

Il corpo relazionale e la vita materiale secondo Gregorio di Nissa

Giulio MASPERO

Sommario: 1. Introduzione; 2. La causalità relazionale; 3. Il corpo relazionale; 4. Corpo e divinizzazione; 5. La vita materiale; 6. Conclusione

L'articolo prende le mosse dall'ontologia relazionale di Gregorio di Nissa, frutto dalla sua rielaborazione della metafisica classica alla luce della rivelazione trinitaria. In tale contesto la relazione cessava di essere mero accidente, per distinguere nell'immanenza divina il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, che sono l'unica sostanza eterna ed assoluta. Da qui discende l'individuazione di una causalità relazionale a livello intratrinitario che, per la creazione dell'uomo ad immagine e somiglianza di Dio uno e trino, si traduce in una concezione relazionale del corpo umano, in particolare per quanto riguarda la sua capacità di parola. Questa formulazione della profonda compenetrazione di spirito e materia resa possibile dalla nuova concezione ontologica della relazione implica la piena partecipazione del corpo alla divinizzazione dell'uomo in quel movimento di eterna crescita nella partecipazione che è l'*epektasis*. Così, il lavoro stesso dell'uomo e le sue attività materiali e quotidiane non sono più percepite come ostacolo, ma anzi come luogo nel quale è possibile l'incontro con Cristo.

1. Introduzione

Le altezze rarefatte della speculazione metafisica e la vita quotidiana sembrano profondamente separate. Eppure ogni volta che cu-

ciniamo o andiamo al ristorante continuamente ripetiamo giudizi metafisici sulle sostanze che costituiscono gli ingredienti o sui piatti concreti che ordiniamo. Dio stesso è entrato in questo gioco offrendo da mangiare la manna agli ebrei nel deserto, i quali metafisicamente, appunto, domandarono *man hu* (Ess 16,15): “che cosa è?” Ancor di più nell’Eucarestia, la questione di quale sostanza si ha di fronte diventa essenziale.

Il punto è che la metafisica greca era fondata sull’identificazione dell’essere e dell’intelligibile, in modo tale che la dimensione materiale risultava necessariamente inferiore e transitoria rispetto a quella delle idee e delle forme intelligibili. La rivelazione cristiana, però, ha introdotto il pensiero umano a una nuova ontologia, caratterizzata dal ruolo della persona e della relazione, grazie alla quale la storia e la vita materiale cambiano segno.

Jean Daniélou ha studiato a fondo le conseguenze del pensiero teologico di Gregorio di Nissa sulla storia e la percezione del suo valore¹. Nel presente contributo si cercherà di estendere tale lettura alla teologia del corpo nissena, mostrandone il radicamento trinitario. In sintesi estrema, la nuova architettura speculativa, richiesta dalla dottrina della creazione e dall’affermazione piena della divinità e consustanzialità delle tre Persone divine, indusse una rilettura del valore del corpo e, quindi, della vita materiale.

Tale connessione teoretica non deve meravigliare, in quanto con Plotino stesso, e prima ancora con Eudoro, Moderato, e Numenio², si osserva la “disumanità” delle conseguenze antropologiche della concezione del primo principio. Plotino sostiene, infatti, che l’anima dell’uomo nel mondo è ontologicamente scissa, poiché la sua parte superiore è sempre rivolta all’Intelletto e, quindi, permane nel mondo

- 1 Si veda, ad esempio, Jean Daniélou – Herbert Musurillo, *From glory to glory*, New York, 1979.
- 2 Cf. Charles H. Kahn, *Pythagoras and the Pythagoreans. A Brief History*, Indianapolis, 2001, 98-110.

intelligibile, mentre la parte inferiore guarda al corpo materiale³. Tale aporia è stata evidenziata da Riccardo Chiaradonna⁴ e pare essere diretta conseguenza del passaggio col neopitagorismo ad un autentico monismo, dal quale sarebbe derivata la necessità di abbassare il valore del corpo e del mondo materiale, per affermare quello del primo principio. Plotino si inserisce in questa linea di sviluppo e radicalizza le affermazioni dei predecessori, giungendo però ad una contraddizione di cui si rese conto Giamblico⁵, il quale, forse anche per il dialogo almeno culturale con i cristiani, cercò di reagire e correggere tale tendenza, senza riuscirci pienamente.

E in Gregorio di Nissa, il cui pensiero è impregnato di filosofia di tradizione platonica, cosa accade nella concezione del corpo? E che rapporto ha ciò con la sua ontologia ispirata dalla rivelazione? Ci si approssimerà a tali domande in una progressione che dall'introduzione della causalità relazionale nell'ambito dell'ontologia trinitaria di Gregorio (a) porterà alla lettura del corpo umano dalla prospettiva relazionale (b), la quale renderà possibile presentare il ruolo del corpo stesso nella divinizzazione, cioè nell'*epektasis*, e nel rapporto con Dio (c), per concludere con le conseguenze di tutto ciò per la santificazione del lavoro materiale e il valore trascendente della vita quotidiana (d).

2. La causalità relazionale

La teologia di Gregorio è stata presentata a partire dall'introduzione di una nuova distinzione ontologica essenziale, che affianca quella tra materiale e intellegibile, di stampo platonico, per risemantizzarla completamente. Infatti il Nisseno pone come distinzione più fondamentale dell'essere la differenza tra creato e increato. Ciò è legato pro-

3 Cf. Plotino, *Enneades*, IV,8,8,2-13.

4 Cf. Riccardo Chiaradonna, *Plotino*, Roma, 2009, sp. 104.

5 Cf. John M. Dillon, *Iamblichus Chalcidensis. De anima*, Leuven, 2002, sp. 14-15 e Giamblico, *De mysteriis*, II,1,1; 1,10; 1,18; 2,25. Si veda Idem, *De Anima*, VIII,47.

prio alla dottrina trinitaria, perché il confronto con ariani e neoariani aveva obbligato ad escludere ogni possibilità di grado intermedio tra il Dio unitrino e il mondo. Solo il primo è eterno e infinito, mentre ogni realtà creata, angeli compresi, è finita ed ha avuto un inizio nel tempo. Si può così affermare che esiste un *gap* ontologico, uno iato metafisico infinito tra la Trinità e il cosmo.

Questo obbligo a spostare il *Logos* dalla posizione di intermediario ontologico tra Dio e il mondo, quasi come motore intermedio della costruzione aristotelica, all'interno dell'immanenza del primo principio. Dio risulta, così, avere un "di dentro"⁶:

Questo *Logos* è distinto da Colui del quale è *Logos*: in certo modo anch'esso appartiene all'ambito della relazione (τῶν πρὸς τι λεγομένων), poiché è assolutamente necessario intendere con il *Logos* anche il Padre del *Logos*: non sarebbe infatti *Logos*, se non fosse *Logos* di qualcuno⁷.

Il punto era il fatto che la distinzione tra il Padre e il Figlio non poteva essere intesa come distinzione sostanziale e, quindi, richiedeva l'introduzione di un nuovo principio di individuazione, ignoto alla metafisica greca. La relazione, indicata dalla *schesis* e dal *pros ti*, subiva in tal modo una ricomprensione radicale, perché passava dalla dimensione accidentale a quella sostanziale. Dentro Dio, unico perfetto, infinito ed eterno, abita la relazione del Padre e del Figlio, che pertanto sarà perfetta, infinita ed eterna, in modo tale da rendere le prime due Persone divine "relative".

La relazione stessa si trova ad essere, così, uno degli elementi fondamentali della struttura ontologica del mondo, un vero e proprio coprincipio dell'essere insieme alla sostanza. Al di fuori di Dio essa mantiene la dimensione accidentale rilevata da Aristotele, ma nello

6 Cf. Gregorio de Nissa, *Contra Eunomium* III, GNO II, 193,23-26.

7 ὁ δὲ λόγος οὗτος ἕτερός ἐστι παρὰ τὸν οὗ ἐστὶ λόγος: τρόπον γάρ τινα τῶν πρὸς τι λεγομένων καὶ τοῦτό ἐστιν, ἐπειδὴ χρῆ πάντως τῷ λόγῳ καὶ τὸν πατέρα τοῦ λόγου συνυπακούεσθαι· οὐ γὰρ ἂν εἴη λόγος, μὴ τινοῦ ὦν λόγος. (Idem, *Oratio Cathetica Magna*, 1,73-77; Srawley, p. 11, 8-12).

stesso tempo è solo attraverso di essa che si può leggere la struttura più profonda del reale:

Noi troviamo il non generato per mezzo dell'opposizione (πρὸς) con il generato e l'incorruttibile si conosce se lo si pone di fronte (πρὸς) al corruttibile e si vede la sostanza con la diversità rispetto (πρὸς) all'insostanziale. [...] Dunque la sostanza è intesa come tale nell'essere qualcosa (ἐν τῷ εἶναι τι), mentre il corruttibile o l'incorruttibile si intendono nell'essere di una certa natura (ἐν τῷ ποδαπὸν εἶναι), il generato e l'ingenerato nell'essere in un certo modo (ἐν τῷ πῶς εἶναι)⁸.

Per Gregorio, infatti, esistono tre diversi livelli metafisici, cui corrispondono altrettante distinzioni: (a) quello immanente tra il Padre ingenerato e il Figlio generato; (b) il *gap* ontologico stesso che separa il Creatore dalle creature, cioè l'unica natura incorruttibile che è la Trinità e il mondo diastematico segnato dalla corruttibilità; (c) all'interno di questo, la distinzione classica tra sostanza ed accidente. Si potrebbe dire che il primo livello è orizzontale nell'ambito dell'ontologia divina, cioè dell'unica sostanza eterna ed increata che è la Trinità, mentre la seconda distinzione è verticale. La terza, infine, è ancora orizzontale e caratterizza in modo esclusivo il creato. Ad ognuno di questi livelli corrispondono domande diverse: all'interrogazione sul *che cosa* che riguarda la sostanza a livello creaturale, si deve aggiungere quella sulla differenza di natura in verticale, per concludere con la formulazione della domanda riguardo la distinzione immanente tra le Persone divine, che è espressa a partire dal "come si è" (πῶς εἶναι). Non si tratta di una questione di qualità, cosa che rimarrebbe nell'ambito accidentale, ma del passaggio ad un vero e proprio livello

8 τό τε γὰρ ἀγέννητον τῆ πρὸς τὸ γεννητὸν ἀντιδιαστολῆ ἐξευρίσκομεν καὶ τὸ ἄφθαρτον τῆ πρὸς τὸ φθαρτὸν παραθέσει γνωρίζεται καὶ ἡ οὐσία τῆ πρὸς τὸ ἀνυπόστατον παραλλαγῆ θεωρεῖται. [...] οὐκοῦν οὐσία μὲν ἐν τῷ εἶναι τι κατανοεῖται, τὸ δὲ φθαρτὸν ἢ τὸ ἄφθαρτον ἐν τῷ ποδαπὸν εἶναι, τὸ δὲ γεννητὸν ἢ ἀγέννητον ἐν τῷ πῶς εἶναι. (Idem, *Contra Eunomium* II, 1,386, 1-4.9-II: GNO I, 338,27-30; 339,3-5).

relazionale. La definizione della relazione da parte di Aristotele e poi degli stoici in termini di *πρὸς τί πῶς ἔχειν* viene riformulata di termini di essere, per evidenziare la stabilità ontologica della Persona divina. Il “come si è” diventa, così, espressione della differenza di origine che caratterizza le Persone divine.

La discussione con Eunomio aveva, infatti, portato proprio a questo punto di revisione ontologica. Egli, infatti, ricorreva a *schesis* per separare le sostanze, applicando una concezione metafisica classica alla Trinità e, quindi, per affermare la differenza sostanziale tra le Persone⁹. Gregorio di Nissa, invece, presenta con chiarezza la novità della *schesis* immanente:

Ritengo folle dire cose simili o ascoltare chi le dice senza sottoporlo a esame critico, cose come il fatto che realtà che sono reciprocamente separate dalla differenza di natura siano governate da una certa concatenazione per la relazione reciproca (*πρὸς ἄλληλα σχέσεως*). Infatti, o sono unite nella sostanza (*διὰ τῆς οὐσίας*), secondo il nostro ragionamento, e così la concatenazione è mantenuta inalterabile nella relazione reciproca (*πρὸς ἄλληλα σχέσει*), oppure sono separate l'una dall'altra per la differenza della natura, come pensa costui. E quale relazione nella concatenazione (*καθ' εἰρμὸν σχέσις*), relazione che rimane immutabile, si può trovare in realtà che sono estranee fra loro?¹⁰

Secondo il vescovo di Nissa il Padre e il Figlio sono una cosa sola, cioè un'unica sostanza, proprio perché la loro *schesis* è eterna, reciproca ed implica l'identità di natura.

9 Cf. Idem, *Contra Eunomium*, I, 151,1-152,1: GNO I, 71,28-72,10.

10 τῆς γὰρ αὐτῆς οἶμαι παραπληξίας εἶναι λέγειν τε τὰ τοιαῦτα καὶ λεγόντων ἀκούειν ἀνεξετάστως, ὅτι εἰρμῶ τινι διὰ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως εὐθύνεται τὰ διὰ τῆς κατὰ τὴν φύσιν ἀνομοιότητος ἀπ' ἀλλήλων διεσχισμένα. ἢ γὰρ ἦνῶται διὰ τῆς οὐσίας κατὰ τὸν ἡμέτερον λόγον καὶ οὕτως ἐν τῇ πρὸς ἄλληλα σχέσει τὸν εἰρμὸν ἀπαράβατον διατηρήσει, ἢ ἀφέστηκεν ἀλλήλων διὰ τῆς κατὰ τὴν φύσιν ἀλλοτριότητος, καθὼς ἐκεῖνος οἶεται. καὶ τίς εὐρεθήσεται καθ' εἰρμὸν σχέσις ἐν τοῖς ἀλλοτριῶς ἔχουσιν ἢ συντηροῦσα τὸ ἀπαράβατον; (Idem, *Contra Eunomium*, I, 412,1-11: GNO I, pp. 146,23-147,3).

Il ragionamento è esteso allo Spirito Santo, la cui unica distinzione rispetto alle prime due Persone divine consiste nella diversa relazione rispetto ad esse:

Ed in ciò che è da una causa concepiamo ancora un'altra differenza (διαφορὰν): una cosa, infatti, è l'essere immediatamente (προσεχῶς) dal primo (ἐκ τοῦ πρώτου), un'altra l'essere per (διὰ) ciò che è immediatamente dal primo, così che l'essere Unigenito permane incontestabilmente nel Figlio e non si dubita che lo Spirito è dal Padre, poiché la mediazione del Figlio (τῆς τοῦ υἱοῦ μεσιτείας) mantiene in Lui l'essere Unigenito, senza escludere lo Spirito dalla relazione naturale con il Padre (τῆς φυσικῆς πρὸς τὸν πατέρα σχέσεως)¹¹.

La distinzione della seconda e della terza Persona rispetto alla prima sarebbe da leggersi in tale prospettiva relazionale come diverso πῶς εἶναι espresso in questo caso in termini causali:

E dicendo “causa” (αἴτιον) e “dalla causa” (ἐξ αἰτίου), non denotiamo con questi nomi una natura (οὐχὶ φύσιν) – infatti, non si potrebbe addurre la stessa spiegazione per una causa e per una natura – ma spieghiamo la differenza secondo il modo di essere (τὴν κατὰ τὸ πῶς εἶναι διαφορὰν), dicendo che l'uno è in modo causato, mentre l'altro è senza causa, non dividiamo la natura in ragione della causa, ma solo dimostriamo che né il Figlio è senza generazione, né il Padre è per generazione. È necessario che noi prima crediamo che qualcosa è (εἶναί τι), e [solo] poi indaghiamo come è (πῶς ἐστὶ) ciò in cui abbiamo creduto. Diverso, dunque, è dire “cos'è” (τί ἐστὶ) dal dire “com'è” (πῶς ἐστὶ). Allora, dicendo che qualcosa è senza generazione, si espone come è, ma, con tali parole, non si spiega anche cos'è. E, infatti, se a proposito di un albero tu domandassi al contadino se è stato piantato o se è spuntato da solo, e quello rispondesse o

11 καὶ τοῦ ἐξ αἰτίας ὄντος πάλιν ἄλλην διαφορὰν ἐννοοῦμεν: τὸ μὲν γὰρ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου, τὸ δὲ διὰ τοῦ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου, ὥστε καὶ τὸ μονογενὲς ἀναμφίβολον ἐπὶ τοῦ υἱοῦ μένει, καὶ τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς εἶναι τὸ πνεῦμα μὴ ἀμφιβάλλειν, τῆς τοῦ υἱοῦ μεσιτείας καὶ αὐτῷ τὸ μονογενὲς φυλαττοῦσης καὶ τὸ πνεῦμα τῆς φυσικῆς πρὸς τὸν πατέρα σχέσεως μὴ ἀπειργοῦσης. (Idem, *Ad Ablabium*, GNO III/1, 56,4-10).

che l'albero non è stato piantato o che è derivato da piantagione, forse che con la risposta te ne ha spiegato la natura?¹²

Il Padre è presentato come Causa delle altre due Persone divine, a loro volta distinte in modo relazionale tra di loro. Il passaggio è davvero prezioso perché costituisce una novità radicale. Nella Trinità, infatti, non si può rinvenire distinzione alcuna tranne la relazione. Ciò significa che questa causalità non potrà agire a livello di differenza sostanziale, come avviene normalmente rispetto agli effetti propri, ma dovrà identificarsi completamente e assolutamente con la relazione stessa. Si tratta della scoperta della causalità relazionale, cui anche Jean Daniélou fa riferimento¹³. La nuova ontologia trinitaria sviluppata dal Nissen mostra che in Dio la relazione non solo non è accidentale, ma è causa eterna ed assoluta, in quanto si identifica con la prima Persona divina, che è Padre. Ma come si riflette ciò nell'economia? Tutto questo vale solo nell'immanenza o ha delle conseguenze a livello creature? Esiste in Gregorio qualcosa che si possa chiamare a un'antropologia trinitaria?

12 Αἴτιον δὲ καὶ ἐξ αἰτίου λέγοντες οὐχὶ φύσιν διὰ τούτων τῶν ὀνομάτων σημαίνομεν (οὐδὲ γὰρ τὸν αὐτὸν ἄν τις αἰτίας καὶ φύσεως ἀποδοίῃ λόγον), ἀλλὰ τὴν κατὰ τὸ πῶς εἶναι διαφορὰν ἐνδεικνύμεθα. εἰπόντες γὰρ τὸ μὲν αἰτιατῶς τὸ δὲ ἄνευ αἰτίας εἶναι οὐχὶ τὴν φύσιν τῶ κατὰ τὸ αἴτιον λόγῳ διεχωρίσαμεν, ἀλλὰ μόνον τὸ μήτε τὸν υἱὸν ἀγεννήτως εἶναι μήτε τὸν πατέρα διὰ γεννήσεως ἐνεδειξάμεθα. πρότερον δὲ ἡμᾶς εἶναι τι πιστεύειν ἐπάναγκες, καὶ τότε πῶς ἐστὶ τὸ πεπιστευμένον περιεργάσασθαι ἄλλος οὐκ ὁ τοῦ τί ἐστὶ καὶ ἄλλος ὁ τοῦ πῶς ἐστὶ λόγος. τὸ οὖν ἀγεννήτως εἶναι τι λέγειν, πῶς μὲν ἐστὶν ὑποτίθεται, τί δὲ ἐστὶ τῆ φωνῆ ταύτη οὐ συνενδείκνυται. καὶ γὰρ εἰ περὶ δένδρου τινὸς ἠρώτησας τὸν γεωργόν, εἴτε φυτευτὸν εἴτε αὐτομάτως ἐστίν, ὁ δὲ ἀπεκρίνατο ἢ ἀφύτευτον εἶναι τὸ δένδρον ἢ ἐκ φυτείας γενόμενον, ἄρα τὴν φύσιν διὰ τῆς ἀποκρίσεως ἐνεδείξατο ὁ μόνον τὸ πῶς ἐστὶν εἰπὼν ἢ ἄδηλον καὶ ἀνερμήνευτον τὸν τῆς φύσεως ἀπέλιπε λόγον; (Idem, *Ad Ablabium*, GNO III/1, 56,11-57,2).

13 Cf. Giulio Maspero, "Ontologia e storia in Jean Daniélou", in *Storia e Mistero. Una chiave di accesso alla teologia di Joseph Ratzinger e Jean Daniélou* (a cura di Giulio Maspero – Jonah Lynch), Roma, 2016, 115-151.

3. Il corpo relazionale

Lo studio della sua concezione del corpo sembra offrire una possibilità di risposta ai precedenti interrogativi. In primo luogo Gregorio definisce l'uomo "immagine dell'Immagine" (τῆς εικόνας εικόνα)¹⁴, cioè figlio nel Figlio. Ciò implica che, seppure nella differenza sostanziale, la relazionalità della seconda Persona divina passa *quodammodo* alla persona umana. Dalla causalità relazionale intratrinitaria riverbera una causalità relazionale economica che implica una partecipazione relazionale dell'uomo nel Cristo a livello di propria definizione ontologica. La stessa dottrina del nuovo Adamo¹⁵, comune nei Padri, può essere letta come conferma di questa lettura, poiché il primo Adamo è definito dal nuovo, in base alla dottrina paolina della creazione nel Cristo stesso.

La posizione ontologia della relazione nell'immanenza di Dio trova, così, un suo riflesso partecipativo nella natura umana, concepita da Gregorio non come mera somma di individui, ma come realtà che in sé abbraccia tutti gli uomini di ogni tempo con le loro storie e le loro relazioni. Con la dottrina della doppia creazione Gregorio insegna, infatti, che in primo luogo è stata creata tutta la natura umana grazie alla prescienza di Dio, che quindi ha creato anche le singole esistenze ma sempre nell'insieme di una natura che di per sé è sociale e relazionale¹⁶. Per questo Johannes Zachhuber ha distinto una dimensione intensiva ed una estensiva della natura umana stessa¹⁷. La dottrina è fondamentale nel pensiero del Nisseno, che nell'*Ad Ablabium* risponde all'obiezione contro la Trinità avanzata da coloro che ritenevano improprio parlare di un solo Dio per il Padre, il Figlio e

14 Gregorio di Nissa, *De Perfectione Christiana*, GNO VIII/1, 196,12.

15 Cf. Idem, *Oratio Cathchetica Magna*, 16, GNO III/4, 48-49.

16 Cf. Idem, *De opificio hominis*, PG 44, 185BC.

17 Cf. Johannes Zachhuber, *Human Nature in Gregory of Nyssa: Philosophical Background and Theological Significance*, Leiden, 2000, sp. 74.

lo Spirito, quando per tre uomini come Pietro Giacomo e Giovanni si usa il plurale. Sorprendentemente Gregorio afferma che quest'uso è sbagliato, perché anche per l'essere umano bisognerebbe usare il singolare uomo, in quanto la natura è unica¹⁸. Ovviamente si chiarisce subito la differenza ontologica tra Dio, per il quale ciascuna Persona coincide con tutta l'infinita natura divina, e l'uomo, per il quale, invece, ogni uomo costituisce solo una parte del tutto. In altri termini, per Dio infinito ed eterno coincidono la dimensione intensiva e quella estensiva, che invece sono distinte nel caso umano.

Da questo punto di vista è estremamente significativo che Gregorio chiami l'uomo *microcosmo*, secondo la dottrina stoica, ma invertendo in modo radicale il risultato della predicazione:

In che modo angusto e indegno alcuni dei pensatori pagani hanno immaginato riguardo alla grandezza dell'uomo, pensando secondo loro di innalzare la natura umana in confronto a questo cosmo. Infatti, hanno affermato che l'uomo è un microcosmo, costituito dagli stessi elementi dell'universo. Costoro, donando tale lode alla natura umana per mezzo dello suono roboante del termine, non si sono resi conto che esaltavano l'uomo mediante le proprietà della zanzara e del topo. Infatti anche in questi ultimi è presente la composizione dei quattro elementi, poiché certamente si contempla anche nel caso degli esseri animati una parte maggiore o minore di ciascuno di tali elementi, senza i quali quanto partecipa della dimensione sensibile non ha natura per sussistere. Dunque, qual è la sua grandezza, se lo si ritiene immagine e similitudine del cosmo? Del cielo che lo circonda, della terra mutevole, di tutto quanto in essi è sottoposto al dominio della mutevolezza e passa con ciò che li circonda? Ma in che cosa consiste la grandezza dell'uomo secondo la dottrina della Chiesa? Non certo nella somiglianza (ὁμοιότητι) al mondo creato, ma nell'essere ad immagine (κατ' εἰκόνα) della natura del Creatore¹⁹.

18 Cf. Gregorio di Nissa, *Ad Ablabium*, GNO III/1, 40,24-41,15.

19 Ὡς μικρά τε καὶ ἀνάξια τῆς τοῦ ἀνθρώπου μεγαλοφυΐας τῶν ἔξωθέν τινες ἐφαντάσθησαν, τῇ πρὸς τὸν κόσμον τοῦτον συγκρίσει μεγαλύνοντες, ὡς ὄντο, τὸ

L'uomo microcosmo con la sua materialità, che è la stessa del topo e della zanzara, è immagine di Dio in quanto creato ad immagine del suo Creatore. Per questo non c'è in lui nulla che non sia segnato da tale relazionalità:

L'intelletto non è compreso in una certa parte di quelle che sono in noi, ma è presente ugualmente in tutte e per tutte, senza comprenderle dall'esterno né essere contenuto dall'interno. Infatti, tali espressioni si usano con proprietà per i cubi e gli altri corpi simili, che si possono mettere l'uno nell'altro. Ma la comunanza dell'intelletto con la dimensione corporea possiede una connessione ineffabile e inconcepibile, in quanto non è né all'interno (infatti l'incorporeo non è contenuto dal corpo), né abbraccia dall'esterno (infatti, le realtà incorporee non possono comprendere nulla). Ma l'intelletto è vicino e si unisce alla natura in un modo inesplicabile e incomprendibile, venendo considerato in essa e attorno ad essa, senza essere in essa e senza esserne abbracciato²⁰.

ἀνθρώπινον. Φασὶ γὰρ μικρὸν εἶναι κόσμον τὸν ἄνθρωπον, ἐκ τῶν αὐτῶν τῷ παντὶ στοιχείῳ συνεστηκότα. Οἱ γὰρ τῷ κόμπῳ τοῦ ὀνόματος ἰσο τοιοῦτον ἔπαινον τῆ ἀνθρωπίνῃ χαριζόμενοι φύσει, λελήθασιν ἑαυτοὺς τοῖς περὶ τὸν κῶνωπα καὶ τὸν μῦν ιδιώμασι σεμινοποιοῦντες τὸν ἄνθρωπον. Καὶ γὰρ κάκεινους ἐκ τῶν τεσσάρων τούτων ἡ κρᾶσις ἐστὶ, διότι πάντως ἐκάστου τῶν ὄντων ἡ πλείων ἢ ἐλάττων τις μοῖρα περὶ τὸ ἔμφυχον θεωρεῖται, ὣν ἄνευ συστήναι τι τῶν αἰσθήσεως μετεχόντων, φύσιν οὐκ ἔχει. Τί οὖν μέγα, κόσμου χαρακτηῖρα καὶ ὁμοίωμα νομισθῆναι τὸν ἄνθρωπον; οὐρανοῦ τοῦ περιερχομένου, γῆς τῆς ἀλλοιουμένης, πάντων τῶν ἐν τούτοις περικρατουμένων τῆ παρόδῳ τοῦ περιέχοντος συμπαρερχομένων; Ἀλλ' ἐν τίνι κατὰ τὸν ἐκκλησιαστικὸν λόγον τὸ ἀνθρώπινον μέγεθος; Οὐκ ἐν τῆ πρὸς τὸν κτιστὸν κόσμον ὁμοιότητι, ἀλλ' ἐν τῷ κατ' εἰκόνα γενέσθαι τῆς τοῦ κτίσαντος φύσεως. (Idem, *De opificio hominis* 16, PG 44, 177D-180A).

20 ἀλλ' ὅτι οὐχὶ μέρει τινὶ τῶν ἐν ἡμῖν ὁ νοῦς περιέχεται, ἀλλ' ἐπίσης ἐν πᾶσι καὶ διὰ πάντων ἐστίν· οὔτε ἔξωθεν περιλαμβάνων, οὔτε ἐνδοθεν κρατούμενος. Ταῦτα γὰρ ἐπὶ κάδων ἢ ἄλλων τινῶν σωματῶν ἀλλήλοισ ἐντιθεμένων κυρίως λέγεται. Ἡ δὲ τοῦ νοῦ πρὸς τὸ σωματικὸν κοινωνία ἄφραστόν τε καὶ ἀνεπινόητον τὴν συνάφειαν ἔχει, οὔτε ἐντὸς οὔσα (οὔτε γὰρ ἐγκρατεῖται σώματι τὸ ἀσώματον), οὔτε ἐκτὸς περιέχουσα (οὐ γὰρ περιλαμβάνει τι τὰ ἀσώματα)· ἀλλὰ κατὰ τινὰ τρόπον ἀμήχανόν τε καὶ ἀκατανόητον ἐγγίζων ὁ νοῦς τῆ φύσει, καὶ προσαπτόμενος, καὶ ἐν αὐτῇ καὶ περὶ αὐτὴν θεωρεῖται, οὔτε ἐγκαθήμενος, οὔτε περιπτυσσόμενος. (Idem, *De opificio hominis*, PG 44, 177BC).

Con grande chiarezza espressiva, il Nissenso mostra che il rapporto tra il corpo e l'intelletto non può essere ridotto alle leggi della geometria e della materia, poiché esso segue le leggi dello spirito, da cui ha origine. Tradotto in termini di causalità e partecipazione relazionale, cioè significa che la socialità della natura umana è la base naturale della possibilità di redenzione in Cristo, poiché il Capo e le membra appartengono ad un'unica natura in sé interconnessa:

Colui che ha appreso che Cristo è il Capo della Chiesa, consideri innanzitutto che ogni testa è della stessa natura (ὁμοφύης) e sostanza (ὁμοούσιος) del corpo che le è soggetto e che c'è un'unica connaturalità (συμφυία) di ciascuna parte rispetto al tutto, che grazie ad un'unica cospirazione mette in atto la conformità di sentire delle parti con l'insieme. Dunque, se qualcosa è esterno al corpo, esso è anche totalmente estraneo alla testa. Con questo il ragionamento ci insegna che anche ciascun membro deve diventare ciò che il capo è per natura, per essere intimamente unito con il capo [stesso]. E noi siamo le membra, che completiamo il corpo di Cristo²¹.

Il destino dell'uomo, di ogni uomo, è, dunque, diventare liberamente una cosa sola con il Cristo, sorgente ed origine della sua più vera identità. Qui è fondamentale notare che la partecipazione relazionale si fonda sul dono divino ma non si limita alla dimensione spirituale. L'uomo, ogni uomo, è irradiazione della relazionalità divina, in quanto immagine dell'Immagine. E ciò a livello anche semplicemente naturale e materiale.

21 Ὁ δὲ κεφαλὴν τῆς ἐκκλησίας τὸν Χριστὸν εἶναι μαθὼν τοῦτο πρὸ πάντων διανοείσθω, ὅτι πᾶσα κεφαλὴ τῷ ὑποκειμένῳ σώματι ὁμοφύης ἐστὶ καὶ ὁμοούσιος καὶ μία τίς ἐστὶ τῶν καθ' ἕκαστον μελῶν πρὸς τὸ ὅλον ἢ συμφυία, διὰ μιᾶς συμπνοίας κατεργαζομένη πρὸς τὰ μέρη τῷ παντὶ τὴν συμπάθειαν. οὐκοῦν εἴ τι τοῦ σώματός ἐστιν ἐκτός, τοῦτο πάντως καὶ πρὸς τὴν κεφαλὴν ἀλλοτρίως ἔχει. παιδεύει τοίνυν διὰ τούτων ὁ λόγος ἡμᾶς, ὅπερ ἐστὶν ἡ κεφαλὴ κατὰ τὴν φύσιν, τοῦτο καὶ τὰ καθ' ἕκαστον γίνεσθαι μέλη, ἵνα πρὸς τὴν κεφαλὴν οἰκειῶς ἔχη. ἡμεῖς δὲ ἐσμὲν τὰ μέλη, οἱ εἰς τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ συντελοῦντες. (Idem, *De Perfectio- ne*, GNO VIII/1, 197,19-198,4).

Infatti Gregorio, in una progressione di pensiero straordinariamente moderna e quasi fenomenologica ed evolutiva *ante litteram*, nel *De hominis opificio* riconduce la conformazione fisica e naturale del corpo umano all'immagine divina in lui impressa, cioè a quella relazione con il Cristo che lo fonda:

L'uomo ha una posizione eretta, è ritto verso il cielo e guarda in alto. Tali caratteristiche indicano signoria e la sua dignità regale. Il fatto che tra gli esseri solo l'uomo è così, mentre i corpi di tutti gli altri sono rivolti verso il basso, mostra chiaramente la differenza di dignità tra coloro che sono sottoposti al suo dominio e il potere che li assoggetta²².

L'uomo, dunque, non è costretto dalla necessità a guardare solo verso la terra, non è determinato nella direzione della materia, ma può alzare lo sguardo, verso l'altro e verso l'alto. Ciò manifesta la sua partecipazione alla relazionalità di Colui di cui è immagine. La posizione eretta, infatti, avrebbe reso possibile che gli arti superiori fossero liberati dalla funzione svolta negli animali dalle zampe. Quindi, le mani avrebbero potuto assumere le funzioni svolte dalle fauci, liberando la bocca per la parola. La conclusione è straordinaria, se letta sullo sfondo della causalità e partecipazione relazionale:

Dunque, poiché l'uomo è un animale caratterizzato dal *logos* (λογικόν), era appropriato che la struttura del suo corpo fosse conformata per l'uso del *logos*²³.

Ciò significa che la relazionalità del *Logos* divino impregna quella umana anche a livello corporale, rivelando che l'uomo steso è im-

22 Ὅρθιον δὲ τῷ ἀνθρώπῳ τὸ σχῆμα, καὶ πρὸς τὸν οὐρανὸν ἀνατείνεται, καὶ ἄνω βλέπει. Ἀρχικὰ καὶ ταῦτα, καὶ τὴν βασιλικὴν ἀξίαν ἐπισημαίνονται. Τὸ γὰρ μόνον ἐν τοῖς οὐσι τοιοῦτον εἶναι τὸν ἄνθρωπον, τοῖς δὲ ἄλλοις ἅπασιν πρὸς τὸ κάτω νενευκέναι τὰ σώματα, σαφῶς δείκνυσι τὴν τῆς ἀξίας διαφορὰν, τῶν τε ὑποκυπτόντων τῇ δυναστείᾳ, καὶ τῆς ὑπερανεστῶσης αὐτῶν ἐξουσίας. (Idem, *De hominis opificio* 8, PG 44, 144AB).

23 Ἐπειδὴ τοίνυν λογικόν τι ζῷόν ἐστιν ὁ ἄνθρωπος, κατάλληλον ἔδει τῇ χρειᾷ τοῦ λόγου κατασκευασθῆναι τὸ τοῦ σώματος ὄργανον. (*Ibid.* 148B).

Giulio MASPERO

immagine *materiale* di Dio e non solo spirituale, o meglio, immagine materiale proprio perché inseparabilmente anche spirituale:

Dunque, le mani si dimostrano proprie della natura dotata di *logos* e così il Creatore mediante di esse ha concepito [per l'uomo] la possibilità del *logos*²⁴.

Il corpo umano è, dunque, essenzialmente relazionale perché è “logico”, secondo quel *logos* che non è mera *ratio*, connessione causale necessaria, come nella catena di motori aristotelici, ma relazionalmente “logico” immagine del *Logos* che in quanto Figlio eterno del Padre appartiene ai relativi. Il corpo umano è espressione, dunque, del *logos ut relatio* introdotto dal pensiero cristiano per rendere conto della distinzione intratrinitaria tra le Persone nel seno della sostanza divina.

Alla luce dell'ontologia trinitaria di Gregorio, corpo e spirito non son più intesi in senso dialettico, ma si richiamano l'un l'altro, in una nuova visione dell'uomo che, per questo, può esser detta antropologia trinitaria.

4. Corpo e divinizzazione

La questione, ovviamente, è particolarmente delicata nel momento in cui si parla di santificazione, in quanto il peccato è legato a livello cognitivo con la carne. Nel commento al Cantico dei Cantici la questione è centrale:

Invero, colui che di fronte a tali parole, il cui significato immediato parla di piaceri carnali, non scivola nel pensare impuro, ma da queste parole è condotto come per mano alla filosofia delle realtà divine, cioè ai pensieri puri, mostra di non essere più uomo e di non aver più la natura composta insieme di carne e sangue, ma dimostra in sé quella vita dei santi che si spera di ricevere nella risurrezione, in quanto è diventato simile agli ange-

24 Οὐκοῦν ἴδιον τῆς λογικῆς φύσεως αἱ χεῖρες ἀναπεφίνασιν, οὕτω τοῦ πλάστου διὰ τούτων ἐπινοήσαντος τῷ λόγῳ τὴν εὐκολίαν. (*Ibid.* 149A).

li grazie all'impassibilità (ισάγγελος διὰ τῆς ἀπαθείας). Infatti, dopo la risurrezione il corpo, venendo mutato nei suoi elementi all'entrare nell'incorruttibilità, è unito (συμπλέκεται) all'anima dell'uomo, mentre ora le passioni che ci affliggono attraverso la carne non risorgeranno insieme a quei corpi, ma la nostra vita riceverà in dono una condizione di pace²⁵.

Gregorio nello stesso tempo esplicita la necessità di superare il peso della carne e del sangue, per assomigliare agli angeli dotati di quell'*apatheia* che era già ideale del filosofo greco. Sembra, dunque, che dalla prospettiva della perfezione, non ci siano vere novità. Essere santi sembrerebbe implicare il superamento della dimensione materiale e corporale²⁶.

Invece, uno studio della divinizzazione e dell'escatologia nissene rivela ben altro. La connessione con il peccato è, evidentemente, presente. Ma secondo il Nisseno solo la carne rende possibile la partecipazione alla vita trinitaria, perché l'eccedenza di Dio è tale da non poter essere contemplata ed accolta se non nel velo del corpo. Nel commento a "presso il nostro letto ombreggiato" (Ct 1,16), infatti, il corpo viene presentato come velo che rivela, perché non sarebbe stato possibile all'uomo sostenere l'eccesso di luce del Figlio di Dio nella relazione con Lui, se non mediante la carne. Il limite, così, diventa luogo dell'incontro e la ferita via di accesso all'oltre divino²⁷.

25 ἀληθῶς γὰρ ὁ διὰ τῶν τοιούτων ῥημάτων, ὃν ἡ πρόχειρος ἔμφασις τὰς σαρκώδεις ἠδυσπαθείας ἐνδείκνυται, μὴ κατολισθαίνων εἰς τὴν ῥυπῶσαν διάνοιαν ἀλλὰ πρὸς τὴν τῶν θείων φιλοσοφίαν, ἐπὶ τὰς καθαρὰς ἐννοίας διὰ τῶν ῥημάτων τούτων χειραγωγούμενος δείκνυσι τὸ μηκέτι ἄνθρωπος εἶναι μηδὲ σαρκὶ καὶ αἵματι συμμεμιγμένην τὴν φύσιν ἔχειν, ἀλλὰ τὴν ἐλπίζομένην ἐν τῇ ἀναστάσει τῶν ἁγίων ζωὴν ἐπιδείκνυται ἰσάγγελος διὰ τῆς ἀπαθείας γενόμενος. ὡς γὰρ μετὰ τὴν ἀνάστασιν τὸ μὲν σῶμα μεταστοιχειωθὲν πρὸς τὸ ἄφθαρτον τῆ ψυχῆ τοῦ ἀνθρώπου συμπλέκεται, τὰ δὲ νῦν διὰ σαρκὸς ἡμῖν ἐνοχλοῦντα πάθη τοῖς σώμασιν ἐκείνοις οὐ συνανίσταται ἀλλὰ τις εἰρηνικὴ κατάστασις τὴν ζωὴν ἡμῶν διαδέξεται. (Idem, *In Canticum canticorum*, GNO VI, 29,20-30,12).

26 Sui precedenti origeniani, si veda Mark J. Edwards, "Origen No Gnostic; or On the Corporality of Man", in *The Journal of Theological Studies* 43 (1992), 23-37.

27 Cf. Gregorio di Nissa, *In Canticum canticorum*, GNO VI, 107,9-108,4.

Il punto è che, alla luce dell'antropologia trinitaria di Gregorio, l'impassibilità angelica si rivela come definitività della disposizione dell'uomo verso Dio, quindi della perfezione della relazione con Lui. *Epektasis* ed *apatheia*, dunque, coincidono²⁸ non al di fuori della carne, ma nel corpo stesso:

E se non è troppo ardito dirlo, forse [le potenze angeliche] si sono meravigliate vedendo nella Sposa la Bellezza dello Sposo, per tutti invisibile e incomprendibile. Infatti, Colui che “nessuno ha mai visto” (Gv 1,18), come dice Giovanni, e che “nessuno può vedere” (1Tm 6,16), come testimonia Paolo, Questi fece della Chiesa il Suo Corpo e si edifica nell'amore mediante l'aggiunta dei salvati, “finché arriviamo... allo stato di uomo perfetto, nella misura che conviene alla piena maturità di Cristo” (Ef 4,13). Dunque, se la Chiesa è il Corpo di Cristo e il Capo del Corpo è il Cristo, il Quale forma il volto della Chiesa con la propria immagine, forse gli amici dello Sposo si sono rincuorati guardandola perché in lei vedono più distintamente l'invisibile. Come coloro che non riescono a guardare il disco del sole, lo vedono nello splendore riflesso nell'acqua, così anche [le potenze angeliche] nel puro specchio che è la Chiesa contemplano il Sole di Giustizia conosciuto attraverso quello che appare²⁹.

28 Cf. Giulio Maspero, “Ontology, History and Relation (schesis): Gregory of Nyssa's *Epektasis*”, in *Between Being and Time. From Ontology to Eschatology* (edd. Andrew T.J. Kaethler – Sotiris Mitralaxis), Lanham, 2019, 23-36.

29 ει δὲ μὴ τολμηρὸν ἐστὶν εἰπεῖν, τάχα κάκεινοι διὰ τῆς νύμφης τὸ τοῦ νυμφίου κάλλος ἰδόντες ἐθαύμασαν τὸ πᾶσι τοῖς οὖσιν ἀόρατόν τε καὶ ἀκατάληπτον· ὃν γὰρ οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε, καθὼς φησὶν Ἰωάννης, Οὐδὲ ἰδεῖν τις δύναται, καθὼς ὁ Παῦλος μαρτύρεται, οὗτος σῶμα ἑαυτοῦ τὴν ἐκκλησίαν ἐποίησε καὶ διὰ τῆς προσθήκης τῶν σφριζομένων οἰκοδομεῖ ἑαυτὸν ἐν ἀγάπῃ, Μέχρις ἂν καταστήσωμεν οἱ πάντες εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ, εἰ οὖν σῶμα τοῦ Χριστοῦ ἡ ἐκκλησία, κεφαλὴ δὲ τοῦ σώματος ὁ Χριστὸς τῷ ἰδίῳ χαρακτηρισμοῦ τῆς ἐκκλησίας τὸ πρόσωπον, τάχα διὰ τοῦτο πρὸς ταύτην βλέποντες οἱ φίλοι τοῦ νυμφίου ἐκαρδιώθησαν, ὅτι τρανότερον ἐν αὐτῇ τὸν ἀόρατον βλέπουσιν· καθάπερ οἱ αὐτὸν τοῦ ἡλίου τὸν κύκλον ἰδεῖν ἀδυνατοῦντες, διὰ δὲ τῆς τοῦ ὕδατος ἀγῆς εἰς αὐτὸν ὀρῶντες, οὕτω κάκεινοι ὡς ἐν κατόπτρῳ καθαρῷ τῇ ἐκκλησίᾳ τὸν τῆς δικαιοσύνης ἥλιον βλέπουσι τὸν διὰ τοῦ φαινομένου κατανοοῦμενον. (Gregorio di Nissa, *In Canticum canticorum*, GNO VI, 256,9-257,5).

Il testo è straordinario perché gli angeli, i quali vivono l'impassibilità perfetta e, quindi, sono immersi nel movimento senza fine di crescita nell'unione con Dio dell'*epektasis*, nel loro movimento sono rivolti al Corpo di Cristo che è la Chiesa stessa, cioè la Sposa, nella sua dimensione anche fisica e corporale. Le espressioni nissene non lasciano adito a dubbi, per la loro concretezza e la loro forza. Nel commento a Gv 17,23, infatti, scrive:

“Perché siano una cosa sola come noi siamo una cosa sola”. Ma ciò come avviene? Poiché io sono in loro. Infatti, non è possibile che solo io sia in loro, ma è assolutamente necessario che lo sia anche tu, poiché Io e Te siamo una cosa sola. E così saranno perfetti nell'unità coloro che sono giunti ad essere perfetti in noi. Infatti, noi siamo una cosa sola. Ma [il Signore] spiega più apertamente tale dono con le parole che seguono, dicendo “li hai amati come hai amato me”. Infatti, se il Padre ama il Figlio e tutti siamo nel Figlio, quanti siamo diventati suo corpo per la fede in Lui, in conseguenza Colui che ama il proprio Figlio ama anche il corpo del Figlio, come il Figlio stesso. E noi siamo il corpo³⁰.

Proprio in questo movimento di partecipazione relazionale si compie la perfezione dell'uomo e del cosmo. La salvezza cristiana è, dunque, un'autentica divinizzazione, senza possibilità di confusione alcuna tra la creatura e il Creatore, perché si dà in una relazione con il Cristo che, in quanto tale, unisce e distingue nello stesso tempo. E tale relazione passa proprio attraverso il corpo. La relazione del Padre e del Figlio, Sua immagine perfetta nell'immanenza, si prolunga economicamente nella relazione con il corpo del Figlio, quindi nell'amore per l'immagine dell'Immagine.

30 Ἴνα ὅσιν ἔν καθὼς ἡμεῖς ἔσμεν ἔν. τοῦτο δὲ πῶς γίνεται; ὅτι Ἐγὼ ἔν αὐτοῖς. οὐ γάρ ἐστι δυνατὸν ἐμὲ γενέσθαι μόνον ἔν αὐτοῖς, ἀλλὰ πάντως καὶ σέ, ἐπειδὴ Ἐγὼ καὶ σὺ ἔν ἐσμεν. καὶ οὕτω γενήσονται τετελειωμένοι εἰς τὸ ἔν οἱ ἔν ἡμῖν τελειωθέντες· ἡμεῖς γάρ τὸ ἔν. Τὴν δὲ τοιαύτην χάριν φανερώτερον διασημαίνει τῷ ἐφεξῆς λόγῳ οὕτως εἰπὼν ὅτι Ἠγάπησας αὐτοὺς καθὼς ἐμὲ ἠγάπησας. εἰ γὰρ ὁ πατὴρ ἀγαπᾷ τὸν υἱόν, ἔν δὲ τῷ υἱῷ πάντες γινόμεθα οἱ διὰ τῆς εἰς αὐτὸν πίστεως σῶμα αὐτοῦ γινόμενοι, ἀκολουθῶς ὁ τὸν υἱὸν ἑαυτοῦ ἀγαπῶν ἀγαπᾷ καὶ τοῦ υἱοῦ τὸ σῶμα ὡς αὐτὸν τὸν υἱόν· ἡμεῖς δὲ τὸ σῶμα. (*Ibid.* 23,3-14).

Così si svela la vocazione eterna dell'uomo stesso, il quale non solo non è obbligato ad essere rivolto esclusivamente alla terra, potendo guardare anche gli altri e il Cielo, ma ancor più radicalmente è chiamato ad unire con il suo sguardo il creato, gli altri uomini e il Creatore:

E così [Dio] pone in lui due principi della creazione, mescolando il divino a quello terreno, affinché grazie alla connaturalità e familiarità con entrambi godesse di ciascuno dei due, godendo sia di Dio per la natura più divina, sia dei beni terrestri per la sensibilità ad essi omogenea³¹.

L'uomo non è stato creato, dunque, per abbandonare il mondo materiale, ma per unire in sé il Cielo e la terra.

5. La vita materiale

Paradossalmente questa nuova comprensione relazionale del corpo e della vita materiale può essere connessa teologicamente all'approfondimento pneumatologico richiesto, nella seconda metà del secolo IV, dal confronto con gli pneumatomachi. Questi accettavano la divinità del Figlio, ma negavano quella della terza Persona, in base al principio che non fosse affermata dalla Sacra Scrittura dove non lo si chiamerebbe Creatore. Loro tipica obiezione è che, se lo Spirito è veramente Dio, allora si arriverebbe ad una doppia alternativa assurda: o il Padre sarebbe suo nonno oppure il Figlio non sarebbe Unigenito, perché avrebbe un fratello. Come si vede il problema era la comprensione della seconda processione in quanto distinta dalla prima. L'essere Figlio, infatti, implica l'identità di natura, ma la terza Persona non poteva essere detto Figlio, perché non procede per generazione³².

31 Καὶ διὰ τοῦτο διπλᾶς αὐτῷ τῆς κατασκευῆς τὰς ἀφορμὰς καταβάλλεται, τῷ γῆνῳ τὸ θεῖον ἐγκαταμίξας· ἵνα δι' ἀμφοτέρων συγγενῶς τε καὶ οἰκείως πρὸς ἑκατέραν ἀπόλαυσιν ἔχη τοῦ Θεοῦ μὲν διὰ τῆς θειοτέρας φύσεως, τῶν δὲ κατὰ τὴν γῆν ἀγαθῶν διὰ τῆς ὁμογενοῦς αἰσθήσεως ἀπολαύων. (Idem, *De opificio hominis*, PG 44, 133B).

32 Cf. Giulio Maspero, *Dio trino perché vivo. Lo Spirito di Dio e lo spirito dell'uomo nella patristica greca*, Brescia, 2018, sp. 93-115.

La questione aveva un'implicazione immediata anche a proposito del corpo e della materia, perché se lo Spirito Santo ha creato con il Padre e il Figlio, allora la santità si estenderebbe anche a tali dimensioni. La teologia Cappadoce, da Basilio a Gregorio di Nazianzo, passando per il Nisseno, chiariranno con grande forza tale punto, sul cammino che portò al Concilio di Costantinopoli del 381. In particolare l'interpretazione trinitaria di “dalla parola del Signore furono fatti i cieli, dal soffio della sua bocca ogni loro schiera” del Sal 32,6 risultò fondamentale³³.

Ma anche il confronto con Apollinare aiutò i due Gregorii ad esplorare il rapporto tra santificazione e dimensione corporale. Infatti il vescovo di Laodicea professava un'antropologia divisiva che separava l'uomo in tre elementi, spirito, anima e corpo (πνεύματος καὶ ψυχῆς καὶ σώματος)³⁴, a partire dalla dottrina paolina in 1 Ts 5,23. La sua applicazione alla cristologia portava ad una teologia che negava la perfetta umanità del Cristo nell'incarnazione, in quanto il *Logos* avrebbe sostituito l'anima (il *nous*) dell'uomo. Le due nature sarebbero così confuse.

Perciò Gregorio controbatte con una concezione antropologica profondamente unitiva, il cui valore teologico emerge con forza dalla prospettiva del valore del corpo:

Secondo noi, quando Paolo scrive ciò ai Tessalonicesi, pregando il Signore che siano santificati integralmente in corpo, anima e spirito, non divide l'uomo in tre parti, ma discute qual è la filosofia notevolmente più elevata riguardo all'uso della libertà in questa vita (περὶ τῆς κατὰ τοῦτον τὸν βίον προαιρέσεως), come fa anche nei suoi scritti ai Corinzi. Infatti, lì si riferisce ad un uomo carnale e ad un altro spirituale e a quello psichico che è tra i due, denominando carnale quello soggetto alle passioni e alla materia, chiamando spirituale quello che non è appesantito dalla zavorra del corpo, ma ha la mente rivolta alle realtà più elevate, e inten-

33 Cf. *Ibid.* sp. 84-91.

34 Cf. Gregorio di Nissa, *Adversus Apollinarem*, GNO III/1, 209,2.

dendo per psichico quello che è esattamente tra i due e partecipa all'uno e all'altro³⁵.

Ancora una volta la lettura relazionale del corpo pare essere in azione, perché le denominazioni paoline corrispondono ad un'unità nella vita³⁶, rendendo possibile una nuova comprensione del valore del lavoro e delle attività materiali:

Dunque [Paolo], poiché desidera che chi è perfetto nella virtù non la testimoni solo nella vita più elevata, ma che rivolga lo sguardo a Dio anche se realizza qualcosa che riguarda la dimensione corporale e che non si allontani da Lui nemmeno se realizza qualche attività di quelle intermedie – infatti, dice “sia dunque che mangiate sia che beviate sia che facciate qualsiasi altra cosa, fate tutto per la gloria di Dio” (1Cor 10,31), in modo tale da non distogliersi dal fine della gloria divina nemmeno nelle occupazioni corporali –, perciò invoca con la sua benedizione sui Tessalonicesi, già del tutto rivolti al meglio, una completa santificazione, dicendo “Dio vi santificherà fino alla perfezione, e tutto quello che è vostro, spirito, anima e corpo” (cf. 1Ts 5,23), cioè augurando che ogni attività corporale, psichica e spirituale sia rivolta alla santificazione (πρὸς ἁγιασμὸν)³⁷.

35 οὐ γὰρ τὸν ἄνθρωπον τρισὶ τμήμασι καταμερίζων ὁ Παῦλος κατὰ γε τὸν ἡμέτερον λόγον τοῖς Θεσσαλονικεῦσιν ἐκεῖνα γράφει, ὀλοτελῶς αὐτοὺς ἁγιασθῆναι εὐχόμενος τῷ κυρίῳ, ἐν σώματι καὶ ψυχῇ καὶ πνεύματι· ἀλλὰ τίς ἐστι φιλοσοφία περὶ τῆς κατὰ τοῦτον τὸν βίον προαιρέσεως διαφόρως ὑψηλοτέρα, οὐκ ἐνταῦθα μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐν οἷς πρὸς τοὺς Κορινθίους ποιεῖται τὸν λόγον. οἶδε γὰρ ἐκεῖ τινὰ σάρκινον ἄνθρωπον καὶ πνευματικὸν πάλιν ἕτερον καὶ διὰ μέσου τῶν δύο τὸν ψυχικόν· τὸν μὲν ἐμπαθῆ καὶ ὑλώδη σάρκινον προσαγορεύων, τὸν δὲ μὴ βαρούμενον τῷ ἐφορκίῳ τοῦ σώματος ἀλλ' ἐν τοῖς ὑψηλοῖς τὴν διάνοιαν ἔχοντα πνευματικὸν ὀνομάζων, τὸν δὲ μηθέτερον ἀκριβῶς ὄντα καὶ πρὸς ἐκάτερον ἔχοντα τὴν κοινωνίαν ψυχικὸν ἀποκαλῶν. (*Ibid.* 209,19-210,1).

36 Cf. *Ibid.* 210,14-15.

37 ἐπειδὴ τοίνυν βούλεται τὸν δι' ἀρετῆς τελειούμενον μὴ μόνον ἐν τῷ ὑψηλῷ μαρτυρεῖσθαι βίῳ, ἀλλὰ καὶ τὴν τῶν σωματικῶν ἐνεργῆ πρὸς θεὸν βλέπειν, καὶ τὴν τῶν μέσων, μηδὲ οὕτως τοῦ θεοῦ ἀπολείπεσθαι. (Εἶτε γὰρ ἐσθίετε, φησὶν, εἶτε πίνετε εἶτε τι ποιεῖτε, πάντα εἰς δόξαν θεοῦ ποιεῖτε, ὡς καὶ διὰ τῶν σωματικῶν ἀσχολημάτων τοῦ σκοποῦ τῆς θείας δόξης μὴ ἀποπίπτειν.) διὰ τοῦτο τοῖς

Il testo è particolarmente prezioso anche dalla prospettiva pastorale perché mostra come la volontà di Dio è che tutto l'uomo, con tutte le sue attività e la sua vita, sia santificato. L'approccio divisivo neoplatonico è radicalmente superato.

L'inversione del movimento rispetto all'eredità della filosofia greca è messa in evidenza anche dalla *chrêsis* nissena del mito della caverna di matrice platonica³⁸. Essa apparteneva al *milieu* culturale ellenista ed era portatrice di elementi anche aristotelici³⁹. Il Nisseno in un primo momento rielabora il materiale adattandolo al contesto cristiano attraverso la sostituzione dell'opposizione originaria tra vita materiale e mondo intellegibile con quella tra peccato e vita della grazia⁴⁰. Il creato, infatti, non può essere considerato negativo, in una prospettiva fedele alla dottrina della creazione.

In questa prima lettura la dimensione escatologica è primaria. Invece, dopo il 382, al ritorno da un viaggio a Gerusalemme dove poté visitare i luoghi santi, tra i quali la grotta di Betlemme, Gregorio cambia la lettura:

Noi infatti affermiamo che Dio, che per essenza è immateriale, invisibile ed incorporeo, per una disposizione d'amore verso gli uomini (οικονομία τινι φιλανθρώπω), verso la fine del compimento dell'universo, quando il male già era cresciuto al massimo grado, proprio allora si unì alla natura

Θεσσαλονικεῦσιν ἤδη διὰ πάντων πρὸς τὸ κρεῖττον ὑπειλημμένοις ὀλοτελῆ τὸν ἁγιασμόν διὰ τῆς εὐλογίας χαρίζεται εἰπών· Ὁ δὲ θεὸς ἀγιάσει ὑμᾶς ὀλοτελεῖς καὶ ὀλόκληρον ὑμῶν τὸ σῶμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ πνεῦμα, τουτέστι πᾶν τὸ σωματικὸν καὶ ψυχικὸν καὶ πνευματικὸν ἐπιτήδευμα, πρὸς ἁγιασμόν βλέποι. (*Ibid.* 210.21-211.2).

38 Cf. Jean Daniélou, "Le Symbole de la caverne chez Grégoire de Nysse", in *Mullus. Festschrift Theodor Klauser* (edd. Alfred Stuiber – Alfred Hermann), Münster 1964, 43-51.

39 Wilhelm Blum, "Eine Verbindung der zwei Höhlengleichnisse der heidnischen Antike bei Gregor von Nyssa", in *VigChr* 28 (1974), 43-49.

40 Cf. ad esempio, Gregorio di Nissa, *De mortuis* (GNO IX, 37-38), *Inscriptiones psalmorum* (GNO V, 151-154) e *De beatitudinibus* (GNO VII/2, 102-105).

Giulio MASPERO

umana per distruggere il peccato, come un sole che penetra in un'oscura caverna (ἐν γνοφώδει σπηλαίῳ) e con la sua presenza per mezzo della luce dissipa le tenebre⁴¹.

L'inversione del movimento platonico è evidente. Non è più necessario abbandonare la vita quotidiana e materiale per trovare la vera vita in Dio, poiché Dio stesso si è fatto carne. Ora, se il sole è entrato nella caverna, le tenebre sono totalmente dissipate dalla presenza della sorgente stessa di ogni luce. Si tratta di un vero e proprio vertice del pensiero patristico, che relazionalmente assume il meglio dell'eredità filosofica e lo rielabora per presentare la rivelazione cristiana come risposta ai desideri e alle intuizioni più nobili dell'uomo.

6. Conclusione

Nel percorso proposto si è partiti dall'ontologia trinitaria di Gregorio di Nissa, il quale, nelle sue discussioni con Eunomio, rielabora la nozione metafisica di relazione per riconoscere proprio in essa l'elemento distintivo delle Persone divine le quali non possono essere individuate altrimenti, in quanto sono una cosa sola, cioè l'unica sostanza eterna e divina. Ma da tale ontologia trinitaria discende un'antropologia trinitaria, resa possibile dall'elaborazione in senso relazionale della causalità e della partecipazione.

Esse permettono al Nisseno di leggere il corpo dell'uomo come espressione e rivelazione della relazione che ne costituisce l'identità in quanto immagine dell'Immagine. Tale ricomprensione si riflette a livello concezione della divinizzazione: la connessione tra *apatheia*,

41 ἡμεῖς γάρ φαμεν, ὅτι ἄλλός τε καὶ ἀειδὴς καὶ ἄσώματος κατ' οὐσίαν θεὸς ὢν οἰκονομία τινὶ φιλανθρώπῳ πρὸς τῷ τέλει τῆς τοῦ παντὸς συμπληρώσεως ἢ διὰ τῆς κακίας εἰς τὸ ἀκρότατον αὐξηθείσης, τότε ἐπὶ καθαιρέσει τῆς ἁμαρτίας τῆ ἀνθρωπίνῃ κατακρινᾶται φύσει, οἷόν τις ἥλιος ἐν γνοφώδει σπηλαίῳ εἰσοικιζόμενος καὶ διὰ τοῦ φωτὸς ἐξαφανίζων τῆ παρουσίᾳ τὸ σκότος. (Idem, *Antirrheticus*, GNO III/1, 171,11-17).

isoanghelia ed *epektasis* permette di leggere il compimento della vita dell'uomo come movimento definitivo e indefettibile di crescita nella partecipazione relazionale della vita divina che, proprio per l'identità relazionale dell'uomo stesso, lo compie ontologicamente senza che mai si dia confusione tra il Creatore e la creatura. Significativamente tale meta è rivelata dall'adorazione degli angeli che si rivolgono alla chiesa, cioè al Corpo di Cristo.

Questo permette al Nisseno di rileggere la vita quotidiana e materiale dell'uomo non come fase che deve essere superata, ma come luogo dove è possibile l'incontro con Dio non *nonostante* il corpo, secondo l'impostazione neoplatonica, ma al contrario proprio *nel* corpo e perfino *attraverso* il lavoro fisico. Tutto questo si può riassumere e rappresentare in Maria, la cui verginità è letta da Gregorio come prolungamento della verginità intesa come attributo, nel senso di incorruttibilità e generatività senza limiti, che caratterizzano il Padre, il Figlio e lo Spirito. La connessione relazionale tra l'immanenza e l'economia si traduce sia nella concezione verginale della Madre, sia nella vita verginale del Figlio fatto carne⁴². Da tale prospettiva, Maria è rivelata nel Cristo come umanità perfettamente trinitarizzata, ipostatizzazione dell'antropologia trinitaria.

42 Cf. Idem, *De virginitate* 2, GNO VIII/1, 253.