

**PONTIFICIA STUDIORVM VNIVERSITAS SALESIANA
FACVLTA LITTERARVM CHRISTIANARVM ET CLASSICARVM**

**DE LOCIS SCRIPTURARUM
IN GREGORII NYSSENI OPERE QUOD INSCRIBITUR
*DIALOGUS DE ANIMA ET RESURRECTIONE***

Moderante Roberto Spataro

Shefry Yanny Fransisco Topit

16550

EXERCITATIO AD LICENTIAM

ROMAE, MMXIV

COMPENDIUM SIGLORUM ET ABBREVIATIONUM

- Cappadocian concept* OTIS B., *Gregory of Nyssa and the Cappadocian concept of time*, in «*Studia Patristica*» XIV (1976), pp. 326-357.
- Cultura naturalistica* RAMELLI I., *La cultura naturalistica in Gregorio di Nissa, de anima et resurrectione: scienza e logos*, in «*Studia Ephemeridis Augustinianum*» CI (2006), pp. 211-223.
- Dialettica* STEFANO T. D., *Dialettica di immagine e libertà secondo Gregorio di Nissa*, Perugia, 1975.
- Dizionario* MATEO-SECO L. F. - MASPERO G. (a cura), *Gregorio di Nissa: Dizionario*, Città Nuova Editrice, Roma, 2006.
- Essere e relazione* MASPERO G., *Essere e relazione, l'ontologia trinitaria di Gregorio di Nissa*, Città Nuova Editrice, Roma, 2013.
- GNO* GREGORIUS Nyssenus, *Dialogus de anima et resurrectione*, W. JAEGER (ed.), *Gregorii Nysseni Opera*, Brill, Leiden, 1960.
- Intorno all'anima* PELLEGRINO M., *Il platonismo di San Gregorio Nisseno nel dialogo "Intorno all'anima e alla risurrezione"*, in «*Rivista filosofia neoscolastica*» XXX (1938), pp. 437-474.
- Introduzione* de MARGERIE B., *Introduzione alla storia dell'esegesi I. I padri orientali*, Borla, Roma, 1983.
- L'Anima* GREGORIO di Nissa: *L'anima e resurrezione*, a cura di S. LILLA, Città Nuova Editrice, Roma, 1992.
- L'Essere* DANIELOU J., *L'Essere e il Tempo in Gregorio di Nissa*, Edizioni Arkeiosofica, Roma, 1991.
- La Bibbia I* LOUTH A.- CONTI M., *La Bibbia commentata dai padri. Antico Testamento 1/I Genesi 1-11*, Città Nuova Editrice, Roma, 2003.
- Letteratura patristica* di BERARDINO A. – FEDALTO M. – SIMONETTI M. (a cura), *Letteratura patristica*, Edizioni San Paolo, Milano, 2007.
- NDPAC* di BERARDINO A. (a cura), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, Marietti, Genova-

Milano, 2010.

- Passion and Paradise* SMITH J. W., *Passion and Paradise: Human and divine emotion in the thought of Gregory of Nyssa*, Crossroad Pub, New York, 2004.
- Patrologia II* QUASTEN J., *Patrologia, I Padri Greci (secoli IV-V)* vol. II. *Dal Concilio di Nicea a quello di Calcedonia*, Marietti, Roma, 1998.
- Platonismo* PEROLLI E., *Il platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa*, Vita e Pensiero, Milano, 1993.
- Reassembly* ORTON R., *Reassembly, purification or restoration*, in «*Studia Patristica*» LII (2012), pp. 195-205.
- Sull'Anima* GREGORIO Di Nissa: *Sull'anima e la risurrezione*, a cura di I. RAMELLI, Bompiani, Milano 2007.
- The concept* MEREDITH A., *The concept of mind in Gregory of Nyssa*, in «*Studia Patristica*» XXII (1989), pp. 34-51.
- The concept of universal* TSIRPANLIS C. N., *The concept of universal salvation in Saint Gregory of Nyssa*, in «*Studia Patristica*» XVII (1982), pp. 1131-1141.
- The end* SIMON U., *The end is not yet: A study in christian eschatology*, Welwn Herts, 1964.
- Tra filosofia e fede* TARANTO S., *Tra filosofia e fede: una proposta per un'ermeneutica dell'escatologia di Gregorio Nisseno*, in «*Annali di storia dell'esegesi*» XVII (2002), pp. 557-582.
- Un contributo* TARANTO S., *Gregorio di Nissa, un contributo alla storia dell'interpretazione*, Morcelliana, Brescia, 2009.
- Universal salvation* LUDLOW M., *Universal salvation: Eschatology in the thought of Gregory of Nyssa and Karl Rahner*, Oxford theological monograph, Oxford, 2000.

Le abbreviazioni dei libri della Sacra Scrittura sono quelle della Bibbia CEI 2008.

INTRODUCTIO

Ultimis annis mea regio graviter a magnis calamitatibus assiduis percutitur: eruptione atque conflagratione vulcani, inundatione, terrae motu, terrae labe, etc. Multi moriebantur, multi erant victimae, multi deplorabant quaerentes ubi esset Deus, quid vellet Deus. Quidam me interrogavit: “quo hae animae hominum percussorum vadunt? Aliis latronibus, corruptoribus, interfectoribus simul occurrent? Nos etiam eos occurrere possumus? Alter alterum etiam post resurrectionem agnoscere possumus?” Idcirco adeo contendo ut quaerere explorem doctrinam ecclesiae catholicae, imprimis quid patres ecclesiae de anima, morte et resurrectione dicant.

Propterea animum verti ad investigandum opus quod illis de quaestionibus gravissimis pertractat, videlicet Gregorii Nysseni *Dialogus de anima et resurrectione* in quo Gregorius introducit Macrinam, sororem suam doctissimam piissimamque, quae, in maestissimo contextu, disserit de fide et spe christiana quae innituntur in resurrectione. Doctrina enim animae immortalitatis a Gregorio tamquam fundamentum rationale fidei christianae in resurrectionem collocatur.

Dialogus de anima et resurrectione in unum coniungit rem propositam *de anima* quam in philosophia classica Phaedonis monstratur, cum *de resurrectione* quae erat titulus operis Origenis, ex quo Gregorius spiritum haurit. Hoc opus instauratio christiana Phaedonis consideratur.

Cum multi iam fuissent viri docti qui fontes ad philosophiam pertinentes altius perscrutarentur, pauci tamen fuerunt qui exploraverunt de locis qui ad sanctas litteras pertinent. Sicut in quocumque opere ab antiquis auctoribus Christianis confecto, ita in opere cui titulus est *Dialogus de anima et resurrectione*, Sacrae Litterae sunt primi atque necessarii fontes ad cogitata. Ideoque in hac dissertatione locos biblicos, qui in hoc opere saepe emergunt, velim penitus investigare.

Totam investigationem complectimur tribus capitibus, quorum in priore nonnulla dicimus de vita et de contextu historico in quo vixit Gregorius, eiusque de institutione rhetorica atque philosophica, de episcopatu et de operibus praesertim *De anima et resurrectione*. In secundo capite, quod duas in partes dividitur, primum perspiciemus potius locos depromptos ex Vetere Testamento primum de Pentateucho, deinde de libris Sapientibus. Denique, tertio capite, attendimus animum ad locos ex Novo Testamento: primum investigamus de evangeliis deinde de epistulis paulinis. Malui, docente duce, paucis at diligenter selectis quam plurimis operibus uti. Quod, volventi indicem bibliographicum, liquide patet.

CAPUT PRIMUM

DE GREGORII NYSSENI VITA ET OPERIBUS

Nel quarto secolo dell'era cristiana la Cappadocia visse un periodo di intensa e creativa vitalità culturale. Gregorio di Nissa, insieme al fratello Basilio (329-378), e a Gregorio di Nazianzo (329–390), fu tra i grandi protagonisti di questa fioritura spirituale che promosse l'edificazione di una civiltà cristiana. Dalle sue opere è possibile ricavare una serie di informazioni sufficienti per ricostruire la sua biografia, anche se permangono problemi di cronologia.¹ Una delle opere più interessanti ed utili a questo riguardo è la biografia su sua sorella Macrina.²

1 De vita et contextu storico

Gregorio di Nissa nacque probabilmente a Cesarea in Cappadocia tra il 332 e il 335 da Emmelia, il cui nonno era morto martire, e da Basilio il vecchio, un famoso retore, i cui genitori erano stati confessori della fede cristiana durante la persecuzione di Massimino Daia (309 – 313 d. C.) La sua famiglia era dunque nobile, ricca e di antica appartenenza al Cristianesimo. Ebbe otto fratelli. Macrina, nata circa il 327, era la figlia più anziana e, dopo la morte del giovane che suo padre le aveva scelto per fidanzato, abbracciò la vita monastica. Inoltre, tra i suoi fratelli, si ricordano Basilio, nato intorno al 329, poi soprannominato “il grande”; un altro fratello maggiore, nato attorno al 330, Naucrazio, che condusse vita ascetica sui monti del Ponto; un fratello minore, Pietro, che fu vescovo di Sebaste, la città dei famosi Quaranta Martiri; ebbe

¹ Per le informazioni sulla vita di Gregorio di Nissa abbiamo usato i seguenti riferimenti: *Patrologia II*, pp. 257-299; M. SIMONETTI – E. PRINZIVALLI, *Storia della letteratura cristiana antica*, Piemme, Milano, 1999, pp. 281-282; H. R. DROBNER, *Patrologia*, Piemme, Milano, 1998, pp. 377-384; *Letteratura patristica*, pp. 701-705.

² *Vita Sanctae Macrinae* costituisce uno degli scritti più interessanti di Gregorio di Nissa: dal punto di vista letterario, essa rappresenta una delle migliori opere di Gregorio, il quale utilizza la sua cultura retorica, ma allo stesso tempo fornisce un testo vivo e gradevolissimo. Questa opera è la prima biografia cristiana dedicata ad una donna. *Vita Sanctae Macrinae* è strettamente connessa al *De anima et resurrectione* sia dal punto di vista esteriore, per quanto concerne gli avvenimenti narrati, sia per il significato che intenzionalmente Gregorio attribuisce a Macrina nel corso del dialogo. Cfr. C. MORESCHINI - E. NORELLI, *Antologia della letteratura cristiana antica greca e latina II. Dal Concilio di Nicea agli inizi del Medioevo*, Morcelliana, Brescia, 1999, p. 175; *Platonismo*, p. 61.

altre sorelle, Teosebia, che abbracciò la vita consacrata insieme con Macrina ad Annesi, e altre tre sorelle di cui almeno una o due si sposarono e ebbero figli a cui Basilio dedicò un'opera, *Esortazione ai giovani sulla maniera di trarre il profitto dalle lettere elleniche*.³

La nonna paterna, Macrina senior, aveva accolto le tradizioni dell'evangelizzatore di Cesarea, l'origeniano Gregorio il Taumaturgo (213-270). Il nonno materno, invece, era stato condannato a morte "per avere provocato l'ira" dell'Imperatore Diocleziano (286-305), secondo l'espressione usata da Gregorio stesso nella biografia della sorella Macrina. Mentre Gregorio di Nissa si dedicava alla retorica, sua sorella Macrina aveva adottato una "vita filosofica" che, nel linguaggio teologico dell'epoca, equivaleva ad indicare la vita monastica. Anche la madre e la servitù si associarono a lei in quella scelta di vita ad Annesi, nella Turchia attuale. Nel 370 o 371, date probabili della morte di Emmelia, Gregorio si recò ad Annesi da Macrina che probabilmente ne approfittò per richiamarlo dalla vita mondana a quella spirituale. Sua sorella ebbe un ruolo importante nella sua formazione: egli la chiama *ἡ διδάσκαλος*, maestra, sin dall'inizio del *Dialogo*, con un termine che solo nel prologo compare ben quattro volte.⁴

Gregorio abbracciò abbastanza presto la vita ecclesiastica, divenendo dal 348 lettore, uno dei primi gradini della carriera ecclesiastica. Anche dietro la spinta del fratello Basilio, che non era ancora battezzato, subì il fascino della cultura e della retorica greca, e non poté sottrarsi all'influenza del Neoplatonismo e di Libanio (314-394), che era allora il retore più famoso, di cui lo stesso Basilio fu allievo ad Antiochia.⁵ Gregorio invece studiò a Neocesarea. Verosimilmente i maestri di Gregorio furono pagani, poiché per secoli non si pose nemmeno il problema

³ Cfr. *Letteratura patristica*, p. 214.

⁴ In questo contesto, Macrina, che non è mai chiamata con il suo proprio nome nel corso dell'intero *Dialogo*, è indicata sia come *ἡ παρθένος*, la vergine, sia come *ἡ διδάσκαλος*, la maestra, con un termine al maschile, *ὁ διδάσκαλος*, impiegato da Gregorio più volte per indicare Basilio suo fratello. Cfr. *Platonismo*, p. 60.

⁵ Nei tre Cappadoci, in generale, appare pacifica la rilevanza tributata all'apporto della tradizione classica nell'educazione cristiana. Purtroppo non abbiamo precise notizie su come Gregorio di Nissa abbia acquistato la sua conoscenza della Bibbia, di Filone, di Origene e di Metodio. Sappiamo che tuttavia nella sua famiglia l'educazione religiosa dei figli fu molto curata.

dell'istituzione di scuole cristiane, e i giovani cristiani, quando le loro famiglie potevano permetterselo, frequentavano le scuole insieme ai loro coetanei pagani.⁶

L'istruzione retorica di Gregorio di Nissa fu notevole, tanto da guadagnargli addirittura le lodi di Libanio. Non solo egli mostra di conoscere bene la letteratura classica, citando Omero e altri autori, ma dimostra un ottimo dominio della retorica, derivata dalla Seconda Sofistica.⁷ Egli giunse perfino al punto di scegliere la professione retorica, abbandonando il suo ruolo di lettore ecclesiastico verso il 364. Probabilmente prese anche moglie al tempo dell'Imperatore Giuliano (331-363).

Quella della vita secolare piuttosto che ascetica, almeno in un primo momento, fu una scelta di Gregorio di Nissa molto disapprovata dal suo amico, uno dei Padri Cappadoci, il poeta e teologo Gregorio di Nazianzo, proveniente anch'egli da una famiglia cristiana abbiente e figlio del vescovo di Nazianzo. Sembra che il nostro Gregorio abbia proseguito la professione retorica fino a quando, anni dopo, non divenne vescovo di Nissa. Un fatto importante che determinò l'abbandono della carriera secolare di Gregorio a Cesarea, intorno al 370, fu una terribile carestia nella Cappadocia e nel Ponto, che i suoi fratelli Pietro e Basilio si erano studiati di alleviare, organizzando soccorsi, mentre Macrina cercava per le strade i bambini abbandonati.

La formazione retorica di Gregorio si riscontra con evidenza anche nel *Dialogus de anima et resurrectione*, dove lo stile si mostra curato e ricco, le similitudini sono sviluppate e variegata, vi sono digressioni di contenuto medico e scientifico, e molti altri ornamenti.

Oltre alla formazione retorica, Gregorio di Nissa ebbe un'indubbia istruzione filosofica che lo modellò come teologo speculativo e mistico. Egli trovò la sua specifica collocazione nella ricerca teologica, nell'interpretazione della Scrittura, nella riflessione d'argomento ascetico e mistico.⁸ Fu lettore assiduo delle opere della

⁶ Cfr. H. I. MARROU, *Storia dell'educazione nell'antichità*, Editrice Studium, Roma, 1950, p. 275.

⁷ Seconda Sofistica (*Δεύτερα Σοφιστική*) o Nuova Sofistica o Neosofistica si riferisce a una corrente filosofico-letteraria greca sviluppatosi in Asia Minore durante l'età imperiale, tra la fine del I d. C. secolo fino a IV secolo d. C. Gli esponenti di questo movimento sono accomunati dallo studio della retorica e dall'esercizio dell'eloquenza. Fra i più celebri rappresentanti sono da annoverare Dione di Pasicrate o Crisostomo, Erode Attico, Elio Aristide, Luciano di Samostata, e Libanio. Cfr. C. CORBATO, *Sofisti*, in *Enciclopedia filosofica. Vol. V*, G. C. Sansoni, Firenze, 1967, pp. 1524-1528.

⁸ GREGORIO di NISSA, *La Vita di Mosè*, a cura di M. SIMONETTI, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore, Vicenza, 1984, p. X.

letteratura filosofica greca, come *Fedro*, *Fedone*, *La Repubblica*. Assorbì l'insegnamento dei manuali del Medio-platonismo, derivanti da Posidonio (ca. 135 a. C. – 51 a. C). S'ispira a Filone (ca. 20. a. C. - 45 d. C.) e Origene (185 d. C – 253 d. C). Inoltre nelle sue opere sviluppa spesso le tesi filosofiche e teologiche di suo fratello Basilio. In conclusione, da tutto ciò si denota una formazione retorica e filosofica elevata.⁹

La Cappadocia, regione interna della penisola anatolica, si trova su un altipiano a clima continentale, situato nel cuore dell'Asia Minore, oggi nell'attuale Turchia, fu sempre una zona culturalmente arretrata. Era una provincia romana creata intorno al 17 d. C., sotto Tiberio, alla morte del suo ultimo re, Archelao.¹⁰ Sebbene percorsa per lungo tempo dai missionari cristiani e aperta largamente all'evangelizzazione, nell'antichità cristiana fu sempre un ambiente marginale rispetto ai centri culturali più vivi. Negli ultimi decenni del IV secolo ebbe il suo momento di splendore grazie a Basilio, Gregorio di Nazianzo e Gregorio di Nissa. Le prime notizie storiche riguardanti l'ambiente cristiano si hanno con il primo vescovo Palmas, che presiedeva la comunità della Paflagonia, Amastris (Amsara), nella seconda metà del II secolo.¹¹

Scarsamente aperta all'influsso ellenistico, fu cristianizzata a partire dal III secolo grazie a Gregorio il Taumaturgo (ca. 213 – ca. 270). Nel IV secolo questa regione fu una vera fucina di partigiani di Ario.¹² In particolar modo in essa operò Eunomio (ca. 335 – ca. 393), l'implacabile avversario dei Cappadoci.¹³

⁹ Il Platonismo ha rappresentato la *forma mentis* privilegiata dell'approccio filosofico del Nisseno: già il fratello Basilio e l'amico Gregorio, del resto, lo avevano preceduto su questa strada; forte, inoltre è il legame dei tre Cappadoci con la scuola di Alessandria. Cfr. *L'Essere*, pp. 7-10; C. MORESCHINI, *Storia della filosofia patristica*, Morcelliana, Brescia, 2004, p. 571; W. VÖLKER, *Gregorio di Nissa filosofo e mistico*, Vita e Pensiero, Milano, 1993, pp. 25-37.

¹⁰ Cfr. M. MIRA, *Cappadocia*, in *Dizionario*, pp. 130-131; M. F. PATRUCCO, *Cappadocia*, in *NDPAC*, pp. 862-863.

¹¹ Cfr. L. PIETRI, *Nascita di una Cristianità* in L. PIETRI- E. PRINZIVALLI- B. BEAUJARD (a cura), *Storia del Cristianesimo II. Oriente. (250-430)*, Città Nuova Editrice, Roma, 2000, p. 118.

¹² L'Arianesimo è la grande eresia del sec. IV. La dottrina e la storia ne sono molto complesse. Ario era un prete di Alessandria molto conosciuto e già in età avanzata, quando, verso il 320, cominciò ad insegnare l'eresia, alla quale ha dato il suo nome. Questa eresia consiste essenzialmente nel negare il dogma della Trinità. Secondo Ario, solo il Padre è veramente Dio, unico, infinito, eterno, non generato, cioè non creato. La seconda persona, chiamata Verbo o Figlio, non è veramente Dio: è una pura creatura, tratta dal nulla, come tutto ciò che è creato, la prima delle creature del Dio unico, la più eccellente prodotta da lui per essere suo strumento nella creazione degli altri esseri, l'intermediario tra lui e il mondo. Il Verbo non è eterno; ci fu un tempo in cui non esisteva. Egli non è figlio per natura ma per grazia e adozione. Quanto alla terza persona, lo Spirito Santo, Ario ne parla poco nei frammenti dei

L'esistenza di Gregorio di Nissa si svolse tutta nel IV secolo d.C., tra l'impero di Costantino (274 –337) e quello di Teodosio (347 –395), sovrani che in quel periodo dovettero affrontare molteplici problemi: all'interno crisi economica, riforme dell'apparato burocratico, rapporti con le classi dei ricchi possidenti, alle frontiere, trattative e lotte con le tribù barbariche in movimento, mentre si aggravava in maniera irreversibile la frattura tra la parte dell'impero orientale e quella occidentale. Fu un'epoca difficile, di costante evoluzione, anche se non di decadenza, soprattutto per l'Impero d'Oriente.

Nel 371 circa Gregorio fu eletto vescovo.¹⁴ Suo fratello Basilio, nominato vescovo di Cesarea, determinò la nomina episcopale di Gregorio, nella cittadina di Nissa, nella Cappadocia orientale, nel contesto della lotta contro l'imperatore ariano Valente. Gregorio si sottomise malvolentieri, non si sentiva infatti adatto alla carica vescovile, per mancanza di spirito pratico, essendo piuttosto un ingegno speculativo, poco affabile, portato, a differenza di Basilio, all'attività letteraria più che a quella politica, capace di applicarsi in modo costante e sistematico alla teologia, alla trattazione ascetica e mistica, e all'esegesi, sulle tracce di Origene.¹⁵

A causa di questi limiti della sua personalità, rimproverato e rifiutato da Basilio, cadde vittima di gelosia e accuse soprattutto da parte dell'opposizione ariana. Nel 375 venne accusato di irregolarità nell'amministrazione della diocesi. Un sinodo del 376 lo destituì e nominò un successore di modo che egli dovette restare in esilio fino al 378. Infatti, alla morte dell'imperatore filo-ariano Valente (328-378) avvenuta

suoi scritti sino a noi pervenuti. Non è Dio, poiché non è che una creatura molto al di sotto del Verbo. Cfr. M. SIMONETTI, *Ario – Arianesimo*, in *NDPAC*, pp. 503-512; vedi anche G. CASTELLUCCIO, *L'Antropologia di Gregorio Nisseno*, Bari, Levante Editori, 1992, p. 17.

¹³ Originario della Cappadocia, di modesta condizione, segretario e discepolo di Aezio, fu il maggiore esponente dell'Arianesimo radicale. Nel 360 fu ordinato vescovo di Cizico. Collaborò con Aezio all'organizzazione di una regolare comunità anomea con i propri vescovi. La politica cattolica di Teodosio segnò il declino della stella di Eunomio che, già reduce da precedenti condanne ed esili, fu definitivamente condannato e esiliato nel 383. Morì intorno al 394. Ha scritto molto, però poco è giunto a noi. La sua *Apologia* scritta nel 361 è un'espressione organica e completa della dottrina ariana radicale. M. SIMONETTI, *Eunomio*, in *NDPAC*, pp. 1836-1837.

¹⁴ Ci sono diverse versioni sulla datazione del suo episcopato: autori come Drobner, Simonetti, Prinivalli collocano l'elezione nel 372, altri invece, come Altaner e Quasten, nel 371. Secondo Maraval, Nissa è diventata sede vescovile solamente nel 371-372. A questa data, la divisione amministrativa della Cappadocia in due province privò il vescovo di Cesarea, capitale della Cappadocia Prima, di tutti i suoi suffraganei, che si trovavano ormai nella Cappadocia Seconda. Basilio creò quindi parecchi sedi vescovili nella Cappadocia Prima, tra le quali quella di Nissa; suo primo titolare fu Gregorio. Cfr. P. MARAVAL, *Nissa*, in *Dizionario*, pp. 408-409; *Letteratura patristica*, p. 703.

¹⁵ Cfr. *Sull'anima*, p. 24; *Patrologia II*, p. 256.

in quell'anno, ascese al trono imperiale Teodosio I che si mostrò favorevole al partito niceno. Gregorio raccolse l'eredità teologica di Basilio, morto il 1 Gennaio 379, e fu riabilitato nel suo incarico.

Dopo la morte di Basilio, Gregorio prese parte al III concilio di Antiochia.¹⁶ Durante il viaggio di ritorno a Nissa si recò ad Annesi sul Ponto per far visita alla sorella Macrina, ormai in punto di morte. Poco dopo, nel 380, dovette recarsi prima ad Ibora e poi a Sebaste, per mettere pace in quelle chiese. A Nissa fece ritorno solo nella seconda metà dell'anno 380, dopo aver contribuito alla nomina del fratello Pietro a vescovo di Sebaste. Nel 381 prese parte al secondo concilio ecumenico a Costantinopoli. Era ormai divenuto una delle maggiori autorità dell'ortodossia orientale. In questo periodo si pone un'intensa attività letteraria, e sotto la spinta di Gregorio di Nazianzeno, si fece monaco per darsi all'asceti e allo studio della Sacra Scrittura e dei grandi teologi, in modo speciale Origene. Verso il 385, infatti, abbracciò la vita monastica e nella solitudine del monastero dell'Iris, fondato dal fratello Basilio, deve aver vissuto gli ultimi anni della sua vita, facendo solo qualche comparsa pubblica: missioni a Gerusalemme, in Arabia e a Costantinopoli, dove fu invitato nel 385 da Teodosio a pronunciare l'elogio funebre della figlia Pulcheria e di sua moglie Elia Flacilla, morta poco dopo sua figlia. Dopo il 394, l'anno di un locale sinodo costantinopolitano a cui prese parte, non si parla più di lui. La sua morte deve essere quindi avvenuta in quell'anno o subito dopo.¹⁷

2. De operibus

Gregorio di Nissa non fu né un grande amministratore né un legislatore monastico come Basilio suo fratello, né un predicatore prestigioso e un poeta come Gregorio Nazianzeno. Egli prevale come teologo speculativo e come mistico.¹⁸

¹⁶ Nel Concilio di Antiochia III settembre 379, parteciparono 146 padri, i quali tentarono di estinguere lo scisma di Ario e diedero nuovo incremento al trionfo della chiesa sull'arianesimo, che poco prima aveva perduto nella persona di Valente, un grande protettore. Sottoscrissero, inoltre, apponendovi alcune clausole, il tomo del Concilio romano del 369 e mandarono una lettera ai vescovi d'Italia e delle Gallie. Cfr. M. SIMONETTI, *Antiochia di Siria*, in *NDPAC*, pp. 340-352; P. SFAIR, *Antiochia di Siria* in *Enciclopedia cattolica* I, A-ARN, G. C. Sansoni, Firenze, 1948, pp. 1455-1475.

¹⁷ Cfr. *L'anima*, p. 8.

¹⁸ Cfr. *Patrologia II*, p. 257.

Inoltre, fra i grandi Cappadoci, Gregorio di Nissa è di gran lunga l'autore più versatile.

Riguardo alle sue opere sussiste il problema della loro cronologia esatta. Gli sforzi fin qui tentati non hanno apportato che supposizioni, ma sembra certo che la maggior parte degli scritti appartenga all'ultimo periodo della vita di Gregorio, a cominciare dal 379.¹⁹ Per la classificazione degli scritti di Gregorio di Nissa seguiamo quella di Quasten perché più specifica. Utilizziamo inoltre la titolazione in latino del Migne per indicarne i titoli.

Trattati dogmatici:

Adversus Eunomium
Adversus Apollinaristas ad Theophilum episcopum Alexandrinum
Antirrheticus adversus Apollinarem
Sermo de Spiritu Sancto adversus pneumatomachos macedonianos
Ad Ablabium quod non sit tres dii
Ad Graecos ex communibus notionibus
Ad Eustathium de sancta Trinitate
Ad Simplicium de fide sancta
Dialogus de anima et resurrectione qui inscribitur Macrina
Contra fatum
Oratio catechetica magna

Opere esegetiche:

De opificio hominis
Explicatio apologetica in Hexaemeron
De vita Moysis
In Psalmorum inscriptiones
In Ecclesiasten homiliae
In Canticum canticorum
De pythonissa
De oratione dominica
De beatitudinibus orationes
In illud: Tunc et ipse filius
In illud: Quando sibi subiecerit omnia

Opere ascetiche:

De virginitate
Quid nomen professione christianorum sibi velit
De perfectione et qualem oporteat esse christianum
De instituto christiano
De castigatione
De vita Macrinae

Discorsi e sermoni

¹⁹ Cfr. J. DANIELOU, *La chronologie des œuvres de Grégoire de Nysse*, in «Studia Patristica» VII (1966), pp. 159-169, C. MARAVAL, *Cronologia delle opere*, in *Dizionario*, pp. 180-190;

Sermoni liturgici:

In diem luminum sive in baptismum Christi
In sanctum Pascha et in resurrectionem
Sermones de creatione hominis
In ascensionem Christi
De Spiritu Sancto sive in Pentecostem
In natalem Christi

Panegirici di martiri e di santi:

In sanctum Stephanum.
De vita Gregorii Taumaturgi
De sancto Theodoro
In XL martyres

Orazioni funebri:

Oratio funebris in Meletium episcopum
Oratio consolatoria in Pulcheriam
Oratio funebris in Placillam imperatricem

Sermoni morali:

De pauperibus amandis et benignitate complectendis
Contra usurarios
Adversus eos qui differunt baptismum

Sermoni dogmatici:

Oratio de deitate Filii et Spiritus Sancti
In suam ordinationem

Lettere di vario argomento

3. ***Dialogus de anima et resurrectione***

Quest'operetta, oggetto specifico della mia dissertazione, imitazione del *Fedone* platonico, è dedicato alla memoria della sorella, che rivide prossima a morire al suo ritorno dal Sinodo di Antiochia nel 379. Gregorio di Nissa mette sulle labbra della sorella Macrina le idee cristiane intorno all'anima, alla morte, all'immortalità, alla risurrezione e alla restaurazione universale.²⁰ L'occasione è data dalla visita che l'autore fece a sua sorella, dopo la morte del fratello Basilio:

Quando il grande santo Basilio lasciò questa vita umana per tornare a Dio e tutte le Chiese ebbero motivo di piangere, la mia sorella e maestra era ancora in vita, ed io ero ansioso di recarmi da lei, per metterla a parte

²⁰ In modo molto simile alla scena introduttiva del *Fedone* platonico, l'inizio di questo dialogo è dominato dalla presenza della morte. I rapporti e le analogie fra il *De anima et resurrectione* e il *Fedone* platonico sono stati posti in luce ripetutamente dagli studiosi dal punto di vista filosofico e antropologico. Cfr. *Intorno all'anima*, p. 347; *Platonismo*, p. 55; *Sull'Anima*, p. 960; E. PEROLI, *Il platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa*, Milano, Vita e Pensiero, 1993, p. 55.

della sventura rappresentata dalla morte del nostro fratello. Il mio animo era molto abbattuto per il dolore che provava a causa di questa perdita, e cercavo qualcuno che fosse disposto a dividere con me le lacrime e provasse il mio stesso pesante cruccio. Quando fummo l'uno al cospetto dell'altra, la vista della mia maestra mi accrebbe la tristezza, giacché anche lei era ormai in balia di una malattia mortale.²¹

Al *Fedone* di Platone rimandano espressamente le considerazioni sull'anima come essenza intelligibile e di natura opposta al corpo da cui deve separarsi il più possibile per poter contemplare le idee, pur nel netto rifiuto della dottrina della metempsicosi e della preesistenza delle anime, che non nascono né prima né dopo i corpi, ma contemporaneamente ad essi.

Macrina morì alla fine del 379 e il dialogo deve essere stato scritto poco tempo dopo. Secondo alcuni studiosi, questa opera è stata scritta all'inizio del 381.²² Il tema trattato da Macrina e Gregorio nel corso del loro ultimo colloquio si addice perfettamente alle circostanze. La sorella di Gregorio, ormai moribonda, da lui venerata come una maestra e una santa, per dissipare i dubbi e i timori manifestati dal suo interlocutore circa la sopravvivenza dell'anima umana dopo la morte e infondergli coraggio, impegna tutte le sue forze residue nella dimostrazione di due tesi, ugualmente essenziali per la sua fede religiosa: quella dell'immortalità dell'anima e quella della risurrezione e glorificazione del corpo umano alla fine dei secoli. Di fronte alla morte, Macrina non ci appare come una persona assalita dalla paura o rassegnata, perché ciò, seconda la parola di San Paolo, è proprio solo di coloro che non nutrono alcuna speranza (cfr. 1 Tess 4, 13).²³

La confusione e lo stupore di Gregorio di fronte a questo atteggiamento soprannaturale della sorella Macrina costituiscono il punto nel quale inizia il dialogo vero e proprio. Ciò che Gregorio non comprende, infatti, è come non si possa aver timore di fronte alla morte, quando, in realtà, tutti i mortali sono spinti dalla loro natura a fuggire la morte come il peggiore dei mali. Tutte le attività dell'uomo sono indirizzate a questo fine: la preoccupazione per la vita nasce dalla paura della morte. Come può essere raggiunto un atteggiamento sereno, se in ognuno l'avversione per la

²¹ *L'Anima*, p. 37.

²² Cfr. B. ALTANER, *Patrologia*, Marietti, Genova-Milano, 2002, p. 314.

²³ Nella *Vita Macrinae*, dove descrive più dettagliatamente l'incontro con la sorella morente, Gregorio ci presenta Macrina come una donna ispirata dalla virtù dello Spirito Santo, che nei suoi atteggiamenti e nei suoi discorsi, non rivelava alcun timore di fronte alla morte imminente. Pativa fisicamente ma conservava intatta la forza dello spirito e non desisteva dal filosofico, elevato argomentare. Cfr. *Platonismo*, p. 56.

morte è un fatto naturale?²⁴ Il dialogo, quindi, si svolge secondo questo piano prestabilito: ai dubbi e alle obiezioni che Gregorio solleva ricorrendo spesso ad argomentazioni di scuole filosofiche greche contrarie all'immaterialità dell'anima e alla sua sopravvivenza dopo la morte del corpo, fanno seguito le relative confutazioni di Macrina e la dimostrazione delle tesi opposte. Naturalmente, ciò che Gregorio fa dire alla sorella rispecchia anche le sue vedute. Il tema di questo dialogo si può dividere in tre tesi capitali.

Anzitutto, la dimostrazione dell'immaterialità e immortalità dell'anima umana è basata sull'analogia che, secondo Macrina, esiste tra il principio immateriale e intelligente che governa il corpo umano e il principio divino, immateriale e intelligente che governa tutto l'universo sensibile. In secondo luogo, la dimostrazione del dogma cristiano della risurrezione parte dal presupposto che l'anima umana, anche dopo la dissoluzione del corpo e il ritorno degli elementi che lo compongono agli elementi affini presenti nell'universo, non si separa dagli elementi che si trovano nel corpo ma, vi rimane indissolubilmente legata per quanto lontani essi possano trovarsi, ed è quindi in grado, al momento della risurrezione, di ricomporre lo stesso corpo a cui era stata unita. Infine, la questione relativa allo stato in cui si troverà il corpo dopo la risurrezione è risolta nel senso che esso sarà restituito al suo stato di perfezione originaria, anteriore al peccato originale, che da incorruttibile che era lo rese soggetto alla corruzione e alla morte.²⁵

La problematica più vistosa e centrale del dialogo, che verte appunto sull'anima e sulla resurrezione, appare quella della conciliazione fra la visione platonica dell'anima immortale e quella cristiana della risurrezione del corpo, laddove per Gregorio il corpo risorto assume quei connotati di spiritualità e di incorruttibilità che gli erano già stati assegnati da San Paolo. La tematica sull'anima, dotata di una lunga storia nella filosofia greca, specialmente rispetto al problema della sua immortalità, e la tematica sulla risurrezione, tipicamente cristiana, non rimangono in questo dialogo estranee tra loro, si fondono in una trattazione organica e originale,

²⁴ Cfr. *L'Anima*, p. 39. In questa avversione naturale per la morte Gregorio vede anche la genesi e lo sviluppo della *technè* umana: la medicina, l'arte della guerra, l'economia agraria, nascono dall'impulso all'auto-conservazione. Gregorio fa anche riferimento alle leggi dello stato, che considerano la morte come l'estremo delitto. L'intero sviluppo della civiltà umana nasce dalla paura della morte. Cfr. *Platonismo*, p. 57.

²⁵ Cfr. *L'anima*, pp. 10 -11.

frutto della profonda intelligenza di Gregorio, che dà qui prova di una buona preparazione e capacità filosofica strettamente unita a una profonda fedeltà all'impostazione cristiana. A tal proposito, sarà di grande utilità percorrere lo svolgimento del *Dialogus de anima et resurrectione* articolato in sei parti, secondo la suddivisione di Ramelli:

- a. Il prologo: l'enfasi emozionale della cornice narrativa.
- b. Prima parte: la natura immateriale e immortale dell'anima creata e il permanere della sua relazione con gli elementi del corpo una volta disgregati.
- c. Seconda parte: la tripartizione dell'anima e la prevalenza dell'aspetto razionale come veramente costitutivo di essa e permanente e "immagine di Dio".
- d. Terza parte: lo stato dell'anima dopo la morte e la possibilità di ricostituzione del corpo nella risurrezione. Recupero del metodo esegetico e dell'eredità origeniana.
- e. Quarta parte: la purificazione dell'anima delle passioni nella sua attrazione verso Dio e le sofferenze che questa comporta come mero epifenomeno; il corpo spirituale dei risorti.
- f. Quinta parte: confutazione della dottrina della preesistenza e della trasmigrazione delle anime.
- g. Sesta parte: l'allegoria della festa dei Tabernacoli. Il mistero della risurrezione e la gloriosa prospettiva dell'apocatastasi universale finale.

La sintesi tra la dottrina dell'immortalità dell'anima, di derivazione filosofico-platonica, e quella cristiana della risurrezione dei corpi e della vita eterna, è ottenuta con un vasto ed approfondito ricorso alla Sacra Scrittura. Gregorio, come tutti i Padri, ha usato l'argomento scritturistico come fondamento e supporto di ogni argomentazione di carattere dottrinale e ascetico. Risulta, pertanto, opportuno fare qualche cenno alla *ratio exegetica* di Gregorio di Nissa. Nell'interpretazione della

Scrittura nel *Dialogo*, come in genere, in ogni sua opera, egli segue la metodologia ermeneutica di Origene.²⁶

Come il maestro cui si ispira, anche Gregorio fu soprattutto un maestro di spiritualità e perciò naturalmente portato a valorizzare l'esegesi spirituale, in larga parte allegorizzante, del testo sacro. D'altra parte, va considerato che Gregorio fu coinvolto a fondo nella polemica, allora in pieno svolgimento, degli esegeti letteralisti di ambiente antiocheno contro l'allegorismo di tradizione alessandrina.²⁷

Questo dialogo, *De anima et resurrectione*, può considerato come uno dei testi più importanti della sua *ratio exegetica*. Egli, infatti, si attiene alla regola di valorizzare l'interpretazione biblica dei suoi predecessori. "I padri spiegavano le Scritture, non secondo la loro opinione, ma secondo gli scritti e l'autorità dei loro predecessori, perché era evidente che questi avevano ricevuto dalla successione apostolica una regola di interpretazione".²⁸ Secondo Gregorio e secondo i Padri, infatti, la Sacra Scrittura dev'essere interpretata secondo lo Spirito, perché è l'opera dello Spirito Santo. Ne deriva non vi si può scorgere alcunché in contraddizione con la convinzione della chiesa, perché il Cristo è insieme l'esegeta e l'esegesi della Sacra Scrittura.²⁹

Per Gregorio ci sono tre parole-chiave per leggere la Bibbia. Esse indicano la determinazione del suo scopo e delle sue strutture: *σκοπός*, *θεωρία* e *ἀκολουθία*.³⁰ Con il termine *σκοπός*, il greco classico designava sia la sentinella che da un osservatorio più elevato scrutava l'orizzonte, per dare l'avviso di un pericolo imminente, sia l'oggetto sul quale si fissava lo sguardo, il bersaglio che si doveva colpire. Il greco post-classico ne conservò principalmente il secondo significato nel

²⁶ Gregorio espressamente difende la legittimità della lettura allegorica della Bibbia proposta da Origene. Cfr. KANNENGISSER C, *Handbook of patristic exegesis. The bible in the ancient Christianity*, Brill, Leiden-Boston, 2006, p. 753; M. SIMONETTI, *Esegesi*, in *Dizionario*, p. 264. Sull'allegoria come metodologia ermeneutica cfr. H. R. DROBNER, *Allegoria*, in *Dizionario*, pp. 55-60.

²⁷ Cfr. M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1985, p. 146.

²⁸ Cfr. *Introduzione*, p. 29; G. REALE, *Storia della filosofia dai Presocratici ad Aristotele I*, Bompiani, Milano, 2008, p. 356; cfr. J. BOBIK, *Soul*, in *New Catholic Encyclopedia* Vol. XIII Scu-Tex, McGraw-Hill book company, New York, 1967, pp. 447-449; T. BARTOLOMEI, *Anima*, in A. M. BOZZONE (a cura), *Dizionario ecclesiastico I*, Unione Tipografico Editrice Torinese, Torino, 1953, pp. 151-152; A. INGEGNO, *Anima*, in P. SERVETTO, *Nova Enciclopedia*, Unione Tipografico Editrice Torinese, Torino, 2001, pp. 415-416.

²⁹ H. De LUBAC, *Exégèse médiévale: Les quatre sens de l'écriture*, Première I, Aubier, Paris, 1959, p. 323.

³⁰ Cfr. *Introduzione*, p. 218.

linguaggio figurato: l'intenzione, lo scopo di un'azione. Il vocabolario cristiano assunse entrambi i significati fondamentali: *σκοπός* come ideale religioso, specialmente ascetico che si deve raggiungere, il profeta e, a sua imitazione, il sacerdote cristiano il maestro spirituale che serve al tempo stesso da modello. L'uso linguistico di Gregorio si fonda principalmente su questa tradizione.³¹

Θεωρία, invece, è un termine di grandissima importanza per il pensiero antico.³² Si trova spesso accompagnata da *ἀκολουθία*. L'oggetto della *θεωρία* è svelare l'interconnessione rigorosa, la legge della realtà, ed è per questo che essa è propriamente conoscenza scientifica.³³ Nell'ambito esegetico, per Origene *θεωρία* indicava semplicemente il senso nascosto, ma Gregorio applica il termine direttamente al testo: *θεωρία* ne indica l'intelligenza propriamente intensa. Quindi, può opporsi al senso materiale e anche riferirsi alla comprensione del senso letterale in sé, cioè alla concatenazione degli eventi. Così, la *θεωρία* è propriamente l'ermeneutica.³⁴

Gregorio è tributario di Origene anche nell'uso del termine *ἀκολουθία*. Per entrambi, l'oggetto dell'esegesi allegorica è di scoprire l'ordine sistematico dietro la lettera del testo, ma con un'importante sfumatura: mentre per Origene la conoscenza della *ἀκολουθία* è una diagnosi che si oppone alla conoscenza cruda dei fatti biblici, Gregorio è più attento alla conoscenza dei fatti che bisogna concatenare. Sotto la sua penna la voce *ἀκολουθία* ritorna spesso.³⁵ *Ἀκολουθία* significa ciò che viene dopo, la progressione nello sviluppo stesso di un testo o di un pensiero. Nell'ambito delle Sacre Scritture tale ordine è molto significativo ed eloquente per Gregorio. Le Sacre Scritture presentano un'*ἀκολουθία* interna, un ostile ordinato e progressivo, che ha la sua espressione nell'ordine dei fatti che si narrano. Il compito dell'esegeta è di scoprire tale legge di discussione della narrazione, partendo precisamente dall'ordine dei fatti, cioè fare la *θεωρία* di una storia mostrando l'*ἀκολουθία*.³⁶

³¹ Cfr. DROBNER, *Skopos* (Σκοπός), in *Dizionario*, p. 497.

³² Cfr. G. MASPERO, *Theoria*, (*θεωρία*), in *Dizionario*, p. 536-538.

³³ Cfr. *L'essere*, p. 17-23.

³⁴ Cfr. *L'essere*, p. 26.

³⁵ Cfr. *Introduzione*, p. 219.

³⁶ Cfr. J. A. GIL-TAMAYO, *Akoluthia* (Ἀκολουθία) in *Dizionario*, p. 54.

CAPUT SECUNDUM

DE LOCIS SCRIPTURARUM VETERIS TESTAMENTI

Come già detto, il *Dialogus de anima et resurrectione* è una dell'opere in cui Gregorio si confronta maggiormente con il pensiero antico, sia filosofico sia patristico. Anche se l'esatta determinazione delle fonti filosofiche e patristiche è di fondamentale importanza per un retto intendimento di tutta l'opera, non si può dimenticare che il pensiero di Gregorio, come quello di ogni scrittore ecclesiastico antico, è fondato sulla Sacra Scrittura. In questo capitolo vorrei approfondire innanzitutto le fonti dell'AT.

1. De Pentateucho

1.1. Gn 1, 11

«E Dio disse: "La terra produca germogli, erbe che producono seme e alberi da frutto, che facciano sulla terra frutto con il seme, ciascuno secondo la sua specie". E così avvenne.»

Questo passo biblico è stato usato da Gregorio proprio nell'ultima parte della sua opera, cioè la sesta, che tratta del mistero della resurrezione e della gloriosa prospettiva dell'*ἀποκατάστασις* universale, in particolare quando egli parla dell'accesso immediato o differito alla salvezza e della restaurazione dell'immagine di Dio in ogni creatura.³⁷ Infatti, per confrontare le obiezioni di Gregorio stesso sulle questioni dell'identità del risorto, data la continua trasformazione del corpo terreno e l'instabilità morale dell'uomo, Macrina spiega le sue ragioni citando questo passo biblico:

“A proposito della cosmogonia originaria, apprendiamo dalla Scrittura che la terra prima sbocciare l'erba da pascolo – questo riferisce il suo racconto; e che quindi dall'erba si formò il seme che, caduto sulla terra, fece crescere di nuovo lo stesso tipo di pianta sbocciata all'inizio.”³⁸

³⁷ La dottrina dell'*Apokatastasi* rappresenta uno dei temi più delicati e discussi del pensiero di Gregorio. Le interpretazioni si possono ricondurre ai due concetti fondamentali di salvezza universale e resurrezione universale. Cfr. G. MASPERO, *Apokatastasi*, (*Ἀποκατάστασις*), in *Dizionario*, pp. 91-100.

³⁸ *L'anima*, p. 136.

Dalla spiga, *βλάστη*, proviene il seme, *σπέρμα*. All'inizio, come si vede chiaramente, non fu la spiga che crebbe dal seme, ma il seme che venne dalla spiga, ed in seguito, la spiga cresce intorno al seme.³⁹ Questo processo si verifica anche nella resurrezione.⁴⁰ Per Gregorio, anche il discorso dell'Apostolo Paolo in 1Cor 15, 42-45 concorda con questo versetto biblico e spiega il concetto di "resurrezione". La resurrezione non è null'altro se non la "restaurazione" della natura nella sua condizione originaria. Quello che era all'inizio non era la spiga derivata dalla semenza, bensì la semenza derivata dalla spiga, e dopo ciò quest'ultima cresce attorno alla semenza. La consequenzialità dell'esempio mostra chiaramente che ogni beatitudine che sboccherà per gli uomini, sarà un ritorno allo stato di grazia originario, grazie alla resurrezione.

Il tema dell'agricoltura è caro a Gregorio. Verso la fine di questa opera, Gregorio introduce ampie e frequenti riflessioni ispirate alla tecnica agricola, improntate ai Vangeli e a San Paolo, per esempio quando Macrina parla sul chicco di grano nel suo accrescimento, paragonato alla crescita della facoltà dell'anima parallela a quella del corpo.⁴¹ Servendosi della metafora agricola delle sementi danneggiate, essa affronta non solo la questione della resurrezione, ma anche quella della salvezza dei risorti, presentando Dio in vesti di agricoltore che provvede al pieno sviluppo di tutte le piante dopo la completa consumazione finale del male.⁴²

Infatti, in un certo senso, all'inizio, anche l'uomo era una spiga, però, una volta che l'uomo è stato disseccato dal violento ardore del vizio, la terra, che raccoglie gli uomini dopo che la morte li ha disciolti, si trasformerà di nuovo nella primavera della resurrezione, che si eleverà fino al cielo e che sarà resa splendida non dallo stelo dai frutti, ma dall'incorruttibilità. Questo corpo che prima è stato soggetto alla corruzione dovrà rivestirsi dell'incorruttibilità.

Per quanto riguarda l'ordine della creazione, l'uomo storico venne plasmato alla fine, e giacché la natura umana è provvista di facoltà sensoriali e conosce attraverso la sensazione, è necessario che essa non possa sussistere senza la dimensione materiale. Quindi, per Gregorio, l'uomo è stato costituito come l'ultima

³⁹ Cfr. *La Bibbia*, p. 43.

⁴⁰ Cfr. *La cultura naturalistica*, p. 211.

⁴¹ Cfr. *La cultura naturalistica*, p. 209.

⁴² Cfr. *Passion and Paradise*, p. 73.

delle creature, egli è l'unione delle diverse dimensioni sussistenti derivate. L'uomo storico è stato costituito fin dal principio come punto di incontro tra le diverse forme di vita. Proprio in questo sta la sua peculiarità, l'uomo è il completamento del mondo sensibile e in lui l'intelligibile si unisce alla materia per sublimarla.⁴³ Gregorio trova, dunque, in questo passo biblico la dottrina dell'umanità creata a immagine e somiglianza di Dio, insieme alla dottrina della caduta e dell'inizio della società umana dopo la caduta. Accenna all'ipotesi del superamento finale delle condizioni umana, dopo il peccato, attraverso l'incarnazione.⁴⁴

Il significato della creazione sta nel fatto che il mondo è stato creato buono sin dall'inizio, mentre la ragione del suo attuale lamentevole stato non deve essere ricercata nel Creatore, ma nel fatto che il più alto stato della creazione è quello di un essere libero, così che creare un mondo capace di contenere la più alta forma di bene, significava creare un mondo che dipendesse dalla libera obbedienza degli esseri razionali, e quindi, la caduta nel peccato risultava essere un'incapacità degli esseri razionali a rimanere fedeli al bene. Questa caduta nel peccato però non fu la fine della storia, perché il Verbo divino che aveva creato il mondo, venne a vivere come un essere umano tra i caduti nell'incarnazione.

1.2. Gn 1, 26-27

«Dio disse: “Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza, e domini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra”. Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò.»⁴⁵

La creazione dell'umanità *καθ'εἰκόνα και καθ'ομοίωσιν*, secondo l'immagine e la somiglianza del Creatore, secondo la linea ermeneutica alessandrina, si riferisce alla creazione dell'anima.⁴⁶ L'anima è un'essenza intellettuale creata e vivente.

⁴³ Cfr. *Un contributo*, pp. 356-357.

⁴⁴ Cfr. *La Bibbia 1*, p. 11.

⁴⁵ Probabilmente questi versi sono quelli più commentati dai Padri nell'AT. La dottrina della creazione dell'uomo a immagine di Dio è il fondamento dell'antropologia dei Padri. La menzione di questa somiglianza con Dio punta verso il destino della sua santificazione e glorificazione. Su questa base comune i Padri sviluppano il testo in modi differenti. Cfr. *La Bibbia 1*, pp. 55-65.

⁴⁶ Secondo Gregorio il passo della Gn 1, 26-28 dichiara che l'essere umano è stato creato a immagine e somiglianza di Dio nel senso che ad assomigliare a Dio è l'anima, intesa come vera identità dell'essere umano, secondo l'identificazione dell'uomo con la propria anima, inaugurata dal Socrate platonico. Cfr. *Sull'anima*, p. 93; J. KONSTANTINOVSKY, *Soul and body in early christian thought: A unified duality?*, in «Studia Patristica» XLIV (2010), p. 351.

Essendo simile a Dio, l'anima ha una natura intelligente e priva di dimensioni.⁴⁷ Questo passo biblico è usato da Gregorio anche in altre parti del *Dialogo*, quando egli parla della natura spirituale dell'anima e della sua permanenza, e quando parla dell'affinità e differenza tra l'anima intellettuale e Dio il Creatore. Nella seconda parte del *Dialogo*, che tratta della natura e funzioni delle passioni e dei moti dell'anima, Macrina descrive l'anima intellettuale come identità dell'essere, e le passioni come avventizie e accessorie. In questo caso, Macrina usa la Sacra Scrittura come canone della sua spiegazione per affrontare i dubbi di Gregorio. Egli invita la sorella a precisare la differenza tra la natura divina e l'intelletto umano, poiché l'identica determinazione delle loro essenze potrebbe far supporre che i due siano identici.

La risposta della sorella Macrina si fonda sull'autorità di Gn 1, 26-27. Dio e l'uomo sono presentati come legati da un rapporto di somiglianza, essendo il secondo l'immagine del primo:

“Ciò che, infatti, è nato secondo l'immagine è del tutto simile al modello, al pari di esso. È un essere intelligente, incorporeo e privo di qualsiasi peso, e come esso sfugge a qualsiasi misura spaziale. Ma non ha le sue stesse proprietà naturali. Infatti, non sarebbe più un'immagine se fosse identico quello sotto tutti gli aspetti, nell'intelligibilità, nell'incorporeità, e nella dimensionalità, ma la natura creata mostra questo esattamente laddove quello si osserva nella natura non creata”.⁴⁸

Quindi, la caratteristica comune sia al modello, *αρχέτυπος* sia all'immagine, *εἰκόων*,⁴⁹ è l'immaterialità. Mentre proprio di Dio è il non essere stato creato, proprio dell'intelletto umano è l'essere stato creato.⁵⁰ L'uomo per Gregorio, è immagine del Dio vivente, che, creandolo, ha immesso in lui una parte di sé, gli ha donato la possibilità di essere perfetto. L'immagine di Dio nell'uomo si esprime nella presente economia nella capacità razionale, che lo accomuna alle creature pienamente

⁴⁷ Però, questa austera concezione intellettuale dell'anima non riesce a convincere Gregorio che indaga sul ruolo che svolge in tutto ciò le passioni o le emozioni specialmente le emozioni del desiderio e dell'ira. Cfr. A. MEREDITH, *Anima*, in *Dizionario*, p. 76.

⁴⁸ *L'anima*, p. 56.

⁴⁹ Questo termine si riferisce a uno dei concetti-chiave della filosofia greca e del pensiero patristico. Per Gregorio, questo termine ha una grande rilevanza teologica. Il senso più fondamentale nel pensiero di Gregorio è infatti quello riferito all'immanenza divina, sul quale si basa, per mediazione di Gn 1, 26 il significato relativo alla creazione dell'uomo ad immagine e somiglianza della Trinità. Gregorio ricorre alla terminologia filosofica esplicitando le modificazioni sostanziali per esprimere il mistero trinitario. Cfr. G. MASPERO, *Immagine (Εἰκόων)*, in *Dizionario*, pp. 321-324.

⁵⁰ Cfr. *Essere e relazione*, p. 215; A. A. MOSSHAMMER, *Gregory of Nyssa and christian hellenism*, in «*Studia Patristica*» XXXII (1997), p. 180.

intelligibili, e nella libertà. La libertà attuale, che pure può tramutarsi in libertà dal peccare, è piuttosto capacità di autodeterminazione, capacità che non coincide necessariamente con la volontà di agire bene. Tuttavia, l'uomo, in quanto immagine somigliante di Dio, possiede una certa inclinazione naturale verso il bene.⁵¹

La Scrittura ci informa che Dio procedette secondo una sorta di graduale e ordinato progresso alla creazione dell'uomo. Dopo che furono gettate le fondamenta dell'universo, come ci è testimoniato dalla storia, l'uomo non apparve sulla terra immediatamente, ma la creazione delle bestie lo precedette, così come la creazione delle piante. Pertanto la Scrittura dimostra che le forze vitali si mescolarono al mondo della materia secondo una gradazione: prima si infusero nella natura priva di senso; poi avanzarono nel mondo degli esseri sensibili; ed infine ascsero agli esseri razionali ed intelligenti.

Dio, quando fece l'uomo, ha usato un ordine diverso da quello adoperato per creare le altre cose, senza una deliberazione, al contrario di quanto avvenne per l'uomo. Egli non disse, come fece quando creò altre cose: “*Sia l'uomo!*”. L'origine dell'uomo non è in un comando. Al contrario, Dio si consultò riguardo la maniera migliore di portare alla luce una creatura degno di onore.⁵² Ciò indica la dignità eccellente dell'uomo.

L'uomo, quando venne plasmato, fu costituito nella pienezza dell'essere derivato, poiché fu fatto ad immagine del suo Creatore. L'immagine risplendeva nell'uomo come la possibilità compiuta di poter vivere nel bene e nella felicità senza fine. Infatti, la creatura poteva completare direttamente il bene, per averne nella esperienza diretta, in quanto costituita ad orientata al bene.⁵³ L'immagine, secondo Gregorio, aveva la capacità di risplendere pienamente nell'uomo appena creato. I suoi effetti si condensavano nella condizione di beatitudine, nella quale l'uomo si trovava. Insomma, l'uomo viveva la vita autentica e possedeva la conoscenza vera, quella del bene.⁵⁴

⁵¹ Cfr. *The concept of universal*, p. 1136; *Un contributo*, p. 317; L. G. PATTERSON, *Pleroma: the human plenitude, from Irenaeus to Gregory of Nyssa*, in «*Studi Patristica*» vol. XXXIV 2001, p. 528.

⁵² Cfr. *La Bibbia I*, p. 56.

⁵³ Cfr. *The concept*, p. 39; *Dialettica*, pp. 41-44; *Essere e relazione*, p. 214.

⁵⁴ Cfr. *Cappadocian concept*, p. 357; *Un contributo*, p. 399, *Essere e relazione*, p. 216.

L'uomo, infatti, è realtà composta di spirito e materia. Per questo l'uomo è assolutamente una sostanza che possiede la vita per derivazione. Se con la sua libertà non si fosse volto al peccato, l'uomo sarebbe vissuto in eterno e non avrebbe mai affrontato l'oscura prova della morte. Poiché, tuttavia, la sua natura possiede qualcosa di divino, una parte del composto non è comunque soggetta alla morte fisica. Questa parte si chiama l'anima. E l'anima immortale rende, sotto certe forme, immortale anche la materia alla quale si unisce. Per questo Gregorio professa l'unità reale del composto umano. Unità grazie alla quale la creatura alla fine vivrà nella sua integrità e nella sua completezza.⁵⁵

Quindi, l'incorruttibilità, la gloria, l'onore e la potenza sono stati i caratteri propri della natura divina, i quali in origine inerivano all'essere umano fatto a immagine di Dio.⁵⁶ Poiché, con la comparsa del vizio, la natura è stata suddivisa in una moltitudine di parti, come accade per il frutto nella spiga, così anche gli uomini, singolarmente, spogliati della forma relativa alla suddetta spiga, e mescolati insieme con la terra, di nuovo nella resurrezione rinasceranno nella bellezza originaria, divenendo infinite miriadi di messi.⁵⁷ Infine, l'istanza della *ὁμοίωσις* si compone in Gregorio con quella della *μέθεξις*, partecipazione con Dio. Il fine di ogni vita virtuosa è la partecipazione a Dio.⁵⁸ Il significato di "a immagine" implica che gli uomini siano suoi imitatori di Dio attraverso la pratica della virtù, *μιμητάς καθ'ἀρετήν*.⁵⁹ In conclusione, la "teologia dell'immagine" ha una ricchissima implicazione, non solo sul piano escatologico, quando sarà ricostituita l'immagine di Dio in ogni uomo, ma

⁵⁵ Cfr. *Un contributo*, p. 317.

⁵⁶ Cfr. H. A. M. MOONEY, *The notion of the liberality of God in Gregory of Nyssa and Johannes Scotus Eriugena*, in «Studi Patristica» XXXIV (2001), p. 208.

⁵⁷ Cfr. J. ZACHUBER, *Human nature in Gregory of Nyssa: Philosophical background and theological significance*, Brill, Leiden, 2000, p. 74; *Essere e relazione*, p. 214. G. MASPERO, *Antropologia*, in *Dizionario*, pp. 79-88.

⁵⁸ Come già in Platone, così anche in Gregorio, alla nozione di imitazione, si associa anche quella di partecipazione, essenzialmente a Dio e alla sua perfezione. *Μετουσία* è un concetto che ricorre frequentemente nel pensiero del Niseno. Cfr. D. BALAS, *Metousia (μετουσία)*, in *Dizionario*, pp. 384-385.

⁵⁹ La teologia dell'uomo come immagine di Dio occupa un posto molto importante nel pensiero antropologico di Gregorio e nella sua dottrina spirituale. Come è logico, la teologia dell'imitazione di Dio riveste simile importanza, perché l'immagine deve riflettere in se stessa i tratti dell'archetipo, dato che l'uomo è immagine, il suo compito morale consiste nel divenire simile al suo modello mediante l'imitazione. Cfr. L. F. MATEO-SECO, *Mimesis*, in *Dizionario*, pp. 385-388.

già nella vita presente per la concezione antropologica, che su questo rapporto fonda anche la partecipazione dell'uomo alle perfezioni di Dio.⁶⁰

1.3. Gn 2, 16-17; 3, 2-3

« Il Signore Dio diede questo comando all'uomo: "Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, nel giorno in cui tu ne mangerai, certamente dovrai morire. » « Rispose la donna al serpente: "Dei frutti degli alberi del giardino noi possiamo mangiare, ma del frutto dell'albero che sta in mezzo al giardino Dio ha detto: Non ne dovete e non lo dovete toccare, altrimenti morirete"».

Nella terza parte del dialogo, Gregorio parla dell'accordo nel bene di tutte le nature razionali e della capacità dell'anima di riconoscere gli elementi del corpo dispersi. Inoltre, sollecitata dal fratello, Macrina continua a spiegare che la tragedia dell'umanità si consuma nell'errore della libera ragione che, affidandosi alla guida di ciò che nell'uomo è caduco, trascina il suo amore a desiderare il bene apparente. È la ragione libera che, esercitando un giudizio errato, può generare il male, cioè la morte:

"La vita umana era semplice, in quanto si rispecchiava solo nel bene e non si mescolava con il male. Di questa mia opinione è testimone la prima legge di Dio, che concesse all'uomo di godere senza limiti dei beni del paradiso e lo tenne lontano da ciò che, nella sua natura, era formato da una mescolanza dei due principi contrari, il male e il bene."⁶¹

Nello stato originale, la libertà era una libertà piena.⁶² L'uomo, infatti, avrebbe potuto non volgere il proprio sguardo verso il nulla. Invece, si lasciò corrompere dal peccato. In seguito a tale evento, l'uomo vive in una condizione di miseria e di difficoltà che lo spingono a porre in essere delle scelte che non si conformano alla propria natura effettiva.⁶³ Gregorio in sostanza professa la dottrina di un "peccato

⁶⁰ Cfr. M. GIRARDI, *L'uomo "immagine somigliante di Dio" nell'esegesi dei Cappadoci*, in «Veterum Christianorum» XXXVIII (2001), pp. 293-294; *Dialettica*, p. 44.

⁶¹ Cfr. *L'anima*, p. 84.

⁶² Con il termine *αὐτεξούσιον* Gregorio indica il potere assoluto, il libero arbitrio, la facoltà di scegliere per sé, l'autodeterminazione. Il Nisseno insiste sul fatto che Dio nella sua provvidenza rimedia a questa colpa, rispettando al contempo la libertà dell'uomo. È un concetto ampiamente elaborato già da Origene. Cfr. I. RAMELLI, *La coerenza della soteriologia origeniana: dalla polemica contro il determinismo gnostico all'universale restaurazione escatologica*, in *Pagani e cristiani alla ricerca della salvezza. Atti dell'XXXIV incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Istitutum Patristicum Augustinianum, 5-7 Maggio 2005, in «Studia Ephemeridis Augustinianum» CI (2006), p. 230.

⁶³ Il termine *προαίρεσις*, libertà di scelta, è un concetto centrale per l'antropologia di Gregorio. Gregorio ne tenta una definizione: "Colui che ha potere sull'universo ha permesso, mosso dalla sua grande considerazione per l'uomo, che qualcosa sia di pieno nostro dominio, e che ognuno ne sia l'unico signore. È questa la nostra libertà di scelta, una realtà non soggetta a schiavitù, libera, basata sulla libertà della nostra ragione". Cfr. GREGORIO di Nissa, *La grande catechesi*, a cura di M. NALDINI,

originale” come una colpa che ha segnato irrimediabilmente l’uomo e che per poter essere sanata necessita di nuovo dell’intervento di Dio.⁶⁴

Poiché la libertà è comunque il tratto fondamentale della natura umana, è chiaro che c’è una responsabilità autentica nell’agire morale, per questo la realtà della dimensione meritoria è più volte affermata. Però, per coloro che avevano trasgredito la legge, conseguì necessariamente la morte da essa comminata. Libero arbitrio non è altro che l’esercizio delle potenzialità intrinseche alla natura umana. Secondo Gregorio, ognuno è autenticamente responsabile e autore del proprio destino. Sorte e destino è la volontà di ciascuno, che sceglie liberamente ciò che sembra bene agli uomini.⁶⁵

La seduzione ingannevole, che produsse l’errore della ragione nella valutazione del vero bene e che fece volgere la volontà lontano da Dio, si esercitò sull’universalità dell’immagine. L’inizio efficace della caduta dell’uomo è rappresentato dal primo peccato. Esso consiste nel libero movimento della volontà, pienamente capace di scelta, quando si segue il falso consiglio di satana e non si presta più fede al comando di Dio. Nella concezione del Niseno, questa padronanza di sé è data all’uomo da Dio, che, grazie al dono della libertà, lo costituisce sua immagine. Come Dio governa su tutte le cose, così l’uomo governa se stesso grazie alla propria libertà.⁶⁶

Tale peccato è radice di ogni male presente e si estende ad ogni uomo poiché, secondo Gregorio, in Adamo peccò tutta l’umanità. Il peccato è male, e in quanto non esistente, non è opera di Dio, che è l’esistente in senso proprio, ma trova il suo autore nell’uomo, che attraverso l’esercizio della sua libertà, si allontanò dal bene. Il male è prodotto da ogni volontà e di conseguenze anche dalle intelligenze. Il male che ha l’uomo come l’autore è il peccato, e il primo peccato che l’uomo crea è il “peccato originale”. Il germe del primo peccato si generò per la seduzione di satana, il quale

Città Nuova, Roma, 1982, p. 115. Dunque, *προαίρεσις* è quella libertà che permette all’uomo di essere padrone di sé e di decidere di sé. Cfr. G. dal TOSO, *Proairesis (Προαίρεσις)*, in *Dizionario*, pp. 475-476.

⁶⁴ A. LEVI, *Aux confins du créé et de l’incrée: les dimension de l’épectase chez Grégoire du Nysse*, in «*Revue des sciences philosophiques et théologiques*» LXXXIV (2000), pp. 247-274; C. ROMBS, *Gregory of Nyssa’s doctrine of epektasis. Some logical implications*, in «*Studia Patristica*» XXXVII (2001), pp. 288-293.

⁶⁵ Cfr. *Un contributo*, p. 484.

⁶⁶ Cfr. A. A. WEISWURM, *The nature of human knowledge according to Gregory of Nyssa*, The Catholic University of America Press, Washington, 1952, p. 104.

voleva trascinare insieme a sé, verso un destino di morte, tutta la natura razionale creata. Il maligno operò attraverso il canale della superbia, facendo credere all'uomo di poter diventare come Dio se avesse disobbedito a lui.⁶⁷

Quindi, quando Gregorio parla del male di cui il creatore è l'uomo, intende il peccato. Pertanto il peccato originale introdusse il male nella natura umana, lo mescolò ad essa per una libera determinazione della libertà. Questo male divenne così retaggio della umanità in quanto tale e si trasmette attraverso la generazione dal primo uomo fino agli uomini del tempo presente. Fin dal principio la generazione umana ha il suo inizio dalla passione. La crescita procede attraverso la passione e nella passione la vita termina.⁶⁸ Il male si è in un certo senso mescolato alla natura, tramite coloro che da principio accolsero la passione, i quali con la loro disobbedienza stabilirono la malattia. Per Gregorio il peccato originale si esprime efficacemente nella incapacità di dominio della ragione.⁶⁹

1.4. Gn 3, 21

«Il Signore fece all'uomo e alla donna tuniche di pelli e li vesti.»

Il rivestimento delle tuniche e la cacciata dal paradiso celano un discorso molto più profondo, come aveva mostrato Origene. Gregorio tratta di questo argomento esegetico in varie sue opere.⁷⁰ Nell'opera che stiamo esaminando Macrina dichiara:

“Per questo non è giusto ricercare nell'altra vita le cose che sono state prodotte in noi nella passioni. Come chi indossa un mantello lacero e poi si spoglia di quest'involucro non vede più addosso a sé la bruttura propria dell'abito che ha gettato via, così anche noi, quando ci toglieremo il mantello inerte e brutto che ci viene gettato addosso e che era fatto con pelli di animali irrazionali, ci libereremo contemporaneamente anche di tutto ciò che è proprio della pelle degli animali irrazionali e che avevamo addosso.”⁷¹

La risurrezione, per Gregorio, non è un punto di arrivo, bensì un punto di partenza in un cammino di purificazione e di assimilazione a Dio. Altamente

⁶⁷ Cfr. *Un contributo*, p. 467.

⁶⁸ Cfr. R. SPATARO, “*Beati i puri di cuore perché vedranno Dio*” nel *De Beatitudinibus* di Gregorio di Nissa, in «Salesianum» LX (1998), pp. 456-457; E. V. Mac CLEAR, *The fall of man and original sin in the theology of Gregory of Nyssa*, in «Theological Studies» IX (1984), pp. 175.

⁶⁹ Cfr. J. O'KEEFEE, *Sin, ἀπάθεια and freedom of the will in Gregory of Nyssa*, in «Studia Patristica» XXII 1989, p. 72.

⁷⁰ Per i vari riferimenti cfr. L. F. MATEO-SECO, *Tuniche di pelli*, in *Dizionario*, pp. 555-558.

⁷¹ *L'anima*, p. 130.

significativa appare la definizione di Macrina che la risurrezione è la restaurazione della natura nel stato originario, in quanto essa restituisce la pienezza della natura umana.⁷² Per questo, il corpo risorto è dichiarato privo di tutti quei tratti animali e carnali che sono visti come conseguenza dell'ingresso del peccato nella vita umana. Simbolo ne è l'aggiunta delle "tunica di pelle", *δερμάτινοι χιτώνας*, di Gn 3, 21.⁷³

Macrina spiega che la natura umana, che era preda delle passioni, fu trascinata a quanto consegue alla vita passibile. Una volta ritornata al suo stato di beatitudine impassibile, non avrà più nulla a che fare con le conseguenze del vizio. Le tuniche di pelle rappresentano gli sconvolgimenti dell'armonia che l'uomo ha ricevuto con le passioni irrazionali: rapporti sessuali, parto, allattamento, nutrimento, evacuazione, la lenta crescita alla maturità, la vecchiaia, la malattia e la morte.⁷⁴

Gregorio sembra convinto che la beatitudine finale sia quella dello stato iniziale. L'uomo possedeva la capacità del retto giudizio, il godimento era quello che traeva la propria forza da Dio, era libero dal peccato e possedeva una certa familiarità con il suo Creatore. Il ritorno alla condizione primitiva dell'immagine divina, nascosta dalla sporcizia della carne, richiede di liberarsi dai vestiti fatti con pelli morte.⁷⁵

Le tuniche di pelle erano ricavate da animali già morti. Era necessario che il peccatore fosse rivestito di tali tuniche di pelle, segno della mortalità che aveva assunto per il peccato, e della fragilità che gli veniva dalla corruzione della carne. Quando la natura umana diviene soggetta allo squilibrio e parossismo delle passioni disordinate, incontra quelle condizioni che necessariamente seguono alla via delle passioni. Quando, invece, torna alla beatitudine di una vita emotivamente ordinata, non incontrerà più le conseguenze del male.

Le tuniche di pelle sono dunque la carne, *σάρξ*. Quindi, per tornare nella condizione di immagine, bisogna lasciare la terra miserabile, in cui l'uomo era stato

⁷² Cfr. L. R. HENNESSEY, *Gregory of Nyssa's doctrine of the resurrected body*, in «Studia Patristica» XXII (1989), p. 29.

⁷³ Cfr. *The concept of universal*, 1132.

⁷⁴ Cfr. HENNESSEY, *Gregory of Nyssa's doctrine*, p. 32; *L'essere*, p. 222; Cfr. *La Bibbia I*, p. 56.

⁷⁵ Cfr. *Un contributo*, p. 409.

collocato dopo il peccato, per poi uscire dai rivestimenti della carne, e spogliarsi della mentalità carnale.⁷⁶

In conclusione, secondo Gregorio, non è dal corpo *tout court* che l'uomo deve liberarsi, ma dalla condizione animale del corpo, indicata dalle tuniche di pelle. L'interesse del testo di Gregorio consiste nel fatto che egli appare il primo fra i cristiani ad aver utilizzato il tema della spogliazione dalle tuniche di pelle in vista dell'ascesi spirituale.⁷⁷

1.5. Es 30, 10

«Una volta all'anno Aronne farà il rito espiatorio sui corni di esso: con il sangue del sacrificio per il peccato vi farà sopra una volta all'anno il rito espiatorio per le vostre generazioni. È cosa santissima per il Signore.»

Quando passa al tema della risurrezione, Gregorio, attraverso la bocca della sorella Macrina, riferisce questo passo biblico per distinguere coloro che sono degni di entrare nella festa.⁷⁸ La conformazione del tempio ha valore allegorico. Non a tutti era consentito di entrare dentro il recinto esterno, l'ingresso era vietato a tutti i pagani e agli appartenenti ad altre nazioni. Anche a quanti che erano entrati, non era possibile penetrare nella parte più interna, a meno che non si fossero purificati con determinate abluzioni:

“Neanche a tutti costoro era accessibile il tempo interno: solo ai sacerdoti la legge consentiva di oltrepassare la tenda per celebrare i sacrifici. E nella parte più nascosta ed inaccessibile del tempio, in cui era posto l'altare adornato con delle corna sporgenti, neanche i sacerdoti stessi potevano entrare, ad eccezione di quello che era il loro capo. Quest'ultimo una volta all'anno, nel giorno fissato dalla legge, entrava da solo nel santuario interno per offrire un sacrificio più ineffabile e mistico”.⁷⁹

Il genere umano, per colpa del vizio che ospita in sé, è tenuto fuori del recinto divino, nel quale può entrare solo chi si è purificato con il lavacro aspersione. Quindi, è certo che la dannazione è il destino che attende solo chi ha rifiutato disperatamente e con tutto se stesso Dio, per gli altri, invece, ci saranno la vita e beatitudine e la partecipazione al banchetto eterno. Gregorio afferma che c'è l'esistenza di uno stato

⁷⁶ Cfr. *L'essere*, p. 223.

⁷⁷ Cfr. *L'essere*, p. 219.

⁷⁸ Questo passo biblico si deve mettere insieme con Sal 103, 29-30; 117, 27 che parlano della Festa dei Tabernacoli.

⁷⁹ *L'anima*, p. 120.

eterno di dannazione e di una eterna condizione di beatitudine, alla quale non può entrare senza aver ricevuto la purificazione. Questo stato trova il suo termine al momento della resurrezione dei morti, quando l'anima e il corpo si riuniranno per godere in maniera piena.⁸⁰

L'umanità fu cacciata fuori dal recinto a causa del vizio ingeneratosi in essa, però, purificata con il lavacro aspersione, rientra. La natura umana sarà ricostruita, grazie alla resurrezione, come una tenda che viene piantata. Ogni corruzione, ingeneratasi a causa del vizio scomparirà. Coloro che saranno ricoperti dalla risurrezione, perché la natura umana riceverà di nuovo il corpo, saranno invitati per celebrare la festa attorno a Dio.

Quindi, per Gregorio *l'ἀνάστασις*, la resurrezione, ha duplice valenza. Con questo termine Gregorio intende sia la semplice ricostruzione del composto e il suo ripristino, sia l'accesso alla condizione beata.⁸¹ La resurrezione non schiaccia le sorti degli uomini. La risurrezione non uccide il merito e la libertà, invece, conserva i frutti dell'autodeterminazione, in modo che ognuno viva la conseguenza di ciò che ha operato alla propria natura. Chi sceglie liberamente il male va incontro alla sua rovina.⁸²

La condanna è una possibilità concreta per chi non si mantiene puro in questa vita. Solo chi si mantiene mondo dal peccato può nutrire in se stesso la speranza per la vita beata che non delude. È evidente il rapporto esistente tra libertà di scelta e il fuoco che annienta coloro che si sono opposti al bene. È l'uomo che liberamente decide di peccare e che per questo merita il supplizio escatologico.

1.6. Num 12, 3

«Ora Mosè è un uomo molto mansueto, più di chiunque altro sulla terra.»

La seconda parte del dialogo è incentrata sulle facoltà dell'anima, *δυνάμεις* – *κινήσεις*. Sono trattati anche argomenti relativi alle passioni, *πάθη*, e alla relazione dell'anima stessa con il corpo. Macrina si misura con la visione tripartita dell'anima,

⁸⁰ Cfr. J. DANIELOU, *La résurrection des corps chez Grégoire de Nysse*, in «Vigiliae Christianae» VII (1953), pp. 169-170; *Un contributo*, p. 616.

⁸¹ Cfr. *Un contributo*, p. 630.

⁸² V. E. F. HARRISON, *Gregory of Nyssa on human unity and diversity*, in «Studia Patristica» XLI (2006), p. 341.

notoriamente di origine platonica e usata da Gregorio anche in altre opere.⁸³ Questa tripartizione pone un problema rispetto alla natura assolutamente semplice dell'anima, che è fondamentale in quanto garantisce la possibilità della sua immortalità. Macrina, assume la Sacra Scrittura come canone e norma, preferendola alla filosofia pagana la sua argomentazione, su richiesta di Gregorio, viene rafforzata e chiarita con alcuni esempi, il primo dei quali è quello di Mosè:

“Tu stesso puoi vedere, che si accende sempre una lotta tra esse e la ragione, e che noi cerchiamo sempre di allontanarle dall'anima, per quanto è possibile. Ma, alcuni sono riusciti in questo tentativo, come Mosè. Abbiamo appreso che sapeva vincere l'ira e il desiderio. La storia sacra testimonia a suo riguardo che era il più mite degli uomini (la mitezza è indice della calma e dell'allontanamento dell'iracondia) e che non desiderava nulla di tutto ciò per lui, com'è possibile constatare, si accende la concupiscenza delle persone comuni.”⁸⁴

L'anima intellettuale è la vera identità dell'essere umano e le passioni sono accidentali. C'è sempre una lotta tra esse e la ragione, e in qualche modo gli uomini devono allontanarle. Esse, secondo lo Stoicismo e il Platonismo, andrebbero completamente estirpate, in base all'ideale della *ἀπάθεια*, cioè impassibilità ed assenza di passioni,⁸⁵ a differenza dell'ideale aristotelico, della *μετριοπάθεια*, misura, moderazione, modestia, regola. Anche Gregorio, tramite Macrina, espone questa teoria. Gregorio, per bocca di Macrina, addita Mosè come modello di coloro che sono riusciti nel tentativo di vincere l'ira e la concupiscenza. La Sacra Scrittura gli rende duplice testimonianza: era mite più di tutti gli uomini; non bramava nessuna di quelle cose rispetto alle quali vediamo attiva la facoltà concupiscibile nella maggioranza delle persone. L'ira e la concupiscenza non sono parte della natura dell'anima. Chi si trova fuori dalla sua natura non può continuare ad esistere. Mosè invece esisteva e non era vittima di tali passioni.⁸⁶

⁸³ Come *Sulla vita di Mosè*, II 96.

⁸⁴ *L'anima*, pp. 64-65.

⁸⁵ Questo discorso dell'eredità platonica ha il suo fondamento proprio nel nuovo ruolo assegnato all'amore e alla volontà. Ne è esempio anche la rilettura dell' *ἀπάθεια*, che dal significato filosofico di impassibilità e atarassia passa in Gregorio a essere compresa come fedeltà all'amore e immutabilità nella benevolenza nonostante il peccato dell'uomo. Cfr. L. F. MATEO-SECO, *Apatheia (Ἀπάθεια)*, in *Dizionario*, pp. 89-91.

⁸⁶ Cfr. *L'anima*, p. 65. Per gli stoici la concupiscenza era una delle quattro passioni principali: rappresentate dalla concupiscenza, dalla paura, dal piacere e dal dolore. L'ira invece da loro considerata come un prodotto della concupiscenza. Nel nominare l'ira assieme alla concupiscenza, Gregorio è influenzato dalla partizione platonica dell'anima, adottata dallo stoico Posidonio e dal platonismo successivo.

L'iracondia è per lo più considerata come un ribollimento del sangue che si trova nel cuore,⁸⁷ anche se, come riferisce Macrina, per altri è un impulso a vendicarsi di chi per primo ha fatto qualcosa del male. Per Macrina, invece è l'iracondia è impulso a fare del male a chi ci ha irritato. La concupiscenza, al contrario, di per sé, è desiderio di ciò che manca, o brama del godimento del piacere, o il dolore che proviamo quando non possiamo godere.⁸⁸

Mose seppe aver ragione delle proprie affezioni, dimostrando così che esse non appartengono alla vera natura dell'anima, ma sono soltanto accidentali rispetto ad essa. Anche il ricorso alle definizioni pagane delle affezioni e dell'anima umana dimostra che le affezioni non appartengono propriamente all'anima. La conclusione è che le affezioni sono da considerarsi come specie di escrescenze dell'anima.⁸⁹

Usando le scritture come canone, Gregorio continua a riflettere sulla possibilità di un utilizzo positivo delle passioni in vista della virtù:

“Che non è piccolo il contributo arrecato da queste ai virtuosi ai fini del bene morale. Per Daniele, infatti, il desiderio costituì motivo di lode; Finees placò Dio grazie all'ira e abbiamo appreso che il principio della sapienza è il timore e abbiamo udito da Paolo che l'esito del dolore secondo Dio è la salvezza il Vangelo ci prescrive il disprezzo delle peggiori avversità e il non temere - ciò che suscita - spavento non è null'altro che la descrizione dell'arditezza, che dalla Sapienza risulta enumerata tra i beni La Scrittura, dunque, per mezzo di simili esempi ci mostra che queste cose non vanno considerate passioni: le passioni, infatti, non sarebbero state usate per il successo della virtù.”⁹⁰

Attraverso la bocca di Macrina, Gregorio, spiega che la facoltà dell'anima di speculare, di discernere e di indagare gli esseri è quella propria e naturale dell'anima, e per questo mantiene in se stessa l'immagine della grazia in virtù della quale è simile a Dio.

I moti dell'anima, giacché l'uomo è stato costituito fin dal principio come natura sensibile e intelligibile, erano presenti anche nello stato prelapsario, ma allora erano perfettamente dominati dalla ragione. Le passioni sono il frutto del predominio della bestialità sull'umanità, che si distingue dalla prima proprio per l'egemonia della ragione

⁸⁷ Questa dottrina è stoica, in particolare risalente a Crisippo. Crisippo è un filosofo stoico nato a Tarsus in Cilicia verso il 280 a. C. nello scolarcato della Stoa, diede quella fondamentale sistemazione delle dottrine stoiche, che gli meritò il titolo di “secondo fondatore” dello stoicismo. Nella discussione dei problemi logici egli dette contributi di grande importanza. Cfr. N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia, Vol. I*, Unione Tipografico Editrice Torinese, Torino, 1974, pp. 195-196.

⁸⁸ Cfr. *Sull'anima*, p. 87; *Passion and Paradise*, p. 74.

⁸⁹ Cfr. A. MEREDITH, *Anima*, in *Dizionario*, p. 76.

⁹⁰ *L'Anima*, p. 67.

che la caratterizza. L'elaborazione razionale delle pulsioni sensibili, che si esprime nel dominio delle sensazioni e nell'indirizzo degli impulsi al bene, è dunque una realtà positiva. I movimenti dell'anima si trasformano in passioni attraverso la volontà e attraverso la loro realizzazione. L'anima trascinata dalle passioni prova una sorta di piacere che nasce da un certo soddisfacimento dei sensi. Tale sensazione di apparente benessere distoglie l'uomo dal più grande piacere spirituale, che in forza della sua dimensione intelligibile, la natura umana è in grado di provare. La volontà ha la possibilità di volgersi al primo: un piacere tutto fisico e materiale, corporeo, oppure può rivolgersi al secondo: un piacere tutto spirituale sorgente dall'impassibilità dell'anima, che non soggiace agli istinti e ai desideri della carne.⁹¹

Lo stato virtuoso è la naturale condizioni di vita dell'uomo.⁹² Per questo la natura non si stanca mai di compiere il bene. Dell'azione virtuosa è impossibile saziarsi, in quanto compiendola l'uomo si realizza come tale. Ecco perché tutto il *διάστημα*,⁹³ non è altro che il luogo ed il tempo del compimento della virtù, compimento che è il fine stesso della vita, in quanto la proietta nella dimensione eterna.⁹⁴

2. De libris sapientialibus

2.1. Sal 103, 29-30; 117, 27:

«Se nascondi il tuo volto, vengono meno, toglì loro il respiro, muoiono e ritornano nella loro polvere. Mandi il tuo spirito, sono creati, e rinnovi la faccia della terra.» «Dio, il Signore è nostra luce. Ordinate il corteo con rami frondosi fino ai lati dell'altare.»

Di fronte a tutti i temi affrontati da Macrina nella parte precedente, Gregorio preoccupato perché la sorella è ormai prossima alla morte, teme che non possa avere il tempo necessario a trattare la dottrina più importante, che è il cuore stesso del dialogo, ossia la resurrezione. Questa parte costituisce il coronamento di tutto il

⁹¹ Cfr. *Un contributo*, pp. 480-482.

⁹² Per Gregorio, il criterio e la misura del bene morale è Dio stesso. Egli è il bene e, perciò, ogni virtù è tale in quanto riferita a Lui. Gregorio ha ben presente che la virtù rende l'uomo simile a Dio, che virtù e divinizzazione sono la stessa cosa, che l'unico fine della vita virtuosa è la somiglianza con Dio. Il centro e la finalità della virtù è Dio. Cfr. L. F. MATEO-SECO, *Virtù (Αρετή)*, in *Dizionario*, p. 570-573.

⁹³ Il termine "diastema" si riferisce a un intervallo o un'interruzione e nella sua accezione più concettuale, si riferisce alle inevitabili estensioni orizzontali di spazio e tempo. Per Gregorio era la vera e propria struttura dell'ordine creato. Cfr. S. DOUGLAS, *Diastema (Διάστημα)*, in *Dizionario*, pp. 224-225.

⁹⁴ Cfr. *La cultura naturalistica*, p. 205; *Cappadocian concept*, p. 336.

discorso, dove si infrange finalmente tutta la carica di angoscia di cui Gregorio si rappresenta gravato fin dall'inizio del dialogo e dove, di volta in volta, alle obiezioni di Gregorio, Macrina risponde anche con l'ausilio dei testi scritturistici relativi alla resurrezione.

All'interno della riflessione sul grande tema dell'*ἀποκατάστασις*, Macrina ritiene che nei salmi 103 e 117 vi sia un'allusione a questo argomento. Sono ricordati e commentati questi salmi con l'ampia interpretazione della festa dei Tabernacoli o delle Capanne, *Sukkoth* in ebraico, tradotto in greco con *σκηναί*.⁹⁵ Macrina poi cita il Sal. 103, 29-30:

“Mi sembra che opportuno passare prima brevemente in questa rassegna ciò che la Scrittura dice qua e là su questa dottrina, in modo da dare un coronamento al nostro discorso. Ho sentito cantare Davide nelle odi divine; quando, nel salmo centotré, fa dell'ordine dell'universo l'argomento del suo inno, così si esprime verso la fine del canto: Toglierei loro lo spirito, e verranno meno e torneranno ad essere polvere. Invierai il tuo spirito, e saranno creati, e rinnoverai la faccia della terra: in virtù del suo spirito profetico, Davide è stato in grado di predirci questa grazia. Ma anche altrove questo stesso profeta ci dice che il Dio dell'universo, il Signore degli esseri, ci appare nel momento in cui celebriamo la festa fra coloro che cingono e coprono della “copertura”.⁹⁶

Con il termine “la copertura o il sopporto” egli spiega il significato della festa dei tabernacoli, che si celebrava in base alla tradizione di Mose fin dai tempi antichi.⁹⁷ Veniva indicata in anticipo la verità in senso tipologico, per mezzo delle allusioni simboliche date degli eventi. Gregorio, erede della tradizione allegorica origeniana, offre qui un'esegesi allegorica del Salmo. Esso parlando dei Tabernacoli, alluderebbe alla resurrezione, che è dunque la sua piena realizzazione. Per questo, Gregorio dice che ai tempi degli antichi Ebrei, pur celebrandosi ogni anno, la festa dei Tabernacoli non aveva ancora avuto la sua realizzazione completa. Macrina, subito dopo cita un altro versetto, Sal. 117, 27:

“Le parole del canto del salmo sono le seguenti: Il Dio Signore si è mostrato a noi, perché celebrassimo la festa fra coloro che ricoprono (i

⁹⁵ L'accostamento tra i tabernacoli della festa e il corpo dei risorti, che sta alle base dell'interpretazione allegorica della festa, era facilitato e reso ancora più immediato anche da una circostanza lessicale, cioè la medesima radice tra la tenda della festa di Tabernacoli nella tradizione greca, e la tenda, che sia nella letteratura pagana, sia nella letteratura cristiana, indicava il corpo, visto come una tenda che alberga l'anima. Cfr. G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1961, p. 1236. Sotto la voce *σκηνή*.

⁹⁶ *L'Anima*, pp. 118-119.

⁹⁷ Questa festa fu oggetto dell'interpretazione tipologica e allegorica dei Padri, come mostra DANÉLOU in *La fête des tabernacles dans l'exégèse patristique*, in «*Studia Patristica*» I (1957), pp. 262-279.

tabernacoli) fino alle corna dell'altare".⁹⁸

In questo contesto Gregorio osserva che la ricerca sull'anima, *περί ψυχής*, è ormai conclusa, e rimane tuttavia aperta quella sulla resurrezione, *περί ἀναστάσεως*. Macrina allora, mostra come la testimonianza della Sacra Scrittura, confermi la dottrina della resurrezione e ratifichi la ricerca compiuta fino a questo punto nel corso del dialogo. Innanzitutto, vengono addotti come riferimenti al mistero, *μυστήριον*,⁹⁹ della resurrezione questi due versetti. Quindi Macrina si sofferma ad approfondire ulteriormente il significato spirituale del passo illustrando come la festa dei tabernacoli ivi evocata sia simbolo dell'*ἀποκατάστασις*. Essa si verificherà definitivamente quando tutte le creature verranno riunite nella gloria divina dopo la liberazione da ogni male e la sparizione del male stesso.¹⁰⁰

L'esegesi del versetto salmico, che parla dei corni di un altare, dà anche adito ad una interpretazione allegorica di vari spazi sacri del Tempio gerosolimitano, che è definito come immagine e imitazione della condizione intelligibile nella sua perfezione finale.¹⁰¹ Le prescrizioni della legge mosaica relative all'ingresso nel tempo e nel santuario sono trattate allegoricamente. Ora, anche Gregorio tratteggia proprio in questo dialogo una grande festa per il ritorno degli uomini a Dio nei tempi escatologici e il loro ingresso nel Santo dei Santi. Per Gregorio, tutti gli esseri umani entreranno nel Santo dei Santi, nessuno escluso, e tutti celebreranno la gloriosa festa di Dio. Origene ha influito su Gregorio nella allegoria del tempio come immagine

⁹⁸ *L'Anima*, p. 119-120.

⁹⁹ L'etimologia del termine *μυστήριον* è in se stessa misteriosa. L'ipotesi più probabile è che derivi dal verbo *μύειν*, che si riferisce all'azione di chiudere le labbra o la bocca e che richiama quindi il tacere e il mantenere segreto qualcosa. Cfr. STEPHANUS, *Thesaurus graecae linguae* vol. VI, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1954, p. 1323. Sotto la voce *μύω*; LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, p. 891. Sotto la voce *μυστήριον*; P. CHANTRAINE, *Dictionnaire etymologique de la langue grecque*, Klincksieck, 2009, p. 700. Nel pensiero di Gregorio, quattro sono i sensi principali di *μυστήριον*. Il senso fondamentale dipende dall'uso paolino del termine in riferimento al mistero del disegno divino nascosto dai secoli e rivelato in Gesù Cristo. Il secondo senso fa riferimento all'ambito sacramentale, nel quale l'accento passa dall'idea di rivelazione a quella di iniziazione. Il terzo senso nel quale è utilizzato il termine rientra nell'ambito esegetico, in riferimento al senso nascosto e al senso spirituale della Sacra Scrittura. L'ultimo senso è quello relativo alla mistica, in dipendenza dai tre sensi precedenti, il mistero appare nel contesto del grado più elevato della vita spirituale, per indicare l'oggetto della conoscenza mistica stessa. Cfr. G. MASPERO, *Mistero (μυστήριον)*, in *Dizionario*, pp. 388-390.

¹⁰⁰ Cfr. *Sull'anima* p. 209.

¹⁰¹ Va notato che la descrizione dei recinti e del loro significato corrisponderebbe ai riti della festa del Giorno delle espiazioni, più che quelli della Festa dei tabernacoli, che nell'AT era una festa agricola e non una festa dell'alleanza tra Dio e il popolo ebraico, ma Gregorio sovrappone le due feste ai fini della sua interpretazione. Cfr. M. BAGHOS, *Reconsidering apokatastasis in St. Gregory of Nyssa's on the soul and the resurrection and the catechetical oration*, in «Phronema» XXVII (2012), p. 130.

dell'ἀποκατάστασις,¹⁰² in cui tutti saranno inclusi, anche quelli che ora sono fuori a causa del peccato.¹⁰³

2.2. Prov 26, 4

«Non rispondere allo stolto secondo la sua stoltezza per non divenire anche tu simile a lui. Rispondi allo stolto secondo la sua stoltezza perché egli non si creda saggio.»

Per cercare il giusto punto della partenza per la discussione sulla natura spirituale dell'anima, Gregorio, attraverso la bocca della sorella Macrina, ha usato questa frase dal Prov 26, 4.¹⁰⁴ Si parte infatti dalle obiezioni materialistiche stoiche ed epicuree alla tesi della permanenza dell'anima. Questo discorso, che si trova nella prima parte del dialogo, è un'interessante modificazione del linguaggio del *Fedone*.

La prima discussione tra Gregorio e la sorella Macrina riguarda l'idea della morte. Le prime obiezioni di Gregorio relative al destino dell'anima dopo la morte, partono chiaramente da una prospettiva materialistica.¹⁰⁵ Spetterà a Macrina, a partire dalla prima parte, porre invece l'accento sull'anima, sulla sua immaterialità e sulla sua permanenza inalterata anche dopo la dissoluzione del corpo. Sono presentate alcune obiezioni materialistiche alla dottrina della permanenza dell'anima fondate sul presupposto che l'anima sia materiale e che la dissoluzione del composto anima-corpo sia irreversibile, ed è posta la questione del luogo in cui si trovi l'anima. La risposta è che, se l'anima, nella sua sostanza, è del tutto diversa dagli elementi corporei, allora non è in nessun luogo, però contro l'obiezione materialistica che sostenevano gli epicurei e gli Stoici, non è vero che quanto non è in nessun luogo non esiste.¹⁰⁶

Macrina nella sua risposta smaschera le obiezioni suddette come materialiste ed epicuree, da sempre nemiche al cristianesimo: “tali argomenti ed altri simili li usarono forse gli stoici e gli epicurei contro l'Apostolo quando una volta si

¹⁰² Permane comunque incertezza a causa della polemica contro l'escatologia dell'Alessandrino. Cfr. I. RAMELLI, *Note sulla continuità della dottrina dell'apokatastasi in Gregorio di Nissa*, in «Archaeus» X/I-II (2006), pp. 105-145; I. RAMELLI, *Christian soteriology and christian platonism*, in «Vigiliae Christianae» LXI/III (2007), p. 43.

¹⁰³ Cfr. *Sull'anima* 210; G. MASPERO, *Lo schema dell'exitus-reditus e l'apokatastasi in Gregorio di Nissa*, in «Annales Theologici» XVIII (2004), pp. 110-111.

¹⁰⁴ *L'anima*, p. 44.

¹⁰⁵ A sua volta Gregorio, quale personaggio del dialogo, ricorda Fedone stesso, che, di fronte a Socrate ormai prossimo alla morte, è invaso da un forte sentimento, sconcertante e ambiguo, un misto di piacere e di dolore.

¹⁰⁶ Cfr. *Sull'anima* p. 39.

radunarono ad Atene”.¹⁰⁷ Nella prospettiva stoica, se l’anima si mescolasse con il corpo, perderebbe la sua caratteristica di essere semplice, indivisibile e immortale. Quindi, a queste teorie materialistiche dell’anima, Gregorio oppone a più riprese nel corso del dialogo l’idea che l’anima, essendo intelligibile, non è circoscritta in alcun luogo, con un abile smascheramento dell’avversario e delle sue premesse e la loro confutazione. In altre parole, l’anima esiste in sé e per sé indipendentemente dagli elementi del corpo. Altrimenti, secondo le obiezioni materialistiche, l’anima, al dissolversi degli elementi del corpo, si dissolverebbe essa stessa.¹⁰⁸

Il corpo senza l’anima è una materia inerte, ma l’anima senza il corpo è una potenzialità vitale priva di una precisa collocazione esistenziale. Quindi si crea un rapporto indissolubile tra anima e corpo che consente all’anima di sussistere anche dopo la sua separazione come realtà individuata. Tale rapporto è anche il fondamento della possibilità del riunirsi di nuovo di quel corpo con quell’anima. Come si comprende, solo in forza dell’unione con l’elemento sensibile, l’anima può sussistere come anima specifica e tutto il composto potrà ricostituirsi di nuovo. Anche dopo la dissoluzione del composto, l’anima, per essere entità puramente intelligibile, resta misteriosamente unita al corpo. La dignità del corpo umano si comprende non solo in base alla creazione ma anche in base alla resurrezione.¹⁰⁹

La dissoluzione del corpo, dunque, non causa l’allontanamento totale dell’anima, bensì la sua permanenza nei singoli elementi sotto altra forma. Gregorio afferma che, quando la morte segna la separazione dell’anima dal corpo, vuole più semplicemente intendere che essa non offre più la forza vitale al corpo.¹¹⁰ Tuttavia, l’anima continua ad essere unita alla materia in modo diverso, in virtù della capacità che essa ha di riconoscerla, grazie alla sua precedente unione con il corpo, il quale ha impresso in lei il suo marchio.¹¹¹

¹⁰⁷ *L’Anima*, p. 42. Il riferimento è San Paolo e il suo celebre all’areopago di Atene (Atti 17, 16-34), dove gli stoici ed epicurei ascoltarono le sue parole. Si tratta del primo incontro-scontro tra il messaggio cristiano e la filosofia greca.

¹⁰⁸ Cfr. *Sull’anima*, p. 42.

¹⁰⁹ Cfr. L. F. MATEO-SECO, *Corpo* in *Dizionario*, pp. 148-150; A. GRAPPONE, *Corpo mistico*, in *NDPAC*, pp. 1196-1199.

¹¹⁰ Cfr. L. F. MATEO-SECO, *Morte*, in *Dizionario*, pp. 403-406.

¹¹¹ Cfr. *Un contributo*, p. 448-450.

CAPUT TERTIUM

DE LOCIS SCRIPTURARUM NOVI TESTAMENTI

Le numerose corrispondenze in singoli punti da una parte tra il *Dialogus de anima et resurrectione* il *Fedone*, e dall'altra con altri dialoghi platonici sono stati ampiamente esplicitate da numerosi studiosi, come già ricordato. Non sempre, invece sono state ripercorse le fonti scritturali sulle quali Gregorio ha fondato il suo insegnamento. Nel capitolo precedente abbiamo mostrato come alcuni brani dell'Antico Testamento siano importanti nel pensiero del Nisseno. In questo capitolo, invece, ci soffermiamo su una serie di citazioni del Nuovo Testamento.

1 De evangeliiis

1.1. Mt 5, 26:

«In verità ti dico: non uscirai di là finché tu non abbia pagato fino all'ultimo spicciolo!».

Siamo nella quarta parte del dialogo. Dopo aver parlato sulla contraddizione tra l'ideale dell'*ἀπάθεια* e la permanenza dell'aspirazione al Bene, e sull'*ἀγάπη* come legame tra Dio e anima, con questo passo evangelico, Gregorio si occupa della purificazione dell'anima, cioè la completa ed universale eliminazione del male. Gregorio pone una domanda chiedendo quale consolazione derivante da questa estrema speranza resta in colui al sia riservata a colui cui è assegnata una punizione eterna. Macrina risponde:

“Bisogna cercare di conservare l'anima completamente pura da ogni mescolanza e comunanza con le contaminazioni provenienti dalla malvagità, oppure, se questo è del tutto impossibile poiché la nostra natura è esposta alle passioni, bisogna fare in modo che gli insuccessi della virtù siano limitati e curabili. L'insegnamento evangelico sa chi deve diecimila talenti, chi cinquecento denari, chi cinquanta denari e chi un quadrante, e chi l'ultima delle monete. Il giusto giudizio di Dio si applica a tutti, commisura l'obbligo della restituzione all'entità del debito e non trascura neanche i debiti più piccoli.”¹¹²

¹¹² *L'Anima*, p. 98.

Per Macrina occorre pervenire ad una condizione di libertà e di fiducia. Essa consiste in un'assimilazione alla situazione di cui colui che dispone di sé personalmente. In principio questa condizione è stata donata da Dio a tutti gli uomini, ma poi è stata coperta e nascosta dalla vergogna dei debiti.¹¹³

Nel prosieguo della sua argomentazione, Macrina mostra come la causa prima della purificazione risiede nella forte attrattiva della divinità sull'anima, non in un intento punitivo. L'anima, che è già pura, viene attratta senza impedimenti, mentre quella impura deve prima essere purificata dalle scorie del male.

Lo scopo dell'esistenza vissuta secondo virtù è proprio il raggiungimento e l'ottenimento della partecipazione integrale alla vita divina. Per questo, la virtù non conduce se non alla piena comunione con la natura increata. Secondo Gregorio, il canale che nell'economia attuale le passioni prediligono per penetrare nel cuore dell'uomo è la concupiscenza. Essa è il desiderio di ciò che è sensibile. Questo desiderio si insinua nell'uomo attraverso i sensi.¹¹⁴

L'intimità con Dio scaturisce dal percorso condotto lungo un cammino che si caratterizza per essere una dimensione liberatoria. Percorrere la via della virtù, infatti, equivale a liberarsi da qualsiasi tipo di fardello terreno, affinché l'uomo indirizzi se stesso solo al raggiungimento del bene. Per questo, tale cammino non conosce sosta. Ogni volta che la creatura avanza nella virtù, desidera anche andare oltre. E poiché il sommo bene è infinito, questo percorso non si arresta mai. La pienezza della virtù, allora, risiede proprio in questa volontà mai sazia di bene, mai stanca di percorrere il cammino verso il vero Essere. Ciò a cui essa conduce è la vita beata. La beatitudine, infatti, è l'esito ultimo del cammino virtuoso.¹¹⁵

È chiaro che il possesso pieno della beatitudine lo ha solo la natura divina. Vale la pena di ricordare che in questa situazione della beatitudine, cioè senza debiti,

¹¹³ Cfr. V. E. F. HARRISON, *Grace and human freedom according to Gregory of Nyssa*, Lewington, 1992, p. 35; *The end*, p. 76.

¹¹⁴ Cfr. H. E. W. TURNER, *The patristic doctrine of redemption. A study of the development of doctrine during the first five centuries*, London 1952, p. 61; S. STREKOWSKI, *L'incarnazione del figlio di Dio nelle opere di Gregorio di Nissa*, in «Vox Patrum» XX (2000), pp. 210-211; T. J. DENNIS, *Gregory on the Resurrection of the Body*, in A. SPIRA – Ch. KLOCK (edd.), *The Easter Sermon of Gregory of Nyssa*, Cambridge, 1981, pp. 80-81; *Un contributo*, p. 483;

¹¹⁵ Cfr. *The concept of universal*, p. 1136; I. RAMELLI, *In illud: tunc et ipse filius...: Gregory of Nyssa's exegesis, its derivations from Origen, and early patristic interpretations relate to Origen's*, in «Studia Patristica» XLIV (2010), p. 259; HARRISON, *Gregory of Nyssa on human*, p. 342; *Un contributo*, p. 491.

contestualmente si trova anche la dottrina della non-esistenza del male. Gregorio propende senz'altro per il recupero del corpo e per la sua ricostituzione da parte dell'anima al momento della resurrezione, in virtù del fatto che l'anima non è mai stata completamente divisa dal suo corpo.¹¹⁶

Macrina indica quale misura e scopo di questo processo catartico la completa scomparsa del male. E alla domanda di Gregorio di esporre il guadagno di questa purificazione dolorosa delle anime, ella precisa ulteriormente il proprio discorso, appoggiandosi alla Sacra Scrittura. Macrina, partendo dal presupposto dell'eccellenza della vita secondo le virtù, dichiara che la natura divina è la fonte di ogni virtù. Chi sarà liberato dal vizio, si troverà quindi in essa, affinché Dio sia tutto in tutte le cose, come dichiarato in 1Cor. 15, 28: *“E quando tutto gli sarà stato sottomesso, anche lui, il Figlio, sarà sottomesso a Colui che gli ha sottomesso ogni cosa, perché Dio sia tutto in tutti.”* Macrina mostra come il Vangelo asserisca la necessità della purificazione e la sua commisurazione all'entità dell'impurità e del male, servendosi dal richiamo alla parabola del servo inetto in Mt 5, 26: *“In verità ti dico: non uscirai di là finché tu non abbia pagato fino all'ultimo spicciolo”*. Quindi asserisce che lo scopo della purificazione per tutte le anime, è l'assimilazione alla divinità, *ὁμοίωσις πρὸς τὸ Θεῖον*.¹¹⁷

Gregorio, riprendendo la stessa esegesi di Origene, afferma che in questo passo biblico, l'Apostolo Paolo indica, con la sottomissione del Figlio al Padre, la sottomissione di tutti gli esseri umani a Dio, quando tutti, in cielo, in terra e negli inferi, adoreranno il Figlio spontaneamente. Ora, poiché questa sottomissione è universale, è chiaro che essa coincide necessariamente con la salvezza universale.¹¹⁸ Sia Origene sia Gregorio interpretano il versetto paolino, “Dio sarà in tutto in tutti”, in riferimento a questo quadro di totale sconfitta del male e compimento dell'*ἀποκατάστασις*.

¹¹⁶ Cfr. G. MATURI, *Apokatastasis e anastasis in Gregorio di Nissa*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» XXIV (2000), pp. 227-240.

¹¹⁷ Come si è nota, il riferimento è sempre da 1 Cor 15, 18, uno dei passi più amati e citati da Origene, sui cui egli fonda la sua teoria dell'*ἀποκατάστασις*. Non è un caso che Gregorio la riprenda e che sostenga questa stessa teoria. Cfr. *L'Anima*, p. 99; Cfr. *Universal salvation*, p. 41; R. ORTON, *Reassembly, purification or restoration*, in «Studi Patristica» LII (2012), p. 191.

¹¹⁸ Cfr. I. RAMELLI, *‘Αιώνιος and ‘Αιών in Origen and in Gregory of Nyssa*, in «Studi Patristica» XLVII (2010), p. 58.

1.2. Mt 13, 30:

«Lasciate che l'una e l'altro crescano insieme fino alla mietitura e al momento della mietitura dirò ai mietitori: Cogliete prima la zizzania e legatela in fastelli per bruciarla; il grano invece riponetelo nel mio granaio.».

Gregorio in questo punto avanza una nuova obiezione fondata sui passi della Sacra Scrittura, e richiede spiegazioni in merito, che la sorella Macrina gli presenta in altra lunga e complessa risposta in cui si riferisce alla parabola del grano e della zizzania:

“Chi potrebbe negare che la verità è risposta solo in ciò su cui è impresso il sigillo della testimonianza scritturale? Se bisogna fare ricorso a qualche passo del Vangelo per difendere questa dottrina, non è inopportuno esaminare la parabola della zizzania. Il padrone di casa seminò il seme buono, ma il suo nemico, atteso il momento in cui i servi dormivano, seminò assieme ai semi buoni quelli cattivi, gettando in mezzo al grano la zizzania. I due tipi di seme germogliarono assieme, giacché non era possibile che il cattivo seme gettato nel grano non germogliasse assieme con esso. Proprio perché i germogli opposti erano uniti insieme nelle radici. Il sovrintendente al raccolto ordinò agli operai di non togliere il seme cattivo, in modo da non eliminare il seme buono assieme a quello estraneo.¹¹⁹

Secondo Macrina, il passo evangelico indica, con i semi buoni, gli impulsi dell'anima. Il frumento indica le affezioni che vengono impiegate per uno scopo buono. Però, accanto a questi fu seminato anche l'errore, cioè la zizzania che simboleggia il loro cattivo uso. Gli affetti non vengono estirpati da Dio tutti insieme, per non eliminare anche quelli che portano al bene perché diretti correttamente dal *λόγος*. Ciascuno, tuttavia, deve estirpare la sua gramigna o zizzania durante questa vita, oppure essa dovrà essere eliminata nell'altra attraverso il fuoco, secondo la concezione delle pene ultramondane come purificatrice e volte alla salvezza.¹²⁰

Macrina spiega che anche il seme dell'ira, non diede adito al coraggio, bensì fece prendere le armi per combattere contro persone della stessa stirpe, e la facoltà dell'amore si stornò dalle realtà intelligibili, impazzendo oltre ogni misura nel godimento delle cose sensibili, e allo stesso modo le altre fecero sbocciare i germogli peggiori in luogo dei migliori. Per questo il saggio agricoltore lascia rimanere i semi

¹¹⁹ *L'Anima*, p. 72.

¹²⁰ Come già Origene, così anche Gregorio interpreta il grano e la zizzania non come gli uomini buoni e cattivi, bensì come il bene e il male presenti negli uomini. La distruzione della zizzania non si riferisce al castigo eterno dei malvagi, bensì all'eliminazione completa del male alla fine del tempo.

cattivi tra i semi buoni. L'agricoltore lascia negli uomini i semi spuri, non perché essi prevalgono per sempre sul seminato più prezioso, ma perché il campo stesso, cioè il cuore dell'uomo in senso allegorico, faccia disseccare alcuni germogli e rende invece altri produttivi e fiorenti. Se poi questo non avvenga, riserva al fuoco di giudicare i prodotti della coltivazione.¹²¹

Dio, in quanto, sommo bene, è estraneo alla produzione del male che di conseguenza non esiste come realtà sostanziale, invece il male, assume una sua determinazione attraverso la volontà. Per questo, fino a quando l'uomo non si volge verso l'errore, il male è insussistente. Nessuna genesi del male ha avuto il suo principio nella volontà divina, perché il vizio sfuggirebbe alla condanna, qualora reclamasse Dio come suo creatore, ma il male nasce dall'interno, formandosi per l'azione della volontà.¹²²

1.3 Mt 22, 30 (Mc 12, 25; Lc 20, 35):

«Alla risurrezione infatti, non si prende né moglie né marito, ma si è come angeli nel cielo.»

Attraverso il richiamo a questo versetto Gregorio parla dell'identità del corpo risorto nella vita futura. Ci sono delle parti nel corpo umano che contengono il principio causale e la potenza del vivere come: il cuore, il fegato, il cervello, e i polmoni. Altre parti del corpo sono state assegnate alla percezione sensoriale, altre sono dedicati all'attività pratica, altre ancora sono state adatte alla riproduzione. Gregorio pone dunque la seguente osservazione:

“Se la vita futura si svolgerà allo stesso modo, il nostro trasferimento in essa sarà privo di significato; se invece sono vere – e in affetti lo sono – le parole che stabiliscono che nella vita successiva alla resurrezione non esisterà più il matrimonio e che essa non sarà più regolata dai cibi e dalle bevande, quale sarà mai l'uso a cui saranno destinate le parti del corpo? Se infatti gli organi destinati al matrimonio esistono ora proprio per esso, quando il matrimonio non ci sarà più, non avremo più bisogno neanche degli organi relativi.¹²³

¹²¹ Questa interpretazione allegorica della parabola evangelica è un tipico esempio del ricorso di Gregorio, nella sua esegesi scritturale, alla filosofia greca. Qui in particolare vengono usate dottrine stoiche, cioè la distinzione tra gli impulsi buoni e cattivi, e dottrine platoniche e neoplatoniche, cioè il desiderio delle cose celesti e intelligibili. Cfr. *L'Anima*, p. 73, *Tra filosofia e fede*, pp. 557-558.

¹²² Cfr. *Un contributo*, p. 66; E. BELLINI, *Su Cristo. Il grande dibattito del quarto secolo (Apollinare, Epifanio, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa e altri)*, Milano, 1978, p. 189.

¹²³ *L'Anima*, pp. 127-128.

In base a Mt 22, 30, risulta che alcune parti del corpo saranno inutili dopo la resurrezione. Quindi ci sono due possibilità: o le membra che risultano inutili non vengono ricostituite, e quindi non si avrebbe resurrezione dello stesso corpo di prima, o nella resurrezione saranno ricostituite anche le membra che non servono, così da mantenere l'identità con il corpo precedente; ciò comporterebbe che il Creatore dia agli uomini parti del corpo superflue.¹²⁴

Macrina risponde a tutte le obiezioni di Gregorio e presenta il mistero della resurrezione e dell'*ἀποκατάστασις*, in una visione assai maestosa e gloriosa. Sebbene il mistero della resurrezione ecceda le possibilità umane di comprensione e di spiegazione, Macrina cerca di rendere comprensibili le peculiarità della resurrezione.

Ella premette che una completa chiarificazione della questione non è possibile, un quanto si tratta di un mistero che sarà reso noto soltanto nella realizzazione fattuale della resurrezione stessa.¹²⁵ la resurrezione è ricostruzione dello stato originale della natura umana, cioè l'*ἀποκατάστασις*. Pertanto, tutto ciò che non appartiene a questa natura, è soltanto accidentale e viene meno dopo la resurrezione. Così, la corporeità che è ontologicamente intrinseca all'essere umano e facente parte della creazione originaria, in forma di corpo sottile e non soggetto a passioni e a corruzioni, si manterrà, mentre la distinzione dei generi, vista come accidentale, tipica del corpo pesante corruttibile, comune anche agli animale è finalizzata alla perpetuazione della stirpe umana, verrà meno.¹²⁶

La risurrezione, dunque, come compimento della seconda vita, per Gregorio, diviene garante della stessa condizione della creazione.¹²⁷ In effetti, la grazia della resurrezione che gli uomini aspettano è il ritorno alla primitiva vita che riconduce nel paradiso chi ne era stato scacciato. Se, dunque, la vita di coloro che sono stati restaurati nello stato primitivo è simile a quella degli angeli, è chiaro che la vita prima della caduta era qualcosa di angelico, perciò il ritorno degli uomini allo stato

¹²⁴ Cfr. DANIÉLOU, *La resurrection de corps*, pp. 169-170; E. PRINZIVALLI, *Aspetti esegetico-dottrinali del dibattito nel IV secolo sulle tesi origeniane in materia escatologia*, in «Annali di storia dell'esegesi» XII (1995), pp. 279-325.

¹²⁵ Cfr. V. A. KARRAS, *Sex/Gender in Gregory of Nyssa's eschatology: irrelevant or non-existent?*, in «Studi Patristica» XLI (2006), p. 366.

¹²⁶ Cfr. P. BROWN, *The body and society: men, women, and sexual renunciation in early christianity*, New York, 1988, p. 168.

¹²⁷ Cfr. *Un contributo*, p. 373.

primitivo ci rende simili agli angeli.¹²⁸ Gregorio rappresenta la condizione finale come priva di passioni da ogni vincoli di necessità, allora non ci sarà bisogno né di cibo né di qualunque altra cosa rivolta alla soddisfazione di un bisogno. Questo si concretizza nell'assimilazione con la sostanza trascendente. La possibilità di compimento di tale assimilazione è affidata alla affinità della natura umana con quella increata. Un tale rinnovamento, infatti, avviene solo nella risurrezione.¹²⁹

1.4. Lc 16, 25-26:

«Ma Abramo rispose: “Figlio, ricordati che tu hai ricevuto i tuoi beni durante la vita e Lazzaro parimenti i suoi mali; ora invece, lui è consolato e tu sei in mezzo ai tormenti. Per di più, tra noi e voi è stabilito un grande abisso: coloro che di qui vogliono passare da voi non possono, né di costi si può attraversare fino a noi.»

In dialogo con il fratello, Macrina afferma che, in base alla concorde testimonianza sia Platone sia della Sacra Scrittura, l'Ade non è un luogo, bensì una condizione di vita dell'anima al di fuori della sensibilità che caratterizza lo stato corporeo e materiale, e dunque al di fuori della visibilità e della percezione sensibile.¹³⁰ Così, la discesa dell'anima nell'Ade non è altro che lo spostamento dell'anima dal mondo visibile a quello invisibile.

Gregorio obietta e si richiama a un passo biblico, cioè Fil. 2, 10 in cui si parla di luoghi di soggiorno sotterranei: “*Perché nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi nei cieli, sulla terra e sotto terra.*” Per Macrina in questo passo non sono indicati luoghi, bensì anime già liberate dal corpo.¹³¹ Macrina risponde che la Scrittura,

¹²⁸ Gregorio stesso ha notato questa coincidenza dello stato iniziale con quello finale: la resurrezione consiste nel ritorno alla condizione originaria della nostra natura. In realtà tale accostamento è costantemente presente nelle opere di Gregorio, anche se nelle opere della maturità convive insieme alla convinzione che lo stato escatologico è pure un superamento della primitiva condizione, almeno per chi viene reintegrato anche nella gioia eterna. Cfr. *L'Anima*, p. 229.

¹²⁹ Cfr. G. MATURI, *La dottrina dell'insussistenza del male nell'escatologia di Gregorio di Nissa*, in «Studi Sull'Oriente Cristiano», VI/II (2002), pp. 59-79; *Un contributo*, p. 620.

¹³⁰ Anche se Platone descrive la sede sotterranea dei defunti come un luogo e afferma che tale sede è detta Ade, tuttavia si deve tenere presente che si tratta sempre di narrazioni mitiche. Allo stesso modo, l'iperuranio, descritto come luogo nel mito della biga alata, non è un luogo fisico, in quanto è sede delle idee che non hanno nessuna fisicità, ma sono precisamente realtà metafisiche. Allo stesso modo, l'anima, una volta liberata dal corpo e dalla fisicità, accede ad una dimensione metafisica. Dunque, non va creduto che Platone considerasse l'Ade come un luogo fisico. Cfr. *Sull'anima*, p. 299.

¹³¹ Gregorio usa anche la parola *χάσμα μέγα* per indicare la distanza insormontabile che separa i due, eppure non considera le loro condizioni come definitive entrambi sono anime che hanno perduto il loro corpo e non lo hanno ancora ritrovato nella resurrezione, e stanno godendo o subendo i frutti delle scelte da loro fatte nella vita presente. Questa situazione intermedia verrà a terminare anch'essa con la resurrezione e poi con l'*ἀποκατάστασις*, quando anche il ricco sarà reintegrato nel Bene dopo la

presenta questa esposizione in una forma che si riferisce all'anima:

Quando il patriarca dice al ricco “*hai avuto nella vita corporea la tua parte di beni*”, quando, analogamente, dice a proposito del povero “*anch'egli ha adempiuto nella vita al suo compito, quello di ricevere i mali*”, quando aggiunge, a proposito dell'abisso, che essi sono separati l'uno dall'altro, sembra alludere con queste parole ad un'importante dottrina.¹³²

Quale dottrina? Secondo Macrina, in principio, la vita umana era uniforme e semplice, quindi intende soltanto nel Bene e immune da ogni mescolanza con il male. Riferendosi a Gn 2, 16-17, Macrina spiega che, sin dall'inizio, Dio, dopo aver concesso all'uomo la partecipazione alla totalità dei beni presenti nel paradiso, senza limiti, lo tenne lontano da ciò che era formato da una mescolanza dei due contrari, cioè il male e il bene, comminando la pena di morte a chi avesse trasgredito. L'uomo però, abbandona la sorte non commista al male, con movimento della sua libero arbitrio.

Quindi ci sono due tipi di vita umana: quella di questo mondo, basata sulla carne, e quella vita futura, priva del corpo. Dio, spinto dal suo amore per gli uomini, diede agli uomini la possibilità di avere entrambe le cose, sia il bene sia il male. Secondo Macrina l'abisso, non è quello prodotto quando la terra si è scissa, ma consiste nella scelte di vita contraria.¹³³ Il peccato non è una proprietà naturale dell'uomo, ma una menomazione. Il peccato non rientra nell'ordine della creatività, esso ha pertanto causato una voragine nel tessuto essenziale dell'esistente.¹³⁴ Infatti, l'uomo quando fu creato, era nella condizione di poter non peccare, in quanto la grazia creatrice era sempre con lui. Egli viveva nell'amicizia con Dio e la sua stessa dimensione sensibile non era incline al male. Era invece la volontà ad essere aperta alla libertà della scelta.¹³⁵

necessaria purificazione. Per Macrina, anche l'Ade è oggetto di una lunga trattazione in questo dialogo, e la sua interpretazione come “invisibili” assicura la sua appartenenza all'escatologia intermedia. Cfr. *Tra filosofia e fede*, p. 559.

¹³² *L'Anima*, p. 84; Cfr. S. PETRI – G. TAPONETTO, *La Bibbia commentata dai padri. Nuovo Testamento 3*, Città Nuova Editrice, Roma, 2006, p. 373.

¹³³ Conforme a questa teoria appare che anche l'esegesi allegorica di questa parabola del ricco epulone e del povero Lazzaro destinata a mostrare la conformità, la *συμφωνία*, del ragionamento svolto con dettato biblico. Cfr. *Passion and Paradise*, p. 75. Vedi anche J. A. GIL TAMAYO, *Symphonia, Symphonia (Σύμφοια)*, in *Dizionario*, pp. 511-514.

¹³⁴ Cfr. *Un contributo*, p. 473; R. GILLET, *L'Homme Divinisateur Cosmique dans la pensée de Saint Grégoire de Nysse*, in «*Studia Patristica*» VI (1962), pp. 62-83.

¹³⁵ Cfr. O'KEEFE, *Sin, ἀπάθεια and freedom*, p. 72; *Un contributo*, p. 386.

In seguito, Macrina interpreta tutta la parabola di Lazzaro in senso spirituale cercando significati allegorici sia per il baratro incolmabile tra i luoghi in cui si trovano i due protagonisti dopo la morte, sia per il “seno di Abramo”, *κόλπος τοῦ Αβραάμ*, in cui si trovano i beati, sia per la fiamma dell’inferno, sia per la goccia d’acqua, sia per le parti del corpo come il dito e la lingua. In questo caso si mostra che è chiaro che l’uomo, dopo la morte, non ha più il corpo con le mani, le dita, la lingua. Gregorio interpreta quindi la Sacra Scrittura secondo il metodo esegetico allegorico già teorizzato e ampiamente usato da Origene.¹³⁶

L’uomo, o purificandosi in questa vita, o dopo la morte passando attraverso il fuoco purificatore, sembrerebbe destinato alla felicità eterna. Questa è così il banco di prova per meritare la sorte finale, la quale può essere di vita o di morte. La vita eterna infatti ha come limite l’infinità, per cui chi sceglie in modo definitivo il male, crea egli stesso un abisso invalicabile, il quale gli rende inaccessibile la partecipazione alla beatitudine. Macrina, con ciò, non nega l’universalità della resurrezione e della ricostruzione della natura. Essa vuole semplicemente affermare che coloro che hanno operato un radicale rifiuto dell’amore non avranno accesso alla comunione gioiosa con il Creatore. Libero arbitrio non è altro che l’esercizio concreto delle potenzialità intrinseche alla natura umana. Secondo Gregorio, ognuno è autenticamente autore del proprio destino. Sorte e destino è la volontà di ciascuno, che sceglie liberamente ciò che sembra bene. Il libero arbitrio non è solo il padre dell’errore, esso è anche il responsabile dell’ottenimento del dono della figliolanza. Questa parabola è un segno di tragica conclusione dell’esistenza. In tale occasione Macrina tace della sorte del ricco per parlare solo del destino beato del beato povero Lazzaro.¹³⁷

La condanna è una possibilità concreta per chi non si mantiene puro in questa vita. Solo chi si mantiene mondo dal peccato può nutrire in se stesso quella speranza che non delude. È evidente il rapporto esistente tra libertà di scelta e il fuoco che annienta coloro che si sono opposti al bene. È l’uomo che liberamente decide di

¹³⁶ Cfr. C. L. ROSETTI, *Speranza universale e possibilità dell’inferno: riflessioni per una teologia ortodossa dell’Apokatastasi*, in «Lateranum» LV (1999), pp. 131-137; *The end*, p. 105; P. SINISCALCO, *Apokatastasis e apokathistemi nella tradizione della grande chiesa fino ad Ireneo*, in «Studia Patristica» III (1961), pp. 395-396.

¹³⁷ Cfr. A. Le BOULLUEC, *Corporèité ou individualité? La condition finale des ressuscites selon Grégoire de Nysse*, in «Augustinianum» XXXV (1995), pp. 307-326; *The end*, p. 79.

peccare e che per questo merita il supplizio escatologico. La condizione escatologica è una condizione immutabile. Macrina mostra ormai di avere piena consapevolezza della irreversibilità della sorte finale. La resurrezione che immette nella vita eterna è una realtà, per questo il racconto di Lazzaro e del ricco epulone non è una favola, bensì una verità che annuncia ciò che deve venire. Quando la Sacra Scrittura parla della lingua del ricco che arde o del dito del povero, fa riferimento a qualcosa di tangibile. L'episodio evangelico è la prefigurazione di ciò che deve essere. Così, la resurrezione non è altro che la ricostruzione del composto, affinché l'intero uomo possa presentarsi al giudizio divino.¹³⁸

Gregorio, attraverso la bocca della sorella Macrina, in modo sintetico ed efficace, implicitamente dichiara che il destino escatologico della creatura può essere duplice: o di felicità come per Lazzaro, o di dannazione, come per il ricco epulone. E su quest'ultimo Macrina si sofferma maggiormente per evidenziare la realtà della sofferenza che spetta a chi non ha accolto il Cristo, di cui Lazzaro è immagine.

2. De epistulis paulinis

2.1 Rm 8, 24 et 1Cor 13, 8:

«Poiché nella speranza noi siamo stati salvati. Ora, ciò che si spera, se visto, non è più speranza. Infatti, ciò che uno già vede, come potrebbe ancora sperarlo?»

La carità non avrà mai fine. Le profezie scompariranno; il dono delle lingue cesserà e la scienza svanirà.

Siamo nella quarta parte del dialogo e in questo caso Gregorio sta parlando sull'assimilazione al divino, *ὁμοίωσις πρὸς τὸ Θεῖον*, e la purificazione, *κάθαρσις*, dell'anima dopo la morte, soprattutto sull'attrazione esercitata dal Bene e l'assimilazione a Dio nell'*ἀπάθεια*.

Come sempre, a dare inizio della trattazione è un'obiezione di Gregorio alla sorella Macrina. Se i movimenti dell'anima sono attivi a causa della parentela con gli animali irrazionali, si tratta dell'ira, della paura, del piacere, del desiderio e di altre

¹³⁸ Quindi, per Gregorio, il racconto di Lazzaro intende dare anche un insegnamento sulla condizione finale, non solo per quanto concerne più genericamente la duplice possibilità del destino dei risorti, ma anche per quel che riguarda la costituzione concreta dell'uomo risorto. Cfr. *L'essere*, p. 66; *Dialettica* p. 42.

simili cose, e se si è detto che il buon uso di tali movimenti è la virtù, mentre il vizio è dovuto al loro uso sbagliato, per Gregorio sembra che in qualche modo il discorso sia in contraddizione con lo scopo prefisso. Perché, quando ogni movimento irrazionale si è spento nella purificazione, non esisterà più nemmeno la facoltà desiderativa o concupiscibile. Quindi in questo caso, non potrebbe esserci più neanche il desiderio a ciò che è migliore, cioè il desiderio dei beni.¹³⁹

Per Macrina, essendo Dio ad attirare l'anima degli uomini a sé stesso, non ha nessun bisogno di mantenere un desiderio oppure una passione appetitiva. Proprio questa situazione si chiama la vera assimilazione a Dio, *ὁμοίωσις πρὸς τὸ Θεῖον*.¹⁴⁰ Macrina illustra a questo punto la forza attrattiva che il divino esercita naturalmente nell'anima. Ella nota che questa condizione indica la vera assimilazione alla divinità, che si esplica attraverso l'imitazione di essa.¹⁴¹

Da parte di Dio questa attrazione è rendere superfluo il desiderio. Macrina, poi, nel prosieguo del ragionamento, illustra la natura e le caratteristiche di questa attrazione e assimilazione. Osserva che, grazie alla purificazione dell'anima ottenuta con l'imitazione di Dio, spariscono la speranza, *ἐλπίς*, la memoria, *μνήμη*, e il desiderio, *ἐπιθυμία*, di cui l'uomo aveva bisogno della condizione di movimento di questa vita. Dio invece non desidera nulla e non ha bisogno di nulla. Rimane soltanto l'amore, *ἀγάπη*, o disposizione amorosa, *ἀγαπητικὴ διάθεσις*, che è la sola forza che lega l'anima a Dio.

“Ma la natura che è superiore ad ogni pensiero relativo al bene e che trascende ogni potenza, non avendo bisogno di nessuna delle cose che si possono pensare a proposito del bene, è la somma di tutti i beni, e non si muove nel bello come se ne fosse partecipe; al contrario, è essa stessa il bello, quale che possa essere questa bellezza nella supposizione della nostra mente: *per questo, non ammette in sé neanche l'impulso della speranza, che si volge solo verso ciò che non è presente. Perché mai si dovrebbe sperare in ciò che si possiede già?*, dice L'Apostolo”¹⁴²

La conferma che rimanga soltanto l'amore e che invece la speranza e il ricordo decadano è addotta da Macrina in base alle Sacre Scritture. Anche la fede, la seconda tra le virtù teologali, è strettamente connessa alla speranza, non avrà più alcuna ragion

¹³⁹ Cfr. *L'Anima*, p. 89; *Cappadocian concept* p. 337; *The concept*, p. 47; *Intorno all'anima*, p. 351.

¹⁴⁰ LUDLOW M., *Universal salvation: Eschatology in the thought of Gregory of Nyssa and Karl Rahner*, Oxford theological monograph, Oxford, 2000, p. 40.

¹⁴¹ Cfr. *The end*, p. 55; *Tra filosofia e fede*, pp. 557-582.

¹⁴² *L'Anima*, p. 92.

d'essere, mentre rimarrà soltanto la terza e più importante virtù teologale, cioè la carità o l'amore.

“Di quest'argomento si è fatto portavoce anche l'Apostolo, che mentre ci annunzia la cessazione e il venir meno di tutte le nostre attività miranti alle cose più alte, non riesce a trovare una fine soltanto per l'amore: Le profezie taceranno, le conoscenze cesseranno, l'amore, invece, non cadrà mai.”¹⁴³

L'amore è la dimensione dell'anima che contempla il bello assoluto. L'amore stesso esprime nella sua pienezza l'essenza profonda dell'essere. L'anima trasforma la tensione del pensiero, che la ha spinta al Bello, in amore.¹⁴⁴ Così si comprende perché la *caritas-ἀγάπη*, è al di là della la fede, *πίστις*, e della speranza *ἐλπίς*. L'amore contiene ogni stato dello spirito, rappresenta la tensione verso il bello. E quando non confonde l'oggetto del suo desiderio, da moto dello spirito diviene sua intima sostanza, poiché si riappropria della sua autentica natura. La natura che lo fa per questo simile all'amore.¹⁴⁵

L'amore è anche il completamento e la somma di ogni moto positivo dello spirito perché l'amore non conosce un confine. Esso dura per sempre e partecipa a tutto ciò che possiede l'Essere. È l'amore che muove il Creatore a purificare l'uomo. La potenza divina vuole liberare l'uomo dai legami con la materia, che secondo Gregorio, è una necessità per l'uomo stesso, il quale deve liberarsi da qualsiasi affezione.¹⁴⁶

2.2 1Cor 15, 35-38, 42-44:

«Ma qualcuno dirà: “Come risuscitano i morti? Con quale corpo verranno?”. Stolto! Ciò che tu semini non prende vita, se prima non muore, e quello che semini non è il corpo che nascerà, ma un semplice chicco, di grano per esempio o di altro genere. E Dio gli dà un corpo come ha stabilito, e a ciascun seme il proprio corpo. Così anche la risurrezione dei morti: si semina corruttibile e risorge incorruttibile; si

¹⁴³ *L'Anima*, p. 94.

¹⁴⁴ Cfr. G. MASPERO, *Amore (ἀγάπη, ἔρωσ)*, in *Dizionario*, p. 60-66.

¹⁴⁵ In questo caso ci troviamo di fronte a una profondità di pensiero che rende Gregorio superiore ai suoi contemporanei e forse anche allo stesso Origene. Riguardo alla profondità del pensiero origeniano; O' KEEFEE, *Sin, ἀπάθεια and freedom*, p. 52; RAMELLI, *In illud: tunc et ipse filius...*: p. 267; *Universal salvation*, p. 38; M. HARL, *Recherches sur l'origenisme d'Origene*, in «*Studia Patristica*» VIII (1966), pp. 373-405.

¹⁴⁶ Cfr. *Un contributo*, pp. 94-95; J. A. BROOKS, *The new testament text of Gregory of Nyssa. The new testament in the Greek Fathers 2*, Scholar Press, Atalanta, 1991, p. 51; B. E. DALEY, *The human form divine: Christ's risen body and ours according to Gregory of Nyssa*, in «*Studia Patristica*» XLI (2006), p. 92.

semina ignobile e risorge glorioso, si semina debole e risorge pieno di forza; si semina un corpo animale, risorge un corpo spirituale.»

Siamo sempre nell'ultima parte del dialogo che parla sul grande tema della risurrezione e dell'*ἀποκατάστασις* universale, ottenuta tramite la purificazione definitiva di ogni male. Macrina afferma:

“Mi chiedi come si risvegliano i morti e con quale corpo camminano? O, stolto, ciò che semini non riceve la vita se non muore; e quando semini, non semini ciò che è destinato a diventare il corpo (risorto), ma solo un semplice granello o di frumento o di qualche altra pianta: è Dio che dà ad esso il corpo, secondo la sua volontà.”¹⁴⁷

Macrina introduce il discorso ricordando la critica dell'Apostolo alle obiezioni dei Corinzi contro la risurrezione, quindi mostra come il principio di queste obiezioni sia l'*ἀφροσύνη*, la stoltezza, che pretende di misurare con il metro umano le possibilità di Dio. Macrina, interpretando 1Cor. 15, 35-38, osserva infatti che Dio, nella sua onnipotenza, non solo restituisce all'uomo il corpo che si era dissolto, ma conferisce alla natura umana una costituzione più magnifica, che è il corpo spirituale, *σῶμα πνευματικόν*, di 1Cor. 15, 44, sulla cui descrizione ella si sofferma. Il corpo incorruttibile e glorioso, ispirato a 1Cor 15, 52, non è più causa di peccato e non può più impedire all'anima di rimanere nel Bene. Macrina si interroga in particolare sul ruolo della virtù in rapporto alla resurrezione e all'*ἀποκατάστασις*.¹⁴⁸

Lo scopo che Dio, raffigurato mediante metafora agricola, vuole perseguire con la resurrezione è l'*ἀποκατάστασις* nel ritorno di tutti gli esseri umani allo stato di originaria perfezione, in quanto il giudizio opererà la purificazione da ogni male.¹⁴⁹ Con questo consentirà che alla fine Dio sia tutto in tutti. La condotta di vita incide soltanto su momento della purificazione definitiva. I virtuosi risorgeranno subito in stato perfetto, mentre i viziosi dopo la resurrezione avranno bisogno ancora di molta purificazione, avranno ancora molta cura dell'agricoltore perché possano crescere nuovamente della forma della spiga e divenire quello che avevano prima della caduta sulla terra.¹⁵⁰

¹⁴⁷ *L'Anima*, p. 133.

¹⁴⁸ S. FROST, *How the early Christians discovered the soul*, in «*Studia Patristica*» vol. XLIV (2010), pp. 355-359.

¹⁴⁹ Cfr. *Universal salvation*. p. 41.

¹⁵⁰ Cfr. I. RAMELLI, *La cultura scientifica in Gregorio di Nissa, De anima et resurrectione: scienza e logos*, in, *La cultura scientifica-naturalistica nei padri della chiesa (I-V secolo)*. Atti del XXXV incontro studiosi dell'Antichità Cristiana, Institutum Patristicum Augustinianum, 4-6 Maggio 2006, in

Sembra che con l'obiezione di Gregorio, Macrina affronta di nuovo il problema dei corpi umani dopo la resurrezione fondandosi su 1Cor 15, 33-44 e sulla similitudine con il chicco di grano ivi istituita. Secondo Macrina, la nuova condizione dell'uomo è caratterizzata da due aspetti: l'identità con il corpo precedente e l'aumento di magnificenza, com'è dimostrato dalla similitudine con il chicco che si trasforma in qualcosa di maggiore pur sempre composto dagli stessi elementi. Lo stesso vale per il corpo umano, che non perderà nella resurrezione che i suoi soli aspetti mortali e transeunti.¹⁵¹

2.3 1Tes 4, 13:

«Non vogliamo poi lasciarvi nell'ignoranza, fratelli, circa quelli che sono morti, perché non continuate ad affliggervi come gli altri che non hanno la speranza.»

Questo riferimento biblico si trova proprio all'inizio del *Dialogus de anima*, All'indomani della morte di Basilio il Grande, come abbiamo già ricordato nel primo capitolo, Gregorio dialoga con la sorella Macrina, a sua volta gravemente malata e ormai prossima alla morte. Si tratta fra l'altro di una situazione che tiene un lungo discorso agli astanti che stanno assistendolo nell'agonia. Al *pathos* emozionale che affligge Gregorio, Macrina oppone subito il controllo del *logos* e si richiama al contempo all'autorità scritturale, citando 1 Tess 4, 13, “*Usò la propria ragione a guisa di redini per guidare la mia anima recalcitrante, e ricordò il detto apostolico, secondo cui non ci si deve affliggere per i morti, giacché questo è un dolore che provano solo coloro che non nutrono alcuna speranza.*” Macrina consola suo fratello sorretta dall'evidenza della Sacra Scrittura, in una dialettica *πάθος- λόγος*.¹⁵²

Dopo le varie obiezioni di Gregorio, Macrina, chiede di lasciare le idee e i vani discorsi e estranei. sulla verità dell'eternità dell'anima, nei quali l'inventore della menzogna mette insieme congetture ingannevoli in vesti verisimili ai danni della verità. Bisogna, invece, considerare che questo, a proposito dell'anima, non significa altro che essere disposto in modo ostile nei riguardi della virtù e badare soltanto al

«Studia Ephemeridis Augustinianum» CI (2007), pp. 197-216; RAMELLI, *La dottrina dell'apocatastasi*, 746.

¹⁵¹ Cfr. M. E. BORING, *The language of universal salvation in Paul*, in «Journal of Biblical Literature» 105 (1986), pp. 269-292.

¹⁵² Cfr. HENNESSEY, *Gregory of Nyssa's doctrine*, p. 33.

piacere presente e perdere ogni speranza nella vita eterna, solo grazie alla quale virtù è capace di eccellere.¹⁵³

2.4 Ebr 11, 3:

«Per fede noi sappiamo che i mondi furono formati dalla parola di Dio, si che a cose visibili ha preso origine quello che si vede.»

Nella quinta parte del dialogo, che parla sulla critica alla *μετεμψύχωσις*, si tratta della trasmigrazione delle anime di corpo in corpo, Macrina usa questo passo biblico per spiegare la dottrina cristiana dell'origine dell'anima. Il discorso prende le mosse dalla richiesta di Gregorio di rafforzare la dottrina della resurrezione su basi razionali, al che Macrina fa seguire un primo ragionamento volto a porre in luce i punti di contatto e le differenze tra la dottrina pagana della *μετεμψύχωσις* e quella cristiana della resurrezione.¹⁵⁴

Macrina sposta la sua attenzione sulla dottrina cristiana della resurrezione, formulando innanzitutto il principio fondamentale della relazione tra filosofia pagana e il pensiero cristiano. La dottrina cristiana vale sempre come canone. Dal punto di vista cristiano, l'anima torna nello stesso corpo che le apparteneva prima della morte, mentre secondo i pagani essa finirebbe in corpi diversi.¹⁵⁵

Una volta rifiutata la visione ciclica, Macrina affronta il problema dell'origine delle singole anime. La domanda è quando e come nasce l'anima? La risposta è che essa né preesiste al corpo, né è creata dopo del corpo, bensì è creata contemporaneamente con il corpo.¹⁵⁶ Macrina si fonda sull'autorità apostolica di Ebr 11, 3:

“Neanche nel caso delle cose a cui possiamo facilmente pensare perché sono percepibili con le sensazioni la ragione investigatrice sarebbe in

¹⁵³ Cfr. *L'Anima*, pp. 41; P. GORDAY, *La Bibbia commentata dai padri. Nuovo Testamento 9*, Città Nuova Editrice, Roma, 2004, p. 132; *Passion and Paradise*, p. 77.

¹⁵⁴ Per un'informazione più larga sul concetto di metempsicosi. Cfr. M. MARITANO, *Metempsicosi*, in *NDPAC*, pp. 3247-3265.

¹⁵⁵ Cfr. *The concept of universal*, p. 1130; J. KONSTANTINOVSKY, *Soul and body*, p. 351.

¹⁵⁶ Gregorio non ammette la possibilità che le anime preesistono ai corpi. Di conseguenza non accetta nemmeno la metempsicosi, la quale è una forma pre-esistenzialismo. Infatti, sebbene quest'ultima non implichi necessariamente la creazione originaria delle anime, ammette che l'anima, una volta creata, possa trasmigrare da un corpo all'altro, e non solo da un uomo ad un altro uomo, ma anche da un uomo ad una pianta o ad un animale e al contrario. Tali ipotesi sono rigettate da Gregorio. Cfr. *Un contributo*, p. 441; K. CORRIGAN, *Some notes towards a study of the solitary and the dark in Plotinus, Proclus, Gregory of Nyssa and Pseudo-Dionysius*, in «*Studia Patristica*» XXX (1997), p. 155; K. CORRIGAN, *The problem of personal and human identity in Plotinus and Gregory of Nyssa*, in «*Studia Patristica*» XXXVII (2001), p. 66.

grado di concepire il modo in cui si è formato ciò che si vede: neanche agli uomini posseduti da Dio e santi questo è sembrato concepibile. *Grazie alla fede, dice l'Apostolo, pensiamo che i secoli siano stati creati dalla parola di Dio, in modo le cose visibili si siano originate da altre visibili.*"¹⁵⁷

In ogni caso, la causa prima della creazione è la volontà di Dio che si verifica grazie alla sua onnipotenza ed è inoltre rappresentata dal fatto che la materia è costituita da una serie di qualità intelligibili, spirituali, create da Dio. Una volta stabilito il punto di origine di anime e dei corpi, la creazione delle anime non continuerà in eterno, bensì cesserà. Una volta raggiunto il *πλήρωμα* delle anime, la misura sarà completa.¹⁵⁸ Allora la vita umana raggiungerà una nuova condizione, non più nel divenire e nel passaggio, bensì nella quiete, *στάσις*. Quindi, il raggiungimento di questo pleroma o perfezione è un preludio all' *ἀποκατάστασις*.¹⁵⁹

La creazione simultanea dell'anima e del corpo è simile all'animazione del bimbo concepito. Come il germe vitale, sviluppandosi, diventa un bambino nel grembo materno, poi, una volta nato e cresciuto, un organismo adulto, allo stesso modo, l'anima sviluppa gradualmente le sue funzioni, da quelle più semplici alle più complesse. Dapprima quella vegetativa, poi quella sensitiva, finalmente quella razionale, che matura soltanto a poco a poco. Essa cresce di pari passo con la crescita del corpo, secondo un progresso parallelo.¹⁶⁰

A motivo dell'unione dell'anima con il corpo, Gregorio ricusa non solo l'ipotesi della preesistenza del corpo all'anima, ma anche quella della preesistenza dell'anima rispetto al corpo.¹⁶¹ Secondo Gregorio, la vita del corpo e quella dell'anima procedono insieme, e la facoltà razionale matura di pari passo con la

¹⁵⁷ *L'Anima*, p. 112.

¹⁵⁸ Cfr. I. POCHOSHAJEW, *Pleroma (Πλήρωμα)*, in *Dizionario*, pp. 468-472; L. G. PATTERSON, *Pleroma: the human plenitude, from Irenaeus to Gregory of Nyssa*, in «*Studia Patristica*» XXXIV (2001), p. 529; A. A. MOSSHAMMER, *Gregory as a homilist*, in «*Studia Patristica*» XXXVII (2001), p. 220; ORTON, *Reassembly, purification or restoration*, p. 195.

¹⁵⁹ Cfr. *The concept*, p. 43; *The concept of universal*, p. 1133; A. A. MOSSHAMMER, *Historical time and the apokatastasis according to Gregory of Nyssa*, in «*Studia Patristica*» XXVII (1991), pp. 92-93; MOONEY, *The notion of the liberality*, p. 209.

¹⁶⁰ Cfr. I. RAMELLI, *Embrione*, in *Dizionario*, pp. 238-239. Cfr. *Un contributo*, p. 440.

¹⁶¹ In questo caso Gregorio prende la distanza con Origene che fa rientrare il problema delle origini delle anime e quindi avanza l'ipotesi della preesistenza delle anime rispetto ai corpi, respingendo la creazione contemporanea di anima e corpo. Insieme al pre-esistenzialismo, Gregorio condanna la teoria della creazione dell'anima successivamente a quella del corpo, riferendosi probabilmente nello specifico alla tesi di Metodio di Olimpo, il quale argomentava così una certa superiorità della carne sull'anima. Insomma, per Gregorio, l'unica teoria accettabile, per quel riguarda l'origine dell'anima, è quella che afferma che l'anima appare insieme con il corpo. Cfr. *Un contributo*, p. 442.

crescita fisica. Il dialogo tra Gregorio e Macrina, a questo punto, può ormai avviarsi ad affrontare la problematica dei destini escatologici dell'anima.¹⁶²

L'anima e il corpo nascono insieme poiché sono causati da un unico principio, il quale contiene in modo compiuto la potenzialità individuale. Di fatto tutto ciò evidenzia come non esista un uomo spirituale ed un uomo corporeo, ma solo un uomo sensibile, intelligibile, realtà unitaria ed individua, che naturalmente sussiste in quanto tale. L'anima, separata dal corpo, sussiste solo a causa della morte.¹⁶³

Quindi, non è immaginabile postulare la posteriorità delle anime rispetto ai corpi, in quanto il corpo non può sussistere senza il principio che permette il suo sviluppo vitale e che dunque ne consente l'esistenza.¹⁶⁴ Infatti, il passaggio dell'uomo dalla condizione attuale e mortale a condizione finale e vitale avviene attraverso solo la morte. La morte è quella sorta di disposizione esistenziale che permette alle creature di liberarsi da ogni forma di corruzione. Quindi, secondo Gregorio, anche l'anima deve "morire" per poter vivere. Naturalmente la morte dell'anima è una morte spirituale, ovvero un "momento" di purificazione dello spirito.¹⁶⁵ Questo momento è tuttavia indispensabile per liberarsi da qualunque scoria di negatività.¹⁶⁶

¹⁶² Cfr. *Sull'anima*, p. 202.

¹⁶³ Cfr. A. MEREDITH, *The concept of mind in Gregory of Nyssa*, in «*Studia Patristica*» vol. XXII (1989), p. 43.

¹⁶⁴ Cfr. *Un contributo*, p. 444; *Intorno all'anima*, p. 470.

¹⁶⁵ Cfr. V. LIMBERIS, *Καίρος and Χρόνος in Gregory of Nyssa*, in «*Studia Patristica*» XXXII (1997), pp. 143-144.

¹⁶⁶ La morte dell'anima è diversa da quella del corpo. Mentre la morte del corpo avviene per dissoluzione degli elementi che lo compongono, la morte dell'anima si compie in modo spirituale, ma in entrambi i casi è il medesimo il risultato che si raggiunge: le reintegrazioni nella bontà sostanziale originaria. In questo senso, la morte è necessario per l'uomo corrotto. Se il corpo ha bisogno della morte per poter liberarsi dal retaggio, tanto più ne avrà bisogno l'anima. La morte è così una tappa all'anima come al corpo, sebbene essa si realizzi per vie differenti. Se dunque l'anima è immortale, nel senso che non subisce alcuna decomposizione e non cessa di avere coscienza di sé, essa è mortale nel senso che anch'essa deve attraversare quel processo di purificazione che è pure il fine della morte corporale. Cfr. *Un contributo*, p. 456.

CONCLUSIO

Opere meo perfecto, summatim percurrere velim praecipuas sententias. Cum vitam et opera Nysseni in primo capite pertractarem, eo contendi ut patefacerem qua sedulitate Nyssenum munera episcopalia absolvisset, qua doctrina impende studiis vacavisset. Quapropter multa eaque eruditissima opera confecit quibus, cum Sacram Paginam interpretaretur, innixus ratione exegetica Origeniana, iuxta principia quae *skopos*, *akolouthia*, *theoria* appellantur, dogmatica, mystica, moralia instituta Christiana alte illustravit. Quod patravit saeculo IV quod, ut omnibus liquet, maximi fuit momenti ad recte explanandas veritates Christiane fidei contra doctrinas haereticorum, praesertim Aarii asseclarum.

Ex operibus Nysseni selegi *Dialogum de anima et resurrectione* in quo, cum vestigiis insisteret Platonis eiusque operis cui titulus est *Phaedo*, disseruit de animae immortalitate et corporum resurrectione. Macrina piissima Nysseni sorore aegrotante immo ad fatum suum occorrente, scriptor Christianus enarrat se contulisse ad monasterium in quo virgines vitam suam degebant. *Dialogus* magni habendus est ponderis quandoquidem ostendit qua difficultate Christiani componerent doctrinam, secundum quam anima immortalitate ornatur quamque veteres philosophi iam docuerant, cum sententiam quam profitebantur, iuxta quam corpora quoque nec moritura nec peritura habenda sunt.

Quapropter Gregorius, ut exposui in altero capitulo, pervolvens Paginas Sacras Veteris Testamenti, allegorice varios explanat locos ut ostendet quibus rationibus resurrectio corporum congruat cum natura hominis qui ad imaginem et similitudinem Dei creatus est. Vita autem quam homines vivunt in terris praeparatio est, dummodo virtutes exercuerint vitia reppulerint, ad illam aeternam beatitudinemque qua fruuntur.

Simili modo in tertio et postremo capite inspexi qua ratione exegetica Gregorius explanevisset nonnullos locos depromptos ex Sacris Libris Novi Testamenti. Quibus, Gregorio eiusque sorore colloquentibus, edocemur Deum velle et posse instaurare homines quo ipsi magis magisque, pravis cupiditatibus reiectis, spiritualiter transfigurentur ut emundata corpora quoque ad vitam aeternam aptentur.

Quamvis *Dialogus* a Nysseno conscriptus a plurimis iisque eruditissimis viris luculente explanetur, volui tamen aggredi hoc opus ut ederem in lucem quod raro, mea opinione, illustratum est, hoc est, ut Sacra Scriptura est fulcimentum doctrinae quae continetur. Comprobatur enim principium pernotum iuxta quod Patres Ecclesiae, quamquam praeclari philosophi, sunt primum et praecipue “divinorum librorum tractatores”.

BIBLIOGRAPHIA

FONTES

- GREGORIUS Nyssenus, *Dialogus de anima et resurrectione*, W. JAEGER (ed.), Gregorii Nysenni Opera VIII-1, Brill, Leiden, 1960.
- GREGORIO di Nissa, *L'anima e la Resurrezione*, a cura di S. LILLA, Citta Nuova Editrice, Roma, 1992.
- GREGORIO di Nissa, *La grande catechesi*, a cura di M. NALDINI, Città Nuova Editrice, Roma, 1982.
- GREGORIO di Nissa, *La Vita di Mosè*, a cura di M. SIMONETTI, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore, Vicenza, 1984.
- GREGORIO di Nissa, *Sull'anima e risurrezione*, a cura di I. RAMELLI, Bompiani, Milano, 2007.
- GREGORY of Nyssa, *Dogmatic treatises*, P. SCHAFF and H. WACE (edd.), W. B. Eerdmans, Grand Rapids-Michigan, 1983.

STUDIA

- ABBAGNANO N., *Storia della filosofia, Vol. I*, Unione Tipografico Editrice Torinese, Torino, 1974, pp. 195-196.
- ALTANER B., *Patrologia*, Marietti, Genova-Milano 2002.
- BAGHOS M., *Reconsidering apokatastasis in St. Gregory of Nyssa's on the soul and the resurrection and the catechetical oration*, in «Phronema» XXVII (2012), pp. 125-162.
- BALAS D., *Metousia (Μετουσία)*, in *Dizionario*, pp. 384-385.
- BARTOLOMEI T., *Anima*, in A. M. BOZZONE (a cura), *Dizionario ecclesiastico I*, Unione Tipografico Editrice Torinese, Torino, 1953, pp. 151-152.
- BELLINI E., *Su Cristo. Il grande dibattito del quarto secolo (Apollinare, Epifanio, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa e altri)*, Milano, 1978.
- BOBIK J., *Soul*, in *New Catholic Encyclopedia* Vol. XIII Scu-Tex, McGraw-Hill book company, New York, 1967, pp. 447-449.
- BORING M. E., *The language of universal salvation in Paul*, in «Journal of Biblical Literature» CV (1986), pp. 269-292.

- BROOKS J. A., *The new testament text of Gregory of Nyssa. The new testament in the Greek Fathers 2*, Scholar Press, Atalanta, 1991.
- BROWN P., *The body and society: men, women, and sexual renunciation in early Christianity*, New York, 1988.
- CASTELLUCIO G., *L'Antropologia di Gregorio Nisseno*, Levante Editori, Bari, 1992.
- CONTI M.– PILARA G., (a cura), *La Bibbia commentata dai padri. Antico Testamento* 8, Città Nuova Editrice, Roma, 2007.
- CORBATO C., *Sofisti*, in *Enciclopedia filosofica. Vol. V*, G. C. Sansoni, Firenze, 1967, pp. 1524-1528.
- CORRIGAN K., *Some notes towards a study of the solitary and the dark in Plotinus, Proclus, Gregory of Nyssa and Pseudo-Dionysius*, in «*Studia Patristica*» XXX (1997), pp. 151-157.
- CORRIGAN K., *The problem of personal and human identity in Plotinus and Gregory of Nyssa*, in «*Studia Patristica*» XXXVII (2001), pp. 66-76.
- dal TOSO G., *Proairesis (Προαίρεσις)*, in *Dizionario*, pp. 475-476.
- DALEY B. E., *The human form divine: Christ's risen body and ours according to Gregory of Nyssa*, in «*Studia Patristica*» XLI (2006), pp. 301-318.
- DANIÉLOU J., *L'Essere e il Tempo in Gregorio di Nissa*, Edizioni Arkeiosofica, Roma, 1991.
- DANIÉLOU J., *La fête des tabernacles dans l'exégèse patristique*, in «*Studia Patristica*» I (1957), pp. 262-279.
- DANIÉLOU J., *La chronologie des œuvres de Grégoire de Nysse*, in «*Studia Patristica*» VII (1966), pp. 159-169.
- DANIÉLOU J., *La resurrection de corps chez Grégoire de Nysse*, in «*Vigiliae Christianae*» VII (1953), pp. 154-170.
- de LUBAC H., *Exégèse medievale: Les quatre sens de l'écriture*, Première I, Aubier, Paris, 1959.

- de MARGERIE B., *Introduzione alla storia dell'esegesi I. I padri orientali*, Borla, Roma, 1983.
- DENNIS T. J., *Gregory on the resurrection of the body*, in A. SPIRA– Ch. KLOCK (edd.), *The Easter Sermon of Gregory of Nyssa*, Cambridge 1981, pp. 55-81.
- di BERARDINO A. – FEDALTO G. – SIMONETTI M. (a cura), *Letteratura patristica*, Edizioni San Paolo, Milano, 2007.
- di BERARDINO A. (a cura), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, Marietti, Genova-Milano, 2010.
- DOUGLAS S., *Diastema (Διάστημα)*, in *Dizionario*, pp. 224-225.
- DROBNER H. R., *Allegoria*, in *Dizionario*, pp. 55-60.
- DROBNER H. R., *Patrologia*, , Piemme, Milano 1998.
- DROBNER H. R., *Skopos (Σκοπός)*, in *Dizionario*, p. 497.
- FROST S., *How the early Christians discovered the soul*, in «*Studia Patristica*» XLIV (2010), p. 355-359.
- GIL-TAMAYO J. A., *Akoluthia (Ἀκολουθία)* in *Dizionario*, p. 54.
- GIL-TAMAYO J. A., *Simfonia (Συμφωνία)*, in *Dizionario*, pp. 511-514.
- GILLET R., *L'homme divinisateur cosmique dans la pensée de Saint Grégoire de Nysse*, in «*Studia Patristica*» VI (1962), pp. 62-83.
- GIRARDI M., *L'uomo "immagine somigliante di Dio" nell'esegesi dei Cappadoci*, in «*Veterum Christianorum*» XXXVIII (2001), pp. 293-314.
- GORDAY P. (a cura), *La Bibbia commentata dai padri. Nuovo Testamento 9*, Città Nuova Editrice, Roma, 2004.
- GRAPPONE A., *Corpo mistico*, in *NDPAC*, pp. 1196-1199.
- HARRISON V. E. F., *Grace and human freedom according to Gregory of Nyssa*, Lewington, 1992.

- HARISSON V. E. F., *Gregory of Nyssa on human unity and diversity*, in «Studia Patristica» XLI (2006), pp. 333-334.
- HARL M., *Recherches sur l'origenisme d'Origene*, in «Studia Patristica» VIII (1966), pp. 373-405.
- HENNESSEY L. R., *Gregory of Nyssa's doctrine of the resurrected body*, in «Studia Patristica» XXII (1989), pp. 28-34.
- INGEGNO A., *Anima*, in P. SERVETTO, *Nova Enciclopedia*, Unione Tipografico Editrice Torinese, Torino, 2001, pp. 415-416.
- KANNENGIESSER C., *Handbook of patristic exegesis. The bible in the ancient christianity*, Brill, Leiden-Boston, 2006.
- KARRAS V. A., *Sex/Gender in Gregory of Nyssa's eschatology: irrelevant or non-existent?*, in «Studia Patristica» XLI (2006), pp. 363-368.
- KONSTANTINOVSKY J., *Soul and body in early Christian thought: A unified duality?*, in «Studia Patristica» XLIV (2010), pp. 349-353.
- LE BOULLUEC A., *Corporèité ou individualité? La condition finale des ressuscites selon Grégoire de Nysse*, in «Augustinianum» XXXV (1995), pp. 307-326.
- LEVI A., *Aux confins du créé et de l'incrèé: les dimension de l'épectase chez Grégoire du Nysse*, in «Revue des sciences philosophiques et theologiques» LXXXIV (2000), pp. 247-274.
- LIMBERIS V., *Καίρός and Χρόνος in Gregory of Nyssa*, in «Studia Patristica» XXXII (1997), pp. 141-144.
- LOUTH A. – CONTI M. (a cura), *La Bibbia commentata dai padri. Antico Testamento I/I Genesi 1-11*, Città Nuova Editrice, Roma, 2003.
- LUDLOW M., *Universal salvation: Eschatology in the thought of Gregory of Nyssa and Karl Rahner*, Oxford, 2000.
- MAC CLEAR E. V., *The fall of man and original sin in the theology of Gregory of Nyssa*, in «Theological Studies» IX (1984), pp. 175-185.

- MARAVAL P., *Biografia di Gregorio di Nissa*, in *Dizionario*, pp. 117-128.
- MARAVAL P., *Cronologia delle opere*, in *Dizionario*, pp. 153-169.
- MARAVAL P., *Nissa*, in *Dizionario*, pp. 408-409.
- MARITANO M., *Metempsychosi*, in *NDPAC*, pp. 3247-3265.
- MAROU H. I., *Storia dell'educazione nell'antichità*, Editrice Studium, Roma, 1950.
- MASPERO G., *Antropologia*, in *Dizionario*, pp. 79-88.
- MASPERO G., *'Αποκατάστασις*, in *Dizionario*, p. 91.
- MASPERO G., *Essere e relazione, l'ontologia trinitaria di Gregorio di Nissa*, Città Nuova, Roma, 2013.
- MASPERO G., *Lo schema dell'exitus-reditus e l'apokatastasi in Gregorio di Nissa*, in «*Annales Theologici*» XVIII (2004), pp. 85-111.
- MASPERO G., *Mistero (μυστήριον)*, in *Dizionario*, pp. 388-390.
- MASPERO G., *Theoria, (θεωρία)*, in *Dizionario*, p. 536-538.
- MATEO-SECO L. F. – MASPERO G. (a cura), *Gregorio di Nissa. Dizionario*, Città Nuova, Roma, 2007.
- MATEO-SECO L. F., *Corpo* in *Dizionario*, pp. 148-150.
- MATEO-SECO L. F., *Gloria (δόξα)*, in *Dizionario*, pp. 296-299.
- MATEO-SECO L. F., *Apatheia (Ἀπάθεια)*, *Dizionario*, pp. 89-91.
- MATEO-SECO L. F., *Ἀρήτη*, in *Dizionario*, pp. 570-573.
- MATEO-SECO L. F., *Mimesis*, in *Dizionario*, pp. 385-388.
- MATEO-SECO L. F., *Tuniche di pelli*, in *Dizionario*, pp. 555-558.
- MATURI G., *Apokatastasis e anastasis in Gregorio di Nissa*, in «*Studi e Materiali di Storia delle Religioni*» XXIV (2000), pp. 227-240.
- MATURI G., *De anima et resurrectione*, in *Dizionario*, p. 197.
- MATURI G., *La dottrina dell'insussistenza del male nell'escatologia di Gregorio di Nissa*, in «*Studia Sull'Oriente Cristiano*», VI/II (2002), pp. 59-79.

- MEREDITH A., *Anima*, in *Dizionario*, p. 76.
- MEREDITH A., *The concept of mind in Gregory of Nyssa*, in «*Studia Patristica*» XXII (1989), pp. 34-51.
- MIRA M., *Cappadocia*, in *Dizionario*, pp. 130-131.
- MOONEY H. A., *The notion of the liberality of God in Gregory of Nyssa and Johannes Scotus Eriugena*, in «*Studi Patristica*» XXXVII (2001), p. 207-211.
- MORESCHINI C.- NORELLI E. (a cura), *Antologia della letteratura cristiana antica greca e latina II, Dal Concilio di Nicea agli inizi del Medioevo*, Morcelliana, Brescia, 1999.
- MORESCHINI C., *Storia della filosofia patristica*, Morcelliana, Brescia 2004.
- MORESCHINI C. – NORELLI E. (a cura), *Manuale di letteratura cristiana antica greca e latina*, Morcelliana, Brescia, 2006.
- MOSHAMMER A. A., *Gregory as a homilist*, in «*Studia Patristica*» XXXVII (2001), pp. 212-239.
- MOSHAMMER A. A., *Gregory of Nyssa and christian hellenism*, in «*Studia Patristica*» XXXII (1997), pp. 170-195.
- MOSHAMMER A. A., *Historical time and the apokatastasis according to Gregory of Nyssa*, in «*Studia Patristica*» XXVII (1991), pp. 70-93.
- O'KEEFE J., *Sin, Απάθεια, and freedom of the will in Gregory of Nyssa*, in «*Studia Patristica*» XXII (1989), pp. 52-59.
- ORTON R., *Reassembly, purification or restoration*, in «*Studia Patristica*» LII (2012) pp. 195-205.
- OTIS B., *Gregory of Nyssa and the Cappadocian concept of time*, in «*Studia Patristica*» XIV (1976), pp. 326-357.
- PATRUCCO M. F., *Cappadocia*, in *NDPAC*, pp. 862-863.
- PATTERSON L. G., *Pleroma: the human plenitude, from Irenaeus to Gregory of Nyssa*, in «*Studia Patristica*» XXXIV (2001), pp. 529-540.

- PELLEGRINO M., *Il Platonismo di S. Gregorio Nisseno nel dialogo "Intorno all'anima e risurrezione"*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», XXX (1938), pp. 347-474.
- PEROLI E., *Il platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa*, Vita e Pensiero, Milano, 1993.
- PETRI S.– TAPONECCO G. (a cura), *La Bibbia commentata dai padri. Nuovo Testamento 3*, Città Nuova Editrice, Roma, 2006.
- PIETRI L., *Il consolidamento della fede cattolica*, in PIETRI L. - PRINZIVALLI E. - BEAUJARD B. (a cura), *Storia del Cristianesimo III. Le chiese d'Oriente e d'Occidente (432-610)*, Città Nuova Editrice, Roma, 1997, pp. 234-239.
- PIETRI L., *Nascita di una Cristianità* in PIETRI L. - PRINZIVALLI E. - BEAUJARD B. (a cura), *Storia del Cristianesimo II. Oriente*, Città Nuova Editrice, Roma, 2000.
- POCHOSHAJEW I., *Pleroma (Πλήρωμα)*, in *Dizionario*, pp. 468-472.
- PRINZIVALLI E., *Aspetti esegetico-dottrinali del dibattito nel IV secolo sulle tesi origeniane in materia escatologia*, in «Annali di storia dell'esegesi» XII (1995), pp. 279-325.
- QUASTEN J. (a cura), *Patrologia, I Padri Greci (secoli IV-V) Vol. II dal Concilio di Nicea a quello di Calcedonia*, Marietti, Genova-Milano, 1980.
- RAMELLI, I., *La coerenza della soteriologia origeniana: dalla polemica contro il determinismo gnostico all'universale restaurazione escatologica*, in *Pagani e cristiani alla ricerca della salvezza. Atti dell'XXXIV incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Institutum Patristicum Augustinianum, 5-7 Maggio 2005, in «Studia Ephemeridis Augustinianum» CI (2006), pp. 223-238.
- RAMELLI I., *Embrione*, in *Dizionario*, pp. 238-239.
- RAMELLI I., *Christian soteriology and christian platonism*, in «Vigiliae Christianae» LXI/III (2007), pp. 1-43.

- RAMELLI I., *In illud: tunc et ipse filius...: Gregory of Nyssa's exegesis, it's derivations from Origen, and early patristic interpretations relate to Origen's*, in «Studia Patristica» XLIV (2010), pp. 259-274.
- RAMELLI I., *La cultura naturalistica in Gregorio di Nissa, de anima et resurrectione: scienza e logos*, in *La cultura scientifica-naturalistica nei padri della chiesa (I-V sec.)*, Institutum Patristicum Augustinianum, in «Studia Ephemeridis Augustinianum» CI (2006), pp. 197-216.
- RAMELLI I., *Note sulla continuità della dottrina dell'apokatastasi in Gregorio di Nissa*, in «Archaeus» X/ I-II (2006), pp. 105-145.
- RAMELLI I., *‘Αιώνιος and ‘Αιών in Origen and in Gregory of Nyssa*, in «Studia Patristica» XLVII (2010), pp. 57-62.
- REALE G., *Storia della filosofia dai Presocratici ad Aristotele I*, Bompiani, Milano, 2008.
- ROMBS C., *Gregory of Nyssa's doctrine of epektasis. Some logical implications*, in «Studia Patristica» XXXVII (2001), pp. 288-293.
- ROSETTI C. L., *Speranza universale e possibilità dell'inferno: riflessioni per una teologia ortodossa dell'Apokatastasi*, in «Lateranum» LXV (1999), pp. 131-137.
- SFAIR P., *Antiochia di Siria* in *Enciclopedia cattolica I*, G. C. Sansoni, Firenze, 1948, pp. 1455-1475.
- SIMON U., *The end is not yet: A study in Christian eschatology*, Welwn Herts, 1964.
- SIMONETTI M.– PRINZIVALLI E., *Storia della letteratura cristiana antica*, Piemme, Milano, 1999.
- SIMONETTI M., *Antiochia di Siria*, in *NDPAC*, pp. 340-352.
- SIMONETTI M., *Ario – Arianesimo*, in A. di BERARDINO (a cura), *NDPAC*, pp. 503-512.
- SIMONETTI M., *Esegesi*, in *Dizionario*, p. 264.
- SIMONETTI M., *Eunomio*, in *NDPAC*, pp. 1836-1837.

- SIMONETTI M., *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, 1985.
- SINISCALCO P., *Apokatastasis e apokathistemi nella tradizione della grande chiesa fino ad Ireneo*, in «*Studia Patristica*» III (1961), pp. 380-396.
- SMITH J. W., *Passion and Paradise: Human and divine emotion in the thought of Gregory of Nyssa*, Crossroad Pub, New York, 2004.
- SPATARO R., *“Beati i puri di cuore perché vedranno Dio” nel De Beatitudinibus di Gregorio di Nissa*, in «*Salesianum*» LX (1998), pp. 417-457.
- STEFANO T. D., *Dialettica di immagine e libertà secondo Gregorio di Nissa*, Perugia, 1975.
- STREKOWSKI S., *L'incarnazione del figlio di Dio nelle opere di Gregorio di Nissa*, in «*Vox Patrum*» XX (2000), pp. 199-211.
- TARANTO S., *Gregorio di Nissa, un contributo alla storia dell'interpretazione*, Morcelliana, Brescia, 2009.
- TARANTO S., *Tra filosofia e fede: una proposta per un'ermeneutica dell'escatologia di Gregorio Nisseno*, in «*Annali di storia dell'esegesi*» XVII (2002), pp. 557-582.
- TSIRPANLIS C. N., *The concept of universal salvation in Saint Gregory of Nyssa*, in «*Studia Patristica*» XVII (1982), pp. 1131-1141.
- TURNER H. E. W., *The patristic doctrine of redemption. A study of the development of doctrine during the first five centuries*, London, 1952.
- WEISWURM A. A., *The nature of human knowledge according to Gregory of Nyssa*, The Catholic University of America Press, Washington, 1952.
- VÖLKER W., *Gregorio di Nissa. Filosofo e mistico*, Vita e Pensiero, Milano, 1993.
- ZACHUBER J., *Human nature in Gregory of Nyssa: Philosophical background and theological significance*, Brill, Leiden, 2000.

INSTRUMENTA

Centre d'analyse et de documentation patristique, *Biblia Patristica. Index des citations et allusions dans la littérature patristique 5*, Edition du Centre National de la recherche scientifique, Paris, 1991.

CHANTRAINE P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Klincksieck, 2009.

LAMPE G. W. H., *A Patristic Greek Lexicon*, Clarendon Press, Oxford, 1961.

STEPHANUS, *Thesaurus graecae linguae VI*, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1954.

INDEX RERUM

COMPENDIUM SIGLARUM ET ABBREVIATIONUM	2
INTRODUCTIO	4
CAPUT I DE GREGORII NYSENNI VITA ET OPERIBUS	6
1 De vita et contextu historico	6
2 De operibus	11
3 Dialogus de anima et resurrectione	13
CAPUT II DE LOCIS SCRIPTURARUM VETERIS TESTAMENTI	19
1 De pentateucho	19
1.1 Gn 1, 11	19
1.2 Gn 1, 26-27	21
1.3 Gn 2, 16-17; 3, 2-3	25
1.4 Gn 3, 21	27
1.5 Es 30, 10	29
1.6 Num 12, 3	30
2 De libris sapientialibus	33
2.1 Sal 103, 29-30; 117, 27	33
2.2 Prov 26, 4	36
CAPUT III DE LOCIS SCRIPTURARUM NOVI TESTAMENTI	38
1 De evangeliis	38
1.1 Mt 5, 26	38
1.2 Mt 13, 30	41
1.3 Mt 22, 30	43
1.4 Lc 16, 25-26	44
2. De epistulis paulinis	47
2.1 Rm 8, 24 et 1 Cor 13, 8	47
2.2 1Cor 15, 35-38, 42-44	49
2.3 1Tes 4, 13	51
2.4 Ebr 11, 3	52
CONCLUSIO	55
BIBLIOGRAPHIA	57
INDEX RERUM	67