

Krzysztof Tyburowski

Gli elementi della natura umana secondo l'Ambrosiaster

Resovia Sacra. Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej 8,
101-115

2001

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Krzysztof Tyburowski

GLI ELEMENTI DELLA NATURA UMANA SECONDO L'AMBROSIASTER

Il mondo antico cristiano sia nel suo pensiero filosofico sia in quello teologico è ben lontano dall'omogeneità terminologica. Ciò rende spesso le analisi del pensiero degli antichi molto difficili, ma nello stesso tempo quest'analisi è indispensabile per poter trarre fuori ciò che intendevano dire quelli che formavano le basi sotto il pensiero del mondo moderno. La conoscenza del significato di certi termini dei diversi campi delle dottrine antiche è necessaria per capire in modo giusto le dottrine fondamentali nella teologia cristiana. Per poter capire ed esaminare bene ad esempio la realtà del primo peccato, le sue conseguenze e il meccanismo di peccare dell'uomo, occorre chiarire il significato di certi termini antropologici.

Cercheremo nell'articolo presente esaminare alcuni termini presi dal pensiero antropologico di un anonimo misterioso dal IV secolo chiamato da Erasmo di Rotterdam Ambrosiaster¹, sostenendo che questo autore del cristianesimo antico abbia avuto forse un contributo notevole per la dottrina agostiniana sulla prevaricazione originale dell'uomo².

Bisogna dunque approfondire cosa Ambrosiaster intenda parlando di *anima*, *animus*, *corpus* e *caro*. Non è facile farlo perché il Nostro non fu tanto

¹ A proposito di alcuni dati biografici dell'Ambrosiaster si veda ad esempio K. Tyburowski, *L'umanità peccatrice prima della venuta di Cristo nel Commento al Corpus Paolino dell'Ambrosiaster*, Roma 1999, pp. 38-39.

² Si vedano due pubblicazioni a proposito della dipendenza di Agostino dalla teologia dell'Ambrosiaster: E. Buonaiuti, *La genesi della dottrina agostiniana intorno al peccato originale*, Roma 1916; A. Casamassa, *Il pensiero di S. Agostino nel 396-397. I Tractatores divinatorum eloquiorum di Retract. I, 23, 1 e l'Ambrosiastro*, Roma 1919.

preciso nella descrizione di questi termini, né li ha disintinti chiaramente. Capita, anzi non è cosa rara, che non esistono le differenze precise fra le suddette parole. Sembra che l'Ambrosiaster non tendesse ad essere molto preciso. E' del resto una cosa giustificabile. Il problema del chiaro significato dei termini di cui vogliamo parlare non è stato spiegato in modo sufficiente né prima del nostro Autore, né nel suo tempo, sia nel linguaggio filosofico, che in quello religioso³.

Nella maggior parte dei punti in cui il Nostro ne parla, si tratta del collegamento dei componenti dell'essere umano con la realtà del peccato. Nella nostra ricerca però tenderemo di parlare piuttosto del significato *in se* dei suddetti termini.

Dato che il Nostro non sembra molto preciso nella descrizione dei vocaboli che vogliamo esaminare, riteniamo utile collocare il suo pensiero, a proposito di essi, in un contesto che renderebbe più chiaro ciò che lui ne pensa e collocarlo anche sullo sfondo dei significati che loro attribuisce San Paolo.

1. *animus (spiritus, mens, interior homo)*

I termini latini *animus, mens*, anche in numerosi casi *spiritus*, nel senso antropologico sono generalmente una traduzione dell'espressione greca *νοῦς* e hanno più o meno lo stesso campo semantico⁴.

Nel suo significato fondamentale e primitivo, *νοῦς* indicava *mente*, la capacità conoscitiva del pensare⁵, di penetrare, la coscienza⁶, il parere, l'opinione, il sentire, l'intenzione, la volontà. Quando questo termine passò dall'uso comune al linguaggio filosofico cominciò ad indicare piuttosto il

³ A proposito dei significati dei termini *σῶμα, πνεῦμα, ψυχή, νοῦς* nella terminologia filosofica greca, romana, nel linguaggio biblico, anche in San Paolo si veda A. Paciorek, *Człowiek przed Chrystusem w soteriologii listu św. Pawła do Rzymian*, Tarnów 1995, pp. 30-82; invece dei stessi termini nel *Commento al Corpus Paolino* (in modo particolare nel *Commento alla Lettera ai Romani*) dell'Ambrosiaster parla A. Pollastri, *Ambrosiaster. Commento alla Lettera ai Romani: aspetti cristologici*, L'Aquila 1977, pp. 51-63.

⁴ Cfr. F. Callonghi, *Animus*, la voce in: *Dizionario della lingua latina*, Torino 1950, vol. 1, coll. 186-187.

⁵ Cfr. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch*, ed. W. Kranz, Erich-Berlin 1964, vol. 2, p. 163, 11-12.

⁶ Cfr. *Ibidem*, vol. 1, p. 244, 9.

suo elemento teoretico. Contava, soprattutto, il suo ruolo conoscitivo (*pen-sare, conoscere*) e il dominio su quello che è stato conosciuto⁷. Il suo significato pratico (*la volontà, agire*) venne invece trascurato⁸.

Il giudaismo vedeva in questo termine soprattutto il suo aspetto morale e religioso, anche se si notano gli elementi dell'antropologia greca. Il *νοῦς* significa generalmente la mente e l'atteggiamento morale⁹.

Nel Nuovo Testamento la parola *νοῦς* viene usata quasi sempre da San Paolo (21 volte); ci sono solo tre casi del suo uso fuori dall'epistolario paolino (*Lc 34,45; At 13,18; 17,9*). Il *Doctor gentium* vede in questo termine soprattutto¹⁰:

- a) l'insieme dei pensieri e delle convinzioni, il centro pratico delle decisioni (per es. *Rom 12,2*),
- b) la totalità dei pensieri che formano la coscienza della persona e che agiscono come un fattore del giudizio razionale (per es. *Rom 14,5*),
- c) l'istanza individuale del discernimento razionale che compie il suo ruolo quando raggiunge la conoscenza di Dio. Se non lo fa, diventa sede di pensieri perversi e di cattivi atteggiamenti (*Rom 1,28*),
- d) il piano salvifico di Dio (*Rom 11,34*),
- e) la mente della persona che ubbidisce alla Legge (*Rom 7,23.25*),
- f) può anche essere (benché solo esteriormente) una parola di ricambio con *ἑσω ἄνθρωπος* – *l'uomo interiore*.

L'uso del termine *animus* non è nel pensiero dell'Ambrosiaster chiaramente differenziato però, seguendo i testi in cui questa parola viene usata, si può tirarne fuori il suo significato specifico.

Generalmente, dal punto di vista fisico, l'espressione *animus* viene usata come una forza interiore, un *dux* spirituale che rende vivo e guida il corpo umano:

*corpus enim deo dicatum dono spiritali remunerabitur merito ducis, id est animi*¹¹.

⁷ Cfr. *Ibidem*, vol. 2, p. 39, 9-11.

⁸ Cfr. A. Paciorek, op. cit., pp. 77-78.

⁹ Cfr. *Ibidem*, p. 78.

¹⁰ Non è facile approfondire il significato di questo termine in San Paolo. Il numero delle pubblicazioni che ne trattano, è notevole. Nella nostra dissertazione è sufficiente enumerare solo l'essenza delle ricerche degli studiosi senza pretendere di entrare profondamente nell'argomento. Cfr. *Ibidem*, pp. 78-82.

¹¹ Ambrosiaster, *Commentarius in Epistolam ad Corinthios primam* 6, 13, CSEL 81, 2, p. 65, 14-15. Alessandra Pollastri vede anche lo stesso concetto del corpo guidato

Al di fuori del suo *Commento al Corpus Paolino* troviamo un concetto simile – *animus*, come *auriga* o *imperator* del corpo¹².

L'*animus* non è solo una realtà che fa vivere il corpo dal punto di vista fisico. Ma sembra che l'Ambrosiaster nel suo pensiero lo indichi come la sede delle facoltà umane naturali, cioè della cosiddetta *lex mentis* che significherebbe proprio la legge naturale¹³ uguale per tutti gli uomini. Nell'*animus* abita l'*arbitrium liberum voluntatis* che non permette che ci entri il peccato¹⁴. Anche l'*intellectus* vi ha trovato la sua abitazione¹⁵.

L'Ambrosiaster non è purtroppo omogeneo nell'uso di questo termine. A volte le caratteristiche dell'*animus* vengono identificate con altri nomi come ad esempio: *spiritus*¹⁶, *mens*¹⁷, *interior homo*¹⁸. Per questo motivo si può ammettere che questi termini sono dal Nostro considerati sinonimi.

dall'animo nel frammento del suo *Commentarius in Epistulam ad Romanos* 7, 24-25, CSEL 81, 1, p. 247, 15-16: *duplex est homo, † carne conversus et animo †*. Cfr. A. Pollastri, op. cit., p. 55.

¹² Cfr. Ambrosiaster, *Quaestio* 108, CSEL 50, pp. 251-252, 25-4: *igitur ratio hominis est causa qua constat. Constat autem ex quattuor elementis, terra aere aqua igne, deo auctore dumtaxat; quintus est animus quasi auriga, ut concretum et figuratum corpus agitet quasi imperator ipsius*. Vedi anche *Ibidem* 115, pp. 329-330, 13-15.26-1-2: *animalia non sunt rationabilia sicut homo, ut possint adhibita cura corpus suum temperare, ideo enim imperator est corporis animus, ut gubernet eum retinaculis legis divinae (...). Animi est ducere corpus; si autem dimiserit eum, ut eat quo vult, praecipitat eum, sicut equus frenosus neclegentem sessorem*.

¹³ Cfr. *Idem*, *Commentarius in Epistulam ad Romanos* 7, 23, CSEL 81, 1, p. 243, 8-9: *alia est lex mentis, quae est lex Moysi vel naturalis, quae inest animo*.

¹⁴ Cfr. *Ibidem* 7, 22, p. 241, 21-23: *in animo autem non permittitur habitare (peccato) propter arbitrium liberum voluntatis*.

¹⁵ Cfr. *Idem*, *Commentarius in Epistulam ad Corinthios secundam* 7, 5, CSEL 81, 2, p. 250, 3-5: *pugnae erant corpori, dum caedebantur, animo timores. illic enim timor est, ubi intellectus est*.

¹⁶ Cfr. *Idem*, *Commentarius in Epistulam ad Romanos* 8, 4, CSEL 81, 1, p. 257, 17: *devotio animi, qui est spiritus*. Si veda ancora *Idem*, *Quaestio* 125, CSEL 50, p. 389, 15-16: *quia nemo scit quid sit in animo hominis nisi animus eius, qui est spiritus*.

¹⁷ Cfr. *Idem*, *Commentarius in Epistulam ad Romanos* 7, 24-25, CSEL 81, 1, p. 247, 12-13: *liberatus ergo de corpore mortis gratia dei per Christum mente vel animo servio legi dei*.

¹⁸ Cfr. *Ibidem* 22, CSEL 81, 1, p. 241, 18-19: *animum his oblectari dicit, quae a lege traduntur. Hic est interior homo*.

2. anima

Il termine greco *ψυχή* etimologicamente significa *alito di vita, soffio*¹⁹. Il corpo che non ha la *ψυχή*, non ha più neanche la vita. In pratica indica proprio *la vita*. La storia del pensiero umano testimonia che non fu facile affermare che cosa fosse la *ψυχή*. Vale la pena riportare a questo proposito un frammento della *Ep. 60* di San Girolamo *ad Heliodorum*:

*Inmortalem animam et post dissolutionem corporis subsistentem, quod Pythagoras somniavit, Democritus non credidit, in consolationem damnationis suae Socrates disputavit in carcere, Indus, Persa, Gothus, Aegyptius philosophantur*²⁰.

Nella letteratura greca troviamo la *ψυχή* come descrizione della personalità dell'uomo, del suo intimo e questo fino al punto che l'espressione *la mia anima* significa proprio *io*²¹. Per questo motivo a seconda dei valori umani si poteva dire: *l'anima è sapiente, coraggiosa* ecc. La *ψυχή* è sede delle sensazioni e passioni. Senza di essa l'animo e tutta la conoscenza non avrebbero alcuna possibilità di svilupparsi²².

Nella convinzione degli stoici la *ψυχή* è composta dai piccoli e molto vispi atomi e trova il cibo nel sangue e nell'aria. Le passioni cattive (*πάθη*) sono i nemici della *ψυχή* più pericolosi, perché la rendono loro schiava. Gli stoici sostenevano che una singola *ψυχή* è solo un frammento dell'anima del mondo con la quale si unisce dopo la morte²³.

Platone era convinto che la *ψυχή* può vivere senza il corpo, è immortale, e dopo la separazione dal corpo torna al suo stato primitivo²⁴. Il corpo dunque per la *ψυχή* è nient'altro che una specie di carcere, di tomba (*σήμα*)²⁵.

Nella *Settanta* la *ψυχή* è un equivalente del termine ebraico ❖◻◻◻◻ più raramente del Ⓛ●★ e Ⓛ✕✕◻ e indica la sede delle sensazioni, dell'amore, delle passioni, della gioia ecc.

¹⁹ Cfr. G. Harder, *Seele*, la voce in: *Theologisches Begrifflexikon zum Neuen Testament*, hrsg. von L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard, Wuppertal 1977, vol. 2, 2, p. 1112.

²⁰ Girolamo, *Epistula 60 ad Heliodorum* 4, CSEL 54, p. 553.

²¹ Cfr. Sofocle, *Antigone* 227, CUF, p. 80.

²² Cfr. A. Paciork, op. cit., p. 72.

²³ Nel pensiero di Platone una singola *ψυχή* non è come dagli stoici un parte dell'anima del mondo, anche se creata più tardi da un demiurgo, possiede la stessa *ὄυσία*. Cfr. F.M. Cornford, *Plato's Cosmology*, London 1937, pp. 57-58.

²⁴ Cfr. Platone, *Phaedo*, in: *Platonis opera*, vol. 1, SCBO, pp. 66e-67a; Cfr. anche *Idem*, *Res Publica*, in: *Platonis opera*, vol. 4, SCBO, p. 608d.

²⁵ Cfr. *Idem*, *Cratylus*, in: *Platonis opera*, vol. 1, SCBO, p. 400 c.

Filone, il rappresentante del giudaismo ellenistico, sosteneva che la *ψυχή* appartenesse allo spirito divino e il suo compito principale fosse la lode a Dio. Secondo lui nella *ψυχή* abitano le passioni e le virtù. Filone riteneva che il mondo sarebbe pieno delle *ψυχάι* senza corpo.

Il giudaismo palestinese rappresentava l'antropologia veterotestamentaria dove l'uomo fu visto come un'unità. Sotto l'influsso però dell'ellenismo i rabbini accolsero sempre di più la sconosciuta finora contrapposizione fra la *ψυχή* e il *σῶμα*. Il corpo però non fu presentato in una luce negativa. Non ci sono le tracce che la *ψυχή* possa esistere senza corpo o fuori corpo.

San Paolo usa questo termine piuttosto raramente, solo 9 volte²⁶. Generalmente la parola *ψυχή* possiede nella terminologia paolina i seguenti significati:

a) ogni uomo (*Rom 2,9; 13,1*),

b) la vita fisica (*Rom 16,4; 1 Thes 2,8; Phil 2,30; 2 Cor 2,15*)²⁷.

Dal punto di vista semantico il termine latino *anima* corrisponde piuttosto al suo equivalente greco – *ψυχή*.

Il cristianesimo accolse la verità sulla provenienza dell'*anima* direttamente da Dio, la sua individualità e immortalità. La verità sull'immortalità dell'*anima* fu una conquista graduale dovuta soprattutto ad Origene e a Sant'Agostino²⁸. Tertulliano sotto l'influsso degli stoici, riteneva che l'*anima* umana fosse invisibile, immortale, instabile nel discernimento, creata dal fiato divino, libera nelle decisioni, razionale, sottoposta al cadere, perciò passibile²⁹, prima di tutto, però, di *corporales lineas*³⁰. Origene vedeva in essa uno spirito incarnato, creato insieme agli angeli. Ireneo sottolineava che l'*anima* è composta da una certa sostanza però più sottile dei corpi a noi conosciuti³¹; per questo motivo, pur sostenendo che l'*anima* fosse immortale, diceva che la sua immortalità non fu l'effetto della sua

²⁶ Paolo è l'unico autore neotestamentario che trascura piuttosto l'uso della parola *ψυχή* nel confronto con tutto il Nuovo Testamento, dove questo termine appare 103 volte. Cfr. H. Windisch, *Der zweite Korintherbrief*, Göttingen 1970, p. 401.

²⁷ Cfr. A. Paciorek, op. cit., pp. 72-76.

²⁸ Cfr. V. Grossi, *Anima umana*, la voce in: *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. 2, Roma 1984, col. 208.

²⁹ Cfr. Tertulliano, *De anima* 7, CSEL 20, p. 308; Cfr. *Ibidem*, 6, pp. 305-307; Cfr. *Idem*, *De carne Christi* 11, CSEL 70, pp. 218-220.

³⁰ Cfr. soprattutto *Idem*, *De anima* 9, 1-3, CSEL 20, p. 310. Le nozioni a proposito della corporalità dell'anima le troviamo ad ogni passo dell'opera citata.

³¹ Cfr. Ireneo, *Adversus haereses* 2, 34, PG 7, col. 834C.

natura, ma un dono di Dio³². L'*anima*, secondo Agostino, è un elemento principale dell'essere umano, è una sostanza che governa il corpo, possiede la natura spirituale, le facoltà di conoscere, di ricordare, di amare. Ha bisogno però di essere salvata da Cristo, il quale le dà la luce della verità nel discernimento, anche se è capace da sé stessa di conoscere le verità naturali.

L'*anima*, nell'antropologia dell'Ambrosiaster, a differenza dall'*animus* indicherebbe nell'uomo la sua origine spirituale, costituirebbe la sostanza spirituale. Come nel suo significato classico proprio l'*anima* rende l'uomo una persona ed è una prerogativa solo umana. Essa costituisce nell'uomo ciò che è intimamente umano. L'uomo stesso per il fatto che la sua anima proviene direttamente dal Creatore, è chiamato *anima vivens*. Lo fa anche l'Ambrosiaster, commentando il brano *I Cor 15,45*³³.

Nell'antichità apparvero certi problemi a proposito della provenienza dell'*anima*. Alcuni sostenevano che questo principio spirituale dell'uomo provenisse da un'altra *anima*, come per esempio da un corpo proviene un altro corpo, cioè *ex traduce*³⁴. Per poter chiarire certi concetti e rispondere a questo problema l'Ambrosiaster, al di fuori del suo *Commento al Corpus paolino*, vi dedica tutta la *Quaestio 23* della sua opera *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*.

Dio è dunque l'autore diretto di ogni *anima*³⁵, la crea in un certo momento quando il corpo nascituro è già formato. Secondo il Nostro sostenere che questo componente principale dell'essere umano provenga *ex traduce* è falso perché, se fosse così, dovrebbe accadere nel momento del concepimento, cioè quando comincia ad esistere il corpo. L'*anima* invece riempie il corpo più tardi, come per esempio l'acqua, assumendo la forma del corpo. Il corpo deve essere già formato, perché l'*anima* vivifica *singula membra*, non corpo ancora *informatum*. Per questo motivo l'*anima*, secondo l'Ambrosias-

³² Cfr. *Ibidem*, 2, 34, 1-4, PG 7, col. 837A.

³³ Cfr. Ambrosiaster, *Commentarius in Epistulam ad Corinthios primam* 15, 45, CSEL 81, 2, p. 181, 19-21: *hoc in Genesi dictum est quia accepto spiritu ex flatu dei factus est homo in animam viventem*.

³⁴ Per es. Tertulliano, Apollinare di Laodicea e alcuni teologi dell'Occidente. Agostino parlava delle ipotesi della provenienza dell'anima: traducianesimo, creazionismo, *rationes seminales*, preesistenza.

³⁵ Vedi il frammento di Ambrosiaster, *Quaestio 23*, CSEL 50, p. 49, 8-14: *Inhonestum puto, si dicantur animae cum corporibus generari, ut anima nascatur ex anima, quod nec animae ipsi competit. Aut si certe singulae caelestes potestates factae sunt et ex ipsis ceterae natae sunt, potest et ex una Adae anima credibile videri ceteras nasci? sed non convenit, quia soli deo hoc possibile fuit, ut simplex generaret, nec ceteris concedetur*.

ter, non si trova ancora nel corpo, se esso non ha la forma dell'uomo, non ha le membra. L'*anima* entra nel corpo quando il feto è già formato³⁶. Ripetendo il concetto veterotestamentario del collegamento della vita con il sangue, il nostro Autore ritiene il sangue come l'abitazione dell'*anima*, perché essa *in sicco habitare non potest*³⁷. L'*anima* è un essere immortale³⁸, non solo perché la sua natura è spirituale, ma anche per il fatto che è libera dalla corruzione ereditaria, come la *caro*.

L'*anima* come l'elemento più "umano" nella natura dell'uomo è responsabile del primo peccato e di ogni peccato. Proprio il peccato dell'*anima* provoca la corruzione e la contaminazione del corpo³⁹.

³⁶ Cfr. *Ibidem*, pp. 49-50, 18-14: *Nam si eo tempore, quo seminatur corpus, et anima generatur ex anima, de Adam costam sublatam legimus, non tamen animam natam ex anima; sed si costa secum habuit animam, iam non nata est, sed detracta in partem. sed nec hoc scriptum est. profeta etiam Zacharias inter cetera: qui plasmata, inquit, animam hominis in eum. nec Ezeias ab his dissentiens ait: sic dicit dominus deus qui fecit te et finxit te in utero. si ergo in utero fingitur, iam formato corpori tribuitur. cum enim omnia membra implet corporis, figurata dicitur in corpore et sicut aqua, cum sit sine effigie, missa tamen in vas figurata videtur, ita et anima, cum sit natura corporea et simplex, quasi formatur in corpus singula membra vivificans. quod quidem Moyses manifestius tradidit dicens: si quis percusserit mulierem in utero habentem et abortierit, si formam fuerit, det animam pro anima; si autem informatum fuerit, multetur pecunia, ut probaret non esse animam ante formam. itaque si iam formato corpori datur, non in conceptu corporis nascitur cum semine derivata. nam si cum semine et anima existit ex anima, multae animae cottidie pereunt, cum semen fluxu quodam non proficit natiuitati.*

³⁷ Cfr. *Ibidem*, p. 50, 16-22: *in Adam enim exemplum datum est, ut ex eo intellegatur, quia iam formatum corpus accepit animam. nam potuerat animam limo terrae admiscere et sic formare corpus. sed ratione informabatur, quia primum oportebat domum compaginari et sic habitatorem induci. anima certe, quia spiritus est, in sicco habitare non potest; ideo in sanguine fertur. L'Ambrosiaster sostiene che il sangue del Signore è stato effuso proprio per la salvezza delle anime umane. Cfr. *Idem, Commentarius in Epistulam ad Corinthios primam* 11, 26, CSEL 81, 2, p. 128, 5-7: *caro enim salvatoris pro salute corporis, sanguis vero pro anima nostra effusus est, sicut prius praefiguratum fuerat a Moyse.**

³⁸ Cfr. *Ibidem* 9, 21, p. 105, 1-4: *dum enim adsentit illis, id est gentibus (gentilibus), iuxta physicam rationem mundum factum a deo et quae in eo sunt et animam esse inmortalem et ab ipso nos originem habere.*


³⁹ Cfr. *Idem, Commentarius in Epistulam ad Romanos* 1, 24, CSEL 81, 1, p. 49, 2-5: *cum cogitatio animae sit in crimine, corpora dicuntur deshonestari. Quare, nisi quia macula corporis indicium est peccati animae? Cum enim corpus contaminantur, nemo ambigit animae esse peccatum; Cfr. *Ibidem* 7, 14, p. 235, 9-10: *quid est enim subiectum esse peccato, nisi corpus habere vitio animae corruptum; Cfr. *Ibidem* 7, 22 (recensioni α e β), p. 240, 19-21: *si enim anima de traduce esset et ipsa, et in ipsa habitaret, quia anima magis Aadae peccavit quam corpus; sed peccatum animae corrumpit corpus.***

L'Ambrosiaster non è tanto chiaro riguardo la distinzione dell'*animus* dall'*anima*. Succede che le funzioni dell'uno siano attribuite alle capacità dell'altro. Per esempio, l'uomo redento con l'*animus*, cioè con la *mens*, serve la legge di Dio. Lo stesso succede con l'*anima*. I consigli del male che la *caro peccati* o Satana suggeriscono, vengono rivolte verso l'*anima*⁴⁰ o l'*animus*⁴¹. Dato che questi due termini hanno un significato diverso e funzioni diverse nell'Ambrosiaster stesso, si vede che il Nostro qui non fu molto preciso.

L'*animus* dunque e l'*anima* con le loro facoltà naturali e spirituali costituirebbero la base dell'unità psicofisica della persona umana⁴².

3. *caro*

Il termine *σάρξ* nel linguaggio poetico classico greco si riferiva all'inizio al corpo umano però nel linguaggio morale del tardo stoicismo indica quasi sempre la carne. La mortalità, la corruttibilità, la fragilità e la sofferenza della *σάρξ* sono i suoi attributi principali. Alla corruttibile *σάρξ* viene subito contrapposta la sua immortale *ψυχή*. Secondo le molto diffuse opinioni di Epicuro nell'antichità, per il fatto che la *σάρξ* dopo la morte viene totalmente scomposta, non bisogna disprezzare l'unico bene che si trova in essa, cioè il piacere⁴³. I platonici invece criticavano questa filosofia dicendo che i piaceri della carne contaminano l'anima la quale appartiene a un ordine più perfetto.

Nella *Settanta* la *σάρξ* è quasi sempre un equivalente del termine ebraico  e significa la carne da mangiare, la carne umana, i legami di con-

⁴⁰ Cfr. *Ibidem* 7, 24-25, p. 247, 13-15: *carne autem legi peccati, id est diaboli (servio), qui per subiectam sibi carnem suggestiones malas ingerit animae*; Cfr. *Ibidem* 7, 24-25, p. 249, 7-9: *si autem homo in eo quod factus est perdurasset, non est potestas inimico ad carnem eius accedere et animae contraria susurrare*; Cfr. anche *Ibidem* 8, 4, p. 259, 1-2: *per carnem seminat concupiscentias animae, quod inest peccatum*.

⁴¹ Cfr. *Ibidem* 7, 24-25, p. 247, 18-22: *quia enim caro corrupta est et morti subiecta, quae sic facta erat, ut societate et coniunctione animae non moreretur, recepit desideria, quorum quasi onus quoddam transfert ad animum, ut etiam ipse degeneretur*; Cfr. *Ibidem*, 7, 24-25, p. 249, 2-3: *(caro) non potest inimico aditum claudere, ne veniens introeat atque animo contraria suadeat*.

⁴² Cfr. A. Pollastri, op. cit., p. 58.

⁴³ Non bisogna pensare che Epicuro proclamasse il piacere in modo sfrenato, senza alcuni limiti, al contrario, diceva che nello spirito della responsabilità per il futuro ci vuole l'astinenza e autocontrollo. Cfr. E. Schwartz, *Ethik der Griechen*, Berlin 1951, pp. 97-100; 151-154.

sanguineità, la carne degli animali come cibo per l'uomo. L'espressione $\square \uparrow \uparrow \uparrow \uparrow \uparrow \uparrow \bullet \& \uparrow \uparrow$ (*ogni carne*) indicava proprio l'umanità, ogni uomo. Nell'Antico Testamento la $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ era un equivalente per indicare l'essere umano. L'uomo è $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ dalla sua natura. Nei concetti greci l'uomo *possiede* la carne, però non è la carne. Il giudaismo vedeva una dipendenza fra la corporeità e la peccaminosità. Per questo motivo la speranza nella carne è una stoltezza, come scrisse Isaia (31, 3). La carne però non fu una vera e propria causa del peccato⁴⁴.

Se in tutto il Nuovo Testamento il termine $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ appare 147 volte, Paolo usa questa parola perfino in 91 casi, soprattutto nella *Rom* e *Gal* e la intende in modo seguente:

a) come corpo circoscritto dell'uomo il quale si vanta del segno esterno così si sente sicuro e protetto (ad es. *Rom* 2,28s),

b) come uomo che, a causa delle opere della vecchia Legge, rifiuta la giustizia rivelata in Cristo e si pone al di sopra dei non circoscritti (per es. *Rom* 3,20; 4,1; *Gal* 2,16),

c) come discendenza fisica e religiosa degli ebrei (per es. *Rom* 9,3),

d) come una potenza demoniaca la cui intenzione è portare alla morte attraverso un desiderio sfrenato (*Rom* 8,5-7),

e) come una fonte di sensualità (per es. *Rom* 13,24)⁴⁵.

Nel pensiero dei Padri della Chiesa si vede da una parte la continuazione del pensiero dell'Antico Testamento che indica con la $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ la persona umana con accentuazione della sua corporeità. Viene sottolineata l'origine divina della $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ contro le interpretazioni gnostiche, soprattutto marcionite⁴⁶; dall'altra parte però, sotto l'influsso degli scritti paolini e giovannei, si vede l'aspetto negativo del termine $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ / *caro* come una fonte delle tendenze e desideri peccaminosi⁴⁷. Nelle formule cristologiche, fino alla crisi ariana, $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ / *caro* indica la natura umana completa⁴⁸.

⁴⁴ Cfr. A. Paciorek, op. cit., pp. 30-34; Cfr. V. Loi, *Carne*, la voce in: *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, Roma 1983, vol. 1, col. 596.

⁴⁵ Cfr. A. Paciorek, op. cit., pp. 35-51; in modo abbastanza largo ne parla A. M. Dubarle, *Le péché originel dans l'Écriture*, Paris 1958, pp. 158-164.

⁴⁶ Cfr. Ignazio Antiocheno, *Epistula ad Romanos* 2, 1, SCh 10; Cfr. Taziano, *Oratio ad Graecos* 13, TU 4, 1, p. 13; Cfr. Ireneo, *Adversus haeres* 5, 6, 1, PG 7, coll. 1136-1138; Cfr. Tertulliano, *Adversus Marcionem* 1, 29, CSEL 47, pp. 330-331; Cfr. *Idem*, *De anima* 27, CSEL 20, pp. 345-346; Cfr. *Idem*, *De carnis resurrectione* 49, CSEL 47, pp. 101-102; Cfr. Novaziano, *De Trinitate* 10, PL 3, col. 929A-C; Cfr. Lattanzio, *Divinae institutiones* 4, 25, 1-7, CSEL 19, pp. 375-376; Cfr. *Idem*, *De ira Dei* 1, 4-5, CSEL 27, p. 68.

⁴⁷ Cfr. Pseudo-Barnaba, *Epistula* 10, SCh 172; Cfr. *Epistula ad Diognetum* 10, SCh 33; Cfr.

Nel pensiero dell'Ambrosiaster il termine *caro* è, da una parte, una delle parole più legate allo spirito maligno, alla realtà del peccato e del male, dall'altra invece un componente importantissimo della natura umana. Proprio la *caro*, la quale dopo il peccato di Adamo in forza della *sententia decreti* apparteneva al diavolo, diventa uno strumento di redenzione, di vittoria sul dominio del diavolo e della sua sconfitta.

Evidentemente nella maggior parte dei numerosi punti dell'opera presa da noi in considerazione, questa parola appare in un contesto negativo. Generalmente parlando, in questo contesto negativo il termine *caro* non si riferisce solo a un componente della realtà dell'uomo ma a tutto il male. Tutte le cose materiali e spirituali che potevano avere qualche collegamento con il peccato, vengono chiamate dall'Ambrosiaster *caro*. Si può senz'altro dire che la *caro* macchiata dal peccato è "la più tragica" parte dell'essere umano.

La *caro* di Adamo proviene come *substantia* da Dio mediante l'atto creativo. La *caro* invece della donna, pur essendo la stessa, fu formata dalla *caro* del *vir*. Per esaminare meglio questo concetto riportiamo le dirette parole dell'Ambrosiaster:

*deus ex uno fecit ambos et unum. una enim caro et unus corpus sunt in domino, hoc est secundum dominum, qui creavit. denique qui non credunt mulierem de viro sumptam, hi sine domino vel non secundum deum credunt hominum originem (...). ambo unum sunt in natura, quia origo mulieris vir est, sicut legitur in Genesi factus (factum) a domino creatore*⁴⁹.

E ancora un altro brano:

*exemplo salvatoris virum uxorem suam (viros uxores suas) diligere hortatur, ut sicut Christus opus suum nutrit et fovet, ita et vir mulierem, quia caro eius est*⁵⁰.

Sembra che l'Ambrosiaster in questi due frammenti voglia sottolineare due verità per noi importanti, vale a dire il fatto che la *caro* fu creata in vista

Clemente Alessandrino, *Paedagogus* 1, 6, 36, 3, GCS 12, p. 111; Cfr. *Idem*, *Stromateis* 2, 41, 4, GCS 52 (15), p. 134; Cfr. Origene, *De principiis* 3, 4, 4, GCS 22, p. 269; Cfr. Tertulliano, *Ad martyres* 1, 1, CSEL 76, p. 1; Cfr. *Idem*, *De anima* 40, CSEL 20, p. 367; Cfr. Lattanzio, *Divinae institutiones* 6, 13, 5-10, CSEL 19, p. 533.

⁴⁸ Cfr. V. Loi, op. cit., coll. 596-597.

⁴⁹ Ambrosiaster, *Commentarius in Epistulam ad Corinthios primam* 11, 11-12, p. 123, 7-11; 13-15.

⁵⁰ *Idem*, *Commentarius in Epistulam ad Efesios* 5, 29, p. 118, 27-29; Cfr. anche *Idem*, *Commentarius in Epistulam ad Colosenses* 3, 19, p. 200, 5-6: *sed (vir) debet respicere et affectum, quia mulier caro eius est*.

dell'incarnazione di Cristo che vinse il diavolo nella sua carne. L'altro fatto importante è che la *caro* della donna proviene dalla *caro* dell'uomo e per questo motivo essi sono *una caro*, non solo nel senso della vita matrimoniale, ma anche nel senso della loro uguale dignità, perché la loro *caro* è la stessa dal punto di vista qualitativo. La donna che nell'uomo ha la sua origine, fu creata in questo modo per sottolineare che l'uomo sulla terra è *imago dei*. Eva invece proviene da Adamo come una figura del fatto che Adamo proviene da Dio. La donna allora dal punto di vista della *caro* non è inferiore all'uomo.

La *caro* che proviene da Dio non può essere cattiva come sostanza e *non est otiosa carnalis nativitas*⁵¹. Sostenendo questo, l'Ambrosiaster vuole forse prendere le distanze dalle opinioni dei manichei i quali ritenevano la *caro* cattiva in sé. Cattive sono soltanto le azioni della *caro* per il fatto della sua corruzione attraverso il primo peccato. Il nostro Autore si esprime a questo proposito nel modo seguente:

*non dicit, sicut quibusdam videtur, carnem malam, sed quod habitat in carne, non esse bonum, sed esse peccatum*⁵².

L'Ambrosiaster nella maggior parte dei luoghi, dove usa la parola *caro* nel senso negativo, in realtà parla della *sapientia carnis* cioè di tutto ciò che è peccato oppure conduce al peccato.

4. *corpus*

Anche se l'antichità sviluppò un vero culto per il corpo umano, in realtà, soprattutto in campo filosofico, il *σῶμα* / *corpus* veniva disprezzato molto come "nemico" dell'anima⁵³. Le idee negative a proposito del *σῶμα* diffuse nelle opere dei poeti furono sviluppate da Platone. Il *σῶμα* veniva generalmente trattato da lui come un essere imperfetto, fragile, come una tomba oppure un carcere per l'anima. La morte è allora una liberazione dell'anima immortale che si allontana dal *σῶμα* per raggiungere uno stato puro. Per

⁵¹ *Idem, Quaestio* 115, p. 328, 19-20.

⁵² *Idem, Commentarius in Epistolam ad Romanos* 7, 18, pp. 237, 19-21; Cfr. *Ibidem* 8, 7, p. 201-203, 24-1. *non carnem dixit inimicam, sed sapientiam carnis, id est non substantiam, sed aut malos actus aut cogitationem aut adseverationem quae nascitur de errore*; Si veda anche *Idem, Quaestio* 52 (*Appendix*), p. 446, 9-10: '*Carnem*' *non substantiam carnis hoc loco intellegas, sed actus malos et perfidiam significatam in carne*.

⁵³ Cfr. T. Špidlík, *Corpo*, la voce in: *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. 1, Roma 1983, col. 786.

Aristotele il *σῶμα* è una sostanza da cui la *ψυχή* crea un capolavoro, l'uomo. Grazie alla *ψυχή* il *σῶμα* trova il suo compimento. Il legame fra il *σῶμα* e la *ψυχή* è una cosa indispensabile per la vita dell'uomo⁵⁴.

La lingua ebraica non possiede un termine che corrisponda al greco *σῶμα*. I traduttori della *Settanta* lo usavano molto raramente. Ogni tanto però con questa parola traducevano $\square \text{ מִשְׁכָּב } \text{ מַשְׁכָּב }$, anche se questa espressione si riferisce in senso stretto alla *σάρξ*. In questi casi il *σῶμα* non indicava l'uomo nella sua debolezza peccatrice. Certo, il *σῶμα* possedeva l'aspetto materiale ma non nella sua parte negativa⁵⁵.

Fra le categorie antropologiche in San Paolo una delle più discusse e frequenti è proprio il *σῶμα*. L'Apostolo non condivide l'opinione ellenistica e gnostica che il *σῶμα* sarebbe il carcere dell'anima, dal quale bisogna per forza liberarsi. In generale si possono distinguere i seguenti significati del *σῶμα*:

- a) il corpo fisico dell'uomo come la base della sua vecchia esistenza ancora non redenta (*Rom* 1,24),
- b) l'impotenza del corpo e l'indispensabilità della potenza di Dio per la realizzazione della promessa (*Rom* 4,19),
- c) il corpo dominato dal peccato – *τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας* (*Rom* 6,6),
- d) la mortalità fisica dell'uomo – *θνητόν σῶμα* (*Rom* 6,12),
- e) la morte sacramentale nel battesimo – *νεκρόν σῶμα* (*Rom* 8,10),
- f) l'uomo che è indirizzato verso la sua corporale animazione, risurrezione (*Rom* 7,4)⁵⁶.

Il pensiero dei Padri della Chiesa, a proposito del *σῶμα* / *corpus*, si sviluppa e cresce nell'atmosfera di lotta contro il dualismo gnostico o manicheo. Per il fatto che in queste eresie, generalmente, veniva disprezzata la materia, esse sottolineavano che il corpo non può salvarsi. La reazione ortodossa, pur dipendendo anche da Platone, rifiutava questi concetti, insegnando che il *corpus* è in grado di essere immortale⁵⁷.

Il monachesimo e la vita ascetica vedeva il corpo in una luce negativa, come una sede di vizi e di peccati, una prigione dell'anima, ecc. Si invitava

⁵⁴ Cfr. A. Paciorek, op. cit., pp. 51-52.

⁵⁵ Cfr. *Ibidem*, pp. 53-54.

⁵⁶ A questo proposito molto largamente parla A. Paciorek. Cfr. *Ibidem*, pp. 54-64.

⁵⁷ Cfr. Ireneo, *Adversus haereses* 5, 12, 4, PG 7, coll. 1154C-1155A.

dunque i cristiani a dominarlo ed a disprezzarlo. Sono piuttosto rare le affermazioni positive⁵⁸.

L'Ambrosiaster, diversamente da Paolo che viene da lui commentato, non parla tanto del *corpus* dell'uomo nel senso di vedere qualche suo ruolo particolare nella natura umana. Egli sembra, piuttosto spesso, non distinguere in pratica fra questo termine e *caro*. Per questo motivo *caro* e *corpus* vengono usati a volte come parole di ricambio⁵⁹. Se si può dire che il Nostro non ha chiarito bene le distinzioni fra queste due parole, non si può dire però che egli questa distinzione non la vedesse. Ci sono frammenti, anche se pochi, che ci fanno vedere queste differenze. Riportiamone un brano che ci sembra uno dei più interessanti:

*igitur si iudicante Christo unusquisque nostrum facta corporis recipiet, non utique sine corpore iudicabitur bono aut malo. et non dixit 'facta carnis', quia carnis vitia punienda semper, sed facta corporis, quia aliquando spiritualiter, aliquando carnaliter operatur*⁶⁰.

La *caro* nel pensiero dell'Ambrosiaster generalmente si riferisce ad una realtà legata al peccato. Se la *caro* in sostanza non è cattiva, i *facta carnis* sono invece sempre cattivi. Questo è dovuto al fatto che la *caro*, dopo il peccato del primo uomo, appartiene *de iure* allo spirito maligno, perciò le opere della carne per forza non possono essere buone. Il *corpus* invece non appartiene al demonio, per questo motivo può operare bene o male. Se la *caro* è per così dire costretta peccare, perché il peccato abita in essa, il *corpus* invece non lo è. Il termine *corpus* viene usato dal nostro Anonimo come una parola di ricambio per parlare dell'uomo intero. Lo stesso si può dire della parola *caro*. A questo proposito riportiamo un testo che ce lo farà vedere:

*'Corpus' autem dicens totum hominem significavit mori peccati causa, sicut et a profeta sub vocabulo animae totus homo significatur, quasi a parte ad totum. ait enim: anima quae peccat, ipsa morietur. numquid sine corpore? hic corpus pro toto homine posuit, ille animam; et alius profeta carnem dicendo totum hominem significavit; ait enim: videbit omnis caro salutare dei*⁶¹.

⁵⁸ Cfr. T. Špidlík, op. cit., coll. 787-788.

⁵⁹ Cfr. ad es. Ambrosiaster, *Commentarius in Epistolam ad Romanos* 7, 25, p. 249, 4-5: *cum enim unus homo carne constet et anima (...)*; Cfr. *Ibidem* 5, 12, p. 165, 16-17: *mors autem separatio animae et corpore est*; Cfr. *Ibidem*, 6, 8, p. 197, 10-11: *caro ergo aliquando mundus, hoc est elementa, aliquando vero corpus hominis intellegitur*.

⁶⁰ *Idem*, *Commentarius in Epistolam ad Corinthios secundam* 5, 10, p. 232, 1-6.

⁶¹ *Idem*, *Commentarius in Epistolam ad Romanos* 8, 10, pp. 267-269, 21-2.

Va ancora aggiunto che l'Ambrosiaster, parlando dei nostri due termini, li utilizza raramente come sinonimi dell'*homo exterior: in exteriore homine, qui est caro vel corpus*⁶².

Vediamo pure che, anche se spesso sia il termine *caro* che la parola *corpus* vengono usate come sinonimi di tutto l'uomo, l'Ambrosiaster non sottintende lo stesso. Il *corpus* significa qui tutta l'attività terrena dell'uomo, la *caro*, invece, solo l'uomo nella sua attività peccatrice. Per questo motivo, anche se queste parole sono usate come sinonimi, in realtà vogliono sottolineare diversi aspetti della vita dell'uomo. Il loro campo semantico è diverso, anche se il Nostro nel suo pensiero non lo spiega in modo sufficiente. L'Ambrosiaster manifesta allora una visione più ampia del classico significato del *σῶμα / corpus* perché non vede qui solo la realtà materiale ma l'uomo nell'insieme della sua vita sulla terra.

Streszczenie

Elementy natury ludzkiej według Ambrozjastra

Nauka w starożytności daleka była od jednorodności terminologicznej. Fakt ten powoduje wiele trudności w późniejszej analizie myśli poszczególnych autorów starożytnych. Wielu z nich bowiem nie stosowało precyzyjnej terminologii w kwestiach, które tej precyzji wymagały. Dotyczy to także różnorodnych problemów teologicznych obecnych w myśli różnych pisarzy starożytności chrześcijańskiej. Aby móc zrozumieć co dany autor miał na myśli używając określonego terminu, należy wejść w zrozumienie samej jego myśli, aby z niej niejako wydostać na zewnątrz prawdziwe znaczenie badanych słów.

W taki właśnie sposób w niniejszym artykule potraktowano terminy określające elementy ludzkiej natury, znajdujące się w myśli anonimowego autora z IV wieku, zwanego Ambrozjastrem. Chodzi mianowicie o słowa: *animus, anima, caro i corpus*. Rozumienie właściwe tych antropologicznych terminów jest dość istotne szczególnie właśnie u Ambrozjastra, jako że był on bezpośrednim prekursorem Augustyna w nauce o grzechu pierworodnym, a być może sam *Doctor gratiae* skorzystał z jego koncepcji. Artykuł więc omawia sukcesywnie poszczególne w/w terminy, na kanwie analizy poszczególnych fragmentów dzieł Ambrozjastra.

⁶² *Ibidem*, 7, 23, p. 243, 5-6.