



# La creazione dell'uomo. Un discorso antropologico al tempo dei Padri

*Armando Genovese, M.S.C.*

## 1. Introduzione

Il termine «antropologia», che usiamo con riferimento al pensiero cristiano antico, indica la proposta fatta dai cristiani all'uomo dei primi secoli circa le sue origini e il suo destino. Questi termini, che pure potrebbero essere considerati distinti, in realtà esprimono la loro natura soltanto se vengono considerati insieme, quasi che appartengano alla stessa famiglia semantica. La proposta religiosa cristiana fatta infatti al giudeo di Palestina e a quello della Diaspora, al romano dei tempi d'oro di Augusto e a quello della caduta dell'Impero, e infine ai nuovi popoli «non romani», fu essenzialmente soteriologica, ma aveva come supporto una concezione antropologica e infine sfociava in una visione soteriologico-escatologica complessiva. Ossia: si cominciava parlando di Gesù Cristo, in base a questo annuncio si gettava luce all'indietro sulle origini, e si cercava poi di illuminare il destino futuro. Tale proposta, soprattutto nei primi tre secoli, si sviluppò nel confronto religioso e culturale col giudaismo e con l'ellenismo e inoltre col diffuso senso religioso misterico, proprio delle religioni orientali ma accolto anche in Occidente.

La ricerca sul terreno antropologico cristiano dei primi secoli impone qualche considerazione previa sul senso e il metodo di tale ricerca. Anzitutto, dato che la domanda è la guida nella ricerca, ci si deve chiedere perché nei primi secoli ricerchiamo indicazioni sull'uomo e il suo destino, la sua libertà e del perché di tale libertà. È paradossale che l'uomo moderno, che fa fatica a «ricordarsi» di Dio, venga a tro-

varsi di fronte al passato cristiano con una serie impressionante di testimonianze e una serie di riti che intendono riannodarlo a quel passato che sa di saggezza, di grandiosità, di mito dalle origini perenni. Lo stupore per tale passato non è stato neanche scalfito, nelle domande essenziali, dalle moderne scienze positive, che pure sembrano avere una spiegazione per tutto.

Inoltre, va tenuta presente la natura e le modalità del linguaggio utilizzato dal cristianesimo antico, attraverso le quali ci sono giunte le domande sull'uomo. Il linguaggio di cui esso si servì non fu soltanto quello logico: anche il linguaggio simbolico era presente alla coscienza e ritenuto di grande valore. Il *proprium* del cristianesimo venne veicolato in categorie mentali giudaiche, ellenistiche e misteriche, e soprattutto in queste ultime, nell'ambito dell'iniziazione al cristianesimo, il linguaggio simbolico aveva la prevalenza su quello logico. Per tale motivo se sono importanti le discussioni delle chiese antiche, come anche le decisioni dei Concili, al fine di cogliere i contenuti essenziali del pensiero cristiano, non lo sono di meno le testimonianze inerenti all'iniziazione cristiana e ai suoi riti. Il rapporto fede-ragione nella sua dialettica di ricerca non può quindi, anche nella ricerca antropologica, non tener presente i presupposti linguistici utilizzati.

## 2. Un discorso sull'uomo all'epoca dei Padri

L'antropologia patristica è dunque strutturalmente radicata nei temi della protologia (e per conseguenza dell'escatologia). Tuttavia, per i Padri della Chiesa, è più che evidente che i poli intorno ai quali si svolge la riflessione antropologica sono *Dio e l'uomo*, dove è chiaro che il secondo prende significato dal primo e non viceversa. Agostino esprime in maniera lapidaria questo movimento: «O Dio, che sei sempre lo stesso, che io conosca me e conosca te»<sup>1</sup>.

Il tema dell'uomo, in quanto immagine di Dio, occupa indiscutibilmente un posto centrale nel pensiero dei Padri della Chiesa. Un tempo trascurato, sottovalutato, in teologia, da decenni suscita l'interesse degli storici dell'antichità cristiana. Perciò le monografie si sono moltiplicate, dedicate ai rappresentanti più prestigiosi, soprattutto greci: Clemente di Alessandria, Origene, Atanasio, Gregorio di Nissa, Cirillo di Alessandria. Alcuni studi hanno continuato l'inchiesta fino ai maestri medievali.

---

<sup>1</sup> *Solil.* 2,1,1.

Questo *revival* di un tema centrale della patristica coincide curiosamente con la ricerca contemporanea sull'uomo, condotta dalla filosofia e dalle scienze. Sembra normale perciò che anche il credente o lo storico della religione cerchi di farsi un'idea propria. Perché i Padri hanno scrutato incessantemente il testo della Genesi: «Dio creò l'uomo a sua immagine» e hanno dato tale importanza al racconto della creazione?

### 3. Le fonti

a) *La Scrittura*. Le prime fonti di un'antropologia biblica sono costituite dai passaggi della Genesi sulla creazione dell'uomo. L'Antico Testamento ritorna incessantemente sulla dipendenza dell'uomo da Dio e dal suo Spirito, in particolare nei Salmi (si veda, per es., *Sal* 104, 29-30). La letteratura sapienziale esprime l'idea nuova che l'uomo sia creato ad immagine dell'eternità divina e in vista dell'immortalità o l'incorruttibilità (*Sap* 2,23). I vangeli danno un rilievo del tutto singolare alla dignità dell'essere umano, tuttavia è in san Paolo che si trovano gli elementi per un'antropologia strutturata. Essa è essenzialmente cristologica: il primo Adamo era un essere «psichico», animato dal soffio divino, mentre il secondo Adamo, il Cristo risuscitato, è un essere spirituale, uno spirito vivificante che dà all'uomo la vita spirituale. Gli uomini che hanno preso parte alla vita del primo Adamo, terrestre, potranno, al momento della risurrezione, condividere la vita celeste e spirituale del secondo Adamo (*1Cor* 15,42-50). Del resto, il primo Adamo era «figura di colui che doveva venire» (*Rm* 5,14): perciò, essere «ad immagine di Dio» significa essere anche ad immagine di Cristo, che è l'immagine di Dio (*2Cor* 4,4; *Col* 1,15). L'antropologia paolina ha un orientamento escatologico molto differente dai miti dell'origine, cari agli gnostici. È il corpo, dimensione essenziale dell'esistenza umana (cfr. *1Ts* 5,23: l'uomo corpo / anima / spirito), che garantisce secondo Paolo la permanenza e l'identità dell'essere umano, a partire dalla sua creazione originaria fino alla sua futura esistenza spirituale; e si distingue strettamente dalla carne, che è lo stato di indurimento dell'uomo lontano da Dio.

L'antropologia teologica si delinea, a partire dalle sue matrici bibliche, come la domanda sull'uomo in rapporto a Dio. Le acquisizioni fondamentali riguardano la complessità del termine «uomo» (che esprime insieme uomo-donna e corpo-spirito) e la sua prima individuazione come soggetto di relazioni. A rigore, la soggettività si precisa

anzitutto come soggettività di Dio e, nel Nuovo Testamento, come soggettività di Cristo (solo Dio e Cristo possono dire «Io sono»). L'io del credente viene compreso nell'io di Cristo (cfr *Gal 2,20*), e si rivela così come qualcosa di non compiuto in sé, ma perfezionabile in una comunione che lo farà essere uomo pneumatico. I Padri svilupperanno questo pensiero seguendo il tema dell'immagine, e specificheranno che l'uomo non è *Deus* bensì *capax Dei*<sup>2</sup>.

Sulla base di *Gen 1-2* e di *1Cor 15* si svilupperanno nei Padri le linee di una duplice impostazione antropologica, secondo la tendenza a riferirsi piuttosto alle categorie bibliche o a quelle di tipo ellenistico. La prima impostazione sarà più a dimensione dialogica (l'uomo come capacità di rapporto, cfr. *Gen 1,26*), mentre la seconda impostazione avrà piuttosto una dimensione strutturale (corpo-anima-spirito; cfr. *Gen 2,7*). In questo secondo caso è più marcata la matrice ellenistica.

*b) Fonti extrabibliche.* Il giudaismo (soprattutto Filone), il pensiero greco e la gnosi costituiscono l'orizzonte degli ulteriori sviluppi patristici. Filone interpretava la Genesi usando le categorie del medio-platonismo, e metteva in opposizione i due racconti della creazione, distinguendo in essi due idee dell'uomo: l'uomo celeste, immateriale (*Gen 1,26*), e l'uomo terrestre (*Gen 2,7*). Il primo è anteriore al secondo, ne è l'archetipo. L'uomo terrestre viene definito dallo spirito (*noûs*), elemento essenziale dell'uomo reale<sup>3</sup>. Per il pensiero greco in generale, la parte più nobile dell'uomo, l'anima o lo spirito, è di natura divina, e capace di conoscere il divino per via della sua parentela con esso. È l'anima, dunque, e non il composto di anima e corpo, che definisce l'uomo<sup>4</sup>, e questo rende difficile pensare il rapporto dell'uomo con il suo corpo. Tutte le gnosi tributavano un valore ancora minore alla natura corporea. La gnosi valentiniana ad esempio, nella sua forma cristianizzata, distingueva tre classi di uomini: gli «hylici» (materiali), gli «psichici» e gli «spirituali»<sup>5</sup>. Soltanto l'elemento spirituale dell'ultimo gruppo era per natura destinato a sfuggire alla distruzione; gli psichici potevano diventare spirituali oppure ritornare allo stato *hylico*; nel secondo caso, erano destinati a perire con gli appartenenti a questa classe. I valentiniani distinguevano anche l'uomo creato ad immagine del demiurgo e l'uomo psichico creato a somiglianza; que-

<sup>2</sup> Cfr AGOSTINO, *De Trin.* 14,4,6-7.

<sup>3</sup> Cfr. *Leg. all.* 1, 31-32; *Opif. mundi*, 134.

<sup>4</sup> Vedi, per esempio, PLATONE, *Alcibiade*, 129e-130e.

<sup>5</sup> Cfr. IRENEO, *Adv. Haer.* 1,5,5.

quest'ultimo aveva ricevuto un seme spirituale che poteva ritornare al divino grazie alla gnosi. Per quanto riguarda il corpo carnale e sensibile, si tratta di una «tunica di pelle» aggiunta alla vera natura dell'uomo, quasi a proteggerla e farla sopravvivere nel mondo dopo la caduta (*Gen* 3,21), perché il seme spirituale abbia tempo di crescere nella gnosi e infine ritornare al Pleroma.

#### 4. L'epoca patristica

La fede nell'incarnazione e nella risurrezione della carne fece sì che l'opposizione corpo-anima non si sclerotizzasse nell'epoca patristica in un dualismo insolubile. Le espressioni di questa fede furono tuttavia abbastanza diverse, al punto che bisogna distinguere le tre diverse antropologie di Antiochia, di Alessandria e dell'Occidente<sup>6</sup>.

a) *La scuola di Antiochia*. L'antropologia antiochena mette insieme i due racconti della creazione – l'uomo fatto di polvere e al tempo stesso creato ad immagine di Dio – e conserva le stesse particolarità cristologiche di quella paolina. Nasce con Teofilo di Antiochia (fine del II sec.), ma fiorisce con Ireneo, il quale, per opporsi agli gnostici, insiste ancora di più sulla realtà terrena dell'uomo, il cui corpo viene definito dalla carne, derivata da quella di Adamo. Adamo del resto era la figura di colui che doveva venire, e le manifestazioni di Dio nell'Antico Testamento annunciavano profeticamente il Figlio incarnato<sup>7</sup>. Il soffio di vita che animava Adamo, pertanto, prefigurava la vita che sarebbe stata donata dallo Spirito ai figli di Dio: al Figlio incarnato in primo luogo, poi ai figli adottivi grazie al battesimo. Questi hanno una «parte» dello Spirito, pegno della futura pienezza della risurrezione. Perciò, la verità dell'uomo «è nascosta con Cristo in Dio» (*Col* 3,3); è una realtà escatologica, anticipata dalla vita cristiana, e la cui anticipazione è particolarmente evidente nella confessione dei martiri. Benché lo Spirito non faccia parte della natura umana, l'uomo non può farne a meno se vuole realizzare il disegno di Dio su di lui: vivere in comunione con Dio, essere l'uomo vivente, che è la gloria di Dio, questo richiede che sia partecipe dello Spirito<sup>8</sup>. E, siccome è il Figlio incarnato ad essere il modello dell'uomo, Ireneo mette

---

<sup>6</sup> Per questo paragrafo, cfr V. GROSSI, *Antropologia*, in A. DI BERARDINO (ed.), *Dizionario Patristico e di Antichità cristiane*, Marietti, Casale 1983, 254-262.

<sup>7</sup> Cfr. *Epid.* 103-104.

<sup>8</sup> Cfr. *Adv. Haer.*, 4,20,7; 5,6,1.

l'immagine di Dio nella condizione carnale<sup>9</sup>. Distingue dunque l'«immagine» e la «somialianza»: quest'ultima si rivela quando l'uomo vive orientato verso Dio, nello Spirito. Questa somialianza è stata persa a causa della caduta, che ha distrutto la comunione dell'uomo con Dio e così ha introdotto la morte. Essa tuttavia può essere ritrovata in Cristo, vera immagine e somialianza di Dio, per ora nell'adozione filiale, e poi più completamente nella risurrezione: l'incarnazione non si limita a far ritornare l'uomo allo stato originario, ma fa diventare figli di Dio ed avvicina sempre più alla statura del Figlio. Uno sviluppo era peraltro possibile già nello stato originario, e questo Ireneo lo esprime presentando Adamo ed Eva nel paradiso come fanciulli. Così inserisce l'antropologia in una concezione dinamica della storia della salvezza: l'antropologia non considera soltanto l'uomo così come è stato creato, ma è rivolta verso quello che è chiamato a diventare.

In Tertulliano si trova la stessa posizione circa l'immagine di Dio; egli ritiene che «il fango che rivestiva l'immagine di Cristo, che doveva venire nella carne, non era soltanto opera di Dio, ma anche pegno»<sup>10</sup>. La tradizione antiochena successiva, tuttavia, non dà un posto così concreto all'immagine di Dio nella carne. Così, in polemica con gli Alessandrini, Diodoro di Tarso rifiuta di vedere l'immagine nel possesso di un'anima invisibile, nella facoltà intellettuale, ma la fa risiedere nel dominio dell'uomo sulla creazione<sup>11</sup>: è qui l'uomo intero, corpo e anima, nella sua vocazione di signore delle realtà create, che è ad immagine di Dio.

*b) La scuola di Alessandria.* Ad Alessandria l'antropologia si sviluppò anzitutto sulla linea di Filone: l'immagine di Dio non ha niente a che vedere con il corpo, ma, in quanto immagine del *Logos* non incarnato, dimora nella realtà più alta dell'uomo, nella sua anima intellettuale o nel suo spirito, nel quale risiede la vera umanità dell'uomo<sup>12</sup>. Quest'uomo spirituale, tuttavia, esiste concretamente sotto forma di uomo terrestre, e deve cercare di liberarsi con l'asceti dai limiti che questa esistenza gli impone, per arrivare alla «somialianza» di Dio. Cristo, nel quale si attuano tanto l'immagine quanto la somialianza, è modello e maestro dei cristiani, e mostra loro la via da prendere per

<sup>9</sup> Cfr. *Adv. Haer.* 5,6,1.

<sup>10</sup> *De res. mort.* 6,5.

<sup>11</sup> Cfr. *Fragmenta in Gen.* 1,26.

<sup>12</sup> Cfr. CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Protrept.* 10,98; *Strom.* 6,9.

ritrovare questa somiglianza. Nella sua dottrina di una creazione eterna, Origene riprende l'idea di una doppia creazione. Per lui, Gen 1,26 riguarda la creazione dell'uomo originario, del vero uomo che bisogna ridiventare, mentre Gen 2,7 riguarda l'uomo caduto, il *noûs* vestito di tuniche di pelle<sup>13</sup>. Per Atanasio, l'uomo è ad immagine del *Logos* in quanto essere razionale; ed è il *Logos* incarnato che permette all'uomo caduto di ritrovare la sua vera relazione con lui e dunque il suo carattere d'immagine<sup>14</sup>.

I Padri cappadoci sono eredi della scuola alessandrina. Gregorio di Nissa è l'unico che tratta specificamente la questione della creazione dell'uomo nel *De hominis opificio*. Egli pone l'apparizione dell'uomo nella totalità della creazione del cosmo: l'uomo è il vertice della creazione, coronamento di un'ascensione che va dalla materia inerte alla vita vegetativa, poi alla vita animale, fino all'animale razionale. L'uomo ha in sé dunque tutti i livelli precedenti di esistenza e può, in base alla sua razionalità, portarne le potenzialità a perfezione. Sicché, tutti gli animali hanno sensazione e movimento, ma gli esseri umani, che hanno un corpo adatto alla loro anima razionale (poiché hanno mani abili, e una bocca fatta per la parola), possono usarne in modo conforme ad esseri razionali. Tuttavia, la vera dignità dell'uomo non sta nella sua qualità di microcosmo, ma nell'essere creato ad immagine e somiglianza di Dio, termini che Gregorio non distingue. Questa immagine non è per lui parte costitutiva dell'essere dell'uomo, ma si manifesta nel libero esercizio della virtù. Gregorio va così più lontano di altri Padri per spiegare la ragione di fondo della divisione dei sessi (*Gen* 1,27). Secondo il *De hominis opificio* (16-22), c'è una doppia creazione: la prima è quella dell'uomo (cioè di tutta l'umanità), creato ad immagine di Dio; la seconda, che distingue l'uomo e la donna, non ha niente a che vedere con l'archetipo, ma è stata aggiunta da Dio in vista della caduta. Se tale è l'ordine della creazione voluto da Dio, la realizzazione nel tempo si compie tuttavia nell'ordine inverso. Secondo Gregorio (non è così né per Filone né per Origene), *soltanto* nel pensiero di Dio l'umanità creata ad immagine, che non è né uomo né donna, preesiste all'apparizione reale dell'umanità divisa in sessi; e soltanto alla fine dei tempi sarà pienamente realizzata. La differenza dei sessi esisteva dunque in paradiso, ma la sessualità era ancora latente, «in vista della caduta». Senza la caduta, l'umanità si sarebbe moltiplicata a mo' degli angeli. La ses-

---

<sup>13</sup> Cfr. *In Gen. Hom.* 1,13; *In Io.* 20,181-183.

<sup>14</sup> Cfr. *De Incarn. Verbi* 3,1-5 e 13,1-9.

sualità umana, con tutto ciò che caratterizza l'esperienza carnale, ha assunto la forma con le tuniche di pelle (*Gen* 3,21). Quei vestiti sono più rimedi che punizioni, poiché permettono all'umanità di sopravvivere dopo l'espulsione; ed è grazie ad essi che potrà raggiungere il numero dei predestinati, ed hanno anche un ruolo positivo nel mondo della caduta. Al momento della consumazione finale, quando l'umanità avrà raggiunto la pienezza, si realizzerà la creazione voluta in origine da Dio: pertanto, non saranno più necessari<sup>15</sup>.

L'idea dell'uomo microcosmo fu sviluppata da Massimo il Confessore. Secondo Massimo, l'uomo è fatto per essere il mediatore delle cinque divisioni della creazione: mediatore tra maschile e femminile, tra paradiso e mondo, tra cielo e terra, tra creazione sensibile e creazione intelligibile, e infine tra Dio e la creazione. Quale microcosmo, la vocazione dell'uomo è di superare, con l'esercizio della virtù, queste divisioni (*diaireseis*) e di manifestare così il carattere teofanico dell'universo. Adamo ha fallito in questo compito. L'unico che ne sia stato all'altezza è l'uomo Gesù, perché era anche Dio. È il nuovo Adamo, solo in lui la creazione trova la vera armonia e la comunione con il Creatore<sup>16</sup>.

c) *La tradizione occidentale*. In Occidente, se si fa eccezione per Tertulliano, vicino alla scuola di Antiochia, l'antropologia s'ispira al platonismo e congiunge l'immagine di Dio all'unità e trinità delle persone divine. La teologia latina, d'istanza monarchiana, non si prestava ad un approfondimento antropologico, e la categoria dell'immagine veniva riferita al solo Logos. La creazione veniva così intesa come la comunicazione dell'immagine di Dio in quanto tale, non limitata ad una sola Persona. L'uomo veniva quindi considerato immagine della Trinità tutta, venendosi così a rompere il legame antropologia-cristologia sempre presente nella riflessione greca e considerando le opere di Dio *ad extra* come comuni a tutta la Trinità.

Ambrogio, sulla scia di Origene e dei Cappadoci considera nell'uomo l'anima come sua parte propria, il corpo come strumento dell'anima e le altre cose come beni esteriori<sup>17</sup>. Ilario ed Agostino a-

---

<sup>15</sup> Cfr. B. SALMONA, *Il progetto di Dio sull'uomo: analisi del «De hominis opificio» di Gregorio di Nissa*, in E. ANCILLI (ed.), «Temi di antropologia teologica», Roma 1981, 343-376.

<sup>16</sup> L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator. The theological anthropology of Maximus the Confessor*, Copenhagen 1965; L. MANCA, *Il primato della volontà in Agostino e Massimo il Confessore*, Roma 2002, 129-163.

<sup>17</sup> Si rileggano le bellissime pagine della sesta giornata dell'*Exameron*.

prono invece un nuovo campo d'indagine antropologica. In Ilario la creazione dell'uomo è opera dell'intera Trinità<sup>18</sup>. Cristo «immagine» di Col 1,15 è termine equivalente a *Filius* in relazione al Padre e non all'uomo<sup>19</sup>: «immagine» viene cioè riferito non all'ipostasi Figlio ma alla sua natura divina, che è invisibile e quindi immagine di Dio. Anche Ilario, dunque, si stacca in questo senso da Ireneo, che intendeva *imago* in relazione alla visibilità dell'immagine.

Con Agostino l'antropologia, che si muoveva soprattutto nell'ambito della riflessione sulla creazione e sulla cristologia, diventa filtro di ogni altro discorso: tutto passa attraverso l'uomo. «La fede cristiana ha portato Agostino a liberarsi ben presto del pessimismo manicheo e platonico nella concezione dell'uomo. Tra i diversi modelli antropologici elaborati dai filosofi antichi, egli ha scelto, come il più corrispondente alla sua fede, quello trasmesso nei libri di Cicerone e di Varrone, e risalente attraverso Antioco d'Ascalona all'Antica Accademia. In questo modello l'uomo non viene identificato con l'anima razionale, come nel platonismo; risulta composto di due elementi considerati ugualmente parti integranti: l'anima e il corpo. E anche se in esso viene riconosciuta la superiorità dell'anima sul corpo, perché è la prima che dà vita al secondo e lo forma, il corpo viene esaltato in se stesso per il vigore dei sensi, la varietà delle membra, la bellezza della figura e perfino per la sua posizione eretta, che lo rende diverso dagli animali; vengono quindi apprezzati i beni del corpo, come la salute e l'integrità fisica, gli istinti propri della natura animale, che garantiscono la conservazione dell'individuo e la perpetuazione della specie. In questo modello antropologico sono soprattutto stimate le facoltà che pongono l'uomo al di sopra degli animali, come la mente o intelligenza e ragione, la memoria e la volontà; le tendenze proprie della natura razionale come il desiderio di conoscere la verità o di non essere ingannato, di comunicare con i propri simili con il linguaggio, di stringere con essi amicizia e di perseguire la perfetta realizzazione delle proprie facoltà nella conoscenza e nell'attività sociale. È un modello antropologico costruito a partire dall'osservazione sperimentale degli animali e dei fanciulli (*pueri*), per cogliere le tendenze proprie e originarie della natura e così rispondere alla questione del sommo bene, che è il problema principale della filosofia»<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> Cfr *De Trin.* 4,17-20.

<sup>19</sup> Cfr *De Trin.* 2,11.

<sup>20</sup> N. CIPRIANI, *Il modello antropologico nel libro I delle Confessioni*, in AA.VV., *Le Confessioni di Agostino (402-2002): Bilancio e prospettive*, Roma 2003, 432-433.

## 5. Le immagini dei Padri. Un *excursus*

Il discorso antropologico con riferimento all'epoca dei Padri potrebbe concludersi qui. Eppure ci è particolarmente caro proporre un accenno ad alcune idee che abbiamo trovato particolarmente significative, da un punto di vista spirituale e anche letterario, ripercorrendo il pensiero dei Padri della Chiesa sull'uomo. Nella riflessione sull'uomo, come su altre dottrine, la fede della Chiesa ha fatto grandi progressi nei secoli. I testi patristici, tuttavia, conservano intatto il loro fascino e la loro freschezza, ci consentono di cogliere la continuità della fede e di sentirci in comunione con la Chiesa delle origini. Quelli che seguono sono soltanto accenni, che proponiamo al lettore a conclusione di questo itinerario e come stimolo ad ulteriori ricerche.

### a. *Le mani di Dio - Ireneo*

In un contesto antignostico, nel quale era necessario ricondurre la creazione del mondo allo stesso Dio che si rivela nell'amore, Ireneo mostra che il creatore non aveva bisogno di alcuna creatura, ma in vista della creazione si è servito piuttosto delle sue proprie forze, cioè del Figlio e dello Spirito, che egli indica come le «mani», che in quanto tali sono superiori agli angeli<sup>21</sup>. Allo stesso modo, Ireneo accoglie il tema delle due forze creatrici, per spiegare che Dio fin dall'inizio è operante nella storia della salvezza per mezzo del Figlio e dello Spirito<sup>22</sup>. Infine, anche nella spiegazione relativa alla *salus carnis*, fondata nella reale incarnazione, ricorda le due mani di Dio (5,1,3). Il tema delle «due mani», al quale Ireneo torna in modi differenti, è evidentemente di origine biblica (cfr. Gb 10,8; Sal 118,73); nell'esegesi tradizionale era già stato utilizzato in precedenza, soprattutto per quanto riguarda la creazione (*plasmatio*) dell'uomo.

Dio sarà glorificato nella sua propria creatura, rendendola conforme e simile al suo proprio Figlio. Infatti per mezzo delle Mani del Padre, cioè il Figlio e lo Spirito, l'uomo e non una parte dell'uomo, è fatto ad immagine e somiglianza di Dio. Ora l'anima e lo Spirito possono essere una parte dell'uomo, ma in nessun modo l'uomo: l'uomo perfetto è la mescolanza e l'unione dell'anima, che ha ricevuto lo Spirito del Padre e si è mescolata alla carne plasmata ad immagine di Dio<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Cfr. *Adv. Haer.* 4,7,4.

<sup>22</sup> Cfr. *Adv. Haer.* 4,20,1; 4,20,6.

<sup>23</sup> *Adv. Haer.* 5,6,1. Oltre ai testi citati, si veda anche *Epid.* 11.

Si tratta di un testo affascinante. Descrive la struttura dell'uomo – e di tutti gli uomini –, dalle origini alla fine della storia, così come è uscita dalle mani di Dio, il Figlio e lo Spirito. L'uomo porta in sé la doppia impronta del Figlio e dello Spirito, il primo è il modello, il secondo la crescita fino al compimento. L'uomo non si può definire con un procedimento che viene dall'«alto», come pretendevano gli gnostici. Per Ireneo, né l'anima né lo spirito possono definirlo. L'uno e l'altro concorrono ma non possono esprimere l'uomo. L'uomo perfetto, al tempo stesso completo e perfetto, parte dalla carne, creata ad immagine di Dio, secondo il modello del *pais*, cioè del Figlio, grazie all'anima, mescolata inseparabilmente al corpo creato.

A varie riprese, Ireneo afferma che l'immagine – e la somiglianza – di Dio rende la carne a misura dell'uomo. È proprio nell'integrazione del corpo all'immagine che si manifesta l'acme del racconto e che si trova l'argomentazione di Ireneo. Rispetto alle allegorie gnostiche, il vescovo di Lione si mantiene con i piedi sulla terra, realtà presente lungo tutto il corso dell'economia della salvezza. Tanto il primo quanto il secondo Adamo sono vicini alla terra.

Resta il fatto che la mescolanza anima-carne non è della stessa natura dell'unione anima-Spirito: la prima è inestricabile, la seconda rispetta la subordinazione allo Spirito e la sovrana libertà di quest'ultimo. Ad ogni modo, la partecipazione del *pneuma* consacra e non sopprime la carne, cioè l'opera creata, punto di partenza di tutto il processo. «Quando lo Spirito si lega all'anima unita all'opera creata, l'uomo, con l'effusione dello Spirito, diventa spirituale e perfetto: tale è colui che è stato fatto «ad immagine e somiglianza». Mentre, al contrario, se manca lo Spirito nell'anima, un tale (uomo), rimasto psichico e carnale, sarà incompiuto, possiede l'immagine nell'opera creata, ma non la somiglianza con lo Spirito.

Come quest'uomo è imperfetto, così, ancora, se si elimina l'immagine e si rifiuta l'opera plasmata, non si può più considerare l'uomo, ma o una parte dell'uomo, come abbiamo detto prima, o qualche altra cosa che non è l'uomo. Infatti, né la carne plasmata è in se stessa uomo perfetto, ma corpo dell'uomo e parte dell'uomo, né l'anima è in se stessa uomo, ma anima dell'uomo e parte dell'uomo, né lo Spirito è uomo, perché si chiama Spirito e non uomo. Ora la mescolanza e l'unione di tutte queste cose costituisce l'uomo perfetto<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> *Adv. Haer.* 5,6,1.

Ireneo riscontra qui in contrappunto due modi di mutilare l'uomo dall'alto e dal basso, come fanno gli gnostici. La prima mutilazione considera l'uomo soltanto psichico e carnale, gli manca lo spirito. Costui non è né compiuto né completo. Il secondo, è il caso dei pneumatici, sopprime la carne creata e limita l'uomo all'anima, allo spirito o ai due insieme, che da soli non possono definire l'uomo compiuto e integrale. Nel corso dello svolgimento, il vescovo di Lione evita con cura di dire che lo Spirito è una parte dell'uomo, si limita a dire che non è l'uomo.

Risulta da questo testo che l'immagine è associata a Cristo, modello dell'uomo creato, mentre la somiglianza esige la presenza e l'azione dello spirito. Si tratta di due azioni che non sono giustapposte ma coordinate. Le due mani cooperano, fin dall'inizio, al completamento dell'uomo. Cooperazione congiunta che perdura durante la storia e nell'esperienza di ogni persona.

Contro gli gnostici, per i quali immagine e somiglianza caratterizzano due categorie, Ireneo cerca anzitutto di mettere in salvo la loro unità. Se c'è distinzione, si trova in origine, nella differenza delle due mani, e non all'arrivo, nell'uomo. Costui non è integralmente compiuto che con la cooperazione trinitaria. È la sinergia dei tre elementi che non soltanto costituiscono l'essenza ma l'esistenza dell'uomo, in cammino verso la perfezione.

La realizzazione di questa opera è l'azione congiunta delle tre persone. Ma Ireneo ama dire che il Padre agisce con le «due mani»<sup>25</sup>, che sono il Verbo e lo Spirito. Talvolta parla della «sola mano» del Verbo, al quale viene attribuita la creazione<sup>26</sup>.

#### *b. Libertà e peccato. Adamo ed Eva bambini - Ireneo*

Nel Paradiso, dove Adamo ed Eva furono posti fin dall'inizio, i progenitori possedevano l'innocenza dei bambini. Il Paradiso conservava per loro il dono dell'integrità:

Come Eva, che pur avendo come marito Adamo era ancora vergine – infatti “erano ambedue nudi” nel paradiso e “non ne provavano vergogna” (*Gn* 2,25), perché, essendo stati creati poco prima, non avevano alcuna idea della generazione dei figli: infatti dovevano prima crescere e poi moltiplicarsi –...<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> *Adv. Haer.* 4,20,1.

<sup>26</sup> *Cfr. Adv. Haer.* 2,5,1-2; 3,18,1; 21,10; 23,1; 4,20,1.

<sup>27</sup> *Adv. Haer.* 3,22,4.

C'è molta differenza tra l'uso di ragione che conviene a un bambino, e quello di un adulto, consapevole della missione che Dio gli ha affidato. Ai progenitori, ancora inesperti, manca quest'ultima consapevolezza, contrariamente allo stato immediatamente adulto degli angeli. Adamo ed Eva erano bambini, quanto all'età e al giudizio che potevano emettere; tuttavia, era stata loro concessa la possibilità di obbedire al comando di Dio, e di crescere nella virtù fino ad acquisire il livello di uomo esperto.

Fatto l'uomo padrone della terra e di quanto vi si trova, segretamente lo fece padrone dei servi che vi erano. Questi erano nel pieno sviluppo, mentre il padrone, cioè l'uomo, era piccolo, perché bambino e doveva crescere per arrivare allo stato adulto... Ma l'uomo era bambino e il suo senso della discrezione non era ancora sviluppato. Così venne facilmente ingannato dal seduttore<sup>28</sup>.

Ireneo presenta il primo peccato come l'impazienza di chi vuole bruciare le tappe e rifiuta di sottoporsi all'ordine del divenire<sup>29</sup>. L'uomo è spinto dal Tentatore che approfitta della sua inesperienza, per portarlo alla disobbedienza. Ma il peccato non ferma il cammino dell'economia. La sapienza di Dio aveva previsto la caduta, la sua benevolenza continua a vegliare su Adamo ed Eva, dopo il peccato. Fa per loro cinture di foglie e gestisce il loro ritorno a lui<sup>30</sup>. Il peccato ha anche valore pedagogico: insegna praticamente all'uomo a ricevere la salvezza e la grazia come dono e non come un qualcosa di dovuto<sup>31</sup>. La ricapitolazione integra anche i primi uomini decaduti nell'economia del salvezza<sup>32</sup>.

La conoscenza del bene e del male pone l'uomo davanti ad una scelta «il bene consiste nell'obbedire a Dio, porre fede in lui, custodire il suo comando, questo è la vita dell'uomo; mentre disubbidire a Dio è il male: è la morte dell'uomo»<sup>33</sup>. La maturità dell'uomo adulto lo rende pienamente responsabile circa la sua scelta.

L'atto di disobbedienza che costituisce il peccato produce per Adamo e per i suoi discendenti il loro fardello di sofferenze e la morte. La scienza del bene sarà resa loro possibile «per l'ubbidienza a Dio

---

<sup>28</sup> *Epid.* 12.

<sup>29</sup> Cfr. *Adv. Haer.* 4,38,1-2

<sup>30</sup> Cfr. *Adv. Haer.* 3,23,5-8.

<sup>31</sup> Cfr. *Adv. Haer.* 5,21,3.

<sup>32</sup> Cfr. *Adv. Haer.* 3,23,1.

<sup>33</sup> *Adv. Haer.* 4,39,7.

del Figlio dell'uomo, inchiodato sulla croce»<sup>34</sup>. Questo mette al tempo stesso in luce il dramma del cattivo uso della libertà, il potere di Dio che supera il peccato, la sua magnanimità che permette all'uomo di fare l'esperienza del peccato, in modo da misurare praticamente da quale male è stato liberato. «Così amerà di più colui che lo libera»<sup>35</sup>.

Ireneo distingue la libertà «fisica» dell'anima che non è la libertà dell'uomo creato, dalla libertà secondo lo Spirito divino che viene comunicata tanto all'anima quanto all'uomo così formato. Varie volte presenta la libertà come il frutto di una liberazione: Cristo viene a metter fine alla schiavitù pedagogica dell'antica legge e più specialmente alla schiavitù del peccato e della morte. Questo non diminuisce affatto la responsabilità dell'uomo e non vuole dire che la libertà abbia smesso di esistere. Ma Cristo è venuto a creare condizioni nuove, a rinforzare e stabilire l'esercizio della libertà. La grazia stessa è una chiamata a un consenso libero e nuovo, fondamento della comunione nuova con Dio<sup>36</sup>.

### c. La bontà di Dio - Tertulliano

Con l'uomo Dio usa un'attenzione particolare. Non lo crea con tono di autorità come le opere precedenti, ma con una mano amica ed una parola piena di dolcezza. «Facciamo l'uomo, dice, a nostra immagine e somiglianza».

La bontà (*bonitas*) parlò; la bontà plasmò dal limo fino a formare una così grande sostanza di carne, dotata di tante qualità, da una sola materia; la bontà soffiò a formare un'anima, un'anima non morta, ma viva; la bontà lo mise a capo di tutto, perché di tutto godesse e su tutto regnasse, e anche desse il proprio nome; la bontà aggiunse anche delle gioie per l'uomo, perché, sebbene possedesse tutto il mondo, dimorasse in un soggiorno ancora più ameno, trasferito nel paradiso (già allora trasferito dal mondo nella Chiesa)<sup>37</sup>.

La stessa bontà ha previsto un aiuto, per paura che mancasse di un bene. Dice difatti: «Non è bene che l'uomo sia solo. Sapeva in anticipo che questo sesso sarebbe stato quello di Maria e poi della Chiesa»

<sup>34</sup> *Epid.* 33.

<sup>35</sup> *Adv. Haer.* 3,20,1-2.

<sup>36</sup> *Cfr. Adv. Haer.* 4,13,2.

<sup>37</sup> *Contra Marc.* 2,4,4.

Facendo l'inventario dei beni che costituiscono la creazione, Tertulliano ripete sei volte, come un *leitmotiv*, che tutto è opera della sua bontà. «È la bontà...». Identità fondamentale del Dio buono e creatore. Bontà che si esprime nella struttura dell'uomo e nelle sue qualità, nella sua sovranità sull'universo, che è chiamato a governare ed usare, nella scelta di una compagna senza la quale un bene così grande mancava ancora di qualcosa.

Due osservazioni illuminano il posto della donna nella dottrina di Tertulliano, spesso considerato come un inguaribile misogino, del quale si è soliti ricordare le citazioni aggressive: la donna è profezia di Maria, futura madre del Cristo, e dell'umanità intera che si chiama Chiesa.

Inoltre, Eva viene considerata, fin dall'origine, nello stesso gruppo, profezia della Chiesa futura. Come Ireneo di cui segue la dottrina, fin dalla creazione, e nella creazione stessa dei primi uomini, Dio annuncia e prefigura la venuta del Cristo e l'istituzione ecclesiale, quali che siano le vicissitudini della storia umana.

Marcione opponeva la possibilità di peccare alla bontà, alla prescienza, al potere di Dio<sup>38</sup>. A questo Tertulliano ribatte che «le opere di Dio sono grandi, in quanto sono buone». La prescienza divina «prevede anche la stessa violazione della legge». Il peccato non proviene dalla natura ma dalla libertà dell'uomo. Qual è questa natura?

«Libero, e dotato di proprio arbitrio e di proprio potere, io trovo che l'uomo è stato creato da Dio, non verificando in esso nessuna immagine e nessuna somiglianza con Dio più valida della conformazione nel medesimo stato». Non è nel suo volto né nei lineamenti del corpo, tanto diversi nel genere umano, che si trova l'espressione dell'unica forma divina, ma nella sostanza che Dio trasse da sé, cioè l'anima, che risponde alla forma di Dio e porta l'impronta della libertà e del potere del suo arbitrio<sup>39</sup>.

Come abbiamo già visto per Ireneo, Tertulliano mette anzitutto al sicuro la libertà dell'uomo, dove si esprime l'impronta di Dio e la somiglianza con lui. La legge stessa che gli viene data suppone il libero arbitrio. Dio comanda alla libertà dell'uomo tanto incline ad obbedire che a disobbedire. La possibilità di fare il bene porta con sé la possibilità di fare il male. È alla responsabilità dell'uomo e non alla bontà di Dio che bisogna imputare la caduta. Per impedire che l'uomo soc-

---

<sup>38</sup> Cfr *Contra Marc.* 2,5.

<sup>39</sup> Cfr *Contra Marc.* 2,5,5-6.

comba al male si sarebbe dovuto annullare il libero arbitrio. Così il male viene dall'uomo e non da Dio<sup>40</sup>.

*d. L'immagine di Dio nell'uomo - Origene*

Nell'omelia 13 sulla Genesi, a proposito dei pozzi di Isacco, Origene ritorna a parlare della «immagine di Dio nell'anima». La parabola della dracma persa gli presta l'occasione di affermare: «Tu troverai in te la dracma: giacché in te è stata posta l'immagine del re celeste»<sup>41</sup>. E questo provoca un ritorno su Genesi, 1,26.

Quando Dio, da principio, fece l'uomo, *lo fece a sua immagine e a sua somiglianza*, e pose questa immagine non all'esterno, ma dentro di lui. Ma essa non poteva essere vista in te, fino a che la tua casa era sporca per le immondizie, e piena di ruderi. Questa fonte della scienza si trovava in te, ma non poteva fluire, poiché i Filistei l'avevano riempita di terra, e avevano fatto in te *l'immagine del terrestre*. Ma se tu hai portato allora *l'immagine del terrestre*, ora, dopo aver ascoltato queste parole, purificato mediante il Verbo di Dio da tutto quel peso e oppressione, fa' risplendere in te *l'immagine del celeste*. Questa è l'immagine della quale il Padre diceva al Figlio: *Facciamo gli uomini a nostra immagine e somiglianza nostra*. Il Figlio di Dio è il pittore di questa immagine: e poiché tale e così grande è il pittore, la sua immagine può essere oscurata dall'incuria, ma non può essere cancellata dalla malvagità. Infatti l'immagine di Dio rimane sempre, anche se tu vi sovrapponi *l'immagine del terrestre*<sup>42</sup>.

Origene si pone in una prospettiva esistenziale: siccome l'uomo è libero, può accadere che scelga contro Dio. Ma allora che cosa succede della creazione *secondo l'immagine*? Il peccato lo ricopre di immagini contrarie, in qualche modo lo nasconde. L'immagine del Terrestre si sovrappone a quella del Celeste, però tale immagine, insieme alla teoria di immagini bestiali o diaboliche che porta con sé, non può distruggere l'immagine di Dio, incisa in modo indistruttibile nel cuore dell'uomo. Perciò non la si può perdere: la si può nascondere, come i filistei hanno insabbiato i pozzi, le si può sovrapporre «l'immagine del terrestre», ma non sradicarla. L'immagine rimane in noi come una sorgente: la si può sigillare ma non sopprimere. Ma come è accaduto che

<sup>40</sup> Cfr *Contra Marc.* 2,7.

<sup>41</sup> *Hom. Gen.* 13,4.

<sup>42</sup> *Hom. Gen.* 13,4.

che Isacco vuotasse dal fango i pozzi scavati da suo padre, solo il Cristo, nostro Isacco, può liberare i pozzi delle nostre anime dalle immondizie che hanno accumulato i nostri peccati, e farne scaturire di nuovo acqua viva.

Essere *secondo l'immagine* è una realtà dinamica, un punto di partenza, un germe. Il termine di questo sviluppo, che riceverà la perfezione soltanto nella beatitudine, è la *somiglianza*.

*e. Uno specchio che riflette l'immagine del sole - Gregorio di Nissa*

Il Signore Dio, quando creò l'uomo, lo fece buono. La natura umana, che è immagine della beatitudine trascendente, reca impressa in se stessa il carattere della bellezza del bene. Non solo, lo fece anche libero, capace di scelte personali:

Colui che fece l'uomo a sua immagine, ripose nella natura della sua opera i principi di tutti i beni, affinché nessun bene si introducesse in noi dall'esterno, ma fosse in noi il potere di ciò che vogliamo, traendo il bene dalla nostra natura come da un forziere<sup>43</sup>.

Ed è, purtroppo, proprio per questa libertà che la bellezza dell'immagine è stata deturpata: la libertà è stata la condizione che ha permesso l'entrata del peccato, sicché, se adesso si usasse uno specchio, difficilmente si riuscirebbe a riconoscere l'immagine che Dio ha voluto e plasmato. Ma allora – ci domandiamo – è tutto perduto? Se fosse stato tutto perduto, il Logos non avrebbe scelto di mettere la sua tenda fra noi. Non solo, ma non avrebbe neanche promesso la visione di Dio ai puri di cuore.

La purezza del cuore, attraverso cui diventare beati, è possibile. Gregorio ha fiducia nell'uomo. È vero: l'immagine dell'uomo è falsata, non corrisponde più a quell'immagine ideale che Dio ha voluto nel suo disegno originario, per via delle deficienze della ragione, della conoscenza razionale di Dio, che hanno condotto – e conducono – al rifiuto volontario. Ma l'uomo ha dentro di sé un luogo, un universo, nel quale può incontrare Dio e ritornare all'immagine originaria: questo luogo il Signore lo chiama *cuore*, e corrisponde all'*uomo interiore*.

Gregorio si serve di un esempio per spiegare questo fatto. A nulla serve avere un'idea della salute, se la salute poi non è un fatto che si vive: a nulla serve saper parlare della salute se poi si sta male. Lo stesso vale per la beatitudine, di cui parla Cristo, che non consiste tanto

---

<sup>43</sup> *Beat. 5.*

nel sapere qualcosa di Dio, bensì nel possederlo in se stessi. *Vedere* nella Scrittura è infatti sinonimo di *avere*, e questo è confermato anche dalle parole del Signore: «Il regno di Dio è dentro di voi» (Lc 17,21). Sicché «chi ha purificato il suo cuore da ogni disposizione d'animo soggetta a passioni, vede nella propria bellezza l'immagine della natura divina»<sup>44</sup>.

Gregorio va ancora avanti nel suo esempio. L'uomo è stato creato simile a Dio, come immagine di Dio, e dentro di lui Dio ha impresso delle immagini dei beni della sua natura. Il vizio, tuttavia, ha coperto queste immagini, che così resteranno fino a quando non verrà tolta la sporcizia che si è depositata e torneranno a splendere. Lo stesso vale per un pezzo di ferro: quando viene liberato dalla ruggine, che nel tempo si è accumulata, torna a risplendere alla luce del sole.

...così accade anche all'uomo che è dentro di te, che il Signore chiama *cuore*; dopo che sia stata raschiata via la sporcizia rugginosa che per l'orribile muffa è fiorita sulla sua forma, ritornerà a somigliare al modello originale, e sarà buono. Ciò che infatti è simile al bene è sicuramente buono. Chi, dunque, volge lo sguardo a se stesso, in se stesso guarda ciò che desidera. Così diviene beato il puro di cuore, poiché mentre guarda la propria purezza, scorge nell'immagine il modello<sup>45</sup>.

Straordinaria questa intuizione di Gregorio! Egli ricorda che, in senso biblico, *cuore* non rimanda a una funzione, per quanto nobile, dell'uomo, ma è l'uomo stesso – potremmo dire – visto dall'interno. Si tratta di una considerazione qualitativamente molto importante: nel cuore si può trovare l'immagine perfetta di Dio e il modo per andare verso di lui. Spiega ancora Gregorio:

Come avviene infatti per coloro che guardano il sole in uno specchio, sebbene non guardino fissamente il cielo, essi vedono il sole nello splendore dello specchio in modo per nulla inferiore a coloro che guardano lo stesso astro luminoso. Così anche voi, benché le vostre forze non siano sufficienti per contemplare la luce inaccessibile, ritornando al dono dell'immagine posta in origine dentro di voi, potrete possedere in voi ciò che cercate. La divinità infatti è purezza, è assenza di vizi e passioni, lontananza da ogni male; e se questi beni sono in te, è Dio senza dubbio ad essere in te<sup>46</sup>.

---

<sup>44</sup> *Beat. 6.*

<sup>45</sup> *Beat. 6.*

<sup>46</sup> *Beat. 6.*

Gregorio è ottimista, ma questa sua caratteristica non gli fa perdere di vista il fatto che questa purificazione dell'uomo è difficile e complessa: il peccato dei nostri progenitori ha lasciato una traccia molto evidente in noi, sicché il peccato coesiste con noi.

Che la virtù sia difficile da raggiungere, tra mille pene e sudori, compiuta a stento con sforzo e fatica, lo abbiamo imparato in molti passi della Sacra Scrittura, quando abbiamo ascoltato che la strada del regno è angusta, procede per strettoie, mentre è larga, in discesa e rapida quella che conduce con il male la vita alla rovina<sup>47</sup>.

Come si fa a sapere, dunque, di non trovarsi sulla strada del peccato? Occorre un discernimento che parta da questo presupposto: l'uomo è sempre immagine di qualcuno; la sua vita, con le scelte che essa comporta, si configura come rapporto dinamico con un volto: o è quello luminoso del Padre, o è quello dell'Avversario. Volgendo lo sguardo a noi stessi, là scopriamo qual è il nostro desiderio e dove tende il nostro rapporto.

*f. Un carro a due cavalli - Agostino*

Con Agostino si attua la grande svolta antropologica del pensiero antico: per conoscere l'uomo e per conoscere il cosmo bisogna interrogare direttamente l'uomo. Anche per arrivare a Dio la strada da percorrere rimane ancora l'uomo. L'uomo, di cui parla Agostino, non è necessariamente l'adulto, per il quale si pongono i problemi della coscienza e quindi l'uso della libertà, ma la creatura umana, che è tale in tutti gli stadi del suo esistere. Essa nasce libera, ma non questuante la sua destinazione. Ad ogni stadio dell'esistenza corrispondono responsabilità diverse, ma non vi sono per essa stati neutri indecisionali riguardo alla sua destinazione concreta, anche se i livelli di coscienza percepiscono talvolta «a quale città si appartenga». Nella visione di tale antropologia, Agostino difese i diritti del bambino, che vanno posti sul medesimo livello di quelli dell'adulto, particolarmente sul piano religioso. Fu anche questa la ragione che spinse Agostino a difendere il battesimo dei bambini, nel celebre *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*.

Agostino accetta la diversificazione degli elementi del composto umano, ne sottolinea le differenze e i ruoli (così l'anima è il principio vitale del corpo e non il contrario), ma non definisce l'uomo dal suo

---

<sup>47</sup> *Beat. 6.*

composto in sé. Egli perciò ritiene superfluo discutere sugli elementi che compongono l'uomo – questo infatti è tale in virtù di tali elementi–; occorre invece ricercare quale sia il bene dell'uomo nella sua globalità. Il suo bene principale coincide con il suo fine ed è ciò che definisce l'uomo. Egli si esprime come segue:

Come definiremo l'uomo? Diremo che è anima e corpo a guisa di un carro a due cavalli o di un centauro? Lo chiameremo soltanto un corpo che è al servizio di un'anima padrona di se stessa...? Lo chiameremo soltanto un'anima, ma sottintendendo il corpo che essa regge...? Sarebbe forse difficile e, in ogni caso, lungo discutere tale questione che, d'altra parte, sarebbe superflua. Sia infatti che l'uomo si definisca un'anima e un corpo, sia che si riservi all'anima sola il nome di uomo, il bene principale dell'uomo non è il bene principale del corpo ma ciò che è bene principale dell'anima e del corpo insieme, oppure che il bene principale dell'anima sola sia anche il bene principale dell'uomo<sup>48</sup>.

«Sarebbe falso dire – precisa ancora – che l'uomo è nella mente e che nella carne non è l'uomo»<sup>49</sup> e benché «il corpo sia di natura diversa da quella dello spirito, non è però estraneo alla natura dell'uomo. Benché poi lo spirito non abbia niente di corporeo l'uomo è tuttavia composto di uno spirito e di un corpo»<sup>50</sup>. «La loro unione è una grande meraviglia, incomprensibile all'uomo: è l'uomo»<sup>51</sup>.

L'unità del corpo e dell'anima, argomento per lui a favore dell'unità in Dio del Padre e del Figlio<sup>52</sup>, gli serve per determinare il «sentire» dell'anima che avviene attraverso il corpo, ma non ne dipende<sup>53</sup>. L'anima cioè è di natura incorporea, è spirituale, può conoscere se stessa come tale, può riannodarsi a Dio Trinità (la radice del suo essere a immagine divina), è immortale (può quindi sopravvivere senza il corpo), è relazionata alla verità che, presente in essa, determina l'unione tra la mente che la contempla e la verità contemplata. In questa con-presenza della verità nell'anima, che è possibile sperimentare, c'è la radice teocentrica dell'antropologia agostiniana<sup>54</sup>.

<sup>48</sup> *De mor. Eccl. cath.* 1,4.

<sup>49</sup> *Serm.* 154,10,15.

<sup>50</sup> *De contin.* 12,26.

<sup>51</sup> *De civ. Dei* 21,10.

<sup>52</sup> Cfr. *Ep.* 238,2,12.

<sup>53</sup> Cfr. *De Gen. ad litt.* 11,24,51.

<sup>54</sup> Cfr. *De ordine* 2,11,30; *Solil.* 1,6,13; *De div. quaest.* 2,2,3; *De civ. Dei* 11,2.

g. *La barca e i rematori - La sposa e lo sposo. Agostino*

Il problema della libertà dell'uomo è uno dei temi dominanti dell'intera opera agostiniana. Probabilmente nasceva da un problema personale, quello di essere stato manicheo. Per i manichei, ogni cosa, compreso l'operato umano, era mossa dai due principi che reggono il mondo: il bene e il male.

Nelle *Confessioni* Agostino racconta di aver molto desiderato, quand'era ancora manicheo, di parlare con Fausto, rinomato rappresentante della setta manichea, che a suo avviso avrebbe potuto dissipare tutti i dubbi che gli si agitavano in cuore. Era voce comune che Fausto fosse un uomo molto dotto in ogni campo della scienza e, soprattutto, istruito nelle *artes liberales*<sup>55</sup>. L'incontro, tuttavia, risultò abbastanza deludente per Agostino: certo, Fausto aveva parole e gesti piacevoli, ma non contenuti adatti a dissipare i dubbi che si agitavano nel cuore di Agostino. Sicché questo incontro lo lasciò molto scontento, sia perché fu costretto a rivedere l'opinione che si era fatto di Fausto, sia perché furono confermati i dubbi che aveva a riguardo del manicheismo. In realtà, il grande problema della libertà era rimasto intatto, e lo tormentò per lunghi anni, fino alle elaborazioni dell'ultima parte della sua esistenza, sviluppate in massima parte in piena polemica con i pelagiani. L'esistenza, pertanto, diventa nostalgia di una libertà perduta e, grazie al Salvatore, speranza di poterla recuperare. Agostino approfondì il problema della libertà umana in alcuni punti che possiamo esprimere in maniera molto schematica: 1. La libertà dell'uomo non può porsi in discussione perché tale dato ci viene dalle stesse Scritture<sup>56</sup>; 2. È proprio della volontà acconsentire o meno al dono stesso della grazia di Dio<sup>57</sup>; 3. La libertà collabora con la grazia. Se essa da sola non può portarsi al livello divino la grazia, da parte sua, si adatta alla graduale crescita della libertà che, da una possibilità di volere (desiderare) si porta ad una scelta effettiva<sup>58</sup>.

Agostino concepisce la libertà e la grazia (Dio e l'uomo) come due amici. Dio è l'amico dell'uomo e questi senza Dio non sarebbe più se stesso, si manifesterebbe come un essere al limite «irrequieto,

<sup>55</sup> Cfr. *Conf.* 5,6,10-7,13.

<sup>56</sup> *De gr. et lib. arb.* 2,4: «Nei passi (delle Scritture) dove viene detto: "Non volere questo non volere quello, e quando negli ammonimenti divini viene richiesto l'agire della volontà, è dimostrato sufficientemente il libero arbitrio"».

<sup>57</sup> *De spir. et littera* 34,60: «La sua misericordia ci previene in tutto, ma consentire o meno alla chiamata divina spetta alla volontà del singolo».

<sup>58</sup> Cfr. *De gr. et lib. arb.*, 15-17.

alienato». Nel rapporto della libertà umana con la grazia non si tratta perciò di una invadenza di Dio nell'autonomia umana, ma di un *auxilium* alla libertà perché possa essere tale e agire non condizionata dalla concupiscenza. La libertà poi non solo ha assoluto bisogno di tale aiuto ma brama di averlo perché ciò corrisponde al suo stesso bene, anzi all'unico suo bene. La libertà e la grazia insieme producono quelle *opera pietatis*, il cui frutto è il raggiungimento di Dio nel suo ultimo destino<sup>59</sup>. Per spiegare il suo pensiero Agostino usa le immagini della barca e dei rematori che, insieme, raggiungono la riva; oppure, dell'innamorata che, nel *Cantico dei Cantici* (8,5), vuole camminare solo se si appoggia sulla spalla del suo diletto<sup>60</sup>. La libertà umana, appoggiandosi sulla grazia di Dio, si appoggia su colui che è il suo amore. L'uomo perciò, nella visione agostiniana, può fare il suo viaggio solo con Dio. L'obiezione che, lasciando interferire Dio nell'ambito delle scelte della libertà umana, di fatto Dio si sostituisce ad essa, per Agostino è solo una pseudo-difficoltà. La volontà umana infatti, muovendosi nell'ambito dell'amore, quando opera necessita sempre di un punto di appoggio. Qualora venisse lasciata sola, essa girerebbe a vuoto<sup>61</sup>. L'*adiutorium* della grazia è detto così perché aiuta, mette in condizione di, non si sostituisce quindi alla libertà né svaluta l'uomo e i suoi sforzi; solo, li rende possibili. Ciò era vero per Adamo innocente, per il quale era sufficiente *l'adiutorium sine quo non*; ed è vero per ogni uomo dopo il peccato dei progenitori che necessita dell'*auditorium quo*<sup>62</sup>.

La questione dovrà porsi diversamente, nel senso di capire alla radice il rapporto uomo-Dio, dato che l'uomo può essere in qualche modo decifrato solo tenendo in considerazione ambedue i termini. Tutto ciò, espresso in termini di «libertà», venne sintetizzato da lui nel modo seguente: «Alla volontà umana resa malata (dalla concupiscenza) è stata quindi data in aiuto la grazia divina affinché potesse agire senza deviare e senza venire sopraffatta. E così, benché malata essa non venisse meno»<sup>63</sup>.

D'altronde, i *duo amores* che lottano tra loro, e che costituiscono l'origine della Città di Dio e di quella dell'uomo, sono inscindibilmente legati, e questa loro commistione costituisce l'unico modo per

<sup>59</sup> Cfr. *Conf.* 9,21; *De gr. et. lib. arb.* 4,17.

<sup>60</sup> Cfr. *De gr. et. lib. arb.* 6,13.

<sup>61</sup> Cfr. *Ep.* 194,2,3.

<sup>62</sup> Cfr. *De correptione et gratia* 12,34.

<sup>63</sup> *De correptione et gratia* 12,38.

giungere all'eterna città di Dio, in analogia alla salvezza che si è realizzata con l'unione dell'uomo e di Dio nell'unico Gesù Cristo.

Negli anni il vescovo d'Ippona ha maturato la convinzione che nell'uomo non esistono ambiti a sé stanti: essi convergono e sono tenuti insieme da un dato esistenziale, nel quale la grandezza e la bontà di Dio acquistano una priorità ad ampio raggio, e diventano un imprescindibile punto di riferimento. Non tensione, dunque, tra Dio e uomo, ma rapporto familiare, grazie al quale l'uomo entra in relazione con Dio nei termini della *dilectio*. La Chiesa, sposa del Cantico, benché purificata nel Battesimo, scopre di essere ancora bisognosa della grazia di Dio quale sua indispensabile condizione di vita, e a lui si appoggia, perché da lui riceve quello che ha.

#### *h. L'uomo immagine della Trinità - Agostino*

Nel *De Trinitate* Agostino cerca l'immagine della Trinità nell'uomo: uomo esteriore e uomo interiore. Nell'uomo esteriore studia la cognizione dei sensi esterni e dei sensi interni, con un interesse particolare agli *occhi* (libro XI), e trova varie triadi, capaci di descrivere l'immagine della Trinità nell'uomo. Tuttavia, mancando l'uguaglianza dei termini e l'identità della sostanza, occorre entrare nell'uomo interiore, laddove cioè l'uomo intuisce le verità eterne e possiede la sapienza, e lì Agostino trova quell'immagine, espressa con la formula: *mens - notitia - amor*, o *memoria - intelligentia - voluntas*. La *mens* dice relazione al Padre; l'intelligenza al Figlio-Verbo-Verità; l'amore allo Spirito<sup>64</sup>. Tre realtà diverse, che tuttavia sono al tempo stesso una sola cosa, una sola sostanza, una sola vita e, quando sono perfette, sono uguali. Dalla mente procede la parola, e dalla mente che si conosce per mezzo della parola, procede l'amore; come in Dio: dal Padre nasce il Figlio, che è la Parola; e dal Padre e dal Figlio procede lo Spirito santo, che è l'Amore.

In quanto immagine di Dio si ha la grandezza dell'uomo che è somma<sup>65</sup>; ma anche la sua indigenza che è altrettanto somma perché il desiderio risulta sproporzionato alle possibilità reali<sup>66</sup>. Da tale tensione esistenziale l'uomo viene a trovarsi in una inquietezza che appartiene al suo essere e che solo Dio potrà placare<sup>67</sup>. Dio e l'uomo vengono

<sup>64</sup> Cfr. *De Trin.* 15,3,5.

<sup>65</sup> 14,4,6: «(L'uomo) è una grande natura perché capace di essere partecipe della somma natura».

<sup>66</sup> Cfr. *De civ. Dei*, 12,1,3.

<sup>67</sup> *Conf.* 1,1,1: «Ci hai fatti per te e il nostro cuore è inquieto finché non riposa in te».

a trovarsi in una continua tensione di ricerca, che s'incrociano e quindi s'incontrano nella conoscenza che l'uomo percepisce di Dio quale immagine di se stesso.

La somiglianza che Agostino suggerisce riempie l'animo di uno stupore meraviglioso, ma va congiunta anche ad una grande differenza: *memoria - intelligentia - voluntas* sono nell'uomo, ma non sono esse stesse l'uomo, come avviene invece nella Trinità. Inoltre, tra la Parola del Padre e la nostra parola interiore<sup>68</sup> corre un altro abisso, essendo quest'ultima fallibile, non sostanziale, non eterna. E dunque il santo Vescovo può creare l'ossimoro *similitudo dissimilis*, come leggiamo qui di seguito:

Prendiamo come esempio la memoria, l'intelligenza e la volontà. Quantunque enunciamo separatamente queste facoltà una alla volta in momenti diversi e particolari per ciascuna, non possiamo far nulla, né parlare di una di esse senza il concorso delle altre due. Non dobbiamo tuttavia credere che il paragone di queste tre facoltà con la Trinità sia così esatto da corrispondere in ogni parte. Del resto, in una discussione, quale paragone riesce così calzante da adattarsi in ogni parte all'argomento per il quale dev'essere usato? O quando mai si può prendere una creatura per un paragone che si confaccia al Creatore? Si riscontra dunque che questa similitudine è dissimile in primo luogo per il fatto che le tre facoltà, cioè memoria, intelligenza e volontà, sono insite nell'anima, ma l'anima non è nessuna di queste tre facoltà. La Trinità invece non è insita in Dio, ma è Dio essa medesima. Qui risalta una semplicità meravigliosa, poiché non c'è diversità tra l'essere, l'intendere e qualsiasi altro attributo della natura di Dio, mentre invece, poiché l'anima esiste anche quando non comprende, il suo essere e il comprendere son due cose diverse. Inoltre, chi oserebbe dire che il Padre non comprende da se stesso ma per mezzo del Figlio, come la memoria non comprende da se stessa ma per mezzo dell'intelligenza o piuttosto come l'anima, in cui sono insite queste facoltà, comprende solo mediante l'intelligenza, ricorda solo mediante la memoria e vuole solo mediante la volontà? Questo paragone è usato perché, in un modo quale che sia, si comprenda ciò: allo stesso modo cioè che quando si enuncia ognuna delle tre facoltà insite nell'anima mediante i termini che le denotano, il termine corrispondente a ciascuna non può essere enunciato senza il concorso di tutt'e tre le facoltà in quanto per enunciarle bisogna ricordare, comprendere e volere, così non c'è creatura con cui si denoti soltanto il Padre o soltanto il Figlio o soltanto lo Spirito

---

<sup>68</sup> *Verbum linguae nullius, De Trin.* 15,12,22.

Santo e non insieme la Trinità, senza che una tale creatura sia l'opera simultanea della Trinità che opera sempre indivisibilmente. Per conseguenza né la voce del Padre né l'anima e il corpo del Figlio né la colomba dello Spirito Santo sono stati fatti senza il concorso simultaneo delle tre Persone della Trinità<sup>69</sup>.

*Similitudo dissimilis* in ultima analisi ci mette di nuovo di fronte alla complessità del problema della creazione dell'uomo, ci insinua l'idea che le intuizioni dei Padri contengano una proposta di comprensione, e che qualunque affermazione si possa fare dell'uomo, in realtà rimanda a un mistero ulteriore a riguardo del quale le parole non sono adeguate.

## Bibliografia

- Dinkler, E., *Die Anthropologie Augustins*, Stuttgart 1934. – Karpp, H., *Probleme altchristlicher Anthropologie*, Gütersloh 1950. – Crouzel, H., *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956. – Ladner, G. B., «The Philosophical Anthropology of St. Gregory of Nissa», in *Dumbarton Oaks Papers* 12 (1958) 61-94. – Des Places, E., *Syngeneia. La parenté de l'homme avec Dieu: d'Homère à la patristique*, Paris 1964. – Giannini, G., *Il problema antropologico. Linee di sviluppo storico-speculativo dai presocratici a S. Tommaso*, Roma 1965. – Bieler, L., *Theios aner. Das Bild des «Göttlichen Menschen» in Spätantike und Frühchristentum*, Darmstadt 1967. – Pépin, J., *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris 1971. – Wolff, H. W., *Anthropologie des Alten Testaments*, München 1973. – Bianchi, U. (ed.), *Arché e telos: l'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa*, Milano 1981. – Grossi, V., *Lineamenti di antropologia patristica*, Roma 1983. – Andia, Y. de, *Homo vivens: Incorruptibilité et divinisation de l'homme selon Irénée de Lyon*, Paris 1986. – Hamman, A., *L'homme, image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Eglise des cinq premiers siècles*, Paris 1987. – P. Brown, *The Body and society. Men, women and sexual renunciation in early Christianity*, London 1988.

---

<sup>69</sup> Ep. 169,2,6.

**Summary:** *The theme of man, image of God, unquestionably has a central place in the thought of the Fathers of the Church. Once neglected and underestimated in theology, since decades it arouses the interest of historians of Christian antiquity. For that reason, monographs have superabounded, dedicated to the most prestigious representatives: Clement of Alexandria, Origen, Athanasius, Gregory of Nyssa, Cyril of Alexandria, just to give some examples. This revival of a central theme of patristic theology coincides with contemporary research about man, in philosophy and in sciences. It seems normal, therefore, that the believer or the historian of religion should also try to give an idea. Why did the Fathers incessantly scrutinize the text of Genesis: “God created man in His image” and give such importance to the story of creation?*

**Key words:** Anthropology, Patristics.

**Parole chiave:** Antropologia, Patristica.