

IL TEMA DELLA CREAZIONE DELL'UOMO AD IMMAGINE E SOMIGLIANZA DI DIO NELLA LETTERATURA CRISTIANA ANTICA FINO AD AGOSTINO

In *Gen.* 1, 26, a coronamento dell'opera divina, viene presentata con particolare rilievo la creazione dell'uomo ad immagine e somiglianza di Dio che gli affida il dominio su tutti gli esseri viventi della terra. Nel seg. v. 27 viene ribadito il concetto della creazione dell'uomo ad immagine di Dio ed al tempo stesso, con l'espressione «maschio e femmina li creò», si mette in luce la partecipazione della donna alla dignità dell'immagine divina. Questo racconto dell'origine dell'uomo, più recente rispetto alla narrazione di *Gen.* 2,7 ove Dio è raffigurato nell'atto di plasmare l'uomo con polvere del suolo, mostra la collocazione dell'essere umano al vertice del mondo materiale, la sua speciale distinzione nei confronti delle altre creature; egli stabilisce un rapporto personale con Dio, entrando in dialogo con lui, e svolge una funzione particolare all'interno del mondo che lo circonda in quanto coopera con il suo Creatore (1). In questa sede si intende offrire un quadro essenziale di quelli che appaiono gli aspetti più significativi della riflessione degli scrittori cristiani dei primi secoli sulla presenza dell'immagine e della somiglianza di Dio nell'uomo; tale riflessione trova il suo compimento in Agostino che rappresenta il limite cronologico di questa ricerca (2).

In via preliminare mi sembra utile accennare alla posizione di Filone che ha esercitato un notevole influsso soprattutto sugli

(1) Cfr. M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *Fondamenti di una antropologia teologica*, Firenze 1973, pp. 62-63. Una riflessione teologica sul tema dell'immagine è offerta da G. IAMMARRONE, *L'uomo immagine di Dio. Antropologia e Cristologia*, Roma 1989; alle pp. 120-136 è riportata una raccolta di testi patristici in traduzione italiana.

(2) Per una panoramica d'insieme su questo tema si veda il recente studio di A. G. HAMMAN, *L'homme, image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles*, Paris 1987. Cfr. inoltre R. Mc L. WILSON, *The early history of the Exegesis of Gen. 1,26*, *Studia Patristica* I, TU 63, Berlin 1957, pp. 420-437 che arriva fino ad Origene; H. CROUZEL, *Immagine* in «Dizionario patristico e di antichità cristiane», vol. II, Casale Monferrato 1984, coll. 1758-1762; M. ALEXANDRE, *Le commencement du livre Genèse I-V. La version grecque de la Septante et sa réception*, Paris 1988, pp. 180 sgg.

autori cristiani di ambiente alessandrino. Egli distingue nettamente l'uomo plasmato di *Gen.* 2,7 da quello fatto ad immagine di Dio: il primo è sensibile, composto di anima e di corpo, uomo o donna, mortale per natura, mentre il secondo è un'idea, intelligibile, incorporeo, né maschio né femmina, incorruttibile per natura (3). Per il nostro autore quindi il concetto di immagine divina si riferisce all'intelletto, guida dell'anima; esso, invisibile, vede tutto, ha un'essenza inconoscibile mentre comprende quella degli altri esseri (4). Lo spirito razionale che è nell'uomo è stato formato secondo l'idea archetipica dell'immagine divina (5). Tale immagine è il Logos di cui Dio si è servito come di uno strumento per creare il mondo; come Dio è modello della sua immagine, così questa diventa modello di altre cose come è mostrato, secondo Filone, da *Gen.* 1,27 (6). Di qui deriva il concetto dell'uomo «immagine di immagine», in quanto fatto da Dio a somiglianza della sua immagine, vale a dire il Logos, come si è detto in precedenza (7); vedremo come questo concetto sarà ripreso dalla riflessione cristiana successiva, sia pure in altro contesto.

Nell'ambito degli apologisti cristiani del II sec. Giustino e Teofilo mostrano di non accogliere la distinzione filoniana tra l'uomo creato ad immagine e somiglianza di Dio e quello plasmato dal fango della terra (8); per Taziano, che intravede nello spirito l'immagine e la somiglianza di Dio (9), il Logos celeste fece l'uomo immagine dell'immortalità a imitazione del Padre che lo aveva generato (10). Assai articolato è il discorso svolto da Ireneo che presenta una visione unitaria dell'uomo leggendo *Gen.* 1,26 e 2,7 senza rilevare contrapposizioni tra questi due passi. Dando alla sua argomentazione un'impronta di carattere trinita-

(3) *De opif.* 134; ed. R. ARNALDEZ, Paris 1961, p. 230. In questo senso cfr. anche *Quaest. in Gen.* I, 4; ed. CH. MERCIER, Paris 1979, p. 64. Si veda in proposito A. M. MAZZANTI, *La creazione dell'uomo in Filone di Alessandria*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 53 (n.s. XI, 2), 1987, pp. 167 sgg. Sul problema della doppia creazione, è importante la raccolta di studi *La «doppia creazione» dell'uomo negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi*, a cura di U. BIANCHI, Roma 1978. Cfr. inoltre P. LANGA, *Antropologia patristica en los dos relatos de la creación*, in «Masculinidad y feminidad en la Patristica», Pamplona 1989, pp. 193 sgg.

(4) *De opif.* 69; ed. cit., p. 186.

(5) *De special. leg.* I, 171; ed. S. DANIEL, Paris 1975, p. 110.

(6) *Leg. all.* III, 96; ed. C. MONDÉSERT, Paris 1962, pp. 224-226.

(7) *De opif.* 25; ed. cit., p. 156.

(8) Per Giustino si veda *Dial.* 62 (ed. OTTO, I, 2, WIESBADEN 1969, p. 218); per Teofilo cfr. *Ad Autol.* II, 19 (SC 20, p. 146).

(9) *Or. ad Graec.* 12 (ed. E. SCHWARTZ, Leipzig 1888, p. 12); Taziano distingue tra due spiriti, l'uno che è chiamato anima e l'altro che è più grande dell'anima, immagine e somiglianza di Dio.

(10) *Ibid.* 7; ed. cit., p. 7.

rio, il vescovo di Lione osserva che l'uomo è una mescolanza di anima e di carne modellata ad immagine di Dio e plasmata dalle mani di Dio, cioè dal Figlio e dallo Spirito, ai quali disse: «Facciamo l'uomo» (11). Ireneo ha cura di sottolineare che «l'uomo e non una parte dell'uomo è fatto ad immagine e somiglianza di Dio» e che «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» (12). Caratteristica peculiare di Ireneo è quella di aver fatto rientrare, in polemica antignostica, la componente corporea dell'uomo nel concetto di immagine (13) che è quindi a lui connaturata in quanto opera plasmata da Dio. Di qui si comprende la distinzione stabilita da Ireneo tra l'immagine e la somiglianza; mentre l'immagine di Dio permane comunque nell'uomo in virtù del fatto di essere creatura da Lui plasmata, la somiglianza è riservata all'uomo perfetto a causa dell'effusione dello Spirito che, mescolato all'anima, si unisce all'opera plasmata: così giunge a compimento l'uomo spirituale e perfetto, creato ad immagine e somiglianza di Dio (14). Dopo aver ribadito che l'uomo perfetto è costituito da queste tre realtà unite insieme, corpo, anima e Spirito (15), Ireneo chiarisce ulteriormente il suo pensiero concludendo: «Sono dunque perfetti quelli che hanno lo Spirito di Dio sempre dimorante in loro e si conservano irreprensibili nell'anima e nel corpo, cioè conservano la fede in Dio e la giustizia verso il prossimo» (16). Questo concetto di somiglianza di Dio assume perciò una forte connotazione etica e si concretizza nella vita del credente aperta all'azione rinnovatrice di Dio mediante il suo Spirito ed alla disponibilità verso gli altri uomini. È il contesto cristologico, soprattutto in riferimento al Verbo incarnato, che illumina la teoria di Ireneo relativa all'immagine e alla somiglianza di Dio. Egli, riprendendo l'espressione, già formulata da Filone, dell'uomo come immagine

(11) *Adv. haer.* IV, Pr. 4; SC 100, p. 390. Su questo passo si veda l'importante osservazione di A. ROUSSEAU in SC 100, p. 108; per la traduzione cfr. *Ireneo di Lione. Contro le eresie e gli altri scritti*, a cura di E. BELLINI, Milano 1981, p. 304.

(12) *Adv. haer.* V, 6, 1; SC 153, p. 72. Per la traduzione cfr. E. BELLINI, *op. cit.*, pp. 419-420.

(13) Cfr. A. ORBE, *Antropologia de San Ireneo*, Madrid 1969, p. 112; V. GROSSI, *Lineamenti di antropologia patristica*, Roma 1983, p. 45.

(14) *Adv. haer.* V, 6, 1; SC 153, p. 76.

(15) In questo contesto Ireneo si rifà a *I Thess.* 5, 23. In *Adv. haer.* V, 9, 1 (*ibid.*, pp. 106-108) il vescovo di Lione osserva che lo Spirito salva e forma, la carne è salvata e formata, mentre l'anima si trova in una posizione intermedia, ora seguendo lo Spirito, ora obbedendo alla carne.

(16) *Adv. haer.* V, 6, 1 (*ibid.*, p. 80); trad. di E. BELLINI, *op. cit.*, p. 420. Nella n. 2 di p. 625 Bellini rileva che lo Spirito «è presentato come una realtà divina, necessaria perché l'uomo sia perfetto».

dell'immagine e quindi la distinzione tra i concetti di «immagine» e «ad immagine» (17), mette in evidenza che l'immagine di Dio è il Figlio, a immagine del quale è stato fatto l'uomo (18). Il vescovo di Lione ha qui presente specificamente l'incarnazione del Verbo che rivela la realtà dell'uomo di essere ad immagine di Dio; osserva infatti in un passo assai significativo in proposito: «Il Verbo di Dio si fece uomo, rendendo se stesso simile all'uomo e l'uomo simile a sé, affinché, attraverso la somiglianza con il Figlio, l'uomo divenga prezioso di fronte al Padre. Infatti nei tempi passati si diceva bensì che l'uomo è stato fatto ad immagine di Dio, ma non appariva tale, perché era ancora invisibile il Verbo, ad immagine del quale l'uomo era stato fatto: e appunto per questo facilmente perse la somiglianza. Ma quando il Verbo di Dio si fece carne (19), confermò l'una e l'altra cosa: mostrò veramente l'immagine, divenendo egli stesso ciò che era la sua immagine, e ristabilì saldamente la somiglianza, rendendo l'uomo simile al Padre invisibile attraverso il Verbo che si vede» (20). Ireneo quindi, oltre ad indicare nella realtà visibile del Verbo incarnato l'immagine divina presente nell'uomo, ribadisce la distinzione tra immagine e somiglianza, la prima insita nella creatura umana, la seconda ricostituita dall'azione salvifica del Verbo che ha condotto l'uomo alla somiglianza con il Padre.

Gli alessandrini riprendono la distinzione tra *Gen.* 1,26 e 2,7 che è stata già esaminata in Filone. Clemente precisa con chiarezza che la Scrittura con l'espressione «ad immagine e somiglianza» si riferisce a ciò che è non secondo il corpo, perché non si può assimilare quanto è mortale a quanto è immortale, ma soltanto secondo intelletto e ragione (21). Anche il nostro autore considera immagine di Dio il suo Logos e quindi immagine di questa immagine l'uomo o, come egli puntualizza, l'uomo vero, cioè la ragione umana, l'intelletto che è nell'uomo, il quale è detto creato ad immagine e somiglianza di Dio perché per l'intelligenza del suo cuore è fatto simile al Verbo divino e perciò razionale (22). Al pari di Ireneo, Clemente distingue i concetti di immagine e somiglianza, presentando tale distinzione come tradizionale in ambito cristiano. Egli infatti, dopo aver osservato che per Platone

(17) Cfr. A. ORBE, *op. cit.*, p. 107.

(18) Cfr. *Epid.* 22; si veda E. PERETTO, *Ireneo di Lione, Epideixis. Antico catechismo degli adulti*, Roma 1981, p. 100.

(19) *Io.* 1, 14.

(20) *Adv. haer.* V, 16, 2 (SC 153, p. 216); trad. di E. BELLINI, *op. cit.*, p. 442.

(21) *Strom.* II, 102, 6; GCS 52, p. 169.

(22) *Protr.* X, 98, 4; SC 2, p. 166. Si veda la traduzione di M.G. BIANCO, *Il Portrettico. Il Pedagogio di Clemente Alessandrino*, Torino 1971, p. 168.

la perfezione nella virtù è riposta nella scienza del bene e nell'assimilazione a Dio e che tale somiglianza è «essere giusti e santi con assennatezza» (23), continua riferendosi a quella tradizione cristiana cui si è prima accennato: «E non è forse vero che alcuni dei nostri interpretano che l'uomo abbia ricevuto l'essenza «secondo immagine» subito alla nascita, mentre «secondo somiglianza» dovrà riceverla in seguito, via via che diviene perfetto?» (24). Anche per Clemente quindi l'essere ad immagine è connaturato alla creatura umana, e specificamente alla sua interiorità e razionalità, mentre la somiglianza è l'obiettivo che si persegue nel cammino verso la perfezione (25). Con una forte sottolineatura etica l'alessandrino delinea i tratti di questa perfezione definendo il vero gnostico «ad immagine e somiglianza» colui che imita Dio per quanto è possibile, senza tralasciare nulla di quanto giova a questa somiglianza, ed è temperante, paziente, giusto, domina le passioni, condivide ciò che ha, compie il bene con la parola e con le opere (26).

Accogliendo la distinzione tra *Gen.* 1,26-27 e 2,7 Origene dà risalto, come già aveva indicato Filone, al differente uso che fa la Scrittura, nei passi suddetti, dei tt. *poiētēn* e *plassein*, l'uno riferito alla creazione dell'uomo ad immagine e somiglianza di Dio, l'altro alla plasmazione del corpo. Dopo aver citato *Gen.* 1,27 osserva l'Alessandrino: «Questo non lo troviamo attribuito né al cielo, né alla terra, né al sole, né alla luna, e quindi questo uomo, che dice fatto ad immagine di Dio, non lo intendiamo in quanto corporeo: giacché non la figura del corpo contiene l'immagine di Dio, né è detto dell'uomo corporeo che è stato fatto, bensì plasmato, come sta scritto in seguito» (27). L'uomo dunque fatto ad immagine di Dio è l'uomo interiore, invisibile, incorporeo, incorruttibile, immortale, poiché sono queste le qualità in cui si scorge più convenientemente l'immagine di Dio. Origene è indotto a sviluppare questa argomentazione anche dalla polemica con gli antropomorfiti in quanto rileva che chi ritiene che sia stato fatto ad immagine e somiglianza di Dio l'uomo corporeo, sembra indurre che Dio stesso sia corporeo e di forma umana, il che è manifestamente empio (28). Per definire quanto è ad immagine di

(23) Cfr. *Resp.* X, 613ab; *Theaet.* 176b.

(24) *Strom.* II, 131 (GCS 52, p. 185); trad. di G. PINI, Milano 1985, p. 336.

(25) Cfr. V. GROSSI, *op. cit.*, pp. 47-49.

(26) *Strom.* II, 97, 1; GCS 52, p. 166.

(27) Origene cita qui *Gen.* 2, 7.

(28) *In Gen. hom.* 1, 13 (GCS 29, p. 15); per la traduzione di questo passo si veda Origene, *Omellerie sulla Genesi*, a cura di M.I. DANIELI, Roma 1978, pp. 52-53. Sulla polemica origeniana contro gli antropomorfiti, cfr. anche *Comm. in Rom.* I, 19; PG 14, 871A. La distinzione tra l'uomo fatto ad

Dio, l'alessandrino parla, oltre che di uomo interiore, dell'anima razionale (29), della sua prudenza, giustizia, moderazione, virtù, sapienza, in cui sono ravvisati i segni di tale immagine (30). Questa, posta da Dio non all'esterno, ma all'interno dell'uomo, è indelebile, come Origene sottolinea valendosi di una suggestiva metafora: «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 per la malvagità. Infatti l'immagine di Dio rimane sempre» (31). Origene distingue accuratamente anche tra le espressioni «ad immagine di Dio», riferita all'interiorità dell'uomo, e «immagine di Dio» che, ispirandosi a *Col.* 1,15, identifica con il Salvatore (32), generato prima di ogni creatura, il Verbo, la Verità e la Sapienza in persona (33); se dunque il Salvatore è immagine del Dio invisibile, ne consegue per l'Alessandrino che l'anima, fatta ad immagine del Creatore, è immagine dell'immagine (34). Sulla scia della tradizione a lui precedente Origene intravede nell'immagine e nella somiglianza due momenti distinti nel cammino dell'uomo verso la perfezione; questi all'inizio fu fatto ad immagine di Dio, mentre la somiglianza fu differita affinché prima confidasse in Dio e solo dopo diventasse simile a lui, ed egli stesso apprendesse che diventerà simile a Dio chiunque in lui confida (35). Il fonda-

immagine di Dio e quello plasmato dal fango, corrispondenti rispettivamente all'uomo interiore e a quello esteriore, ritorna nello stesso *Comm. in Rom.* II, 13 (912D-913A) e VII, 4 (1110B).

(29) Cfr. *C. Cels.* IV, 83 (SC 136, p. 392); VI, 63 (SC 147, p. 336); VII, 66 (SC 150, p. 168); VIII, 49 (SC 150, p. 282).

(30) *De Princ.* IV, 4, 10; SC 268, p. 426. Si veda anche un frammento catenario, riportato nella *Quaest. in Gen. Interr.* XX di TEODORETO (PG 80, 113D-116AB); cfr. il mio studio *Il tema dell'uomo/donna immagine di Dio nei Commenti paolini e a Gn di area antiochena* (Diodoro, Crisostomo, Teodoro, Teodoreto), «Annali di storia dell'esegesi» 2 (1985), pp. 103-104 n. 2.

(31) *In Gen. hom.* 13, 4 (GCS 29, p. 119); *trad. cit.*, p. 207.

(32) *In Lc. hom.* 8; GCS 49 (35), p. 48. Cfr. anche *In Gen. hom.* 1, 13; GCS 29, p. 17.

(33) *C. Cels.* VI, 63; SC 147, pp. 334-336.

(34) Si veda *In Lc. hom.* 8, *cit.* nella n. 32. Nel *De orat.* 22, 4 (GCS, Origene II, p. 348) Origene osserva che immagine dell'immagine sono i santi, mentre l'immagine è il Figlio. Anche Metodio in *Symp.* 6, 1 (SC 95, p. 166) applica all'anima il concetto di immagine dell'immagine, mentre, più in generale, nel *De res.* 1, 34, 1 (GCS 27, p. 271), osserva che Dio introdusse nel mondo l'uomo come imitazione della propria immagine. Per il concetto dell'anima razionale come immagine dell'immagine cfr. anche Eusebio, *Praepar. evang.* XIII, 13; SC 307, p. 336.

(35) *Comm. in Rom.* IV, 5 (PG 14, 978B); si veda la traduzione del passo a cura di F. COCCHINI in *Origene. Commento alla lettera ai Romani*, vol. I, Casale Monferrato 1985, p. 199. Sulla distinzione tra immagine e somiglianza cfr. anche CIRILLO di GERUSALEMME, *Catech.* 14, 10; edd. W.C. REISCHL-J. RUPP, HILDESHEIM 1967, vol. II, p. 118.

mento scritturistico di questa distinzione è individuato dal nostro autore nel testo stesso di *Gen.* 1,27 ove si dice che Dio creò l'uomo a sua immagine, ma non si parla della somiglianza cui si era fatto cenno nel precedente v. 26 (36); ciò indica per Origene che l'uomo sin dalla prima creazione ha ottenuto la dignità dell'immagine, che quindi non si può cancellare, mentre la perfezione della somiglianza gli è stata riservata per la fine, nel senso che egli la deve conseguire, imitando Dio con la propria operosità. In questo passo dalla forte tensione escatologica l'Alessandrino delinea il passaggio dell'uomo dalla possibilità della perfezione concessagli all'inizio mediante la dignità dell'immagine alla realizzazione piena della somiglianza quando Dio sarà tutto in tutti (37). Si tratta per Origene di un progresso e di uno sforzo continui che devono condurre l'uomo sulla via del rinnovamento quotidiano secondo l'uomo interiore (38); di qui l'invito a guardare sempre all'immagine di Dio, rappresentata dal Salvatore, per poter essere trasformati a sua somiglianza (39).

In ambito alessandrino se Didimo riprende la linea interpretativa origeniana (40), Atanasio da un lato ribadisce che immagine di Dio è il Logos, il Salvatore Gesù Cristo (41) e che l'anima è stata creata ad immagine e somiglianza di Dio (42), dall'altro mostra di considerare unitariamente i concetti di immagine e somiglianza. Il vescovo di Alessandria, illustrando il piano provvidenziale di Dio, rileva che Egli nella sua bontà ha reso partecipi gli uomini della propria immagine, il Signore Gesù Cristo, e li ha fatti a sua immagine e somiglianza affinché, mediante una tale grazia, conoscendo l'immagine, cioè il Logos del Padre, potessero per mezzo di lui ricevere una cognizione del Padre e, conoscendo

(36) Cfr. *C. Cels.* IV, 30; SC 136, p. 254.

(37) *De Princ.* III, 6, 1 (SC 268, p. 236); si veda la traduzione di M. SIMONETTI, *I Principi di Origene*, Torino 1968, p. 464.

(38) Cfr. *II Cor.* 4, 16.

(39) *In Gen. hom.* 1, 13; GCS 29, pp. 17-18. Nel *De orat.* 27, 2 (GCS, Origenes II, p. 364) Origene, rilevando che il Verbo è il vero pane che nutre il vero uomo che è stato fatto ad immagine di Dio, osserva che chi si nutre di esso diventa anche a somiglianza del Creatore. Sulla concezione origeniana dell'immagine e della somiglianza di Dio si veda H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956.

(40) *In Gen.* 1, 26-28; SC 233, pp. 146 sgg.

(41) *De incarn.* 13, 7; SC 199, p. 312.

(42) *C. gentes or.* 34; PG 25, 68D. V. GROSSI, *op. cit.*, p. 54 inserisce la posizione di Atanasio all'interno della controversia trinitaria e del collegamento fra l'espressione «immagine di Dio» e il t. *homoousios*, e rileva che per il vescovo di Alessandria l'essere immagine qualifica il Verbo nella sua vita trinitaria, in quanto immagine consostanziale del Padre. In tale contesto Atanasio non distingue tra immagine e somiglianza «perché per lui come il Verbo è, sin dall'inizio, Figlio e quindi immagine per natura, così gli uomini sono figli e immagine per grazia, e ciò sul piano ontologico» (*ibid.*).

il Creatore, vivessero una vita veramente felice (43). Mediante l'assimilazione a sé Dio ha condotto il genere umano alla intelligenza e alla contemplazione degli esseri, dandogli la conoscenza della propria eternità (44). Quando l'anima allontana da sé ogni macchia di peccato e conserva puro il suo essere ad immagine, allora contempla come in uno specchio l'immagine del Padre, il Logos (45). Questi è venuto fra gli uomini proprio per rinnovarli e ricrearli secondo l'immagine; si tratta di una rigenerazione dell'anima (46), il cui essere ad immagine è anche per Atanasio indelebile e che, quando è stato oscurato dal peccato, è stato restaurato dall'opera salvifica del Verbo divino (47).

Questo motivo della restaurazione dell'immagine divina partecipata all'uomo in rapporto alla sua anima e decaduta in conseguenza del peccato, è ripreso da Gregorio Nazianzeno che frequentemente stabilisce l'equivalenza tra l'anima o, in senso più stretto, l'intelletto e l'immagine divina, mentre qualifica l'elemento corporeo come *plasma* o fango con evidente riferimento a *Gen.* 2,7 (48). Poiché l'uomo non ha custodito l'immagine che gli era stata partecipata, il Logos venne nella carne per salvare l'immagine e rendere immortale la carne. Il piano salvifico di Cristo, volto al recupero dell'anima/immagine, è messo in evidenza dal Nazianzeno in un passo giustamente famoso dove, attraverso l'interpretazione allegorica della parabola lucana della dracma smarrita, osserva che Cristo accese la lucerna, la sua carne, spazzò la casa, purificando il mondo dal peccato, cercò la dracma, l'immagine regale, vale a dire l'anima, sepolta dalle passioni, quindi non cancellata né definitivamente perduta, e dopo averla ritrovata partecipa agli angeli la sua gioia. Egli si umiliò a causa dell'anima prostrata a terra allo scopo di innalzare ciò che inclinava verso il basso ad opera del peccato (49).

Assai complesso è il discorso svolto da Gregorio di Nissa sull'immagine di Dio. Egli, chiedendosi quale sia il significato di essa e come si possa assimilare al corpo l'incorporeo, all'eterno ciò che è nel tempo, nota innanzitutto che nella successione dei vv. 26-27 di *Gen.* 1 si parla dapprima dell'uomo fatto ad immagine e somiglianza di Dio e quindi è introdotta la distinzione dei

(43) *De incarn.* 11, 3; SC 199, p. 304. Cfr. anche *C. gentes* 2; PG 25, 5CD.

(44) *C. gentes* 2; *ibid.*

(45) *C. gentes* 34; 68D.

(46) *De incarn.* 13, 7 e 14, 2 (SC 199, pp. 312, 314); in quest'ultimo passo Atanasio si rifà a *Io.* 3, 5.

(47) Cfr. V. Grossi, *op. cit.*, pp. 55-56.

(48) Si veda il mio studio *L'anima come immagine di Dio nell'opera di Gregorio Nazianzeno*, «Civiltà Classica e Cristiana» VI (1985), pp. 565-571.

(49) *Ibid.*, pp. 570-571.

sessi in maschio e femmina. Di conseguenza nelle parole della Scrittura il Nisseno vede questa dottrina: l'uomo è collocato tra la natura divina, incorporea e la vita irrazionale degli animali, quindi nel composto umano si riscontrano i due ordini sia del divino, sì che la ragione e l'intelligenza non ammettono la distinzione tra maschio e femmina, sia dell'irrazionale cui partecipa la costituzione somatica che comporta tale distinzione (50). Se entrambi questi caratteri sono integralmente nella natura umana, il primo posto è tenuto dall'intelligenza. Gregorio intende perciò l'espressione «ad immagine» nel senso che Dio, pienezza dei beni, ha reso partecipe la natura umana di ogni bene, ogni virtù (51), ogni sapienza e tutto ciò che di migliore è pensabile; tra questi beni il nostro autore annovera la libertà di scelta (52) e la capacità di giudizio. Egli sottolinea inoltre che la proprietà dell'immagine si estende a tutto il genere umano e ne è prova il fatto che in tutti risiedono l'intelligenza, la capacità di pensare, di deliberare e le altre attività attraverso cui la natura divina è rappresentata in chi è nato secondo essa (53). Il Nisseno indica anche la differenza tra chi è fatto ad immagine e il suo modello, in quanto l'uno è immutabile per natura, l'altro invece è soggetto al cambiamento (54). Gregorio, che come Atanasio mostra di non distinguere fra immagine e somiglianza, recupera il concetto di immagine dell'immagine quando osserva che se «il bene reale è uno, l'intelligenza per essere secondo l'immagine del bene, possiede anch'essa l'essere bene e la natura che è retta dall'intelligenza è come un'immagine dell'immagine» (55).

In ambito antiocheno il concetto dell'uomo fatto ad immagine di Dio è inteso essenzialmente in riferimento al dominio a lui conferito secondo quanto indicato in *Gen.* 1,26. Diodoro, alludendo alla tradizione alessandrina, confuta esplicitamente l'opinione di coloro che hanno messo in relazione all'invisibilità dell'anima l'espressione «ad immagine», senza pensare che anche l'angelo e il demonio sono invisibili (56). È significativo che nella prefazione al commento a *Ps.* 8 il nostro autore osservi che in principio all'uomo fu assoggettato tutto per il fatto che divenne immagine

(50) Si veda in proposito E. CORSINI, *Plérôme humain et plérôme cosmique chez Grégoire de Nysse*, in «Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse», Leiden 1971, pp. 113 sgg.

(51) *Cfr. De hom. opif.* 4-5; PG 44, 136D-137A.

(52) Si veda anche *Or. catech.* 21; PG 45, 57CD.

(53) *De hom. opif.* 16 (PG 44, 180B-185C); si veda la traduzione di B. SALMONA, *Gregorio di Nissa. L'uomo*, Roma 1982, pp. 73 sgg.

(54) *Or. catech.* 21; PG 45, 57D-60A.

(55) *De hom. opif.* 12 (PG 44, 164A); *trad. cit.*, p. 60.

(56) Si veda il mio studio *Il tema dell'uomo/donna immagine di Dio... cit.*, pp. 103-104.

del Logos divino che sarebbe in seguito diventato uomo (57). Crisostomo insiste spesso sull'interpretazione dell'immagine di Dio, secondo cui l'uomo è stato creato, nel senso del dominio affidatogli su tutte le cose, come segno d'onore che dimostrava la sua regalità su ciò che è sulla terra (58). Di questa prerogativa dell'immagine divina è partecipe anche la donna che fin dal principio è stata resa pari all'uomo in onore e dignità; gli imperativi «soggiogate e dominate» di *Gen.* 1,28, nota Crisostomo, si riferiscono congiuntamente all'uomo e alla donna, per cui ad entrambi è stato affidato il dominio su tutto (59). Il vescovo di Costantinopoli, come del resto gli altri antiocheni, non mostra di distinguere tra «immagine» e «somialianza», anche se talvolta, in riferimento al concetto di *homòiosis*, vede essenzialmente nella dolcezza e nella mitezza l'assimilazione a Dio (60).

Teodoreto, come Diodoro, respinge la teoria di quelli che hanno chiamato «immagine di Dio» l'invisibilità dell'anima e confuta altre opinioni, come quella, basata su di una concezione antropomorfa di Dio, per cui il corpo dell'uomo sarebbe stato fatto ad immagine di Dio, mentre questi è spirito, semplice, non composto. Teodoreto condivide invece l'interpretazione dell'espressione «ad immagine» nel senso del dominio: come Dio ha la signoria su tutto, così ha dato all'uomo autorità sugli animali irrazionali. In tale contesto il nostro autore si riferisce in generale all'essere umano, mostrando di far rientrare anche la donna nel concetto di immagine, mentre, nel commento a *1 Cor.* 11,7 ove Paolo parla dell'uomo come immagine e gloria di Dio e della donna come gloria dell'uomo, considera la donna come immagine dell'immagine divina che è nell'uomo, in quanto soggetta alla sua autorità (61). Per Teodoreto l'uomo imita il Creatore come l'immagine l'archetipo; riferendosi al suddetto testo paolino, egli mette in rilievo che l'immagine non ha tutto ciò che ha l'archetipo e che se l'immagine conservasse evidenti i segni distintivi dell'archetipo in modo integrale, l'uomo non sarebbe creato né composto né circoscritto (62). Assai articolata è l'argomentazione di Teodoro di Mopsuestia che propone la similitudine di un re che, dopo aver costruito una grandissima città, fa collocare in mezzo ad essa una sua immagine

(57) CCG 6, p. 45; cfr. il mio lavoro *Studi sulla visione dell'uomo in ambito antiocheno*, L'Aquila-Roma 1988, p. 93.

(58) Cfr. *Il tema dell'uomo/donna immagine di Dio... cit.*, p. 109.

(59) *Ibid.*, p. 110; si veda anche la n. 4 di pp. 104-105 per quanto riguarda la posizione di Didimo che, nel commento a *Gen.* 1, 26-28, estende alla donna il concetto di immagine di Dio.

(60) *In Gen. hom.* 9, 3; PG 53, 78.

(61) Cfr. *Il tema dell'uomo/donna immagine di Dio... cit.*, pp. 106-108.

(62) *Ibid.*, p. 107 n. 13.

bellissima che deve essere onorata dai cittadini a testimonianza dell'artefice della città (63). Così il Creatore ha fatto tutto il mondo e da ultimo l'uomo come sua immagine, perché tutta la creazione sia a vantaggio dell'uomo, legame dell'intera creazione e pegno manifesto di armonia per essa. Teodoro si preoccupa di offrire un'interpretazione non settoriale del concetto dell'uomo fatto ad immagine di Dio, senza quindi limitarlo al dominio, alla razionalità, alla capacità intellettuale di cui sono partecipi anche le potenze invisibili. Il Mopsuesteno intende la condizione dell'uomo come immagine di Dio in rapporto alla sua duplice funzione di essere il rappresentante di Dio nel mondo creato e allo stesso tempo il vincolo della creazione, in quanto è affine per l'anima alle nature invisibili e per il corpo a quelle visibili (64).

In Occidente Tertulliano, che vede nell'immagine di Dio il riferimento a Cristo incarnato, a immagine del quale è stato plasmato l'uomo (65), distingue tra l'immagine che considera radicata nella realtà creaturale dell'essere umano e la somiglianza che mette in rapporto con la santificazione e l'eternità, particolarmente in contesto battesimale (66). Mario Vittorino collega *Gen.* 1,26 a *Eph.* 4,24 e, rilevando che Dio non ha volto né aspetto, osserva che «come Dio è spirito, così anche noi siamo stati creati secondo Dio affinché intendiamo secondo lo spirito, cioè affinché nulla intendiamo carnalmente» (67). Anche Vittorino considera l'anima immagine dell'immagine di Dio che è il Logos e sviluppa ulteriormente il suo discorso in senso trinitario; se il Logos è vita e, in quanto consostanziale al Padre che è l'essere ed allo Spirito santo che è il pensiero, è non solo vita, ma essere e pensiero, analogamente l'anima, in quanto essere, vita e pensiero, riflette la struttura trinitaria dell'essere divino proprio perché è immagine del Logos (68). Se per Ilario di Poitiers l'uomo è un

(63) Si veda il frammento catenario su *Gen.* 1, 26 riportato nella *Quaest. in Gen. Interr.* XX di Teodoro; PG 80, 109AD.

(64) Cfr. R.A. NORRIS, *Manhood and Christ. A study in the Christology of Theodore of Mopsuestia*, Oxford 1963, p. 144.

(65) *Adv. Prax.* 12, 4 (CCL 2, p. 1173); *Adv. Marc.* V, 8, 1 (CCL 1, 685).

(66) Cfr. l'espressione pregnante di *De bapt.* 5, 7: «imago in effigie, similitudo in aeternitate censentur» (CCL 1, 282). Si veda poi *De exh. cast.* 1, 3: «Vult enim imaginem suam nos etiam similitudinem fieri, ut simus sancti» (CCL 2, 1015).

(67) *In Eph.* 4, 23-24; ed. F. Gori, Torino 1981, pp. 140-143 (testo e traduzione).

(68) *Adv. Arium I*, 61-63; SC 68, 376-382. Cfr. P. Hadot, *L'image de la Trinité dans l'âme chez Victorinus et chez saint Augustin*, «Studia Patristica» VI, Berlin 1962, pp. 412-413. In *Adv. Arium I*, 63 (SC 68, 382-384) Vittorino distingue tra l'immagine che rientra nell'ordine dell'essere e la somiglianza che si situa nell'ordine della qualità; si veda il commento dello stesso HADOT in SC 69, 891.

essere creato ad immagine del Padre e del Figlio (69), Ambrogio pone l'accento sul fatto che l'immagine di Dio è chi ha detto: «Io e il Padre siamo una cosa sola» (70), possedendo la somiglianza col Padre sì da avere l'unità della divinità e della pienezza (71). Per Ambrogio, in linea con la tradizione alessandrina, è ad immagine di Dio non la carne, ma l'anima che è libera e tutto contempla con le sue riflessioni; per mezzo di essa l'uomo esercita il dominio sugli altri esseri viventi (72).

Più volte ed in varie occasioni Agostino ha affrontato il tema della creazione dell'uomo ad immagine e somiglianza di Dio, in particolare all'interno di alcune opere esegetiche sui primi capitoli del libro della *Genesi*; su queste mi soffermerò in modo specifico, a cominciare dal *De Genesi contra Manichaeos*, ove egli polemizza nei confronti dei manichei che negavano il fatto che l'uomo fosse stato creato ad immagine di Dio in quanto implicava l'idea della corporeità di Dio (73). Anche per Agostino l'espressione «ad immagine di Dio» si riferisce all'uomo interiore, dove è ragione e intelligenza (74), mediante cui viene esercitato il dominio sugli animali e sulla terra. È interessante notare che il nostro autore, pur ribadendo che il concetto di immagine di Dio si riferisce a tale dominio e non al corpo, osserva al tempo stesso che anche il corpo umano è stato formato in modo tale da indicare che gli uomini sono superiori alle bestie e perciò simili a Dio. A conferma di tale argomentazione Agostino si rifà al *topos* dello *status rectus* dell'uomo a differenza degli animali che hanno il corpo inclinato verso la terra, e conclude che l'uomo è stato fatto ad immagine e somiglianza di Dio soprattutto per l'anima, mentre lo attesta anche la struttura eretta del corpo (75). Agostino inoltre mostra di leggere unitariamente il racconto della creazione dell'uomo esposto in *Gen.* 1,26-27 e 2,7, senza intendere il primo passo in riferimento esclusivamente all'uomo interiore e il secondo in rapporto solo alla formazione del corpo, in modo che, come egli sottolinea, in *Gen.* 2,7 «si spieghi non l'inizio di una nuova

(69) *De Trin.* V, 8-9; CCL 62, pp. 158-159. Per lo sviluppo in senso trinitario del concetto della creazione dell'uomo ad immagine di Dio, cfr. CIRILLO DI GERUSALEMME, *Catech.* 10, 6 (*ed. cit.*, vol. I, p. 268); EPIFANIO, *Ancor.* 28, 3 (GCS Epiphanius I, 37).

(70) *Io.* 10, 30.

(71) *Exam.* VI, 7, 41; CSEL 32/1, pp. 232-233.

(72) *Ibid.*, 43 e 8, 45; pp. 234-236.

(73) *De Gen. c. Man.* I, 17, 27; PL 34, 186.

(74) *Ibid.*, 28. Cfr. anche *Conf.* 13, 32, 47; CSEL 33, p. 384.

(75) *De Gen. c. Man.*, *ibid.*; pp. 186-187. Su questo *topos* cfr. M. PELLEGRINO, *Il «topos» dello «status rectus» nel contesto filosofico e biblico (a proposito di Ad Diognetum 10, 1-2)*, in «Mullus, Festschrift Theodor Klauser» 1964, pp. 273-281.

opera, ma la ripresa più accurata di quella indicata in precedenza» (76). Nel *De Genesi ad litteram liber imperfectus* il nostro autore ribadisce che in virtù della ragione l'uomo è stato fatto ad immagine e somiglianza di Dio (77); *Gen.* 1,26 si comprende rettamente in riferimento a ciò che nell'uomo è interiore e predominante, vale a dire la mente. Anche in quest'opera Agostino ha cura di rilevare che la struttura eretta dell'uomo contribuisce in qualche modo a far credere che lo stesso corpo è stato fatto a somiglianza di Dio in quanto, come la Somiglianza di Dio, che è il Figlio, non è opposta al Padre, così il corpo umano non è opposto al cielo, anche se è di gran lunga differente da esso, mentre la Somiglianza non può avere nulla di dissimile rispetto a Colui al quale è simile (78). Per illustrare questo concetto della Somiglianza di Dio nel senso del suo Verbo, Agostino, spiegando perché in *Gen.* 1,26 si parla di immagine e di somiglianza di Dio, osserva che se si fosse parlato soltanto di somiglianza, non si sarebbe indicato che è stata generata da Dio, mentre se si fosse parlato solo di immagine, si sarebbe fatto capire certamente che è stata generata da lui, ma non che è così simile da essere la stessa somiglianza (79). Il nostro autore specifica inoltre che l'uomo è stato fatto ad immagine della Trinità, come mette in evidenza anche nel *De Trinitate* e nel *De Genesi ad litteram*, e mostra di non condividere la teoria che la somiglianza sia riservata alla resurrezione, come se ci possa essere un'immagine in cui non ci sia la somiglianza, ma di considerare invece strettamente uniti i concetti di immagine e di somiglianza (80). La lettura di *Gen.* 1,26-27 in senso trinitario è ulteriormente sviluppata da Agostino nel *De Genesi ad litteram* ove, oltre a confermare che la creazione dell'uomo ad immagine di Dio è in relazione alla ragione, mente o intelligenza che dir si voglia (81), sottolinea che non sarebbe vera l'espressione «ad immagine nostra» se l'uomo fosse stato fatto ad immagine solo del Padre o del Figlio e che quindi essa si riferisce alla Trinità (82). Il vescovo di Ippona critica poi la tesi della doppia creazione, secondo cui in *Gen.* 1,26-27 si parlerebbe dell'uomo interiore, mentre *Gen.* 2,7 si riferirebbe alla creazione del corpo; questa tesi non tiene conto del fatto che la creazione del maschio e della femmina, di cui si parla

(76) *De Gen. c. Man.* II, 7, 9; p. 201. Per la traduzione si veda quella di L. CARROZZI in *Sant'Agostino. La Genesi I*, introduzioni generali di A. DI GIOVANNI-A. PENNA, Roma 1988, p. 133.

(77) *De Gen. ad litt. lib. imp.* 16; CSEL 28/2, p. 497.

(78) *Ibid.*, pp. 500-501.

(79) *Ibid.*, p. 499.

(80) *Ibid.*, pp. 502-503.

(81) *De Gen. ad litt.* III, 20; CSEL 28/1, p. 86.

(82) *Ibid.* 19; pp. 85-86.

in *Gen.* 1,27, non poté avvenire se non rispetto al corpo. In tale contesto Agostino afferma decisamente che anche la donna, in quanto essere umano, aveva la mente razionale in rapporto alla quale fu fatta, al pari dell'uomo, ad immagine di Dio (83). Se in qualche passo del *De Genesi ad litteram* l'Ipponate osserva che l'immagine di Dio impressa nella mente dell'uomo fu perduta a causa del peccato, nelle *Retractationes* egli corregge questa sua osservazione precisando che non deve intendersi nel senso che in Adamo non rimase alcuna traccia di quell'immagine, ma che essa fu deformata al punto da richiedere di essere riformata (84). Il carattere indelebile dell'immagine divina nell'uomo, come del resto nella donna (85), è affermato chiaramente nel *De Trinitate*, ove in termini assai efficaci e suggestivi Agostino mette in risalto che nell'anima razionale, rivolta alla contemplazione delle realtà eterne (86), deve essere trovata l'immagine del Creatore, immortalmamente infusa nella sua immortalità (87). Mai l'anima umana cessa di essere razionale; se è stata fatta ad immagine di Dio in quanto può servirsi della ragione per comprendere e vedere Dio, certamente questa immagine, anche se oscurata e sfigurata, sussiste sempre (88). Il legame tra il concetto di immagine e la contemplazione di Dio è illustrato dal vescovo di Ippona quando individua una sorta di trinità della mente nella memoria, intelligenza e volontà (89). Con un'espressione densa di significato egli osserva che la mente è immagine di Dio per il fatto che è capace di Dio e può essere partecipe di lui; la trinità della mente non è immagine di Dio perché si ricorda di sé, si comprende e si ama, ma perché può anche ricordare, comprendere e amare colui dal quale è stata creata (90).

Se si guarda al complesso della tradizione cristiana dei primi secoli fin qui esaminata in modo necessariamente sintetico, mi sembra che, pur nella varietà e nelle sfumature delle argomentazioni, emergano due linee interpretative individuabili nell'area asiatico-antiochena e alessandrina, che intendono la creazione

(83) *Ibid.* 22; pp. 88-89.

(84) *Retr.* 2, 24, 2; CCL 57, p. 110. Qui Agostino corregge e precisa quanto aveva affermato in *De Gen. ad litt.* VI, 27; CSEL 28/1, p. 199.

(85) Cfr. *De Trin.* 12, 7, 10; CCL 50, p. 364. Si veda al riguardo il mio studio *Il tema dell'uomo/donna immagine di Dio... cit.*, p. 113 n. 35.

(86) *De Trin.* 12, 4, 4; CCL 50, 358.

(87) *Ibid.* 14, 3, 6; CCL 50/A, p. 428.

(88) *Ibid.* 4, 6; p. 428.

(89) *Ibid.* 6, 8; p. 432. Cfr. anche *De Trin.* 10, 11, 17-19; CCL 50, 329-332.

(90) *Ibid.* 14, 8, 11; 12, 15 (CCL 50/A, pp. 436, 442-443). In *De Trin.* 9, 12, 18 Agostino intravede un'immagine della Trinità nella mente, nella sua conoscenza e nell'amore; queste tre realtà fanno una cosa sola ed una sola sostanza (CCL 50, p. 310).

dell'uomo ad immagine di Dio rispettivamente da un lato in riferimento alla natura umana considerata nella sua unitarietà e nella sua funzione centrale nel mondo, dall'altro in rapporto all'elemento superiore dell'uomo, vale a dire l'anima razionale, la mente, l'intelligenza che ne costituiscono la dimensione interiore e spirituale. In ambito alessandrino si tende, sulle orme di Filone, a distinguere nettamente fra *Gen.* 1,26 e 2,7 e quindi tra l'uomo interiore, creato ad immagine e somiglianza di Dio, ed il corpo plasmato dal fango della terra che non contiene l'immagine di Dio. Se diversi autori quali Ireneo, Tertulliano, Clemente, Origene distinguono tra immagine e somiglianza, mettendo quest'ultima in relazione al progresso morale dell'uomo ed alla sua santificazione, si nota globalmente nella riflessione cristiana una comune tendenza a rilevare il carattere indelebile dell'immagine divina radicata nella natura dell'uomo; essa può essere offuscata e deformata dal peccato fino a rendersi irriconoscibile, ma non totalmente distrutta. Agostino si inserisce in questa tradizione di pensiero da un lato intravedendo l'immagine di Dio essenzialmente nell'anima razionale dell'uomo, nella sua mente intelligente protesa alla contemplazione delle realtà eterne ed alla conoscenza di Dio, dall'altro non escludendo del tutto da tale concetto di immagine il corpo, la cui struttura eretta indica che gli uomini sono superiori alle bestie irrazionali e perciò simili a Dio. Il vescovo di Ippona ha dato un contributo originale e determinante soprattutto all'approfondimento in senso trinitario della presenza dell'immagine di Dio nell'uomo. Se per Vittorino, come abbiamo visto, l'anima riflette la struttura trinitaria dell'essere divino in quanto è immagine del Logos, Agostino insiste sul fatto che l'uomo è stato creato ad immagine non solo del Padre o del Figlio, ma della Trinità nel suo complesso e ricerca nella struttura ternaria della mente, caratterizzata da memoria, intelligenza e volontà, l'immagine, sia pure largamente imperfetta, della vita trinitaria divina (91). Quel che è più significativo e che mi pare rappresenti il culmine della riflessione degli autori cristiani antichi sul tema dell'immagine divina nell'uomo, è che, come sottolinea Agostino, la struttura trinitaria della mente non in quanto tale è immagine di Dio, ma perché può orientare le sue facoltà di memoria, intelligenza e amore in direzione del suo Creatore.

SERGIO ZINONE

(1) Cfr. *De immortalitate anime spiritus*, VII, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100.

(2) *Giuliano Massimo*, *Diogene Laerzio*, ed. G. M. G. M., *Le vite dei filosofi*, vol. I, *Le vite dei filosofi greci*, pp. 71-184.

(3) F. CLARE, *The Faculty-Concepts of Aristotle*, London 1937.

(4) GIULIA DI BORDO, *La struttura trinitaria di Agostino*, *Studi di filosofia*, vol. I, pp. 1-100.

(91) Cfr. A.-G. HAMMAN, *op. cit.*, p. 320.

