

# L'unità dell'uomo in Gregorio di Nissa. La distinzione corpo-anima nella dottrina della salvezza

Ilaria VIGORELLI

1. Introduzione 2. Immagine 3. Connaturalità 3.1 Or cat V 3.2 Infant 3.3 An et res  
4. Corpo 5. Conclusione

## 1. *Introduzione*

La proposta che avizzeremo sarà quella di leggere la distinzione e l'unità dell'elemento corporeo con quello spirituale a partire da alcuni aspetti rilevanti della cristologia di Gregorio di Nissa<sup>1</sup>.

- 1 Rimando pertanto solo ad alcuni cenni bibliografici sull'antropologia di Gregorio degli ultimi anni, per collocare la nostra indagine nel più ampio dibattito degli studi specializzati: Francisco Bastitta Harriet, "Ser lo que quieras: la libertad ontológica en Plotino y Gregorio de Nisa", in *TyV* 58/4 (2017), 473-487. Eddie A. Cochran, "The Imago Dei and Human Perfection: The Significance of Christology for Gregory of Nyssa's Understanding of the Human Person", in *The Heythrop Journal* 50/3 (2009), 402-415. Kevin Corrigan, *Evagrius and Gregory: Mind, Soul and Body in 4<sup>th</sup> Century*, Aldershot, 2009. Tina Dolidze, "Der Inbegriff des Kinetischen in Menschen bei Gregor von Nyssa", in *Phasis. Greek and Roman Studies* 18 (2015), 66-87. Marta Przyszychowska, *We Were All in Adam, The Unity of Mankind in Adam in the Teaching of the Church Fathers*, Boston, 2018. Ilaria Ramelli, "Il logos umano in Origene e Gregorio di Nissa: il dibattito con il neoplatonismo 'pagano'", in *Il logos di Dio e il logos dell'uomo. Concezioni antropologiche nel mondo antico e riflessi contemporanei* (ed. Anna Maria Mazzanti), Milano, 2014, 247-274. Joseph Rivera, "Human Nature and the Limits of Plasticity: Revisiting the Debate Concerning the Supernatural", in *NZStH* 59/1 (2017), 34-53. Jerzy Swietochowski, "Paradoxe cosmique et éthique eucharistique chez Grégoire de Nysse", in *Revue des Sciences religieuses* 91/3 (2017), 359-378.

*Eastern Theological Journal* 6 (2020) 1, 77-94.

| 77

Ilaria VIGORELLI

Ciò permette di scorgere due componenti, presenti e non contrapposte, del modo di incidere speculativo proprio del Padre cappadoce: se da una parte si evidenzia il suo legame con la tradizione filosofica greca, propria del suo *milieu* culturale, si può dall'altra, notare una forte esigenza di uscire dagli schemi delle ontologie a lui contemporanee per tenere il proprio ragionamento alla sequela di Cristo e, quindi, attinente alla fede degli Apostoli.

È proprio quest'ultima esigenza che porterà il Nisseno a rileggere la struttura duale e oppositiva tra anima e corpo, propria dell'antropologia greca, per riformularla alla luce dell'economia divina della salvezza; gli elementi oppositivi saranno infatti sostituiti con altri, poiché la materia verrà posta nell'alveo della creazione, cristianamente intesa come atto di amore di Dio per tutte le realtà, tanto corporee quanto spirituali. L'opposizione propriamente antropologica sarà, quindi, per Gregorio quella tra la vita e la morte, cioè tra la vocazione alla vita eterna e il peccato che, distogliendo l'uomo dalla relazione con Dio, lo distoglie dall'accesso alla vita. Tale opposizione vedrà il polo del bene e della vita come quello infinitamente più forte dell'altro, giacché il primo è divino e dunque infinito ed eterno, mentre il polo della morte e del peccato è inerente all'ambito del creato, e dunque è finito e temporale. Al contempo, le nuove opposizioni intra-antropologiche che si potranno scorgere nella opposizione tra vitale e mortale illumineranno sempre più il mistero della libertà dell'uomo e, nel paradigma della creazione dell'essere che è a immagine e somiglianza del Creatore (Gn 1, 26-27), si potrà discernere la traccia della creazione in Cristo (Ef 2,10).

Tale operazione di ricomprensione delle polarità umane non è compiuta da Gregorio a partire da una nuova impostazione antropologica di marco speculativo, bensì dalla concretezza storica delle dispute sviluppatesi con Eunomio di Cizico e Apollinare di Laodicea. Esse produrranno nelle opere del Cappadoce lo sviluppo di un'epistemologia che è frutto della contemplazione meditata del dato puntuale e singolare dell'incarnazione del Logos eterno del

Padre, con il suo ingresso nella storia degli uomini, ed è secondo la vertente di questa cristiana capacità di visione che l'incedere riflessivo di Gregorio di Nissa porta il pensiero speculativo ad una concezione dell'essere umano capace di tenere insieme i due fatti più sorprendenti della storia dell'umanità, tramandati dagli Apostoli: (1) la verginità della Madre di Gesù, Maria di Nazaret e (2) la resurrezione del corpo di Cristo<sup>2</sup>.

La considerazione di questi due luoghi della storia, che denotano il dominio del Logos sulla natura umana nel fenomeno dell'incarnazione, fa emergere delle novità interpretative dell'essere umano e, per la prospettiva adottata in questa breve ricognizione, potranno auspicabilmente costituire una luce per identificare quale messaggio per la teologia pastorale si possa ereditare oggi dai Padri.

## 2. Immagine

Gregorio parla compiutamente della distinzione corpo-anima nell'uomo in varie opere, sottolineandone l'unica origine nel medesimo atto creativo di Dio: si tratta del *De hominis opificio* (PG 44,236B e 282B e 276B); *Antirrheticus, adversus Apollinarem* (GNO III/1,133,26-28; 186,9 e 223,25); *In Sanctam Pascham* (GNO IX, 266,20); *Refutatio confessioni Eunomii* (GNO II,386,19); *In Ecclesiasten* (GNO V,281,1 e 389,8)<sup>3</sup>.

Questo pone Gregorio in una tradizione che interpreta la differenza degli elementi che costituiscono l'umano diversamente da quella di Origene, ma non è su questo che ora vorremmo soffermare

2 Su entrambi si sofferma Gregorio, come vedremo, nella *Epistula* III: A Eustathia, Ambrosia e Basilissa. Cf. Anna M. Silvas, *Gregory of Nyssa: The Letters*, Leiden, 2007, 123-132.

3 Cf. Giulio Maspero, "Antropologia", in *Gregorio di Nissa. Dizionario* (eds. Lucas F. Mateo-Seco – Giulio Maspero), Roma, 2007, 79-88.

l'attenzione<sup>4</sup>. Centreremo infatti questa breve indagine su un altro aspetto che ci pare di interesse.

Sia nella *Epistula III*<sup>5</sup>, come nell'*Oratio catechetica magna* (*Or cat.*)<sup>6</sup>, l'unione di anima e corpo nell'uomo è presa come elemento di confronto per imparare a trattare l'incarnazione del Verbo.

L'esito sembrerebbe a prima vista scoraggiante, giacché Gregorio pone proprio la difficoltà che si incontra nel conoscere il modo dell'unione dell'elemento corporeo e dell'elemento immateriale nell'uomo a esemplificazione di come ci si debba mantenere in una disposizione apofatica anche riguardo alle nostre possibilità di conoscere il modo dell'unione di divinità e umanità in Cristo.

Se ti domandi in che modo la divinità si congiunge all'umanità, vedi prima di cercare in che consiste l'unione dell'anima con la carne. [...]

Ma come nel primo caso abbiamo ritenuto che l'anima è diversa dal corpo per la ragione che la carne una volta separata dall'anima è morta e senza attività, e noi non conosciamo il modo di quell'unione; così anche nel secondo caso riconosciamo che la natura divina differisce sul piano di una più eminente grandezza dalla natura mortale e peritura, senza però riuscire a comprendere il modo dell'unione fra Dio e l'uomo<sup>7</sup>.

- 4 Per una rassegna sulle diverse concezioni relative all'unione anima-corpo nel pensiero patristico si veda, *The Unity of Body and Soul in Patristic and Byzantine Thought* (eds. A. Usacheva, S. Bhayro, J. Ulrich ), Brill, Leipzig, 2021.
- 5 Cf. *Gregorii Nysseni, Epistulae* (ed. G. Pasquali), Brill, Leiden, 1959 (GNO VIII/2), 3-95. L'*Epistola III* si trova alle pagine 25-26.
- 6 Cf. *Gregorii Nysseni Oratio catechetica. Opera dogmatica minora, pars IV* (ed. E. Mühlenberg), Brill, Leiden, 1996 (GNO III/4), 5-106.
- 7 Εἰ δὲ ζητεῖς πῶς κατακινῶνται θεότης πρὸς τὸ ἀνθρώπινον, ὦρα σοι πρὸ τούτου ζητεῖν τί πρὸς τὴν σάρκα τῆς ψυχῆς ἡ συμφυΐα. [...] ἀλλ' ὥσπερ ἐνταῦθα καὶ ἕτερον εἶναι τι παρὰ τὸ σῶμα τὴν ψυχὴν πεπιστεύκαμεν ἐκ τοῦ μονωθεΐσαν τῆς ψυχῆς τὴν σάρκα νεκρὰν τε καὶ ἀνενέργητον γίνεσθαι, καὶ τὸν τῆς ἐνώσεως οὐκ ἐπιγινώσκομεν τρόπον, οὕτω κάκει διαφέρειν μὲν ἐπὶ τὸ μεγαλοπρεπέστερον τὴν θεϊὰν φύσιν πρὸς τὴν θνητὴν καὶ ἐπικηρον ὁμολογοῦμεν, τὸν δὲ τῆς ἀνακράσεως τρόπον τοῦ θεοῦ πρὸς τὸν ἄνθρωπον συνιδεῖν οὐ χωροῦμεν. *Or cat.* XI, GNO III/4,39,11-22. Tr. it. Naldini (a cura di), *Gregorio di Nissa, La grande catechesi*, Città Nuova, Roma, 1990, 78.

Se dunque il fatto che il nostro intelletto non sia in grado di esprimere compiutamente il mistero dell'unione di divino e umano è assunto come un'evidenza, Gregorio lascia intendere che quanto abbia potuto dire precedentemente, al cap. V, in merito all'unione corporeo-spirituale nell'uomo, non è che una descrizione della realtà creaturale in ordine all'iniziazione degli uomini sulla via della salvezza. Ciò che, infatti, interessa al Vescovo di Nissa è di mostrare come la distinzione degli elementi nella unione delle differenze comporti però anche la comunicazione delle proprietà, e la mancanza di una conoscenza precisa del modo dell'unione, non comporti invece di non poterne partecipare.

Ma poiché l'essere umano è duplice, composto cioè da anima e corpo, è necessario che quanti sono oggetto della salvezza abbiano contatto mediante l'una e l'altro con Colui che conduce alla vita. Quando dunque l'anima si è congiunta a Lui con la fede, trova in Lui gli inizi della salvezza (perché l'unione con la vita comporta di avere la comunione della vita). Il corpo è in grado di partecipare e di congiungersi con il Salvatore in altro modo<sup>8</sup>.

Nel medesimo testo Gregorio afferma che l'uomo può rendersi conto di come il divino sia unito all'umano nel fare esperienza della propria umanità, quando nel suo corpo compie operazioni di tipo spirituale:

Perché neppure nella nostra vita la natura intellettuale è racchiusa dentro i limiti della carne. Mentre il volume del corpo è circoscritto dalle proprie parti, l'anima mediante i movimenti del pensiero a suo piacere si estende a tutto il creato, si eleva fino ai cieli, penetra negli abissi, per-

8 Ἀλλ' ἐπειδὴ διπλοῦν τὸ ἀνθρώπινον, ψυχῆ τε καὶ σώματι συγκεκραμένον, δι' ἀμφοτέρων ἀνάγκη τοῦ πρὸς τὴν ζωὴν καθηγουμένου τοὺς σωζομένους ἐφάπτεσθαι. οὐκοῦν ἡ ψυχὴ μὲν διὰ πίστεως πρὸς αὐτὸν ἀνακραθεῖσα τὰς ἀφορμὰς ἐντεῦθεν τῆς σωτηρίας ἔχει· (ἡ γὰρ πρὸς τὴν ζωὴν ἔνωσις τὴν τῆς ζωῆς κοινωνίαν ἔχει), τὸ δὲ σῶμα ἕτερον τρόπον ἐν μετουσίᾳ τε καὶ ἀνακράσει τοῦ σώζοντος γίνεται. *Or cat.* GNO III/4,93,4-8 (Naldini, 131, con varianti).

corre tutta l'estensione della terra, scende con la sua attività fino nelle regioni sotterranee, e così giunge spesso a comprendere anche le meraviglie dei cieli per nulla appesantita dal bagaglio del corpo<sup>9</sup>.

Anche nel *De hominis opificio*<sup>10</sup> Gregorio spiega come la dimensione corporale possa partecipare delle operazioni spirituali, per esempio amando. Dopo aver descritto gli attributi divini di Intelligenza e Parola, infatti, aggiunge:

Non lontana da questi attributi è la natura umana. Vedi in te stesso la ragione e il pensiero, immagine dell'Intelligenza e della Parola per essenza. Ancora, Dio è carità: così dice il grande Giovanni che «l'amore è Dio e Dio è amore» (1Gv 4,7-8). Colui che ha plasmato la nostra natura ha fatto nostro anche questo carattere: «conosceranno tutti che siete miei discepoli, se vi amerete reciprocamente» (Gv 13,35). Non essendoci l'amore si altera tutto il carattere dell'immagine<sup>11</sup>.

In tal modo possiamo intendere che avremo la possibilità di partecipare agli attributi dell'eterno, non soltanto in virtù dell'immagine ma, più compiutamente, in virtù dell'unione del Verbo all'umanità intera.

9 οὐδὲ γὰρ ἐπὶ τῆς ἡμετέρας ζωῆς ἐντὸς κατακλείεται τῶν τῆς σαρκὸς ὄρων ἢ νοερὰ φύσις. ἀλλ' ὁ μὲν ὄγκος τοῦ σώματος τοῖς οικείοις μέρεσι περιγράφεται, ἡ δὲ ψυχὴ τοῖς τῆς διανοίας κινήμασι πάση κατ' ἐξουσίαν ἐφαπλοῦται τῇ κτίσει, καὶ μέχρι οὐρανῶν ἀνιοῦσα, καὶ τῶν ἀβύσσων ἐπιβατεύουσα, καὶ τῷ πλάτει τῆς οἰκουμένης ἐπερχομένη, καὶ πρὸς τὰ καταχθόνια διὰ τῆς πολυπραγμοσύνης εἰσδύνουσα, πολλάκις δὲ καὶ τῶν οὐρανίων θαυμάτων ἐν περινοίᾳ γίνεται, οὐδὲν βαρυνομένη τῷ ἐφορκίῳ τοῦ σώματος. *Or cat.* GNO III/4,XXXX (tr. Naldini, 76, cap. XI). Risuona in questo passo un richiamo a Plotino (Cf. *Enneades* IV,3,20).

10 Seguiremo per lo più la traduzione italiana a cura di Bruno Salmona in: *Gregorio di Nissa, l'uomo*, Città Nuova, Roma, 2000.

11 Οὐ πόρρω τούτων καὶ τὸ ἀνθρώπινον. Ὁρᾶς ἐν σεαυτῷ καὶ τὸν λόγον, καὶ διάνοιαν, μίμημα τοῦ ὄντως νοῦ τε καὶ λόγου. Ἀγάπη ἄλιν ὁ Θεὸς, καὶ ἀγάπης πηγὴ. Τοῦτο γὰρ φησὶν Ἰωάννης ὁ μέγας, ὅτι «Ἀγάπη ἐκ τοῦ Θεοῦ;» καὶ, «Ὁ Θεὸς ἀγάπη ἐστὶ;» τοῦτο καὶ ἡμέτερον πεποίηται πρόσωπον ὁ τῆς φύσεως πλάστης. «Ἐν τούτῳ» γὰρ, φησὶ, «γνώσονται πάντες, ὅτι μαθηταὶ μου ἐστὲ, ἐὰν ἀγαπᾶτε ἀλλήλους.» Οὐκοῦν μὴ παρούσης ταύτης, ἅπας ὁ χαρακτήρ τῆς εἰκόνος μεταπεποιήται. PG 44,137,31-41 (Tr. it. Salmona, 38).

Possiamo dunque osservare che Gregorio, pur assumendo gli elementi antropologici descrittivi dalla filosofia greca tardo antica (da Aristotele a Galeno, da Platone a Porfirio)<sup>12</sup>, l'*intentio* dell'antropologia del nisseno non pare essere di ordine noetico–gnoseologica, e neppure etico-politica, bensì catechetica e pastorale.

Una domanda pare allora legittima: è questa una strategia dovuta al genere letterario delle orazioni e delle opere catechetiche, o si può affermare che sia invero un carattere epistemologico dell'antropologia del nisseno a cui dare rilevanza?

### 3. Connaturalità

Per rispondere proveremo a mettere a confronto il capitolo V di *Or cat.* con alcuni tra i testi più speculativi dal punto di vista dell'indagine antropologica del Nisseno: il trattato *De opificio hominis* (*Op hom.*), il trattato *De infantibus praemature abreptis* (*Infant.*) e il dialogo *De anima et resurrectione* (*An et res.*).

#### 3.1 *Or cat* V

Nel V capitolo della *Or cat.*, viene descritta la natura umana facendo un esplicito riferimento al *Timeo* di Platone (*Tim.* 45b) ma cambiando tutto l'impianto ontologico di riferimento: la conformazione dell'essere umano è infatti descritta non tanto nelle sue funzioni specifiche o in riferimento alla distinzione intelletto-corpo, ma in riferimento alla connaturalità con il divino ad esso affine in quanto essere umano.

Se dunque l'uomo viene alla luce per aver parte ai beni divini, deve avere una costituzione che lo renda partecipe di quei beni<sup>13</sup>.

12 Cfr. Mario Naldini, *Introduzione* in M. Naldini (a cura di), *Gregorio di Nissa, La grande catechesi*, 78.

13 εἰ τοῖνυν ἐπὶ τούτοις ὁ ἄνθρωπος εἰς γένεσιν ἔρχεται, ἐφ' ᾧ τε μέτοχος τῶν θείων ἀγαθῶν γενέσθαι, ἀναγκαίως τοιοῦτος κατασκευάζεται, ὡς ἐπιτηδείως πρὸς τὴν τῶν ἀγαθῶν μετουσίαν ἔχειν. *Or cat.* V, GNO III/4,17,7-11 (Naldini, 56).

e poco oltre:

Così dunque anche l'uomo, creato per il godimento dei beni divini, doveva avere qualche affinità di natura con l'essere al quale partecipa. Per questo fu dotato della vita, della ragione, della sapienza e di tutte le qualità proprie di Dio, affinché ognuna di esse generasse in lui il desiderio di tendere verso chi gli è affine<sup>14</sup>.

Dunque, il corpo e l'anima sono concepiti come un'unica realtà umana creata a immagine di Dio in cui la somiglianza si esprime nella connaturalità all'eternità divina e si manifesta come desiderio dell'eterno stesso.

Ora, è importante tenere in conto che la creazione dell'uomo è descritta da Gregorio come creazione per amore dell'uomo e non per necessità, elemento che non soltanto cambia l'attenzione sull'unità corpo anima (qui mai discussa) ma fornisce al desiderio dell'uomo la conoscenza della sua origine:

Questo Verbo di Dio che è sapienza e potenza, come è dimostrato dalla logica del nostro ragionamento, è creatore della natura umana, non indotto alla formazione dell'uomo da una qualche necessità, ma spinto alla creazione di una tale creatura dalla sovrabbondanza dell'amore<sup>15</sup>.

Il desiderio dell'essere umano per ciò che gli è connaturale (Dio), richiede in lui la presenza di elementi affini alla natura divina, come la vita, la ragione e la sapienza, e in genere gli attributi di Dio; come si nota, la distinzione è quindi data dalla connaturalità con il divino, richiesta dalla creazione per amore, a immagine e somiglianza

14 οὕτως οὖν καὶ τὸν ἄνθρωπον ἐπὶ τῇ τῶν θείων ἀγαθῶν ἀπολαύσει γενόμενον ἔδει τι συγγενὲς ἐν τῇ φύσει πρὸς τὸ μετεχόμενον ἔχειν. διὰ τοῦτο καὶ ζωὴ καὶ λόγος καὶ σοφία καὶ πᾶσι τοῖς θεοπρεπέσιν ἀγαθοῖς κατεκοσμήθη, ὡς ἂν δι' ἑκάστου τούτων πρὸς τὸ οἰκεῖον τὴν ἐπιθυμίαν ἔχοι. *Or cat.* V, GNO III/4,17,20-25 (Naldini, 56).

15 οὕτως τοίνυν ὁ θεὸς λόγος, ἡ σοφία, ἡ δύναμις, ἀπεδείχθη κατὰ τὸ ἀκόλουθον τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ποιητής, οὐκ ἀνάγκη τινὶ πρὸς τὴν τοῦ ἀνθρώπου κατασκευὴν ἐναχθεῖς, ἀλλ'ἀγάπης περιουσίᾳ τοῦ τοιοῦτου ζῶου δημιουργήσας τὴν γένεσιν. *Or cat.* V, GNO III/4,17,1-4, (Naldini, 55).



(Gn 1,26-27), ma ciò che risulta sorprendente nell'antropologia qui prospettata è che il desiderio umano – di conoscenza, di piacere, di vivere – divenga il criterio ermeneutico per interpretare il senso della differenza tra gli elementi materiali e quelli immateriali che costituiscono l'essere umano, non più soltanto descritti, ma intesi nella loro origine e nel loro dinamismo, come tensione della natura creata verso quella increata, e in cui la dimensione più bassa, quella della percezione corporale, è integrata in quella più alta dello spirito, capace di intendere e di amare.

### 3.2 *Infant*

Nel trattato *De infantibus (Infant.)*, torna il tema della connaturalità della vita intellettuale umana con la vita divina: Gregorio entra nell'argomento antropologico a partire dall'eredità filosofica della mescolanza con i caratteri divini, per unirla al dato teologico. L'elemento della creazione κατ'εικόνα θεοῦ (Gn 1, 26) è anche qui sorprendente.

Gregorio introduce infatti un elemento per noi oggi estremamente significativo, e cioè afferma che ciò che dice la Scrittura è per l'essere umano la possibilità via per comprendere in che cosa consista il bene che lo *nutre*, ossia il bene che gli dà vita.

Non si tratta neppure qui di descrivere gli elementi costitutivi dell'antropologia se non per identificare che cosa dia all'essere umano la possibilità di vivere secondo il suo desiderio naturale.

Rimanendo nell'alveo della tradizione platonica e aristotelica l'argomento Nisseno è improntato sul desiderio della pienezza della vita, tradizione che intende la contemplazione di Dio come quell'attività propria dell'uomo (ἡ δὲ τοῦ βλέπειν πρὸς τὸν θεὸν ἐνέργεια)<sup>16</sup> che altro non è se non la vita corrispondente alla sua natura che è “natura mista”, dotata cioè di parte intellettuale (οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ ζωὴ τῆ

<sup>16</sup> GNO III/2,79,2.

νοερᾶ φύσει ἔοικυῖά τε καὶ κατάλληλος)<sup>17</sup>, per cui si confà alla natura intellegibile di Dio, oltre che di parte corporale.

La novità dell'interpretazione del "composto" umano, sta nell'osservazione che affinché un nutrimento possa dare vita ci deve essere affinità (συγγενὲς)<sup>18</sup> tra nutrimento e nutrito, giacché solo in tal modo la vita può passare da un elemento all'altro. Ora, per Gregorio l'affinità con Dio è proprio ciò che fa sì che la visione di Lui – come affermato dal discorso dei filosofi – possa nutrire, cioè far passare la Sua vita nell'uomo<sup>19</sup>, in senso proprio. Vediamo quindi nuovamente che l'essere umano è inteso nella sua composizione corporeo-spirituale in relazione alla vita eterna, e non per significare la differenza corpo-anima.

### 3.3 *An et res*

Nel *An e res.*, Gregorio tratta dell'unione corpo-anima citando lo schema classico del *Fedone* di Platone, per cui l'anima sarebbe l'essenza intellegibile e di natura opposta al corpo (*An et res.*, PG 46,36A13-14) e da cui verrebbe la necessità della separazione dei due elementi per poter contemplare le Idee (*An et res.*, PG 46, 88A4, 89C9-10). Ma la coerenza platonica è interrotta laddove Gregorio rifiuta la dottrina della preesistenza delle anime, che sono create contemporaneamente ai corpi (PG 46, 113D1-117C8; 125C1-128A10), e della metempsicosi (PG 46, 103B-121A).

Se anche compaiono elementi stoici in merito alla modalità secondo la quale avverrebbe la riunificazione dell'anima con il corpo al momento della resurrezione dei corpi, la parte più originale dell'opera in merito alla questione che ci interessa in questa sede viene con la quarta parte del dialogo.

<sup>17</sup> GNO III/2,79,2-3.

<sup>18</sup> GNO III/2,79,15.

<sup>19</sup> Cf. GNO III/2,79,9ss.

La questione che inaugura l'andamento di quest'ultima parte del dialogo tra Gregorio e Macrina è se la facoltà desiderativa verrà meno nello stato della fruizione del bene. Se infatti è mediante il desiderio (ἐπιθυμία)<sup>20</sup> che veniamo innalzati verso Dio, e la passione (τὸ ἐπιθυμητικόν)<sup>21</sup> – che caratterizza il desiderio nei moti dell'anima – è ciò che ci accomuna agli esseri irrazionali, verrà meno anche il desiderio dei beni (πρὸς τὴν ὄρεξιν τῶν ἀγαθῶν)<sup>22</sup> quando, mediante la virtù, sarà venuto meno ogni moto irrazionale (τῆς ἀλόγου πάσης κινήσεως)<sup>23</sup>?

Per rispondere, Macrina si addentra nello spiegare la relazione dell'anima con il divino dopo la morte, utilizzando la terminologia apparentemente platonica dell'unione con il Bene. Anche in questo caso è possibile però soffermarsi sulle differenze tra la matrice filosofica e la matrice scritturistica del discorso del Nisseno, non avulso da richiami platonici, ma al contempo profondamente cristiano e perciò latore di una nuova concezione dell'essere.

Il fulcro della risposta è che “la perfetta assimilazione alla divinità consiste realmente in questo: che la nostra anima, in qualche modo, imiti la sostanza trascendente”<sup>24</sup>; o, come dirà più sotto, che sia “conformata secondo le proprietà della natura divina”.

L'occupazione nella fruizione dei beni scaccia dalla mente il ricordo, ed essa, conformata come è stata secondo le proprietà della natura divina (τοῖς ιδιώμασι τῆς θείας φύσεως ἐμμορφωθεῖσα), imita la vita superiore a tal punto che non le è rimasto nulla delle altre se non la disposizione all'amore (τῆς ἀγαπητικῆς διαθέσεως), che naturalmente aderisce a ciò

20 GNO III/3,65,14 (Ramelli, 437).

21 GNO III/3,66,6 (Ramelli, 437).

22 GNO III/3,66,7-8 (Ramelli, 437).

23 GNO III/3,66,4 (Ramelli, 437).

24 Ἀληθῶς γὰρ ἐν τούτῳ ἔστιν εἰπεῖν τὴν ἀκριβῆ πρὸς τὸ Θεῖον εἶναι ὁμοίωσιν, ἐν τῷ μιμεῖσθαι πῶς τὴν ἡμετέραν ζωὴν τὴν ὑπερκειμένην οὐσίαν. GNO III/3,67,6-8 (Ramelli, 439).

che è bello e buono per natura. L'amore infatti è questo: la disposizione interiore a relazionarsi a ciò che sta a cuore (ἡ πρὸς τὸ καταθύμιον ἐνδιάθετος σχέσις)<sup>25</sup>.

I due termini διάθεσις e σχέσις ricorrono lungo tutto il testo del Nisseno con valore sinonimo, e l'espressione ἐνδιάθετος σχέσις, che ricorre una volta anche nel commento al Cantico indica la relazione interiore, potremmo dire spirituale, con l'amato<sup>26</sup>.

La risposta alla questione sollevata da Gregorio si trova in 1Cor 13, quando l'Apostolo afferma che l'amore non avrà mai fine<sup>27</sup>, e Macrina conduce il fratello a capire come la conformazione dell'anima "secondo le proprietà della natura divina" sia causa del fatto che l'amore non cesserà e che dunque non verrà meno il desiderio seppure l'anima abbia abbracciato la pienezza e la beatitudine.

La spiegazione procede stringendo l'argomentazione sulla beatitudine divina e mostra in primo luogo il rischio di alcune interpretazioni:

Quando dunque l'anima divenuta semplice e uniforme (ἀπλή και μονοειδής) e perfettamente simile a Dio (ἀκριβῶς θεοεικέλος), abbia trovato il Bene veramente semplice e immateriale (ἀπλοῦν τε και ἄυλον),

25 ἡ δὲ περὶ τὴν ἀπόλαυσιν τῶν ἀγαθῶν ἀσχολία τὴν μνήμην ἐκκρούει τῆς διανοίας· καὶ οὕτω τὴν ὑπερέχουσαν μιμεῖται ζῶν τοῖς ιδιώμασι τῆς θείας φύσεως ἐμμορφωθεῖσα, ὡς μηδὲν ὑπολειφθῆναι τῶν ἄλλων αὐτῇ, πλὴν τῆς ἀγαπητικῆς διαθέσεως, φυσικῶς τῷ καλῷ προσφουομένης. Τοῦτο γάρ ἐστὶν ἡ ἀγάπη, ἡ πρὸς τὸ καταθύμιον ἐνδιάθετος σχέσις. GNO III/3,69,10-16 pone delle varianti al testo di PG 46,93,27-34 (Ramelli, 443).

26 Cf. *Cant.* 2 (GNO VI,61,3). Si veda anche *agapetikē schesis* come *diathesis* in *Eccl.* 8 (cfr. *supra*, 4,3,1. Mi si permetta di rinviare al mio "Ontology and Existence: Schesis of the Soul in Gregory of Nyssa's In Canticum canticorum", in *Gregory of Nyssa: In Canticum Canticorum. Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13<sup>th</sup> International Colloquium on Gregory of Nyssa (Rome, 17-20 September 2014)* (eds. Giulio Maspero – Miguel Brugarolas – Ilaria Vigorelli), Leiden, 2018, 527-538.

27 1Cor 13,8.

quello solo che è veramente degno di essere diletto e amato (ἀγαπητὸν καὶ ἐράσμιον), sia aderisce ad esso, sia vi si mescola, in virtù del moto e dell'azione dell'amore (διὰ τῆς ἀγαπητῆς κινήσεώς τε καὶ ἐνεργείας), conformando se stessa a quello che è continuamente colto e trovato, e divenendo, grazie alla somiglianza con il bene (διὰ τῆς τοῦ ἀγαθοῦ ὁμοιότητος), ciò che è la natura di Quello che viene partecipato (ἢ τοῦ μετεχομένου φύσις ἐστίν); ora, poiché in quest'ultimo non c'è desiderio, in quanto in esso non esiste nemmeno mancanza e bisogno di alcun bene, ne conseguirebbe che pure l'anima, una volta venuta a trovarsi in una condizione priva di mancanze e di bisogni, scaccia da se stessa anche il moto e la disposizione del desiderio (τὴν ἐπιθυμητικὴν κίνησιν τε καὶ διάθεσιν), che si ha soltanto nel caso in cui non sia presente l'oggetto della brama<sup>28</sup>.

Il Nisseno mediante Macrina raccoglie l'incertezza dell'interlocutore che intenda il desiderio ancora secondo l'accezione dell'ἔρος platonico, e non del Cristo. In Dio, infatti, non può esserci povertà e mancanza, perciò la novità specifica cristiana è mostrata a partire, sorprendentemente, dalla presenza della *schesis* nella stessa divinità:

E infatti, la vita della natura trascendente è amore, poiché ciò che è bello e buono è amabile sotto ogni rispetto per quanti lo conoscono: ora, la divinità conosce se stessa, e tale conoscenza diviene immediatamente amore, poiché quello che viene conosciuto è bello e buono per natura, e a ciò che è veramente bello e buono non afferisce l'insolente sazietà (ὁ ὕβριστής... κόρος), e poiché sazietà alcuna non interrompe la disposi-

28 Ὅταν οὖν ἡ ἀπλή καὶ μονοειδῆς καὶ ἀκριβῶς θεοεἰκελος ἡ ψυχὴ γινομένη εὐροίτο ἀληθῶς ἀπλοῦν τε καὶ ἄλλον ἀγαθόν, ἐκεῖνο τὸ μόνον τοῖόν τι ἀγαπητὸν καὶ ἐράσμιον προσφύεται τε αὐτῷ καὶ συνανακρινᾶται διὰ τῆς ἀγαπητῆς κινήσεώς τε καὶ ἐνεργείας, πρὸς τὸ αἰεὶ καταλαμβάνόμενόν τε καὶ εὕρισκόμενον ἑαυτὴν μορφοῦσα καὶ τοῦτο γινομένη διὰ τῆς τοῦ ἀγαθοῦ ὁμοιότητος, ὅπερ ἡ τοῦ μετεχομένου φύσις ἐστίν, ἐπιθυμίας ἐν ἐκείνῳ μὴ οὔσης διὰ τὸ μηδέ τινος τῶν ἀγαθῶν ἐνδεῖαν ἐν αὐτῷ εἶναι, ἀκόλουθον ἂν εἶη καὶ τὴν ψυχὴν ἐν τῷ ἀνευδεεῖ γινομένην ἐκβάλλειν ἀφ' ἑαυτῆς καὶ τὴν ἐπιθυμητικὴν κίνησιν τε καὶ διάθεσιν, ἢ τότε γίνεται μόνον, ὅταν μὴ παρῆ τὸ ποθοῦμενον. GNO III/3,69,16-70,3 (Ramelli, 443).

zione ad amare ciò che è bello e buono (κόρου δὲ τὴν ἀγαπητικὴν πρὸς τὸ καλὸν σχέσιν οὐ διακόπτοντος), la vita divina si attuerà sempre attraverso l'amore: essa è sia bella e buona per natura, sia disposta per natura ad amare il bello e il buono (καὶ ἀγαπητικῶς πρὸς τὸ καλὸν ἐκ φύσεως ἔχει), e non ha sazietà dell'attività secondo l'amore, poiché non si può nemmeno cogliere un termine del bello e buono, in modo che insieme con il termine del bello e del buono cessi anche l'amore. Infatti soltanto ciò che è opposto al bello e buono è circoscritto, mentre quel bene la cui natura non è suscettibile di male progredirà verso l'illimitato e l'infinito<sup>29</sup>.

Macrina illustra a Gregorio la vita divina come amore infinito immanente alla natura divina. Il fatto che utilizzi σχέσις proprio per indicare la disposizione all'amore immanente non pare secondario, perché ricorre l'espressione usata nel *Contra Eunomium* per indicare la relazione che unisce Padre e Figlio nell'unica sostanza divina.

La *schesis* trinitaria torna dunque a indicare, seppur in modo apofatico, la ragione del fatto che l'amore non ha termine di sazietà per la natura umana che si unisce al divino, poiché Dio è infinito. Si può intendere allora che per la natura umana, essere simile a Dio, secondo la Scrittura, non è dato soltanto dall'anima immateriale, né dal principio di autarchia, ma proprio dalla apertura della *schesis* umana, che può divenire a sua volta ἀγαπητικὴ πρὸς τὸ καλὸν.

29 Ἡ τε γὰρ ζωὴ τῆς ἄνω φύσεως ἀγάπη ἐστίν, ἐπειδὴ τὸ καλὸν ἀγαπητὸν πάντως ἐστὶ τοῖς γινώσκουσι· γινώσκει δὲ αὐτὸ τὸ Θεῖον· ἢ δὲ γινῶσις ἀγάπη γίνεται. Διὸ τὸ καλὸν ἐστὶ τῆ φύσει τὸ γινωσκόμενον, τοῦ δὲ ἀληθῶς καλοῦ ὁ ὕβριστής οὐ προσάπτεται κόρου· κόρου δὲ τὴν ἀγαπητικὴν πρὸς τὸ καλὸν σχέσιν οὐ διακόπτοντος, αἰὲ ἢ θεία ζωὴ δι' ἀγάπης ἐνεργηθήσεται, ἢ καλὴ τε κατὰ φύσιν ἐστὶ, καὶ ἀγαπητικῶς πρὸς τὸ καλὸν ἐκ φύσεως ἔχει, καὶ ὄρον τῆς κατὰ τὴν ἀγάπην ἐνεργείας οὐκ ἔχει, ἐπειδὴ οὐδὲ τοῦ καλοῦ τι πέρασ καταλαμβάνεται, ὡς συναπολήγειν τῷ πέρατι τοῦ καλοῦ τὴν ἀγάπην· μόνῳ γὰρ τῷ ἐναντίῳ τὸ καλὸν περατιοῦται· οὐ δὲ ἡ φύσις ἀνεπίδεκτός ἐστι τοῦ χειρόνος, πρὸς τὸ ἀπέραντόν τε καὶ ἀόριστον τὸ ἀγαθὸν προελεύσεται. GNO III/3,70,20-71,11 pone delle varianti (Ramelli, 445).

L'archetipo dell'anima umana è quindi lo stesso essere relazionale della natura eterna che caratterizza la relazione del Padre e del Figlio<sup>30</sup>.

Al termine di questa breve carrellata di testi, possiamo ancora sostenere che l'*intentio* dell'antropologia del nisseno, specialmente della considerazione della duplicità del composto corpo-anima, non sia in Gregorio di ordine noetico-gnoseologica, e neppure immediatamente etico-politica, bensì catechetica e pastorale? Ci sembra proprio di sì, ma abbiamo anche raccolto dei dati che paiono suggerire come l'intento pastorale sia fondato su un'ontologia trinitaria che la supporta e la indirizza.

Torniamo dunque a vedere il secondo termine dell'analogia raccolta dall'*Oratio catechetica magna* per il nostro *incipit*, e proviamo a scorgere in che maniera l'unione del divino e dell'umano nel soggetto Cristo corrispondano per Gregorio alla unione dell'anima con il corpo per la natura umana.

#### 4. Corpo

Sembra che l'elemento caratterizzante dell'analogia sia il fatto della libertà.

Come, infatti, l'anima si manifesta di natura trascendente rispetto alla natura materiale del corpo, ed è capace di superarne i limiti e

30 Ci troviamo qui a sostenere una posizione un po' differente da Ivanka, quando richiama il platonismo di Gregorio in quanto alla conoscenza mistica: qui non si nota più solo il riferimento ad una ontologia discendente-degradante, né alla natura umana come ricettacolo per il divino, bensì assistiamo ad una trasformazione importante dell'impianto platonico, giacché *agapetikē schesis* vuol dire essere nella posizione del Figlio che può ricevere amore dal Padre e a sua volta riamarlo. Il platonismo appare così più uno stile culturale di riferimento, ma la descrizione della realtà umana si può dire già radicata nella nuova teologia, ormai pienamente trinitaria. Cf. E. von Ivanka, *Plato christianus: la réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église*, Paris, 1990, 137-172.

Ilaria VIGORELLI

di attingere a ciò che è ad esso superiore; e come nell'uomo anima e corpo, pur essendo distinguibili e distinti dopo la morte, sono uniti in modo inseparabile nella vita (sia temporale sia nell'eternità, dopo la resurrezione dei corpi); e come la modalità propria dell'essere del corpo, con il suo desiderio e i suoi movimenti, pone l'anima in rapporto con gli altri e con le altre realtà create – il mondo e gli altri –, ma anche con Dio e i suoi attributi permettendo all'essere umano di acquisire le virtù che lo rassomigliano a Dio. Così in Cristo la divinità manifesta se stessa in quanto distinguibile dall'umanità per la capacità di trascendere le leggi di natura, quanto lo manifestano la nascita verginale e la morte senza corruzione; allo stesso modo però la stessa natura divina si sottomette alla condizione creaturale propria dell'infante e poi dell'uomo adulto e delle leggi della crescita, per tutti gli attributi dati dall'umana esistenza e solo mediante la natura umana la sua divinità può comunicare con il corpo e il linguaggio degli uomini entrando in relazione con essi.

L'una e l'altra trascendenza, dunque, manifestate dall'anima sul corpo e dalla natura divina sulla natura umana, sono accomunate, e allo stesso modo, risignificate dall'amore.

Per quanto riguarda l'unione dell'anima con il corpo, infatti, il senso di tale unione è inteso da Gregorio per giungere all'amore di Dio come unico nutrimento definitivo della vita a cui l'umanità tutta intera – anima e corpo – è chiamata. L'anima, nella sua condizione originaria di affinità agli attributi divini, eleva con sé il corpo a quel nutrimento che solo può salvare dalla morte, e che è la vita stessa di Dio comunicata all'umanità.

Per quanto riguarda l'unione del Verbo incarnato con la natura umana, la vita divina viene riversata nella umana esistenza in modo libero, andando a costituire una unità inseparabile, che neppure la morte può scinderà e né potrà mai mai vincere.

L'amore espresso da tale libertà (*philanthropia*) è proprio ciò che la vita del Cristo manifesta e che dona all'uomo come nutrimento nel suo corpo e nel suo sangue.



Ciò che è più sorprendente, dunque, e che deduciamo dallo studio dell'analogia proposta da Gregorio e sviluppata dallo stesso Gregorio nell'analisi comparata delle sue opere, è che proprio la dimensione che dell'umano deve essere "condotta in alto" al livello della composizione corpo-anima, il corpo pesante, è esattamente quella stessa dimensione dell'umano che nell'unione con il divino dà la vita all'uomo.

La condizione più elevata, che dà la salvezza all'intera natura umana è infatti, nella prospettiva cristiana, non quella delle idee e della conoscenza, bensì quella della carne e del sangue offerti da Cristo nella libertà dell'amore. Gregorio lo indica nell'affetto di Cristo per i suoi, dal momento che fu proprio il Figlio incarnato a manifestarlo quando ha istituito l'Eucarestia:

Chi lo biasimerà per aver detto: «desiderandovi ardentemente», espressione con la quale egli mostra la sua disposizione amorosa (τὴν ἀγαπητικὴν ἐνδείκνυται σχέσιν)?<sup>31</sup>

Nell'antropologia trinitaria di Gregorio di Nissa, il Cristo ribalta il valore della connaturalità, e l'affinità dell'uomo con Dio non passa più eminentemente dalla via dello spirito, ma dalla via del corpo, che significa storia, spazio, circoscrizione, limite, ma anche esistenza concreta, vita spesa, dono di sé.

##### 5. Conclusione

In apertura consideravamo che il concepimento verginale della Madre e la mancata corruzione del corpo nel sepolcro sono stati considerati da Gregorio come due elementi discriminanti la natura umana del Verbo incarnato, e che denotano il dominio del Figlio di

31 τίς δὲ κρινεῖ αὐτὸν εἰπόντα ὅτι Ὁμειρόμενοι ὑμῶν, δι' ἧς λέξεως τὴν ἀγαπητικὴν ἐνδείκνυται σχέσιν; (GNO III/2,25,21). *In illud: Tunc et ipse filius* compare in traduzione italiana nel volume Ilaria Ramelli (a cura di), *Sull'anima e La Resurrezione*, Milano, 2007, 687-731, qui 717.

Ilaria VIGORELLI

Dio sulla natura umana. Abbiamo visto anche come tale dominio si manifesti in termini di libertà e offerta del corpo, e come tale offerta di sé del Cristo spinga verso una reinterpretazione radicale del senso e del valore della composizione corporeo-spirituale dell'umano.

Quale messaggio possiamo assumere da questi elementi per la teologia pastorale odierna?

Un primo guadagno mi pare possa essere quello di recuperare la domanda sulla finalità del modo di darsi della vita umana.

L'interesse odierno per lo specifico umano che è spesso ridotto alla sua mente e alle sue prestazioni<sup>32</sup>, rischia di perdere di vista la domanda sul senso ultimo delle sue potenze e della loro configurazione.

Un secondo guadagno, unito al primo, è quello della consapevolezza del limite della conoscenza acquisibile riguardo al valore del corpo umano. Quello che per Gregorio è il limite apofatico sulla modalità dell'unione di anima e corpo non sembra legato solo allo schema interpretativo greco, ma si riflette su ogni antropologia che abbia la consapevolezza di non poter ridurre un principio di operazioni all'altro, di non poter risolvere lo spirituale nel materiale, ma neppure il viceversa. La resistenza operata dal corpo alla completa concettualizzazione delle relazioni (mentalizzate, virtualizzate), con i suoi bisogni di cura e nutrimento, in ultima analisi di amore concreto e materiale, è ciò che permette al soggetto contemporaneo di non essere completamente travolto dal flusso delle informazioni codificate e dunque manipolabili, dell'età della IV rivoluzione industriale.

Una teologia pastorale che voglia essere incisiva sul senso e il valore dell'umano, nella sua doppia vertente materiale e spirituale, potrà accogliere da Gregorio di Nissa un valido indirizzamento verso una ontologia che tenga conto della relazione libera, e perciò capace di amore, senza la quale qualsiasi considerazione sulla vita e sulla morte rimarrebbe immancabilmente appesa al filo della contingenza e della ripetizione.

32 Cf. Byung-Chul Han, *The Burn-out Society*, Stanford, 2015.