



L'analogia antropologica. Riflessioni sui concetti di anima e corpo in alcuni testi patristici

don Carlo dell'Osso

Introduzione

L'analogia è un modo di esprimersi utile per dire ed esporre il mistero divino, più tecnicamente l'interesse della teologia per l'analogia è legato alla problematica delle condizioni epistemologiche del discorso umano su Dio, e nel nostro caso, su Cristo.

S. Tommaso nel Medioevo giustificando l'uso teologico del linguaggio umano fece largo uso dell'analogia rielaborando elementi della tradizione logico-filosofica precedente, rappresentata specialmente da Aristotele, a ragione, chiamato "padre dell'analogia"¹, a quest'ultimo, infatti, si deve il trasferimento della nozione di analogia dal campo matematico-geometrico a quello logico filosofico. Senza voler entrare in una disamina particolareggiata su questa nozione ci basta dire che il termine comunemente indica un legame di unità e di somiglianza stabilito sul fondamento di una proporzione, ovvero una corrispondenza istituita all'interno di una simmetria².

¹ Una ricostruzione storico-teoretica della dottrina tomista dell'analogia si trova in H. LYTTKENS, *The analogy between God and the World. An investigation of its background and interpretation of its use by Thomas of Aquino*, Uppsala 1953.

² Cfr. P.A. SEQUERI, *Analogia*, in "Dizionario Teologico Interdisciplinare", Casale Monferrato 1977, I, 343.

Questo tipo di discorso fu utilizzato dai Padri in cristologia, in quanto cercavano delle “corrispondenze” tra l’essere di Cristo e quello degli uomini, ossia tra le due nature di Cristo e l’anima e il corpo nell’uomo. In special modo i Padri si servirono dell’analogia di anima e corpo per spiegare l’unione ipostatica, ossia il modo in cui consistono e convivono in una sola persona due nature perfette, secondo il dettato del dogma di Calcedonia (451). Prima di entrare “in medias res”, ci sembrano necessarie due brevissime premesse sui contesti culturali e sull’apporto dell’apollinarismo a questo tema.

a) I contesti culturali³

Riguardo al rapporto anima e corpo nell’uomo, i contesti di confronto che si presentavano ai cristiani dei primi secoli furono lo Stoicismo, il Platonismo e le tradizioni orfico-pitagoriche: concezioni che provenivano ai Padri dalla “schola antiqua”, propria dei loro tempi.

Brevemente, per gli Stoici l’anima è il principio vitale dell’uomo, proviene dalla materia e si dissolverà nel *nous* al tempo della conflazione universale. Dunque l’anima è qualcosa di materiale, è un corpo, che ben si inserisce all’interno del monismo panteistico degli Stoici⁴.

Diversa è la posizione del Platonismo, secondo cui l’anima è preesistente al corpo, vive già prima della nascita di ogni singolo uomo e in un certo momento viene o “cade” in un corpo. Secondo i platonici l’anima non è materiale ma spirituale e si trova ad essere nel corpo come in una tomba⁵.

Infine, come accennavamo, in epoca patristica sopravvivevano credenze derivanti da tradizioni orfico – pitagoriche, che sostenevano la trasmigrazione dell’anima o metempsicosi, secondo cui l’anima è costretta a reincarnarsi più volte in successive esistenze corporee non

³ In proposito cfr. V. GROSSI, *Anima umana*, in “Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane”, Casale Monferrato 1983, I, pp. 206-209; più specificamente: C. SCANZILLO, *L’anima nei Padri dei primi secoli*, in AA.VV., *Problemi di attualità*, Napoli 1979, pp. 33-164; T. SPIDLIK - I. GARGANO, *La spiritualità dei Padri greci e orientali*, Roma 2000, pp. 73-87 (sezione sull’anima e il corpo).

⁴ Cfr. G. REALE, *Storia della filosofia antica*, III, Milano 1987, pp. 352-354, dove abbiamo un brano di SENECA, *Epistola 106*, in cui è riportato il pensiero della Stoà circa l’anima: “Quelli che sono beni del corpo sono corpi. Dunque lo sono anche quelli che sono propri dell’anima. Infatti anche questa è corpo”.

⁵ Nel *Gorgia* 492e Platone afferma: “Io ho già sentito dire, infatti, anche da uomini sapienti che noi siamo morti e che il corpo è per noi una tomba”. Per quanto riguarda, invece, la spiritualità e l’immortalità dell’anima il dialogo platonico più importante è il *Fedone*.

solo in forma di uomo, ma anche di animali per espiare una colpa originaria. Dunque, l'anima è immortale, preesiste al corpo e continua a sussistere anche oltre il corpo⁶.

b) L'Apollinarismo

Alla nostra questione si presenta anche un contesto teologico rappresentato dall'Apollinarismo. In effetti, in teologia il primo che utilizzò l'analogia di anima e corpo fu Apollinare di Laodicea, che assegnò al Verbo il posto dell'anima nell'uomo Gesù. Egli era sospinto da un'intensa esigenza di unità: Cristo per essere persona doveva concentrarsi in un nucleo assolutamente compatto che ne connettesse tutte le componenti. L'uomo comune possiede questa unità in quanto la carne è retta ed illuminata da una mente, mentre nell'uomo-Cristo rischiavano di venire in concorrenza e in urto due principi direttivi, ossia la mente umana e il Verbo, originando due soggetti. La preminenza per natura del Verbo poteva sembrare sostituire l'intelletto umano, tuttavia questa sistemazione offuscava la trascendenza del Verbo e sminuiva l'integrità dell'uomo⁷. L'errore di Apollinare e degli apollinaristi fu quello di aver imbrigliato nello schema anima/corpo il rapporto umanità/divinità di Cristo e di aver stretto tanto questo binomio da renderlo costitutivamente inscindibile. In concreto questa posizione si rivelò un monofisismo *ante litteram*.

Contrariamente a questo, nei Vangeli sono ben registrati i sentimenti dell'anima di Cristo: nel Getsemani, infatti, Gesù afferma "la mia anima è triste fino alla morte"⁸, ha un forte sentimento di affetto verso il giovane ricco, di cui annota l'evangelista: "fissatolo lo amò"⁹, inoltre, con uno scatto d'ira scaccia dal tempio i venditori "rovesciando i tavoli dei cambiavalute e le sedie dei venditori di colombe"¹⁰, ecc. Dunque, dai vangeli traspare la perfezione dell'umanità di Cristo.

⁶ Cfr. G. REALE, *Storia della filosofia antica*, I, pp. 95-102.

⁷ Cfr. J.N.D. KELLY, *Il pensiero cristiano delle origini*, Bologna 1999, pp. 354-360; possiamo leggere alcuni testi di Apollinare in M. SIMONETTI, *Il Cristo II*, Milano 1990, pp. 310-323.

⁸ Mc 14, 34.

⁹ Mc 10, 21.

¹⁰ Mc 11, 15.

La testimonianza dei Padri

Alcuni problemi si presentano quando leggiamo i testi patristici che parlano dell'anima e del corpo: il primo è quello relativo alla natura dell'anima, in tal senso S. Agostino sintetizzò una riflessione durata secoli nell'espressione seguente: "*Natura animae... res spiritualis est vicina est substantiae Dei*"¹¹. Si tratta, dunque, di una sostanza separata dal corpo, di natura spirituale ed incorporea, priva di "quantitas"¹², razionale nel senso che si distingue dall'anima degli esseri irrazionali ed immortale. Tuttavia non è divina, in quanto, seppure si avvicina a Dio per la sua incorporeità, permane una creatura ed in quanto tale capace di allontanarsi dal bene, quindi da Dio.

Origene e S. Agostino diedero un grosso contributo alla riflessione cristiana sull'anima. Origene puntualizzò il nucleo essenziale dell'uomo nell'anima razionale, creata da Dio, ma caduta dal mondo luminoso nella corporeità, a cui è legata mediante l'anima "sensitiva"¹³. Agostino insegnò che l'anima è stata creata da Dio ad immagine delle tre Persone divine e nella sua parte superiore, la *mens*, è stata resa partecipe della sapienza divina mediante la contemplazione¹⁴. In ambito latino Claudiano Mamerto nella sua opera "*De statu animae*" dimostrò con argomentazioni strettamente razionali l'incorporeità e l'immortalità dell'anima.

Un altro problema riguarda il corpo umano, per cui bisogna essere molto attenti alle espressioni dei Padri, perché non si possono interpretare isolate dal loro contesto, dalle circostanze in cui furono pronunciate, dall'autore, dai destinatari, dalla finalità che si proponevano¹⁵. Per lo più i Padri esprimono il loro pensiero citando massime di origine non cristiana, come per esempio: *il corpo è una prigioniera, una tomba, si deve strappare l'anima dalle "catene della carne", dal legame con un cadavere; il corpo è una "tunica di pelle", una "maschera orrida", "nemico dell'anima"*. Più rari sono gli aforismi positivi,

¹¹ *Enarrationes in psalmos* 145.

¹² Vedremo in seguito il problema della *quantitas* quando citeremo il *De quantitate animae*, per ora basta sapere che questo termine indica la grandezza, l'estensione, la misura.

¹³ Cfr. *De principiis* 1,7,1; 1, 8, 3; 2,1,4; 4,3,15; 8,3.

¹⁴ *De Trinitate* 14,4: "Nell'anima umana, razionale ed intelligente, bisogna trovare l'immagine del Creatore, immortalmene incisa nella sua immortalità".

¹⁵ Occorre molta attenzione al genere letterario di un'opera ed ai suoi scopi, per esempio, se siamo in un'opera di genere protrettico, in cui si esortano i lettori alla rinuncia dei piaceri, è chiaro che il corpo sarà presentato in modo negativo; diversa sarà la posizione in un'opera di tipo dogmatico o speculativo.

come per esempio il corpo è “*strumento dello spirito*”, “*compagno di lavoro dell'anima*”¹⁶. Sommariamente, ai fini della nostra trattazione ci sembra che la posizione dei Padri circa il corpo possa essere ben sintetizzata nei due imperativi sottolineati da Gregorio Nazianzeno: combattere la tentazione, ossia il demone che è nel corpo, e spiritualizzare il corpo e tutto il mondo visibile attraverso di esso¹⁷.

In terzo luogo, bisogna tener presente che l'uso dell'analogia dell'anima e del corpo in cristologia rimanda ad una impostazione ontologica della teologia relativamente all'essere e alle nature di Cristo. Attualmente parlare di natura e di essere, specie in Cristo, può suscitare qualche perplessità a causa della svalutazione della metafisica e del rifiuto di ogni tipo di *globalizzazione*. Nonostante questo, è necessario fare costante riferimento alla metafisica classica sia platonica che aristotelica, per comprendere i testi dei Padri che presenteremo, ma soprattutto per avvicinarci al mistero di Cristo, chiedendoci *chi è* colui che ci salva e *come* ci salva¹⁸. In special modo l'uso di questo linguaggio in cristologia si applica al problema del *modo dell'unione* delle nature nel Verbo incarnato, in tal senso non dobbiamo dimenticare che questa analogia è stata utilizzata per spiegare modi completamente differenti di unione¹⁹.

D'altra parte, oggi si preferisce parlare di persona, piuttosto che di anima e corpo, per questo siamo di fronte ad un tema di frontiera tra la teologia e la filosofia. Ci si chiede: come si può impiantare una riflessione teologica sulla persona umana? Se è possibile farlo a partire dai dati di fede, ossia dal carattere insostituibile della persona umana e dalla sua immortalità. Come sfondo di questa riflessione abbiamo due poli opposti: l'esistenzialismo contemporaneo e la riflessione greca classica, il primo dà la supremazia all'esistere rispetto all'essere, l'altra sottolinea l'aspetto ontologico della persona in sé. Teologicamente il Cristianesimo non può ignorare per una riflessione sulla persona umana la persona di Cristo, persona divina, un ideale altissimo di

¹⁶ Cfr. T. SPIDLIK - I GARGANO, *La spiritualità...*, cit. p. 83: qui vengono dati i riferimenti di ogni singolo aforisma. E. BELLINI, *Il corpo e la salvezza dell'uomo nella riflessione dei Padri*, in “*Communio*” 54 (1980), pp. 18-26.

¹⁷ *Oratio* 2,17 (PG 35,425ss.).

¹⁸ Per avere un'idea della teologia di tipo ontologico cfr. C. DELL'OSSO, *L'argomentazione ontologica in cristologia*, in “*Rivista di Scienze Religiose*” 14 (2000), pp. 277-330.

¹⁹ In effetti quest'analogia si prestava alla spiegazione di tipi differenti di unione delle due nature nella struttura dell'Incarnato a seconda che veniva utilizzata da parte di teologici monofisiti o difisiti.

riferimento. Dunque, dobbiamo tenere presente anche questa relazione di circolarità tra filosofia e teologia affrontando il tema dell'analogia antropologica²⁰.

Partendo da tutte queste premesse presentiamo alcuni testi dei Padri, senza alcuna pretesa di essere esaustivi, per dare soltanto un'idea dell'uso dell'analogia antropologica, per questo abbiamo operato una scelta di testi, a nostro avviso, significativi ed allo stesso tempo non eccessivamente difficili.

San Atanasio. *Incarnazione del Verbo*

L'intento principale di quest'opera di Atanasio è soprattutto anti-ariano, dunque, una continua e ripetitiva negazione della creaturalità del Verbo. In particolare nel brano che riportiamo qui di seguito Atanasio affronta il problema: il Verbo, incarnandosi, ha smesso di essere la seconda Persona della Santissima Trinità? Ha abbandonato il governo del mondo? Ha lasciato il mondo senza il suo sguardo provvidenziale? Così leggiamo:

In realtà non era chiuso in un corpo, né era in un corpo senza essere altrove; né dava il movimento ad esso lasciando l'universo privo della sua azione e provvidenza. Ma, ed è questa la cosa più mirabile, essendo il Verbo, non era contenuto da nessuna cosa, ma piuttosto conteneva tutte le cose egli stesso. [...] così mentre era in un corpo umano e lo vivificava egli stesso, vivificava ugualmente tutti gli esseri ed era in tutti ed era al di fuori dell'universo. Sebbene si facesse conoscere a partire dal corpo mediante le sue opere, non era invisibile in virtù del suo agire nell'universo. L'anima con i suoi ragionamenti può contemplare anche ciò che è al di fuori del suo corpo, ma non può agire anche fuori del suo proprio corpo né muovere con la sua presenza gli esseri che sono lontano da questo. [...] E la cosa più mirabile era che viveva come uomo, ma come Verbo vivificava l'universo e come Figlio era con il Padre²¹.

Dunque, il Verbo incarnato è riconoscibile attraverso la sua umanità, per il suo corpo, per le sue opere. Tuttavia, pur essendo nel suo corpo poteva operare al di fuori di esso, poiché egli realmente viveva

²⁰ Rimandiamo per una sintesi P. O'CALLAGHAN, *La persona umana tra filosofia e teologia*, in "Annales Theologici" 13 (1999), pp. 71-105; alla nota 1 di quest'articolo abbiamo una copiosa bibliografia sull'argomento.

²¹ *De incarnatione Verbi* IV, 17, trad. it. di E. BELLINI, Città Nuova, Roma 1976, pp. 67-68.

come uomo, ma allo stesso tempo come Verbo vivificava l'universo e come Figlio era con il Padre. Pertanto il corpo di Cristo, secondo Atanasio, è un corpo reale e non apparente, come reale è la sua divinità, che non viene sminuita dal contatto con il corpo umano. È significativo il riferimento che fa all'anima, essa, infatti, contrariamente al Verbo, essendo nel corpo, non può nulla al di fuori del suo corpo.

È evidente che questo testo ha una duplice finalità: evitare il docetismo e combattere l'arianesimo, che indeboliva la divinità di Cristo; allo stesso tempo, comunque, seppure Atanasio non adoperi esplicitamente l'analogia antropologica, tuttavia egli rivela un forte interesse per le componenti umana e divina di Cristo, di cui vuole assicurare l'integrità: in tal senso i riferimenti al corpo e all'anima umani risultano utili per la nostra indagine.

Gregorio Nazianzeno, *Prima lettera a Cledonio*

L'epistola 101, ossia la *Prima lettera a Cledonio*, è stata una pietra miliare della teologia e dell'esplicitazione dogmatica nel V secolo, infatti, il concilio di Efeso (431) si richiamerà ad un lungo estratto di essa e il concilio di Calcedonia (451) la includerà integralmente nei suoi Atti.

La lettera, di cui presentiamo un estratto, affronta la questione cristologica nella discussione con Apollinare di Laodicea, di cui Gregorio critica fundamentalmente l'asserzione dell'incompleta umanità assunta dal Logos. La critica di Gregorio si fonda sull'assioma di carattere soteriologico: Cristo ha redento dell'uomo tutto ciò che ha assunto²², perciò non era accettabile privare Cristo dell'anima umana, come voleva Apollinare, poiché Cristo ha redento ed ha assunto l'uomo nella sua totalità, ossia nell'anima e nel corpo.

Due sono infatti le nature, Dio e l'uomo, perché anche anima e corpo sono due nature; ma non sono due figli, né dei. Infatti neppure in noi ci sono due uomini, anche se Paolo ha così definito la realtà interiore dell'uomo e quella esteriore. E per dirla in breve, altro e altro è ciò di cui è composto il Salvatore – dato che non sono lo stesso ciò ch'è invisibile e ciò ch'è visibile, ciò ch'è fuori del tempo e ciò ch'è soggetto al tempo –, ma non sono un altro e un altro. Non sia mai! Infatti le due realtà sono una sola cosa per mescolanza, in quanto Dio si è fatto uomo e l'uomo è stato reso Dio,

²² Cfr. L'introduzione a questa lettera di M. SIMONETTI, *Il Cristo II*, Milano 1990, pp. 324-25 e quanto sostiene J.N.D. KELLY, *Il pensiero cristiano delle origini*, (ed. it.) Bologna 1999, pp. 354ss.

o comunque uno voglia dire. Dico altro e altro, mentre per la Trinità è l'opposto. Infatti qui sono un altro e un altro, perché noi non avessimo a confondere le ipostasi. Non altro e altro: infatti i tre sono una sola e stessa cosa per la divinità [...].

Se uno spera in un uomo privo di intelletto, egli stesso è veramente senza intelletto e non meritevole di essere salvato per intero. Infatti ciò che non viene assunto, non viene curato; invece ciò ch'è stato unito a Dio, questo si salva. Se Adamo avesse peccato per metà, sarebbe anche metà ciò ch'è stato assunto e viene salvato. Poiché invece ha peccato nella sua interezza, è stato unito con uno ch'è stato generato per intero, e così viene salvato per intero. Perciò non ci calunnino per la salvezza completa e non rivestano il Salvatore soltanto di ossa, nervi e figura umana. Se infatti l'uomo assunto fosse stato senz'anima, anche gli ariani dicono così per attribuire la passione alla divinità, nel senso che chi muove il corpo questo anche patisce. Se poi è dotato di anima ma non di intelletto, dov'è l'uomo? Infatti l'uomo non è animale privo di intelletto. E necessariamente la figura e la dimora sarebbero di uomo, ma l'anima di un cavallo o di un bue o di un altro degli esseri privi di intelletto²³.

Gregorio espone la sua cristologia, seguendo la via dell'unità del soggetto senza compromettere l'integrità della natura umana, ed afferma che in Cristo sono due le nature: Dio e l'uomo, che non producono due soggetti, ma convivono e coesistono in un unico soggetto. A questo punto si serve dell'analogia dell'anima e del corpo, che pur essendo di nature diverse, tuttavia costituiscono un uomo soltanto²⁴. Quindi abbiamo il passo destinato ad essere citato innumerevoli volte dai teologi difisiti: "altro e altro è ciò di cui è composto il Salvatore", dove Gregorio indica con il neutro *ἄλλο* le due nature, mentre con il maschile *ἄλλος* la persona, il soggetto, dunque, conclude "non un altro e un altro". L'italiano non rende in maniera così evidente come il greco la distinzione tra natura e soggetto, in quanto non possiede il genere neutro; in greco, invece, Gregorio può dire che in Cristo esistono due "cose", due "realtà neutre", ma un unico soggetto maschile: quest'espressione, a prima vista generica, in realtà illustra sinteticamente la struttura dell'Incarnato. Seguono alcune precisazioni che

²³ Trad. it. di M. SIMONETTI, *Il Cristo II*, Milano 1990, pp. 327-329.

²⁴ Una presentazione ampia dell'utilizzo di quest'analogia in cristologia si trova in K. H. UTHEMANN, *Das anthropologische Model der Hypostatischen Union. Ein Beitrag zu den philosophischen Voraussetzungen und zur innerchalkedonischen Transformation eines Paradigmas*, in "Kleronomia" 14 (1982), pp. 215-312.

chiariscono ulteriormente il concetto: prima di tutto tra le due nature avviene una *synkrasis*, ossia un'unione o mescolanza che non confonde i componenti, come, invece, indica il termine *synxusis*²⁵. Gregorio ha ben chiaro il concetto, ma avverte allo stesso tempo la difficoltà di renderlo con termini appropriati, in ogni caso, è chiaro che nell'unione Dio e l'uomo restano tali, non si confondono generando una natura spuria o un *tertium quid*. E per maggior chiarezza, Gregorio dice che nella Trinità avviene l'opposto, infatti, per antifrasi nella Trinità si può parlare di "un altro e un altro" (*ἄλλος καὶ ἄλλος*), ma non di "altro e altro" (*ἄλλο καὶ ἄλλο*), nel senso che i Tre, ossia le persone sono tre, ma allo stesso tempo sono una "cosa" sola, un'unica realtà neutra. Questo passo per la sua sintetica chiarezza ebbe grandissima fortuna nella letteratura teologica patristica e trovò posto in quasi tutti i florilegi dei secoli successivi, specialmente in quelli dei teologi difisiti²⁶.

Successivamente Gregorio sposta l'attenzione dai concetti fondamentali della cristologia all'orizzonte soteriologico, infatti, abbiamo subito l'assioma: "ciò che non viene assunto, non viene curato". È la divina persona del Verbo che salva l'umanità, che se assunta interamente, interamente viene salvata, dunque, Gregorio ritorna sul tema della salvezza dell'uomo intero: se tutto Adamo ha peccato, tutto ha bisogno di salvezza, se ha peccato solo per metà, per metà ha bisogno di redenzione. Ancora più esplicitamente per Gregorio l'umanità di Cristo non può essere ridotta soltanto ad "ossa, nervi e figura umana", ma deve essere provvista dell'anima umana e di tutto ciò che contraddistingue l'uomo dagli altri animali, ossia dell'intelletto.

Sant'Agostino, *De quantitate animae*

Sant'Agostino in quest'opera affronta diverse questioni intorno all'anima, in modo speciale quella della sua spiritualità e della graduale ascensione verso la contemplazione²⁷.

²⁵ La *synxusis* è tipica dei monofisiti, che mescolano le due nature in una sola senza più distinguere i due componenti. A proposito della terminologia cfr. H.A. WOLFSON, *The Philosophy of the Church Fathers*, Cambridge Mass. 1964, pp. 372ss.

²⁶ Valgano come esempio i florilegi patristici che Leonzio di Bisanzio allega alle sue opere cfr. R. DEVREESSE, *Le florilège de Léonce de Byzance*, in "Revue des sciences religieuses" 10 (1930), pp. 45-76; LEONZIO DI BISANZIO, *Opere*, ed. C. Dell'Osso, Città Nuova, Roma 2001.

²⁷ Le opere in cui Agostino affronta questioni intorno all'anima, oltre al *De quantitate animae*, sono: *De anima et eius origine*, *De immortalitate animae*, *De origine animae* (ep. 166), in ogni caso il discorso sull'anima è molto diffuso anche in altre opere di Agostino, pensiamo alle *Confessiones* e ai *Soliloquia*.

Noi ci concentriamo sul problema dell'unione dell'anima col corpo, o se si preferisce, della grandezza dell'anima nonostante la sua unione con il corpo. L'argomento è difficile perché si tratta di salvare allo stesso tempo l'uomo e l'anima, con il rischio di dividere l'uomo in due: quello terreno e quello celeste. Erano molte le soluzioni che si presentavano a S. Agostino in ambito filosofico: la soluzione materialista, che si appoggiava all'atomismo e che era stata rinnovata da Lucrezio; la soluzione spiritualista, sostenuta dai pitagorici e dai platonici; la soluzione manichea, che si appoggiava su concezioni fortemente dualiste.

La soluzione agostiniana, una volta accettata in base alla fede e senza ulteriori dimostrazioni, la creazione dell'anima da parte di Dio e la sua somiglianza con lui, sostiene che la grandezza dell'anima si dà a tre livelli: ontologico, morale e ascetico. Livello ontologico: l'anima si conosce da se stessa ed è in grado di vedere la propria grandezza, mentre il corpo non può conoscersi da solo, necessita della sua anima. Livello gnoseologico: l'anima può rappresentare un oggetto prescindendo dai sensi, mentre il corpo conosce sempre e solamente attraverso i sensi. Livello morale-ascetico: l'anima è in grado di regolare la vita, di soggiogare le passioni e moderare gli appetiti e i desideri²⁸.

Il testo seguente tratta del rapporto corpo-anima:

Magari potessimo interpellare entrambi sull'argomento un uomo non solo dotto, ma anche eloquente, veramente saggio e perfetto. Egli potrebbe spiegarci in modo eccellente, mediante l'esposizione e il dialogo, il valore dell'anima nel corpo, in sé e in relazione a Dio, al quale, dopo la purificazione, è assai vicina e nel quale ha il bene assoluto. [...] Non ti mettere in testa che io ti parli di ogni anima, parlerò soltanto di quella umana. Di essa soltanto dobbiamo interessarci, se abbiamo un interesse per noi. Prima di tutto dunque, ed è un fatto che tutti possiamo agevolmente verificare, l'anima con la sua presenza vivifica questo corpo terreno e mortale. Aduna e mantiene le parti del corpo nell'uno e non permette che si disgreghino e si alterino. Attiva la distribuzione del nutrimento nelle membra secondo uguaglianza, rendendo a ciascuno il suo. Del corpo conserva la misura conveniente, non solo nella forma, ma anche nell'attuare la crescita e la generazione. È possibile tuttavia osservare che tali proprietà sono comuni all'uomo e alle piante. [...] Sali, dunque, il secondo gradino. Osserva il potere dell'anima nei sensi. [...] L'anima si esplica come movimento nel

²⁸ Cfr. A. TRAPÈ, *Introduzione*, in S. AGOSTINO, *Dialoghi II*, (NBA III,2) Roma 1976, pp. VII-XXV.

tatto e con esso percepisce distintamente il caldo e il freddo [...]. Inoltre col gusto, l'odorato, l'udito e la vista distingue innumerevoli differenti sapori, odori, suoni e forme. [...] Ma non si può negare che le funzioni suddette sono attuate dall'anima anche nelle bestie. Innalzati quindi al terzo grado che è esclusivamente dell'uomo. Pensa alla memoria...²⁹.

Com'è evidente il testo parla del modo di essere dell'anima nel corpo: la grandezza dell'anima si esplica nell'"animazione", ossia nel vivificare e tenere insieme le parti del corpo, sebbene questa concezione sembri più conveniente all'anima cosmica, Agostino sottolinea che intende parlare dell'anima umana, quindi, l'anima è il principio per cui viviamo, sentiamo, ci muoviamo e intendiamo³⁰. Ora questa concezione non ammette il modo di essere dell'anima nel corpo come quello di una forma-entelechia³¹, ma riconosce all'anima il ruolo di principio agente e movente, che subordina il corpo ai fini della vita a tutti i livelli: biologico, psicologico, tecnico, culturale, intellettuale, spirituale, morale e religioso³². Dunque, nel *De quantitate animae* la ricerca è dedicata in particolare, al chiarimento del carattere non spaziale della relazione anima-corpo e questa direzione di indagine è suggerita dalla necessità di interpretare nel senso giusto il termine *quantitas* applicato all'anima, ossia non come una grandezza estesa e spazialmente misurabile, ma come potenza, elevatezza, virtù, valore.

Leonzio di Bisanzio, *Contro i Nestoriani e gli Eutichiani*

L'analogia antropologica dell'unione dell'anima e del corpo è ampiamente utilizzata da questo teologo del VI secolo per la spiegazione dell'unione dell'umanità e della divinità in Cristo, in quanto l'unità e la differenza dell'anima e del corpo nell'uomo sono l'illustrazione più espressiva della formula calcedonese dell'unica

²⁹ *De quantitate animae* 33, 70-72 trad. it. D. GENTILI, in S. AGOSTINO, *Dialoghi...*, cit., pp. 115-119.

³⁰ Questo modo di intendere l'anima si trova anche in *De immortalitate animae* 3,3; *De musica* 6,5,9.

³¹ Tale concezione implicherebbe una posteriorità di essere e di tempo dell'anima nei confronti del corpo, come Agostino afferma in *De immortalitate animae* 2,2; 3,3.

³² Per un'approfondimento sul tema del rapporto anima corpo in Agostino cfr. R. SCHNEIDER, *Seele und Sein. Ontologie bei Augustinus und Aristoteles*, Stuttgart 1957; M.F. SCIACCA, *Il composto umano nella filosofia di S. Agostino*, in "Studia Patavina" 1 (1954), pp. 211-226, trad. spagnola in "Ciencia y Fé" 10 (1954), pp. 7-24; T. MANFREDINI, *Il problema del corpo e del sentire nel pensiero di S. Agostino*, in AA.VV., *L'umanesimo di S. Agostino*, Bari 1986, pp. 235-285.

hypostasis in due nature³³. Leonzio utilizza spesso quest'analogia, tra i suoi brani più significativi proponiamo il seguente:

Dette in breve queste cose, tenterò di spiegarle con un esempio. Prendiamo tre cose: un'anima semplicemente intesa, un corpo semplicemente inteso, un uomo composto di anima e corpo; consideriamo le relazioni di queste cose tra loro – l'anima verso l'anima; l'anima in relazione al suo corpo; l'uomo rispetto all'anima e al corpo³⁴. L'anima è unita all'anima per la stessa essenza, si distingue per la differenza dell'ipostasi, questo corrisponde alla prima e all'ultima relazione delle nostre coppie di relazioni. L'anima rispetto al corpo si distingue per la diversità di natura, ma si unisce in ragione dell'ipostasi, che la vita in connessione ha prodotto; la seconda o relazione intermedia assicura questo. L'uomo nel suo insieme si distingue dal corpo stesso e dall'anima stessa semplicemente intesi per la prima relazione verso le sue parti, per la seconda relazione fa comunione con loro. Così anche Cristo in relazione a noi e al Padre, se lo consideriamo un tutto composto di parti, a causa delle sue parti si trova al centro tra due estremi, essendo totalmente un'ipostasi in relazione al Padre per la divinità insieme con l'umanità e in relazione a noi con la divinità per l'umanità³⁵. Le relazioni di distinzione e di unione che egli sa di avere in sé a causa delle sue parti e che ha con il Padre e con noi variano a causa della stretta connessione di queste parti con gli estremi³⁶.

³³ A. GRILLMEIER, *Christ in Christian Tradition*, II/2, London 1995, p. 203 così scrive: "In no Chalcedonian author of the sixth century whom we have previously discussed can we observe such a comprehensive recourse to anthropology as a model for christology as we can in Leontius". In proposito cfr. anche V. GRUMEL, "Léonce de Byzance", in DTC 9,404-405; M. RICHARD, *Le traité "De sectis" et Léonce de Byzance*, in RHE 35 (1939) 707-709; IDEM, *Léonce de Jerusalem et Léonce de Byzance*, in MSR 1 (1944) 53-55. Quest'analogia non significava nulla di nuovo all'interno della riflessione cristologica, anzi era utilizzata per dimostrare tipi completamente diversi di unione, in proposito cfr. K.H. UTHEMANN, *Das anthropologische Model...*, cit., pp.215-312.

³⁴ B. DALEY, *The origenism of Leontius of Bysantium*, in "Journal of Theological Studies" 27 (1976), p. 349 riporta la traduzione di questo brano, alla nota 1 afferma di seguire a questo punto la lezione di tutti i manoscritti: *προς το απλως σωμα και προς την απλως ψυχην*, contro la lezione del Mai *προς το απλως ψυχην*, che sembra evidentemente lacunosa, anche noi abbiamo seguito il suggerimento di Daley.

³⁵ Anche a questo punto B. DALEY, *ibidem*, p. 349 nota 2 individua un'altra lacuna nel testo di Mai e segue i manoscritti che propongono la seguente lezione: *ολως μεν υποστασις ων προς τον Πατερα δια την θεοτητα μετα της ανθρωποτητος, και υποστασις ων ολως προς ημας μετα της θεοτητος δια την ανθρωποτητα*. È questa la lezione che abbiamo seguito per la nostra traduzione.

³⁶ *Contro i Nestoriani e gli Eutichiani I* (che citeremo con la sigla CNE) PG 86,

Il brano presuppone il discorso di Leonzio a proposito delle “relazioni”: egli aveva individuato sei relazioni, che unite in coppie formavano tre “generalì correlazioni” o “sizìgie”: due relazioni si riferiscono al rapporto Padre-Figlio, che sono uniti dalla stessa natura e si distinguono per l’ipostasi; altre due si riferiscono al Verbo in rapporto alla carne, per cui le nature sono l’elemento di distinzione, mentre l’ipostasi è l’elemento unificante; le ultime due relazioni si riferiscono al rapporto del Verbo con noi uomini e quest’ultimo paio corrisponde al primo, in quanto il Verbo si distingue da noi per la sua concreta ipostasi, mentre è unito a noi uomini per il possesso della comune natura. In altri termini il Verbo, che possiede completamente la natura divina, nell’incarnazione possiede anche completamente la natura umana, così che l’elemento di distinzione tra il Cristo incarnato e gli altri uomini risulta essere la sua concreta ipostasi³⁷. Tenendo presente questo schema, possiamo interpretare il brano in questione e comprendere il valore dell’analogia antropologica in Leonzio, che afferma che la relazione di un’anima rispetto ad un’altra anima corrisponde alla prima e all’ultima delle “sizìgie”, infatti le anime sono unite dalla stessa natura e si distinguono tra loro per l’ipostasi, come avviene per il Padre e il Figlio e come avviene per il Figlio e gli uomini nell’incarnazione. Per quanto riguarda la relazione tra anima e corpo siamo nello schema della seconda “sizìgia”, cioè la natura è l’elemento discriminante, mentre l’ipostasi è quello unificante, come avviene per il Verbo e la carne. L’uomo nel suo insieme si distingue dalle parti che lo compongono per la prima relazione che ha con le sue parti, in quanto condivide sia la natura dell’anima, sia quella del corpo, ma per la propria concreta ipostasi si distingue da ogni anima e da ogni corpo; d’altro canto “fa comunione” con le sue parti per la seconda relazione, nel senso che l’anima e il corpo, come avviene per il Verbo e la carne, pur essendo diversi per natura, si uniscono per l’ipostasi. Leonzio si serve di questo tipo di esemplificazione, in cui entrano in gioco tutte e tre le sizìgie o “correlazioni generali”, per chiarire la “vita in connessione”, che unisce due nature in una sola ipostasi senza confonderle³⁸. Dopo queste indicazioni di carattere gene-

1288C5 – 1289A11. Trad. it. C. DELL’OSSO, *Leonzio di Bisanzio. Opere*, Roma 2001, pp. 70-71.

³⁷ Cfr. CNE I 1288A11-B6; C1-14. Questo discorso evidenzia il fatto che l’ipostasi non serve soltanto nella Trinità per distinguere il Padre dal Figlio, ma anche per distinguere quel concreto individuo “Gesù Cristo” dagli altri uomini.

³⁸ D. Evans sostiene che le tre paia di relazioni contenute in CNE I 1288A 11-B6; C1-14 vanno messe in stretta correlazione con i tre esempi di anima, corpo e uomo contenuti in

rale Leonzio applica lo schema a Cristo e sostiene che egli è un'ipostasi che si relaziona al Padre attraverso (*διὰ*) la divinità e a noi attraverso (*διὰ*) l'umanità, ma questo tipo di relazione avviene nel primo caso insieme con (*μετὰ*) l'umanità, nel secondo caso insieme con (*μετὰ*) la divinità. Dunque l'ipostasi del Cristo incarnato si distingue da quella del Padre, non solo in quanto è quella del Figlio o della Seconda Persona della Trinità, ma anche perché implica l'umanità, lo stesso dicasi per l'umanità, per cui l'ipostasi di Cristo, pur indicando un uomo concreto diverso dagli altri, implica la divinità. Aggiungiamo inoltre che le relazioni di unione e di distinzione in Cristo variano a seconda che si guardi all'unione dal punto di vista dell'unica ipostasi o dal punto di vista delle due nature; in ogni caso la "stretta connessione" o "la vita in connessione con i due estremi", cioè Dio e l'uomo, genera quella "permeazione" di umanità e di divinità, che si realizza in maniera inconfusa nella persona del Cristo.

In tal senso un ulteriore approfondimento proviene da un altro testo di Leonzio:

Dunque (l'anima e il corpo) presi per sé non sono imperfetti, anche se sono detti imperfetti se riferiti all'ipostasi del tutto di cui sono le parti; infatti non si sbaglierebbe ad interpretare anche il mistero di Cristo con questo stesso ragionamento. Infatti saremmo di fronte a una realtà imperfetta, qualora si considerasse il Dio privo di umanità e l'uomo senza divinità, così che è duplice la definizione della perfezione in Cristo: l'una è detta semplicemente (del Verbo), l'altra si vede nella relazione (del Verbo con l'umanità), secondo il grande Gregorio. Infatti il Verbo è perfetto, pieno e fonte di perfezione; perfetta è anche l'anima dell'uomo, quanto alla definizione della sua essenza. Tuttavia né il Verbo è il Cristo perfetto, anche se è perfetto Dio, se non è unita a lui l'umanità; né l'anima è l'uomo perfetto, anche se ha una natura perfetta, se non si pensa insieme con lei il corpo³⁹.

CNE I 1288C15 – 1289A 11, ma B. Daley non condivide questo tipo di correlazione ed afferma: "Clearly the example of soul, body, and man is not meant simply to mirror the 'abstract pairs' above, but to go a step further in explaining how the peculiar unity of the 'middle' pair – two natures in one hypostasis – is achieved: to give a familiar example of the ἀλληλολογος ζωή that can unite two natures in one hypostasis without confusing them" (*op. cit.*, p. 350). La nostra posizione è intermedia, riteniamo infatti con Evans che i due brani vadano letti in correlazione per la comprensione del senso di entrambi, ma con Daley riteniamo che il maggiore intento di Leonzio sia quello di evitare la confusione delle due nature nell'unione.

³⁹ CNE I 1281C 4 – D4 Trad. it. C. DELL'OSSO, *cit.*, pp. 64-65.

Per Leonzio, dunque, l'anima e il corpo sono perfetti in sé, ma non sono tali in rapporto al tutto che è l'uomo. Applicando quest'analogia al Cristo, segue che né il Verbo senza umanità, né l'uomo senza divinità "producono" il Cristo incarnato, come neppure l'anima senza corpo e il corpo senz'anima danno origine ad un uomo. Così esistono due perfezioni in Cristo: quella del Verbo in quanto Dio e quella del Cristo incarnato in quanto Verbo in costante relazione con l'umanità. Dunque, il "Cristo perfetto" è il Verbo insieme con l'umanità ed è l'uomo Gesù Cristo insieme con la divinità, il che conferma la nostra interpretazione del brano precedente. In definitiva l'unione essenziale delle due nature in Cristo è ben illustrata o esemplificata da questa "vita in connessione" dell'anima e del corpo nell'uomo, che pur essendo realtà perfette in sé, hanno bisogno di vivere in connessione per "produrre" l'uomo.

In altri termini, la modalità dell'unione tra anima e corpo nell'uomo è significativa dell'unione delle due nature in Cristo, in quanto come in un unico individuo coesistono corpo ed anima che non si mescolano né possono mai "essere visti separatamente", così accade in Cristo, in cui si uniscono un elemento visibile e un altro invisibile, un elemento mortale e un altro immortale e ciò che è invisibile o visibile, come ciò che è immortale o mortale prima dell'unione resta tale anche dopo l'unione.

Leonzio si serve anche in altri luoghi dell'analogia antropologica per dare un esempio chiaro della permanenza delle due nature in Cristo dopo l'unione; quest'analogia gli sembra quella più adatta per tentare una spiegazione di quella che egli chiama "unione essenziale" delle due nature in Cristo, a proposito della quale aveva tuttavia riconosciuto i limiti della sua esposizione, affermando che da tutti gli esempi si raccoglie solo "qualche tenue immagine della verità, che in realtà supera tutti gli esempi"⁴⁰, con queste parole egli sembra attestare che solo per via analogica ci si può avvicinare ad una verità, qual è quella relativa al modo dell'unione delle due nature in Cristo, che altrimenti resterebbe nascosta alla mente umana.

Claudiano Mamerto, *De statu animae*

Autore latino del secolo V, probabilmente nacque e visse a Lione, divenne prete nella diocesi di Vienne⁴¹. Volle dimostrare

⁴⁰ CNE I 1305 C.

⁴¹ Cfr. INSTITUTUM PATRISTICUM AUGUSTINIANUM, *Patrologia IV*, Genova 1996, pp. 260-263.

l'incorporeità dell'anima contro coloro che la ritenevano materiale in quanto creata, poiché mettevano in correlazione materialità e creaturalità, benché la considerassero di una materia particolare, perché destinata all'immortalità⁴². Al contrario Claudiano Mamerto sostiene che l'anima è simile a Dio in quanto è spirituale.

Presentiamo ora due testi dal I libro del *De statu animae* relativi alla spiritualità ed alla non localizzazione dell'anima, per dimostrare come negli ultimi secoli dell'era patristica la riflessione sul corpo e sull'anima era ancora accesa e non aveva ancora raggiunto la sua piena chiarezza.

Con un terribile ed insolubile sillogismo si può affermare che l'anima è laddove è e non è dove non è; come se affermassimo che la medesima o è dovunque o non è da nessuna parte. Se fosse dovunque, sarebbe Dio, se non fosse da nessuna parte, non sarebbe nulla. Essa, dunque, non è tutta in tutto il mondo, ma come Dio è tutto nell'universo, così questa si trova tutta dovunque nel corpo. E come Dio non riempie una piccola parte del mondo con una piccola parte di sé, né una parte maggiore con una parte più grande di sé, ma è tutto nella parte e tutto nel tutto, così anche questa non è in una parte del corpo con una parte di sé. Né una parte dell'anima dà la sensazione all'occhio, e un'altra vivifica le dita, ma come vive tutta nell'occhio e vede tutto attraverso l'occhio, così vive tutta nelle dita e sente tutta attraverso le dita⁴³

Claudiano istituisce un parallelo tra l'azione e la presenza di Dio nell'universo e l'anima nell'uomo: Dio non subisce limitazioni spaziotemporali nel mondo, ma è tutto dappertutto, si trova interamente sia nelle piccole parti sia nell'immensità dell'universo; così anche l'anima è dappertutto nell'uomo ed è tutta anche in ogni singolo membro dell'uomo. Questa caratteristica rivela la spiritualità dell'anima, nel senso che essa non è relegabile in un posto o luogo definito del corpo umano, come Dio non ha un luogo definito nell'universo.

Questo brano è illuminante anche riguardo al rapporto anima e corpo, nel senso che i due non sono commensurabili, infatti la grandezza e l'estensione dell'anima non dipendono dalla grandezza e dall'estensione del corpo e viceversa: dunque, siamo di fronte a due

⁴² Probabilmente Claudiano era in polemica con Fausto di Riez che aveva sostenuto nell'ultima parte della sua *Epistula 3*, circolante come opuscolo *Adversus eos qui dicunt esse in creaturis aliquid incorporeum*, che soltanto Dio è incorporeo, mentre tutte le creature sono corporee.

⁴³ La presente traduzione è nostra personale da PL 53, 761B.

nature diverse che coesistono nell'uomo. A maggior riprova di questo Claudiano afferma successivamente:

Dici, dunque, che l'anima è contenuta dal corpo. Non ti sarebbe dovuto venire in mente quel detto apostolico, che afferma: *Anche se l'uomo esteriore si corrompe, quello interiore si rinnova* (2Cor 4,16)? Per dirla in breve, tutto ciò che è o è in sé o è un soggetto o è in un soggetto. Dio è in sé, tra le cose corporali il corpo è un soggetto, mentre il colore del corpo è in un soggetto (ossia nel corpo). Tra le realtà incorporee la disciplina e l'animo, che sono così connessi tra di loro, che né esiste un corpo senza colore, né un animo ragionevole senza disciplina. Ora sembra che tu credi che l'anima sia un corpo e che la medesima essendo sovrapposta ad un soggetto sia contenuta dal corpo; potremmo forse provare che ciò che è in un soggetto permane, una volta finito il soggetto. Poiché se è contenuta in un soggetto, essa stessa è sovrapposta al suo soggetto, dunque non potrà permanere la realtà contenuta se muore il suo contenitore. Invece, dice l'Apostolo: *mentre il corpo si invecchia, l'anima si rinnova, mentre il corpo si indebolisce, l'anima si rafforza*. Dunque, l'anima non è contenuta dal corpo⁴⁴.

L'ipotesi che Claudiano considera successivamente è che l'anima contenga il corpo e non viceversa, perché se essa non è contenuta dal corpo vuol dire che lo contiene. Anche questo discorso non è completamente accolto da Claudiano, in quanto egli rifiuta qualsiasi tipo di localizzazione per l'anima: solo il corpo e le realtà corporee si possono localizzare. Il che prova ulteriormente la natura incorporea dell'anima.

Il discorso sulla spiritualità dell'anima e sulla sua incorporeità conferma la duplice costituzione dell'uomo, anzi richiama ancora una volta l'indissolubile binomio corpo-anima, carne-spirito. In effetti l'esaltazione dell'incorporeità dell'anima può assumere diversi significati: da un lato una certa svalutazione del corpo, secondo il pensiero neoplatonico, dall'altro rivendica la nobiltà dell'uomo, che nella sua individualità combina corporeo e incorporeo.

Ci piace, dunque, concludere questo nostro contributo, sottolineando i risvolti psicologici che il discorso sul rapporto corpo-anima nell'uomo e natura umana e divina in Cristo hanno ancora oggi in un'epoca dove il concetto unitivo di persona sembra aver superato ogni concezione divisiva dell'uomo. Questi risvolti possono essere indivi-

⁴⁴ Nostra traduzione da PL 53, 762BC.

duati fondamentalmente nel contributo che un'analisi della psicologia di Cristo può dare all'autocomprensione di ogni uomo.

Summary: *In this article the author presents some passages by Atanasius, Gregory of Nazianz, Augustine, Leontius of Byzantium, Claudianus Mamertus dealing with the body-soul analogy. The interpretation of this analogy and its application to Christ as the connection of God and human being is the leading interest of this contribution. According to the author, the analysis of this analogy, looking at Christ' psychology, could offer useful reflections for christian anthropology.*

Key words: Patristics, soul, body, analogy, christian anthropology.

Parole chiave: Patristica, anima, corpo, analogia, antropologia cristiana.