

## L'«IMAGO DEI» IN GREGORIO MAGNO E NELL'AGIOGRAFIA ALTO MEDIOEVALE (VI-X SECOLO)

Innanzitutto credo sia necessario motivare, sia pur brevemente, la scelta di questo tema e i limiti del mio intervento.

Come è ben noto, il tema dell'uomo creato ad immagine di Dio è stato affrontato, sistematicamente, dalla patristica (e le vicende di tale riflessione teologica sono ripercorse, nel corpo di questo stesso volume, da Sergio Zincone, nel suo saggio così ricco di spunti). Poi, apparentemente, si assiste ad una lunga eclisse del tema, tanto che, nel *Dictionnaire de spiritualité*, la voce «Image de Dieu» presenta, dopo poche righe consacrate al non-sistematico pensiero di Gregorio Magno sul soggetto che qui ci interessa, una brusca cesura (1): la trattazione riprende infatti coi pensatori posteriori al Mille e ha un suo primo punto nodale in S. Bernardo. Pure, nella spiritualità occidentale, la coscienza che la dignità eminente dell'uomo si fondi proprio sull'essere immagine, per quanto distorta e deformata dal peccato, di Dio, non è mai venuta meno ed è stata veicolata — nei momenti di carenza e latenza del pensiero dottrinale — da altri tipi di testi, quali quelli agiografici, che hanno sempre avuto larga diffusione. Data l'immensità del tema non potrò che ricorrere ad un'analisi per sondaggi che, partendo da un esame del pensiero di Gregorio Magno, ripercorra poi il testo del libro II dei *Dialogi* (2), attribuiti, pur dopo la recente contestazione del Clark (3), da gran parte degli studiosi a Gregorio Magno, per passare poi a Giona di Bobbio (4) e ad alcuni testi della rinascita carolingia (l'opera agiografica di Alcuino, tanto cara all'amico e collega I Deug Su) (5), per finire con alcuni cenni alla produzione agiografica del X secolo.

---

(1) Cfr. *Dictionnaire de Spiritualité*, VII (1968-71), coll. 1422-24.

(2) GREGORIO MAGNO, *Dialogi*, ed. U. Moricca, in *Fonti per la storia d'Italia*, 57 (1924), pp. 71-134.

(3) F. CLARK, *The Pseudo-Gregorian Dialogues*, Leiden 1987.

(4) GIONA DI BOBBIO, *Vita Columbani et discipulorum eius*, ed. M. Tosi, Piacenza 1965.

(5) I DEUG-SU, *L'opera agiografica di Alcuino*, Spoleto 1983.

È largamente accettata dagli studiosi la dipendenza di Gregorio Magno dal pensiero agostiniano (6) e da quello di Ilario di Poitiers (7) in merito al tema qui trattato. Il quadro che il Weber ha ricavato da un'analisi delle opere di Gregorio, in cui il più ampio spazio viene naturalmente consacrato ai *Moralia in Job*, culmine della riflessione di questo grandissimo Papa, è — come abbiamo già detto — non sistematico ma sufficientemente chiaro (8).

L'uomo è creato ad immagine di Dio, ma questa sua similitudine si limita all'aspetto razionale, ed è proprio il suo essere immagine del Creatore che gli consente di conoscerlo, in quanto — platonicamente — solo la conoscenza tra simili è possibile. È sulla possibilità di conoscere ed amare Dio che si fonda ogni morale, ogni possibilità, cioè, per l'uomo, di volgersi a Dio, di «convertirsi» a lui, di conoscere e perseguire il bene. Questa conversione dell'uomo non si realizza una volta per tutte ma si costruisce nel quotidiano, mediante la preghiera, le lacrime e l'ascesi, che tende ad annullare, per quanto è possibile, l'influenza nefasta della componente corporea dell'uomo, motivo della sua congeniale debolezza di fronte al male: «aliquid quo semetipso minor esset accepit» (9). Nella antropologia di Gregorio, insomma, l'uomo è decisamente composto di due elementi di cui l'uno, la carne, è inferiore all'altro e matrice di infermità (10).

Accanto a questa idea fondamentale dell'immagine, un'altra è presente, che avrà grande e duraturo successo, l'idea — del resto non nuova — che Dio-Sapienza, Dio-Giustizia si identifichino con la luce e che di questa luce siano partecipi coloro che sono servitori della sapienza e della giustizia (11). Ma Dio è «lumen illuminans», mentre gli uomini sono, nel migliore dei casi, solo «lumen illuminatum» (12), e l'umanità immersa nel peccato è assimilata al cieco, cui Cristo restituisce la vista sulla strada di Gerico (13). Il santo, invece, è assimilato a Lucifero, la stella del

---

(6) Su questo aspetto del pensiero agostiniano si veda CH. COUTURIER, *La structure métaphysique de l'homme d'après s. Augustin*, in *Augustinus Magister*, Paris 1954, pp. 543-50; G.B. LADNER, *St Augustine's Conception of the Reformation of Man to the Image of God*, *ibid.*, pp. 867-78; H. SOMERS, *Image de Dieu et illumination divine. Sources historiques et élaboration augustinienne*, *ibid.*, pp. 451-62.

(7) Cfr. *Dictionnaire de Spiritualité*, cit., col. 1423.

(8) Cfr. L. WEBER, *Hauptfragen der Moralthologie Gregors des Grossen*, Freiburg 1947, soprattutto alle pp. 106-116, 169-71.

(9) GREGORIO MAGNO, *Moralia in Job*, PL 75 (1862), coll. 900-01.

(10) L'uomo si differenzia in ciò dall'angelo che «nihil infirmum ex carne gestavit...», *ibid.*, col. 642.

(11) *Ibid.*, PL 76, col. 86.

(12) *Ibid.*: «Omnes vero supernae patriae electi, sancti quidem et iusti sunt; sed participatione sapientiae, non corporatione».

(13) Cfr. L. WEBER, *op. cit.*, p. 229, n. 9.

mattino che, con il suo comparire, annuncia il sorgere del giorno (14). Per concludere, l'uomo si trova perennemente in un precario equilibrio: se non sarà in grado di sollevarsi al di sopra di sé, verrà trascinato verso il basso, cioè alla perdizione (15).

Nei *Dialogi*, naturalmente, questo pensiero, già frammentario, presenta caratteri di ancor minore sistematicità: l'intento dell'autore essendo esplicitamente quello di offrire, attraverso l'esempio dei santi padri italiani, una risposta, occidentale, alla galleria di perfetti della tradizione orientale. Ma grazie alla presenza, nella struttura dell'opera, di un interlocutore, il diacono Pietro, che pone continue domande, l'autore ha modo di inserire, accanto alla narrazione di fatti taumaturgici e all'esempio di eroiche virtù, anche brani di autentica riflessione spirituale. Nel libro II dei *Dialogi*, interamente dedicato alla *Vita* di Benedetto da Norcia, sia la concezione antropologica gregoriana che quella della luce divina e dell'illuminazione hanno modo di manifestarsi, con accenti che mi pare siano troppo vicini al «pensiero autentico» di Gregorio per negargli la paternità dei *Dialogi* (16).

Dopo i primi anni di penitenza a Subiaco, Benedetto ha raggiunto tale grado di perfezione che Dio non vuole che essa resti più a lungo celata. Troviamo qui, per la prima volta, la metafora della luce applicata all'uomo di Dio: «omnipotens Deus ...vellit.... Benedicti vita in exemplo hominibus demonstrare, ut posita super cadelabrum lucerna cleriscerit, quatinus omnibus qui in domo Dei sunt lucerit» (17). Si tratta, è ovvio, della citazione del brano evangelico che chiude il discorso della Montagna, che acquista però un valore particolare se ricondotto all'interno del pensiero gregoriano sulla luce.

Più avanti troviamo anche la ripresa di un tema sviluppato da Gregorio nelle sue opere dottrinali: quello della situazione «intermedia» dell'uomo, sospeso, in qualche modo, tra cielo e terra. La contemplazione — secondo l'autore dei *Dialogi* — rapisce l'uomo verso l'alto, per cui il contemplativo «lascia sé al di sotto di se stesso» (18). Ma questi, per quanto devotamente segua il Signore, è sempre trattenuto in basso dal peso del corpo: «Omnes enim qui devote Dominum sequuntur, etiam devotione cum Deo sunt et adhuc carnis corruptibilis pondere gravati, cum

---

(14) GREGORIO MAGNO, *Moralia in Job*, PL 75, col. 940.

(15) Cfr. L. WEBER, *op. cit.*, p. 229, n. 9.

(16) Il Clark, *op. cit.*, pp. 466-95 pensa di poter risolvere il problema attribuendo allo Pseudo-Gregorio, autore dei *Dialogi*, l'accesso a passi autenticamente gregoriani, conservati, ma non pubblicati, nell'archivio lateranense.

(17) GREGORIO MAGNO, *Dialogi*, cit., p. 77.

(18) *Ibid.*, p. 82.

Deo non sunt» (19). Di qui la possibilità di conoscere, a tratti, la volontà di Dio senza poterla mai conoscere interamente: «Occulta itaque Dei iudicia, in quantum coniuncti sunt, sciunt, in quantum disiuncti sunt, nesciunt» (20).

Pure, attraverso l'incarnazione, la basilare infermità umana, l'infermità della carne, è stata sanata: «...dignatus est, factus pro hominibus Deo caro; quia inde surrexit ultra se infirmitas nostra, unde sub se infirmata est firmitas Dei».

La capacità taumaturgica degli uomini di Dio è strettamente correlata alla loro capacità di unirsi, grazie alla parte razionale, alla *mens*, che è di natura divina, a Dio. Questa unione è possibile soltanto se — come abbiamo già detto — la *mens* si è purificata dal peccato: «Qui *devota mente* Deo adherent, cum rerum necessitas exposcit, exhibere signa...solent» (21).

A volte, ed è il caso di Scolastica, il cui amore per il fratello ottiene da Dio lo scatenarsi di un violento temporale che gli impedisce di tornare al monastero lasciandola sola, è la capacità di amare e non la *mens*, in quanto capacità razionale, che assimila l'uomo a Dio: «...iuxta Iohannis vocem "Deus caritas est", iusto valde iudicio illa plus potuit, quae amplius amavit» (22).

La divinità immanente dell'uomo trova la sua massima esaltazione nella visione finale di Benedetto, quando egli poté vedere «...sub uno solis radio...mundus...collectus ante oculos» (23). E la spiegazione dell'autore dei *Dialogi* è questa: per l'anima di colui che è in grado di vedere il suo Creatore, ogni creatura appare piccolissima, perché — nella luce divina — la *mens* si dilata in Dio tanto da essere superiore al mondo; l'anima del contemplativo si innalza anche al di sopra di se stessa e, guardando al di sotto di sé, piena di esaltazione, finalmente è in grado di comprendere — nel senso più forte della parola, cioè di abbracciare, di tenere in sé — quanto sia limitato quello che, schiacciata a terra, «humiliata», non poteva comprendere. Il tema della luce torna nell'elogio finale di Benedetto: «vir Dei inter tot miracula, quibus in mundo *claruit*, doctrinae quoque verbo non mediocriter *fulsit*» (24).

La similitudine dell'uomo con Dio si manifesterà ormai, nei testi agiografici, essenzialmente attraverso la metafora della luce.

---

(19) *Ibid.*, p. 105-6.

(20) *Ibid.*

(21) *Ibid.*, p. 121.

(22) *Ibid.*, p. 127. La superiorità della *charitas* è presente anche nei *Moralia* (cfr. *PL*, 75, col. 775: «*Charitas namque... altius in culmine contemplationis levat*»).

(23) *Ibid.*, p. 129.

(24) *Ibid.*, p. 131.

Già Agostino, del resto, aveva affermato che è *sapiens* chi *partecipa* della luce divina.

Non sono ancora del tutto chiariti i rapporti fra l'opera di Giona di Bobbio, autore della *Vita* di Colombano e dei suoi discepoli, con la produzione agiografica precedente (25); soprattutto non è ancora certo se si possa attribuirgli una conoscenza diretta dei *Dialogi* (Clark nega che egli possa essere invocato quale testimone di una circolazione di tale opera nella prima metà del VII secolo) (26). Quel che invece appare del tutto evidente è la presenza, nella sua opera, di immagini ricorrenti, che associano la santità con la luce, tema già in parte analizzato da I Deug-Su nella sua opera sull'agiografia di Alcuino (27).

Non solo, infatti, lo stesso Colombano viene presentato, nel sogno premonitore della madre, come «incarnazione della luce»; *vidit e sinu suo rutilantem solem et nimio fulgore micantem procedere, et mundo magnum lumen praeberere*, ma la stessa comunità ecclesiale è vista come fulgente: *matris ecclesiae membra instar Foebi fulgore micant* (28).

Come nel secondo libro dei *Dialogi*, anche nella *Vita Columbani*, l'uomo malvagio, o quello non sufficientemente puro, viene assimilato al cieco, non solo in senso spirituale ma anche materiale. Come i confratelli di Benedetto non erano in grado di vedere la presenza diabolica intorno a loro (29), ed acquisivano la vista solo attraverso la preghiera, così gli inviati del re, incaricati di arrestare Colombano, non sono in grado di vederlo, pur urtandolo continuamente «*obcaecatis luminibus*». L'unico in grado di rendersi conto della situazione è il comandante del plotone e il commento di Giona di Bobbio è chiarissimo: *Daturque manifeste intelligi, tribunum militum non sponte ad viri Dei iniuriam venisse et ideo ad eum videndum lumen meruisse* (30).

Nello stesso modo il cieco, marito della donna orientale, che, unica, ha offerto aiuto a Colombano e ai suoi compagni, merita, per la sua carità, di godere anche della vista materiale: *qui interius lumen in hospites habere non omiserant, exteriori non carerent* (31). E l'evangelizzazione dei pagani è presentata — come già in Gregorio Magno l'attività apostolica — prima di

---

(25) Su questo tema si veda I. WOOD, *The "Vita Columbani" and Merovingian Hagiography*, in *Peritia*, 1 (1982), pp. 1-25.

(26) Cfr. F. CLARK, *op. cit.*, pp. 108-9.

(27) Cfr. I DEUG-SU, *op. cit.*, pp. 96-98.

(28) GIONA DI BOBBIO, *Vita Columbani*, cit., pp. 10-12.

(29) GREGORIO MAGNO, *Dialogi*, cit., pp. 97 e 100.

(30) GIONA DI BOBBIO, *Vita Columbani*, cit., p. 68.

(31) *Ibid.*, p. 76.

tutto come «illuminazione»: *caecasque mentes evangelica luce lustraret* (32).

Come già più volte accennato, I Deug-Su, alcuni anni fa, aveva sottolineato con grande chiarezza l'importanza della simbologia della luce nell'opera agiografica di Alcuino (33). Nella sua *Vita Vedastis*, rifacimento di un testo di Giona di Bobbio, Alcuino ha introdotto un'immagine che richiama da vicino la *Vita Columbani*, che abbiamo già citato, in cui i santi e i dottori erano paragonati alle stelle, alla luna e al sole che illuminano il cielo. In Alcuino però, come è già stato notato, l'immagine è assai più netta e precisa: *sicut coelum fugentibus ornatur stellis, quae tamen omnes ab uno inlustrantur sole, sic et lata terrarum spatia sanctis splenderent doctoribus, qui tamen ab aeterno sole inluminati, divina praeveniente gratia, caecas ignorantiae tenebras vere fidei fulgore.... inlustrarent* (34). In questo caso penso che Alcuino abbia forse colto, nel testo di Giona, una reminiscenza del pensiero di Gregorio, ma che nella sua *Vita Vedastis* si sia rifatto direttamente ai *Moralia*. (Credo inutile insistere sul ruolo di Gregorio Magno nella cultura anglosassone dell'VIII secolo). Egli infatti riprende correttamente l'immagine dei giusti che sono solo *lumen illuminatum*, che illuminano, cioè, solo dopo aver ricevuto a loro volta la luce. Anche nell'altro episodio della *Vita Vedastis*, citato da I Deug Su, mi pare che Alcuino abbia arricchito il valore spirituale del suo modello ricorrendo all'insegnamento di Gregorio Magno. Qui, infatti, la guarigione di un cieco, operata di fronte all'ancor solo formalmente convertito Clodoveo, viene interpretata come voluta dalla Provvidenza perché il re comprendesse che, come al cieco era necessaria la luce degli occhi, a lui era necessario il *cordis lumen* (35).

Anche in questo caso l'umanità peccatrice, rappresentata da Clodoveo e dal suo popolo, i cui cuori non sono veramente convertiti a Dio, viene paragonata — così come nei *Moralia* — a colui che non è in grado di vedere.

Mi pare di poter concludere che, almeno fino all'età carolingia, la teoria dell'illuminazione agostiniana, filtrata attraverso Gregorio Magno, col suo corollario della similitudine tra l'uomo e Dio espressa attraverso la metafora della luce, ha avuto modo di agire nel profondo della spiritualità occidentale, manifestandosi

---

(32) *Ibid.*, p. 98; vedi anche Gregorio Magno, *Moralia in Job*, PL, 76, col. 499: «...Per apostolorum voces... late fulgens lux praedicationis emicuit».

(33) Cfr. I DEUG-SU, *op. cit.*, pp. 82 e 88-92.

(34) *Ibid.*, p. 81.

(35) *Ibid.*, p. 88. Di luce «interna» parla anche Gregorio: il giusto «quo magis exterius adversa tolerat, eo uberius virtutum lumine interius corruscet» (cfr. PL, 75, col. 941).

nella concezione stessa della santità, vista come portatrice di luce interiore.

E veniamo ora al X secolo. Nell'ampilissimo panorama agiografico di questo secolo (ingiustamente trascurato fino a pochi anni or sono, ma ora al centro della ricerca), ho scelto due *Vitae* notissime: la *Vita Odonis* di Giovanni Romano (o Salernitano) e la *Vita Geraldi* di Oddone di Cluny. La ragione della mia scelta è semplice: entrambi gli autori — come è stato ampiamente e finemente documentato da Gabriella Braga — sono ottimi conoscitori ed interpreti più o meno acuti dei *Moralia* di Gregorio Magno (36). È nella loro opera, prima che in qualsiasi altra, che dovremo cercare la permanenza del tema che ci interessa.

Scarsissimo è il frutto di un'attenta lettura della *Vita Odonis*: in un solo passo l'autore paragona il santo abate di Cluny ad una stella (*sidus*) (37). Appena più ricco il bottino che si può trarre dalla *Vita Geraldi*: questi è sì detto *filius lucis* (38), ma, solo all'inizio del libro secondo, l'immagine acquista un qualche spessore: non solo il conte di Aurillac è definito — evangelicamente — *lucerna*, ma di lui si dice che, poiché *per coelestem desiderium intima lux illum irradiabat, mundanae concupiscentiae tenebras dijudicare valebat*. (39). Il desiderio di perfezione di Geraldo, insomma, lo avrebbe reso intimamente portatore di luce e con ciò capace di vincere le tenebre del peccato e di innalzarsi al di sopra della realtà terrena «super altitudines terrae..... eminebat» (40).

Ci si può stupire, se si pensa alla lunghezza e alla complessità di queste opere, non per nulla tra le più note della agiografia del X secolo, che esse contengano così pochi riferimenti al tema che ci interessa. Ma, come ho già avuto modo di illustrare in altra sede (41), l'agiografia del X secolo presenta caratteri suoi propri: fortemente segnata da contenuti storici, il messaggio che intende diffondere passa più attraverso i fatti, attraverso l'azione del

---

(36) G. BRAGA, *Le «Sententiae morales super Job Hoannis abbatis»*. Ricerche sulle *Epitomi altomedievali dei «Moralia»*, in *Studi sul Medioevo Cristiano offerti a Raffaello Morghen*, Roma 1974, pp. 153-231 e G. BRAGA, *Problemi di autenticità per Oddone di Cluny: l'Epitome dei «Moralia» di Gregorio Magno*, in «*Studi Medioevali*», Ser. III, 18/2 (1977), pp. 45-145.

(37) Cfr. *Joannis Vita Odonis abbatis Cluniacensis*, in *PL*, 133, col. 82.

(38) *Sancti Odonis abbatis Cluniacensis secundi de vita Sancti Geraldi Aureliacensis comitis libri quattuor*, in *PL*, 133, col. 665. Del resto anche per Geraldo il peccato viene punito con la perdita, momentanea della vista, *ibid.*, col. 649.

(39) *Ibid.*, col. 669.

(40) *Ibid.*,

(41) Cfr. G. BARONE, *Une hagiographie sans miracles. Observations en marge de quelques Vies du X<sup>e</sup> siècle*, in corso di stampa.

santo o la sua predicazione, che attraverso la riflessione teologica. Quello che sembra interessare gli autori di queste *Vitae* è la descrizione, quotidiana e sistematica, di un cammino da seguire per raggiungere la santità: «Deus enim factis confitetur» (42), scrive Oddone nella conclusione del libro I della *Vita Geraldi*. Nel X secolo, anche autori di alta spiritualità come Oddone di Cluny sembrano aver adottato una pedagogia morale che non lascia spazio alla riflessione sull'uomo immagine di Dio.

GIULIA BARONE

---

(42) *Odonis Vita Geraldi*, cit., p. 670.