

## «ANGELUS IMAGO DEI» NEL COMMENTO AL II DELLE SENTENZE DI BONAVENTURA

Nell'opera di Bonaventura il tema dell'angelo *imago Dei* è strettamente connesso a quello dell'uomo *imago Dei*, ne costituisce per così dire l'aspetto complementare. A esso infatti il dottore francescano ha dedicato un'ampia questione (1) del suo commento al II delle Sentenze, dopo aver a lungo analizzato il problema se l'uomo sia veramente, naturalmente e propriamente *imago Dei*.

Diciamo subito che, almeno a mia conoscenza, tranne le poche, ma dense ed estremamente suggestive pagine di Javelet, dedicate però ad autori del secolo XII, a questo argomento non è stata dedicata finora la dovuta attenzione (2). La classica monografia su Bonaventura del Gilson, ad esempio, — che pur consacra all'uomo *imago Dei* molto spazio — relega, e soltanto con un accenno, il tema in una nota, parlando a questo proposito di «curiosa discussione» (3).

---

(1) In 2 Sent., 16, 2, 1 ed. minor, II, Quaracchi (Firenze) 1934, 411-414. Si cita sempre dall'editio minor.

(2) R. JAVELET, *Image et ressemblance au douzième siècle de saint Anselme à Alan de Lille*, 2 vol., Paris, 1967: vol. 1, 159-168; vol. 2, 125-137. Si vedano però anche, più di recente, le due comunicazioni di H. NAGAKURA che svolgono brevemente il tema dell'angelo *imago Dei* in Bonaventura: *Le problème du langage dans la théologie de l'image de Dieu chez Saint Bonaventure et Saint Thomas*, in *Miscellanea Mediaevalia* 13/2, 1981, 952-960, in part. 956-957, e *L'homme au centre de l'univers créé, l'humanisme de Saint Bonaventure* in *L'homme et son univers au Moyen Âge*, I, Louvain-la-Neuve, 1986 (Philosophes médiévaux, 26), 389-395, in part. 393-394. Per la ricca letteratura sul tema homo *imago Dei* mi limito a L. HÖDL, *Zur Entwicklung der fröhscholastischen Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen*, in *L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Age*, Louvain-Paris 1960, 347-359; S. OTT, *Die Funktion des Bildbegriffes in der Theologie des 12. Jahrhunderts*, BGPhMA 40/1, 1963; O. LORETZ, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen*, München, 1967; *Der Mensch als Bild Gottes*, a cura di L. SCHEFFCZYK, Darmstadt 1969 (Wege der Forschung, 124). Per Bonaventura, oltre a Gilson, (cfr. nota 3), va assolutamente ricordato l'esautistico libro di W. RAUCH, *Das Buch Gottes. Eine systematische Untersuchung des Buchbegriffes bei Bonaventura*, München, 1961 (Münchener Theologische Studien. II. Systematische Abteilung, 20), in particolare 64-111.

(3) E. GILSON, *La philosophie de Saint Bonaventure*, Paris, 1953, p. 182, nota 2.

Ma si tratta soltanto di una curiosa discussione o non è piuttosto il punto di arrivo di una tradizione a lungo meditata nel corso del secolo XII, che ha come sue coordinate di riferimento la Scrittura, il pensiero di Agostino e, seppure messo in minor rilievo, ma altrettanto importante, quello di Dionigi?

La mia lettura dell'articolo bonaventuriano intende illustrare questa linea, prima esponendo il pensiero del dottore francescano, quindi rintracciando brevemente alcuni precedenti dottrinali.

Ma anzitutto che cosa intende Bonaventura per *imago* e chi tra gli esseri creati è in primo luogo *imago Dei*? Mi limito qui a delineare soltanto quei tratti generali della sua dottrina che sono funzionali al tema in discussione, e a riprendere una sintetica definizione del Gilson (4): «è l'analogia che l'atto generatore imprime sull'essere generato», è, come afferma il dottore francescano stesso, parlando dell'immagine in ambito trinitario (5) «ciò che esprime ed imita qualcos'altro», è, come ricorre più volte nel contesto qui in esame, l'espressione di una somiglianza stretta (*similitudo expressa*) impressa da un esemplare. Ma che tipo di somiglianza? Bonaventura distingue (6) quattro specie di somiglianza: *per convenientiam omnimodam in natura*, ossia per completa identità di natura (quella esistente tra le persone divine); per partecipazione a una qualche natura universale (l'uomo e l'asino sono simili nel loro essere esseri animati); per proporzionalità, che si fonda su una comunanza non di essere, ma di relazioni o rapporti (il nocchiero e l'auriga sono simili per il fatto che il primo è rispetto alla nave che pilota nello stesso rapporto del secondo rispetto al carro che guida); infine per comunanza d'ordine che si stabilisce tra due esseri, quando uno funge da modello, da esemplare, l'altro da copia di esso, da esemplato (7). Ora soltanto secondo questi due ultimi tipi di somiglianza, ovvero di ordine e di proporzionalità, ogni creatura può assomigliare a Dio; e a seconda che la somiglianza con Lui sia lontana o vicina, la creatura può essere rispettivamente vestigio o, come è per esempio il caso dell'uomo, immagine.

Tra le creature, le razionali realizzano, a livello di comunanza d'ordine, il massimo grado di somiglianza con Dio. Questi infatti, in quanto suprema potenza e maestà, suprema luce e suprema bontà, ha tutto fatto rispettivamente per la sua gloria, per manifestarsi e per comunicarsi. Ma poiché non vi è perfetta

---

(4) Op. cit. p. 177.

(5) In 1 Sent., 31, 2, 1, 1, res., 429.

(6) In 2 Sent., 16, 1, 1, res., 405-406.

(7) Per i due ultimi tipi di somiglianza, cfr. anche in 1 Sent., 3, 1, unic., 2, ad 3, 51.

gloria senza che qualcuno la ammiri, perfetta manifestazione senza che qualcuno la conosca, perfetta comunicazione di beni senza che qualcuno ne possa beneficiare, e ammirare Dio, conoscerlo, godere dei suoi beni è prerogativa soltanto delle creature razionali, esse sono ordinate *immediatamente* a Lui, diversamente dalle irrazionali che lo sono *mediatamente*, appunto tramite quelle razionali. E poiché quanto più immediatamente una cosa viene ordinata a un'altra, tanto più le è simile a livello di comunanza d'ordine, e l'anima razionale — più in generale ciascuna creatura razionale — per il fatto di essere *capax Dei* (8) si ordina immediatamente a Dio e massimamente conviene con lui a livello di ordine; e poiché quanto maggiore è questa comunanza, tanto più forte è l'espressione di essa, la creatura razionale è veramente *similitudo expressa*, ossia *imago Dei*.

Le creature razionali sono similitudini espresse di Dio, anche a livello di comunanza di rapporti. Questi ultimi si possono comparare tra di loro in due modi: estrinsecamente o intrinsecamente. Nel primo caso si comparano tra di loro rapporti che si stabiliscono tra oggetti e altri oggetti loro esteriori, nel secondo rapporti che si stabiliscono tra oggetti e qualcosa che è loro interiore. Per esempio ogni creatura è — rispetto agli effetti che causa — nello stesso rapporto nel quale è Dio rispetto a ciò che crea (*comparatio extrinseca*); nell'anima l'unità dell'essenza e le relazioni delle sue tre potenze interiori, memoria, intelligenza e volontà, sono — come già indicava Agostino nel *De Trinitate* — nel medesimo rapporto nel quale in ambito trinitario sono l'unità dell'essenza divina e le relazioni delle tre persone (*comparatio intrinseca*). Poiché la creatura razionale è simile a Dio non solo per una convenienza di proporzionalità estrinseca, ma anche e soprattutto, in virtù della sua anima, intrinseca, essa è *similitudo expressa* anche a livello di proporzionalità, ovvero è *imago Dei*. Questo per quanto attiene in generale alla nozione di *imago Dei* (9).

---

(8) Come spiega Bonaventura (405) sulla scorta di Agostino: «Et hoc est quod dicit Augustinus De Trinitate 14, quod "eo est anima imago Dei quod capax eius est et particeps esse potest". Quia enim ei immediate ordinatur, ideo capax eius est vel e converso; et quia capax est, nata est ei configurari; et propter hoc fert in se a sua origine lumen vultus divini. Et ideo quantum ad similitudinem, quae attenditur ad convenientiam ordinis, perfecte dicitur imago Dei, quia in hoc ei assimilatur expresse».

(9) Come afferma Bonaventura con una frase di grande pregnanza, poiché l'espressività dell'immagine consiste in una somiglianza d'ordine o di proporzione, la potenza espressiva dell'immagine (*intensio dignitatis imaginis*) «consistit secundum intensionem convenientiae quantum ad proportionem vel ordinem» (In 2 Sent., 16, 2, 1, res., 412). In altre parole quanto più la creatura razionale sarà simile a Dio o *secundum ordinem* o *secundum proportionem*, tanto più sarà *imago Dei*.

Per quanto riguarda lo specifico tema dell'angelo *imago Dei*, va rilevato che esso è già introdotto nella questione 3 dell'articolo I della distinzione 16 (10), nella quale Bonaventura si chiede se l'essere immagine di Dio, tra le creature sia un proprio cioè una prerogativa esclusiva dell'uomo. A questo proposito, egli distingue preliminarmente tra un proprio assoluto (*simpliciter*), quello che è di un solo e unico soggetto, e uno relativo (*proprium alicui*), quello che conviene a ognuno degli esseri che si trovano ad avere una medesima qualità secondo gradi diversi. Come l'essere provvisto di ragione è un proprio dell'uomo rispetto alle cose corporee, così l'essere *imago Dei* è una proprietà caratteristica dell'uomo rispetto all'animale, ma non una proprietà esclusiva di esso, poiché anche l'angelo la possiede. L'angelo è *imago Dei* per quattro ordini di motivi: a parte uno di autorità (11) e uno di ragione basato sulla superiorità dell'immagine sugli altri gradi di somiglianza (vestigio ed ombra) e conseguentemente sul fatto che la più nobile di tutte le creature, ossia l'angelica, non può essere sprovvista di tale proprietà (12), gli altri due illustrano significativamente in nome di che cosa essere *imago Dei* è un proprio comune dell'angelo e dell'uomo. Anzitutto per il fatto di essere *capax Dei* e poter partecipare di Esso, qualità queste che fanno propriamente dell'anima umana un'*imago Dei* secondo l'insegnamento di Agostino (13), ma che Bonaventura estende anche all'angelo (14); poi per il fatto di convenire nel possedere quelle tre potenze superiori — memoria, intelligenza, volontà —, in virtù delle quali, come si è visto, l'anima umana propriamente è *imago Dei* (15) e per estensione anche l'angelo.

Stabilito dunque che l'essere immagine di Dio non è prerogativa dell'uomo soltanto, ma anche dell'angelo, Bonaventura si domanda poi se principalmente sia più del primo o del secondo (16). Analizzando il diverso valore di pregnanza che ha la somiglianza dell'angelo e dell'uomo con Dio, rispettivamente nella somiglianza d'ordine e in quella di proporzionalità, Bonaventura propone una soluzione conciliante del problema: per certi aspetti angelo e uomo, più precisamente anima in questo contesto, sono immagini di Dio a pari titolo, per altri lo è più l'angelo, per altri lo è più l'uomo.

(10) In 2 Sent., 16, 1, 3, 410.

(11) Cfr. infra note 21 e 22.

(12) In 2 Sent., 16, 1, 3, contra c, 409-410.

(13) Per la dottrina di Agostino, cfr. nota 8.

(14) Ibid. contra b, 409.

(15) Ibid. contra d, 410, cfr. anche In 1 Sent., 3, 2, 1, 1, 58-60: *Utrum ratio imaginis attendatur in memoria, intelligentia et voluntate.*

(16) In 2 Sent., 16, 2, 1, 411-414: *Utrum imaginis ratio principaliter reperitur in angelo quam in anima.*

Nella convenienza della creatura razionale con Dio secondo ordine, Bonaventura distingue ciò che concerne l'essenza dell'immagine (*esse imaginis*) da ciò che si aggiunge come specificazione di quest'ultima (*bene esse imaginis*), (17): che la creatura/imago si ordini immediatamente a Dio riguarda l'essenza dell'immagine, che invece sia preposta a quelle che sono vestigio e inoltre costituisca il fine al quale i *vestigia* si ordinano riguarda invece il *bene esse* dell'immagine. In base a ciò egli individua un triplice ordine della creatura razionale nel suo conformarsi a Dio. Il primo è costituito appunto dal fatto che essa è nata per *congiungersi immediatamente* a Dio: da questo punto di vista angelo e anima sono allo stesso titolo immagini di Esso «quia utriusque mens immediate ab ipsa prima veritate formatur» (18). Il secondo dal fatto che la creatura che è *imago* è preposta a tutte le altre creature: e in questo senso gli angeli sono superiori a tutte le altre creature, non solo irrazionali, ma anche razionali (gli uomini) — poiché deputati a reggere non solo le bestie, ma anche gli esseri umani. Il terzo dal fatto che la creatura irrazionale è ordinata alla razionale, come al fine per il quale è stata prodotta e solo mediatamente, tramite essa, all'ultimo suo fine principale, ossia a Dio: e poiché gli esseri irrazionali, ovvero quelli corporei e sensibili, sono fatti più per l'uomo, finalizzati più a lui che all'angelo, l'uomo in questo caso è *imago Dei* a maggior titolo dell'angelo.

Insomma, quanto all'essenza dell'immagine, angeli e uomini si pongono sullo stesso piano; quanto al suo *bene esse*, se si considera l'ordine dal punto di vista del *regimen*, l'angelo è più immagine di Dio, se dal punto di vista del fine, lo è più l'uomo.

Questo triplice scansione, anch'essa operata alla luce della distinzione tra essenza dell'immagine e *bene esse* della stessa, si riscontra anche nella somiglianza della creatura razionale con Dio secondo proporzionalità. Quanto all'essenza dell'immagine la comunanza di rapporti (*convenientia habitudinis*), consiste nel comparare la creatura razionale/imago con qualcosa a lei interno; quanto al *bene esse* dell'immagine, nel comparare la creatura razionale con qualcosa a lei esterno, per esempio con il corpo, che le è inferiore.

Ora nella somiglianza secondo proporzionalità, quanto all'essenza dell'immagine, angelo e uomo sono sullo stesso piano: nel

---

(17) «Imago dicitur dupliciter: quantum ad substantiale esse; et haec respicit trinitatem potentiarum et ordinem et aequalitatem, et sic semper permanet; alio modo prout supra esse addit bene esse, ut decorem et honorem; et haec potest perdi, quia homo, cum in honore esset, non intellexit» (In 1 Sent., 3, 2, dub. 1, res., 70).

(18) Ibid, res., 413.

primo infatti vi è distinzione, origine, eguaglianza e consustanzialità delle sue potenze interiori, ossia della memoria, dell'intelligenza, della volonà, così come vi è nelle potenze interiori dell'angelo.

Quanto al *bene esse* dell'immagine, bisogna distinguere se la convenienza di rapporti è più espressiva in senso positivo o in senso privativo. Nel primo caso l'anima è *imago Dei* più espressiva dell'angelo, poiché, per il fatto di congiungersi a un corpo, di abitarlo tutto e diventare così, tramite questo, principio di altri corpi, rappresenta maggiormente Dio nel suo essere principio di tutto e uno in tutto. Nel secondo invece, è l'angelo più dell'uomo immagine di Dio, poiché, in quanto separato assolutamente dal corpo, meglio rappresenta Dio che è puro spirito, del tutto immisto e separato dalle creature.

Questo è il nucleo fondamentale della posizione di Bonaventura.

Ma come nasce il tema dell'angelo *imago Dei*, come si giustifica, perché in altre parole il dottore francescano si chiede, come indica il titolo della prima questione esaminata, se l'essere immagine «conveniat homini proprie, ita quod nulli alii»? L'interrogativo nasce a mio avviso dalla confluenza di una tradizione scritturaria e di una filosofica alla quale i medievali non mancheranno però di associare anche un luogo biblico (19): ossia da un lato l'insegnamento scritturario, per esempio di Genesi 1,26 o Ecclesiastico 17,1 che parlano soltanto dell'uomo fatto a immagine di Dio, ma mai dell'angelo (20), dall'altro quello di Dionigi, che nel c. IV del *De divinis nominibus* definisce esplicitamente l'angelo «*imago Dei, manifestatio occulti luminis etc.*» (21) e in un passo centrale del suo maggiore trattato di angelologia, la Gerarchia celeste, ricorda che le essenze celesti cercano di rassomigliare in maniera sopramondana alla Tearchia e si sforzano di conformare la loro intelligenza a questa somiglianza (22).

Bonaventura ha ben presenti queste due tradizioni e non a caso nella questione sopracitata si richiama ad esse: menzionando da un lato il luogo del Genesi «*Faciamus hominem ad imaginem etc.*» per affermare che l'essere *imago Dei* conviene propriamente soltanto all'uomo, «*in solius — precisa — hominis conditione dictum est*»,

---

(19) Ez. 28, 12-13, cfr. infra p. 68.

(20) Si vedano a questo proposito le osservazioni nella *Summa Sententiarum*, (PL 176, 91 D): «*De angelis solet quaeri utrum ad imaginem Dei (cum nusquam legatur) sint facti. Sed licet non sit scriptum, non est inde dubitandum. Quod enim de homine dicit, hoc et de angelis intelligi voluit.*»

(21) DDN IV, 22, 724B.

(22) HC IV, 2, 180A.

dall'altro, e proprio in opposizione a questa tesi, il passo dionisiano del *De divinis nominibus* sopra segnalato (23).

Ora per Bonaventura, che forse come nessuno dei grandi pensatori del secolo XIII, ha meditato così a fondo e incessantemente il messaggio scritturario, il passo del Genesi secondo cui solo l'uomo, e non l'angelo, è stato fatto a immagine di Dio, è intrigante, richiede un chiarimento (24). E Bonaventura lo trova sulla scorta dell'insegnamento dei Vittorini: la Scrittura non determina *expresse*, ossia esplicitamente la condizione degli angeli, quindi non tratta dei temi e dei problemi a essa connessi, poiché, come afferma appunto Ugo di S. Vittore, essa ha come scopo principale trattare delle opere della riparazione dell'uomo, quindi della caduta e della condizione di questi, e non di quella dell'angelo (25).

Se Dionigi, come si è visto, è l'autorità che propone una definizione esplicita dell'angelo come *imago Dei*, se Agostino in ultima analisi è colui che appresta gli strumenti concettuali (26) che permettono a Bonaventura di definire *imago Dei* oltre all'anima umana anche l'angelo, sono però le problematiche inerenti questo tema sollevate dalla cultura dottrinale del secolo XII a offrire il quadro di riferimento più immediato della discussione bonaventuriana: dai Vittorini anzitutto, ma anche, per contrasto, mi sembra, da pensatori più «rigorosamente» neoplatonici, come ad esempio Alano di Lilla.

Ugo di S. Vittore, che all'angelologia ha dedicato non solo una sua specifica opera, il commento alla *Gerarchia Celeste*, ma anche numerose pagine del suo *De Sacramentis*, offre in quest'ultimo (27) della nozione di *imago* un'interessante esegesi che coniuga insieme schema gerarchico neoplatonico, esemplarismo agostiniano e insegnamento del Genesi. Secondo una chiara impostazione di matrice neoplatonica, egli sottolinea infatti gerarchicamente che la condizione della creatura corporea ha il suo punto di riferimento nella razionale, dalla quale trae la perfezione, e che la condizione di quest'ultima si riferisce al solo Creatore: soltanto questa infatti, si legge nel Genesi, è stata fatta a somiglianza (*ad similitudinem*) di Dio: «Sola quippe rationalis creatura ad similitudinem Dei facta legitur». Soltanto essa, insiste Ugo, benché ogni creatura, dunque anche quella sprovvista di ragione, abbia nella ragione divina e nella provvidenza eterna

---

(23) In 2 Sent., 16, 1, 3, rispettivamente 1 e contra a, 409.

(24) Ibid. 1, 409.

(25) Ibid. ad 1, e In 2 Sent. 13, 1, 1, ad 2, 315.

(26) L'essere *capax Dei* e avere una struttura trinitaria.

(27) *De Sacramentis*, 1, 5, 3, PL 176, 247-248.

la sua causa e la sua rassomiglianza (*similitudo*), in virtù delle quali e secondo le quali essa è perfetta nella sua sussistenza.

La distinzione tra questi due significati di *similitudo* è radicale e Ugo non manca di sottolinearla con forza quando afferma che «grande è la differenza, grande la distanza, tra avere una rassomiglianza in Dio e avere Dio stesso come rassomiglianza»; «altro è essere stati fatti a somiglianza di ciò che è in Dio, nella sua ragione, nella sua provvidenza, altro a somiglianza di Dio, ovvero essere simili a lui». Nel primo caso abbiamo a che fare con una certa molteplicità e distinzione, poiché le ragioni divine sono principio di molteplicità e distinzione, nel secondo con la totalità.

E poiché Dio è totalità, perfezione e unità che non sopporta molteplicità e diminuzione, alla creatura razionale non basta un esemplare della ragione eterna a somiglianza del quale conformarsi, ma assume Dio quasi *totum* per diventare immagine (*imago*) di Lui e imitando la sua perfezione esprimere la sua totalità: «et eluxit perfecta imago imitans auctorem suum et apparuit quasi ipsum in altero et idem unum».

Il testo di Ugo — che, seppure non esplicitamente, ma come indica tutto il contesto angelologico di questa parte V del *De Sacramentis* (28), nella medesima denominazione di «creatura razionale» comprende angeli e uomini —, mette a fuoco il tema dell'angelo *imago Dei* soprattutto in una prospettiva filosofica; il testo di un altro Vittorino, il *Beniaminus Maior* di Riccardo di S. Vittore (29), illustra come esso possa essere trattato anche soltanto alla luce di autorità bibliche. Riccardo infatti sottolinea che la creatura razionale, e precisa sia angelica che umana, è stata creata a immagine di Dio; e a favore dell'uomo *imago Dei* cita il noto verso di Genesi 1,28, a favore dell'angelo il versetto di Ezechiele 28,12: *Tu signaculum similitudinis plenus sapientia et perfectus decore*.

La storia del tema angelo *imago Dei* si può ripercorrere anche attraverso l'esegesi che Patristica e Medioevo hanno dato di questo passo scritturario, che come è noto è riferito al primo angelo, Lucifero, prima della sua caduta. Bastino due esempi: quello di Gregorio Magno, al quale attingeranno tutti i medievali, in primis Bonaventura, e Alano di Lilla.

Gregorio ritorna due volte, nei *Moralia* e nelle *Homiliae* su questo versetto per notare che le Sacre Scritture non parlano di angelo fatto a somiglianza *ad similitudinem* di Dio, ma di angelo

---

(28) Il sottotitolo di questa parte è infatti «De creatione angelorum et natura, et confirmatione et lapsu, et caeteris quae ad ipsos pertinent».

(29) PL 196, 142 A-B.

*signaculum similitudinis* e che questa denominazione attribuisce all'angelo una superiorità rispetto all'uomo (30).

*Signaculum* è propriamente il segno, meglio il contrassegno, la marca, il sigillo (31) di qualche cosa, in questo caso di una somiglianza (*similitudo*), quella ad esempio che un anello imprime su una materia. Ora quanto questa è più sottile, tanto più efficacemente e pienamente è atta a ricevere e quindi a rappresentare ed esprimere, l'immagine (*similitudo*) che le è stata impressa. È questo — rileva Gregorio — il caso dell'angelo «ut quo in eo subtilior est natura, eo in illo imago Dei similis insinuetur expressa» (32).

L'esegesi di Gregorio, come si può notare, ha il suo punto di forza qualificante nella intelligibilità o immaterialità (*subtilitas*) della natura dell'angelo: è questa infatti a renderlo più dell'uomo, costituito anche di materia, *imago Dei* più espressa. La dottrina di Gregorio viene così a convergere con quella di Dionigi, che in una sequenza paratattica di grande efficacia, nel c. IV del *De divinis nominibus* sopra richiamato, non si limita solo a definire l'angelo *imago Dei*, ma aggiunge anche che è «specchio puro, chiarissimo, immacolato, incorrotto, atto ad assumere tutta la bellezza della forma divina boniforme e a far risplendere in se stesso puramente la Bontà divina nascosta»: dove l'essere *imago Dei* è strettamente connesso alla natura puramente intellettuale dell'angelo, inteso come specchio ovvero come quell'essenza trasparente che riceve, manifesta ed esprime un'immagine.

Quanto ad Alano di Lilla, va considerato soprattutto quanto egli afferma nel suo sermone *In die Sancti Michaelis* (33). Egli riferisce la denominazione *signaculum Dei* agli angeli, e riserva il termine *ymago* agli uomini soltanto («ipsi signaculum Dei, nos ymago») e distingue nettamente in una scansione discensiva che va da un massimo di conformità ed espressività a un minimo di esse, tra *sigillum*, *signaculum*, *ymago* e *signum*. Sigillo di Dio

---

(30) «Tu signaculum similitudinis, plenus sapientia, et perfectus decore; in deliciis paradisi Dei fuisti (Ez. 28, 12-13). Multa enim de eius magnitudine locuturus, primo verbo cuncta complexus est. Quid namque boni non habuit si signaculum Dei similitudinis fuit? De sigillo quippe annuli talis similitudo imaginaliter exprimitur, qualis in sigillo eodem essentialiter habetur. Et licet homo ad similitudinem Dei creatus sit (Gen. 1,27), angelo tamen quasi maius aliquid tribuens non eum ad similitudinem Dei conditum, sed ipsum signaculum Dei similitudinis dicit, ut quo subtilior est natura, eo in illum similitudo Dei plenius credatur expressa» (*Mor.* 32, 23, CC 143b, 1665-1666); cfr. anche *Hom.* 34, PL 76, 1250 B.

(31) Forcellini, V, 500.

(32) *Hom.* 34, PL 76, 1250 B.

(33) In *Alain de Lille Textes inédits*, a cura di M.-Th. d'Alverny, Paris 1965, 249-251, in part. 249-250.

padre, è il Figlio «quasi in omnibus signans illum», poiché coequale, coeterno, consustanziale ad esso. *Signaculum* (34) di Dio è l'angelo «quasi in aliquibus signans illum», perché simile a Lui in più cose, ma non in tutte (35). Immagine di Dio è l'uomo, quasi *imitago* (36), poiché non è così simile *expresse* a Dio, di quanto lo è l'angelo. Segno di Dio infine è ogni creatura, angelo, uomo, essere irrazionale, poiché essa nella sua essenza, nel suo ordine, nella sua bellezza esprime Dio. Con Alano di Lilla, dunque la superiorità dell'angelo/*signaculum* rispetto all'uomo/*imago* è sottolineata con decisione (37).

Mentre per il Vittorini, almeno dai passi sopraesaminati, angelo e uomo, come immagini Dio si pongono sullo stesso piano, per Alano è più l'angelo che l'uomo ad assomigliare a Dio.

Alla base di questa diversità interpretativa del tema in questione mi sembra operino due diverse concezioni teologiche: una più propriamente antropocentrica, di derivazione agostiniana, che sottolinea la centralità dell'uomo *imago Dei* cogliendolo nella sua psicologia trinitaria e nella sua tensione finalistica immediata verso Dio, e solo per estensione, per quello che ha in comune l'angelo con l'uomo, trasferisce la proprietà di essere *imago Dei* anche all'angelo. L'altra piuttosto metafisico-ontologica, di derivazione neoplatonica greca (38), che sottolinea maggiormente il diverso valore delle nature secondo il posto da esse occupato nella scala dell'universo creato e conseguentemente con l'assegnare all'angelo un posto superiore per dignità ontologica a quello dell'uomo nella gerarchia del creato, fa dell'angelo la più piena e conforme immagine di Dio.

La posizione di Bonaventura nel suo perfetto equilibrio tra motivazioni che fanno essere l'angelo *imago Dei* e quelle che fanno invece esserlo l'uomo, si allinea con la prima tendenza: angeli e uomini, pur diversi per natura (e per questo aspetto è

---

(34) Nelle *Distinctiones dictionum theologialium* (PL 210, 943) Alano afferma: «Signaculum dicitur proprie instrumentum quo aliquid clauditur vel signatur».

(35) «Unde et de Lucifero dicitur, secundum statum quem habuit ante casum: tu signaculum similitudinis Dei. Sed Filius est sigillum Patris secundum unitatem essentiae; angelus vero signaculum imitationis ratione» (*In die Sancti Michaelis*, 250).

(36) Per la nozione di *imitago* in altri contesti teologici, cfr. Javelet, II, nota 50, 133.

(37) Cfr. anche *Summa quoniam homines* (AHDLM 28, 1953, 2, 1, n. 132, 271): «Incorpoream creavit [Deus] triplici de causa: ut in aliqua creatura expressa Dei similitudo reluceret; in pluribus enim assimilatur angelus Deo quam homo...».

(38) Cfr. M.-D. CHENU, *La Théologie au douzième siècle*, Paris 1966, in part. il c. 13 «Orientale lumen», 289-308.

chiaro che anche per Bonaventura l'angelo è superiore all'uomo) sono infatti uguali per fini: e il fine immediato di entrambi è la beatitudine eterna, Dio: dunque a pari titolo da questo punto di vista essi sono *imago Dei* (39). Il valore dinamico del fine che, nel pensiero di Bonaventura — almeno in questi testi —, mi sembra prevalente rispetto al valore fisso della gerarchia delle essenze, è in ultima analisi la chiave interpretativa per intendere perché veramente angeli e uomini siano *aeque principaliter* immagini di Dio, e perché Bonaventura storicamente si riallacci più alla prima tendenza che alla seconda.

BARBARA FAES DE MOTTONI

Nel *Liber ac diligendū Deo* (1), una delle opere più mature di Bernardo di Clairvaux, sembra rilevare il tentativo di una nuova lettura della natura umana. L'asceta spirituale che si è portata dietro il conto delle esigenze determinate dalla legge naturale, si è fermato e assai attento ad esse, che si tentate nella giusta misura, si trasformano in strumenti di vita spirituale, a conferma della parola di Cristo che egli stesso ricorda: «Bona itaque lex carnis est, quae non ab illo leviter suaviterque portatur, sed est intractata et incerta: nonnulli leges portabiles ac leves reddit, quibus quis non destruit, sed facit ut implicetur», dice il Dominus: «Non est enim verum solvere, sed adimplere» (*Matth.* 5,7)(3).

Tuttavia riconoscere il tentativo di qualificare la natura umana in questi elementi potrebbe sembrare contraddittorio, dal momento che le affermazioni sulla fragilità umana, ricorrenti negli scritti di Bernardo, denotano una concezione antropologica piuttosto pessimistica. Egli è estremamente intollerante nei confronti della superbia umana e la ritiene, sulla scia della tradizione morale, il vizio più grave contro l'umiltà che è la virtù più adatta all'umanità creata *ex nihilo*. Già nella prima prova letteraria, cioè nel *Liber de gradibus humilitatis et superbiae* (4), la sua intolleranza è espressa efficacemente attraverso le descrizioni quasi caricaturali della vita monastica (5) e risulta non meno esplicita dalle drammatizzazioni denunciate che si leggono frequentemente in altre sue opere (6).

Bernardo è scettico soprattutto verso i comportamenti assunti dalle persone in nome delle virtù e trova in essi quasi sempre motivi di ipocrisia. È evidente che in Bernardo è profonda la coscienza dei limiti dell'umanità, ma è altrettanto profonda un'idea oscuran-

(39) «Dicendum quod cum quaeritur de ordine spiritus rationalis sive uniti ad spiritum angelicum vel separatum, de duplici ordine potest intelligi: aut de ordine quantum ad finem aut quantum ad naturae dignitatem. Si quantum ad finem, sic dico quod sunt pares. Nam ad eundem finem, scilicet ad eternam beatitudinem immediate ordinantur... Si autem loquamur de ordine quantum ad naturae dignitatem, dicendum quod simpliciter loquendo angelus est creatura superior homine. Natura enim angelica... nobilior est humana et in superiori gradu consistit» (In 2 Sent., 1, 2, 2, 2, res., 38).

