzione di parlare di sé da parte dell'Autore. Oltre al *Discorso XXVI*, sopra esaminato, presentano nel titolo l'espressione *εἰς ἑαυτόν* il breve *Discorso X*, nel quale Gregorio, dopo aver accennato al suo desiderio di vivere in maniera monastica, rimprovera al padre e a Basilio la violenza inflittagli nel costringerlo all'episcopato; quindi, incontriamo il *Discorso XXXIII*: Πρὸς ἀρειανοὺς καὶ εἰς ἑαυτόν, nel quale Gregorio parla del comportamento degli ariani nei suoi confronti e verso i suoi fedeli, quindi, espone il comportamento della sua piccola comunità e, soprattutto, il suo: tratta con grande ironia il suo aspetto fisico, la sua origine, la sua condizione di straniero, ma anche la sua funzione di pastore all'interno della sua piccola Chiesa; infine, il *Discorso XXXVI*: *Εἰς ἑαυτὸν καὶ πρὸς τοὺς λέγοντας ἐπιθυμεῖν αὐτὸν τῆς καθέδρας Κωνσταντινοπόλεως*, in cui l'Autore descrive la sua intronizzazione sulla cattedra di Costantinopoli, allude al successo riscosso tra i fedeli dai suoi *logoi*, e non certo per merito delle qualità esteriori della sua persona, che non esistono; i suoi discorsi, con i quali ha riscosso il consenso, hanno mosso contro di lui anche l'invidia; quindi, l'Autore introduce il secondo argomento del discorso, quello di non aver mai aspirato alla cattedra di Costantinopoli: il problema è posto sul piano del rapporto personale tra il vescovo e i suoi fedeli, e introduce un serio dialogo di ampie dimensioni tra Gregorio e i suoi critici, nel quale lo scrittore ha modo di difendersi e di parlare di sé e dei suoi intenti. Dopo questa carrellata sui testi, il Moreschini conclude affermando che la categoria del discorso *εἰς ἑαυτόν* costituisce uno degli aspetti precipui e più significativi dell'oratoria del Nazianzeno, nel senso che – a differenza degli altri Cappadoci – manifesta tutta la problematica del proprio io, tutte le incertezze e la sensibilità della sua personalità. Cfr. C. MORESCHINI, *op. cit.*, pp. 151-170.

Ecco, come l'Autore presenta queste accuse:

Passiamo in rassegna tutto ciò che un uomo potrebbe fare di male ad un altro uomo.
Dargli dell'ignorante?...
Incrimineranno essi l'indigenza delle mie fortune?...
Mi qualificheranno come un esiliato?...
Rimprovererai tu a noi la nostra vecchiaia e la nostra mal ferma salute?...⁵⁷.

L'Autore ha buon gioco nello smontare con fine ironia e sarcasmo queste accuse, mostrandone l'evidente infondatezza o la totale inadequatezza all'ideale del filosofo da lui perseguito.

Gregorio dà qui un'ulteriore dimostrazione della sua arte oratoria: l'*ironia* è, infatti, secondo gli antichi un *tropo* della retorica, ed egli sa usarla con consumata maestria.

Essa gli dà modo, altresì, di esprimere la sua originale sensibilità evitando il pericolo di ridurre i suoi discorsi ad un mero esercizio accademico⁵⁸.

Lasciate cadere le accuse, l'Autore passa in rassegna le possibili pene che i suoi avversari potrebbero infliggergli:

Che ancora? Essi mi detronizzeranno?...

Mi priveranno della presidenza?...⁵⁹.

Mi priveranno dell'accesso agli altari?...

Mi caceranno dalla città?...

Si approprieranno dei miei beni?...⁶⁰.

Chiuderanno davanti a me le case? Restringeranno le mie comodità? Mi separeranno dai miei amici?⁶¹.

⁵⁷ Disc. XXVI, 14, 2-3. 9. 13. 19; SC 284, pp. 258-260.

⁵⁸ A sostegno di ciò, riportiamo un brano tratto dal *Discorso XXXIII*, anch'esso dal titolo:... Elç ἐαυτόν, nel quale Gregorio risponde alle stesse accuse usando, con arte, l'espressione ironica: «Certamente tu accuserai anche la trasandatezza della mia veste e la posizione del mio volto, che certo non è di nobile aspetto; io, del resto, ho visto persone più basse che lo innalzano. E non ti occuperai tu della mia muta testa, e non mi muoverai gli insulti che mossero ad Eliseo quei ragazzi (cfr. II Re 2, 23-24)? Non voglio parlare di quello che avvenne dopo. E non accuserai la mia mancanza di cultura, e il fatto che il mio parlare ti sembra aspro e contadinesco? E dove metti il fatto che non sono ciarliero, che non sono un buffone, che non piaccio ai presenti, che non passo la maggior parte del mio tempo in piazza, e che non chiacchiero e non vado in giro a ciarfare con chi capita e su quello che capita, sì da rendere odiose anche le parole, e il fatto che non frequento la nuova Gerusalemme, lo Zeusippo, e non vado da una casa all'altra, facendo l'adulatore e il ghiottone, ma me ne sto per lo più a casa mia, silenzioso e accigliato e frequentemente mi intrattengo con me stesso, giudice schietto di quello che faccio, e che forse merito di essere incatenato perché proprio non si sa che cosa fare di me? Perché ci assolvi di tutto questo e non ci rimproveri? Sei veramente caro e amabile!». Disc. XXXIII, 8,1-17; SC 318, pp 172-174.

⁵⁹ Disc. XXVI, 15, 1.11; SC 284, p. 262

⁶⁰ Disc. XXVI, 16, 1. 12. 17; SC 284, p. 264.

⁶¹ Disc. XXVI, 17,1-2; SC 284, p. 266.

Tali domande, tutte con la stessa forma grammaticale e sintattica, strutturano quest'ultima parte del discorso scandendo tematicamente i diversi ambiti in cui l'Autore rende conto del suo atteggiamento filosofico passato, vera garanzia per affrontare con "filosofia" anche le avversità che qui vengono minacciate.

Il clima di fondo è fortemente ironico: gli avversari di Gregorio appaiono ridicoli con le loro minacce di togliere ad un uomo, il quale anela a staccarsi da tutto ciò che è terreno e passeggero, proprio quei beni materiali che lui stesso desidera abbandonare.

Questa riflessione sull'arte retorica di Gregorio ci ha fornito alcune indicazioni importanti riguardanti l'uso della Scrittura nei suoi *Discorsi*:

– Innanzitutto, l'inserimento di concisi riferimenti o brevi citazioni bibliche in brani la cui struttura retorica è ricchissima di figure. L'Autore segue i canoni della retorica, ma sostituisce al raccomandato riferimento ai Classici l'uso dei testi scritturistici. Il testo del Nazianzeno, per essere compreso, necessita di un'attenta analisi: la *citazione*, anch'essa figura del discorso secondo i Retori, contiene il tema di tutto lo sviluppo e offre all'oratore, sovente, degli spunti originali anche dal punto di vista formale e linguistico. Gregorio non teme di riesprimere con parole sue e con gusto artistico raffinato ciò che è detto in altro modo dalla Scrittura. La libertà nel citare la Bibbia, l'abilità di inserirla in contesti formali originali, la capacità di assumerne il linguaggio o di riesprimerne il contenuto in forme linguistiche mutuate dalla cultura classica testimoniano, a mio giudizio, l'importanza che Gregorio dà alla sua stessa parola: essa è in grado di contenere, di rielaborare e di riesprimere la stessa Parola di Dio. Si intuisce, in questa prospettiva, l'ardita coscienza che il nostro Autore ha del suo ministero della parola, tanto da esclamare: «Ascoltate la voce di Dio, io la farò risuonare con grande forza»⁶². È la tesi secondo la quale le parole del Teologo, armonizzate con lo Spirito, diventano esse stesse Parola di Dio.

– Tra i processi argomentativi ($\tauόποι$) impiegati dal Nazianzeno, uno ci interessa in forma specialissima perché gravido di riferimenti scritturistici: è l'*esempio*. La Scrittura è qui sfruttata come conferma autoritativa, nella maggior parte dei casi, sotto forma di *modelli* di comportamento, a sostegno delle idee esposte dall'Autore. Abbiamo potuto

⁶² *Disc.* XXXIX, 2,1-2; SC 358, p. 150.

verificare questo nell'affresco che Gregorio ha abbozzato di Paolo, quale modello di pastore; si è accennato, inoltre, alla frequenza con la quale ritorna nei sermoni di Gregorio, presentata di volta in volta in una luce particolare, la figura dell'Apostolo come modello per i Cristiani; tanti altri personaggi biblici, in più occasioni, stilizzati nei loro tratti essenziali, hanno nell'economia dei discorsi la medesima funzione esemplare⁶³. Cristo, nella sua esistenza umana, è il *modello supremo*.

⁶³ All'inizio del *Discorso XXIV: Sull'amore dei poveri*, di chiara impostazione parentetica, troviamo un esempio ricchissimo di come Gregorio sappia trarre dalla Scrittura innumerevoli modelli per ogni virtù cristiana:

Egli parte con le virtù teologali: fede, speranza, carità (cfr. I Cor. 13,13);

La fede: Abramo fu giustificato per la fede (cfr. Gen. 15,6);

La speranza: Enos per primo «ha avuto speranza di chiamare il Signore» (Gen. 4,26; LXX) e tutti i giusti che, grazie alla speranza, sopportarono molti mali;

La carità: Paolo fu modello di carità, poiché si disse persino disposto ad essere maledetto in favore del suo popolo (cfr. Rm. 9,3); Dio stesso è chiamato Amore (cfr. I Gv. 4,8).

Quindi, si passa ad altre virtù cristiane:

L'ospitalità: Lot e la prostituta Rahab ne furono l'esempio (cfr. Gen. 19,3; Gio. 2,1 ss.);

L'amore fraterno: Gesù ne è il massimo esempio, il quale da nostro creatore volle farsi nostro fratello per amore;

La longanimità: sempre Gesù, il quale non solo non si difese, non solo rimproverò Pietro che aveva staccato un orecchio al servo, ma pure lo riattaccò (cfr. Mt. 26,53; Lc. 22,50,51);

La mansuetudine: di questa virtù sono testimoni Mosè e Davide (cfr. Nm. 12,3; Sal. 131,1); ma soprattutto il loro comune pastore, il servo di Iahvè che non contende, che non alza la voce, che non spegne il lucignolo (cfr. Is. 42,2; 53,7);

Lo zelo: Pinca uccise un madianita per esprire la colpa di Israele, dimostrando zelo (cfr. Nm. 25,7); quindi, vengono citate famose espressioni bibliche riguardanti lo zelo (cfr. I Re 19, 14; II Cor. 11, 2; Sal. 68, 10);

La mortificazione corporale: Paolo stesso la praticò, ma soprattutto biasimò coloro che ponevano la loro fiducia nella carne; Gesù stesso digiunò, si lasciò provare, vinse il tentatore (cfr. I Cor. 9, 27; Mt. 4, 1 ss.);

La preghiera e la veglia: Gesù nell'orto degli olivi (cfr. Mt. 26, 36);

La castità e la verginità: Paolo ne parla nelle sue lettere (cfr. I Cor. 7, 25 ss.) insieme al matrimonio; Gesù stesso esalta la fecondità, nascendo da una donna, e onora la verginità perché questa donna è vergine;

La continenza: Davide praticò questa virtù non bevendo l'acqua contaminata dal sangue (cfr. II Re 23,15 ss.);

La solitudine e il silenzio: Elia sul Carmelo, Giovanni nel deserto, Gesù sul monte li praticarono (cfr. I Re 18,42; Lc. 1,18; Mt. 14,23);

La povertà: Gregorio ricorda Elia ospitato dalla vedova (cfr. I Re 17,9), Giovanni che vestiva di peli di cammello, e un episodio, tratto da un apocrifo, riguardante Pietro il quale comprò per un soldo dei lupini per sfamarsi;

L'umiltà: Gesù Cristo non solo si umiliò facendosi uomo (cfr. Fil. 2,7), ma si sottopose agli sputi, etc...; inoltre lavò i piedi ai discepoli;

Il non possedere nulla e il disprezzo dei soldi: Zaccheo è di questa virtù testimone; Gesù stesso la indica come la perfezione al giovane ricco (cfr. Lc. 19,8 ss.; Mt. 19,21);

La contemplazione e l'azione: la prima eleva lo spirito a Dio, la seconda incontra Cristo stesso, a lui serve e indica la forza dell'amore attraverso le opere.

Cfr. Disc. XIV, 2-4; PG 35, coll. 860 B-864 A.

La Scrittura, in questa tipologia d'impiego, è per lo più usata in forma letterale, e non può essere altrimenti. Questo risulta particolarmente chiaro nei riferimenti a Cristo come modello: l'Autore, logicamente, va alla ricerca di quegli aspetti che mettono in evidenza la piena umanità di Gesù: la stanchezza, la fame, la tentazione, la preghiera, il digiuno, la persecuzione, la sofferenza, etc.; tutto quello che riguarda il suo corpo e la sua anima di vero uomo. La realtà dello spessore umano della vita di Gesù non può essere messa meglio in evidenza che con la *lettera* della Scrittura, in quanto la *lettera* stessa è, secondo l'ispirazione origeniana che Gregorio condivide, il *corpo* del Verbo: è sacramento umano, visibile, e quindi anche imitabile, della Parola divina.

Oltre a questo, bisogna dire che la presentazione di Cristo, *qua homo*, a tal punto umano da poterlo imitare, risponde anche all'esigenza polemica di Gregorio nei confronti della riduttiva cristologia apollinarista, che faceva capolino nella Chiesa della seconda metà del IV secolo.

– Un altro uso tipico ed esteso della Bibbia è quello che abbiamo chiamato *compilazione*. Una serie di testi su uno stesso tema, citati per lo più alla lettera e concatenati l'uno all'altro dall'Autore con abilità stilistica: cioè, attraverso l'impiego di qualche figura retorica come, ad esempio, l'*anafora*. Anche in questo caso, salvo piccole eccezioni, il senso dei testi segue la lettera della Scrittura; l'interpretazione è spesso molto sommaria e superficiale, adatta ad un uditorio con poche pretese intellettuali.

Questo modo di accostare la Scrittura avrà, nelle epoche successive, grande sviluppo dando luogo ad un nuovo genere letterario, le *catene*.

– Gregorio conosce e segue le regole retoriche talvolta anche nella scelta dei temi, ma sa inserire in essi contenuti tipicamente cristiani, trasformandoli dal di dentro. Si adegua alla tradizione retorica toccando temi come, ad esempio, quello proprio dell'ambiente della pastorizia o del lavoro dei campi, ma sa dare ad essi un significato nuovo assumendolo direttamente dalla Bibbia: ecco, allora, che troviamo la *metafora* del buon pastore, che dà un significato traslato a tutte le immagini di questo contesto pastorale; oppure, viene citata la *parabola* del Seminatore e le divagazioni bucoliche, tipiche di un certo gusto oratorio, assumono un significato del tutto diverso.

Mi sembra illuminato, a riguardo di ciò, il giudizio complessivo dato dal Criscuolo sul rapporto tra arte retorica e uso della Scrittura nei *Discorsi* del Nazianzeno:

A questo proposito è possibile osservare che nei momenti di maggiore solennità e di più accorto impegno retorico, come nei proemi, o in quelli in cui l'Autore cerca di costruire, riuscendovi per lo più felicemente, una tensione stilistica e affettiva, l'*imitatio* classica resta quasi esclusivamente limitata all'aspetto formale, alle risorse stilistiche, mentre il pensiero, le immagini, le *comparationes*, la fitta trama allusiva, rimandano all'Antico e al Nuovo Testamento⁶⁴.

⁶⁴ U. CRISCUOLO, *op. cit.*, p. 127.