

Bazyli DEGÓRSKI O.S.P.P.E.*

L'ISPIRAZIONE TEO-CRISTOLOGICA DELL'ANTROPOLOGIA PATRISTICA

L'antropologia patristica si presenta ricca e complessa, e, pur elaborando il medesimo dato rivelato, che fonda la tradizione specifica cristiana, si sviluppa in direzioni diverse e creative, a seconda delle condizioni storiche, culturali e teologiche, ma anche della sensibilità e le opzioni teoretiche delle differenti scuole, andando a comporre, al di là delle singole accentuazioni, un quadro interessante, coerente, e soprattutto originale.

A dispetto dell'abbondanza dei testi e dei documenti e della stessa importanza della tematica, o forse proprio per l'eccessiva ampiezza della ricerca, sono relativamente pochi gli studi che focalizzano e sistematizzano l'antropologia patristica¹.

Accingendosi a mettere ordine e selezionare il tracciato fondamentale della problematica, si può adottare un procedimento diacronico, che offre il vantaggio di evidenziare il progresso concettuale, ma che rischia di cadere in alcune sovrapposizioni e di perdere di vista il nerbo dell'intuizione antropologica cristiana. Ed è per questo motivo che nel presente articolo si privilegerà uno schema tematico, che, pur rendendo conto dello sviluppo interno del pensiero, punti direttamente agli elementi teoretici fondamentali, forniti dai Padri in

* Prof. dr hab. Bazyli Degórski, O.S.P.P.E. – professore di patrologia e di teologia dogmatica dell'età patristica presso la Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino a Roma, e professore di patrologia e di antropologia patristica alla Pontificia Facoltà Teologica "Teresianum" a Roma; procuratore generale presso la Santa Sede; email: osppe.roma@gmail.com.

¹ Cf. V. Grossi, *Antropologia*, DPAC I 254-262; idem, *Lineamenti di antropologia patristica*, Roma 1983; B. Degórski, *Visioni antropologiche dei Padri*, in: *Antropologia cristiana. Bibbia, teologia, cultura*, ed. B. Moriconi, Roma 2001, 373-414; idem, *Frange di eterodossia nelle fonti antropologiche di san Tommaso. L'utilizzazione dei testi origeniani*, in: *Persona Humana Imago Dei et Christi in Historia. Atti del Congresso Internazionale* (Roma, 6-8 settembre 2000), Studia Pontificiae Universitatis a S. Thoma Aquinate in Urbe. Studi 1999-2000. Nuova serie 5, vol. 1: *Sentieri*, ed. M.M. Rossi – T. Rossi, Roma 2002, 183-200; idem, *Wymiar etyczny antropologii patrystycznej*, in: *Etyczna antropologia społeczna wobec nowych wyzwań polskich i europejskich. Materiały z sympozjum naukowego Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej we Włocławku*, red. M. Włosiński, Włocławek 2004, 23-32; idem, *Ojcowie Kościoła o „człowieku wewnętrznym” i o „człowieku zewnętrznym”*, AK 151 (2008) fasc. 1 (596), 105-118; idem, *Λόγος and the Creation of the Human Being: Sketching the Patristic Thought*, in: *Logos et musica. In honorem Summi Romani Pontificis Benedicti XVI*, Ars Musica 3, ed. E. Szczurko – T. Guz – H. Seidl, Frankfurt am Main 2012, 71-85.

diversi contesti e generi, e talvolta in modo persino occasionale. Essi risultano essere sicuramente: l'orizzonte teologico, in cui si colloca ogni antropologia religiosa ma soprattutto quella cristiana che afferma vigorosamente l'analogia tra universo divino e universo umano; la prevalenza dello spirito e le sue espressioni eccellenti, che conduce alla considerazione del mondo interiore e del dominio morale.

I. L'INTUIZIONE ORIGINARIA

L'antropologia patristica scaturisce evidentemente dalla riflessione sui testi sacri, da cui risaltarono subito le coordinate fondamentali che la resero specifica ed esclusiva. In seno alla rivelazione, tutta interpretabile in chiave antropologica, i primi pensatori cristiani si concentrarono sui passi del Libro della Genesi e dell'epistolario paolino, che affrontano espressamente il tema della natura dell'essere umano e la sua vocazione trascendentale, accentuandone talora l'orizzonte teologico in senso ampio, talaltra la rilevanza più marcatamente cristologica.

1. Gli ingredienti fondamentali. È nel racconto delle origini, logicamente posto all'inizio della Scrittura, che si presentano gli elementi essenziali della natura umana: la terra (cf. Gn 2, 7) e l'immagine di Dio (cf. Gn 1, 26). Due componenti ben diverse, l'una materiale l'altra immateriale, l'una fragile e caduca l'altra potenzialmente illimitata, l'una solidale con il mondo l'altra proiettata verso la realtà ultraterrena. Pertanto, nonostante si fosse compreso fin dal principio che si era davanti ad una concezione dell'uomo profondamente unitaria in quanto il linguaggio creazionistico evoca una profonda, reciproca ed esclusiva integrazione fra corpo e anima – ben diversa da visioni dualiste di matrice greca – questa prima intuizione non basta di per sé a garantire una concezione antropologica perfettamente equidistante sia dalle esagerazioni spiritualiste che dalle tentazioni materialiste. E infatti, nello sviluppo dei concetti di anima e di corpo e della loro interazione, si vennero ad evidenziare opzioni teoretiche diverse.

In linea generale, come è intuibile, la tradizione alessandrina e occidentale sottolineò la dimensione razionale dell'uomo, interpretando l'essere immagine come la facoltà del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ che è il costitutivo essenziale della persona, ma che, allo stesso tempo, si distingue da Dio in quanto sperimenta il limite della materia (cf. Gn 2, 7). Questo indirizzo antropologico delinea un'antropologia metafisica che tende a svilire la somaticità e la storicità dell'uomo, con presumibili influssi platonici, e che prelude alla successiva ipotesi della "natura pura"². La tensione morale, in questa ottica, riflette un certo *contemptus mundi*,

² L'espressione tecnica formulata in seguito fu: *homo in puris naturalibus* e cioè un uomo senza grazia e senza peccato, affidato alle forze naturali. Tale condizione è un'astrazione, utilizzata, fino alla

e si sostanzia nell'affrancarsi dai vincoli della corporeità attraverso un'ascesi continua che configura a Cristo, modello antropologico e via per ritornare ad essere ciò che veramente si è.

La tradizione asiatica e antiochena, invece, fedele alle sue opzioni di fondo, diede maggior rilievo alla formazione stessa del corpo umano, la *πλάσις*, e pose in primo piano l'uomo storico, che è immagine di Dio nella sua intelligenza, cioè anche nella sua somaticità e non solo per la sua dimensione intellettuale, in quanto rimanda al proprio principio³. Anche il Verbo incarnato, del resto, è immagine di Dio e come tale, cioè come composto, è il modello etico dell'uomo⁴.

La valorizzazione della dimensione materiale, poneva la necessità di marcare espressamente la vita spirituale; è per questo che in seno a questo filone venne in seguito distinto fra la carne, l'anima e lo spirito⁵, e venne risolto il problema della loro armonizzazione con la prospettiva dinamica dell'essere umano. Tale è il contributo in particolare di sant'Ireneo, che distingue il significato di "immagine" come costitutivo naturale dell'uomo e plasmata dal *Λόγος*, dal senso di "somiglianza" che è riferita alla vita spirituale il cui progresso è attribuito all'azione dello Spirito. L'essere a immagine e somiglianza verrebbe, dunque, ad indicare il ricevere un'azione dall'esterno, costituita dall'Incarnazione del *Λόγος*, e una interiore, attuata dallo Spirito. In questo senso l'essere umano può dirsi "pegno"⁶ dello Spirito⁷ e ricevere il compito di armonizzare dinamicamente le sue componenti:

"Perciò in tutto questo tempo l'uomo plasmato all'inizio per mezzo delle Mani di Dio, cioè il Figlio e lo Spirito, diviene ad immagine e somiglianza di Dio: la paglia, cioè l'apostasia, viene gettata via, mentre il frumento, cioè quelli che portano come frutto la fede in Dio, viene riposto nel granaio (cf. Mt 3, 12; Lc 3, 17). Perciò è necessaria la tribolazione per quelli che sono salvati, affinché, dopo essere stati in qualche modo tritati e impastati, siano adatti alla festa del Re [...]"⁸.

tarda scolastica, per precisare il dominio della libertà rispetto alla trascendenza divina. Sul tema cf. V. Grossi, *Baio e Bellarmino interpreti di s. Agostino nelle questioni del soprannaturale*, Roma 1968.

³ Talora con esplicita opposizione alla scuola alessandrina, ad esempio in Diodoro di Tarso: "Alcuni hanno pensato che la creazione dell'uomo, come immagine di Dio, si riferisca all'invisibilità dell'anima. Essi non hanno compreso che anche l'angelo e il demonio sono invisibili" (*Fragmenta ex catenis: In Genesis* 1, 26, PG 33, 1564, trad. di B.D.).

⁴ Sant'Ireneo lo esprime in questi termini: "Dio sarà glorificato nel suo plasma reso conforme e simile al Figlio suo" (*Adversus haereses* V 6, 1, ed. A. Rousseau – L. Doutreleau – Ch. Mercier, SCh 153, Paris 1969, 72, trad. di B.D.).

⁵ Cf. *ibidem* V 9, 1.

⁶ Cf. Tertullianus, *De resurrectione mortuorum* 6, 5.

⁷ Cf. Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* V 8, 2.

⁸ Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* V 28, 4, SCh 153, 360, trad. E. Bellini – G. Maschio, in: Ireneo di Lione, *Contro le eresie e agli altri scritti*, Già e non ancora 320, Milano 1997², 466.

2. Estensioni e proiezioni. L'immagine e la somiglianza, oltre ad essere il dato creazionale, sono proiettate verso la realizzazione finale della persona⁹. Si interessa a questo collegamento tra la protologia e l'escatologia anzitutto sant'Ireneo:

“[...] alla fine il Verbo del Padre e lo Spirito di Dio, unendosi all'antica sostanza dell'opera, cioè di Adamo, ha reso l'uomo vivente e perfetto, capace di comprendere il Padre perfetto, affinché come tutti siamo morti nell'uomo animale, così tutti siamo vivificati nell'uomo spirituale (cf. 1Cor 15, 22). Adamo, infatti, non è mai sfuggito alle Mani di Dio, alle quali il Padre si rivolge dicendo: «Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza» (Gn 1, 26). Per questo alla fine «non per volontà di carne, né per volontà di uomo» (Gv 1, 13), ma per il beneplacito del Padre le sue Mani fecero l'uomo vivente, affinché Adamo diventi secondo l'immagine e la somiglianza di Dio”¹⁰.

Ma ancor più di Ireneo, si lascia condurre dalla riflessione circa la tensione tra il dato descrittivo e la dimensione dinamica san Clemente Alessandrino, che parimenti appunta la sua riflessione sul binomio immagine/somiglianza: la prima è un'identità potenziale, la seconda è la strada per inverarla e coinvolge l'impegno etico. In questo itinerario dal reale all'ideale, Cristo è ad un tempo modello e pedagogo, διδάσκαλος; infatti, il Λόγος è e resta l'autentica immagine di Dio e come tale ne è il Rivelatore: “Il Cristo attui pienamente questa parola, fu pienamente quello che Dio disse [in Gn 1, 26]; ogni altro uomo lo è solo secondo l'immagine”¹¹.

Si approda così ad uno sviluppo ulteriore del tema dell'immagine, che non sarebbe attribuita primariamente alla creatura bensì al Verbo, e derivatamente all'essere umano, “immagine della immagine” o “secondo l'immagine”¹². Ciò comporta che si ritorni a prediligere la razionalità, νοῦς, o comunque

⁹ Circa questo tema, cf. K.M. Woschitz, *De homine. Existenzweisen, Spiegelungen, Konturen, Metamorphosen des antiken Menschenbildes*, Graz – Wien – Köln 1984; A.G. Hamman, *L'homme, image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles*, *Re-lais-Études* 2, Paris 1987; E. Testa, *Lo sviluppo teologico della “Immagine e Somiglianza di Dio” secondo la sinagoga, la filosofia e la fede cristiana*, “Euntes Docete” 41 (1988) 33-80; K.E. Børresen, *Immagine di Dio e modelli di genere nella tradizione cristiana*, in: *Maschio Femmina. Dall'uguaglianza alla reciprocità*, ed. S. Spisanti, Milano 1990, 113-125.

¹⁰ Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* V 1, 3, SCh 153, 26-28, trad. Bellini – Maschio, p. 413. Sant'Ireneo (*Demonstratio praedicationis apostolicae* 11), benché non sia sempre del tutto costante nella terminologia: dell'εἰκόν, ὁμοίωσις e ὁμοιότης, riserva εἰκόν all'uomo empirico e ὁμοίωσις alla somiglianza con Dio che avviene per opera dello Spirito. Nel medesimo contesto, Tertulliano scriveva: “[...] imago in effigie, similitudo in aeternitate censetur” (*De baptismo* 5, 7, ed. J.G.Ph. Borleffs, CCL 1, Turnhout 1954, 282).

¹¹ Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* I 98, 3, ed. H.-I. Marrou – M. Harl, SCh 70, Paris 1960, 284, trad. di B.D.

¹² Sant'Ireneo parla dell'εἰκόν in riferimento all'immagine plastica del Λόγος incarnato di cui

l'interiorità, nella definizione di persona, giacché è più espressamente simile al Verbo:

“Con immagine e somiglianza, non s'indica come abbiamo già detto, ciò che concerne il corpo – infatti non è possibile che il mortale sia simile all'immortale – ma ciò che concerne la mente e la razionalità”¹³.

La distinzione tra immagine in senso statico e immagine in senso dinamico, introdotta da Ireneo e Clemente, sollecita anche ad una proiezione futura dell'immagine, che è tematizzata maggiormente da Origene. Anch'egli è attratto dal suggestivo e ricco concetto dell'εἰκὼν di Dio, ma ne intravede subito il carattere venturo: la rivelazione perfetta dell'immagine, così come la sua realizzazione piena, appartengono al futuro, con le evidenti ripercussioni ascetiche e mistiche.

La riflessione più matura su questi brani biblici si porta sull'approfondimento del concetto di persona e sulla valenza trinitaria.

Al primo ambito si dedica in particolare san Gregorio di Nissa, sensibilissimo al tema dell'immagine divina che, infatti, ricorre in più contesti: nel *De oratione dominica orationes V*¹⁴, nelle *Orationes VIII de beatitudinibus*¹⁵ e, naturalmente, nel *De opificio hominis*¹⁶. Egli vede chiaramente l'enorme portata della rivelazione biblica, in grado di fornire un concetto di persona, di fondarne la dignità, e di giustificare l'insopprimibile comunione con Iddio stesso:

“Non si tratta qui di qualche meraviglia del mondo che ha interesse secondario, si tratta di una realtà che senza alcun dubbio supera in grandezza tutto ciò che conosciamo, poiché l'umanità sola è, fra gli esseri, simile a Dio”¹⁷.

La grandezza, di cui il soggetto umano è portatore, è una prerogativa preziosa che richiama costantemente all'impegno morale, che i Cappadoci approfondiscono a proposito del precetto del libro del Deuteronomio (4, 9): “Fa' attenzione a te stesso”; il monito biblico, oltre a porsi come la proposta cristiana antagonista del “conosci te stesso” greco, starebbe ad orientare costantemente alla suprema realtà dell'essere umano.

Al secondo ambito, cioè al riferimento trinitario insito nella dottrina della *imago*, si dedica prevalentemente sant'Agostino. Per lui, la struttura antropologica testimonia della somiglianza con tutto Dio, cioè con le Sue relazioni personali; infatti, nell'uomo troviamo la struttura *mens* (come *memoria sui*)-*notitia*

l'uomo, a sua volta, è immagine. Immagine dell'uomo non è, quindi, il Λόγος in sé, ἄσαρκος, bensì il Λόγος incarnato, che rende possibile l'incorruttibilità (ἀφθαρσία).

¹³ Clemens Alexandrinus, *Stromata* II 19 (102, 6), ed. L. Früchtel, GCS 52 [15], Berlin 1960, 169, trad. di B.De.

¹⁴ PG 44, 1120-1193.

¹⁵ PG 44, 1193-1301.

¹⁶ PG 44, 124-256.

¹⁷ Gregorius Nyssenus, *De opificio hominis*, praefatio, PG 44, 128, trad. di B.D.

(come intelligenza)-*amor* o *memoria-intelligentia-voluntas*: la *mens* è immagine del Padre; l'intelligenza del Figlio-Verbo-Verità; l'amore dello Spirito¹⁸. E le funzioni antropologiche che scaturiscono da questa struttura confermano l'impronta trinitaria: l'uomo tende verso l'archetipo attraverso la conoscenza, possibile grazie alla funzione del Verbo¹⁹, e la volizione, possibile grazie all'azione santificatrice dello Spirito, che conforma l'appetito al Sommo Bene.

L'originaria e originale definizione di essere umano, presente nelle pagine della Scrittura, dunque, implicò fin dall'inizio della riflessione cristiana la chiara consapevolezza della dignità che deriva all'essere umano dalla sua relazione a Dio, il suo carattere personale e la sua vocazione. Tale eccellenza, tuttavia, si trova immersa nella caducità della materia, composizione che rende l'essere umano una creatura singolare, perché impegnata in un dinamismo conflittuale – e libero – necessario per realizzare compiutamente le sue prerogative. Il corpo, tempio dell'anima, non è necessariamente negativo; tuttavia, la maggioranza degli Autori propende per collocare nel *voûς*, “la parte più sottile dell'anima”, o nelle espressioni spirituali del soggetto umano, la sede della somiglianza; ciò non senza esasperazioni, soprattutto allorché si amplifichi il discorso nella sua dimensione futura. Tale è, ad esempio, l'errore di Origene che, spingendo alle ultime conseguenze la tesi di una somiglianza noetica, in fase di elaborazione escatologica concepisce una reintegrazione a livello dello “spirito”, o di “angelo”, che, nonostante l'offuscamento dovuto alla tunica di pelle²⁰, rimane sostanzialmente inalterato.

Questi spunti vetero-testamentari reclamano un'interpretazione neo-testamentaria, che fu elaborata dagli stessi Autori in chiave cristologica, anche in questo caso non scevra da accentuazioni e tentennamenti, ma sostanzialmente coesa e suggestiva.

II. L'ERMENEUTICA CRISTOLOGICA

La narrazione della creazione provvede gli elementi costitutivi dell'essere umano, ma, a motivo dell'unitarietà del dato rivelato, non può restare estranea agli altri pilastri della rivelazione cui lo stesso protovangelo è strettamente collegato, in particolare l'Incarnazione del Verbo, che eleva la corporeità alla dignità di sostrato della Persona di Cristo, e la risurrezione dei corpi, che dichiara la materia come inelusibile nella definizione della persona. I Padri colsero questa profonda coerenza e lessero il tema dell'immagine in chiave cristologica ed escatologica.

¹⁸ Cf. Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* XV 3, 5.

¹⁹ Cf. idem, *Confessiones* III-VIII.

²⁰ Origene pare abbia sempre oscillato tra cristianesimo e platonismo. Sul tema cf. M. Simonetti, *Alcune osservazioni sull'interpretazione origeniana di Genesi 2, 7 e 3, 21*, “Aevum” 36 (1962) 370-381.

1. Un problema previo. L'ampliamento dell'intuizione creazionista con le implicazioni cristologiche presupponeva, naturalmente, una riflessione compiuta sulla natura e la funzione del Verbo; diversi furono gli Autori che si dedicarono alla problematica in sé e nelle sue relazioni antropologiche. Tra essi spicca san Giustino che più espressamente approfondisce la complessa problematica del concetto di Λόγος. La sua posizione è la risultante dei diversi influssi del platonismo, dello stoicismo e del giudaismo²¹, giacché il νοῦς platonico s'identifica con il πνεῦμα stoico e con la "sapienza" giudaica, e presenta alcune prerogative: anzitutto il Λόγος è mediazione necessaria per l'azione divina che è assolutamente trascendente, e, quindi, era presente nella creazione; in secondo luogo, la Persona del Λόγος assume la natura umana e, quindi, non può restare estranea alla definizione della stessa; in terzo luogo, il Λόγος incarnato²² rivela il fine supremo dell'essere umano, cioè il ritorno al Padre.

Ne consegue che il Λόγος si pone all'origine del cosmo e, soprattutto, resta impresso nella natura dell'essere umano, per cui influisce direttamente sulla sua comprensione. Proprio per questo, la persona appare come "seme del Verbo", σπέρμα τοῦ Λόγου²³, espressione che abbraccia sia l'appartenere alla sfera del divino, sia l'essere razionale²⁴; altrove san Giustino racchiuderà queste due dimensioni costitutive del soggetto nell'unico termine λογικός²⁵ che esprime etimologicamente l'appartenenza al Λόγος, Verbo di Dio.

Sviluppando, invece, l'azione soterica del Λόγος, san Giustino ravvisa che il Verbo è principio e criterio dell'agire morale, giacché, redimendolo, ha reso l'essere umano conforme all'immagine divina; all'uomo non resta che agire secondo il modello del Λόγος cioè in modo razionale e libero, per far prevalere il suo essere λογικός sull'uomo carnale, ἄνθρωπος σαρκικός²⁶: "Egli [= Dio] persuade e mena alla fede noi che, grazie alla capacità razionale che egli ci ha dato, abbiamo scelto di seguire ciò che a lui piace"²⁷.

Vi è un'ultima funzione del Λόγος che san Giustino individua e teorizza: la funzione sacerdotale, che consiste nella mediazione tra Dio e il cosmo²⁸; anch'essa ha una ripercussione sulla definizione dell'essere umano poiché, in quanto immagine di Cristo, deve corrispondere anche a questa prerogativa, rendendo presente Dio nel cosmo²⁹ attraverso la sua azione morale, che è quella conforme all'azione divina e cristica:

²¹ Cf. Iustinus, *Apologia I* 20, 2; 26, 5; 59, 5; idem, *Apologia II* 10, 6.

²² Cf. idem, *Apologia II* 10, 1.

²³ Cf. idem *Apologia I* 5, 4; 23, 2; 46, 5; idem, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 98, 1.

²⁴ Cf. idem, *Apologia II* 13, 5.

²⁵ Cf. ibidem.

²⁶ Cf. idem, *Apologia I* 43, 3. 8.

²⁷ Ibidem 10, 4, PG 6, 341A, trad. di B.D.

²⁸ Cf. ibidem I 10, 2.

²⁹ Cf. idem, *Apologia II* 4, 2-3.

“Dio non creò il mondo senza uno scopo, bensì per il genere umano; [...] egli si compiace di colui che cerca di imitare le sue virtù [...]. Se ci uccidessimo tutti [...] nessuno più si istruirebbe negli insegnamenti divini”³⁰.

Un'unica azione, dunque, quella imitativa di Cristo, divinizza l'uomo e umanizza il cosmo, avvicina l'essere umano a Dio e rende presente Dio al mondo:

“Colui che ama il prossimo deve, perciò, pregare e sforzarsi, affinché il suo prossimo abbia le medesime cose che possiede lui. Prossimo dell'uomo non è nient'altro se non l'animale razionale di pari condizione, ossia l'uomo. Dato che tutta la giustizia si divide in due parti – nei confronti di Dio e nei confronti degli uomini – il vero giusto sarà colui che, come dice la parola, «ama il Signore Dio con tutto il cuore e con tutta la forza, e il prossimo come se stesso» (Lc 10, 27)”³¹.

Il primo assunto, che scaturisce dalla riflessione di san Giustino riguardo il riferimento imprescindibile dell'essere umano al Λόγος³², stabilisce, pertanto, un'analogia tra la funzione intermediaria che il Λόγος svolge tra Dio e la creazione³³, e la medesima funzione che l'uomo svolge in seno al creato³⁴.

Con san Giustino, anche alcuni rappresentanti della scuola alessandrina condividono il presupposto della mediazione universale del Verbo e, quindi, una concezione dell'uomo come immagine di Dio mediata, o immagine dell'Immagine, o immagine “dipinta” dal Verbo. San Clemente di Alessandria e Origene, in particolare, influenzati dalla teoria filoniana del Λόγος come archetipo di λόγοι intermedi fra Dio e l'universo e in quanto tale sola immagine divina³⁵, condividono l'idea di un'immagine dell'Immagine, e la ravvisano nella parte spirituale dell'essere umano, nell'anima che essi definiscono ψυχὴ λογικὴ con chiaro riferimento etimologico.

Di più, costoro aggiungono alla riflessione sull'immagine in chiave cristologica anche l'elemento del peccato, strettamente connesso alla dottrina sul Verbo incarnato, e propongono di definire l'uomo a partire dalla sua facoltà superiore, denominata νοῦς ο Λόγος stesso, che è propriamente sede dell'immagine divina e origine dell'agire libero. Solo questa sarebbe stata originariamente creata – e, quindi, dotata della prerogativa di essere immagine –, ma, in seguito alla caduta, si sarebbe raffreddata e commista alla dimensione emotiva. Nell'azione riparatrice di Cristo, tuttavia, viene data la possibilità del recupero dell'incorruttibilità originaria, cioè della natura di immagine dell'essere

³⁰ Ibidem, PG 6, 452, trad. di B.D.

³¹ Idem, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 93, 3, PG 6, 697 B-C, trad. di B.D.

³² Cf. idem, *Apologia II* 10, 1.

³³ Cf. idem, *Apologia I* 61, 1.

³⁴ Cf. ibidem 62; 65, 1; idem, *Apologia II* 8, 3; idem, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 138, 2.

³⁵ Cf. Philo Alexandrinus, *Quis rerum divinarum heres sit* 230; idem, *De specialibus legibus* 3, 83.

umano, che potrà essere conseguita solo attraverso l'impegno morale, consistente nell'agire conformemente a Cristo. È, questo, un senso dinamico dell'essere immagine, che si diparte dalla e termina alla salvezza di Cristo:

“Quale altra è dunque l'immagine di Dio, a somiglianza della quale l'uomo è stato fatto, se non il nostro Salvatore? [...] Guardiamo, dunque, sempre questa immagine di Dio, per poter essere di nuovo formati a sua somiglianza”³⁶.

Questo processo di raggiungimento morale dell'essere immagine viene concepito come una progressiva assimilazione a Cristo, ὁμοίωσις, un passaggio dall'essere seme, σπέρμα, all'essere figlio, τέκνον, la deificazione.

Il riferimento cristologico, dunque, grazie all'insegnamento degli Alessandrini, si estende alla problematica del peccato, della grazia, della sequela e dell'impegno morale, parti integranti della riflessione antropologica.

Infine, la comprensione previa del Λόγος, non può prescindere dal problema della consustanzialità. È sant'Atanasio ad apportare questo contributo prezioso per le ricadute antropologiche, giacché, oltre a respirare l'atmosfera alessandrina, il Vescovo vive il dibattito niceno. Proclamare la fede nella consustanzialità del Figlio, ὁμοούσιος, vuol dire introdurre un'interpretazione più marcatamente ontologica dell'immagine: l'immagine va interpretata alla luce delle relazioni intra-trinitarie del Λόγος³⁷, alla luce della sostanza di Cristo rispetto alla sostanza del Padre³⁸. Di conseguenza, l'essere λογικός vorrà dire partecipare, per grazia, alla natura ontologica del Verbo, cioè essere ad un tempo immagine e figlia del Padre³⁹, e possedere la potenza del Λόγος⁴⁰, in virtù della quale contemplare le realtà divine e intelligibili (τὰ ὄντα e τὰ νοητά) oltre a quelle sensibili (τὰ αἰσθητά e τὰ ἀνθρωπίνα) essere in relazione, attraverso lo stesso Λόγος, al Padre⁴¹, e, infine, orientare la propria vita alla comunione gloriosa⁴².

In questa condivisione delle prerogative del Verbo, in questa partecipazione alla conoscenza di Dio⁴³, con tutto ciò che essa comporta⁴⁴, in questa possibilità di recuperare l'incorruttibilità (ἀφθαρσία)⁴⁵, si tratteggia l'unicità dell'essere umano rispetto agli altri esseri creati, τὰ ἄλογα, che lo rende

³⁶ Origenes, *In Genesis hom.* 1, 13, ed. L. Doutreleau, SCh 7bis, Paris 1976, 60-62, trad. di B.D.

³⁷ Cf. Athanasius Alexandrinus, *Orationes contra Arianos* I 41.

³⁸ Cf. idem, *Epistula de decretis Nicaenae Synodi* 20; idem, *Orationes contra Arianos* III 11.

³⁹ Cf. idem, *Orationes contra Arianos* III 10.

⁴⁰ Cf. idem, *Oratio de Incarnatione Verbi* 3, 3.

⁴¹ Cf. idem, *Oratio contra gentes* 2.

⁴² Cf. ibidem.

⁴³ Cf. ibidem.

⁴⁴ Cf. ibidem 7.

⁴⁵ L'ἀφθαρσία è la prerogativa divina della vita che non cessa mai. L'uomo è, invece, soggetto alla morte, θάνατος (l'inizio della corruttibilità), e alla φθορά (il processo stesso di decomposizione). Cf. Athanasius Alexandrinus, *Oratio de Incarnatione Verbi* 3, 4; 5, 2.

soggetto della grazia e dell'azione salvifica⁴⁶, e ingloba nel concetto di essere a immagine la realtà della figliolanza divina.

La riflessione sul Λόγος diviene in questi Autori un principio ermeneutico antropologico ricco di implicazioni, che consente di contestualizzare il dato creazionistico nell'alveo di tutto il dinamismo della storia della salvezza.

2. Il rovesciamento della prospettiva. Anche nella tradizione patristica in Occidente si coniuga la riflessione antropologica con il mistero cristologico, a partire non già dalla dottrina sul Λόγος, bensì dal mistero dell'Incarnazione, cioè assumendo come criterio di comprensione della natura umana il Dio-Uomo, perché è questi l'immagine perfetta di cui si parla in Gn 1, 26. Tale è la netta opzione teologica di Ireneo, che si pone come un rovesciamento della prospettiva orientale:

“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 (cf. Gv 1, 14), 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”⁴⁷.

L'immagine, infatti, indica la visibilità, e Dio invisibile si è reso visibile non tanto nel Λόγος quanto piuttosto nel Verbo fatto carne; Cristo, dunque, può dirsi immagine di Dio in quanto rivela, rende accessibile il mistero di Dio, e, allo stesso tempo, può dirsi modello di umanità in quanto ne assume la natura non corrotta dal peccato:

“La Scrittura dice che Cristo, pur essendo Spirito di Dio, doveva diventare uomo soggetto alla sofferenza e manifesta in un certo modo sorpresa e sgomento davanti alla Passione per il fatto che doveva soffrire, Lui alla cui ombra abbiamo detto che saremmo vissuti (cf. Lam 4, 20 – secondo la Septuaginta). «Ombra» significa il suo corpo, perché come l'ombra è creata da un corpo, così il corpo di Cristo fu creato dal suo Spirito”⁴⁸.

Questa impostazione era gravida di conseguenze a livello antropologico, anzitutto perché gettava nuova luce sui rapporti tra il Verbo e l'essere umano, in quanto nella letteratura antica Cristo era rappresentato piuttosto come

⁴⁶ Cf. idem, *Oratio contra gentes* 46; idem, *Oratio de Incarnatione Verbi* 13, 7; idem, *Orationes contra Arianos* III 10.

⁴⁷ Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses* V 16, 2, SCh 153, 216, trad. Bellini – Maschio, p. 422.

⁴⁸ Idem, *Demonstratio praedicationis apostolicae* 71, ed. A. Rousseau, SCh 406, Paris 1995, 184, trad. E. Bellini – G. Maschio, in: Ireneo di Lione, *Contro le eresie e agli altri scritti*, p. 517). Cf. anche Tertullianus, *De resurrectione mortuorum* 6, 3-4.

l'antitipo di ogni evento e dello stesso essere umano. In secondo luogo – e in ciò si sostanzia l'originalità della lettura di Ireneo rispetto agli altri pensatori, pure convinti del contributo cristologico alla comprensione del dato creazionistico⁴⁹ –, perché consentiva di riabilitare automaticamente la corporeità umana, immagine dell'Uomo Cristo, di contro alle sempre insidiose tendenze spiritualiste di matrice gnostica che condannavano la materia come irredimibile: “ciò che è materiale non è capace di salvezza”, un assunto lo stesso Ireneo riporta e combatte⁵⁰.

Ireneo, dunque, non si ferma semplicemente a svelare il ruolo dell'unione ipostatica ai fini dell'interpretazione antropologica, ma riscopre l'integrità dell'essere umano nella sua inscindibile relazione anima-corpo, non più limitata alla sola considerazione della razionalità:

“Dunque la carne non è sottratta all'arte, alla sapienza e alla potenza di Dio, ma la sua potenza, che procura la vita, si esprime perfettamente nella debolezza (cf. 2Cor 12, 9), cioè nella carne. Del resto quanti dicono che la carne non può accogliere la vita data da Dio, ci dicano se dicono questo essendo ora vivi e partecipi della vita o ammettono di non aver assolutamente nessuna vita e di essere morti al presente. Ma se sono morti, come possono muoversi, parlare e fare tutte le altre cose, che sono opere non di morti, ma di viventi? E se ora vivono e tutto il loro corpo partecipa della vita, come possono dire che la carne non può partecipare della vita, se ammettono che al presente ha la vita? È come se uno, tenendo in mano una spugna piena d'acqua e una torcia accesa, dicesse che la spugna non può accogliere l'acqua o la torcia la luce. Così costoro che dicono di vivere e si vantano di portare la vita nelle proprie membra, ma si mettono poi in contraddizione con se stessi, dicono che le loro membra non possono accogliere la vita. Ora se questa vita del tempo, che è molto più debole della vita eterna, è tanto potente da vivificare le nostre membra (cf. Rm 8, 11), perché la vita eterna, che è più efficace di questa, non dovrebbe vivificare la carne già esercitata ed abituata a portare la vita? Dunque che la carne può accogliere la vita, lo si dimostra fin da questa vita: essa, infatti, viene tanto quanto Dio vuole che viva. D'altra parte è chiaro che Dio è capace di darle la vita, perché viviamo in quanto egli ci dà la vita. Essendo dunque Dio capace di vivificare la sua creatura ed essendo la carne capace di essere vivificata, che cos'altro le può impedire di partecipare dell'incorruttibilità, che è una vita lunga e senza fine data da Dio?”⁵¹.

⁴⁹ Cf. *Epistula Barnabae* 5, 5; Iustinus, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 6, 1-2; Theophilus Antiochenus, *Ad Autolyicum* II 18.

⁵⁰ Cf. Ireneus Lugdunensis, *Adversus haereses* I 6, 1. Cf. anche Tertullianus, *Adversus Valentinianos* 26, 2.

⁵¹ Ireneus Lugdunensis, *Adversus haereses* V 3, 3, SCh 153, 48-54, trad. Bellini – Maschio, p. 417-418.

L'eredità di Ireneo viene raccolta, tra gli altri, anche da Tertulliano. Egli anzitutto si pone nel solco della funzione ermeneutica dell'Incarnazione nei confronti dei versetti sulla creazione: "Nel limo che prendeva forma si pensava a Cristo che sarebbe divenuto uomo"⁵²; non dubitando che la prerogativa di immagine appartiene al Cristo:

"Il Figlio, destinato a divenire uomo più certo e più vero, aveva fatto sì che fosse detto a sua immagine quell'uomo che allora veniva formato col fango, immagine e somiglianza del vero uomo"⁵³.

E, di conseguenza, rivaluta l'unità sostanziale dell'essere umano:

"L'uomo può essere definito propriamente come carne [...], affinché tu sappia che tutto ciò che Dio ha profetato e promesso all'uomo non riguarda solo l'anima ma anche la carne [...]"⁵⁴.

Un'eccessiva insistenza sulla corporeità, tuttavia, presente nello stesso Tertulliano allorquando afferma che "la carne è il cardine della salvezza"⁵⁵, finì con il provocare dottrine eterodosse; basti pensare alla posizione di Nestorio, per il quale l'immagine è legata direttamente alla carne del Λόγος, con un'accentuazione della *imago qua caro-Verbi* rispetto alla *imago qua Verbum-caro* di sant'Ireneo.

Una posizione intermedia tra l'assunzione della cristologia ontologica e intratrinitaria di stampo alessandrino⁵⁶ e quella incarnazionista di Ireneo e degli occidentali, fu tenuta da alcuni rappresentanti della scuola antiochena, che trassero avvio dal brano di Col 1, 15 in cui Cristo viene detto immagine di Dio; sebbene la scelta del contesto neo-testamentario alluda piuttosto alla lettura cristologica, soteriologica ed escatologica, quindi, all'ispirazione ireneana, tuttavia la definizione di natura umana assunta dal Salvatore è ricercata da costoro nella narrazione della Genesi. Così, ad esempio, Teodoro di Mopsuestia, che sostiene che Cristo si sia incarnato secondo la natura umana descritta in Gn 1, 26, non che l'uomo del racconto della creazione debba essere letto alla luce dell'Incarnazione.

In tal modo, recide i presupposti cristologici dell'essere immagine, a vantaggio di una comprensione antropologica del mistero dell'Incarnazione, dove emerge la priorità della natura umana nel mistero dell'*homo assumptus*. In questo stesso senso, egli inquadra anche il passo di 1Cor 15, 45-49 dove Cristo

⁵² Tertullianus, *De resurrectione mortuorum* 6, 3, ed. J.G.Ph. Borleffs, CCL 2, Turnhout 1954, 928, trad. di B.D.

⁵³ Idem, *Adversus Praxean* 12, 4, ed. A. Kroymann – E. Evans, CCL 2, 1173, trad. di B.D.

⁵⁴ Idem, *De resurrectione mortuorum* 5, 8-9, CCL 2, 927, trad. di B.D.

⁵⁵ Ibidem 8, 2, CCL 2, 931, trad. di B.D.

⁵⁶ Con qualche eccezione, ad esempio da parte di san Giovanni Crisostomo (*In epistulam ad Colossenses hom.* 3, 1-2).

è presentato come il “nuovo Adamo”: la cristologia viene ricollocata nell’orizzonte dell’antropologia. Ciò nonostante, la posizione del Mopsuestiano, comunque fondata sulla lettera neo-testamentaria, rimane aperta alle connessioni salvifiche e morali, e pone, quale condizione per la reintegrazione dell’immagine divina frantumata dal peccato, l’imitazione di Cristo.

Alle schiere dei pensatori che eleggono la cristologia quale principio ermeneutico dell’antropologia si può ascrivere anche Agostino, per la sua sottolineatura soteriologica⁵⁷. Impegnato come è sul fronte del peccato e della grazia, il cui orizzonte di lettura resta teo-cristologico, ritiene l’essere immagine dono di Dio e frutto del perdono meritato da Cristo, rifiutando il quale l’uomo si destina al proprio annientamento, ed è, allo stesso tempo. Anche l’Ipponate, peraltro, appunta alcune riflessioni sul versetto di Col 1, 15, sottolineando che, se Cristo è immagine, l’uomo può essere detto “ad immagine”⁵⁸.

Si assiste, dunque, ad una varietà di posizioni pur all’interno della stessa intuizione, quella cioè di estendere la considerazione antropologica alla realtà cristica. Una robusta riflessione sul Λόγος si rivela presupposto imprescindibile per una compiuta antropologia; tuttavia, la stessa rivelazione del Λόγος passa attraverso la natura umana, il linguaggio e la comprensione umana, dando luogo ad un’ermeneutica circolare, in seno alla quale gli Autori si muovono in modo creativo, cercando soprattutto la coerenza del dato biblico, senza decidere mai del tutto se la primazia vada al testo di Genesi rispetto a quelli paolini, o, se si vuole, alla lettura intra-trinitaria del Λόγος rispetto a quella economica⁵⁹. Non mancano quanti evitano programmaticamente di riferire l’essere immagine al Verbo; ad esempio i Cappadoci⁶⁰ si limitano ad affermare che la struttura costitutiva della persona sta nella sua partecipazione all’intelligenza e al pensiero, che sono propri del Creatore e che si realizzano nella libertà concessa anche all’uomo. Per loro, il termine εἰκὼν è ormai troppo intriso di equivoci dottrinali, pertanto è meglio riservarlo alla Trinità come tale; prudenza che tese ad affermarsi sempre più in seguito. Non mancano neppure quanti condividono i presupposti e le scelte testuali ma le interpretano in senso opposto alla lettura incarnazionista. Ilario di Poitiers, ad esempio, condivide di chiamare in gioco il testo di Col 1, 15, per uscire da possibili polemiche o necrosi della

⁵⁷ Tra tanti studi concernenti l’antropologia di sant’Agostino, cf. ad esempio: M.M. Campelo, *Los valores de la intimidad. Iniciación a una antropología agustiniana*, EstA 20 (1985) 181-225; 21 (1986) 149-181 e 521-566; F. Letizia, *El hombre según san Agustín*, “Quadernos Monásticos” 22 (1987) 51-60.

⁵⁸ Cf. Augustinus Hipponensis, *De Trinitate* VI 2, 3; VII 2, 3; VII 3, 5.

⁵⁹ Epifanio di Salamina riporta in proposito la raccomandazione di un monaco: “Non bisogna affatto definire o asserire a quale parte si riferisca l’espressione *a nostra immagine*, ma bisogna riconoscere che l’espressione si riferisce all’uomo, per non respingere la grazia di Dio e per non mancare la fede in lui” (*Panarion* LXX 2, 7, PG 42, 341C, trad. di D. Ciarlo, in: Epifanio di Salamina, *Panarion, eresie 67-73*, Collana di testi patristici 235, Roma 2014, 141).

⁶⁰ Cf. ad es. Gregorius Nyssenus, *De opificio hominis* 30.

riflessione orientale⁶¹; nondimeno, ritiene che “immagine”, riferita a Cristo, sia da intendersi come sinonimo di “Figlio”⁶² e, quindi, stabilisca i rapporti intra-trinitari, piuttosto che antropologici, cosicché la creazione dell’uomo e il suo essere immagine vadano comunque appropriati all’intera Trinità⁶³.

La concezione dell’essere umano dei Padri costituisce una novità assoluta nel quadro del mondo classico – e delle antropologie contemporanee – in quanto, mentre affermava il mistero del Dio fatto carne, ancorava il principio ermeneutico dell’antropologia alla stessa natura divina. Ciò comportò la difficoltà di mantenere le distanze dal pensiero pagano, pur esprimendosi talora mediante le medesime categorie linguistiche.

D’altronde, il processo di inculturazione, prerogativa specifica della rivelazione cristiana, impone l’accoglimento delle intuizioni esatte del pensiero antico, frutto comunque della razionalità umana, senza rinunciare alla specificità della rivelazione.

I Padri si imbarcarono in questo faticoso ma proficuo lavoro di discernimento del pensiero antico, e, con misure e accenti diversi, elaborarono una concezione dell’uomo culturalmente, e non solo teologicamente, viabile e rilevante.

Un importante ambito, dove più evidente appare la polemica con il pensiero pagano, è costituito dalla concezione dell’uomo come microcosmo, cioè costituito dai quattro elementi dell’universo⁶⁴, teoria che rischiava di annegare il carattere singolare e peculiare della persona. Così, se da una parte i primi Apologeti non rifiutano la composizione materiale dell’uomo, dall’altra ne affermano vigorosamente la spiritualità, la presenza di “quello spirito divino” che rende simili a Dio⁶⁵. Affiora la distinzione tra lo spirito in senso proprio e il principio di animazione della materia, cosiddetto “spirito materiale”⁶⁶: L’uomo si compone di quattro elementi e consta di anima e di spirito⁶⁷. Talvolta l’affermazione dell’esistenza dell’anima come soffio vitale divino e sigillo dello Spirito⁶⁸ conosce toni anche più aspri:

⁶¹ Cf. Epiphanius Constantiensis, *Panarion* LXX 2, 7.

⁶² Cf. Hilarius Pictaviensis, *De Trinitate* II 1.

⁶³ Cf. *ibidem* IV 17-20.

⁶⁴ Cf. Empedocles, frammenti: 6, 8 e 9, in: *I presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti di Hermann Diels e Walther Kranz*, ed. G. Reale, Milano 2006, 112-148.

⁶⁵ Cf. Tatianus Syrus, *Oratio ad Graecos* 12, 1.

⁶⁶ Cf. *ibidem* 4, 2.

⁶⁷ Cf. Aristides Atheniensis, *Apologia* 7, 1.

⁶⁸ Cf. Melito Sardensis, *De Pascha* 54, 397-402.

“L'uomo non è, come sostengono quelli dalla voce di corvo, un animale razionale capace di intelletto e di scienza [...]. L'uomo è soltanto immagine e somiglianza di Dio”⁶⁹.

Grazie soprattutto a Giustino si prendono le distanze opportune da ogni possibile fraintendimento riguardo la natura dello spirito: essa non deve essere interpretata in opposizione all'origine terrena dell'essere umano, contro l'ipotesi di Filone Alessandrino e degli gnostici della duplice creazione dell'uomo, per la quale l'uomo a immagine e somiglianza di Gn 1, 26 sarebbe distinto dall'uomo tratto dalla polvere di Gn 2, 7. Giustino si oppone altresì all'ipotesi, sempre di matrice giudaica e gnostica, che l'essere umano sia stato creato da potenze angeliche, o che sia il frutto di una caduta nella materia⁷⁰. L'idea, oltre che in Giustino⁷¹, non è accolta dagli altri autori⁷². In dialogo con le suggestioni platoniche, però, accoglie l'idea della parentela dell'uomo con Dio, che entrerà nella tradizione cristiana come la teoria dell'*anima naturaliter christiana*⁷³.

Da annotare che, mentre per Platone la connaturalità con la natura divina si fondava unicamente sul $\nu\omicron\delta\varsigma$ in quanto particella del $\nu\omicron\delta\varsigma$ sovrano, per san Giustino si tratta di una connaturalità con la ragione divina disseminata nel mondo⁷⁴ che consente di stabilire l'assimilazione per via di virtù. Ciò diede avvio ad una progressiva eticizzazione della natura dell'imitazione proposta dai Platonici⁷⁵.

Un altro ambito, problematico ancor più del primo per quanto riguarda il dialogo con la cultura, era costituito dai rapporti tra anima e corpo; infatti, il pensiero antico, pur avendo affermato la spiritualità della persona, non era mai riuscito a conciliarla con la corporeità. È ancora Giustino a puntualizzare la posizione cristiana, consapevole dell'opposizione platonico-stoica tra il corpo carnale e il $\nu\omicron\delta\varsigma$, e della distinzione tra anima inferiore, legata all'animazione

⁶⁹ Tatianus Syrus, *Oratio ad Graecos* 15, PG 6, 837, trad. Bazylj Degórski. Cf. anche Athenagoras Atheniensis, *De resurrectione mortuorum* 12; *Epistula ad Diognetum* 10, 2; Iustinus, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 4, 2-3.

⁷⁰ Alcuni ricavavano la distinzione anche dai verbi differenti presenti in Gn 1, 26 e Gn 2, 7: $\pi\omicron\tau\acute{\iota}\epsilon\omega$.

⁷¹ Cf. Iustinus, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 40, 1; 61, 2.

⁷² Cf. ad es. Clemens Romanus, *Epistula ad Corinthios* 33, 4 ss.; *Epistula ad Diognetum* 10, 2.

⁷³ Cf. Tertullianus, *Apologeticum* 18, 6; idem, *De testimonio animae* 1, 5 ss.; Iustinus, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 4, 1-2.

⁷⁴ Cf. Iustinus, *Apologia II* 13, 3.

⁷⁵ Cf. idem, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 4, 3. L'imitazione di Dio è espressa da Giustino con la categoria dell' $\acute{\alpha}\pi\acute{\alpha}\theta\epsilon\iota\alpha$, presa nel senso di vivere secondo il $\Lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ (cf. *Apologia I* 13, 4; 20, 2; 25, 2; idem, *Apologia II* 8, 1; 13, 3; idem, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 88, 5; 93, 1; 124, 2; 141, 1). In Platone $\mu\acute{\iota}\mu\eta\mu\alpha$ ha una mera connotazione cosmologica di rapporto tra la realtà terrestre e il mondo delle idee. Sull'imitazione del Verbo incarnato cf. anche Iustinus, *Apologia I* 10, 4; 12, 7; 47, 2; ibid, *Apologia II* 2, 4; 7, 8-9.

del corpo, e anima superiore, responsabile della vita intellettuale⁷⁶.

La dottrina si specifica ancor più efficacemente, rispetto ai retaggi ellenistici, se collegata alla dottrina della resurrezione⁷⁷, della visione di Dio e della comunione con Lui nella carità, cioè nel dono che consente di passare dallo stato di figlio della necessità e dell'ignoranza a quello di figlio di elezione e di scienza⁷⁸.

I Padri di formazione alessandrina sembrano concedere di più al platonismo e al medio-platonismo filoniano, quando descrivono le proprietà dello spirito, giacché accolgono le tesi della parentela con Dio, della divinità dell'anima e della conoscenza di Dio da parte dell'intelletto umano che ne riceve l'assimilazione⁷⁹. Tuttavia, ne correggono alcuni tratti essenziali: in primo luogo, perché rifiutano l'identificazione dell'immagine sia con il cosmo, secondo l'opzione platonica, sia con il mondo intelligibile, secondo l'opzione filoniana; in secondo luogo, perché trasformano gli elementi dell'antropologia platonica nel contesto cristiano, il *voûς* ad esempio viene interpretato come il santuario della divinità⁸⁰; in terzo luogo, perché pongono quale ideale etico, anziché la fuga dal sensibile, l'imitazione di Cristo, modello senza macchia e Pedagogo, con cui l'essere umano ritrova la propria realtà⁸¹; inoltre, perché rifiutano ogni sorta di determinismo antropologico basato sulla nascita di ciascun individuo, come sostenevano gli gnostici, e puntano sulla libertà che si orienta al bene e alla virtù, nonostante possa anche lasciarsi trascinare verso il male, cosa che Origene spiega con la teoria del "raffreddamento" dell'anima coniugata con la materia⁸². Infine, gli Alessandrini, e in particolare Origene, rivoluzionano l'epistemologia dell'immagine, che in Platone era visibile, e distinguono tra l'atto del vedere e l'atto del conoscere: quest'ultimo è analogico rispetto alla visione, ma svincolato dalla corporeità, perciò si libra verso la conoscenza di sé e di Dio attraverso l'icona di Cristo.

Un altro ambito critico, che sposta la considerazione all'ambiente antiocheno, era rappresentato dalle varie correnti eretiche dei primi secoli. Il discorso sarebbe molto ampio e complesso, ma si citerà per tutte la setta degli Audiani, che tendeva ad una concezione totalmente antropomorfa di Dio, sostenendo che la somiglianza con Lui fosse anche nell'ordine della corporeità.

⁷⁶ Cf. Iustinus, *De resurrectione* 8 (l'attribuzione, però, del *De resurrectione* a san Giustino è dubbia). Cf. anche ibidem 10; idem, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 6, 1. San Giustino indica l'essere umano sia come "anima (*ψυχή*) nel corpo (*σῶμα*)", sia come "forma d'uomo" (*εἶδος τοῦ ἀνθρώπου*) (*Dialogus cum Tryphone Iudaeo* 5, 1). Cf. anche J. Chryssavgis, *Soma – Sarx: The Body and Flesh – An Insight into Patristic Anthropology*, "Colloquium" 18 (1985) 61-67.

⁷⁷ Cf. Iustinus, *De resurrectione* 7.

⁷⁸ Cf. idem, *Apologia I* 61, 10.

⁷⁹ Cf. Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* III 1, 1.

⁸⁰ Cf. idem, *Protrepticus* X 98, 4; idem, *Stromata* V 94, 5

⁸¹ Cf. idem, *Paedagogus* I 9, 1.

⁸² Cf. Origenes, *De principiis* IV 4, 10.

Una eterna tentazione, questa, che dal mondo classico era passata agilmente nei movimenti pseudo-cristiani, contro cui si scaglia Epifanio, senza tuttavia approdare ad argomenti razionalmente convincenti⁸³. Parimenti si potrebbero citare anche le controversie eustaziana e apollinarista: la prima negante la natura divina del Λόγος; la seconda negante un'anima e un νοῦς umano in Cristo; ma su queste polemiche squisitamente cristologiche la risposta della Chiesa fu diffusa e compatta, e la ricaduta antropologica altrettanto inequivoca.

Le filosofie del mondo ellenico sollevavano insidie per l'antropologia cristiana, ma anche le idee circolanti in ambiente romano destavano inquietudine; si pensi, ad esempio, al concetto di deificazione: l'onore politico o militare era motivo sufficiente per tributare ai personaggi pubblici il culto, con evidenti, pericolosi travasi tra l'ambito civile e quello religioso. Così, ad esempio, nello scritto sincretista *Corpus Hermeticum* l'uomo viene detto "grande miracolo"⁸⁴; e gli viene attribuita l'immortalità e l'uguaglianza a Dio⁸⁵. La problematica era resa ancor più insidiosa dall'utilizzazione di queste citazioni classiche da parte di pensatori cristiani; sant'Ippolito di Roma, ad esempio, aveva utilizzato il detto di Eraclito sull'uomo: "Immortali mortali, mortali immortali"⁸⁶, ma anche san Girolamo allude volentieri alla mito-antropologia classica, transustanzianandone i contenuti⁸⁷.

In questi casi, la reazione del mondo cristiano non va ricercata in modo puntuale e circoscritto, quanto piuttosto nella novità radicale dell'antropologia patristica che attinge alla parola e all'azione stessa di Dio.

TEO-CHRYSTOLOGICZNA INSPIRACJA ANTROPOLOGII PATRYSTYCZNEJ

(Streszczenie)

Antropologia patrystycka wypływa z refleksji nad natchnionymi tekstami Pisma Świętego, które nadają jej szczególną i wyjątkową rangę. Badając Objawienie Boże w kluczu antropologicznym, najstarsi myśliciele chrześcijańscy skupili się przede wszystkim na Księdze Rodzaju i listach Pawłowych, gdyż te właśnie teksty ukazują wyraźnie naturę człowieka i jego transcendentne powoła-

⁸³ Cf. Epiphanius Constantiensis, *Panarion* LXX 2-3; idem, *Ancoratus* 55, 4-8.

⁸⁴ *Corpus Hermeticum: Asclepius* 6, in *Corpus Hermeticum*, ed. A.D. Nock – A.-J. Festugière, II: *Traité XIII-XVIII*, Paris 1945, 301, trad. di B.D.

⁸⁵ Cf. *Corpus Hermeticum: Poimandres* 11, 20.

⁸⁶ Hippolytus Romanus, *Refutatio omnium haeresium* 9, 10, PG 16, 3375B, trad. di B.D.

⁸⁷ Cf. ad es. Hieronymus, *Vita S. Pauli Primi Eremitae* 7, 3-4; 8, 2-7. Cf. anche B. Degórski, *Commento alla Vita S. Pauli Monachi Thebaei di san Girolamo*, "Dissertationes Paulinorum" 8 (1995) 27-29.

nie, umieszczając je bądź to w szeroko rozumianym tle teologicznym, bądź to na płaszczyźnie chrystologicznej.

Elementy określające byt ludzki odnajdujemy głównie w opisie stworzenia. Ponieważ jednak wchodzi one w relację z innymi danymi biblijnymi, opis ten musi pozostawać w łączności z pozostałymi filarami objawienia, a szczególnie z wcieleniem Słowa Bożego, które podnosi ludzką cielesność do godności podłoża (substratu) Osoby Chrystusa, i ze zmartwychwstaniem ciał, które ukazuje materię jak rzeczywistość ściśle należącą do definicji osoby.

Ojcowie Kościoła uchwycili tę głęboką spójność i odczytali temat stworzenia człowieka na obraz Boży w kluczu chrystologicznym i eschatologicznym.

Key words: patristic anthropology, christology, creation of man.

Parole chiave: antropologia patristica, cristologia, creazione dell'essere umano.

Słowa kluczowe: antropologia patrystyczna, chrystologia, stworzenie człowieka.