

## ADNOTATIONES

### Origene e Gregorio di Nissa sulla resurrezione dei corpi e l'apocatastasi

La questione dell'origenismo, o del suo superamento, in Gregorio di Nissa anche in ordine ai temi della resurrezione dei corpi e dell'apocatastasi è viva da sempre. Per citare qualche autore tra i più recenti, Daniélou, trattando del problema della resurrezione, afferma che « la liquidation de l'origénisme va être achevée sur ce point par Grégoire de Nysse ». Invece J. Quasten, sull'escatologia, scrive che « più che altrove, Gregorio si dimostra discepolo di Origene in particolare nelle sue posizioni escatologiche ». La stessa posizione assume P. Godet. Daniélou appare il maggior difensore dell'originalità di Gregorio nei confronti di Origene, talvolta esagerando come rileva, a proposito di opere nelle quali il raffronto tra i due pensatori è istituito, H. Crouzel<sup>1</sup>.

A noi pare che la questione vada vista come interna al platonismo cristiano, così che essa si pone pur all'interno di ciascun pensatore di questa corrente, all'interno di Origene come all'interno di Gregorio, come compresenza di motivi più propriamente platonici e di motivi più propriamente cristiani. Ci conforta in questa riflessione la lettura del *De principiis* origeniano da parte di M. Simonetti, e proprio a proposito del tema della corporeità delle creature razionali<sup>2</sup>.

Motivi di ortodossia ed eterodossia si presentano sia in Origene che in Gregorio, ma rimangono fuori della nostra indagine che si muove, invece, all'interno della lettura filosofica del messaggio cristiano.

Il problema fondamentale per la nostra ricerca non è tanto

---

<sup>1</sup> J. Daniélou, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden 1970, p. 206; J. Quasten, *Patrologia*, tr. it., Torino 1973, II, p. 293; P. Godet, *Grégoire de Nysse*, DThC VI, 1851s; H. Crouzel, *Bibliographie critique d'Origène*, Steenbrugge 1971, passim.

<sup>2</sup> M. Simonetti, *I Principi di Origene*, Torino 1968. La lettura proposta dal Simonetti sulla scorta del testo origeniano, è ben diversa da quella di Gregorio, cfr. *De hom. op.* 28 (PG 44,229B); *De an. et res.* (PG 46, 113BC).

quello della *apocatastasis* che coinvolge la discussione di testi biblici, segnatamente paolini; lo studio dei testi gregoriani ci ha portato piuttosto a individuare all'interno di essi il problema che ci siamo posti, non come oscillazioni di Gregorio tra posizioni dipendenti da Origene e posizioni indipendenti, ma come tentativi di mediare posizioni platoniche con posizioni cristiane, un dialogo, dunque, tra culture come accoglimento e discussione da parte della nuova dottrina di argomentazioni profane, ma cariche di verità<sup>3</sup>. Il nostro discorso sarà, al proposito, solo filosofico: non biblico od ecclesiale, e nemmeno filologico.

Tralasciamo di raccogliere le citazioni bibliche, pur interessanti per delineare la dottrina gregoriana; indichiamo invece nella domanda: *quale corpo risorge?* il tema essenziale e discriminante, in Gregorio, tra platonismo e cristianesimo. Fra i testi che si potrebbero citare, scegliamo questo del *De anima et resurrectione*: « quando la resurrezione avrà riportato il nostro corpo alla vita, l'essere che risorgerà sarà un popolo di corpi perché non mancheranno nel risorto né l'infante, né il bimbo, né l'adolescente, né l'uomo, né il padre, né il vecchio »<sup>4</sup>; questa ed altre difficoltà<sup>5</sup> tutte relative ai continui cambiamenti che subisce il corpo durante la vita terrena affollano la mente di Gregorio insieme con quelle relative alla presenza nel corpo risorto degli organi relativi alle funzioni proprie della vita terrena, della differenza tra i sessi. Sono difficoltà che Gregorio vede molto chiaramente, ma che non scioglie, almeno in maniera diretta; le risposte si riferiscono piuttosto al problema più generale e certamente diverso, e, ci pare, più importante dottrinalmente, del rapporto anima-corpo così come rimane nei due termini dopo la loro separazione. E' questo tema che ha appassionato tutto il pensiero patristico e scolastico e che trova in San Tommaso forse la formulazione più chiara e completa. Non c'è risposta puntuale nei passi in cui si pongono le difficoltà sopradette. Essa si coglie nella lettura intera dei testi nei quali è presente. Osserviamo come all'interno di Gregorio (comprese le pagine del *De mortuis*, nelle quali non vediamo come, invece, J. Daniélou<sup>6</sup> singolarità e particolare vicinanza ad Origene, tanto più che non mancano in altre opere)<sup>7</sup>, con la differenza di un

<sup>3</sup> Cfr. a proposito dell'atteggiamento di Gregorio di Nissa nei confronti della cultura profana, le pagine intorno alla cultura nel *De vit. Moys.*, cfr. J. Daniélou, SCh 1bis, pp xxiv-xxxi.

<sup>4</sup> PG 46, 144A.

<sup>5</sup> Cfr. tra gli altri testi *De hom. op.* 26 (PG 44,224C-225A); *De an. et res.* (PG 46, 173B-141C); per argomenti simili a quelli gregoriani, cfr. Orig. *De res. frag.* (PG 11,91-100).

<sup>6</sup> J. Daniélou, *L'être et le temps*, p. 220.

<sup>7</sup> Cfr. *De an. et res.* (PG 46, 108A).

moderato platonismo, si ponga nei termini stessi del *De principiis* origeniano, essendo in quest'opera compresenti i momenti, che saranno poi gregoriani, della presenza e della trasformazione del corpo. Non, quindi, dipendenza di Gregorio da Origene, ma identità, nella differenza di sviluppo, di problema per i due.

Nel *De hominis officio* Gregorio scrive: « infatti l'anima accompagna il corpo con il quale quasi coabita con affezione e amore unicamente naturale per cui rimane qualcosa del primitivo congiungimento, sia un affetto nascosto, sia una conoscenza quasi impressa naturalmente in esso che le permette di riconoscerlo fra tutti »<sup>8</sup>.

Questa argomentazione rappresenta il cuore della posizione gregoriana che non si può dire certamente platonica o neoplatonica, e nemmeno origeniana: essa è logicamente coerente nello stesso tempo che rispettosa della Sacra Scrittura; è, dunque, momento di antropologia perfettamente cristiano.

L'anima è sempre identica a se stessa e così anche il corpo: « in quegli elementi ove era stata messa all'inizio, l'anima rimane anche dopo la dissoluzione di essi »<sup>9</sup>. Sembra questa la risposta conclusiva alle difficoltà che Gregorio si pone; essa apre la prospettiva autenticamente cristiana di risoluzione del problema dell'anima e del corpo e della resurrezione del corpo: il corpo non è tutto nel cambiamento perché l'uomo non solo come anima<sup>10</sup> partecipa dell'essere per la creazione, ma nella sua totalità e, quindi, nella sua totalità partecipa dell'immutabilità di Dio, fatta salva la differenza ontologica<sup>11</sup>; ed è per questo che la natura umana che « all'inizio era aurea e risplendente per la somiglianza con il bene autentico » e che « dopo il peccato diventò scolorita e incupita », può ritornare nella vera bellezza dalla quale si allontanò<sup>12</sup>. Qui troviamo il massimo distacco da Origene che vede nella presenza del corpo il segno della mutabilità: « D'altra parte la natura intelligibile deve necessariamente far uso dei corpi, poiché essa per il fatto di essere stata creata è soggetta a mutamento e alterazione: infatti ciò che non era ed ha cominciato ad essere

<sup>8</sup> *De hom. op.* 27 (PG 44, 225B-C). A. Trapè, *Escatologia e antiplatonismo di S. Agostino*, Aug. 18 (1978) 241, cita Aug. *De gen. litt.* XII, 35,68, passo analogo a questo gregoriano, mostrando in tal modo come il problema dell'anima e del corpo e del loro rapporto non abbia né nella patristica greca, né in quella latina soluzione platonica.

<sup>9</sup> *De an. et res.* (PG 46, 76D-77A).

<sup>10</sup> E' evidente che Gregorio non condivide la posizione plotiniana (e neoplatonica) che « l'anima anche senza il corpo è uomo » (*Enn.* VI, 7,5, cfr. III, 5,5).

<sup>11</sup> Cfr. *C. Eunom.* VIII (PG 45,365; 793-800); *Or cat. magna* (PG 45, 28CD; 57D-59A; 100A).

<sup>12</sup> *Hom. Ct.* IV (PG 44, 832).

è per ciò stesso di natura mutevole e non possiede il bene o il male in maniera sostanziale, bensì accidentale »<sup>13</sup>.

E' chiaro che anche per Gregorio l'esser mutevole dell'uomo dipende dall'imperfezione creaturale, ma poiché l'uomo partecipa nella sua totalità dell'immutabilità del perfetto, in questa dimensione il suo corpo risorto non soffre mutamento, così che l'anima lo può ritrovare. Per sciogliere le difficoltà che l'argomento pone, Gregorio ha collocato l'uomo totale nel piano della creazione, superando così il platonismo.

Nel tema dell'*apocatastasis*, soprattutto, possiamo vedere sia la concordanza con Origene, sia il distacco di Gregorio dal platonismo. Sia nel testo della *Or. de beatitudinibus* VIII<sup>14</sup> che in quello del *De anima et resurrectione*<sup>15</sup> il ritorno è nei cieli; ma nel primo si tratta del ritorno di coloro che sono caduti, e nel secondo delle anime che all'origine si trovano ἐν ἰδιοζούσῃ τινὶ πολιτείᾳ e attraverso peripezie raggiungono nuovamente la patria celeste. Il riferimento gregoriano è qui ad Origene. Che Gregorio legga Origene come sostenitore della preesistenza delle anime è chiaro anche dal *De hominis opificio*<sup>16</sup> dove parla di un popolo di anime che risiede proprio ἐν ἰδιοζούσῃ τινὶ πολιτείᾳ e attribuisca questo concetto a coloro che hanno scritto il *De principiis*.

Origene stesso<sup>17</sup> vuol dimostrare la preesistenza delle anime con la Sacra Scrittura; ma si tratta piuttosto di una utilizzazione del platonismo anche nella lettura dei testi sacri.

Ma pur così marcata, non sta qui la differenza più profonda. Che le anime preesistano o no, esse giungono alla ἀποκατάστασις εἰς τὸ ἀρχαῖον (allo stato originario, che è quello stesso della creazione). Che τὸ ἀρχαῖον sia il momento originario, con il quale coincidendo si identifica il momento finale, è evidente da ogni testo gregoriano<sup>18</sup>. Ripensando al *De hominis opificio* e alla creazione dell'uomo come immagine di Dio, è significativo per il nostro tema il passo del *De virginitate* nel quale si parla di « ritorno allo stato originario dell'immagine divina »<sup>19</sup>.

<sup>13</sup> Orig. *De princ.* IV,4,8; M. Simonetti, *I Principi*, pp. 64-69; 559.

<sup>14</sup> *Or de beat.* VIII (PG 44, 1292B).

<sup>15</sup> *De an. et res.* (PG 46, 113A).

<sup>16</sup> *De hom. op.* 28 (PG 44, 229B).

<sup>17</sup> Orig. *De princ.* III, 6,4.

<sup>18</sup> Sull'apocatastasi cfr. tra gli altri, i testi seguenti: *De hom. op.* 17 e 21 (PG 44, 188D-189A; 201D-204A); *In Ps. ins.* I, 8, 14 e 16 (PG 44, 525C-D; 585B; 605D-608A); *Hom. Cr.* XV (PG 44, 1116A); *De an. et res.* (PG 46, 70C; 90B; 103B; 108A; 135C-138A).

<sup>19</sup> *De virg.* 12 (PG 46, 373C). La descrizione che segue, dell'uomo che ha vinto la carne, è quella dello stato di beatitudine prima della caduta. Appare evidente al lettore che questo passo non è nell'orizzonte origeniano ed è piuttosto avvicicabile ai passi gregoriani del *De mortuis*.

Il momento finale identico al momento originario è partecipazione all'immutabilità divina, partecipazione, naturalmente, come ne è capace la creatura; esso si può indicare con una pagina del *De vita Moysis* relativa al progresso nella virtù: « E' la cosa più di tutte paradossale, che la stabilità e la mutabilità siano la stessa cosa »<sup>20</sup>. Questa pagina, insieme con tutte le altre sul tema della perfezione ci consentono di individuare in questo movimento-immobilità, misura massima del progresso, non solo lo stato finale dell'uomo, ma anche quello iniziale in cui il movimento, non essendo ancora intervenuta la caduta, coincideva, come è indicato per questo stato finale, con l'immutabilità.

E' importante nel *De anima et resurrectione*<sup>21</sup>: ὅτι ἀνάστασις ἐστὶν ἢ εἰς τὸ ἀρχαῖον τῆς φύσεως ἡμῶν ἀποκατάστασις. Di εἰς τὸ ἀρχαῖον ἀποκατάστασις si parla anche nella *Or. catechetica magna*<sup>22</sup>, sottolineando come Gregorio, in quest'opera che rappresenta come la conclusione del suo discorso, mantenga la stessa posizione nei confronti del tema.

Ἀνάστασις e ἀποκατάστασις sono per Gregorio momenti definitivi; per Origene<sup>23</sup>, invece, il momento della apocatastasi è incorporeo e non definitivo. A proposito dell'incorporeità, M. Simonetti<sup>24</sup> rileva l'incertezza di Origene per la definitività: dai testi sopra citati risulta una serie di apocatastasi non definitive per la possibilità delle creature, per il libero arbitrio, di allontanarsi da Dio anche dopo il ritorno a Lui. In *De princ.* III, 6,6, invece, Origene afferma: « E dobbiamo credere che il nostro corpo in questa condizione di resurrezione nell'apocatastasi rimarrà sempre e immutabilmente per volontà del Creatore »<sup>25</sup>. Ci sarebbe, dunque, anche per Origene, per le creature razionali una apocatastasi definitiva quando, come nota M. Simonetti citando *Com. Rom.* V, 10, Origene « spiega proprio come alla fine il libero arbitrio non sarà in condizione di provocare nuove cadute, vinto dall'amore di Dio »<sup>26</sup>. La definitività dell'apocatastasi, come resurrezione di ciascun uomo, libera a questo proposito, Gregorio Nisseno dal platonismo, mentre la non definitività di ogni apocatastasi (pur ammettendo la non definitività di ogni apocatastasi) non libera Origene.

In Gregorio l'apocatastasi ha bisogno di tempi lunghi<sup>27</sup> e comprende i dannati; tra gli altri passi sull'argomento, citiamo un

<sup>20</sup> *De vit. Moys.* II, 243 (Sch 1bis, 110).

<sup>21</sup> *De an. et res.* (PG 46, 148A).

<sup>22</sup> *Or. cat. magna* 26 (PG 45, 69B).

<sup>23</sup> Orig. *De princ.* II, 3,3; III, 6,3; IV, 4,8.

<sup>24</sup> M. Simonetti, *I Principi*, pp. 64-69.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 475 e n. 43.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>27</sup> E' questo, tema diffuso in tutta la produzione gregoriana.

passo del *De vita Moysis*, assente da PG, ma non dalle più recenti edizioni: « Se dopo tre giorni di questo supplizio, gli Egiziani rinunciano a vedere la luce, si potrà forse di qui interpretare la restaurazione (*apocatastasis*) finale nel regno dei cieli di coloro che erano stati condannati all'inferno »<sup>28</sup>.

L'apocatastasi finale ripristina lo stato originario della creazione come è uscita dalle mani di Dio. La differenza tra Gregorio di Nissa e Origene sta, ancora una volta, nel « diverso » platonismo dei due, e, a ben vedere, i vari momenti del tema sono compresenti in ciascuno di essi.

BRUNO SALMONA  
Università di Genova

---

<sup>28</sup> *De vit. Moys.* II, 82 [Sch 1bis, 54]; il testo sostituito in PG 44, 349B.