

L'UMANITÀ DI CRISTO NEL PENSIERO TEOLOGICO DI ATANASIO DI ALESSANDRIA

MANUEL MIRA* - GIUSEPPE GIONTA**

SOMMARIO: I. *Introduzione*. 1. La questione dell'umanità di Cristo in Atanasio. 2. I testi presi in esame. 3. L'esclusione del *Contra Arianos*. 4. Struttura del lavoro e metodologia. II. *Il De Incarnatione*. 1. Data di composizione. 2. Motivo e destinatari dell'opera. 3. Struttura. 4. L'umanità di Cristo nel *De Incarnatione*. III. *Il Tomus ad Antiochenos*. 1. Data di composizione e destinatari. 2. Motivo dell'opera. 3. Struttura. 4. L'umanità di Cristo nel *Tomus ad Antiochenos*. IV. *La Epistula ad Epictetum*. 1. Data di composizione. 2. Motivo dell'opera. 3. Struttura. 4. L'umanità di Cristo nella *Epistula ad Epictetum*. V. *Conclusioni*. 1. Evidenze principali. 2. Considerazioni finali.

I. INTRODUZIONE

Qual è la teologia relativa all'umanità di Gesù Cristo che traspare dalle opere di Atanasio di Alessandria più significative al riguardo? Si può parlare – tra i lavori giovanili e quelli della maturità – di uno sviluppo, di una evoluzione, di questo aspetto della sua cristologia? Oppure, magari, di una progressiva esplicitazione? Sono queste le domande alle quali cercheremo di dare una risposta.

Analizzeremo, dunque, l'umanità di Cristo nel pensiero teologico di Atanasio di Alessandria e approfondiremo, pertanto, la sua concezione dell'incarnazione. In questa esplorazione, però, non ci soffermeremo tanto sulla questione della divinità del *Logos* incarnato – che egli affrontò principalmente in chiave di polemica anti-ariana – quanto su come Atanasio, in rapporto con tale divinità, considerasse le proprietà umane di Cristo.

Atanasio di Alessandria – vissuto tra l'ultima decade del III sec. ed il 373, vescovo di questa città dal 329 alla sua morte, cinque volte inviato in esilio dagli imperatori e cinque volte reinsediato a furor di popolo, «pilastro della Chiesa»¹ –

* Pontificia Università della Santa Croce, Roma.

** Istituto Superiore di Scienze Religiose all'Apollinare, Roma.

¹ GREGORIUS NAZIANZENUS, *Oratio* 21, 26, in SCh 270 (a cura di J. Mossay, G. Lafontaine), Cerf, Paris 1980, 164-165.

è un gigante della storia del cristianesimo, conosciuto principalmente in quanto indomito difensore del dogma niceno della vera divinità di Cristo.² La sua più compiuta dimensione include, tuttavia, anche la natura di appassionato teologo della incarnazione del *Logos* di Dio.³

E, in questo contesto, la questione di come Atanasio considerasse l'umanità di Cristo fu ritenuta già nei primi secoli meritevole di grande attenzione. Diventando poi, negli ultimi decenni, una delle più intriganti e dibattute dell'intera materia cristologica.

1. *La questione dell'umanità di Cristo in Atanasio*

In tempi recenti, infatti, il problema di come Atanasio concepisse l'umanità di Cristo fu di nuovo sollevato a metà del XIX sec. da F.C. Baur dell'Università di Tubinga, e prese corpo verso la fine dello stesso secolo.

La tesi di Baur era che l'uso dei termini "carne" (*sarx*) e "corpo" (*soma*) da parte di Atanasio e la sua rarissima menzione esplicita, in qualunque forma (*psyche*, *nous*, ecc.), della parola "anima" riferita a Cristo, dimostravano come quest'ultima non trovasse posto nella rappresentazione atanasiana dell'incarnazione.⁴

Le riserve di autorevoli studiosi come G. Voisin, A. Harnack e H. Lietzmann riguardo all'opinione di Baur (e dei suoi seguaci) fecero poi sì che, nei primi decenni del XX sec., l'idea di un apollinarismo latente in Atanasio perdesse vigore.⁵ Ma uno studio di M. Richard nel 1942 diede nuovamente impulso a questa questione. E, da allora, gli studi sul tema si sono moltiplicati in modo veramente ragguardevole.⁶

Richard dimostrò che, oggettivamente, fino al 362 Atanasio non nomina mai l'anima di Cristo. Secondo questo studioso, egli era tanto condizionato

² Per un quadro relativamente sintetico ma esaustivo della biografia, delle opere e del pensiero di Atanasio cfr. A. CAMPLANI, *Atanasio di Alessandria*, in A. DI BERARDINO (a cura di), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, I, Istituto Patristico Augustinianum, Marietti, Genova/Milano 2006, 614-635.

³ Cfr. B. STUDER, *Dio salvatore nei Padri della Chiesa*, Borla, Roma 1986, 168.

⁴ Le argomentazioni di Baur e quelle di altri studiosi del tema, inclusi quelli qui citati, si trovano molto chiaramente riportate in G.D. DRAGAS, *St. Athanasius' two treatises contra Apollinarem*, Durham Theses, Durham University 1983, 421-580, in *Durham E-Theses Online*: <http://etheses.dur.ac.uk/7201/01/03/2018>.

⁵ Apollinare di Laodicea (ca. 310-390) arriverà a negare esplicitamente l'anima umana in Cristo, facendola sostituire nelle sue funzioni dal *Logos*. Egli era amico di Atanasio.

⁶ La bibliografia su questo argomento è davvero molto estesa. Per i riferimenti degli autori già menzionati, e di numerosi altri, cfr. A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa*, I, Paideia, Brescia 1982, 584, nota 33 e T.G. WEINANDY, *Athanasius: A Theological Introduction*, Ashgate, Aldershot (UK) 2007, 91, nota 35. I lavori di diversi tra questi autori si troveranno comunque citati nelle pagine seguenti.

dal modello cristologico alessandrino – quello che sarà poi denominato *Logos-sarx*⁷ – da cercare, quasi automaticamente, di attenersi strettamente, senza porsi ulteriori dilemmi.

Questa posizione di Richard – nonostante l'opinione discordante di diversi altri studiosi – fu poi ripresa e ribadita, a metà degli anni '70, dal fondamentale e ben noto studio cristologico di A. Grillmeier; anche se per Grillmeier il punto cruciale non è tanto se Atanasio ignorasse o addirittura negasse un'anima umana in Cristo, quanto che essa – in ogni caso – non costituisca, nella sua concezione dell'incarnazione, un «fattore teologico».⁸

Il lavoro di Grillmeier ha comunque autorevolmente rilanciato la questione di come Atanasio concepisse l'umanità di Cristo ed ha offerto lo spunto a non pochi studiosi per esprimere, in merito, le proprie idee.

Diverse di queste idee saranno messe a confronto nelle pagine seguenti.

2. I testi presi in esame

Avendo dunque lo specifico obiettivo di studiare l'umanità di Cristo nella concezione di Atanasio, questo articolo non prende naturalmente in considerazione – tra le sue numerose opere – quelle, pure importanti, che non toccano in modo significativo tale argomento, ma trattano invece altri temi teologici, apologetici, esegetici o pastorali.

Intendendo poi anche valutare una eventuale evoluzione di questa sua concezione, si è reso altresì necessario orientarsi su testi di Atanasio che risultassero appartenere – rispettivamente – ai primi anni della sua attività e a quelli della sua maturità, anche avanzata; scritti, cioè, che si collocassero agli estremi di un consistente arco temporale.

A questo riguardo, la prima difficoltà è che – in generale – la datazione di diversi testi atanasiani è stata in passato, ed in parte lo è ancora, molto controversa e discussa. Per le singole opere prescelte, tale questione verrà affrontata più in dettaglio quando saranno esaminate. Tuttavia, si può già qui affermare di essere, in definitiva, ragionevolmente certi della collocazione cronologica dei testi presi in esame: il *De Incarnatione* (DI), redatto, insieme al suo preliminare *Contra Gentes* (CG), tra gli anni 325 e 335; il *Tomus ad Antiochenos* (TA), databile al 362 o subito dopo; la *Epistula ad Epictetum* (EE), scritta intorno all'anno 370.

Si può, cioè, ragionevolmente considerare CG-DI come un'opera giovanile di Atanasio. E poiché TA è un documento dalla sicura collocazione storica – in

⁷ Per una sintetica ma chiara definizione dei modelli cristologici *Logos-sarx* e *Logos-anthropos*, e del loro legame – rispettivamente – con la scuola alessandrina e con quella antiochena, cfr. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, 455-456.

⁸ GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, 586.

quanto strettamente collegato al sinodo di Alessandria del 362 – si può affermare con una certa sicurezza che tra DI e TA passino circa trent'anni: un lasso di tempo indubbiamente significativo per valutare l'eventuale evoluzione di una concezione. E anche riguardo ad EE – nonostante tutte le cautele che dettaglieremo – è la quasi totalità degli studiosi, ormai, a collocarla cronologicamente verso la fine della vita di Atanasio, intorno all'anno 370 o subito dopo.

3. *L'esclusione del Contra Arianos*

Un discorso particolare merita sicuramente l'esclusione dal presente studio dell'opera intitolata *Orationes contra Arianos* (CA), che pure costituisce un importante testo dogmatico di Atanasio, nel quale egli controbatte in dettaglio le dottrine dei seguaci di Ario. Uno scritto arrivato in quattro libri, l'ultimo dei quali, però, ormai universalmente considerato apocrifo.⁹

Riguardo agli altri tre, è oggi accreditata l'ipotesi che primo e secondo libro siano stati scritti durante l'esilio romano, nel 339-340; il terzo – fatte salve le riserve che vedremo – risalirebbe invece al 346 circa.¹⁰

Cronologicamente, CA si colloca dunque in un periodo intermedio tra DI e TA, quasi a metà strada. E questa constatazione è già per noi rilevante.

Ma ad essa va poi unita un'altra dirimente considerazione: la paternità atanasiana del terzo libro – proprio quello di CA che racchiude i testi più significativi riguardo all'umanità di Cristo, oggetto della nostra analisi – è oggi fortemente contestata.

Il grande – ma non il solo – contestatore è C. Kannengiesser che, fin dal 1975, ha espresso più volte i suoi dubbi con articoli e in convegni.¹¹ Egli sostiene che Atanasio non avrebbe neanche mai saputo dello scritto pervenutoci come CA 3. Esso sarebbe, in realtà, una composizione di tre testi, uno dei quali (l'attuale CA 3,26-58) circolò nel primo medioevo anche indipendentemente, con il titolo: *Su "il Logos divenne carne"* (Gv 1,14).

Gli argomenti di Kannengiesser sono indubbiamente molto forti e documentati. Pertanto – anche se voci qualificate a favore della paternità atanasiana di CA 3

⁹ Cfr. P. PODOLAK, *Introduzione*, in ATANASIO, *Trattati contro gli Ariani*, Città Nuova, Roma 2003, 23-25.

¹⁰ Per approfondire il tema della datazione di CA cfr. PODOLAK, *Introduzione*, in ATANASIO, *Trattati contro gli Ariani*, 11-14.

¹¹ Cfr. C. KANNENGIESSER, *Athanasius' so-called Third Oration against the Arians*, «Studia Patristica» 26 (1993) 375-388, che riassume tutte le principali argomentazioni di questo studioso sul tema.

non mancano¹² – si deve affermare che tale paternità è, quanto meno, fortemente dubbia.

Una forte incertezza, dunque, che va a combinarsi, dunque, con l'acclarata collocazione cronologica di CA, intermedia – come abbiamo visto – tra gli scritti giovanili e quelli della maturità di Atanasio.

Ecco allora perché, in un lavoro che intende studiare lo sviluppo complessivo del pensiero cristologico di Atanasio – e non tanto analizzarne in dettaglio le diverse tappe – CA si rivela, in definitiva, un'opera non insignificante ma certamente non essenziale. Perlomeno non in un ambito di analisi e commento puntuale dei testi.

4. *Struttura del lavoro e metodologia*

Per procedere allo studio, sono stati dunque presi in esame – come detto – il *De Incarnatione*, il *Tomus ad Antiochenos* e la *Epistula ad Epictetum*.

Di ognuna di queste opere – dopo aver sinteticamente indicato la data di composizione, il motivo dello scritto, i destinatari più probabili e la struttura del testo – sono stati riportati quei passaggi, estratti e testualmente citati, nei quali sembra chiaro che Atanasio tocchi in maniera più significativa lo specifico tema dell'umanità di Cristo.

Ciascuno dei brani evidenziati è stato quindi commentato, sia esponendo considerazioni personali che riportando, in maniera critica, le posizioni degli studiosi che più da vicino hanno trattato quell'aspetto del pensiero di Atanasio sotto l'aspetto che dallo specifico brano traspare.

Nelle Conclusioni, si è infine cercato di riarticolare, in grande sintesi, il complesso delle principali considerazioni che dallo studio delle singole opere prese in esame sono scaturite.

II. IL *DE INCARNATIONE*

1. *Data di composizione*

La data di composizione del *De Incarnatione* è stata molto dibattuta ed è ancora controversa. Oggi sembra però raggiunta una certa convergenza di opinioni:

¹² Ad esempio quelle di L. Abramowski e di P. Podolak. E.P. Meijering ha anche posto a confronto sistematico il testo di CA 3 con quelli sicuramente attribuibili ad Atanasio; una strategia, però, di dubbia utilità perché nessuno contesta le affinità. Cfr. PODOLAK, *Introduzione*, in ATANASIO, *Trattati contro gli Ariani*, 21-23.

insieme al *Contra Gentes* – che ne rappresenta la premessa – sarebbe da collocare all'epoca del primo esilio di Atanasio, quello a Treviri, negli anni 335-337.¹³

Un contributo decisivo alla datazione è arrivato dal confronto con le *Epistulae Festales* scritte da Atanasio in quel periodo – che ne richiamano teologia e terminologia – e dalla constatazione che argomento e tenore dello scritto riportano al confronto a distanza con Eusebio di Cesarea, anch'esso databile al primo esilio.¹⁴

L'ipotesi della redazione in esilio è anche avvalorata dall'affermazione dello stesso Atanasio di «non avere al momento a disposizione i lavori dei nostri maestri» (CG 1).

2. *Motivo e destinatari dell'opera*

Lo scopo di DI è chiaramente esplicitato da Atanasio all'inizio dello stesso scritto, nel c. 1: egli intende esaminare «dettagliatamente quanto concerne la incarnazione del *Logos*», esporre «la sua divina manifestazione a noi» e far sì che la sua «apparente umiliazione» faccia diventare «più grande ed abbondante» la «devozione verso di lui» del lettore.

Ma la dedica al «caro e vero amico di Cristo», è molto probabilmente un artificio letterario. I destinatari appaiono, in realtà, non solo i credenti ma anche «gli infedeli»: termine con cui Atanasio indica i Giudei e i Greci (che chiama anche Gentili), ai quali vuole esporre – e ribadire (cfr. DI 20) – i fondamentali aspetti della fede in Cristo.

3. *Struttura*

Nelle diverse traduzioni, i cinquantasette capitoli che compongono DI sono stati variamente strutturati. Ma il testo presenta comunque degli snodi logici chiaramente riconoscibili.

L'opera inizia con una introduzione, costituita dal c. 1, nella quale Atanasio richiama il contenuto di CG ed invita a tenerlo a mente: la creazione e la caduta dell'uomo sono le premesse al rivelarsi del *Logos*. L'autore presenta quindi – con una logica davvero stringente¹⁵ – due aspetti di quello che potremmo definire «il dilemma di Dio» («che cosa doveva fare Dio?»): cfr. DI 6; 7).

¹³ Cfr. E. BELLINI, *Introduzione*, in ATANASIO, *L'incarnazione del Verbo*, Città Nuova, Roma 2005⁴, 10.

¹⁴ Cfr. CAMPLANI, *Atanasio di Alessandria*, 619. Sono particolarmente significative, al riguardo, le *Epistulae Festales* 10 (del 338) e 11 (del 339).

¹⁵ Cfr. J. BEHR, *Introduction*, in ATHANASIUS, *On the Incarnation*, St. Vladimir's Seminary Press, Yonkers (USA) 2011, 37-38.

Il primo aspetto del dilemma (cc. 2-7) è quello della morte: dopo il peccato, Dio avrebbe dovuto lasciarla dominare oppure smentire se stesso – «Padre della Verità» – revocandone l'ineluttabile realtà nella natura ormai decaduta. La vittoria sulla morte come «primo motivo dell'incarnazione del Salvatore» è dunque l'argomento dei cc. 8-10.

Il secondo aspetto (cc. 11-16) riguarda la conoscenza di Dio: se l'uomo ha il proprio sguardo ormai fissato solo su ciò che è materiale, corporeo, come avrebbe potuto Dio farsi conoscere se non attraverso la fisicità? Avendo dunque un corpo umano, ma compiendo gesti chiaramente divini – soprattutto con la sua morte e risurrezione – (cc. 17-19), Cristo si rivelò come il *Logos* divino.

La parte successiva dell'opera (cc. 20-32) tratta poi più in dettaglio della morte di Cristo: perché sulla croce anziché in altri modi e come l'intera creazione l'ha vissuta (cc. 20-25); e, infine, si sofferma sulla risurrezione (cc. 26-32), la cui più chiara dimostrazione è il modo in cui ormai i cristiani vivono, senza più temere la morte.

A questo punto la trattazione risulta compiuta. Ma Atanasio vuole anche rispondere alle obiezioni fondamentali dei Giudei (cc. 33-40) e, articolando argomenti e fatti, dei Gentili (cc. 41-45 e 46-55).

Nella conclusione dell'opera (cc. 56-57), il lettore viene infine esortato ad approfondire il mistero dell'incarnazione mediante lo studio della Sacra Scrittura e, soprattutto, conducendo una vita virtuosa e pura.

4. *L'umanità di Cristo nel De Incarnatione*

Cerchiamo, allora, di esaminare qual è il pensiero di Atanasio riguardo all'umanità di Cristo che traspare dal DI, presentando e commentando quei passi che emergono, in merito, come più significativi.

a) Atanasio afferma che l'incorporeo Logos di Dio «è apparso» agli uomini in un corpo umano, che «ha portato» per la nostra salvezza.

[...] non penserai che il Salvatore ha portato un corpo in conseguenza della sua natura, ma che, essendo per natura incorporeo e *Logos*, grazie alla benignità e bontà del Padre suo, è apparso a noi in un corpo umano per la nostra salvezza.¹⁶

¹⁶ ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *De incarnatione Verbi*, 1.3.4-9, in SCh 199, C. KANNENGISSER (ed.), Cerf, Paris 1973, 260-262: «καὶ μὴ νομίσης ὅτι φύσεως ἀκολουθία σῶμα πεφόρεκεν ὁ Σωτήρ· ἀλλ' ὅτι ἀσώματος ὢν τῇ φύσει, καὶ Λόγος ὑπάρχων, ὅμως κατὰ φιλανθρωπίαν καὶ ἀγαθότητα τοῦ ἑαυτοῦ Πατρός, διὰ τὴν ἡμῶν σωτηρίαν, ἐν ἀνθρωπίνῳ σώματι ἡμῖν πεφανέρωται» (traduzione italiana a cura di E. Bellini (BELLINI) in ATANASIO, *L'incarnazione del Verbo*, Città Nuova, Roma 2005⁴, 35).

Lo scopo di DI – dichiara subito, in apertura, Atanasio – è far «comprendere perché» il *Logos* incorporeo del Padre, la cui natura è esclusivamente divina, «è apparso a noi in un corpo umano» e lo «ha portato». Lo ha fatto – come già rimarcato dal *Credo* di Nicea – «per la nostra salvezza»: per attuare concretamente il progetto di amore di Dio.

E qui ci si confronta subito con uno dei temi cruciali: cosa intende Atanasio quando parla di “corpo”? In DI egli usa sia il termine *anthropos* che il termine *soma*.¹⁷ Torneremo più volte su questo tema, ma si può già qui anticipare che – come sottolinea T.G. Weinandy – Atanasio sembra usare *soma* quando vuole enfatizzare l'autenticità e la genuinità del corpo umano di Gesù; e, dunque, sia delle sue esperienze umane (come l'essere nato, il soffrire, il morire, ecc.) che delle sue azioni umane (come mangiare, bere e anche offrire la propria vita in sacrificio). Il “corpo” fisico e materiale è, per Atanasio, il mezzo visibile attraverso cui il *Logos* agisce e può così rivelarsi in modo percepibile agli uomini.¹⁸

Altri studiosi – in particolare C.A. Beeley – affermano invece che la sottolineata distinzione tra il corpo umano e il *Logos* incorporeo che risiede in esso, tradisce già qui una concezione dualista di Cristo da parte di Atanasio. Egli considererebbe le sofferenze di Cristo quasi un ostacolo alla percezione della sua reale divina identità.¹⁹

D.O. Sumner²⁰ evidenzia che nella concezione di Atanasio – peraltro piuttosto diffusa tra i Padri suoi contemporanei – l'incarnazione è l'assunzione di un “corpo” umano e non di una “natura”, considerata nel senso più astratto ed universale di Calcedonia. Ma questo – ammette lo stesso Sumner – è dovuto al fatto che, per Atanasio, il concetto di “natura” è descrittivo e connesso alla funzione, piuttosto che metafisico e connesso ad una composizione ontologica.²¹

¹⁷ Parlando del *Logos* che «diventa uomo», Atanasio usa tre volte il termine *anthropos* (cfr. DI 18; 44) e due volte il termine *soma* (cfr. DI 8; 43). Quando invece esprime l'incarnazione con varianti di «egli prese per sé un corpo», usa per lo più *soma* (cfr. DI 8; 9; 10; 13; 14; 15; 20; 31; 32; 43; 44; 46); tuttavia usa anche diverse volte *anthropos* e le sue varianti (cfr. DI 14; 15; 16; 17; 18; 19; 33; 37; 39; 41; 42; 43; 44; 45; 48; 49; 50). Cfr. WEINANDY, *Athanasius*, 46.

¹⁸ Cfr. WEINANDY, *Athanasius*, 47.

¹⁹ Cfr. C.A. BEELEY, *The Unity of Christ*, Yale University Press, New Haven/London 2012, 133-134.

²⁰ D.O. Sumner introduce la definizione di *instrumentalism* (“strumentalismo”) per ogni visione dell'incarnazione che considera la natura umana non costitutiva di ciò che l'agente personale (il *Logos*) è, ma come qualcosa attraverso la quale (o anche al di sopra della quale) egli agisce. Cfr. D.O. SUMNER, *The Instrumentalization of Christ's Human Nature in Athanasius of Alexandria*, «Studia Patristica» 52 (2012) 130.

²¹ Cfr. *ibidem*, 130.

Anche A. Louth aveva sottolineato che Atanasio è molto più preoccupato di stabilire l'unità degli ordini creato e increato nella persona di Cristo di quanto lo sia di descrivere la precisa natura dell'umanità assunta.²²

È K. Anatolios a chiarire bene questo concetto fondamentale: Atanasio non intende sviluppare una cristologia intesa nel senso stretto di una analisi ontologica dell'identità di Cristo. Già dal testo di DI non emerge una analisi della composizione interna della persona di Cristo, ma piuttosto un racconto di come l'umanizzazione del *Logos* – cioè la vita, la morte e la risurrezione di Cristo – danno senso alla realtà umana.²³

b) Per Atanasio, affinché la Creazione non fosse vana, il Logos «non volle semplicemente essere in un corpo» né «soltanto apparire» in esso ma «si prese un corpo non diverso dal nostro»:

il *Logos* di Dio incorporeo incorruttibile e immateriale,²⁴ [...] si abbassò fino alla nostra corruzione e non permise che dominasse la morte; ma affinché non perisse ciò che era stato creato e non riuscisse inutile l'opera del Padre suo nei confronti degli uomini, si prese un corpo non diverso dal nostro. Non volle semplicemente essere in un corpo né volle soltanto apparire in un corpo. Infatti se avesse voluto semplicemente apparire avrebbe potuto manifestare la sua divinità per mezzo di un essere più potente.²⁵

Atanasio precisa in che senso deve intendersi che il *Logos* di Dio “appare” in un corpo umano: il *Logos* non vuole semplicemente “essere in” esso, né rivestirsene esteriormente.

Sembra un riferimento esplicito all'eresia del docetismo (dal greco *dokein*, che significa appunto “apparire”) che negava la reale natura umana e corporea del Cristo.²⁶ Se fosse così – dice Atanasio – al *Logos* sarebbe convenuto manifestarsi piuttosto «per mezzo di un essere più potente» dell'uomo. Invece il *Logos* di

²² Cfr. A. LOUTH, *Athanasius' Understanding of the Humanity of Christ*, «Studia Patristica» 16 (1985) 318.

²³ Cfr. K. ANATOLIOS, *Athanasius's Christology Today*, in P.W. MARTENS (ed.), *In the Shadow of the Incarnation*, University of Notre Dame, Notre Dame (USA) 2008, 32.

²⁴ ATHANASIOS ALEXANDRINUS, *De incarnatione Verbi*, 8.1.1-2 (SCh 199, 288): «ἀσώματος καὶ ἀφθαρτος καὶ ἄυλος τοῦ Θεοῦ Λόγος».

²⁵ *Ibidem*, 8.2.11-3.4 (SCh 199, 290): «καὶ τῇ φθορᾷ ἡμῶν συγκαταβάς, καὶ τὴν τοῦ θανάτου κράτησιν οὐκ ἐνέγκας, ἵνα μὴ τὸ γενόμενον ἀπόληται καὶ εἰς ἄργον τοῦ Πατρὸς τὸ εἰς ἀνθρώπους ἔργον αὐτοῦ γένηται, λαμβάνει ἑαυτῷ σῶμα, καὶ τοῦτο οὐκ ἀλλότριον τοῦ ἡμετέρου. 8.3 Οὐ γὰρ ἀπλῶς ἠθέλησεν ἐν σῶματι γενέσθαι, οὐδὲ μόνον ἤθελε φανῆναι· ἐδύνατο γάρ, εἰ μόνον ἤθελε φανῆναι, καὶ δι' ἑτέρου κρείττονος τὴν θεοφάνειαν αὐτοῦ ποιῆσασθαι» (traduzione italiana in BELLINI, 51).

²⁶ Atanasio interverrà contro il docetismo anche con *Epistula ad Epictetum* (EE). Cfr. BELLINI, *Introduzione*, in ATANASIO, *L'incarnazione del Verbo*, 52, nota 25.

Dio, per poterci salvare, ha voluto prendere un corpo umano reale, «non diverso dal nostro».

Qui vediamo anche come, nella concezione di Atanasio, la morte è la conseguenza inevitabile del rifiuto dell'uomo di partecipare alla vita divina, ricadendo così in quel nulla da cui Dio lo aveva tratto. Il “debito” contratto dalla radicale trasgressione umana è non tanto un affronto all'onore divino – come sarà nella teoria della soddisfazione di Anselmo – quanto un rifiuto del dono divino dell'essere ed essere giusto.²⁷ E se la morte di Cristo è salvifica «per tutti gli uomini», non è perché egli è una vittima sostitutiva dell'ira divina, ma proprio perché – prendendo «un corpo non diverso dal nostro» – egli può così incorporare tutti noi nella sua offerta di se stesso, secondo il concetto-base della Lettera agli Ebrei.²⁸

Anche Beeley ammette che qui Atanasio «mostra una chiara tendenza verso l'unità dell'incarnazione»²⁹: se la morte di Cristo può essere la morte di tutti gli uomini è perché il *Logos* risiede in un uomo.

c) *Atanasio afferma che il Logos «ha un corpo vero e non apparente», al quale è «unito».*

Dunque, quando i teologi dicono di lui che mangiava e beveva e fu partorito, sappi che fu il corpo ad essere partorito come un corpo e nutrito con alimenti appropriati, ma a quel corpo era unito lo stesso Dio *Logos* che ordina l'universo [...]. Tuttavia [...] ha un corpo vero e non apparente.³⁰

Atanasio afferma l'umanità e la divinità integrali di Cristo: l'umanità è unita alla divinità in modo tale che gli attributi umani e divini sono predicati di un unico e stesso soggetto.³¹ Il *Logos* di Dio, ordinatore dell'universo, è «unito» ad un corpo «vero, non apparente» che «fu partorito come un corpo» e che deve nutrirsi.

Per alcuni studiosi, qui Atanasio rende la distinzione dualistica ancora più esplicita: quando diciamo che il *Logos* mangiò o bevve o morì, anche se queste attività sono “dette” del *Logos*, il *Logos* era “unito al” corpo che faceva queste cose ma non era egli stesso un essere umano.³²

²⁷ Cfr. ANATOLIOS, *Athanasius's Christology Today*, 39.

²⁸ Cfr. K. ANATOLIOS, *Athanasius* (Early Church Fathers), Routledge, London/New York 2004, 56-61.

²⁹ BEELEY, *The Unity of Christ*, 133.

³⁰ ATHANASIOS ALEXANDRINUS, *De incarnatione Verbi*, 18.1.1-10 (SCh 199, 328-330): «Ὅταν τοῖνον ἐσθίοντα καὶ πίνοντα καὶ τικτόμενον αὐτὸν λέγωσιν οἱ περὶ τούτου θεολόγοι, γίνωσκε ὅτι τὸ μὲν σῶμα, ὡς σῶμα, ἐτίκτετο καὶ καταλήλοις ἐτρέφετο τροφαῖς, αὐτὸς δὲ ὁ συνὼν τῷ σώματι Θεὸς Λόγος τὰ πάντα διακοσμῶν [...] ἵνα ἀληθεία καὶ μὴ φαντασία σῶμα ἔχων φαίνεται» (traduzione italiana in BELLINI, 68).

³¹ Cfr. ANATOLIOS, *Athanasius*, 66-74.

³² Cfr. BEELEY, *The Unity of Christ*, 134.

Ma il *Logos*, per Atanasio, aveva anche il compito di restaurare la perduta immagine di Dio tra gli uomini, che trovavano i propri dei nel mondo materiale, idoli demoniaci ed eroi morti. E proprio la sua umanità visibile, le sue limitazioni, richiamavano l'attenzione sulla divinità, la esponevano e la rivelavano. È attraverso la propria umanità che il *Logos* rivela la sua divinità; come attraverso la sua morte rivelerà poi che egli è la vita. E sarà sempre il suo corpo – ormai risorto – ciò che mostrerà alla fine come prova di una nuova e incorruttibile vita.³³

d) Atanasio sottolinea come il Logos «si preparò il corpo come un tempio» e «se lo appropriò come uno strumento».

[il *Logos* di Dio incorporeo incorruttibile e immateriale], che è potente e creatore dell'universo, si preparò il corpo nella Vergine come un tempio e se lo appropriò come uno strumento per farsi conoscere ed abitare in esso.³⁴

Nel corpo della Vergine, dunque, il *Logos* di Dio «si preparò» il proprio come un «tempio» in cui «abitare»; e «se lo appropriò come uno strumento» che gli consentisse di essere conosciuto dagli uomini, portati a vedere soprattutto ciò che cade sotto i loro sensi.

È proprio perché la pienezza del *Logos* dimora totalmente nel suo corpo come in un tempio che egli può davvero impiegare il suo corpo come uno strumento e agire così in un modo autenticamente umano.³⁵

Secondo Grillmeier, la parola *organon* è quella che rivela in profondità la concezione che Atanasio ha della relazione tra il *Logos* e la *sarx*: con il concetto di *organon* egli può sottolineare la potenza viva del *Logos* nella redenzione e, nel contempo, la sua trascendenza, senza perdere nulla dell'intima unione tra il *Logos* e la carne.³⁶

Anatolios, però, chiarisce bene che il concetto di “strumento” è primariamente – per Atanasio – un concetto epistemologico. Questo è un punto cruciale perché noi tendiamo naturalmente a capire la nozione di “strumento” dentro una prospettiva pratica, utilitarista, come qualche tipo di attrezzo, estrinseco e separato dall'agente, e da questi usato per realizzare qualche azione. Ma Atanasio, per “strumento”, intende qualcosa di molto simile a una manifestazione (*epifaneia*):

³³ Cfr. K.J. TORJESEN, *The teaching function of the Logos: Athanasius, De Incarnatione, XX-XXXII*, in R.C. GREGG (edited by), *Arianism*, Wipf & Stock Publ., Eugene (USA) 1983, 216-218.

³⁴ ATHANASIOS ALEXANDRINUS, *De incarnatione Verbi*, 8.3.7-10 (SCh 199, 292): «Αὐτὸς γὰρ δυνατὸς ὢν καὶ δημιουργὸς τῶν ὄλων, ἐν τῇ παρθένῳ κατασκευάζει ἑαυτῷ ναὸν τὸ σῶμα, καὶ ἰδιοποιεῖται τοῦτο ὡσπερ ὄργανον, ἐν αὐτῷ γνωριζόμενος καὶ ἐνοικῶν» (traduzione italiana in BELLINI, 51).

³⁵ Cfr. WEINANDY, *Athanasius*, 47-48.

³⁶ Cfr. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, 596-598.

un termine, infatti, che usa spesso in maniera parallela.³⁷ Il corpo di Cristo è il mezzo privilegiato per l'auto-rivelazione in forma umana del Dio invisibile.

Atanasio lo ribadisce anche nel c. 42, dove usa l'analogia con l'intelletto umano che «si esprime» (*semainetai*), si manifesta, attraverso la lingua: non certo uno strumento inanimato, ma una complessa realtà organica.

Possiamo dunque vedere che quando Atanasio parla del corpo come strumento non sta pensando alla fisicità con cui il *Logos* muove il corpo: l'intero contesto è epistemologico, il riferimento è alla conoscenza piuttosto che alla locomozione ed animazione. Il corpo, dunque, non è uno strumento impersonale impiegato come un attrezzo – o secondo alcuni addirittura a guisa di “tuta spaziale”³⁸ – ma il veicolo attraverso il quale il Figlio stesso di Dio sperimenta realmente ed agisce in modo umano: per Atanasio, la natura umana appartiene personalmente al *Logos*, il Figlio esiste realmente come uomo³⁹.

Sono principi fondamentali, che egli svilupperà poi anche nei suoi scritti posteriori.

e) Il Logos che «vivifica» il corpo di Cristo, per Atanasio vivifica anche l'universo.

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.⁴⁰

Secondo diversi studiosi – in particolare Grillmeier – Atanasio vede la relazione *Logos*-corpo di Cristo del tutto analoga alla relazione *Logos*-mondo e come quella dell'anima col corpo. Il *Logos* è dunque il principio vivificante di Cristo.⁴¹

Atanasio, però – ed è questa un'altra delle questioni cruciali relative alla sua cristologia – ne parla così spesso che sembra dimenticare del tutto l'anima umana di Cristo. Egli – sostiene Grillmeier – è in linea con la scuola alessandrina: il *Logos* sembra essere non soltanto il soggetto personale della vita corporea di Cristo (il *principium quod*), ma anche la sorgente fisica, reale, di tutte le sue azioni vitali (il *principium quo*). Atanasio comprenderebbe l'unione del *Logos* con la carne in

³⁷ Cfr. K. ANATOLIOS, “The Body as an Instrument”: a Reevaluation of Athanasius' Logos-sarx Christology, «Coptic Church Review» 18 (1997) 82.

³⁸ R.P.C. HANSON afferma provocatoriamente che, nella concezione di Atanasio, la relazione del *Logos* al suo corpo «non è più intima di quella di un astronauta alla sua tuta». Cfr. R.P.C. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God*, T.&T. Clark, Edinburgh 1988, 448.

³⁹ Cfr. WEINANDY, *Athanasius*, 47-48.

⁴⁰ ATHANASIOS ALEXANDRINUS, *De incarnatione Verbi*, 17.2.1-3 (SCh 199, 326): «Ὁὐτως καὶ ἐν τῷ ἀνθρωπίνῳ σώματι ὢν, καὶ αὐτὸς αὐτὸ ζωοποιῶν, εἰκότως ἐζωοποιεῖ καὶ τὰ ἅλα καὶ ἐν τοῖς πάσιν ἐγίνετο, καὶ ἐξω τῶν ὄλων ἦν» (traduzione italiana in BELLINI, 67).

⁴¹ Cfr. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, 587.

Cristo tale che «la carne diventa un'agente mosso direttamente e fisicamente dal *Logos*». ⁴²

Ma, anzitutto, Atanasio non sembra davvero utilizzare in senso esclusivo o preminente l'analogia anima-corpo: egli la usa al pari di altre analogie per mostrare che il *Logos* non era "in" un uomo, ma "era" uomo. ⁴³

Abbiamo già visto, poi, come altri studiosi ritengano che Grillmeier racchiuda talvolta le affermazioni di Atanasio in una cornice predefinita un po' limitante: ad esempio, quando parla del corpo come strumento.

E, in ogni caso, il contesto in cui Atanasio si pone – occorre ribadirlo – è di fatto la relazione incarnata in Cristo tra Dio e il mondo, piuttosto che la relazione tra la divinità e l'umanità all'interno dell'unità di Cristo. ⁴⁴

f) Atanasio sostiene che l'impassibilità ed incorruttibilità del Logos santificano, vivificano e purificano il suo corpo «che è mortale».

Il santissimo *Logos* di Dio non era contaminato dal corpo nel quale si faceva conoscere, ma piuttosto, essendo incorruttibile, vivificava e purificava il corpo che è mortale. ⁴⁵

Per alcuni studiosi, questo non è altro che uno di quei passi in cui emerge chiaramente la concezione dualistica di Atanasio: il *Logos* non soffrì affatto quando Cristo nacque o morì, perché egli trascende l'essere circoscritto in un corpo. ⁴⁶

Ma in questo passo risulta semplicemente evidente come la dialettica tra la natura trascendente invisibile di Dio e la concreta materialità visibile della creazione sia centrale nella concezione di Atanasio.

La sua attenzione, però – sottolinea Anatolios – non si focalizza sul modo in cui questi due estremi si combinano quanto sul fatto che essi sono portati insieme in Cristo. E il corpo è, per Atanasio, l'estremo lato umano della relazione divino-umana: è «ciò che è più vicino» a noi (cfr. CG 3), mentre *psyche* e *nous* sono concepite piuttosto come categorie mediatrici o organi di elevazione spirituale. ⁴⁷ Ecco perché il corpo è una categoria cruciale più dell'anima nella concezione di Atanasio: l'anima è come affogata nel livello del sensibile, può essere elevata solo se il *Logos* si rende conoscibile a questo livello. È il corpo di Cristo – con le sue

⁴² Cfr. *ibidem*, 597.

⁴³ Cfr. F.M. YOUNG, *A Reconsideration of Alexandrian Christology*, «Journal of Ecclesiastical History» 22/ 2 (1971) 105.

⁴⁴ Cfr. ANATOLIOS, «*The Body as an Instrument*»: *a Reevaluation*, 82.

⁴⁵ ATHANASIOS ALEXANDRINUS, *De incarnatione Verbi*, 17.7.5-8 (SCh 199, 328): «ὁ πανάγιος τοῦ Θεοῦ Λόγος [...] ἐν σώματι γνωριζόμενος οὐκ ἐρρυπαίνετο, ἀλλὰ μᾶλλον ἀφθαρτος ὢν, καὶ τὸ σῶμα θνητὸν τυγχάνον ἐζωοποιεῖ καὶ ἐκαθάριζεν» (traduzione italiana in BELLINI, 67).

⁴⁶ Cfr. BEELEY, *The Unity of Christ*, 134.

⁴⁷ Cfr. ANATOLIOS, «*The Body as an Instrument*»: *a Reevaluation*, 83.

opere – che rende visibile il Dio invisibile; mentre il concetto di anima in Cristo non si presta immediatamente, per Atanasio, a questa funzione epistemologica.⁴⁸

In questo senso si potrebbe allora, in definitiva, concordare almeno in parte con Grillmeier: l'anima umana, in DI, non sembra costituire un «fattore teologico» nella presentazione di Cristo da parte di Atanasio.⁴⁹

Anche se tale conclusione non può essere *sic et simpliciter* estesa a tutto il lavoro di Atanasio.

III. IL *TOMUS AD ANTIOCHENOS*

1. *Data di composizione e destinatari*

Il *Tomus ad Antiochenos* è una importante testimonianza del sinodo di Alessandria del 362, che Atanasio convocò per sfruttare il momento favorevole – la reintegrazione dei vescovi esiliati agli inizi dell'impero di Giuliano – alla ricompattazione del movimento anti-ariano.

Si tratta di una lettera che appare indirizzata dallo stesso Atanasio, e da una ventina di padri sinodali, a cinque vescovi i quali costituivano, molto probabilmente, una sorta di commissione che il sinodo inviò a parlamentare con le diverse fazioni di cristiani – in particolare eustaziani e meleziani – che si fronteggiavano ad Antiochia.⁵⁰

2. *Motivo dell'opera*

Pur essendo concordi sul fatto che si tratta del documento principale della riunione, gli studiosi ritengono ormai unanimemente che TA non sia una epistola sinodale ufficiale ma un testo redatto *ad hoc* per tentare di risolvere le dispute antiochene.⁵¹

Esso non ottenne, nell'immediato, gli effetti voluti; anzi – dopo pochi anni – si verificò ad Antiochia anche un'ulteriore scissione, quella degli apollinaristi. Ma se si guarda a questo piccolo concilio nell'ambito di un orizzonte storico più ampio, TA permise effettivamente di aprire una possibilità di dialogo favorendo l'uscita dall'*impasse* che si era creata tra i sostenitori dell'una o delle tre ipostasi trinitarie.

⁴⁸ Cfr. *ibidem*, 84.

⁴⁹ Cfr. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, 583.

⁵⁰ Cfr. A. SEGNERI, *Introduzione*, in ATANASIO, *Lettera agli Antiocheni*, Edb, Bologna 2010, 36-44. In questa *Introduzione*, Segneri descrive in modo chiaro, dettagliato e completo, tutto l'intricato contesto storico del sinodo. I cinque vescovi erano Eusebio di Vercelli, Lucifero di Cagliari, Asterio di Petra, Cimazio di Palto e Anatolio di Perea.

⁵¹ Cfr. SEGNERI, *Introduzione*, in ATANASIO, *Lettera agli Antiocheni*, 58-59.

Per quanto qui più ci interessa, poi, TA costituì anche un fondamentale punto di partenza per il dibattito cristologico che avrebbe animato la Chiesa nei decenni a venire.

Se è vero, infatti, che le formulazioni – di fatto piuttosto ambigue – del c. 7 furono utilizzate da Apollinare a proprio favore, esse poterono anche fruttuosamente svilupparsi, riprese *in primis* da Gregorio di Nazianzo, secondo quella linea che doveva portare alla ferma difesa dell'ortodossia.⁵²

3. *Struttura*

TA è strutturato in 11 capitoli preceduti da un proemio nel quale si elencano i destinatari e i mittenti della lettera.

Dopo aver esposto, nei capitoli iniziali (cc. 1-4), il motivo e l'obiettivo dello scritto, il testo entra nel vivo.

Nel c. 5 Atanasio sconfessa con forza «il documento di cui taluni vanno dicendo che è stato redatto nel sinodo di Serdica», perché è «sufficiente la fede professata a Nicea». Quindi annuncia per la prima volta che alcuni sono stati «sottoposti a indagine»: questa ha chiarito che quanti «parlavano di tre ipostasi» credono «nella santa Trinità» e affermano con convinzione che essa «è una sola divinità e un solo principio».

D'altra parte – come esposto nel c. 6 – è stato anche accertato che «quelli che sono accusati [...] di affermare una sola ipostasi», parlano di ipostasi «pensando che è la stessa cosa dire ipostasi o sostanza». I due partiti, quindi, «dopo tali spiegazioni, sono d'accordo unanimemente» nell'affermare che la professione di Nicea «è migliore e più esatta di tali termini» e che «per il futuro è sufficiente usare le sue parole».

Il c. 7 è quello che specificamente interessa il presente lavoro: anche «per quanto attiene al disegno divino dell'incarnazione del Salvatore» è stata svolta un'analoga indagine, al termine della quale le diverse parti «affermarono di pensarla allo stesso modo sull'incarnazione e l'inumanazione del *Logos*».

Nel c. 8 Atanasio esorta quindi i destinatari di TA a «cercare un accordo» con tutti, sulla base di «quanto fu scritto a Nicea».

In conclusione, nel c. 9, Atanasio sottolinea che è stato «esposto in breve ciò in cui si sono trovati d'accordo» i padri sinodali. I destinatari vengono invitati a leggere la lettera in pubblico e, dopo i saluti, seguono i nomi di alcuni firmatari, annotando che «erano presenti anche alcuni monaci del vescovo Apollinare, da lui mandati allo scopo».

⁵² Cfr. *ibidem*, 62.

I nomi dei destinatari e dei mittenti vengono ribaditi anche nel c. 10 e la lettera si chiude, infine, con il c. 11 nel quale sono riportate le esplicite adesioni e confessioni di alcuni vescovi.

4. *L'umanità di Cristo nel Tomus ad Antiochenos*

Presentando e commentando brevemente i ben conosciuti e discussi passi significativi in merito – tutti compresi in TA 7,1-3 – cerchiamo allora di approfondire quanto in TA viene espresso riguardo all'umanità di Cristo.

a) *Atanasio evidenzia che Cristo non era soltanto un profeta: «il Logos si è fatto carne» ed «è stato generato come uomo».*

[...] per quanto attiene al disegno divino dell'incarnazione del Salvatore, [...] con ciò che professavano gli uni erano d'accordo anche gli altri: che non come nei profeti “venne la Parola del Signore” (Ger 1,4-11), così prese dimora anche in un uomo santo “nella pienezza dei tempi” (Eb 9,26), ma che proprio “il Logos si è fatto carne” (Gv 1,14) ed “essendo nella forma di Dio, assunse la forma di schiavo” (Fil 2,6-7), e che è stato generato come uomo per noi da Maria per quanto attiene al suo essere nella carne.⁵³

Nel sinodo di Alessandria del 362 si pone sul tappeto per la prima volta anche la questione cristologica.⁵⁴ TA fornisce interessanti indicazioni su due dei principali partiti – entrambi provenienti dall'ortodossia nicena – che, al riguardo, si andavano formando nella seconda metà del IV sec.⁵⁵ Sono «gli uni» e «gli altri» di cui si parla in questo brano: due gruppi evidentemente in disaccordo, di cui Atanasio non rivela esplicitamente l'identità, con due diverse concezioni dell'incarnazione, anch'esse taciute.

La questione viene riferita sotto forma di una sorta di relazione di un interrogatorio dei due gruppi da parte dei padri sinodali. Il dibattito cristologico è presentato, in verità, molto sinteticamente ed in maniera oggettivamente vaga; e questo ha portato gli studiosi ad analizzare questo brano in modi diversi e anche

⁵³ ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Tomus ad Antiochenos*, 7.1, in *Athanasius Werke*, zweiter Band: Die Apologien, 8. Lieferung, herausgegeben von H. CH. BRENNECKE, U. HEIL, A. VON STOCKHAUSEN, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2006, 346-347: «Ἀλλὰ καὶ τὸ περὶ τῆς κατὰ σάρκα οικονομίας τοῦ Σωτῆρος, [...] καὶ ἅπερ ὁμολογοῦν οὗτοι, συνετίθεντο κάκεινοι, ὅτι οὐχ ὡς εἰς τοὺς προφῆτας ἠγένετο ὁ Λόγος Κυρίου,» οὕτω καὶ εἰς ἅγιον ἄνθρωπον ἐνεδήμησεν ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων, ἀλλ' αὐτὸς ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο· καὶ ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων, ἔλαβε δούλου μορφήν, ἐκ τῆς Μαρίας τὸ κατὰ σάρκα γενένηται ἄνθρωπος δι' ἡμᾶς» (traduzione italiana a cura di A. Segneri (SEGNERI), in ATANASIO, *Lettera agli Antiocheni*, Edb, Bologna 2010, 91-93).

⁵⁴ Cfr. STUDER, *Dio salvatore nei Padri della Chiesa*, 279.

⁵⁵ Cfr. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, 598, che segnala anche (nota 68) una importante ed estesa bibliografia sul sinodo di Alessandria e su TA.

contrastanti.⁵⁶ Quasi tutti, comunque, concordano nell'individuare le due diverse posizioni cristologiche in quelle esposte rispettivamente in TA 7,1 e in TA 7,2-3 entrambe introdotte dal verbo "professavano" (*omologeïn*).

Riguardo all'identità dei due partiti sono state formulate diverse teorie. R. Weijenborg ha anche sostenuto che TA 7 sia una aggiunta posteriore, operata da apollinaristi preoccupati di dimostrare la propria comunione con Atanasio.⁵⁷ In ogni caso, il primo gruppo di contendenti – quelli la cui posizione, nel superarla, viene indirettamente presentata in questo brano – era evidentemente accusato di sottovalutare la fondamentale differenza tra il *Logos* che si incarna in Cristo e la sua ispirazione nei profeti. Erano dunque esponenti di una cristologia *Logos-anthropos* accusati di enfatizzare troppo l'umanità di Cristo. È molto verosimile, pertanto, che si trattasse di antiocheni eustaziani (i cosiddetti "paoliniani") e – presentando la loro impostazione con l'utilizzo della citazione di Gv 1,14 e la sottolineatura della nascita del *Logos* dalla Vergine – sembra chiaro il tentativo di Atanasio di trovare un compromesso teologicamente corretto che fosse accettabile anche da esponenti della cristologia *Logos-sarx*.⁵⁸

Al riguardo, Weinandy ha sottolineato che quando interpreta Gv 1,14: «E il *Logos* divenne carne», Atanasio – più che spiegare cosa "diventare" significhi – è certamente molto chiaro su cosa non significhi. E in questo passo appare infatti evidente che per lui, anzitutto, "diventare" non significa che il Figlio di Dio venne a dimorare dentro un uomo già esistente. L'unione tra la divinità e l'umanità deve essere ben più che una – sia pur radicale – ispirazione come quella tra Dio e i profeti.⁵⁹

I sostenitori della posizione dualista in Atanasio – in particolare Beeley – affermano invece che in questo breve, velato, resoconto si stia riferendo in realtà di una disputa non tanto sul modo in cui il *Logos* fosse unito con l'umanità di Gesù, quanto sulla stessa possibilità di coesistenza tra il *Logos* ed una mente umana propriamente funzionante. Secondo questi studiosi, Atanasio parlerebbe del dimorare «entro un uomo santo» per evidenziare che Gesù non può essere considerato tale, dato che la santità umana richiede l'esercizio della libertà di scelta.⁶⁰ Una tesi che sembra – oggettivamente – davvero un po' forzata.

⁵⁶ Cfr. SEGNERI, *Commento*, in ATANASIO, *Lettera agli Antiocheni*, 144.

⁵⁷ Per una bibliografia di base relativa a queste diverse teorie cfr. M. MIRA, *El sínodo de Alejandria del 362 y la pacificación de la Iglesia antioquena*, «Annuarium Historiae Conciliorum» 48 (2016), 35-36.

⁵⁸ Cfr. SEGNERI, *Commento*, in ATANASIO, *Lettera agli Antiocheni*, 145-146.

⁵⁹ Cfr. WEINANDY, *Athanasius*, 83-87.

⁶⁰ Cfr. BEELEY, *The Unity of Christ*, 162-163.

b) *Atanasio afferma che «il Salvatore non ebbe un corpo senz'anima o sensibilità o intelletto».*

[...] il Salvatore non ebbe un corpo senz'anima o sensibilità o intelletto. Neppure era possibile che il corpo del Signore fattosi uomo per noi fosse privo di intelletto e in lui, *Logos*, la salvezza non fu soltanto del corpo ma anche dell'anima; ed essendo realmente Figlio di Dio è diventato anche figlio dell'uomo, ed essendo Figlio unigenito di Dio sempre lui è diventato anche "primogenito tra molti fratelli" (Rm 8,29).⁶¹

In questo brano, il secondo gruppo di contendenti "professa" la pienezza di umanità del Signore. È da supporre che debbano farlo per sconfiggere chi li accusava di insegnare l'opposto.⁶²

Sia pure con dichiarazioni in forma negativa, qui ci si difende dunque dall'accusa di una interpretazione estremista della visione *Logos-sarx*, quella che vede il *Logos* prendere anche il posto delle funzioni intellettive umane. Una interpretazione che in verità, nel IV sec., fu sostenuta da diversi partiti, includendo ariani e apollinaristi ma pure ortodossi fedeli a Nicea.⁶³

Che qui si tratti di apollinaristi potrebbe sembrare prematuro, visto che i primi scritti di Apollinare nel 362 non erano ancora noti. Diversi studiosi hanno pertanto sostenuto che in questo brano si faccia piuttosto riferimento a posizioni ariane, quelle che affermavano che il soggetto delle passioni umane fosse il *Logos* stesso.⁶⁴ Hanson, in particolare, sostiene che, fino al sinodo di Alessandria, Atanasio non si pose il problema dell'anima umana di Cristo e che solo in questa sede si rese conto dell'importanza della questione, proprio perché si imbatté in queste posizioni ariane.⁶⁵ Egli riferisce che Richard e J. Rolandus avevano già evidenziato questo fatto, sostenendo che Atanasio non si era mai occupato del tema perché troppo spinoso: «Per quanto concerne la psicologia umana di Cristo, essa evidentemente [per Atanasio] non esiste».⁶⁶ Anche secondo C. Stead – riferisce poi Hanson –

⁶¹ ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Tomus ad Antiochenos*, 7.2 (BRENNECKE, HEIL, VON STOCKHAUSEN, 347): «ἔστι οὐ σῶμα ἄψυχον, οὐδ' ἀναισθητον, οὐδ' ἀνόητον εἶχεν ὁ Σωτήρ. Οὐδὲ γὰρ οἶόν τε ἦν, τοῦ Κυρίου δι' ἡμᾶς ἀνθρώπου γενομένου, ἀνόητον εἶναι τὸ σῶμα αὐτοῦ, οὐδὲ σώματος μόνου, ἀλλὰ καὶ ψυχῆς ἐν αὐτῷ τῷ Λόγῳ σωτηρία γέγονεν. Υἱὸς τε ὢν ἀληθῶς τοῦ Θεοῦ, γέγονε καὶ υἱὸς ἀνθρώπου· καὶ μονογενῆς ὢν Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, γέγονεν ὁ αὐτὸς καὶ πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς» (traduzione italiana in SEGNERI, 93).

⁶² Cfr. MIRA, *El sínodo de Alejandría del 362*, 35-36.

⁶³ Cfr. J.N.D. KELLY, *Il pensiero cristiano delle origini*, Edb, Bologna 1984, 343-344.

⁶⁴ Il pensiero di questi studiosi viene riportato e commentato in SEGNERI, *Commento*, in ATANASIO, *Lettera agli Antiocheni*, 147-148.

⁶⁵ Cfr. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God*, 451-453. La nota 136 a p. 451 propone una articolata bibliografia sul tema dell'anima umana di Cristo in Atanasio.

⁶⁶ Il pensiero di Richard e quello di Rolandus sono riportati in HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God*, 452.

Atanasio fino al 362 non considerò l'anima umana di Cristo, probabilmente perché il niceno, ma tacciato di sabellianismo, Marcello di Ancyra la ammetteva. E sempre Hanson evidenzia come, per Grillmeier, Atanasio ad Alessandria nel 362 «riconobbe formalmente» l'esistenza dell'anima umana in Cristo, ma non riuscì lo stesso a vederne il significato.⁶⁷

Segneri, dal canto suo, rimarca che le espressioni *ou soma apsychon* e *ou soma [...]* *anoeton* possono anche alludere semplicemente ad un corpo vivo, mobile, sensibile e intelligente – cosa che neppure Apollinare negava – senza necessariamente implicare un'anima umana come principio di autodeterminazione. E sottolinea che Atanasio presenta le affermazioni in forma negativa, senza esplicite affermazioni positive; né chiarisce se è in virtù di un principio creato o soltanto grazie alla presenza del *Logos* che «il Salvatore non ebbe un corpo senz'anima o sensibilità o intelletto». Questa di TA 7,2 sembra dunque – afferma Segneri – una «formulazione volutamente ambigua in grado di escludere soltanto le impostazioni più radicali».⁶⁸

Anche secondo Grillmeier, nella presentazione giustificativa del secondo gruppo «si riconosce chiaramente lo sforzo di non andare [...] più in là di quello che è assolutamente necessario»: non si dichiara direttamente che l'uomo Gesù Cristo è costituito di corpo e anima perché «si sente il timore di introdurre come minimo in Cristo, ammettendo un'anima spirituale umana, un "altro" oltre al soggetto *Logos*»; e sarebbe per questo che, di seguito, si sottolinea subito l'identità di questo soggetto.⁶⁹

Tutte queste tesi, però, sembrano non considerare il fatto che tra le condizioni di riammissione alla comunione richieste agli antiocheni – ai quali il TA era destinato – non c'era affatto la professione di particolari dottrine sull'incarnazione.⁷⁰ Chiarirne l'interpretazione, dunque, non era – come sostenuto da Hanson e Grillmeier – una necessità "formale". In ogni caso, la diffusione delle tesi apollinariste già nel 362 sarebbe stata comunque possibile anche solo per trasmissione orale;⁷¹ senza considerare che Atanasio non poteva ignorare il pensiero del suo amico Apollinare.

D'altronde, è poi lo stesso Grillmeier a sostenere che i monaci apollinaristi presenti ad Alessandria fossero portatori di una cristologia *Logos-sarx* estremista. Lo dimostra la *Epistula ad Diocæsareenses* di Apollinare, di una decina d'anni

⁶⁷ Pure l'ipotesi di Stead e l'opinione di Grillmeier sono riportate in HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God*, 453. Cfr. anche GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, 602-603.

⁶⁸ SEGNERI, *Commento*, in ATANASIO, *Lettera agli Antiocheni*, 153.

⁶⁹ Cfr. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, 601.

⁷⁰ Cfr. SEGNERI, *Commento*, in ATANASIO, *Lettera agli Antiocheni*, 148.

⁷¹ Cfr. *ibidem*, 153. Gregorio di Nazianzo, nella sua *Epistola a Cledonio* del 362, afferma che le teorie apollinariste avevano visto la luce trenta anni prima.

dopo: una lettera che cita il TA ma lo intende in senso rigorosamente apollinarista, aggiungendo che «il *Logos* stesso è divenuto carne, senza assumere un *nous* umano [...], ma un *nous* divino, immutabile, celeste».⁷²

c) *Atanasio usa i termini «incarnazione» e «inumanazione» del Logos:*

Perciò non era uno il figlio di Dio prima di Abramo e un altro quello dopo Abramo, né era uno colui che risuscitò Lazzaro e un altro quello che si informava a suo riguardo, ma era lo stesso colui che come uomo diceva: “dove giace Lazzaro?” (Gv 11,34) e che come Dio lo risuscitò; lo stesso colui che col corpo come uomo sputava, e in modo divino come figlio di Dio apriva gli occhi del cieco nato (Gv 9,1-11); e pur “soffrendo nella carne” (1Pt 4,1) come dice Pietro, tuttavia come Dio apriva i sepolcri e risuscitava i morti. Di conseguenza, [...] affermarono di pensarla allo stesso modo sull’incarnazione e l’inumanazione del *Logos*.⁷³

Molti studiosi – come detto – ritengono dunque che le posizioni dei due partiti in disputa siano quelle illustrate rispettivamente in TA 7,1 e TA 7,2-3. Segneri sostiene, però, che le opinioni del secondo gruppo siano riportate soltanto in TA 7,2 e che TA 7,3 sarebbe invece una raccolta di citazioni scritturistiche attraverso le quali Atanasio, dopo aver illustrato le posizioni in campo, intende sottolineare con forza l’unità del *Logos* incarnato. Anche perché vorrebbe evitare eventuali collegamenti tra i sostenitori del modello *Logos-sarx* di TA 7,2 e la volontà di rompere l’unità cristologica.⁷⁴

Il passo termina presentando l’accordo raggiunto dai due partiti. Atanasio usa, accostandoli, i due termini *sarkosis* (“incarnazione”) e *enanthropesis* (“inumanazione”) riprendendo forme verbali utilizzate nel *Credo* di Nicea. Una testimonianza di come esse siano, per lui, equivalenti.

E anche di come, pertanto, il suo pensiero cristologico non fosse rigidamente legato al modello alessandrino *Logos-sarx* ma potesse anche adattarsi – e qui certamente avviene – al modello *Logos-anthropos*: la sua preoccupazione principale rimaneva sempre soteriologica, non filosofica.⁷⁵

⁷² Cfr. la citazione della lettera di Apollinare in GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, 601.

⁷³ ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Tomus ad Antiochenos*, 7.3 (BRENNCKE, HEIL, VON STOCKHAUSEN, 347): «διὸ οὐτε ἕτερος μὲν ἦν ὁ πρὸς Ἀβραάμ. Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, ἕτερος δὲ ὁ μετὰ Ἀβραάμ. οὐδὲ ἕτερος μὲν ἦν ὁ τὸν Λάζαρον ἐγείρας, ἕτερος δὲ ὁ πυνθανόμενος περὶ αὐτοῦ· ἀλλ’ ὁ αὐτὸς ἦν ἀνθρωπίνως μὲν λέγων, ἢ τοῦ Λάζαρος κείται;» θεϊκῶς δὲ τοῦτον ἀνεγείρων· ὁ αὐτὸς δὲ ἦν σωματικῶς μὲν ὡς ἄνθρωπος πτύων, θεϊκῶς δὲ ὡς Υἱὸς τοῦ Θεοῦ ἀνοίγων τοὺς ὀφθαλμοὺς τοῦ ἐκ γενετῆς τυφλοῦ καὶ σαρκὶ μὲν πάσχων, ὡς εἶπεν ὁ Πέτρος, θεϊκῶς δὲ ἀνοίγων τὰ μνηήματα, καὶ ἀνεγείρων τοὺς νεκροῦς. Ἐξ ὧν [...] τὸ αὐτὸ φρονεῖν περὶ τῆς σαρκώσεως καὶ ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου διεβεβαίωσαντο» (traduzione italiana in SEGNERI, 93-95).

⁷⁴ Cfr. SEGNERI, *Commento*, in ATANASIO, *Lettera agli Antiocheni*, 153.

⁷⁵ Cfr. *ibidem*, 156.

Anche significativo è il fatto che, nella già menzionata citazione di questo brano di TA nella sua *Epistula ad Diocaesareenses*, Apollinare si limiterà a presentare soltanto il termine *sarkosis*, senza *enanthropesis*. Al riguardo, lo stesso Grillmeier sottolinea la distanza che comunque esiste tra i testi di Atanasio e questa lettera di Apollinare.⁷⁶

Sumner sostiene invece che – benché la cristologia di Atanasio fosse sufficiente per i suoi sforzi contro l'arianesimo – essa ebbe uno scarso contributo positivo da dare nelle successive crisi teologiche (come appunto l'apollinarismo); almeno, non senza emendamenti, in particolare proprio riguardo all'esplicita affermazione dell'anima umana di Cristo.⁷⁷

Weinandy, però, rimarca le implicazioni soteriologiche della concezione di Atanasio: l'opera della salvezza è compiuta dal Figlio di Dio, ma il modo in cui la salvezza divina è realizzata è quello di un uomo. Per Atanasio la salvezza è un'opera divina compiuta umanamente.⁷⁸

In definitiva, è davvero probabile che soltanto nella sua maturità Atanasio riconobbe la necessità di affermare esplicitamente che Cristo aveva un'anima umana. Ma era la soteriologia ad essere fondamentale per la sua teologia: e – come si vedrà anche in EE – per la salvezza degli uomini, delle loro anime e dei loro corpi, era comunque essenziale, per Atanasio, che l'incarnazione fosse reale e completa.

IV. LA *EPISTULA AD EPICTETUM*

1. *Data di composizione*

Epitteto, vescovo di Corinto, inviò ad Atanasio una raccolta di enunciati cristologici che erano stati discussi nella sua città, forse in un sinodo, allo scopo di confutare eresie del genere apollinarista.⁷⁹

La *Epistula ad Epictetum episcopi Corinthi* (EE) è il commento a tali enunciati che Atanasio inviò in risposta.

La data di composizione non è certa e dipende anche dall'identificazione dei sinodi ai quali Atanasio si riferisce nel c. 1: C.E. Raven ipotizzò il 360-361; ma la maggior parte degli studiosi opta per una datazione più tarda: G. Voisin per il 369-370, J.N.D. Kelly per il 370-371, H. Lietzmann e R.P.C. Hanson per il 371.⁸⁰

⁷⁶ Cfr. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, 602.

⁷⁷ Cfr. SUMNER, *The Instrumentalization of Christ's Human Nature*, 138.

⁷⁸ Cfr. WEINANDY, *Athanasius*, 95.

⁷⁹ Cfr. T.J. CARTER, *The Apollinarian Christologies*, Hamley King Publ., London 2011, 406.

⁸⁰ Cfr. *ibidem*, 406 – che riporta le ipotesi di Raven, Voisin, Kelly e Lietzmann – e HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God*, 420.

2. *Motivo dell'opera*

L'obiettivo dello scritto è dunque la confutazione di diverse eresie cristologiche. Atanasio critica duramente vari aspetti di una cristologia molto simile a quella apollinarista ed enfatizza l'assunzione di un vero corpo umano da parte del *Logos* come unica concezione retta dell'incarnazione.

L'ipotesi che Atanasio stia attaccando una dottrina che – sia pure mai nominata – è di fatto l'apollinarismo, viene corroborata dall'analisi che di EE fa Epifanio di Salamina nel suo *Panarion* 77 (cc. 1-2) e anche dalla reazione a questa lettera che ebbe lo stesso Apollinare.⁸¹

EE fu considerata un punto di riferimento fondamentale per l'ortodossia cattolica nei decenni successivi, sia al concilio di Efeso (431) che a quello di Calcedonia (451), e da personalità come Teodoreto di Ciro, Cirillo di Alessandria e Leone Magno.

3. *Struttura*

EE è strutturata in 12 capitoli. Nel c. 1, dopo i saluti, Atanasio mette subito in chiaro che il concilio di Nicea è l'unico che può essere validamente citato nella Chiesa cattolica. Poi, nel c. 2, affronta con decisione le questioni cristologiche che Epitteto gli ha sottoposto, elencandole tutte sotto la forma di veementi domande retoriche e con accenti anche sarcastici.

Quindi, nel c. 3, Atanasio sottolinea che si tratta di affermazioni diverse ma «col medesimo senso e significato tendente all'empietà», che non meriterebbero risposta. Ma il silenzio potrebbe essere usato come «pretesto per non provare vergogna».

Atanasio affronta anzitutto, nel c. 4, la pretesa consustanzialità del corpo di Cristo e della divinità del *Logos*: mostrata l'assurdità di questa affermazione, saranno provate parimenti assurde anche le altre. E la prima prova (c. 5) della vera umanità di Cristo è costituita dall'essere nato da Maria, che «era realmente un essere umano». Il *Logos* incorporeo non si trasformò in carne ed ossa ma «fece sue le proprietà del corpo, come fosse il suo proprio corpo» (c. 6); né ebbe un corpo immaginario, come fosse un fantasma, il che avrebbe reso apparente anche la nostra salvezza (c. 7).

«Dimostrate così queste cose» – dice Atanasio nel c. 8 – «è superfluo toccare gli altri punti o entrare in qualsiasi discussione relativa ad essi». E spiega (c. 9)

⁸¹ Da una parte, Apollinare espresse a Serapione di Thmuis il suo apprezzamento per essa; dall'altra, nei suoi scritti successivi sembrò attenuare – se non proprio la sua dottrina – almeno il suo linguaggio. Cfr. CARTER, *The Apollinarian Christologies*, 406.

come coltivare l'idea della consustanzialità di corpo e *Logos* porti di fatto a credere ad una Tetrade invece che alla Trinità.

Nel c. 10 Atanasio mostra poi come colui che procedette da Maria è davvero Cristo, il Signore: «l'Emmanuele, il Dio con noi». E il *Logos* non discese su Cristo come su uno dei profeti (c. 11): in lui «il *Logos* si fece carne» realmente.

Nel c. 12, infine, Atanasio conclude precisando che «il Figlio è il *Logos* stesso»: non possono essere separati. E – scusandosi per la sua eventuale «debolezza nel parlare» – saluta con Epitteto «tutti i fratelli».

4. *L'umanità di Cristo nella Epistula ad Epictetum*

Vediamo ora, dunque, i principali passi di EE dai quali sembra emergere in modo significativo il pensiero di Atanasio riguardo l'umanità di Cristo.

a) *Atanasio sottolinea che Cristo è una sola persona: Logos di Dio per natura, «divenuto uomo prendendo il corpo da Maria»:*

[...] come, uomini definiti cristiani, osano anche solo dubitare che il Signore, il quale nacque da Maria, mentre Figlio di Dio per essenza e natura, è della stirpe di Davide secondo la carne, e della carne di Maria santa?⁸² [...] O come possono desiderare di essere chiamati cristiani quelli che dicono che il Logos è disceso sopra un uomo santo come sopra uno dei profeti, e non è lui stesso divenuto uomo, prendendo il corpo da Maria; ma che Cristo è una persona, mentre il *Logos* di Dio, che prima di Maria e prima dei secoli era Figlio del Padre, è un'altra?⁸³

In questo brano iniziale, Atanasio sta presentando – con un linguaggio duro, dai toni sarcastici – i principali errori cristologici che si appresta a confutare.

Non si può essere cristiani, afferma subito, se non credendo che Gesù Cristo – «mentre» è di natura divina – è anche «della carne di Maria»: si tratta di un'unica persona.

E, riprendendo un argomento che abbiamo già letto e commentato in TA, Atanasio ribadisce poi, anche qui, che l'incarnazione non è la discesa del *Logos*

⁸² ATHANASIOS ALEXANDRINUS, *Epistula ad Epictetum*, 2.22-25, in *Athanasius Werke*, 1.1.5: *Epistulae dogmaticae minores*, K. SAVVIDIS (ed.), De Gruyter, Berlin/Boston 2016, 712: «πῶς δὲ καὶ ἀμφιβάλλειν ἐτόλμησαν οἱ λεγόμενοι Χριστιανοί, εἰ ὁ ἐκ Μαρίας προελθὼν κύριος υἱὸς μὲν τῆ οὐσίας καὶ φύσει τοῦ θεοῦ ἐστίν, τὸ δὲ κατὰ σάρκα ἐκ σπέρματος ἐστὶ Δαβίδ, σαρκὸς δὲ τῆς ἁγίας Μαρίας».

⁸³ ATHANASIOS ALEXANDRINUS, *Epistula ad Epictetum*, 2.27-33 (SAVVIDIS, 713-714): «πῶς Χριστιανοὶ θέλουσιν ὀνομάζεσθαι οἱ λέγοντες εἰς ἀνθρώπον ἅγιον ὡς ἐπὶ ἓνα τῶν προφητῶν ἐληλυθέναι τὸν λόγον, καὶ μὴ αὐτὸν ἀνθρώπον γεγονέναι λαβόντα ἐκ Μαρίας τὸ σῶμα, ἀλλ' ἕτερον εἶναι τὸν Χριστὸν καὶ ἕτερον τὸν τοῦ θεοῦ λόγον, τὸν πρὸ Μαρίας καὶ πρὸ αἰώνων υἱὸν ὄντα τοῦ πατρὸς; ἢ πῶς εἶναι Χριστιανοὶ δύνανται οἱ λέγοντες ἄλλον εἶναι τὸν υἱὸν καὶ ἄλλον τὸν τοῦ θεοῦ λόγον» (traduzione italiana degli autori).

sopra un uomo santo come avvenne per i profeti: «prendendo il corpo da Maria», il *Logos* stesso è «divenuto uomo».

Che il *Logos*, Figlio di Dio per natura, «è divenuto uomo», è l'affermazione cristologica fondamentale di Atanasio.⁸⁴ Ed egli la intende proprio nel senso che esprime in questo passo: il *Logos* si è fatto uomo, non è «disceso sopra un uomo». Atanasio interpreta l'espressione "divenire" – uomo o carne – nel senso tradizionale della teologia di Paolo (cfr. Fil 2,7): una "assunzione" della carne, tanto intima da poter dire che il *Logos* "è" uomo; ma non, ovviamente, in senso ontologico trasformativo. Atanasio si guarda bene dal fare una qualsiasi confusione tra il *Logos* e la carne che – sia pure intimamente uniti – conservano ciascuno le proprie caratteristiche. E quando applica al *Logos* attributi umani, non dimentica mai di aggiungere – come in questo brano – «secondo la carne»; oppure «in quanto uomo», o specificazioni analoghe. Così come negli enunciati riguardanti la divinità dice sempre: «il *Logos* in quanto è *Logos*».⁸⁵

Oppure, come evidenzia Weinandy, fa costantemente precedere l'affermazione «divenne uomo» da una analogia che spera scongiuri una interpretazione errata: così parla del Figlio che «prende la carne», «indossa la carne», «entra nella carne» e anche, come si è visto, che risiede «nella carne come in un tempio».⁸⁶ E ogni volta che tali espressioni potrebbero suggerire una relazione accidentale tra *Logos* e carne, Atanasio si affretta regolarmente a spiegare che il *Logos* è divenuto veramente uomo. Spiegando anche, però, che "divenire" non comporta mutamento ma equivale a "prendere".⁸⁷

Da questo passo di EE emerge dunque chiaramente che, il fondamento della cristologia di Atanasio è l'unità della persona di Cristo. Tutte le sue diverse affermazioni vanno lette in quest'ottica. Una unità dinamica, sempre in tensione con la dualità. Ma occorre ricordare che egli non disponeva dei mezzi linguistici e concettuali adatti a spiegare chiaramente questa dinamica.⁸⁸

b) Atanasio enfatizza che l'impassibile e immutabile Logos di Dio prese un corpo «in tutte le cose» come il nostro, passibile e mutevole:

[...] era necessario per lui essere fatto come i suoi fratelli in tutte le cose, e prendere un corpo come noi. È per questo che Maria è realmente presupposta, così che egli

⁸⁴ Cfr. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, 603.

⁸⁵ Cfr. *ibidem*, 604.

⁸⁶ Cfr. WEINANDY, *Athanasius*, 84.

⁸⁷ Cfr. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, 604.

⁸⁸ Cfr. *ibidem*, 605.

potesse prenderlo da lei ed offrirlo per noi come suo proprio.⁸⁹ [...] non era, come qualcuno suppone, la reale essenza del *Logos* che era cambiata e veniva circonscisa, dato che è incapace di alterazione o cambio. [...] Ma nel corpo che fu circonsciso, e si spostò, e mangiò e bevve e fu stanco e fu inchiodato alla croce e soffrì c'era l'impassibile e incorporeo *Logos* di Dio. Fu questo corpo che fu deposto in una tomba, quando il *Logos* lo ebbe lasciato.⁹⁰

Per la soteriologia di Atanasio, è assolutamente necessario che il *Logos* avesse un corpo fatto esattamente come il nostro. Solo così avrebbe potuto davvero «offrirlo per noi», per la nostra salvezza.

È questo corpo identico al nostro, “preso” in questo modo, quello che consente al *Logos* divino – per natura incorporeo, immutabile ed impassibile – di vivere la nostra stessa vita e, soprattutto, gli permette poi di poter essere inchiodato alla croce e soffrire come uno di noi.

Uno dei punti più dibattuti nell'analisi della concezione che Atanasio aveva dell'umanità di Cristo è proprio il modo in cui presenta la morte e la discesa agli inferi del Signore: sia qui che in DI 22, la morte di Cristo è infatti riportata come una separazione del *Logos* dal corpo; e, per Atanasio, a discendere agli inferi è il *Logos* (cfr. DI 22). Un compito – osserva Grillmeier – che dovrebbe essere, invece, assegnato all'anima; anche perché nella cultura di Atanasio c'era sicuramente la morte come separazione dell'anima dal corpo (cfr. CG 33).⁹¹

Ma è per confutare «*la follia di quelli che dicono che il Logos fu trasformato in ossa e carne*»⁹² che Atanasio ribadisce la separazione del *Logos* dal corpo al momento della morte. Riguardo poi alla questione se fu il corpo oppure il *Logos* ciò che discese agli inferi, essa era senza dubbio considerata un argomento teologico importante, trattato anche dal patriarca Alessandro; Atanasio lo affrontò, probabilmente, in continuità con il suo predecessore, senza riportarlo alla separazione dell'anima.⁹³

⁸⁹ ATHANASIOS ALEXANDRINUS, *Epistula ad Epictetum*, 5,2-5 (SAVVIDIS, 718-719): «ὡφείλε κατὰ πάντα τοῖς ἀδελφοῖς ὁμοιωθῆναι καὶ λαβεῖν ὁμοιον ἡμῖν σῶμα. διὰ τοῦτο γοῦν καὶ ὑπόκειται ἀληθῶς ἡ Μαρία, ἢν' ἐξ αὐτῆς τοῦτο λάβῃ καὶ ὡς ἴδιον ὑπὲρ ἡμῶν αὐτὸ προσενέγκῃ».

⁹⁰ ATHANASIOS ALEXANDRINUS, *Epistula ad Epictetum*, 5,20-27 (SAVVIDIS, 720-721): «οὐ γάρ, ὡς τινες ὑπενόησαν, ἡ οὐσία αὐτῆ τοῦ λόγου τραπέισα περιετιμήθη, ἀναλλοίωτος οὖσα καὶ ἀτρεπτος (...). ἀλλ' ἐν τῷ περιτριμμένῳ σώματι καὶ βασταχθέντι καὶ φαγόντι καὶ καμώντι καὶ ἐν ξύλῳ καθηλωθέντι καὶ παθόντι ἦν ὁ ἀπαθὴς καὶ ἀσώματος τοῦ θεοῦ λόγος. τοῦτο ἦν τὸ ἐν μνημείῳ τεθέν, ὅτε αὐτὸς ἐπορεύθη» (traduzione italiana degli autori).

⁹¹ Per approfondire questo specifico tema della morte di Cristo come separazione del *Logos* in Atanasio, cfr. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, 594-596.

⁹² ATHANASIOS ALEXANDRINUS, *Epistula ad Epictetum*, 6,1-2 (SAVVIDIS, 721); trad. italiana degli autori.

⁹³ Cfr. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, 596.

In ogni caso, sempre qui in EE, egli parla anche del corpo che «risuscitò a motivo del Logos che era in esso»;⁹⁴ e ciò mette perlomeno in evidenza quanto non fosse rigido, in merito, il pensiero di Atanasio.

In definitiva, anche considerando come interpreta la morte e la discesa agli inferi di Cristo, non si può dunque concludere che Atanasio ignori l'esistenza di un'anima umana in Cristo. Ma, tutt'al più, constatare – come appunto fa Grillmeier – che essa non è un elemento che, in questa sua interpretazione, entri in gioco.⁹⁵

c) Per Atanasio, il corpo non era il Logos, ma il corpo del Logos incorporeo che ne fece sue le proprietà:

[...] è dimostrato a tutti che il corpo non era il *Logos*, ma il corpo del *Logos*. E fu questo che Tommaso toccò quando esso fu risorto dai morti, e vide in esso i segni dei chiodi che il *Logos* stesso aveva sopportato vedendoli fissare nel suo proprio corpo e, sebbene capace di impedirlo, non lo aveva fatto. Al contrario, il *Logos* incorporeo fece sue proprie le proprietà del corpo, come fosse il suo proprio corpo.⁹⁶ [...] Perché quello che il corpo umano del *Logos* soffrì, questo il *Logos*, dimorando nel corpo, ascrisse a se stesso, così che noi potessimo essere abilitati ad essere partecipi della Divinità del *Logos*. E in verità è strano che egli fu colui che soffrì eppure non soffrì. Soffrì perché il suo proprio corpo soffriva ed egli era in esso, e così soffrì; non soffrì perché il *Logos*, essendo per natura Dio, è impassibile. E mentre egli, l'incorporeo, era nel corpo passibile, il corpo aveva in sé l'impassibile *Logos*, che stava distruggendo le infermità inerenti al corpo.⁹⁷

Il *Logos* fa sue le proprietà del corpo che ha assunto e «ascrive» (*anepheren*) a se stesso le sofferenze che questo corpo patisce. Si genera così quello che si presenta indubbiamente come un paradosso, che lo stesso Atanasio definisce «strano»: il *Logos* «soffrì, eppure non soffrì».

⁹⁴ ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Epistula ad Epictetum*, 10.16-17 (SAVVIDIS, 732); trad.italiana degli autori.

⁹⁵ Cfr. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, 596.

⁹⁶ ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Epistula ad Epictetum*, 6.5-10 (SAVVIDIS, 721-722): «καὶ δέδεικται πᾶσιν, ὅτι μὴ τὸ σῶμα ἦν ὁ λόγος, ἀλλὰ σῶμα ἦν τοῦ λόγου. καὶ τοῦτο Θωμᾶς ἀναστὰν ἐκ νεκρῶν ἐψηλάφησε καὶ εἶδεν ἐν αὐτῷ τοὺς τύπους τῶν ἡλῶν, οὓς ὑπέμεινεν αὐτὸς ὁ λόγος ὄρων καθηλουμένους ἐν τῷ ἰδίῳ σώματι καὶ δυνάμενος καλύειν, οὐκ ἐκάλυεν, ἀλλὰ καὶ ἰδιοποιεῖτο τὰ τοῦ σώματος ἴδια ὡς ἑαυτοῦ ὁ λόγος ὁ ἀσώματος».

⁹⁷ ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Epistula ad Epictetum*, 6.13-20 (SAVVIDIS, 722-723): «ἃ γὰρ τὸ ἀνθρώπινον ἔπασχε τοῦ λόγου, ταῦτα συνὼν αὐτῷ ὁ λόγος εἰς ἑαυτὸν ἀνέφερεν, ἵνα ἡμεῖς τῆς τοῦ λόγου θεότητος μετασχεῖν δυνηθῶμεν. καὶ ἦν παράδοξον, ὅτι αὐτὸς ἦν ὁ πάσχων καὶ μὴ πάσχων, πάσχων μὲν, ὅτι τὸ ἴδιον αὐτοῦ ἔπασχε σῶμα καὶ ἐν αὐτῷ τῷ πάσχοντι ἦν, μὴ πάσχων δέ, ὅτι τῆ φύσει θεὸς ὢν ὁ λόγος ἀπαθὴς ἐστίν. καὶ αὐτὸς μὲν ὁ ἀσώματος ἦν ἐν τῷ παθητῷ σώματι, τὸ δὲ σῶμα εἶχεν ἐν ἑαυτῷ τὸν ἀπαθῆ λόγον ἀφανίζοντα τὰς ἀσθενείας αὐτοῦ τοῦ σώματος» (traduzione italiana degli autori).

Secondo i sostenitori della visione dualista in Atanasio, qui egli – come altrove – vuole comunque preservare la distinzione tra il *Logos* e la sua carne per scongiurare l'idea di un *Logos* che possa soffrire. Parlare del *Logos* sofferente, eppure non sofferente, è – secondo Beeley – semplicemente una dimostrazione di come, per Atanasio, la *communicatio idiomatum* fosse in realtà puramente verbale, non sostanziale.⁹⁸

Anche per Hanson, in questo brano Atanasio avrebbe convenientemente potuto dire che fu l'anima umana di Cristo a sopportare la sofferenza, lasciando illeso il *Logos*; e deve ricorrere al paradosso perché quando arriva al punto cruciale non riesce ad esprimersi inequivocabilmente. Hanson afferma perciò che questo brano è una ulteriore prova che quando si tratta dell'ignoranza, della paura e della sofferenza di Gesù, Atanasio ritiene che «la sua mente divina elimina tutto ciò che si potrebbe pensare che la sua parte umana sperimenti».⁹⁹

Riportando un'espressione di Richard, Hanson sembra così condividere l'opinione che Atanasio ammetta in Gesù una ignoranza, paura o sofferenza «di diritto, non di fatto»; e sostiene che il fatto che Atanasio, in qualche modo, rifiuti di ammettere che Gesù fosse davvero ignorante o soggetto alla paura è «largamente riconosciuto» dagli studiosi.¹⁰⁰

Ma, in realtà, sembra piuttosto che tutta la questione si riduca a capire – come già abbiamo visto in DI – cosa davvero Atanasio intendeva con il termine “corpo” (*soma*). Senza mai dimenticare, al riguardo, che egli non sembra usare i termini antropologici – “uomo” (*anthropos*), “carne” (*sarx*), “corpo” (*soma*), ecc. – con l'accuratezza dei filosofi, e che dispone di una terminologia teologica che sarà sviluppata appieno soltanto nei decenni successivi.

Comunque proprio qui in EE – citando Gl 2,28 – afferma anche: «perché dire “il Logos divenne carne” è equivalente a dire “il Logos divenne uomo”». ¹⁰¹ E questo, tra l'altro, sembra anche contrapporsi all'accusa che Atanasio elaborasse il suo pensiero unicamente entro uno schema esclusivo *Logos-sarx*.¹⁰²

In ogni caso, è evidente che per Atanasio il protagonista degli atti decisivi per la redenzione è il *Logos*. Ma – afferma Grillmeier – lo è in una misura tale che sembra esprimere qualcosa più di un agire come solo *principium quod*.¹⁰³

Il fatto, però, è semplicemente che per Atanasio la relazione del *Logos* con la sua carne è tale che, benché essi siano per natura distinti, uno è sempre implicato

⁹⁸ Cfr. BEELEY, *The Unity of Christ*, 164-165.

⁹⁹ Cfr. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God*, 455.

¹⁰⁰ Cfr. *ibidem*.

¹⁰¹ ATHANASIOS ALEXANDRINUS, *Epistula ad Epictetum*, 8.11-12 (SAVVIDIS, 726); traduzione italiana degli autori.

¹⁰² Cfr. WEINANDY, *Athanasius*, 84.

¹⁰³ Cfr. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, 590.

nell'altro. Ed è proprio in brani come questo – analizzando come egli concepisce la sofferenza del *Logos* – che possiamo vedere in che modo, per lui, questo avvenga nel concreto. Atanasio vuole tenere insieme due principi: da una parte – come abbiamo visto – che, in quanto Dio, il *Logos* è impassibile; dall'altra, che è corretto attribuire al *Logos* quello che il corpo assunto dal *Logos* subisce. Come afferma chiaramente più avanti: «quello che il corpo soffrì viene detto essere stato sofferto da Lui».¹⁰⁴

È il voler tenere insieme questi due principi che porta, dunque, all'affermazione che suona come un paradosso.

Come evidenzia Sumner, dopo Calcedonia i teologi sarebbero stati attrezzati per ascrivere la sofferenza alla persona di Cristo secondo una natura soltanto – la natura umana – alla quale la passibilità è propria. Ma, di fatto, per Atanasio questo è difficile.¹⁰⁵

Per Atanasio, il *Logos* rimane sempre in controllo di ciò che sperimenta nella sua persona: «ascrive» a se stesso la sofferenza della sua carne umana, facendo sue proprie le proprietà del corpo che ha fatto proprio. E mentre il corpo viene distrutto nella sua tortura, esecuzione e sepoltura, il *Logos* è invece attivo per distruggere le «infermità» naturalmente «inerenti al corpo», per annullare la sua corruzione: è così che rende possibile l'annullamento anche della nostra naturale corruzione.¹⁰⁶

d) Atanasio sottolinea che il Logos ha «realmente» salvato «l'intero uomo, corpo e anche anima» perché il Salvatore è «in effettiva verità divenuto uomo» come noi, «umano per natura».

[...] essendo il Salvatore in effettiva verità divenuto uomo, la salvezza fu apportata a tutto l'uomo. Perché se il *Logos* fosse stato nel corpo putativamente, come dicono, e per putativo si intende immaginario, ne conseguirebbe che sia la salvezza che la risurrezione dell'uomo è soltanto apparente, come l'empio Manicheo sostiene. Ma davvero la nostra salvezza non è soltanto apparente, né si estende al solo corpo, ma l'intero uomo, corpo e anche anima, ha realmente ottenuto la salvezza nel *Logos* stesso. Ciò che dunque nacque da Maria era secondo le Scritture umano per natura, e il corpo del Salvatore fu uno vero.¹⁰⁷

¹⁰⁴ ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Epistula ad Epictetum*, 11.17-18 (SAVVIDIS, 733): «ἃ γὰρ ἔπασχε τοῦτο τὸ σῶμα, ταῦτα ὡς αὐτοῦ πάσχοντος εἴρηται»); traduzione italiana degli autori.

¹⁰⁵ Cfr. SUMNER, *The Instrumentalization of Christ's Human Nature*, 135.

¹⁰⁶ Cfr. *ibidem*, 136.

¹⁰⁷ ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Epistula ad Epictetum*, 7.2-9 (SAVVIDIS, 724): «ἀλλ' ὄντως ἀληθείᾳ ἀνθρώπου γενομένου τοῦ σωτήρος ὄλου τοῦ ἀνθρώπου σωτηρία ἐγένετο. εἰ γὰρ θέσει ἦν ἐν τῷ σώματι ὁ λόγος κατ' ἐκείνους, τὸ δὲ θέσει λεγόμενον φαντασία ἐστίν, εὐρίσκειται δοκῆσει καὶ ἡ σωτηρία καὶ ἡ ἀνάστασις τῶν ἀνθρώπων λεγομένη κατὰ τὸν ἀσεβέστατον Μανιχαῖον. ἀλλὰ μὴν οὐ φαντασία

Perché la salvezza dell'uomo fosse un fatto reale e «non soltanto apparente» – per poter realmente salvare «l'intero uomo, corpo e anche anima» – il Salvatore è «in effettiva verità divenuto uomo». Cioè ha assunto un corpo «vero», «umano per natura».

Qui Atanasio esclude esplicitamente che la salvezza riguardi il «solo corpo». Per di più qui, esplicitamente, egli nomina «l'anima».

Hanson sostiene – riprendendo la posizione di Richard e Rolandus – che, almeno fino al sinodo di Alessandria del 362, era la stessa antropologia di Atanasio a non vedere la necessità di un'anima (*psyche*), elemento mediatore tra la mente (*nous*) e il corpo (*sarx* o *soma*) dell'uomo. Ma questo brano di EE costituisce ora, anche per lui, una conferma di come – sia pure, per lui, «soltanto tardi» – Atanasio realizzò la necessità di «ammettere in Gesù una anima umana». ¹⁰⁸

Ed è anche richiamandosi a questo brano che Young sottolinea come Atanasio, in qualunque modo concepisse l'incarnazione, non può certo essere sospettato di docetismo o cripto-apollinarismo. Proprio per la sua visione soteriologica – come già abbiamo sottolineato – egli aveva chiaro il fatto di quanto una incarnazione reale fosse essenziale per la salvezza integrale degli uomini, dei loro corpi e delle loro anime. ¹⁰⁹

Da queste parole di Atanasio – in definitiva – emerge molto chiaramente quella concezione soteriologica che ispirerà poi a Gregorio di Nazianzo la celebre affermazione: «Ciò che non viene assunto, non può essere salvato». ¹¹⁰

V. CONCLUSIONI

Abbiamo dunque cercato di identificare, attingendole direttamente dai suoi scritti, le linee fondamentali del pensiero di Atanasio di Alessandria riguardo all'umanità di Cristo; nonché di individuare le tracce di una possibile evoluzione o – come forse sarebbe meglio dire – della progressiva esplicitazione di tale pensiero.

In queste righe conclusive proviamo allora a tirare le fila di tali tentativi, riarticolarlo molto sinteticamente le riflessioni che siamo andati sviluppando.

ἡ σωτηρία ἡμῶν οὐδὲ σώματος μόνου, ἀλλ' ἔλου ἀνθρώπου ψυχῆς καὶ σώματος ἀληθῶς ἡ σωτηρία γέγονεν ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ. ἀνθρώπινον ἄρα φύσει τὸ ἐκ Μαρίας κατὰ τὰς θείας γραφὰς καὶ ἀληθινὸν ἦν τὸ σῶμα τοῦ σωτῆρος.» (traduzione italiana degli autori).

¹⁰⁸ Cfr. HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God*, 451-452.

¹⁰⁹ Cfr. YOUNG, *A Reconsideration of Alexandrian Christology*, 108.

¹¹⁰ GREGORIO DI NAZIANZO, *Epistulae*, 101, 7, citato in KELLY, *Il pensiero cristiano delle origini*, 362.

1. Evidenze principali

Atanasio ragiona nell'ambito del modello cristologico alessandrino, il *Logos-sarx*. Ma non in modo estremo, quello che poi diventerà eretico.¹¹¹ E – come abbiamo visto – non in modo rigido ed automatico: quando necessario si adatta senza difficoltà anche allo schema *Logos-anthropos*. La sua concezione, cioè, va al di là di ogni schematizzazione, è semplicemente radicata nella visione originaria della tradizione cristiana, quella espressa dall'affermazione primigenia: «E il *Logos* si fece carne» (Gv 1,14).

Atanasio – come abbiamo più volte ribadito – non ha, fondamentalmente, un punto di vista metafisico, speculativo; è molto più preoccupato di affermare l'unità di divinità ed umanità in Cristo di quanto non lo sia di descrivere la precisa natura dell'umanità che il *Logos* assume. Si focalizza sugli estremi della relazione divino-umana piuttosto che sul modo in cui essi vengono mediati. Ed è il corpo di Gesù – non la sua anima – che è l'estremo lato umano, «ciò che è più vicino» a noi (cfr. CG 3), ciò che rende visibile e conoscibile il Dio invisibile.

Atanasio non usa i termini antropologici – “uomo” (*anthropos*), “carne” (*sarx*), “corpo” (*soma*), ecc. – con la precisione dei filosofi, né sembra padroneggiare tutti i mezzi concettuali adatti a chiarire bene la dinamica dell'unità di Cristo, sempre in tensione con la dualità. Il linguaggio che trova più adeguato è quello del *soma* e dell'*organon*, che alla fine utilizza. Certo, Atanasio parla dell'incarnazione come assunzione di un “corpo” e non di una “natura”. Ma soltanto perché – come tutti i Padri suoi contemporanei – egli non ha ancora gli strumenti culturali che saranno sviluppati solo nei decenni successivi, fino a Calcedonia.

Per Atanasio, il *Logos* «si appropriò» il corpo di Gesù come uno «strumento». Ma questo dell'*organon* è, per lui, un concetto epistemologico. Non si tratta di qualche tipo di attrezzo impersonale, estrinseco e separato dall'agente; né – men che meno – di una sorta di “tuta spaziale” per sopravvivere in un mondo diverso. Atanasio usa l'analogia col sistema intelletto-lingua: il rapporto tra complesse realtà organiche. Quando parla di “strumento”, dunque, non ha in mente la fisicità con cui il *Logos* muove il corpo ma soltanto la sua necessità di farsi riconoscere e quella di poter umanamente agire.

Il punto centrale del pensiero cristologico di Atanasio è dunque l'interpretazione corretta di Gv 1,14: «E il *Logos* divenne carne». E “divenire” non significa che il *Logos* di Dio venne a dimorare dentro un uomo già esistente. Il *Logos* diventa davvero un uomo; e, nel contempo, la sua umanità non tocca l'essenza propria di Dio. Un paradosso che Atanasio – nella sua maturità – arriverà ad esplicitare. Egli interpreta l'espressione “divenire” nel senso tradizionale della teologia di

¹¹¹ Cfr. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, 604.

Paolo (cfr. Fil 2,7): una “assunzione” della carne, tanto intima da poter dire che il *Logos* “è” realmente uomo; ma certamente non in senso ontologico trasformativo. Atanasio si caute costantemente, con analogie e specificazioni, dal rischio di interpretazioni errate: il *Logos* e la carne sono intimamente uniti ma ciascuno conserva le proprie caratteristiche.

Il paradosso si esplicita in EE 6 e Atanasio stesso lo definisce «strano»: il *Logos* «fu colui che soffrì eppure non soffrì». Nasce dal voler tenere insieme due principi: l'impassibilità del *Logos* e l'attribuzione alla sua persona delle sofferenze del corpo. E Atanasio non è ancora culturalmente attrezzato per ascrivere la sofferenza alla persona di Cristo secondo una natura soltanto – quella umana – alla quale la passibilità è propria. I teologi lo saranno soltanto dopo Calcedonia. Il *Logos*, per natura impassibile, ha bisogno di un “corpo” che senta, che patisca, che soffra: un corpo «non diverso dal nostro» (DI 8); certamente, dunque, non senza anima. E solo prendendo «un corpo non diverso dal nostro» Cristo può davvero «offrirlo per noi», incorporando tutti gli uomini nella sua offerta di se stesso, come chiaramente spiega la Lettera agli Ebrei ed ogni giorno ci ricorda l'Eucaristia.¹¹² Come lo è del corpo del cosmo, il *Logos* è il principio vitale del corpo di Cristo. Ma non si può automaticamente dedurre che, per Atanasio, sostituisca l'anima umana: egli non utilizzò mai in tal senso questa analogia.¹¹³ E neppure la sua interpretazione della morte e della discesa agli inferi di Gesù può provare che Atanasio ignori, in Cristo, l'anima umana: essa autorizza, al più, a dedurre che per interpretare questa verità lo schema *Logos-sarx* era evidentemente sufficiente ai suoi scopi.

Atanasio afferma chiaramente che non si può essere cristiani se non credendo che Gesù Cristo – «mentre» è di natura divina – è anche «della carne di Maria» (EE 2): si tratta di un'unica persona. Il fondamento della sua cristologia è l'unità della persona di Cristo: la sua umanità e divinità integrali sono unite in modo tale che gli attributi umani e divini sono predicati di un unico e stesso soggetto. Il protagonista degli atti decisivi per la redenzione è il *Logos*; ma in relazione tale con la sua carne che, benché distinti per natura, uno è sempre implicato nell'altro. Nella sua maturità Atanasio parla poi in un modo nuovo del ruolo attivo del soggetto divino: quello che il corpo subisce passivamente, il *Logos* «ascrive» a sé per distruggere la naturale corruzione del corpo stesso.

In TA 7, nel 362, Atanasio afferma esplicitamente che Gesù «non era senz'anima». Si può sostenere – come alcuni hanno fatto – che, fino ad allora, Atanasio non lo aveva mai pensato e che fu costretto a riconoscerlo solo di fronte alle posizioni emerse nel sinodo di Alessandria. Ma l'evidenza è soltanto che egli non

¹¹² Cfr. ANATOLIOS, *Athanasius's Christology Today*, 34.

¹¹³ Cfr. YOUNG, *A Reconsideration of Alexandrian Christology*, 105-106.

ne parlò mai esplicitamente. E, se sono vere tutte le considerazioni svolte finora, questa oggettiva mancanza sembra avere comunque un suo senso.

Anche l'ipotesi che Atanasio riconobbe un'anima umana in Cristo solo formalmente e per convenienza di politica ecclesiale, è priva di evidenze e frutto di congetture: non c'era nessuna necessità "formale" di aderire a questa particolare visione dell'incarnazione per ricomporre le dispute antiochene, obiettivo principale di TA. Nel 362 ad Antiochia c'erano sostanzialmente tre comunità di cristiani: gli ariani; i cosiddetti "paoliniani", guidati dal presbitero Paolino, fedeli al deposto vescovo Eustazio e di stretta osservanza nicena; e i cosiddetti "meleziani", fedeli al vescovo Melezio e ai laici Flaviano e Diodoro, anch'essi ortodossi ma con diverse sfumature dottrinali. Quello che per il nostro tema è rilevante è che Atanasio mirava alla riconciliazione di tutti gli anti-ariani. Poiché la scuola antiochena proponeva una cristologia divisiva, è possibile che tanto i meleziani come anche molti eustaziani avessero già questa impostazione; è anche verosimile attribuire già nel 361 ad Apollinare la negazione della piena umanità di Cristo, giacché difenderà questa tesi nelle sue opere posteriori.

Possiamo poi pure ammettere che in TA 7,2, si riconosca lo sforzo di non andare al di là di quello che è strettamente necessario.¹¹⁴ Ma che le espressioni «senz'anima» (*apsychon*) e «[senza] intelletto» (*anoeton*) vogliano semplicemente alludere ad un corpo vivo ed intelligente – senza necessariamente implicare un'anima umana come principio di autodeterminazione – è soltanto una supposizione. Atanasio conosceva il termine *nous* usandolo, in genere, con il senso di intelletto, parte intelligente dell'anima, suprema facoltà umana e organo della contemplazione.¹¹⁵ Per lui corrispondeva alla nozione biblica di "cuore"; a questo non era estranea, probabilmente, anche una certa influenza dello stoicismo, che lì lo localizzava. Ma mentre i pagani concepivano l'anima umana come "caduta" nel mondo, in un corpo umano (*soma*), per divisione dal *Nous*, Atanasio si opponeva fieramente a questa visione: il *Logos* è immutabile e si è incarnato per la salvezza dell'uomo.¹¹⁶ In ogni caso, Atanasio utilizzava il termine *nous* al di fuori di ogni presupposto filosofico: J. Roldanus lo ha mostrato bene.¹¹⁷

E neanche la (presunta) presenza al sinodo di monaci apollinaristi e il fatto che questo brano sia poi stato in qualche modo strumentalizzato dallo stesso Apollina-

¹¹⁴ Cfr. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, 600.

¹¹⁵ Cfr. DI 15,6; 42,7; 57,1 e *Vita Antonii* (VA, scritto tra il 356 e il 358) 7.9; 51.5; 73.2. Anche in CA il termine *nous* è usato frequentemente ma con il senso di intelligenza con la quale si interpretano le Scritture (gli ariani in modo distorto) e di senso che le Scritture stesse hanno.

¹¹⁶ Cfr. VA 74. In questo contesto, Atanasio intende il *Nous* come il *Logos*.

¹¹⁷ Cfr. J. ROLDANUS, *Le Christ et l'homme dans la théologie d'athanase d'Alexandrie*, E.J. Brill, Leida 1968, 53-55.

re, portano necessariamente a dedurre che quella di TA 7,2 sia una «formulazione volutamente ambigua».¹¹⁸

Senza contare, infine, le ulteriori affermazioni esplicite che Atanasio farà successivamente, ad esempio in EE 7: il Salvatore è «in effettiva verità divenuto uomo», ha assunto un corpo «vero», «umano per natura», per poter realmente salvare «l'intero uomo, corpo e anche anima». Brani che costituiscono anche per studiosi dualisti, come Hanson, una conferma del fatto che – sia pure, per essi, «soltanto tardi» – Atanasio realizzò davvero la necessità di «ammettere in Gesù una anima umana».¹¹⁹

Nella concezione di Atanasio – in definitiva – il Logos divenne veramente uomo perché solo essendo pienamente uomo avrebbe potuto davvero salvare l'uomo. Egli si focalizza principalmente sul corpo, sulla *sarx*, perché il “debito” di morte della specie umana è anzitutto un peso corporeo di corruttibilità. Ma, d'altra parte, il corpo umano è stato destinato alla morte a causa dell'uso improprio dei sensi da parte dell'anima. L'anima, quindi, deve far parte dell'essere “vero” uomo di Cristo.¹²⁰

2. Considerazioni finali

Siamo dunque al termine di questo breve viaggio tra i testi di Atanasio di Alessandria nei quali siamo andati a cercare – tra giovinezza e maturità – tracce significative del pensiero di questo grande Padre della Chiesa riguardo alla umanità di Cristo.

E sulla base di quanto – sia pure nei limiti imposti ad un articolo – abbiamo esaminato ed approfondito, si può forse tentare, in conclusione, di esporre anche qualche convincimento personale che è andato maturando.

All'inizio della propria attività, Atanasio – sulla spinta della polemica anti-ariana – si concentrò sul convincere il mondo riguardo alla piena divinità del Figlio, *Logos* di Dio incarnato, come unica garanzia di salvezza in Cristo per l'umanità. E tra le questioni che gli premevano è molto improbabile che ci fosse quella della presenza in Cristo di un'anima umana. Anche perché – in quel momento – appariva certamente meno vitale, per la salvaguardia della verità, approfondire tutto ciò che era umano, in Cristo, rispetto a tutto ciò che in lui era divino.

L'opinione di Grillmeier che l'umanità di Cristo – e in particolare la questione della sua anima – fosse rilevante nel dibattito anti-ariano non risulta infatti suffra-

¹¹⁸ SEGNERI, *Commento*, in ATANASIO, *Lettera agli Antiocheni*, 154.

¹¹⁹ HANSON, *The Search for the Christian Doctrine of God*, 452.

¹²⁰ Cfr. M.C. STEENBERG, *Of God and Man. Theology as Anthropology from Irenaeus to Athanasius*, T&T Clark, London/New York 2009, 183.

gata da evidenze testuali:¹²¹ il punto cruciale in questa disputa non era la psicologia di Cristo ma la divinità del Figlio, e se tale Figlio potesse di fatto diventare un uomo e soffrire.

L'intenzione di Atanasio non era quella di spiegare la natura precisa dell'unione del *Logos* con il corpo umano ma soltanto quella di combattere il pregiudizio ariano verso l'incarnazione di Dio. Come abbiamo visto, egli – nella sua prospettiva biblico-teologica e in particolare dal suo punto di vista soteriologico – non aveva preoccupazioni filosofiche o scolastiche ma kerygmatiche e catechetiche.

Tuttavia, con il passare del tempo e le evoluzioni del contesto ecclesiale e politico, gli interlocutori – gli avversari – di Atanasio diventano sempre più coriacei e le loro sfide si fanno sempre più provocatorie. Le richieste dialettiche e polemiche sono ora più stringenti, e quindi Atanasio “si adatta” a queste sfide: deve spiegare, approfondisce. È costretto a ripensare alla propria posizione e al proprio argomentare, vista – per esempio – la difficoltà di rispondere agli ariani che gli contestano i brani della Scrittura in cui Gesù soffre, è ignorante, ecc. È molto sotto pressione.

Riguardo all'anima umana di Cristo, in particolare, Atanasio fino al 362 non si era esplicitamente espresso – verosimilmente – anche per non dirottare la cruciale disputa anti-ariana su un terreno nuovo e difficilmente praticabile, che non gli sembrava essenziale. Egli riteneva che fosse sufficiente rispondere alle obiezioni ariane attribuendo le debolezze psicologiche di Cristo al suo elemento umano in generale, che denotava con i tradizionali termini sineddotici di “carne” o di “corpo”.

Il suo timore, inoltre, era – molto probabilmente – che l'anima umana in Cristo potesse essere interpretata non come un elemento fisico oggettivo ma come un elemento personale soggettivo. E argomentare a favore della presenza di un'anima umana in Cristo in senso personalistico individualista avrebbe voluto dire tornare a quel Cristo di Paolo di Samosata, che Atanasio aveva decisamente e definitivamente rigettato.

Ecco perché, considerato che erano queste le motivazioni della sua posizione, Atanasio non ebbe difficoltà, nel sinodo di Alessandria del 362, a parlare – stavolta esplicitamente – dell'anima di Cristo, forse su richiesta di una parte: «quando il motivo soteriologico della presenza di un'anima nel Salvatore gli è stato fornito» – ammette J. Roldanus, che pure non è certo un sostenitore di questa concezione atanasiana – «egli l'ha accettata perché credeva alla sua necessità».¹²² E nessuna difficoltà Atanasio ebbe, da allora in poi – pur sempre a margine del suo *focus*

¹²¹ Lo dimostra P. Galtier, citato in DRAGAS, *St. Athanasius' two treatises contra Apollinarem*, 559.

¹²² ROLDANUS, *Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie*, 274.

soteriologico – a menzionare espressamente l'anima umana di Cristo in altre occasioni, come in EE.

Nel sinodo di Alessandria – come emerge chiaramente da TA – Atanasio si adoperò, tra l'altro, proprio per comporre le due principali concezioni che divergevano sostanzialmente dalla sua: quella apollinarista, che andava contro la sua interpretazione dell'unione tra il *Logos* ed il corpo di Cristo, e quella derivante da Paolo di Samosata, opposta alla sua fede nella unicità della persona di Cristo.

È molto importante, poi, ricordare che Atanasio basava tutti i propri argomenti sulla Sacra Scrittura. In questa prospettiva, allora, non va sottovalutato che la sua affermazione cristologica fondamentale – Gv 1,14 – proclamando il *Logos* che diventa uomo, non usa tale termine ma quello di “carne”: la stessa nozione di una “carne senz'anima” doveva dunque essere, per Atanasio, senza appoggi teologici e logici. Poteva essere sostenuta solo su basi non-bibliche, come appunto fecero gli ariani e Apollinare.

Non può essere trascurato, infine, il fatto che tutti i testi di Atanasio – comunque li si legga – non solo non negano mai la presenza dell'anima umana in Cristo, ma neanche danno mai alcun fondato motivo per ritenere che, qualora gli fosse stata presentata, egli avrebbe rigettato la questione o evitato di discuterla.

ABSTRACT

L'articolo si chiede qual è la concezione dell'umanità di Gesù Cristo che traspare dalle opere di Atanasio di Alessandria più significative al riguardo e se da esse emerga una evoluzione nel tempo di tale pensiero. Si approfondisce, dunque, non la questione anti-ariana della divinità del *Logos* incarnato, ma come Atanasio, in rapporto con tale divinità, considerasse le proprietà umane di Cristo.

Vengono presi in esame tre lavori di Atanasio, redatti in età diverse: il *De Incarnatione*, opera giovanile, il *Tomus ad Antiochenos*, testo della maturità e la *Epistula ad Epictetum*, scritta poco prima della morte.

Dall'esame delle citazioni scelte in tali testi, emerge chiaramente come Atanasio non possa essere sospettato di cripto-apollinarismo: egli non risulta affatto aprioristicamente e rigidamente legato al modello *Logos-sarx* e la sua esplicita affermazione dell'anima umana in Cristo – avvenuta in età matura – non può essere considerata un mero espediente di politica ecclesiale. Risulta piuttosto la consapevolezza del Patriarca di dover articolare ed esplicitare chiaramente una concezione che, fino ad un certo momento, non aveva considerato necessario approfondire e dichiarare.

The article questions what is the conception of the humanity of Jesus Christ revealed from the works of Athanasius of Alexandria that are most significant in this regard and if an evolution of this thought emerges from them over time. Therefore, it is not the anti-Arian question of the divinity of the incarnate *Logos* that is deepened, but how Athanasius, in relation to this divinity, considers the human properties of Christ.

Three works by Athanasius, written at different ages, are taken into consideration: the *De Incarnatione*, youth work, the *Tomus ad Antiochenos*, a text of maturity, and the *Epistula ad Epictetum*, written few years before his death.

From the scrutiny of the passages chosen in such texts, it clearly emerges that Athanasius cannot be suspected of crypto-apollinarianism: he is not at all aprioristically and rigidly linked to the *Logos-sarx* model and his explicit affirmation of the human soul in Christ – made in his mature age – cannot be considered a mere expedient of ecclesial politics. It rather results the Patriarch's awareness of having to articulate and clearly explain a conception that, until a certain moment, he had not considered necessary to deepen and to declare.