

## La santificazione del lavoro in Gregorio di Nissa

G. Maspero (PUSC, Roma)

### *Abstract*

Il secolo IV è segnato da una profonda ricomprensione del rapporto tra Dio e il mondo. L'Editto di Milano del 313 favorisce la diffusione del cristianesimo a strati sempre più ampi della popolazione, soprattutto in oriente, e ciò implica la necessità di affrontare nuove questioni e sfide. Le crisi ariana e apollinarista obbligano ad approfondire teologicamente suddetto rapporto in termini non più dialettici, ma relazionali. In tale contesto culturale la riflessione di Gregorio di Nissa giunge a formulare con chiarezza la possibilità di essere in comunione con Dio anche nel lavoro materiale. Ciò è frutto di una vera e propria teologia della storia e di una teologia del corpo che il grande Cappadocce può sviluppare grazie alle nuove categorie ontologiche e teologiche da lui elaborate. Tale riflessione ha un valore fondamentale anche per l'insorgere di un concetto di laicità che non sia opposto a quello di culto. In particolare questo è connesso, nel nuovo quadro teoretico, alla libertà come caratteristica definitoria dell'essere umano.

### *1. Introduzione*

A cinquecento anni dalla Riforma protestante e a cento dalla rivoluzione russa viene spontaneo interrogarsi sul rapporto tra le istanze di cui tali movimenti erano portatori e la loro realizzazione storica concreta. Sembra inevitabile la constatazione di uno iato tra le aspettative e i risultati,<sup>1</sup> così come del legame di tale insuccesso con la dimensione dialettica che ha caratterizzato entrambi gli eventi nella loro origine. Sorge, dunque, la domanda sulla possibilità di un ulteriore sviluppo nel contesto postmoderno di quel richiamo alla secolarità come antidoto al clericalismo, di cui la Riforma era latrice, e dell'affermazione del valore della materia e del lavoro materiale, elementi evidenziati dalla lettura marxista.

Per osservare un oggetto in prospettiva è sempre necessario acquisire una maggiore distanza rispetto ad esso. Perciò il ricorso alla riflessione partitica può aiutare a riconoscere la profondità cristiana delle istanze iniziali di entrambi i movimenti citati. Nello stesso tempo questo può anche aiutare a constatare come l'estrema necessità di esse marchi oggi ancor più profondamente la società contemporanea, offrendo spunti concreti per una loro attuazione in una linea non dialettica, ma relazionale.

L'autore al quale si farà principalmente riferimento è Gregorio di Nissa, Padre della Chiesa del secolo IV. Per ragioni sia storiche sia biografiche, egli si situa in un crocevia ideale estremamente rilevante nello sviluppo del pensiero cristiano. Con il 313 Costantino aveva concesso libertà di culto, segnando così la fine delle persecuzioni contro i cristiani. Da quel momento si rese necessario lo sviluppo contemporaneo di due attività, prima meno intense: a) l'organizzazione della catechesi e del catecumenato per il crescere delle conversioni; b) il dibattito pubblico riguardo alle questioni di fede, ora centrali per strati sempre più grandi della popolazione, specialmente in oriente, e sempre più rilevanti per la politica imperiale.

Gregorio appartiene ad una famiglia di possidenti, cristiana da due generazioni e radicata nella ricca Cappadocia. Suo fratello Basilio studia ad Atene ed è comunemente ritenuto colui che ha organizzato il monachesimo orientale. L'influsso dello stoicismo e il contatto con la tradizione medica portano i fratelli Cappadoci ad una grande attenzione alla materia. Ciò è particolarmente evidente per il Nisseno, il quale non dovrà confrontarsi solo con l'eresia ariana, che negava la

---

1 Si vedano, in proposito, B.S. Gregory, *The Unintended Reformation: How a Religious Revolution Secularized Society*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (MS)-London 2012 e J. Milbank – A. Papst, *The Politics of Virtue. Post-Liberalism and the Human Future*, Rowman&Littlefield, London-New York 2016.

divinità del Figlio, riducendolo a creatura, ma anche quella apollinarista, che negava l'integrità dell'anima umana del Cristo. Sarà questo il punto di partenza della presente analisi.

## 2. Il confronto con Apollinare

Apollinare nacque tra il 300 e il 315 a Laodicea ed era figlio di un grammatico il quale era anche presbitero.<sup>2</sup> Si dedicava alla retorica ed era un ottimo conoscitore della cultura classica. Insieme al padre fu scomunicato dal vescovo di Laodicea Teodoto, per aver assistito alle declamazioni del retore pagano Epifanio, che aveva recitato un inno a Bacco in un contesto misterico alla presenza dei due, i quali non avevano abbandonato l'assemblea, offrendo ai fedeli cristiani una possibile causa di scandalo.<sup>3</sup> Successivamente furono scomunicati anche da Giorgio, successore ariano di Teodoto, ma questa volta per la loro ferma adesione alla fede nicena. Padre e figlio erano infatti intimi di Atanasio di Alessandria e di Serapione di Thmuis. Basilio lodò Apollinare come grande conoscitore della letteratura classica, dell'ebraico, della filosofia pagana e della teologia.<sup>4</sup> La sua posizione è, dunque, ortodossa in materia trinitaria. Per questo venne eletto vescovo nel 360, quando la crisi ariana iniziò a volgere verso una soluzione, grazie anche all'avvento dell'imperatore Giuliano. Invece, la posizione di Apollinare presenta limiti in ambito cristologico: riconosce la perfetta divinità del Figlio, ma, forse anche per i suoi studi ad Alessandria e per l'influsso di questa tradizione, non formula in modo compiuto l'incarnazione del Verbo.<sup>5</sup>

In estrema sintesi, si può dire che egli afferma che nel Cristo il *Logos* divino compie le veci del *noûs*, cioè dell'anima intellettiva, escludendo così la possibilità che Egli possedesse un'anima propriamente umana.<sup>6</sup> Secondo Apollinare l'incarnazione non sarebbe un'autentica umanizzazione. Si tratta, dunque, di un monofisismo incipiente, perché, di fatti, nel Cristo la natura divina si unirebbe ad un'umanità incompleta, costituendo con essa un'unica natura.<sup>7</sup>

Gregorio di Nissa conosce l'Apollinarismo solo nel suo viaggio a Gerusalemme nel 382, momento di svolta nel suo pensiero, quando, analogamente a Girolamo, il contatto diretto con i luoghi dove Cristo aveva vissuto si riflette nel suo pensiero con una maggior attenzione alla dimensione corporale e storica.<sup>8</sup> Quindi, non prima del 387, il Cappadocce redige una "Replica (*Antirrhetikos*) ad Apollinare" che risponde alla "Dimostrazione (*Apodeixis*) della divina Incarnazione che avvenne conforme all'uomo" del vescovo di Laodicea.<sup>9</sup>

Fin dalle prime battute della confutazione nissena si nota che la preoccupazione principale di Gregorio è il fatto che la teologia di Apollinare renderebbe meramente apparente la vita corporale e storica del Cristo, compreso il Suo concepimento virginale. Il nodo dogmatico della relazione tra il tempo e l'eternità è, dunque, al centro della questione. In tal modo l'economia sarebbe ridotta a pura

2 Cfr. R. AIGRAIN, *Apollinaire de L.*, in DFG 3, 962-982 e E. MÜHLENBERG, *Apollinaris von Laodicea*, Göttingen 1969; IDEM, *Apollinaris von Laodicea*, in TRE III, 362-371.

3 Cfr. SOCRATE, *Historia Ecclesiastica*, 2, 46, PG 67, 361-364; SOZOMENO, *Historia Ecclesiastica*, 6, 25, PG 67, 1630-1631

4 Cfr. BASILIO, *Epistula* 268, 4, PG 32, 980

5 Si veda, per una presentazione aggiornata degli studi su Apollinare e la sua rilevanza nelle discussioni del secolo IV, A. CAPONE, *La polemica apollinarista alla fine del IV secolo: la lettera di Gregorio di Nissa a Teofilo di Alessandria*, in V.H. DRECOLL – M. BERGHAUS (Edd.), *Gregory of Nyssa: The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarism*. Proceedings of the 11th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Tübingen, 17–20 September 2008), Leiden - Boston 2011, pp. 499–517.

6 Cfr. L.F. MATEO-SECO, articolo *Apollinare di Laodicea*, in L.F. MATEO-SECO – G. MASPERO, *Gregorio di Nissa. Dizionario*, Città Nuova, Roma 2007.

7 Per l'influsso sul monofisismo, si veda H. LIETZMANN, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, Tübingen (1904) rist. Hildesheim 1970.

8 Cfr. J. DANIELOU, *La chronologie des oeuvres de Grégoire de Nysse*, *StPatr* 7 (1966) 159-169 e IDEM, *Le Symbole de la caverne chez Grégoire de Nysse*, in A. STUIBER – A. HERMANN, *Mullus. Festschrift Theodor Klauser*, Münster 1964, 43-51.

9 Sul contenuto e la teologia dell'opera, si veda V.H. DRECOLL, articolo *Antirrh* in L.F. MATEO-SECO – G. MASPERO, *Gregorio di Nissa. Dizionario*, Città Nuova, Roma 2007

apparenza, rispetto all'immanenza. La discussione teologica diventa in tal modo una diatriba sulla realtà e sul valore di tutta storia, poiché l'umanità di Gesù non può derivare d'altra parte che da Adamo e dalla sequenza di tutte le generazioni successive. Ciò è immediatamente connesso alla libertà e, quindi, alla realtà delle scelte realizzate dall'uomo, non più determinate in modo necessario dal *noûs*.<sup>10</sup>

In tale contesto gioca un ruolo fondamentale la tripartizione antropologica paolina, alla quale si richiama Apollinare. La distinzione tra gli uomini carnali, psichici e spirituali, nella quale il vescovo di Laodicea inquadra esegeticamente 1 *Cor* 3,3, non implica una distinzione di natura, ma piuttosto una lettura morale. Qui si rinviene il nucleo dogmatico della risposta del Nisseno, secondo il quale il riferimento agli uomini carnali indica semplicemente l'eccessiva inclinazione alla dimensione carnale:

Piuttosto, non è invece certo che [questi uomini] sono stati chiamati carnali (σάρκιννοι) da Paolo perché, a causa della tendenza (διαθέσεως) senza misura nei confronti della carne, hanno assunto la denominazione a partire dall'elemento prevalente?<sup>11</sup>

L'elemento essenziale è il passaggio dalla φύσις alla διάθεσις. L'essere carnali non dipende dalla costituzione ontologica originaria, ma dalla relazione che la libertà personale stabilisce con una parte determinata della creazione piuttosto che con il Creatore. La preoccupazione di Gregorio, invece, è l'unità dell'uomo e l'impossibilità di dividerlo in elementi astratti, distinguendo oltre all'intelletto anche la facoltà irascibile o quella concupiscibile, moltiplicando senza fine le diverse parti. Carne, anima e intelletto sono, dunque, elementi essenziali dell'uomo anche per il Nisseno, ma la loro distinzione non può essere assolutizzata, offrendo il destro alle elucubrazioni ereticali.<sup>12</sup>

Il punto è, quindi, la distinzione della natura in quanto elemento e in quanto unità ontologica. Infatti, secondo Gregorio, l'errore di Apollinare sarebbe quello di affermare che:

Il Cristo, incarnato in una carne umana, ha in Sé Dio come proprio spirito, al posto dell'intelletto (νοῦν). E chi dice questo è proprio colui che spinge a non dire che Cristo è un uomo divinizzato, cioè un uomo che ha Dio in sé come un altro sta in uno diverso da sé (ὡς ἄλλον ἐν ἄλλῳ), quando lui [Apollinare] stesso formula per primo tale concezione.<sup>13</sup>

Tutta la dottrina nissena è una grande difesa dalla mediazione umana e, in particolare, di quella mariana, che sarebbe messa radicalmente in crisi da una concezione nella linea di quella di Apollinare.<sup>14</sup>

L'importanza di tale mediazione è legata alla dimensione soteriologica. Cristo, infatti, può essere riconosciuto come uomo perfetto, essendosi unito a tutta la natura umana, tranne per quanto riguarda il peccato, che però non ha nulla a che vedere con l'intelletto. E la dottrina paolina (cfr. *Eb* 4,15) fonda la possibilità dell'affermazione che l'uomo possa diventare simile a Dio sul fatto che Dio stesso è diventato in tutto come noi.<sup>15</sup>

La questione si inquadra anche, come gran parte delle discussioni teologicamente più rilevanti del secolo IV, nel confronto con l'eredità origeniana. In particolare ciò è evidente quando Gregorio nega esplicitamente la possibilità di concepire un'incarnazione dello Spirito, affermazione che poteva essere ricondotta da alcuni interpreti ad una certa esegesi del grande Alessandrino.<sup>16</sup> La differenza tra il segno della colomba e la realtà della carne del Cristo deve essere espressa, invece, secondo

10 Cfr. GREGORIO DI NISSA, *Antirrheticus adversus Apollinarem*, GNO III/1, 140,5-11.

11 ἢ πάντως ἐκ τῆς ἀμέτρου πρὸς τὴν σάρκα διαθέσεως σάρκιννοι παρὰ τοῦ Παύλου προσηγορεύθησαν ἐκ τοῦ πλεονάζοντος τὴν ἐπωνυμίαν λαβόντες; (*Ibidem*, 141.32-142.2).

12 Cfr. *ibidem*, 142.5-18.

13 φησὶν οὗτος τὸν σαρκωθέντα τῇ ἀνθρωπίνῃ σαρκὶ Χριστὸν ἐν ἑαυτῷ θεὸν τὸ πνεῦμα, τουτέστι τὸν νοῦν, ἔχειν λέγει δὲ τοῦτο ὁ κελεύων ἔνθεον ἄνθρωπον μὴ λέγειν τὸν Χριστὸν, θεὸν ἔχοντα ἐν ἑαυτῷ ὡς ἄλλον ἐν ἄλλῳ, αὐτὸς πρὸ τῶν ἄλλων τοῦτο κατασκευάζων. (*Ibidem*, 143.20-24)

14 Cfr. *ibidem*, 144.5-10.

15 Cfr. *ibidem*, 145.28-146.5.

16 Cfr. G. MASPERO, *Remarks on Origen's analogies for the Holy Spirit*, in H. PIETRAS – S. KACZMAREK, *Origeniana Decima*, Peeters, Leuven 2011, pp. 563-578.

Gregorio, in tutta la sua radicalità.<sup>17</sup>

### 3. L'economia dell'amore

Da un punto di vista dogmatico, l'elemento essenziale qui in gioco è, come nel confronto con Eunomio, la distinzione tra economia e immanenza. L'esistenza di quest'ultima era il vero oggetto della disputa con i neoariani, mentre la realtà materiale e storica della prima è al cuore del confronto con Apollinare.

Infatti, Gregorio deve elaborare una teologia della storia e del corpo, nel ribattere le tesi del vescovo di Laodicea, il quale riteneva solo apparente proprio l'Umanità di Cristo, cioè il fatto che si nutrisse e dormisse, la crocifissione, il sepolcro:

Ma [Apollinare] penserà che tutto era un'apparenza e che nulla di quanto appariva corrispondeva alla parola dell'autore sacro. Infatti, se non c'era un uomo, come potevano esistere le cose che di lui si raccontano (τὰ περὶ αὐτὸν ἱστορούμενα)?<sup>18</sup>

La storia della vita di Cristo è prova della sua Umanità, che è stata narrata dai Vangeli. Dal racconto si risale agli eventi e dagli eventi si giunge all'essere. Quindi, la questione riguarda non solo la distinzione tra economia e immanenza, cioè l'affermazione dell'abisso ontologico che separa il Creatore unitrino dalla creatura, ma anche la loro connessione relazionale, cioè fondata sull'atto libero della volontà divina.

Per questo il Nisseno porta la contesa sul piano esegetico. Dopo aver citato vari passi biblici, come *Is* 49,16; *Col* 2,12; *Gv* 11,43; *2 Cor* 5,19 e *Ef* 1,7, scrive:

Giudichi chi è in grado di valutare attentamente se è più corretto ritenere che la gloria ha dimorato sulla nostra terra nell'economia (οἰκονομικῶς), come diciamo noi, o se, come dice lui [Apollinare], la carne non viene acquisita dalla Divinità per beneficiarla, ma è consustanziale e connaturale alla Divinità stessa.<sup>19</sup>

Per Gregorio l'eresia di Apollinare è perfino peggiore di quella di Ario, poiché entrambi sviscerano la natura dell'Unigenito; ma, per lo meno, Ario dice che egli è della stessa natura degli angeli. Il Nisseno ribadisce che il Dio eterno, immateriale per essenza, volle assumere la carne per amore:

Noi infatti affermiamo che Dio, il Quale per essenza (κατ' οὐσίαν) è immateriale, invisibile ed incorporeo, per una disposizione d'amore verso gli uomini (οἰκονομία τινὶ φιλανθρώπῳ), verso la fine del compimento dell'universo, quando il male già era cresciuto al massimo grado, proprio allora si unì alla natura umana per distruggere il peccato, come un sole che penetra in un'oscura caverna e con la sua presenza per mezzo della luce dissipa le tenebre.<sup>20</sup>

Il riferimento è direttamente alla luce che risplende nelle tenebre di *Gv* 1,5 e alla grotta di Betlemme. Apollinare rifiuta quello che è il vero fondamento di tutto l'edificio teologico nisseno: la separazione tra creato e non creato. Per il vescovo di Laodicea, Cristo è esistito da sempre nel seno del Padre con la sua umanità ed è poi nato nel tempo da Maria. Quindi è cresciuto nutrendosi, anche se esisteva da sempre. È evidente che la posta in gioco nella discussione è la perfetta umanità di Cristo. Per questo la disputa si sofferma sul senso del *non sia fatta la mia, ma la tua volontà*, di *Lc* 22,42:

17 Cfr. GREGORIO DI NISSA, *Antirrheticus adversus Apollinarem*, GNO III/1, 147.6-11.

18 ἀλλὰ δοκίσει μὲν τὰ πάντα ἐφαίνετο, ἦν δὲ κατὰ τὸν τοῦ λογογράφου λόγον τῶν φαινομένων οὐδέν. εἰ γὰρ ἄνθρωπος οὐκ ἦν, πῶς τὰ περὶ αὐτὸν ἱστορούμενα ἦν; (*Ibidem*, 165, 21-23).

19 κίμαζέτω δὲ ὁ κρίνων ἐπεσκεμμένως τὸν εὐσεβέστερον, εἴτε, καθὼς ἡμεῖς φαμεν, ἡ δόξα οἰκονομικῶς κατασκευοῖ ἐν τῇ γῆ ἡμῶν εἴτε, καθὼς ἐκεῖνός φησιν, οὐχὶ ἐπίκτητος ἐπὶ τῇ εὐεργεσίᾳ γίνεται ἡ σὰρξ τῇ θεότητι, ἀλλὰ συνουσιωμένη καὶ σύμφυτος. (*Ibidem*, 154, 23-27)

20 ἡμεῖς γὰρ φαμεν, ὅτι αἰὼλος τε καὶ αἰεὶδης καὶ ἀσώματος κατ' οὐσίαν θεὸς ὢν οἰκονομία τινὶ φιλανθρώπῳ πρὸς τῷ τέλει τῆς τοῦ παντὸς συμπληρώσεως ἤδη τῆς κακίας εἰς τὸ ἀκρότατον αὐξηθείσης, τότε ἐπὶ καθαιρέσει τῆς ἁμαρτίας τῇ ἀνθρωπίνῃ κατακρινᾶται φύσει, οἷόν τις ἥλιος ἐν γνοφώδει σπηλαίῳ εἰσοικιζόμενος καὶ διὰ τοῦ φωτὸς ἐξαφανίζων τῇ παρουσίᾳ τὸ σκότος. (*Ibidem*, 171, 11-17)

E come unico rimedio all'infondatezza del discorso [di Apollinare] basterebbe la vera confessione del mistero, cioè che lo spaventarsi di fronte alla passione è proprio della debolezza umana. Come dice anche il Signore stesso: *Lo spirito è pronto, ma la carne è debole* (Mt 26,41). Sopportare la passione per amore (ἐξ οἰκονομίας),<sup>21</sup> invece, è proprio della volontà e potenza divine. Poiché, dunque, una cosa è la volontà umana ed un'altra quella divina, Colui che ha fatto propri i nostri dolori, pronuncia ciò che è conforme alla debolezza della [nostra] natura. Ma aggiunge la seconda parte della frase [in Lc 22,42], volendo che sia compiuta la superna e divina volontà piuttosto che la volontà umana (τὸ ἀνθρώπινον) per la salvezza degli uomini. Infatti, dicendo *non la mia*, significò con la parola la volontà umana (τὸ ἀνθρώπινον), mentre aggiungendo *ma la tua*, indicò l'unione della Sua Divinità con il Padre. Divinità nella quale non si dà differenza alcuna di volontà per la comunione della natura: infatti, dicendo *la volontà del Padre*, indicò anche quella del Figlio.<sup>22</sup>

La volontà umana di Cristo è essenziale per la retta confessione del mistero. Cristo è vero uomo con un'autentica volontà umana, che si unisce liberamente all'unica volontà divina del Padre e del Figlio. Solo così l'opera di Cristo può essere veramente un atto d'amore, il cui frutto è la salvezza di ogni uomo. L'unica volontà del Padre e del Figlio non è altro che la salvezza universale (cfr. 1 *Tm* 2,4).

Nella discussione tra Gregorio e Apollinare assume, quindi, un ruolo fondamentale la maternità divina di Maria. Il Nisseno ribadisce con forza che la stirpe umana non ha origine nel Cielo, ma sulla terra, e che ciò che è privo di origine non può essere vero e reale. La posizione del vescovo di Laodicea appare al Cappadoce assolutamente inconsistente: mentre accetta la maternità della Vergine e il valore salvifico dell'incarnazione, di fatto nega la realtà della vita di Cristo, concepimento compreso, perché riconduce l'incarnazione ad un uomo preesistente eternamente in Dio, cioè ad un uomo divino. Ma ben diverse sono le parole della Scrittura, la quale parla della Vergine, della nascita, della carne, dei panni che avvolgono Gesù appena nato, dell'allattamento e della mangiatoia, in una parola, della vera umanità di Cristo<sup>23</sup>.

Il problema è spiegare in che senso Cristo è sempre esistito, anche prima e dopo l'incarnazione.<sup>24</sup> La soluzione apollinarista è messa in crisi proprio dalla realtà dell'umanità di Cristo durante la sua vita terrena: o il Cristo non ha veramente mangiato e bevuto, azioni per le quali, d'altra parte, è accusato dai giudei (cfr. *Mt* 11,19), e la sua esistenza terrena non è altro che un'apparenza, o si afferma che veramente si è nutrito come un qualsiasi essere umano e si nega così la sua divinità, poiché ciò che è dal cielo non si nutre di realtà terrene. La realtà della dimensione storica e corporale è, dunque, il vero nucleo della questione.

Apollinare nega direttamente il principio economico, dicendo che il Verbo non ha assunto la nostra natura nell'οἰκονομία quando giunse la pienezza dei tempi, ma che da sempre è esistito nel suo stato divino<sup>25</sup>. In questo modo nega anche che l'Incarnazione sia stato un atto libero ed un atto d'amore. L'errore apollinarista è, dunque, nello stesso tempo cristologico e antropologico, perché considera nell'uomo il libero arbitrio totalmente annientato. Gli uomini sarebbero come schiavi che non

---

21 Nel tradurre l'espressione ἐξ οἰκονομίας con per amore, si è fatto riferimento come chiave esegetica all' οἰκονομία τινὶ φιλανθρώπῳ, del brano precedente.

22 τῆς δὲ τοιαύτης κατὰ τὸν λόγον ἀμηχανίας μία γένοιτο ἂν παραμυθία, ἡ ἀληθῆς τοῦ μυστηρίου ὁμολογία, ὅτι τὸ μὲν δειλιᾶν πρὸς τὸ πάθος τῆς ἀνθρωπίνης ἀσθενείας ἐστὶ, καθὼς φησι καὶ ὁ κύριος τὸ πνεῦμα πρόθυμον εἶναι λέγων, ἀσθενῆ δὲ τὴν σάρκα· τὸ δὲ ἀνέχεσθαι τὸ ἐξ οἰκονομίας πάθος τῆς θείας ἐστὶ καὶ βουλῆς καὶ δυνάμεως. ἐπειδὴ τοίνυν ἄλλο τὸ ἀνθρώπινον βούλημα καὶ τὸ θεῖον ἄλλο, φθέγγεται μὲν ὡς ἐκ τοῦ ἀνθρώπου τὸ τῆ ἀσθενείας τῆς φύσεως πρόσφορον ὁ τὰ ἡμέτερα πάθη οικειωσάμενος· ἐπάγει δὲ τὴν δευτέραν φωνήν, τὸ ὑψηλὸν τε καὶ θεοπρεπὲς βούλημα κυρωθῆναι παρὰ τὸ ἀνθρώπινον ὑπὲρ τῆς τῶν ἀνθρώπων σωτηρίας. θέλων. ὁ γὰρ εἰπὼν μὴ τὸ ἕμῳ τὸ ἀνθρώπινον τῷ λόγῳ ἐσήμανε· προσθεὶς δὲ τὸ σὸν ἔδειξε τὸ συναφὲς τῆς ἑαυτοῦ πρὸς τὸν πατέρα θεότητος, ἧς οὐδεμία θελήματός ἐστι διαφορὰ διὰ τὴν κοινωνίαν τῆς φύσεως· τὸ γὰρ τοῦ πατρὸς εἰπὼν θέλημα καὶ τὸ τοῦ υἱοῦ ἐνεδείξατο. (GREGORIO DI NISSA, *Antirrheticus adversus Apollinarem*, GNO III/1, 181, 12-28)

23 πάσης γὰρ ὁμολογούσης τῆς γραφῆς τὴν παρθένον, τὸν τόκον, τὴν σάρκα, τὰ σπάργανα, τὴν θηλήν, τὴν φάτνην, τὴν ἀνθρωπίνην διασκευὴν (*Ibidem*, 182, 29 – 183, 2)

24 Cfr. *ibidem*, 183, 9-13.

25 πῶς δὲ θεῖαν τινὰ καὶ οὐρανίαν σάρκα περιπλάσσει τῷ λόγῳ, μᾶλλον δὲ αὐτὸν προαποσαρκοῖ τὸν λόγον, οὐκ οἰκονομικῶς ἐπ' ἐσχάτων ἡμερῶν τὴν ἡμετέραν ὑπελθόντα μορφήν, ἀλλ' αἰεὶ τοῦτο ὄντα καὶ αἰεὶ ἐν τῷ αὐτῷ διαμένοντα; (*Ibidem*, 196, 5-9)

possono liberamente controllare il proprio destino.<sup>26</sup>

È, invece, la chiara e netta distinzione tra *theologia* e *oikonomia* che permette a Gregorio di rispondere efficacemente alle deviazioni ereticali. Il suo punto di partenza è il fatto che *la dottrina della vera fede insegna che solo la Trinità è eterna.*<sup>27</sup> Fondato questo saldo principio, il ragionamento fluisce senza intoppi:

Infatti è scritto che *Dio consacrò in Spirito Santo (At 10,38)* Gesù di Nazareth. Per cui non si calunni il nostro discorso, quasi che noi diciamo che Cristo non è sempre l'Unigenito Dio: ma Cristo sempre è, sia prima che dopo l'economia. Eppure uomo né prima né dopo di essa, ma solamente nel tempo dell'economia (τῷ τῆς οἰκονομίας καιρῷ). Infatti, né era uomo prima della Vergine, né la carne rimane ancora nelle sue proprietà dopo l'ascensione ai cieli. Per questo sta scritto: *anche se abbiamo conosciuto Cristo secondo la carne, ora non lo conosciamo più così (2 Cor 5,16).* Infatti la carne non è rimasta immutabile per il fatto che Dio si è manifestato nella carne. Ma piuttosto, siccome ciò che è umano è soggetto al movimento, mentre ciò che è divino non lo è, la Divinità non è suscettibile di mutamento e non muta né in meglio né in peggio – infatti il peggio non lo ammette e il meglio non esiste. La natura umana in Cristo, invece, è stata soggetta al mutamento in meglio: divenendo da corruttibile incorruttibile, da mortale immortale, da temporanea eterna, da corporea e configurata incorporea e non limitata in una figura.<sup>28</sup>

Il testo è estremamente importante e denso teologicamente. Qui si evidenzia l'importanza fondamentale della dimensione storico-corporale nel pensiero di Gregorio: per lui l'uomo è la vita terrena di Cristo, in anima e corpo, dal concepimento fino all'ascensione. Questa vita è resa eterna e divina proprio dalla perfetta unione dell'umano e del divino. Infatti, secondo il Nisseno, l'incarnazione si completa con la morte e resurrezione di Cristo. Questi dovette attraversare tutti gli stati e i momenti della vita di un uomo, per redimerli. Solo alla fine della storia umana di Cristo, nel momento della resurrezione, ha luogo la divinizzazione di tutta la natura umana. Gregorio ricorre all'immagine estremamente efficace della canna:

Se si divide in due sezioni una canna – poiché nulla vieta di spiegare con un esempio materiale il mistero dell'economia della resurrezione – e si riuniscono in un'unica parte le estremità dei pezzi della canna, necessariamente l'intero pezzo della canna sarà riunito integralmente dalla giunzione e dalla legatura in un'unica parte, riunendosi all'altra parte.<sup>29</sup>

Il seguito del testo spiega che, come Cristo riunì nella sua resurrezione l'anima ed il corpo che la morte aveva separato, così la riunificazione si estende a tutta la natura umana, nella quale è entrata la morte per il peccato di Adamo. La condizione è unirsi sacramentalmente alla morte di Cristo nel battesimo. Infatti non si tratta di un processo necessario e automatico. L'idea fondamentale di Gregorio è che, dopo la resurrezione, l'uomo è veramente divinizzato e la carne non è più soggetta ai limiti che le sono propri per natura.

Cristo-Uomo è per il Nisseno il vero Uomo nuovo, l'unico ed il primo che ricevette tale forma dell'ipostasi, conformata divinamente e non umanamente, poiché la potenza divina pervade tutto il suo essere, in modo tale che sia il suo corpo che la sua anima sono divine<sup>30</sup>.

26 Cfr. *ibidem*, 208, 5-6.

27 *Ibidem*, 222, 14-15.

28 Ἰησοῦν γάρ, φησί, τὸν ἀπὸ Ναζαρέθ, ὃν ἔχρισεν ὁ θεὸς τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ. ὥστε μὴ συκοφαντεῖτω τὸν ἡμέτερον λόγον, ὡς ἡμῶν μὴ αἰεὶ Χριστὸν τὸν μονογενῆ θεὸν εἶναι λεγόντων· ἀλλὰ πάντοτε μὲν ὁ Χριστὸς καὶ πρὸ τῆς οἰκονομίας καὶ μετὰ τοῦτο· ἄνθρωπος δὲ οὔτε πρὸ τούτου οὔτε μετὰ ταῦτα, ἀλλ' ἐν μόνῳ τῷ τῆς οἰκονομίας καιρῷ. οὔτε γὰρ πρὸ τῆς παρθένου ὁ ἄνθρωπος οὔτε μετὰ τὴν εἰς οὐρανὸς ἀνοδὸν ἔτι ἡ σὰρξ ἐν τοῖς ἑαυτῆς ιδιώμασιν. Εἰ γὰρ καὶ ἐγνώκαμέν ποτε, φησί, κατὰ σάρκα Χριστὸν, ἀλλὰ νῦν οὐκ ἔτι γινώσκομεν· οὐδὲ γὰρ ἐπειδὴ ὁ θεὸς ἐν σαρκὶ ἐφανερώθη, σὰρξ διέμεινεν· ἀλλ' ἐπειδὴ τρεπτόν μὲν τὸ ἀνθρώπινον, ἄτρεπτον δὲ τὸ θεῖον, ἢ μὲν θεότης πρὸς τροπὴν ἐστὶν ἀκίνητος, οὔτε πρὸς τὸ κρεῖττον ἀλλοιούμενη οὔτε πρὸς τὸ χεῖρον (τὸ μὲν γὰρ χεῖρον οὐ παραδέχεται, τὸ δὲ κρεῖττον οὐκ ἔχει)· ἢ δὲ ἀνθρωπινὴ φύσις ἐν Χριστῷ πρὸς τὸ κρεῖττον κέχρηται τῇ τροπῇ, ἀπὸ τοῦ φθαρτοῦ πρὸς τὸ ἀφθαρτὸν ἀλλοιωθεῖσα, ἀπὸ τοῦ ἐπικήρου πρὸς τὸ ἀκήρατον, ἀπὸ τοῦ ὀλιγοχρονίου πρὸς τὸ αἰδίον, ἀπὸ τοῦ σωματικοῦ καὶ κατεσηματισμένου πρὸς τὸ ἀσώματόν τε καὶ ἀσημάτιστον. (*Ibidem*, 222, 22 – 223, 10)

29 καὶ ὥσπερ (κωλύει γὰρ οὐδὲν σωματικῶς τὸ μυστήριον τῆς κατὰ τὴν ἀνάστασιν οἰκονομίας ἐνδείξασθαι) [καθάπερ] εἰ διχῆ κάλαμος διασχισθεὶς καὶ τις κατὰ τὸ ἐν πέρας τὰ ἄκρα τῶν τοῦ καλάμου τμημάτων ἐνώσειεν, ὅλον ἐξ ἀνάγκης τὸ τμήμα τοῦ καλάμου πρὸς τὸ ὅλον συναρμοσθήσεται διὰ τῆς ἐν τῷ ἐνὶ πέρατι συμβολῆς τε καὶ σφίγγεως πρὸς τὸ ἕτερον πέρας συναρμοζόμενον (*Ibidem*, 226, 6-12)

30 ὁ καινὸς ὡς ἀληθῶς ἄνθρωπος, ὁ πρῶτος καὶ μόνος τὸν τοιοῦτον τρόπον τῆς ὑποστάσεως ἐφ' ἑαυτοῦ καταδείξας, ὁ κατὰ θεὸν κτισθεὶς, οὐ κατὰ ἄνθρωπον, τῆς θείας δυνάμεως κατὰ τὸ ἴσον διὰ πάσης τῆς τοῦ συγκρίματος

#### 4. La santificazione del lavoro

Il passaggio cristologico così tracciato permette di cogliere il contesto e la profondità delle affermazioni di Gregorio a proposito della santificazione del lavoro. Si è già accennato alla tripartizione dell'antropologia di Apollinare e alla posizione nissena di fronte ad essa. Ora vi si può ritornare dalla prospettiva propriamente dogmatica per apprezzarne la valenza strutturale.

La distinzione dell'uomo in tre elementi, spirito, anima e corpo (πνεύματος καὶ ψυχῆς καὶ σώματος),<sup>31</sup> predicata dal vescovo di Laodicea in riferimento alla dottrina paolina in 1 Ts 5,23, è applicata al Cristo, il quale, per essere veramente uomo, deve essere a Sua volta composto di questi tre elementi. Ma Gregorio controbatte:

Secondo noi, quando Paolo scrive ciò ai Tessalonicesi, pregando il Signore che siano santificati integralmente in corpo, anima e spirito, non divide l'uomo in tre parti, ma discute qual è la filosofia notevolmente più elevata riguardo all'uso della libertà in questa vita (περὶ τῆς κατὰ τοῦτον τὸν βίον προαιρέσεως), come fa anche nei suoi scritti ai Corinzi. Infatti, lì si riferisce ad un uomo carnale e ad un altro spirituale e a quello psichico che è tra i due, denominando carnale quello soggetto alle passioni e alla materia, chiamando spirituale quello che non è appesantito dalla zavorra del corpo, ma ha la mente rivolta alle realtà più elevate, e intendendo per psichico quello che è esattamente tra i due e partecipa all'uno e all'altro.<sup>32</sup>

Il riferimento alla libertà è qui fondamentale, perché pone l'interpretazione del passo paolino in un contesto morale e non naturale. La denominazione segue, infatti, l'elemento che la persona umana sceglie come guida nella propria esistenza. Così l'uomo carnale non è privo dell'operazione propria dell'intelletto, né l'uomo spirituale è alieno al corpo, ma la denominazione si riferisce alle attività (ἐνεργεία) che l'uomo stesso decide di realizzare attraverso la sua volontà.<sup>33</sup> L'uomo spirituale è anche corporale e psichico, così l'uomo psichico ha le possibilità offerte alla sua natura sia dallo spirito sia dal corpo. Ma è l'esercizio della libertà a determinare la disposizione all'elemento concreto più o meno elevato.

Le denominazioni paoline corrispondono, dunque, a ciò che si vede nella vita,<sup>34</sup> includendo ogni aspetto della realtà che, in quanto tale, è possibile luogo della santificazione personale:

Dunque [Paolo], poiché desidera che chi è perfetto nella virtù non la testimoni solo nella vita più elevata, ma che rivolga lo sguardo a Dio anche se realizza qualcosa che riguarda la dimensione corporale e che non si allontani da Lui nemmeno se realizza qualche attività di quelle intermedie – infatti, dice *sia dunque che mangiate sia che beviate sia che facciate qualsiasi altra cosa, fate tutto per la gloria di Dio* (1 Cor 10,31), in modo tale da non distogliersi dal fine della gloria divina nemmeno nelle occupazioni corporali –, perciò invoca con la sua benedizione sui Tessalonicesi, già del tutto rivolti al meglio, una completa santificazione, dicendo *Dio vi santificherà fino alla perfezione, e tutto quello che è vostro, spirito, anima e corpo* (cfr. 1 Ts 5,23), cioè augurando che ogni attività corporale, psichica e spirituale sia rivolta alla santificazione.<sup>35</sup>

---

φύσεως διηκούσης, ὡς μηθέτερον ἀμοιρεῖν τῆς θεότητος, ἀλλ' ἐν ἀμοτέροις, ἐν ψυχῇ λέγω καὶ σώματι, καθὼς εἰκός, ἐκατέρῳ προσφυῶς τε καὶ καταλλήλως εἶναι. (*Ibidem*, 223, 30 – 224, 5)

31 *Ibidem*, 209.2.

32 οὐ γὰρ τὸν ἄνθρωπον τρισὶ τμήμασι καταμερίζων ὁ Παῦλος κατὰ γε τὸν ἡμέτερον λόγον τοῖς Θεσσαλονικεῦσιν ἐκεῖνα γράφει, ὀλοτελῶς αὐτοὺς ἀγιασθῆναι εὐχόμενος τῷ κυρίῳ, ἐν σώματι καὶ ψυχῇ καὶ πνεύματι· ἀλλὰ τίς ἐστι φιλοσοφία περὶ τῆς κατὰ τοῦτον τὸν βίον προαιρέσεως διαφόρως ὑψηλότερα, οὐκ ἐνταῦθα μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐν οἷς πρὸς τοὺς Κορινθίους ποιεῖται τὸν λόγον. οἶδε γὰρ ἐκεῖ τινα σάρκινον ἄνθρωπον καὶ πνευματικὸν πάλιν ἕτερον καὶ διὰ μέσου τῶν δύο τὸν ψυχικόν· τὸν μὲν ἐμπαθῆ καὶ ὑλώδη σάρκινον προσαγορεύων, τὸν δὲ μὴ βαρούμενον τῷ ἐφορκίῳ τοῦ σώματος ἀλλ' ἐν τοῖς ὑψηλοῖς τὴν διάνοιαν ἔχοντα πνευματικὸν ὀνομάζων, τὸν δὲ μηθέτερον ἀκριβῶς ὄντα καὶ πρὸς ἐκάτερον ἔχοντα τὴν κοινωνίαν ψυχικὸν ἀποκαλῶν. (3,1.209.19-210.1)

33 Cfr. *ibidem*, 210.3.

34 Cfr. *ibidem*, 210.14-15.

35 ἐπειδὴ τοίνυν βούλεται τὸν δι' ἀρετῆς τελειούμενον μὴ μόνον ἐν τῷ ὑψηλῷ μαρτυρεῖσθαι βίῳ, ἀλλὰ καὶ τῶν σωματικῶν ἐνεργῆ πρὸς θεὸν βλέπειν, καὶ τῶν μέσων, μηδὲ οὕτως τοῦ θεοῦ ἀπολείπεσθαι. (Εἴτε γὰρ ἐσθίετε, φησὶν, εἴτε πίνετε εἴτε τι ποιεῖτε, πάντα εἰς δόξαν θεοῦ ποιεῖτε, ὡς καὶ διὰ τῶν σωματικῶν ἀσχολημάτων τοῦ

L'affermazione della possibilità di accedere all'unione con Dio attraverso ogni attività, anche quelle più materiali, non può essere più chiara, così come il suo fondamento cristologico. La seconda Persona divina, nel farsi carne, ha santificato, infatti, tutta la sua vita nei suoi aspetti anche corporali. Ma tale vita del Cristo è inserita nella trama delle vite umane, ed è inseparabile da esse, come la canna di cui si parlava in precedenza. L'uomo e Dio non possono essere concepiti dialetticamente,<sup>36</sup> così come il tempo e l'eternità non si possono opporre.

Cristologia, antropologia e lettura teologica della storia interagiscono attraverso una vera e propria teologia del corpo, che Gregorio aveva già sviluppato nel *De hominis opificio*, dove il Nisseno presenta una specie di considerazione fenomenologica *ante litteram*:

L'uomo ha una posizione eretta, è ritto verso il cielo e guarda in alto. Tali caratteristiche indicano signoria e la sua dignità regale. Il fatto che tra gli esseri solo l'uomo è così, mentre i corpi di tutti gli altri sono rivolti verso il basso, mostra chiaramente la differenza di dignità tra coloro che sono sottoposti al suo dominio e il potere che li assoggetta.<sup>37</sup>

Da qui deriva la possibilità di liberare gli arti superiori dalla funzione svolta ora solo dai piedi, poiché la posizione eretta richiede due appoggi e non quattro. E tale passaggio è essenziale per lo sviluppo del linguaggio, secondo Gregorio, non solo perché le mani sono così in grado di rappresentare le parole attraverso lettere,<sup>38</sup> ma ancora più radicalmente perché in tal modo la bocca è stata liberata dalla necessità di dover frantumare il cibo. Le fauci e la lingua hanno potuto, allora, assumere una configurazione che permette l'articolazione della parola:

Dunque, poiché l'uomo è un animale caratterizzato dal *logos* (λογικόν), era appropriato che la struttura del suo corpo fosse conformata per l'uso del *logos*.<sup>39</sup>

La lettura di Gregorio presenta in modo ardito e attraverso una prospettiva quasi evolutiva, il corpo alla luce del *logos*, rileggendo la creatura nella chiave della rivelazione trinitaria e, in concreto, attraverso la creazione dell'uomo ad immagine e somiglianza della seconda Persona divina. La materia e il corpo sono riletti teologicamente. Infatti, in assenza di mani, il viso dell'uomo sarebbe rimasto simile al muso degli animali, in modo tale che labbra dure, lingua forte e fauci aguzze sarebbero stati necessari per la raccolta e consumazione del cibo. La posizione eretta, invece, si è tradotta nella possibilità di utilizzare gli arti superiori per tutti questi altri compiti, permettendo alla bocca di sviluppare la capacità di modulare il suono:

Dunque, le mani si dimostrano proprie della natura dotata di *logos* e così il Creatore mediante di esse ha concepito [per l'uomo] la possibilità del *logos*.<sup>40</sup>

La diatriba con Apollinare permetterà di far emergere la profondità cristologica di tali affermazioni antropologiche, riconoscendo un valore infinito alle mani e al volto dell'uomo, attraverso il quale la logicità del creato emerge in ogni sua dimensione, anche nell'ambito più materiale, in quanto riflesso della presenza nella storia del *Logos* che una volta per tutte si è fatto carne.

## 5. Conclusioni

Al termine del percorso proposto si può riconoscere come nel pensiero di Gregorio di Nissa appaia chiaramente l'affermazione della possibilità di santificare ogni attività umana, anche il lavoro materiale ed ogni attività svolta dall'uomo con tutte le sue facoltà.

---

σκοποῦ τῆς θείας δόξης μὴ ἀποπίπτειν.) διὰ τοῦτο τοῖς Θεσσαλονικεῦσιν ἤδη διὰ πάντων πρὸς τὸ κρεῖττον ὑπειλημμένοις ὀλοτελῆ τὸν ἀγιασμὸν διὰ τῆς εὐλογίας χαρίζεται εἰπών· Ὁ δὲ θεὸς ἀγιάσει ὑμᾶς ὀλοτελεῖς καὶ ὀλόκληρον ὑμῶν τὸ σῶμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ πνεῦμα, τουτέστι πᾶν τὸ σωματικὸν καὶ ψυχικὸν καὶ πνευματικὸν ἐπιτήδευμα, πρὸς ἀγιασμὸν βλέπει. (*Ibidem*, 210.21-211.2)

36 Cfr. *ibidem*, 194,28-195-14.

37 GREGORIO DI NISSA, *De hominis opificio*, 8, PG 44, 144AB.

38 Cfr. *ibidem*, 144BC.

39 *Ibidem*, 148B.

40 *Ibidem*, 149A.

La dottrina del grande Padre Cappadoce permette anche di individuare alcuni elementi dogmatici che sostengono tale affermazione e che possono essere di estrema utilità anche per una teologia capace di rispondere alle sfide poste dalla postmodernità:

1. il nucleo centrale è, ovviamente, il dogma cristologico, che in Gregorio è in molti punti anticipato rispetto alla formulazione calcedoniana del secolo a lui successivo, come il richiamo alle due volontà del Cristo dimostra;<sup>41</sup>
2. da qui discende l'elaborazione di una teologia della storia, fondata sulla distinzione senza separazione e unione senza confusione di *theologia* e *oikonomia*, che articola relazionalmente essere ed esistenza;
3. ciò permette, a sua volta, l'elaborazione di un nucleo fondamentale di teologia del corpo, il quale rende possibile leggere la dimensione storica della vita umana alla luce della disposizione che l'uomo liberamente può assumere verso il bene *da dentro* il tempo stesso.

Questi tre elementi mostrano una progressione che potrebbe essere sintetizzata con la formula: dalla storia della salvezza alla salvezza della storia.<sup>42</sup> Infatti, la declinazione del rapporto tra l'immanenza divina e l'economia si manifesta in una concezione cristologica che mette al centro i misteri della vita di Cristo ed evidenzia la possibilità disponibile ad ogni uomo di partecipare alla Vita che da essi continuamente sgorga nel tempo. Come nella reinterpretazione del mito platonico della caverna alla luce della grotta di Betlemme, si inverte il movimento che da fuga dal mondo si trasforma in immersione in esso come luogo della propria santificazione.

Tale nucleo dogmatico, che evidenzia il valore ontologico della libertà dell'uomo, figlio nel Figlio, fonda nello stesso tempo il valore della laicità, in quanto il mondo e la vita quotidiana vengono presentati come cammini reali di unione con Cristo. Il lavoro anche materiale e il corpo sono, dunque, colti come luoghi del darsi di Dio agli uomini, in una compenetrazione di prosa e poesia, che richiama quel *materialismo cristiano* di cui ha parlato Josemaría Escrivá de Balaguer proprio cinquant'anni fa, in una omelia tenuta l'8 ottobre 1967 nel Campus dell'Università di Navarra, pubblicata in italiano con il significativo titolo *Amare il mondo appassionatamente*. In quella stessa occasione, il Fondatore dell'Opus Dei utilizzò un'immagine che può essere considerata una felice espressione delle conseguenze di quel nucleo evidenziato da Gregorio di Nissa: "Il cielo e la terra, figli miei, sembra che si uniscano laggiù, sulla linea dell'orizzonte. E invece no, è nei vostri cuori che si fondono davvero, quando vivete santamente la vita ordinaria..."<sup>43</sup>

---

41 Cfr. G. MASPERO, *La cristología de Gregorio de Nisa desde la perspectiva del II Concilio de Constantinopla*, «Scripta Theologica» 36 (2004) 359-373.

42 Cfr. G. MASPERO, *La teologia della storia di Gregorio di Nissa* – «Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia», Università di Navarra, 45 (2003) 383-451.

43 J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amare il mondo appassionatamente*, in *Colloqui con Monsignor Escrivá*, Ares, Milano 2009, n. 116. Il riferimento al materialismo cristiano è nel punto immediatamente precedente.