CORPO CARNALE E CORPO CELESTE IN GREGORIO DI NISSA

1. Introduzione

In generale Gregorio di Nissa afferma la distinzione tra il corpo celeste (τὸ οὐράνιον σῶμα), sottile e leggero (λεπτόν·τε καὶ κοῦφον), proprio delle nature spirituali (τῆς νοεῶς τε καὶ ἀσωμάτου φύσεως), e il corpo sensibile che è pesante e gravita verso terra¹.

Sempre in via generale, la morte fisica costituisce per Gregorio la soglia che l'uomo deve varcare per ricevere un corpo spirituale. Leggiamo nel *De mortuis*: «L'anima può aderire alla vita spirituale e immateriale [τῆς νοεῶς καὶ ἀύλου ζωῆς], solo quando si scuote di dosso il peso della materia che la circonda»². La morte ci libera dall'intossicazione della carne e ci apre alle sottigliezze degli spiriti invisibili. Gregorio immagina che essa sia come un penoso travaglio che ci separa da una vita analoga a quella del feto³ e ci genera a una nuova forma di esistenza, intelligibile e immateriale, in cui l'anima respira una nuova aria e gode di una luce nuova⁴.

¹ *De infantibus praemature abreptis, Gregorii Nysseni opera auxilio aliorum virorum doctorum edenda curavit Wernerus Jaeger, Leiden 1952 ss. (= GNO) III, II, edidit H. Hörner, 1987, 78, 10-16.*

² *Discorso sui defunti*, edizione critica con introduzione, traduzione, note e indici a cura di G. Lozza (Corona Patrum [= CP] 13), Torino 1991, 50, 32-33. E poco oltre: «Quando grazie alla morte otteniamo l'incorporeità, noi ci avviciniamo a quella natura che è libera da ogni pesantezza fisica» (ivi, 50, 38-52, 2).

³ Ivi, 56, 3-7.10-11.

⁴ Ivi, 56, 11-12.

Con la morte – precisa Gregorio – il corpo depone ogni scoria, che poteva avere qualche utilità nella vita terrena, e riceve una conformazione idonea al nuovo genere di esistenza⁵. Gli organi legati alle funzioni biologiche vengono meno⁶, si perde l'inclinazione al pianto e alle altre disposizioni emotive⁷ e tutti i caratteri somatici «si trasformano in qualcosa di più divino: il colore, la forma, l'aspetto e tutti i tratti individuali»⁸. Grazie alla sua essenza spirituale (τῆς ἀσωμάτω φύσει)⁹, il corpo che scaturisce da questo scrupoloso agente purificatore (καθάρσιον ἀκριβέες) che è la morte¹⁰, conduce un'esistenza libera dagli usuali confini dello spazio e del tempo¹¹ e, non gravato più da alcun peso, si può muovere liberamente nelle regioni celesti¹². Nel *De anima et resurrectione* Gregorio così sintetizza la differenza tra il corpo che risorge dalla morte e il corpo carnale: «Quest'involucro corporeo, che ora è disciolto dalla morte, sarà di nuovo tessuto con gli stessi elementi, anche se non avrà più una consistenza spessa e pesante: il tessuto filato sarà più sottile ed aereo [λεπτότερόν τε καὶ ἀερῶδες]»¹³.

⁵ Ivi, 70, 11-31.

⁶ Ivi, 70, 10-11; 72, 35-37.

⁷ «Certo i defunti non hanno l'inclinazione al pianto né alcun'altra debolezza, e d'altronde chi si è sciolto dalla carne è soltanto intelletto e spirito» (ivi, 48, 13-14).

⁸ Ivi, 72, 33-35.

⁹ Ivi, 72, 32.

¹⁰ Ivi, 72, 1.

¹¹ Chi muore, secondo Gregorio, vive ancora in una dimensione temporale, che è costitutiva del suo essere creaturale, ma non più nel tempo cronologico della vita terrena, scandito dalla sequenza passato, presente e futuro. È un tempo libero dalla scansione ordinaria del tempo, è pura estensione verso il fine della nostra speranza. La libertà dalla scansione del tempo consente alle creature spirituali di muoversi nello spazio in modo estremamente libero, mentre per le creature sensibili lo spazio resta legato alla condizione fondamentale di vivere il tempo come successione di momenti non sovrapponibili: cfr. G. FERRO GAREL, *Gregorio di Nissa. L'esperienza mistica, il simbolismo, il progresso spirituale*, Torino 2004, pp. 205-207.

¹² *Discorso sui defunti*, CP 13, 72, 31-32.

¹³ *De anima et resurrectione, Patrologiae cursus completus*, accurante J.P. Migne, series graeca (= PG) 46, 108 A.

Quella che si apre con la morte non è l'unica prospettiva sviluppata da Gregorio. A questa si affianca, lungo tutto l'arco della produzione del Nisseno, la convinzione secondo cui per rivestirsi di un corpo spirituale l'uomo non deve attendere il periodo di tempo successivo alla morte: «Alcuni» leggiamo nel *De mortuis* «già nella vita fisica ottengono l'esistenza spirituale ed esente dalle passioni [τῶν πνευματικῶν ἐν ἀπαθείᾳ κατορθούτων βίον]»¹⁴. Attraverso la vita del corpo carnale, l'uomo può preparare la vita che verrà dopo¹⁵, lavorando fin d'ora alla formazione del corpo spirituale e anticipando a questa vita le prerogative proprie della vita successiva alla morte. Celebrando l'orazione funebre del vescovo Melezio, Gregorio ci dice che in paradiso egli «indossa una veste che ha portato con sé avendola intessuta con la purezza della vita»¹⁶. E parlando della sorella Macrina e delle vergini di Annesi che vivevano con lei riconosce ammirato:

Quale parola umana potrebbe renderci spettatori di una tale vita? La loro esistenza era al confine tra la natura umana e la natura angelica. Per il fatto di essere libere dalle passioni umane erano superiori a una vita puramente umana [...]. Pur vivendo nella carne non erano affatto appesantite dal corpo, ma lievi, levandosi in alto, spaziavano per il firmamento in compagnia delle potenze celesti [ταῖς οὐρανίαις συμμετεωροποῦσα δυνάμει]»¹⁷.

¹⁴ *Discorso sui defunti*, CP 13, 67, 13-14.

¹⁵ Cfr. *In Canticum Canticorum*, GNO VI, edidit H. Langerbeck, 1960, 134, 9-17. Il passo precisa che, attraverso questa vita, possiamo preparare nella preghiera (προμελετήν) l'esistenza in cui speriamo. È interessante l'uso del verbo προμελετήν per esprimere l'opera di preparazione della vita futura. Come ha chiarito Hausherr, nella tradizione ascetica e religiosa del tempo, il termine allude alla ripetizione interiore e continuativa di alcuni versetti dei Salmi: I. HAUSHERR, *Noms du Christ et voies d'oraison* (Orientalia Christiana Analecta 157), Roma 1960, pp. 170-174.

¹⁶ *Oratio funebris in Meletium episcopum*, GNO IX, edidit A. Spira, 1967, 454, 14-455, 1.

¹⁷ *De vita Macrinae*, GNO VIII, I, edidit V. Woods Callahan, 1963, 382, 19-383, 5. In un passo tratto dalle epistole Gregorio afferma che Macrina «imitava nel corpo umano la vita degli angeli [...]. Una carne che rifugge da ciò che le è proprio,

Non meno esemplare, secondo Gregorio, era la vita del fratello Basilio: essendosi elevato al di sopra del mondo intero, «circolava con le potenze celesti [συμμετεωροπορεῖν ταῖς θείαις δυνάμει], senza che alcun peso carnale impedisse il viaggio del suo spirito»¹⁸.

È grazie alla vita virtuosa che l'uomo può conseguire già su questa terra un corpo aereo e spirituale. Leggiamo nel *De vita Moysis*:

Chi vuole consacrarsi a Dio [...] è necessario che non faccia del male alla propria anima indossando nella vita una veste grassa e dedita ai piaceri carnali, ma affini come tela di ragno, con la purezza della vita, i suoi modi di comportarsi e si avvicini a ciò che è leggero, aereo, sottile, tessendo di nuovo questa natura corporea [...]. Chi infatti, secondo il suggerimento del Salmista, ha estenuato come ragnatela la sua anima, ha indossato una tunica aerea che va dalla testa fino ai piedi¹⁹.

Nel *De virginitate* Gregorio ribadisce che chi accoglie nella parte viva del proprio cuore la sapienza, la giustizia, la santificazione e le altre virtù «anche nella vita presente trae profitto dall'eccellenza dei beni della resurrezione [...]. Egli riceve i beni promessi [ai giusti dopo la resurrezione] unendosi agli splendori dei santi e imitando con la sua vita incontaminata la purezza delle potenze incorporee»²⁰.

un ventre chiuso ai suoi stimoli naturali, come pensiamo che sarà al momento della resurrezione» (*Epistulae*, GNO VIII, II, edidit G. Pasquali 1959, 64, 22-65, 5).

¹⁸ In *Basilium fratrem*, GNO X, I, edidit O. Lendle, 1990, 131, 16-18. Quello della circolazione celeste è un tema già conosciuto dalla tradizione filosofica: cfr. G. FERRO GAREL, *Gregorio di Nissa*, cit., pp. 210-211.

¹⁹ *La vita di Mosè*, a cura di M. Simonetti (Scrittori greci e latini [= SGL]), Fondazione Lorenzo Valla, Milano 1984, II, 191, 6-20.

²⁰ *De virginitate*, GNO VIII, I, ed. J.P. Cavaños, 1952, 309, 8-9. 12-15. Questa impostazione di pensiero sembra pervenire a Gregorio da Origene. In Origene è chiaro che il corpo di resurrezione non è soltanto un grandezza donata ai credenti dopo la morte, ma è un corpo che essi possono forgiare fin d'ora sbarazzandosi

In generale, la condizione propria del corpo spirituale rispetto al corpo carnale costituisce un tema acquisito dalla critica, almeno per quanto concerne la prospettiva *post-mortem*²¹. Perciò in questo articolo non ci si soffermerà su di esso. In queste pagine ci si prefigge più semplicemente di mettere in luce il ruolo svolto dal corpo carnale nell'edificazione del corpo spirituale e il rapporto che corre tra i due. Particolare attenzione pertanto viene data alla vita nel corpo sensibile, prendendo le mosse dalla situazione in cui l'uomo si trova a seguito della caduta originaria.

2. Dal corpo carnale al corpo celeste

Gregorio interpreta spesso il peccato e la caduta dell'uomo come la rottura della semplicità propria dell'anima nella condizione originaria, quando, creata a immagine di Dio, essa «si rispecchiava solo nel bene e non si mescolava con il

dell'immagine dell'uomo terrestre, vale a dire liberando la loro anima da ogni pensiero carnale (cfr. F. ALTERMATH, *Du corps psychique au corps spirituel: interprétation de 1Cor. 15,35-49 par les auteurs chrétiens des quatre premiers siècles*, Tübingen 1977, p. 121). Lo sforzo dell'uomo deve fin d'ora essere caratterizzato dalla tensione a rivestirsi dello stato celeste, di cui godeva anteriormente alla creazione. «Penso che il cielo sia chiuso agli empi che portano l'immagine del terrestre e sia aperto ai giusti che portano l'immagine del celeste» (ORIGENE, *Commentaire sur s. Jean*, texte grec, avant-propos, traduction et notes par C. Blanc [Sources Chrétiennes (= SC)], Paris 1966, 120, 237, 47). Nella spiegazione allegorica di Gen 1,6-7, questi ultimi sono coloro che si sono allontanati dalle acque inferiori, sede del principe di questo mondo e dei suoi angeli, e partecipano alle acque superiori, sede delle potenze celesti, cercando di assimilarsi alle medesime: cfr. *Homélies sur la Genèse*, traduction et notes de L. Doutreleau, introduction de H. de Lubac, Paris-Lyon 1943, SC 7, 66-67. A costoro le realtà celesti si mostrano chiaramente ed essi possono vederle: cfr. *Commentaire sur s. Jean*, SC 120, 237, 47.

²¹ T.J. TENNIS, *Gregory on the Resurrection of the Body*, in *The Easter Sermons of Gregory of Nyssa*, Proceedings of the fourth international colloquium on Gregory of Nyssa (Cambridge, England, 11-15 September 1978), edited by A. Spiras and C. Klock (Patristic monograph series 9), Cambridge (Massachusetts) 1981, pp. 55-80; J. DANÉLOU, *La résurrection des corps chez Grégoire de Nyssa*, in «Vigiliae Christianae» 7 (1953), pp. 154-170; F. ALTERMATH, *Du corps psychique au corps spirituel*, cit., pp. 181-190.

male»²². Staccandosi dalla vita divina, l'uomo muore alla vita migliore, e si riempie del frutto che produce la corruzione²³, scegliendo un'esistenza in cui il male si mescola con il bene.

Si capisce perché Gregorio giunga a dire che l'esistenza simultanea dell'albero della vita e di quello del bene e del male al centro del paradiso era impossibile²⁴. L'uomo godeva solo del primo albero, da cui attingeva senza limiti i beni del paradiso, ed era tenuto lontano da ciò che nella sua natura era formato da una mescolanza dei due principi contrari²⁵. Il secondo albero, l'albero del bene e del male, rappresenta da questo punto di vista la possibilità della caduta. Altrove Gregorio afferma che i due alberi si trovano secondo il testo sacro nello stesso punto, al centro del paradiso, solo nel senso che «l'uno vi era collocato per sua natura, l'altro invece si è aggiunto a quello che già vi era come conseguenza della privazione. Infatti il reciproco scambio di vita e di morte ha luogo con riguardo all'uno e medesimo albero per effetto di partecipazione e di privazione»²⁶. La privazione della vita originaria ha significato per l'uomo il nascere a una vita mescolata con il male e la morte²⁷.

In concreto Gregorio identifica la perdita della semplicità originaria con il fatto di abbracciare una vita aggiogata alla carne e al sangue, caratterizzata dagli impulsi propri della condizione animale, come l'impulso a nutrirsi, a generare, a espandersi, l'istinto di difesa e di protezione, e più in generale tutti gli istinti della vita biologica che si trovano nella vita animale e tutti i movimenti e i desi-

²² *De anima et resurrectione*, PG 46, 81 B.

²³ *In Canticum Canticorum*, GNO VI, 350, 20-21.

²⁴ *Ivi*, 10, 11-11, 7.

²⁵ *De anima et resurrectione*, PG 46, 81 B.

²⁶ *In Canticum Canticorum*, GNO VI, 351, 15-18.

²⁷ Leggiamo poco sopra al passo ora citato: «La morte di per sé non è stata piantata e non ha radici, perché non possiede un suo luogo da nessuna parte; essa è piantata grazie alla privazione della vita, allorchando si indebolisce nell'essere vivente la partecipazione alla sostanza migliore» (*ivi*, 349, 20-350, 2).

deri dell'anima legati alla giovinezza, alla vecchiaia, alla malattia e alla morte²⁸. L'uomo che nasce alla vita carnale vive questa condizione animale, con i suoi istinti e le sue modalità di esistenza, e questa rappresenta per lui una specie di tentazione è di prova costante. I movimenti propri di questa condizione si attaccano, secondo Gregorio, come un'escrescenza all'essenza noetica dell'anima²⁹ – costituendo di fatto le varieguate espressioni delle parti inferiori dell'anima – e la trasformano da semplice che era in qualcosa di complesso, in cui si mescolano tendenze tra di loro opposte.

Ciò che ai fini del nostro discorso preme sottolineare è che Gregorio – riprendendo un motivo già presente in Origene³⁰ – si rifiuta di vedere in questa condizione animale, in queste tuniche di pelle di cui non possiamo spogliarci se non con la morte, un'intenzione punitiva di Dio, legata alla colpa della caduta. Le tuniche di pelle sono invece il risultato di una determinazione sapiente di Dio, consecutiva alla caduta dell'uomo. In particolare esse rappresentano l'antidoto (των ἀγαθῶν ἀντιφάρμακων) scelto da Dio per rimediare all'inclinazione sorta nell'uomo con il peccato delle origini³¹. Rivestendo l'uomo della tunica di pelle, Dio, nella sua infinita misericordia, utilizza la stessa inclinazione delle origini come rimedio al male e strumento del suo disegno nei confronti dell'uomo, e in tal modo «realizza sapientemente il bene mediante il suo contrario»³². Il mescolamento tra il bene e il male, che ha segnato l'ingresso dell'uomo nella vita sensibile, caratterizza anche, nel disegno della misericordia divina, la direzione del suo progresso di crescita.

Se inserita in questa cornice, emerge in tutta la sua rilevanza l'affermazione del *De mortuis*: «Se fossimo rimasti nella no-

²⁸ *De anima et resurrectione*, PG 46, 148 C-149 A.

²⁹ Cfr. *De anima et resurrectione*, PG 46, 56 C, 57 C.

³⁰ Cfr. H. CROUZEL, *Virginité et mariage selon Origène*, Paris-Bruges 1963, p. 44.

³¹ *De mortuis*, CP 13, 64, 25-27.

³² *Ivi*, 64, 32.

stra condizione originaria non avremmo affatto bisogno [προσέ δεήθημεν] delle tuniche di pelle, perché risplenderebbe in noi la somiglianza con Dio»³³. La tunica di pelle costituisce ciò di cui l'uomo ha bisogno per recuperare l'immagine delle origini. Il bagaglio di impulsi e di desideri con cui l'uomo nasce alla vita sensibile costituisce la strada additata al medesimo, l'unica strada che egli possa percorrere, per giungere alla virtù. In Gregorio è molto radicata l'idea che la virtù dell'uomo si spiega e si misura in rapporto agli impulsi del corpo. Sono essi a fornire la materia della nostra virtù, quando il *logos* sappia imporre il giusto orientamento a tali impulsi, eliminando gli eccessi e i difetti delle passioni³⁴. L'energia e la potenza all'opera nelle virtù e nelle passioni resta sempre la stessa: così come è evoluta nel senso di una passione, allo stesso modo può prendere la direzione della virtù, solo che l'uomo che la possiede lo voglia. Virtù e passioni sono germogli opposti che «restano uniti insieme nelle radici»³⁵. Estirpare uno di questi germogli come zizzania, scrive Gregorio nell'interpretare la parabola del vangelo, significherebbe privarci per sempre anche del germoglio buono, piantato assieme al primo³⁶. La virtù sboccia nell'uomo quando il *logos*, che è il principio ereditato dall'antica condizione, sappia esercitare la propria egemonia sugli impulsi carnali, ricevendo d'altra parte dai medesimi – a riprova della nuova condizione di mescolamento in cui l'uomo viene a trovarsi – l'energia necessaria per aspirare al bene³⁷:

³³ Ivi, 62, 27-29.

³⁴ Sulla concezione nisseniana del buon uso delle passioni sotto la salda egemonia del *logos* (*metriopatheia*), e sulla dottrina collegata della virtù come *mesotes*, anche per quanto concerne le influenze del medioplatonismo, cfr. E. PEROLI, *Il Platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa*, Milano 1993, pp. 252-264.

³⁵ *De anima et resurrectione*, PG 46, 64 C.

³⁶ Ivi, 65 A-B.

³⁷ *La vita di Mosè*, SGL II, 96, 1-98, 5. Questo passo, in cui viene proposta l'immagine degli stipiti e dell'architrave, sottolinea il ruolo vicendevole che le parti dell'anima giocano nell'edificazione della virtù: si tratta di un'azione sinergica che

E tutte queste cose che vengono ciascuna dalla natura irrazionale delle bestie diventano vizi per l'uso cattivo del *Logos*. Accade anche l'inverso se il *Logos* impone la sua forza a questi movimenti: allora la viltà si cambia in sicurezza, l'ira genera il valore, la timidezza la prudenza, la paura l'obbedienza e l'odio l'avversione alla malvagità, la forza dell'amore e il desiderio del bello³⁸.

Questa concezione, per quanto non nuova come orientamento di pensiero³⁹, assume un peso specifico sull'idea che Gregorio ha del corpo spirituale: la veste aerea che l'uomo indossa, tessuta dei colori delle varie virtù⁴⁰, dipende strettamente dalle tuniche di pelle⁴¹. Le pulsioni del corpo di carne rappresentano le condizioni imprescindibili dello sviluppo del nostro corpo spirituale. Nella misura in cui l'uomo comincia a diventare padrone di queste pulsioni, egli si mette a lavorare, senza neppure rendersene conto, alla tessitura della sua veste luminosa: i primi fili di questa tunica luminosa sono i primi risultati conseguiti nella lotta contro le passioni, sono i primi bagliori delle virtù, che iniziano a farsi strada nelle tenebre della nostra vita, quando l'uomo incomincia a governare l'energia e la potenza presenti nel suo corpo. Riprendendo e incentivando lungo tutto l'arco della vita il suo impegno ascetico, l'uomo fa crescere il suo corpo spirituale in fulgore e potenza, secondo un processo che non ha

unisce, al ruolo svolto dal *logos* nei confronti delle parti inferiori dell'anima, l'azione propria di queste ultime nei confronti del *logos*.

³⁸ *De opificio hominis*, PG 44, 193 B.

³⁹ Giocano al riguardo sia l'influenza del modello stoico, sia quella del modello platonico, con la dottrina del *nóθος* estraneo all'anima, ma suscettibile di uso buono: cfr. G. FERRO GABEL, *Gregorio di Nissa*, cit., p. 165; H.F. CHERNISS, *The Platonism of Gregory of Nyssa*, Berkeley 1930, pp. 20-25.

⁴⁰ Cfr. *De opificio hominis*, PG 44, 137 A-B.

⁴¹ Affermando che la tunica di pelle «può diventare, a seconda dei casi, il docile strumento dell'inclinazione alla virtù oppure alla malvagità» (*Discorso sui morti*, CP 13, 64, 35-36), Gregorio collega saldamente tra di loro la dimensione spirituale creata dalle nostre virtù e la dimensione della nostra vita carnale.

fine e che avvicina sempre di più questo corpo spirituale alle condizioni del corpo di resurrezione⁴².

È significativo che Gregorio utilizzi, a preferenza di altri, proprio il termine "tunica" per esprimere il corpo spirituale. La tunica di luce (φωτοειδής)⁴³ non è qualcosa di fondamentalmente diverso dalla tunica di pelle, come l'identità del nome sottolinea. È la stessa tunica di pelle purificata, è la condizione del corpo carnale ripulito dalla lordura delle passioni e rivestito dal fulgore delle virtù e, in questo senso, è la dismissione della tunica di pelle. Quando Gregorio afferma che chi si veste della tunica luminosa, lavorata grazie alla purezza e all'incorruttibilità, non può «accettare di indossare quel povero e sdrucito mantello di cui si rivestono l'ubriaco e il fornicatore»⁴⁴, non pensa a due indumenti radicalmente diversi, ma al povero mantello passionale, trasformato, rivestito di una luce nuova. Il corpo e gli impulsi che lo caratterizzano permangono a costituire quel filo rosso che unisce la tunica passionale a quella secondo virtù⁴⁵.

⁴² Cfr. G. FERRO GAREL, *Gregorio di Nissa*, cit., pp. 189-190.

⁴³ Cfr. *In Canticum Canticorum*, GNO VI, 328, 10-329, 1.

⁴⁴ *Ivi*, 329, 12-14.

⁴⁵ Talvolta Gregorio afferma la necessità di mortificare le membra del corpo per conseguire, già su questa terra, la vita eterna. Commentando il versetto del *Cantico* «le mie mani stillavano mirra, le mie dita stillavano mirra fluente» (5,5) così scrive: «Il significato complessivo di queste espressioni è il seguente: io ho ricevuto l'efficacia della resurrezione dal fatto che ho mortificato [νεκρώσει] le mie membra che sono sulla terra e di mia spontanea volontà è stata attuata la mortificazione di esse, senza che la mirra mi venisse posta sulle mani da un altro, ma in quanto essa stillava in seguito a una mia libera decisione» (*ivi*, 344, 6-11). L'immagine dell'anima che stilla mirra dal suo corpo e profuma di questo unguento usato per la sepoltura dei morti ritorna altre volte nel *Commento al Cantico*: cfr. ad esempio *ivi*, 404, 7-21. Anche fuori da quest'opera, Gregorio trova il modo di ribadire il collegamento tra la mortificazione delle passioni e il conseguimento di un diritto di cittadinanza tra gli spiriti invisibili: «Colui il quale [...] col timore di Dio ha inchiodato le proprie carni ed è stato crocifisso con Cristo, ha fatto rotolare via da sé la pesante pietra dell'illusione della vita ed è uscito dalla tomba del corpo per camminare in novità di vita, abbandonando la vita materiale e strisciante degli uomini e ascendendo per sublime desiderio alla città celeste [...] non gravato dal peso del corpo,

In un passo molto bello citato nel paragrafo introduttivo Gregorio afferma che per rivestirsi di quest'ultima tunica occorre affinare (ἀπολεπτύνειν) i propri modi di comportarsi, rinunciando a indossare una veste grassa e dedita ai piaceri della carne, e tessendo di nuovo la propria natura corporea. La tunica che risulta da questo lavoro, simile a una ragnatela dal filato sottile e appena trasparente, è una tunica aerea che – precisa Gregorio – va dalla testa alla punta dei piedi (ἐκ κεφαλῆς εἰς ἄκρους πόδας διήκοντα)⁴⁶. Questa precisazione è importante, dal nostro punto di vista, perché di nuovo consente di avvicinare la tunica aerea alla tunica di pelle, considerando la prima nient'altro che la tunica di pelle affinata e alleggerita dal peso delle passioni. Altrettanto interessante è l'uso del verbo ἀπολεπτύνειν. Gregorio lo usa anche a proposito della esegesi della Scrittura, per sottolineare che il dato letterale non deve semplicemente essere soppresso o scavalcato a favore di quello spirituale, ma deve invece essere affinato. Tale dato permane, ma, similmente a un corpo pesante, viene raffinato per mezzo della *theoria* scritturistica (λεπτύνει διὰ τῆς θεωρίας), e in tal modo trasformato da corporeo in spirituale (πνευματικὸν αὐτὸν ἐκ σωματικοῦ ἐργαζόμενος)⁴⁷. Nella *theoria* della Scrittura dunque la lettera resta e viene superata nello

ma alleggerito dalla superiore purezza di vita, al punto che, a guisa di nuvola, la carne potesse spaziare per il firmamento [συμμετεωροποιεῖν] insieme con lui verso l'alto, costui [...]» (*Epistulae*, GNO VIII, II, 20, 9-20). Questi passi confermano che la morte, fisica o volontaria, è in ogni caso secondo Gregorio la porta di accesso alla vita celeste e spirituale, che è la vera vita. Tenendo conto della sua dottrina generale sulle passioni, bisogna ritenere tuttavia che Gregorio non identifichi la mortificazione delle membra con la soppressione radicale, lo sradicamento degli impulsi naturali del corpo, ma piuttosto con la loro trasformazione. Sempre con il sopraggiungere della morte, fisica o volontaria, *vita non tollitur sed transformatur*.

⁴⁶ Cfr. nota 19.

⁴⁷ *In Canticum Canticorum*, GNO VI, 226, 15-17: «Così anche tutta la legge [per non farla lunga a spiegare le cose a una a una] egli [Paolo] la prende che è un corpo grosso, ma la assottiglia per mezzo della *theoria*, rendendola spirituale da corporea che era».

stesso tempo. Ciò che è messo da parte, anzi – precisa Gregorio – viene scosso via come polvere, è l'interpretazione più carnale⁴⁸. Qualcosa di molto analogo, secondo il nostro autore, succede nel progresso spirituale: anche qui il corpo non viene semplicemente scavalcato, ma si offre a un lavoro di progressivo affinamento, che ne rivela le potenzialità e le risorse nascoste e lo trasforma, pur lasciandolo immutato nei suoi connotati fondamentali.

Il processo di affinamento del corpo dell'uomo va di pari passo con il suo cammino di ritorno alla bellezza delle origini⁴⁹. Tuttavia Gregorio – e ciò non stupisce alla luce di quanto si è detto – è restio a configurare questo cammino come un semplice ripristino della semplicità e dell'uniformità originaria⁵⁰. La semplicità verso cui l'anima tende man mano che si avvicina a Dio – che è la semplicità per antonomasia – conserva i segni indelebili dell'avventura terrena dell'uomo. La sua tunica aerea splende di una semplicità raggiunta attraverso il corpo di carne⁵¹ e grazie ad esso, una semplicità che raccoglie e illumina allo stesso tempo il bagaglio variegato e pesante delle pulsioni con cui nasciamo a questa vita; in breve una semplicità che è unità di una molteplicità, trasfigurazione di una molteplicità, composizione della divisione esistente tra i variegati movimenti dell'anima inferiore e l'istanza superiore del *logos*:

Io credo – leggiamo nel *De beatitudinibus* – che sia chiamato operatore di pace per eccellenza colui che riconduce a un perfetto accordo l'opposizione che egli vive in sé tra corpo e spirito [...].

⁴⁸ Ivi, 6, 19-7, 1.

⁴⁹ Sovente Gregorio afferma che la resurrezione dell'uomo altro non è che il ritorno (ή ἀποκατάστασις) alla bellezza delle origini, all'originaria condizione di somiglianza della natura umana con Dio: cfr. *De anima et resurrectione*, PG 46, 143 A; *Discorso sui defunti*, CP 13, 60, 26-27.

⁵⁰ Cfr. J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris 1944, pp. 43-45.

⁵¹ Cfr. *Discorso sui defunti*, CP 13, 66, 19.

Non ci è permesso di credere che il Verbo voglia che la vita dei giusti sia come squarciata in due [...]. I due devono diventare uno, uniti dal giudizio comune per il meglio⁵².

La prospettiva aperta dalla caduta avalla sotto molteplici aspetti l'idea secondo cui il corpo spirituale è contenuto virtualmente nel corpo di carne. Dallo sfondo emerge la convinzione, non estranea neppure a Origene⁵³, che la differenza di fondo tra corpo terrestre e corpo spirituale stia nel deturpamento del peccato. Corpo spirituale e corpo carnale sono differenti, ma non sono due corpi differenti⁵⁴, sono lo stesso corpo prigioniero del dominio delle passioni o aperto alla luce delle virtù. Quando la passione si converte in virtù il nostro stesso corpo si apre alla dimensione celeste, spirituale.

3. Dai sensi carnali ai sensi spirituali

Questa idea sembra trovare un punto di conferma significativo nel rapporto che Gregorio ravvisa tra i sensi spirituali e i sensi fisici. I sensi spirituali non sono per Gregorio qualcosa di radicalmente diverso dai sensi fisici, ma conservano un'*analogia* con questi ultimi⁵⁵, sono a loro strettamente collegati. Se non avessimo i sensi carnali, e con essi la possibilità di purificarne l'azione, non

⁵² *De beatitudinibus*, GNO VII, II, edidit J.F. Callahan, 1992, 160, 11-20.

⁵³ Cfr. F. ALTERMATH, *Du corps psychique au corps spirituel*, cit., p. 117.

⁵⁴ Cfr. ivi, pp. 113-114.

⁵⁵ *In Ecclesiasten*, GNO V, edidit P. Alexander, 1962, 357, 7-9. Gregorio insiste continuamente sull'analogia esistente tra la dimensione intelligibile e quella sensibile, intendendo per analogia, conformemente alla tradizione filosofica, la presenza di un rapporto di connessione tra le due dimensioni, l'assenza radicale di una separazione tra le medesime. Sull'importanza dell'analogia in Gregorio, anche per quanto riguarda l'applicazione di tale concetto ai diversi ambiti di realtà, cfr. W. VÖLKER, *Gregorio di Nissa, filosofo e mistico*, Milano 1993, pp. 44, 150, 154, 159, 164-166. Cfr. anche G. FERRO GAREL, *Gregorio di Nissa*, cit., p. 35, nota 87.

giungeremmo a sviluppare i sensi spirituali. Questi sono i sensi che useremo nella vita eterna, quando i sensi carnali non potranno più venirci in soccorso, ma possono espandersi già in questa vita per effetto del buon uso dei sensi carnali, vale a dire della loro progressiva purificazione. Ordinariamente secondo Gregorio i sensi carnali si trovano in una condizione di estrema volgarità e grossolanità. Essi non riescono ad andare al di là di una considerazione del mondo sensibile ancora intrisa di egoismo, e non a caso Gregorio esclude nel *De mortuis* che i defunti e gli spiriti invisibili possano essere visti da coloro che sono sepolti sotto il peso del corpo⁵⁶. Tuttavia, impegnandosi a correggere i propri sensi dall'attuale lordura, l'uomo può conquistare progressivamente sin da questa vita un'attività sensoriale incomparabilmente più ampia e totalmente libera, come possedeva prima della caduta.

La morte dei sensi carnali, se conseguita prima del dissolvimento fisico, è nulla di più che la trasformazione della loro funzione⁵⁷. Quando i sensi cessano di essere le porte attraverso le quali le sollecitazioni al peccato entrano nel nostro intimo, essi ci mettono in comunicazione con la dimensione spirituale.

È interessante che Gregorio, riprendendo un motivo presente nella Bibbia⁵⁸, parli al riguardo di apertura dei nostri sensi:

Una volta fuori dal presente stato di oppressione si aprono [ἀνοίγεται] gli occhi – intendo gli occhi dell'anima con cui l'anima penetra la verità degli esseri invisibili [τῆν τῶν ὄντων

⁵⁶ *Discorso sui defunti*, CP 13, 48, 15.

⁵⁷ Non è in questione dunque la soppressione degli organi sensoriali del corpo, la loro amputazione fisica, quanto l'impegno a liberare gli orecchi, gli occhi, le labbra e gli altri organi da ogni attaccamento carnale. Questo motivo è presente molto chiaramente in Origene: amputare gli organi di senso è amputare l'impurità dell'anima, i suoi pensieri e sentimenti immondi, è realizzare la circoncisione del cuore: se questo ha eliminato da sé le varie passioni, il corpo non serve più da strumento alle passioni stesse: cfr. H. CROUZEL, *Virginité et mariage*, cit., pp. 85-87, 100, 103-105. Gregorio si muove nella medesima prospettiva: *In Canticum Canticorum*, GNO VI, 405, 3-11.

⁵⁸ Cfr. Nm 22,31; 2Re 6,17-18; Lc 24,16-31.

ἀλήθειαν] – e si apre [ἀνοίγεται] altresì il senso dell'udito [τὸ ἀκουστικὸν αἰσθητήριον], diventando capace di ascoltare le parole arcane che all'uomo non è lecito pronunciare, come dice l'Apostolo. Si apre [ἀνοίγεται] anche la bocca e respira l'aria pura e immateriale che temprava l'uomo ad accogliere la voce spirituale e la parola di verità, mescolata ai suoni festosi del coro dei santi⁵⁹.

L'immagine dell'apertura è molto efficace. I nostri sensi appaiono come porte e cancelli che danno accesso alla dimensione interiore e invisibile della realtà. Generalmente questi cancelli rimangono chiusi, in quanto l'uomo fa dei propri sensi uno strumento a servizio delle passioni⁶⁰. Quando l'uomo riesce a rompere questo sodalizio, i cancelli dei nostri sensi si aprono su una realtà incredibile e l'uomo vede «lo spettacolo meraviglioso»⁶¹. Questo significa in particolare che l'uomo diventa capace di entrare in comunicazione con le potenze invisibili che reggono la realtà. Leggiamo nel *De mortuis*: coloro che sono trattenuti tra le tribolazioni di questa vita

non vedono le meraviglie trascendenti e spirituali; i troni, le potenze, le dominazioni, le signorie, le schiere angeliche, l'assemblea dei

⁵⁹ *Discorso sui defunti*, CP 13, 56, 15-22. Il passo è inserito in un contesto escatologico, ma esso può riferirsi anche alla dimensione della vita terrena, dal momento che è consueta in Gregorio l'anticipazione delle realtà escatologiche a questa vita.

⁶⁰ «Che cosa è più dolce della vista?» si chiede Gregorio. «Ma quando la vista diventa strumento al servizio della passione [πάθος ἰμπέρις], noi diciamo che ciò che era stato creato per il bene [ἔτ' εὐεργεσίας] è divenuto causa del male: e questo non è che un esempio di come uno, usando malamente di una cosa buona, possa fare dell'uso della medesima una passione» (*In Ecclesiasten*, GNO V, 439, 15-19).

⁶¹ *In Canticum Canticorum*, GNO VI, 214, 4-5. La realtà cessa di apparire vuota e inconsistente – essendo questi i modi in cui essa si presenta a un'anima non ancora purificata – e affiora allo sguardo nel suo splendore. Prima i nostri organi di senso falsavano il giudizio sulla realtà, facendocela apparire in modo deformato, come un artificio costruito dalle nostre affezioni passionali, ora essa si rivela come qualcosa di altro rispetto a ciò che appare alle nostre passioni, come una realtà meravigliosa che collega l'uomo alle forze intelligibili che la sostengono e la fondano: cfr. G. FERRO GAREL, *Gregorio di Nissa*, cit., pp. 197-200.

santi, la città celeste, l'accolta sopramondana degli eletti. La suprema bellezza di tale spettacolo [Τὸ ὑπερκείμενον τούτων κάλλος], che i puri di cuore contemplan secondo la parola di verità, supera ogni speranza e trascende qualsiasi congettura⁶².

Gregorio precisa altrove che gli spiriti invisibili si intendono l'un l'altro senza parole e senza segni visibili di comunicazione⁶³. La loro potenza conoscitiva non è regolata dalla sensazione e non è circoscritta dal limite della scansione temporale. L'uomo che giunge a vedere questi spiriti, a percepirla e a sentirli, guadagna dunque necessariamente la loro stessa forma di conoscenza e si abitua in misura sempre maggiore alle sottigliezze e alla sfumature che vigono nel loro mondo. A rigore Gregorio esclude che i sensi abbiano la capacità di penetrare il corpo celeste (τὸ οὐράνιον σῶμα)⁶⁴, ma – questo rimane il punto fondamentale – vede lo sviluppo di questa capacità soltanto nella progressiva educazione e purificazione dei sensi.

La barriera tra i sensi spirituali e i sensi carnali è solo il peccato, l'assoggettamento dell'uomo alle passioni. L'apertura e la chiusura dei sensi si precisa in rapporto a questo criterio. Questo motivo è molto chiaro già in Origene. L'Alessandrino collega strettamente l'azione dei sensi carnali a quella dei sensi spirituali e, commentando il peccato dei due progenitori, scrive: «E i loro occhi si aprirono». Essi furono resi ciechi e non vedevano, dopo che i loro occhi [carnali] si aprirono; per contro i loro occhi [spirituali] che prima vedevano bene, dopo che essi ebbero trasgredito il comandamento del Signore, cominciarono a vedere male e, sotto l'effetto del peccato di disobbedienza, persero in seguito la vista⁶⁵. E in un altro passo ribadisce: «Vi sono

due specie di occhi: gli uni si aprono per il peccato, gli altri servivano ad Adamo ed Eva prima che questi si aprissero»⁶⁶.

Per aprire i nostri sensi spirituali dobbiamo rompere la scorza pesante e grossolana delle nostre passioni che funge da cispa dei nostri occhi, dobbiamo far raggiungere questi stessi occhi dalla luce luminosa delle nostre virtù. Allora i nostri organi sensoriali, chiusi alla grossolanità delle nostre abitudini passionali, si aprono a una nuova dimensione. In un passo molto bello, Gregorio invita a rivestire ciascuno dei sensi di una corazza adeguata, che li difenda dalle sollecitazioni delle passioni, e li apra alle corrispondenti facoltà spirituali:

La spada dell'occhio è il tener fisso lo sguardo al Signore e guardare diritto e non essere insozzato da nessun sguardo turpe. Parimenti la spada dell'orecchio è l'ascolto degli insegnamenti divini e il non ammettere mai dentro di sé nessun discorso vano. È possibile armare nello stesso modo anche il gusto e il tatto e l'odorato con la spada della temperanza, rivestendo ogni senso della corazza [θωρακίζοντα] corrispondente a ciascuno⁶⁷.

4. La situazione successiva alla morte

Le riflessioni formulate con riferimento alla vita spirituale dell'uomo sembrano avvalorate dalla prospettiva che si apre dopo la morte. Questa assume per noi un certo interesse, dal momento che Gregorio da più punti di vista ritorna sul rapporto tra il corpo spirituale successivo alla morte e il corpo carnale.

In via generale, afferma nel *De hominis officio* che, dopo la sua separazione dal corpo, l'anima conserva impressi dei segni corporei (σημεῖα ο γυνώρισματα) come risultato della sua incar-

⁶² *Discorso sui defunti*, CP 13, 46, 32-48, 3.

⁶³ *Contra Eunomium*, GNO I, edidit W. Jaeger, 1960, 340, 17-28.

⁶⁴ *In Ecclesiasten*, GNO V, 374, 3-5.

⁶⁵ *Homélies sur s. Luc*, introduction, traduction et notes par H. Crouzel, F. Fournier, P. Périchon, Paris 1962, SC 87, 247, 8.

⁶⁶ *Homélies sur les Nombres*, introduction et traduction de A. Méhat, Paris 1951, SC 29, 343.

⁶⁷ *In Canticum Cantiorum*, GNO VI, 196, 2-8.

nazione. Gregorio cita la parabola del ricco e di Lazzaro a sostegno di questa convinzione, affermando che furono proprio questi segni corporei impressi nell'anima a far sì che Lazzaro e il ricco si riconoscessero vicendevolmente⁶⁸. Nelle righe successive il discorso viene sviluppato, chiamando in causa la nozione di «forma essenziale del corpo» (τὸ εἶδος). Sulla scorta di Origene, il Nisseno ritiene che, mentre il nostro corpo carnale è soggetto a un mutamento continuo, segnato dalla comparsa della malattia e soprattutto dal succedersi delle età successive, l'*eidos* del corpo non muta e costituisce per così dire l'indelebile individualità della persona attraverso gli inevitabili cambiamenti. Come elemento stabile e durevole del corpo, l'*eidos* rimarrà impressa nell'anima, appunto quale segno corporeo di riconoscimento, dopo la dissoluzione del corpo dovuta alla morte⁶⁹.

Nel *De mortuis* Gregorio ritorna ulteriormente su questo collegamento tra la vita nel corpo carnale e la vita dopo la morte. Dopo aver precisato che «non è agevole immaginare [ἀναλογισθῆναι] quale sarà il nostro aspetto [τὸ εἶδος]»⁷⁰, così precisa: «Mi sembra tuttavia abbastanza probabile che le sembianze [εἶδος] di ogni uomo dipenderanno dai suoi costumi di vita [τῶν ἠθῶν]»⁷¹. La forma dell'uomo che sopravvive alla morte è strettamente legata alla dimensione animale dell'esistenza e all'orientamento che ciascuno ha dato a questa dimensione: «Io credo» ribadisce Gregorio «che risulteranno decisive per le fattezze dei risorti [...] le tracce [τὰ ἰδιώματα] lasciate dal vizio o dalla virtù, il cui equilibrio [μίξις] reciproco plasmerà il nostro aspetto [τὸ εἶδος] in un modo o nell'altro». Come nella vita terrena i tratti del volto e l'intero aspetto dell'uomo rivelano l'intimo del cuore e sono in relazione con il sentimento che lo domina, e così si riconosce facil-

⁶⁸ *De hominis opificio*, PG 44, 225 C.

⁶⁹ Ivi, 225 D-228 A.

⁷⁰ *Discorso sui defunti*, CP 13, 74, 29-30.

⁷¹ Ivi, 74, 31-32.

mente l'uomo dominato dal dolore, travolto dalla collera, dissoluto nel desiderio, ma anche l'uomo sereno, calmo e temperante,

allo stesso modo – conclude Gregorio – mi sembra che, quando la natura umana si muterà nel suo equivalente più divino [πρὸς τὸ θεϊότερον ὑπαλλαγείσης τῆς φύσεως], l'uomo assumerà un aspetto conforme al suo modo di vivere [εἰδοποιεῖσθαι διὰ τοῦ ἠθους], e apparirà proprio com'è. Si vedrà allora chi è saggio, giusto, mite, puro, amabile, pio; chi possiede tutte queste virtù o può vantarne una sola o molte; chi è privo di una e ricco di un'altra. Da questa caratteristica e da altre dello stesso genere, manifestandosi le qualità positive e quelle negative, gli uomini si distingueranno gli uni dagli altri, e si divideranno, per così dire, in varie categorie⁷².

Ovviamente il rapporto tra il corpo prima della morte e il corpo dopo la morte esige in ogni caso il passaggio da un genere di esistenza a un altro, una vera e propria trasformazione che Gregorio qualifica nel passo ora citato come «più divina». Sembra significativo che nelle ultime pagine del *De anima et resurrectione* Gregorio cerchi di esprimere questo passaggio, utilizzando l'immagine paolina del seme e della spiga. Questa immagine ripropone infatti in modo puntuale l'esistenza di un collegamento tra il corpo prima della morte e il corpo dopo la morte.

Il nostro corpo di carne, secondo il Nisseno, è come un seme, caduto per terra, quando la spiga che eravamo all'inizio si è «disseccata per la vampa del vizio»⁷³. Il seme contiene in sé

⁷² Ivi, 74, 36-76, 14. Tra queste categorie Gregorio annovera espressamente quella degli uomini che si sono staccati con dolore dalla vita presente e nutrono il desiderio di continuare a vivere nel mondo della materia (ivi, 56, 7-10). Di queste anime così scrive nel *De anima et resurrectione*: «Chi ama la carne non può non trascinarsi dietro almeno una parte del suo lezzo carnale quando si trasferisce nella vita invisibile e più sottile; poiché la sua anima è resa più materiale da questa circostanza, il dolore che prova si fa sentire maggiormente. Con tale supposizione concorda ciò che alcuni riferiscono: spesso vicino ai luoghi di sepoltura dei corpi si vedono i fantasmi dei morti, simili a ombre» (*De anima et resurrectione*, PG 46, 88 B).

⁷³ Ivi, PG 46, 156 D-157 A.

qualcosa di prodigioso perché, dalla sua dissoluzione nella zolla, scaturisce prima la radice, poi il germoglio;

e non si ferma neppure in questo stato, ma diventa uno stelo stretto nella sua parte centrale dai noduli che fungono da legami, in modo da poter reggere, nella sua posizione eretta, la spiga carica di frutti. Dove si trovavano tutte queste cose nel seme di grano prima che si sciogliesse nella zolla? Eppure derivano da esso. Se esso non fosse esistito prima, non sarebbe nata neanche la spiga⁷⁴.

Proprio come il corpo della spiga è prodotto dal seme e dalla sua dissoluzione, allo stesso modo, secondo Gregorio, il corpo di resurrezione scaturisce dal corpo mortale e dalla sua dissoluzione. Se non esistesse il nostro corpo mortale, non potremmo neppure affermare l'esistenza del nostro corpo di resurrezione. Come il seme, il nostro corpo mortale è portatore di ciò che il corpo sarà; è cioè portatore di un principio vitale che si sviluppa attraverso la dissoluzione del corpo, la sua morte⁷⁵. Gregorio precisa che il corpo della spiga «non è del tutto identico al seme, né del tutto diverso da esso» e lo stesso può dirsi per il corpo di resurrezione: «Il suo mistero» afferma Gregorio «ti viene spiegato dai prodigi che si verificano nei semi. La potenza divina, nella sua superiore capacità, non solo ti restituisce il seme disciolto, ma ti dà in aggiunta anche dei frutti grandi e belli, grazie ai quali la tua natura diventa più alta [μεγαλοπρεπέστερον]»⁷⁶. Per quanto diverso dal corpo mortale, in quanto liberato da tutte le attività biologiche che caratterizzano quest'ultimo, il corpo di resurrezione costituisce una fioritura del corpo mortale: esso porta a piena maturazione la potenza presente nel corpo mortale, passando pro-

⁷⁴ Ivi, PG 46, 153 B-C.

⁷⁵ L'immagine del seme riferita al corpo mortale, considerato come portatore di un principio vitale che suscita un corpo nuovo, è presente già in Origene: cfr. F. ALTERMATH, *Du corps psychique au corps spirituel*, cit., pp. 106-107.

⁷⁶ *De anima et resurrectione*, PG 46, 153 C.

prio attraverso il dissolvimento di quest'ultimo e delle tuniche di pelle che lo costituiscono. Un passo tra gli altri appare particolarmente significativo:

Come il seme di grano, dopo essersi disciolto nella zolla, abbandona le sue esigue dimensioni e le proprietà insite nella sua forma particolare, ma non se stesso, giacché rimane in se stesso e diventa una spiga [...]; allo stesso modo anche la natura umana abbandona con la morte tutte le proprietà che aveva acquisito a causa del suo stato passionale – parlo del disonore, della corruzione, della debolezza, delle differenze di età – ma non se stessa, e come se si trasformasse in una spiga si trasferisce nell'incorruttibilità, nella gloria, nell'onore, nella potenza, nella perfezione assoluta; e la sua vita non è più regolata dalle proprietà naturali, ma trasmigra in una condizione spirituale e priva di passioni⁷⁷.

Non sempre il corpo mortale fiorisce subito nella bellezza della spiga. Gregorio, proprio nelle battute conclusive del *De anima et resurrectione*, contempla la possibilità di una resurrezione per la purificazione. Qui manca la perfezione del corpo, ma si precisa subito che i corpi di coloro che sono vissuti secondo il vizio non presentano una differenza visibile rispetto ai corpi delle persone virtuose: «Come in questa vita il prigioniero e l'uomo libero hanno dei corpi che si trovano pressappoco nello stesso stato, ma grande è la differenza tra di loro per quanto riguarda il piacere e il dolore, così, mi sembra, si deve concepire la differenza tra i buoni e i cattivi nel tempo futuro»⁷⁸. Coloro ai quali manca la perfezione della spiga vivono in un corpo risorto, ancora posseduto dalle passioni contratte in vita e bisognoso di passare attraverso la cura del fuoco; infatti «le passioni prodotte dal vizio si staccano difficilmente dall'anima, giacché si trovano mescolate con tutto il suo essere, le sono intimamente unite e for-

⁷⁷ Ivi, PG 46, 153 D-156 A.

⁷⁸ Ivi, PG 46, 160 A-B.

mano una sola cosa con essa. Quando saranno eliminate dalla cura del fuoco faranno ritorno tutti i beni ritenuti superiori»⁷⁹. Il nesso tra la purificazione *post-mortem* e il vizio contratto in vita così è espresso poche righe prima: «La lunghezza della cura sarà rapportata [ἀναλογησεται] al vizio che si troverà in noi. La cura dell'anima consiste nella purificazione dal vizio; e questa non potrà realizzarsi al di fuori di una condizione dolorosa»⁸⁰.

5. Il fondamento cristologico

Le riflessioni di Gregorio sul corpo spirituale vanno inserite nel loro contesto cristologico⁸¹. Sia che Gregorio pensi alla dimensione escatologica del nostro corpo spirituale sia che abbia in mente l'anticipazione di questa dimensione alla vita terrena, in ogni caso vede nell'opera di Cristo in generale, e nell'incarnazione in particolare, il fondamento irrinunciabile della nostra trasformazione spirituale: «Il modo in cui si attua la nostra salvezza» scrive nell'*Oratio catechetica* «risulta efficace non tanto per la forza direttiva della dottrina, quanto per gli atti compiuti da colui che ha voluto condividere la condizione umana, affinché mediante la carne da lui assunta e deificata trovasse salvezza nel contempo tutto quanto è ad essa affine e della medesima natura»⁸².

In via generale, la resurrezione dell'uomo è inspiegabile senza la resurrezione di Cristo: «La sua resurrezione dalla

morte» leggiamo nell'*Oratio catechetica* «diventa per il genere umano principio del ritorno alla vita immortale»⁸³. Più oltre Gregorio precisa:

Poiché dunque bisognava che dell'intera nostra natura avvenisse il richiamo dalla morte, Dio si è piegato sul nostro cadavere, tendendo per così dire la mano a colui che giaceva, e si è accostato alla morte fino ad assumere lo stato di cadavere e ad offrire alla natura per mezzo del proprio corpo il principio della resurrezione, risuscitando con la sua potenza tutta l'umanità⁸⁴.

Tutti gli esseri viventi risorgono in Cristo e grazie a Cristo: «Essendo tutta la natura umana come un solo essere vivente, la resurrezione di un membro si estende a tutto l'insieme»⁸⁵.

In particolare, anche a prescindere dalla resurrezione successiva alla morte, tutto il processo di spiritualizzazione che l'uomo attua in questa vita dipende strettamente da quello di Cristo. Crescendo nell'edificazione del suo corpo spirituale, l'uomo si avvicina sempre di più a vivere l'esperienza di unione tra la vita materiale e quella divina che Cristo ha realizzato in sé. L'unità che l'uomo va recuperando è per Gregorio quella stessa unità realizzata in modo esemplare da Cristo. Nel trattare il tema delle due nature in Cristo, Gregorio ritorna sempre sull'idea secondo cui la debolezza di Cristo non viene annientata o lasciata a se stessa, ma è trasformata. Troviamo al riguardo una notevole varietà di espressioni: la realtà umana di Cristo viene resa simile alla realtà divina⁸⁶, viene trascinata verso di essa⁸⁷, viene mescolata o unita con la natura divina⁸⁸, viene assunta a livello di

⁷⁹ Ivi, PG 46, 160 C.

⁸⁰ Ivi, PG 46, 152 B.

⁸¹ È acquisita dalla critica la grande importanza che, nell'opera del Nisseno, Cristo riveste per lo sviluppo spirituale del credente: cfr. K. RAHNER, *Die Gottes geburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen*, in «Zeitschrift für katholische Theologie» (= ZKTh) (1935) 59, p. 374; W. VÖLKER, *Gregorio di Nissa*, cit., pp. 59-66, 195-200; J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique*, cit., p. 34; A. LIESKE, *Die Theologie der Christumystik Gregors von Nyssa*, in ZKTh (1948) 70, pp. 149 ss.

⁸² *Oratio catechetica*, GNO III, IV, edidit E. Mühlberg, 1996, 86, 8-13.

⁸³ Ivi, 64, 10-12.

⁸⁴ Ivi, 78, 3-9.

⁸⁵ Ivi, 78, 14-15.

⁸⁶ *De perfectione*, GNO VIII, I, edidit W. Jaeger, 1952, 204, 20-21.

⁸⁷ *Contra Eunomium*, GNO II, edidit W. Jaeger, 1960, 294, 8-9.

⁸⁸ Ivi, 158, 26-28.

essa⁸⁹, viene resa partecipe della natura divina⁹⁰ e infine, semplicemente, viene trasformata in essa⁹¹. L'unione che Cristo ha realizzato in se stesso toglie ogni fondamento all'argomento di coloro che riconoscono nel Figlio una dualità:

Se il mortale che è nell'immortale è divenuto immortalità e allo stesso modo il corruttibile si è trasformato nella incorruttibilità e ugualmente tutte le altre proprietà si sono tramutate nell'impassibile e nel divino, quale argomento rimane più a coloro che dividono l'uno in due realtà diverse [τοῖς εἰς δυϊκὴν διαφορὰν τὸ ἓν διὰ σχίζουσιν]⁹²?

La trasformazione che Cristo ha conseguito addita all'uomo una nuova strada e gli consegna una sapienza nuova, che rivela qualcosa di inaspettato e di non conosciuto anche agli angeli: questi infatti «non conoscevano che la sapienza semplice e uniforme [ἀπλήν τε καὶ μονοειδῆ] di Dio»⁹³. Ora invece sono invitati a conoscere una sapienza che deriva dall'unione dei contrari e che fa scaturire «la vita dalla morte e la giustizia dal peccato e la benedizione dalla maledizione e la gloria dal disonore e la potenza dalla debolezza»⁹⁴.

L'unione conseguita da Gesù è l'unica realtà che possa veramente riguardarci: è la realtà di una forma di schiavo pervasa dalla gloria di Dio⁹⁵, la realtà di una tunica di pelle trasfigurata dalla luce dello spirito⁹⁶. L'uomo è chiamato, in misura crescen-

te, a entrare in questa realtà. La tunica luminosa che egli indossa – giunge a dire Gregorio – è la stessa tunica che il Signore mostrò durante la trasfigurazione sul Tabor:

Chi infatti, vedendosi avvolto dalla tunica del Signore, luminosa come il sole, da lui tessuta grazie alla purezza e alla incorruttibilità, come era quella che il Signore mostrò durante la trasfigurazione sulla montagna, può accettare poi di indossare quel povero e sdrucito mantello di cui si rivestono l'ubriaco e il fornicatore, come dice il Proverbio⁹⁷?

La tunica dell'uomo è luminosa perché splende della stessa luce del Verbo incarnato: questa si è fatta spazio nelle tenebre dell'anima, convertendole in luce⁹⁸ e aprendole al dono sempre crescente della vita di Cristo.

Essendo il fondamento e la luce stessa del corpo spirituale dell'uomo, Cristo appare, a un tempo, la chiave di accesso al mondo degli spiriti invisibili, con cui il corpo spirituale ci mette in rapporto: «L'anima che vuole volare in alto verso il divino deve anche congiungersi con Cristo», leggiamo nel *De instituto christiano*⁹⁹. Ogni bene celeste che l'anima conquista avviene necessariamente attraverso la mediazione di Cristo e in Cristo. Soltanto Cristo, in particolare, mette l'uomo in condizione di trasformarsi al livello della

con Origene che le inclinazioni dell'umanità di Cristo in lui non sono mai divenute peccato (*De perfectione*, GNO VIII, I, 206, 1-4; ivi, 204, 21-205, 4). Per Origene, cfr. H. CROUZEL, *Virginité et mariage*, cit., pp. 62-64.

⁸⁹ *In Canticum Cantecorum*, GNO VI, 329, 9-14.

⁹⁰ M. Canévet ha sottolineato che nell'universo simbolico pensato da Gregorio l'eliminazione del male si fa meno «per rifiuto che per illuminazione interiore; è la presenza interiore del bene che respinge progressivamente le ombre malvagie: secondo un tale schema non si dice più che la luce non ha niente in comune con le tenebre, ma che le tenebre accolgono, per la loro salute, la luce, la cui apparizione va a trasformarle, più che a scacciarle» (M. CANÉVET, *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique. Étude des rapports entre le langage et la connaissance de Dieu*, Paris 1983, p. 324).

⁹¹ *De instituto christiano*, GNO VIII, I, edidit W. Jaeger, 1952, 50, 9-10.

⁸⁹ Ivi, 157, 16-20.

⁹⁰ Ivi, 142, 19-21.

⁹¹ Ivi, 130, 3; ivi, 138, 21; *Ad Theophilum adversus Apollinaristas*, GNO III, I, edidit F. Mueller, 1958, 125, 7-9.

⁹² Ivi, 124, 21-125, 10.

⁹³ *In Canticum Cantecorum*, GNO VI, 255, 9-11.

⁹⁴ Ivi, 255, 7-9.

⁹⁵ Cfr. *Antirrbeticus adversus Apollinarium*, GNO III, I, edidit F. Mueller, 1958, 222, 1-4.

⁹⁶ Contro Apollinare, Gregorio ritiene che Cristo abbia assunto un'umanità integrale (cfr. ivi, 159, 24-28), legata, come tale, alla vita animale. Tuttavia afferma

purezza angelica e di entrare in familiarità con gli angeli¹⁰⁰. Sembra molto significativo, al riguardo, che Gregorio, ricorrendo all'immagine del *logos*-tenda dell'universo, ritenga, sulla falsariga di Paolo, che il velo che dà accesso alla parte più interiore del tempio sia la carne di Cristo¹⁰¹: questa risulta essere il tramite di accesso a quella tenda non costruita da mani di uomo, su cui convergono le numerose potenze sovramondane, «quelle che si vedono nella tenda, che per volere divino sostengono l'universo»¹⁰². Altrettanto significativo sembra il fatto che Gregorio colleghi l'ingresso di Paolo nel terzo cielo, il cielo delle potenze angeliche, all'esperienza del mistero della croce: «Qual è il significato della croce? È soltanto a Paolo, che è stato istruito con parole ineffabili, che egli ha ascoltato quando è stato iniziato negli arcani del paradiso, che noi chiediamo di mostrarci anche il mistero contenuto qui»¹⁰³.

Echeggia in questa concezione di Gregorio un'idea che troviamo espressa in modo analogo già in Origene: «Per gli uomini superiori» leggiamo nel *Commentario su Giovanni* «[...] le realtà celesti sono state svelate e rese visibili dalla chiave di Davide: è il Verbo di Dio che le scopre [ἀνοίγωντος] e che le mostra chiaramente»¹⁰⁴.

¹⁰⁰ Questi sono i termini in cui Gregorio solitamente spiega il ruolo dell'incarnazione. Cristo si fa uomo per ricondurre l'uomo al dominio delle realtà invisibili e spirituali: cfr. *La vita di Mosè*, SGL, II, 175, 5-7, dove tale dominio è indicato come dominio dell'essere (εἰς τὸ ὄν). Cfr. anche *In Ecclesiasten*, GNO V, 305, 10-13, in cui Gregorio spiega il ruolo dell'incarnazione ricorrendo alla parabola della pecora perduta.

¹⁰¹ *La vita di Mosè*, SGL, II, 178, 3-10.

¹⁰² *Ivi*, II, 179, 10-12.

¹⁰³ *De tridui inter mortem et resurrectionem Domini nostri Iesu Christi spatio*, GNO IX, edidit E. Gebhardt, 1967, 299, 12-15. Nella stessa direzione si muove anche la circostanza che l'ideale della parità con gli angeli venga da Gregorio messo in collegamento con la grazia battesimale, vale a dire con la partecipazione al mistero di morte e resurrezione di Cristo: *In diem luminum*, GNO IX, edidit E. Gebhardt, 1967, 222, 23-223, 3.

¹⁰⁴ *Commentaire sur s. Jean*, SC 120, 237, 47.