



Istituto Avventista di Cultura Biblica Firenze
Facoltà di teologia
Corso laurea in teologia

L'immagine di Dio nell'uomo– origine e vocazione

Ambito disciplinare: Teologia sistematica

Candidato: Liviu Anastase

Relatore: Hans Gutierrez

Dedicato al figlio Daniel,

Indice

Considerazioni preliminari.....	4
A. LA NATURA DELL'IMMAGINE (PRESENTE).....	8
I. CREAZIONE (COSTRUZIONE).....	8
a. <i>Nel principio Dio</i>	8
b. Distinzione dall'Altro	12
c. Distinzione (e relazione) dall'altro e dal mondo.....	17
d. Il rapporto con il mondo (dominio).....	19
II. ESSENZIALITÀ.....	25
a. L'immagine nella corporeità come espressione della comunione trinitaria.....	25
b. Alla sua immagine spirituale.....	31
i) La ragione - indizio della somiglianza con Dio.....	31
ii) La personalità umana – 'sintomo' della sua origine divina.....	37
B. VOCAZIONE (FUTURO).....	40
I. COMPITO.....	40
a. <i>L'immagine</i> di Dio - attributo meramente primordiale?.....	40
b. Implicazione etica della somiglianza con Dio.....	44
i) Conseguenza etica della somiglianza con Dio.....	44
ii) Perfezionamento umano (antropologia contemporanea).....	49
c. L'assimilazione dell'immagine di Cristo.....	52
II. DESTINO.....	59
a. Vocazione alla somiglianza.....	59
b. L'universalità dell' <i>imago Dei</i>	63
C. CONCLUSIONE.....	66
Bibliografia.....	69

- Considerazioni preliminari -

Poi Dio disse: <<Facciamo l'uomo a nostra immagine e a nostra somiglianza, ed abbia dominio sui pesci del mare, sugli uccelli del cielo, sul bestiame e su tutta la terra, e su tutti i rettili che strisciano sulla terra>>. Così Dio creò l'uomo a sua immagine; lo creò a immagine di Dio; li creò maschio e femmina. (Genesi 1:26-27)

La creazione dell'umanità ad immagine di Dio (*imago Dei*)¹ ha suscitato amplissime discussioni nel tempo. Ciò nonostante, il suo significato esatto resta anche adesso poco chiaro e oggetto di dibattito. L'affermazione che l'uomo è immagine di Dio suscita una lunga serie di interrogativi. Di quale aspetto di Dio è l'uomo immagine? Tutto l'uomo oppure solo qualche parte (o caratteristica) di esso?

Non è intenzione del presente lavoro di discutere tutte le molteplici questioni che sono attenibile all'argomento, e soprattutto neanche si pretende ora di presentare un'esposizione nuova o tanto meno esauriente. Sebbene la natura umana si riveli difficilmente esplorabile per consentirsi ad una ricerca esauriente, vorremo rintracciare in un modo deduttivo delle indicazioni sull'impronta ineliminabile dell'immagine di Dio nell'uomo, ciò a cui gli richiama insistentemente la sua *struttura, essenzialità, vocazione e destino*. Quanto più grande è la percezione del *diritto* di essere secondo l'immagine di Dio, e la profondità della coscienza della virtù da raggiungere (*vocazione*) tanto più ampia sarà la probabilità di avvicinarsi al modello divino, portando a termine la somiglianza instauratasi con la grazia divina.

Come precedentemente accennato, l'immagine di Dio nell'uomo non è monolitica, è *divisa* in due dimensioni collocati nell'inizio (creazione) e nel futuro: *l'essenza* e la *vocazione*.

L'*essenza*, l'origine, il motore che è l'aspetto creaturale dell'essere umano è affermato dal pensiero pre-moderno e anche dal cristianesimo. L'immagine non è

¹I teologi contemporanei sembrano discordare sul fatto se l'immagine di Dio debba essere compresa come una qualche *qualità* che l'essere umano possieda, se non la *relazione* particolare in cui egli sta.

qualcosa di vuoto, ma ha l'origine in Dio. Si parla del condizionamento dell'uomo a Dio, il suo radicamento in Dio che è irreversibile, la sua struttura che è di natura divina e simile al Creatore e della predisposizione alla somiglianza con Dio. La prospettiva moderna invece descrive l'uomo ridotto alla pura dimensione dell'esistenza, sradicato rispetto alla divinità. L'uomo, in questa versione, è un essere aperto al futuro ma senza origini. Infatti, il pensiero di Freud² eppure quello di Sartre è pessimista sull'uomo ed è ottimista sulla guarigione. Questa tendenza moderna fa dell'essenza dell'uomo solo compito, ed è per questo, che è una visione profondamente anti-essenzialista.

Sia l'esistenzialismo che la psicanalisi descrivono la condizione dell'uomo alienato. La teologia trova il suo posto nel dialogo inserendosi nel discorso sulla tensione che esiste tra l'essenza dell'uomo e la sua situazione esistenziale alienata. Il peccato è qualcosa dalle dimensioni universali che descrive l'uomo alienato dalla sua essenza.

L'*essenza* di cui abbiamo trattato rinvia agli inizi, quando, nella sua *struttura essenziale* l'uomo è stato creato alla somiglianza di Dio. Dio ha creato l'uomo alla sua immagine, ciò che risponde alla sua essenza interiore. L'uomo è la corona della creazione; è l'apice del creare divino: per questo la creazione è *buona*. Sebbene gli esseri umani condividano molte loro caratteristiche con altre forme di vita è rilevante che sono assai diversi. Siamo indubbiamente parte della natura ma siamo più che natura. La natura non è divina, ma creatura; e altrettanto l'uomo. Tuttavia, il modo stesso in cui l'uomo è stato creato implica una differenza significativa rispetto alla creazione, in quanto il suo essere parte da Dio e quindi è, a differenza della natura, un essere divino, in quanto creato alla sua immagine.

Essere significa *rappresentare*, e l'uomo rappresenta appunto il grande mistero di essere il rappresentante e anche il compagno di Dio. L'uomo raffigura Dio in terra, è la sua somiglianza nell'ambito profano. Però, la grandezza dell'uomo è data dall'attenzione di Dio per l'uomo e non sta nelle sue qualità innate poiché la sua derivazione è divina. La grandezza dell'essere umano risiede nella sua correlazione al Creatore, nella sua *vocazione* di essere una somiglianza di Dio.

² Bisogna tener presente, che non basti descrivere lo stato esistenziale dell'uomo, ma anche la sua essenza che è implicita nella ricerca di una guarigione. Freud lo dimentica, o almeno non è coerente sotto questo aspetto.

La *vocazione* (destino) è il secondo aspetto dell'immagine. L'uomo non porta in sé solo l'immagine dattagli all'inizio, bensì si apre al futuro, riconoscendo la sua incompiutezza perché l'uomo non è solo 'contenuto', è anche 'compito'. Non sostituire l'essenza con l'esistenza, non sottrarsi alla sua essenza, ma sommare sia l'essenza che le sue potenzialità: ecco ciò che vorrebbe dire essere immagine di Dio. Per questo motivo, bisogna non rinserrarsi ma schiudersi, avviarsi in avanti, in quanto l'uomo deve riempire questo 'intervallo' aperto al futuro che è stato riservato alla crescita dal suo Creatore nel suo essere più intimo. Da questo punto di vista, i due aspetti (essenziale e vocazionale) dell'immagine di Dio nell'uomo stanno anche in un rapporto *complementare*. Si rivela così la disposizione e la possibilità alla perfettibilità, cosa che implica l'annessione e l'interrazione fra l'essenza e l'esistenza fino alla perfezione escatologica. Agli inizi Dio creò l'uomo dandogli un dono principale: essere sua immagine. Un inizio di perfetta corrispondenza all'immagine divina, che però lasciava campo d'azione alla crescita nella somiglianza continua con il suo Creatore. Per questo si potrebbe definire l'immagine come una capacità perfettibile che l'uomo dalla sua creazione in poi debba sviluppare. Anche se la perfettibilità della somiglianza con Dio si manifesterà pienamente con la trasfigurazione, il processo di somiglianza può e occorre cominciare da adesso.

Il cammino vissuto verso la somiglianza con Dio implica però anche una tensione (*contrapposizione*) fra l'inizio e il futuro che risulta come un atto di rinuncia al passato, a ciò che l'uomo è in un certo momento, per lasciare spazio allo sviluppo futuro.

Questo adattamento che si doveva svolgere nella vita umana è interrotto dall'apparizione del male nel mondo. Il peccato con il suo effetto inquinante nella creazione di Dio, si frappone in questo processo di adeguamento verso la somiglianza dell'uomo con Dio. La realizzazione dell'immagine incontra un *ostacolo*: il male, l'alienazione da Dio. Questo vuol dire che il progetto dell'immagine intento per l'uomo è irraggiungibile quanto tempo l'uomo si trova sotto il dominio del peccato. La tragicità del nostro destino è data dalla soggezione alla distruzione e all'ambiguità. L'immagine di Dio non si distingue più in modo chiaro nell'uomo. È il dramma umano, la miseria a cui l'uomo è destinato come conseguenza della caduta. Il peccato non è una imperfezione da superare nel corso della nostra storia. Si tratta piuttosto di una rottura, di un aspetto demoniaco degli eventi e di una forza di contraddizione che intaccano qualitativamente l'immagine di Dio nell'uomo.

A questa dissoluzione dell'immagine che il peccato proietta sull'immagine divina nell'uomo, Dio risponde con il piano di redenzione, attuato da Gesù Cristo. Così avviene il *superamento* della difficoltà, della rottura fra Dio e uomo.

L'immagine di Dio nell'uomo che si verifica perdibile diventa recuperabile con la redenzione. Ancora di più, tale rimonta del svantaggio preesistente, cioè la distorsione dell'immagine iniziale, procurerà all'uomo, attraverso la grazia divina, una posizione superiore fra gli abitanti dell'universo, in quanto creatura creata e redenta da Dio, fatto realizzato con un immenso sacrificio. L'opera di Dio, oltre la grandezza di una creazione perfetta trionferà un'altra volta con il compimento dell'opera della redenzione e il rinnovo dell'immagine di Dio nell'uomo.

Sicuramente, non è un ripristino dell'immagine elitario o arbitrario, che esclude qualcuno, come suggerisce la dottrina della predestinazione, bensì una destinazione universale dell'uomo a diventare immagine di Dio. Come la redenzione, che è la risoluzione di Dio con cui mira la restaurazione della sua immagine priva di difetti nell'uomo, anche la manifestazione dell'immagine di Dio nell'uomo vuol'essere universale, cioè che comprende tutti gli esseri umani senza discriminazioni.

Ci proponiamo dunque di osservare la doppia dimensione dell'immagine di Dio nell'uomo: la sua costituzione iniziale ed essenziale (origine) e poi il destino, la vocazione, la chiamata o il progetto redentivo di questa immagine perduta parzialmente con il peccato, con cui Dio intende di correggere l'opacizzazione dell'immagine divina avvenuta con la disobbedienza umana. Cercheremo in seguito di raggiungere qualche aspetto della natura della somiglianza dell'uomo con Dio, cioè la condizione presente nell'uomo e poi ci soffermeremo sulla vocazione futura dell'uomo come immagine di Dio.

A. LA NATURA DELL'IMMAGINE (PRESENTE)

I. CREAZIONE (COSTRUZIONE)

a. *Nel principio Dio...*(Genesi 1:1)

La teologia medioevale, quando dice che Dio è il *fondamento* della sua creazione, intende dire: egli è nella sua onnipotenza la *causa*, nella sua sapienza *l'immagine* e nella sua bontà il *fine* della sua creazione. Tutta la sua creazione riflette in qualche modo la sua divinità, ma oltretutto l'uomo è quello che è stato scelto per ricoprire il ruolo di rappresentante, d'immagine di Dio nel creato.

Il concetto fondamentale dell'antropologia teologica è quello di *imago Dei*. Però, l'antropologia teologica ha trattato l'uomo come immagine di Dio all'interno della dottrina della creazione.

La dottrina della creazione è una dottrina orientata verso la liberazione degli uomini e della redenzione degli esseri umani. Anche se è un atto primordiale di Dio, la creazione è nondimeno progettata verso l'avvenire. Perciò, la creazione è per la gloria futura, nella quale trova il suo compimento ultimo. La creazione degli inizi è aperta verso una creazione futura e rimane parziale e provvisoria fino a tramutarsi nell'abitazione della gloria di Dio. Perciò, la creazione è un simbolo di speranza cosmica che prospetta l'abitazione di Dio nella propria creazione e una vera comunione fra le creature e il Creatore. Dio non ha creato il mondo solo per manifestare la propria onnipotenza. Egli chiama piuttosto le creature all'esistenza per comunicare loro la propria perfezione e bontà.

Le basi della speculazione sono i concetti. La religione invece, prende avvio dagli eventi, non alla preservazione intellettuale delle idee. La creazione è un evento, qualcosa che accade nel tempo. La dottrina della creazione comprende la creazione degli inizi (*creatio originalis*), la creazione nel corso della storia (*creatio continua*) e la creazione degli ultimi tempi (*creatio nova*). L'unità dell'agire di Dio richiede che la creazione sia concepita come un "processo concatenato, che riceve il suo senso dal fine escatologico verso il quale tende."³

³ J. Moltmann, *Dio nella creazione, Dottrina ecologica della creazione*, Queriniana, Brescia, 1992, p. 74.

Il rapporto fra tempo ed eternità non è più concepito come pura negazione. L'eternità di Dio non è più pensata come superamento o limite del tempo, ma come la sua <<disponibilità verso il tempo>> (K. Barth), che rende possibile una reale contemporaneità con la vita delle sue creature.

Una simile riflessione è stata fatta da Agostino: il mondo non è nato *nel* tempo ma *con* il tempo. La dottrina della creazione non concepisce l'azione creatrice di Dio come un evento unico verificatosi al principio del mondo, bensì come un <<dispiegamento del tempo>> che include la conservazione della creazione e produce contemporaneamente forme sempre nuove del tempo e del mondo. La teologia odierna interpreta così la categoria della creazione come un evento dinamico e orientato al futuro, che fa continuamente emergere possibilità insospettite e non ancora sfruttate.

“La Bibbia, [...] considera la creazione stessa un *evento* piuttosto che un *processo*. La creazione, dunque è un'idea che trascende la causalità: essa ci dice come mai la causalità stessa esiste. Invece di spiegare il mondo secondo categorie mutuata dalla natura, essa allude a ciò che rese possibile la natura, cioè a un atto della libertà di Dio.”⁴ Con tutto ciò, la potenza creatrice divina non è solo un evento puntiforme primordiale; è piuttosto un atto continuamente nuovo, ‘fluidamente’ permanente, perché l'esistente emerge in maniera permanentemente nuova dal fondamento creatore di Dio.⁵

L'autocomunicazione nell'evento della creazione non è un evento puntuale verificatosi all'inizio di ogni singolo esistente, bensì un'incessante conservazione-nel-essere delle creature da parte di Dio. La creazione che si compie in ogni momento della storia è opera esclusiva di Dio. Egli mantiene tutto dal momento che “per mezzo delle forze dello Spirito, il Creatore abita nelle sue creature, le vivifica, le mantiene all'esistenza e le conduce al futuro del suo Regno. In questa prospettiva la storia della creazione è la storia effettuale dello Spirito divino.[...] Dio crea, riconcilia e redime la sua creazione per mezzo del Figlio e nella forza dello Spirito Santo. Egli stesso è presente nella sua creazione, nella sua conciliazione e nella sua redenzione.”⁶ Non

⁴ A. J. Heschel, *Dio alla ricerca dell'uomo*, Borla, Roma, 1983, pp. 33-34.

⁵ Riconosciamo perciò il carattere di similitudine del mondo nei confronti di Dio soltanto lì dove non lo poniamo successivamente o nel senso di una retroconclusione.

⁶ J. Moltmann, *Dio nella creazione, Dottrina ecologica della creazione*, Queriniana, Brescia, 1992, pp. 27-28.

soltanto l'incarnazione, bensì già la creazione è autocomunicazione di Dio alle sue creature. Le cose create partecipano alla pienezza infinita dell'essere divino. Il vero atto della creazione consiste perciò nel fatto che l'autore del mondo comunica alle cose, che di per sé sono nulla, il loro essere e le rende capaci dell'atto di essere, mediante il quale pervengono a se stesse. In questo sta altresì la grandezza dell'uomo e del suo ruolo in terra.

La distinzione dell'idea biblica di creazione rispetto alle rappresentazioni cosmologiche è la libertà illimitata di cui il Creatore dispone, creando dal nulla attraverso la parola sola. Il legame fra l'Essere divino e l'essere terreno non è dato una volta per tutte ma scaturisce unicamente dalla libera decisione di Dio che ha voluto creare un mondo, terreno e temporale, diverso da lui.⁷

Quando Dio in principio creò quel che voleva creare, non aveva per creare altro motivo che se stesso, cioè la propria bontà. Il mondo non è correlato dell'esistere di Dio come Padre, cioè potrebbe anche non esistere. L'origine e l'esistenza del mondo va pensata come contingente (può essere o meno). Anche se il mondo non fosse stato creato, la divinità non sarebbe stata privata di nulla. Anzi, creando delle persone fra gli abitanti di questa pianeta, Dio si assunse un rischio enorme poiché portò all'esistenza degli esseri le cui azioni non sarebbero state totalmente controllabile (e questo non a causa di una presunta debolezza divina, bensì per la scelta di Dio di non interferire nella volontà umana). Egli ha creato degli esseri personali perché solo delle persone potevano rispondere a lui come persona. Solo le persone sono capace di amare. La creazione è un atto che non conosce alcuna limitazione e tuttavia non è legata direttamente dall'esistenza stessa di Dio.

Il cristianesimo concepisce il mondo come lo spazio della rappresentazione della gloria di Dio, che è da leggere come una parabola che parla delle orme di Dio nella vita delle sue creature. Nel creato non si trovano solo delle allusioni alla su origine divina ma è luogo dove si rivela Dio e la sua bontà. I *vestigia Dei* non sono soltanto tracce disgiunte del modello divino, bensì la sua presenza permanente nelle cose create, presenza mediante la quale il Creatore le fa partecipare alla sua vita trinitaria. Dio non può quindi essere pensato solo come un artigiano, che fabbrica un'opera da lui diversa, bensì – nella misura in cui si possono addurre delle analogie

⁷ J. Moltmann, *L'avvento di Dio, escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia, 1998, p. 309.

create per spiegare la sua attività creatrice unica – somiglia piuttosto a un pittore che tratteggia un’immagine di sé, immagine in cui rimane presente dopo averla tratteggiata. Ma poiché l’essere è la realtà più intima e profonda delle cose create, che sola fa di esse quel che esse sono, Dio deve essere ‘presente’⁸ in tutte le cose. Dio è vicino alle cose in quella profondità in cui esse si appartengono e operano la loro esistenza.

La teologia cusana (Nicola Cusano) cerca di pensare Dio come la forma plasmatrice intrinseca dell’essere (*essendi forma*), che è presente in tutto senza mischiarsi con le creature (*immisceri creaturae*). Così egli può pensare Dio come l’unità infinita di tutte le cose diverse e come l’implicazione⁹ di tutto quello la cui esplicazione nel tempo costituisce l’evento della creazione.

Il Dio infinito è presente nelle sue creature e le conserva con la sua presenza nell’esistenza. Dio non sta come un essere finito accanto ad un altro essere finito, bensì abbraccia anche il finito, essendo presente in tutta la sua creazione. Egli riempie continuamente l’essere delle sue creature.

Vi è corrispondenza fra Dio e la sua creatura se si pensa al loro legame ontologico. Il carattere di similitudine del mondo è basato sul dono della partecipazione all’essere divino, partecipazione che da parte della creatura è una inesorabile necessità ontologica e da parte del Creatore libero dono d’amore. “Le cose creaturali sono piuttosto simboliche in sé; esse sono in virtù della loro realtà creata espressione della sua origine e similitudine dell’essere divino, che fluisce incessantemente verso di loro. In questa vicinanza diretta a Dio è racchiusa la loro forza simbolica, perché il simbolico non è originariamente il significato di un segno scoperto in un secondo momento o stabilito per convenzione, ma consiste nel fatto che tale segno è trasparente nei confronti della propria origine e dell’unità originaria: << L’essenza di Dio può perciò divenire liberamente trasparente nella creazione, al punto che chi contempla le cose del mondo può arrivare a scorgere attraverso

⁸ Parlando dell’anima, Agostino disse: Dio è loro più intimo di quanto esse lo siano a se stesse. [...] Gli enti creati, una volta creati non sono separati dalla loro causa come un’opera compiuta, ma dipendono nella loro profondità dalla presenza di Dio e dalla sua vicinanza creatrice.

⁹ Egli è tutto nello stato di co-implicazione; infatti tutto ciò che è o può in qualche modo essere è in origine co-implicato. Cusano spiega piuttosto il nesso fra Dio e il creato soprattutto come una relazione e un rapporto, che vede caratterizzato dai due poli della co-implicazione e esplicazione, *complicatio* e *explicatio*.

l'immagine il modello originario e dimenticare, nel farlo, che egli scorge tale modello originario non direttamente, bensì nello specchio della creatura>>".¹⁰

Essendo Dio un'unità formata da Tre distinte Persone fra loro dipendenti, quando agisce lascia impresso il suo sigillo in tutte le sue opere, ossia lascia impresso in tutto quello che fa un'immagine e una somiglianza di Sé. È il suo piacere di lasciare impronta nell'uomo la Sua immagine, che è segno della sua regalità e derivazione divina.

b. Distinzione dall'Altro

Probabilmente dovremmo trattare l'argomento della somiglianza parlando in primo luogo della dissomiglianza fra uomo e Dio. Perciò, prima d'incamminare la nostra attenzione sull'argomento della somiglianza con Dio, articoliamo brevemente qualche accenno sull'alterità di Dio (e implicitamente sulla trascendenza e immanenza di Dio).

La distinzione all'interno della Trinità nelle loro azioni e la separazione fra Dio e il mondo (e ovviamente fra Dio e l'uomo) riflettono la dissomiglianza inerente fra gli esseri (nel caso della Trinità non nel senso di essenza, bensì quanto riguarda le loro azioni), ciò che invece non esclude la possibilità di similarità fra di esse.

La 'reloga di Agostino' si riferisce all'unità verso l'esterno della Trinità e la distinzione all'interno della stessa. Quando parliamo di Dio non possiamo escludere le attività progettate verso l'esterno della Trinità in rapporto al mondo delle creature. Le azioni delle Persone divine si distinguono nelle loro reciproche relazioni al interno della Trinità dalle loro azioni comuni all'esterno. Dio non ha bisogno del mondo per essere attivo. Con la creazione del nostro mondo diventa attivo in un modo nuovo: esce da se stesso e produce qualcosa diverso da se. Le "persone divine escono, operando insieme, da ciò che a esse comune [...] per cui la creazione del mondo, insieme all'economia dell'agire divino ad essa collegata, si distingue dall'attività del Dio vivente all'interno dei rapporti fra Padre, Figlio e Spirito".¹¹

¹⁰ E. Schockenhoff, *Etica della vita, un compendio teologico*, Queriniana, Brescia, 1997, p. 165.

¹¹ W. Pannenberg, *Teologia sistematica*, vol. 2, Queriana, Brescia, 1994, p. 15.

I teologi del ventesimo secolo, (per reazione al razionalismo), mostrano la tendenza di concepire Dio come non avendo nulla in comune con la sua creazione. Dio invece non è totalmente altro. “La dottrina trinitaria della creazione non parte [...] da una contrapposizione tra Dio e il mondo, per definire poi Dio e mondo, Dio come non mondano e il mondo come non divino. Parte invece da una tensione immanente in Dio stesso: Dio crea e al tempo stesso, mediante il mondo, manifesta la propria esistenza. [...] Nella creazione del mondo ad opera di Dio dovremmo quindi riconoscere una autodistinzione ed un’autoidentificazione: Dio è in sé e al medesimo tempo è al di fuori di sé”.¹²

La teologia cerca piuttosto di comprendere l’immanenza di Dio nel mondo e di pensare congiuntamente la realtà di Dio con la realtà del mondo senza sacrificare la sua trascendenza sul mondo all’identificazione che ne dà la religione naturale.

Anche se nella dottrina della creazione il centro non sta nella distinzione¹³ fra Dio e il mondo, bensì nella presenza di Dio nel mondo e il mondo in Dio, si dovrebbe comunque considerare la *separazione* che resta fra Dio e il mondo, e in particolare fra Dio e l’uomo. Le religioni patriarcale si preoccupano di sviluppare l’idea della ‘differenza’ che corre fra Dio e il mondo. Dio non può essere compreso in modo mondano, né il mondo in modo divino. Nella distinzione permanente tra Dio e mondo stava la fede nella creazione, quella che consentiva di contrapporre Dio al mondo. Tale fede concepisce il rapporto tra Creatore e universo come un rapporto tra due entità essenzialmente diverse e incompatibili.

La distinzione all’interno del creato, oltre alla differenziazione qualitativa effettiva, mira ciò nondimeno a mettere in risalto l’*imago Dei* presente nell’uomo quale immagine particolare di Dio e il creato, i *vestigia Dei* presenti nella natura. Il mondo e gli uomini sono realtà diverse che comunque hanno in comune Dio, come il loro Originatore. Poiché ogni distinzione presuppone la mutua appartenenza originaria delle realtà distinte, essa esprime contemporaneamente la presenza permanente di Dio in tutte le creature.

L’idea della comunità della creazione (la solidarietà di Dio con il creato, permanente compresenza e con-sofferenza con la creazione, Dio è in cammino con la

¹² J. Moltmann, *Dio nella creazione, Dottrina ecologica della creazione*, Queriniana, Brescia, 1992, p. 27.

¹³ La teologia odierna non cerca più in primo luogo di distinguere tra Dio e il mondo, bensì di <<conoscere la presenza di Dio nel mondo e la presenza del mondo in Dio>>.

sua creazione; in abitazione, accompagnamento, sopportazione e gioia) include la partecipazione del Creatore (che prende il posto di un antagonismo di principio fra Dio e il mondo).

Karl Barth, nelle sue prime opere, parla di un Dio non conosciuto, di un Dio completamente altro. Dio non è la divinizzazione di un tratto umano oppure la natura umana al superlativo. Egli è separato fundamentalmente dall'uomo da un'infinita differenza qualitativa. Nell'uomo non c'è nulla in comune con divino, niente di somigliante, neanche un residuo consonante con ciò che Dio è. Dio è nascosto, non può essere conosciuto dall'uomo. Appunto per l'enfasi sulla inconoscibilità divina, Barth, critica energicamente ogni forma di teologia naturale, che promuove la conoscenza di Dio desunta dall'indagine della natura attraverso l'esercizio della ragione umana.

Secondo l'opinione di tanti teologi, (eppure di Barth stesso in seguito), la concezione iniziale di Barth è troppo radicale. Presa in questi termini, sembra che non ci sia nessuna somiglianza fra Dio e l'uomo, nessuna possibilità di comunione fra il Creatore e la creatura. È consueto il fatto che i dibattiti teologici abbiano luogo come conseguenza di una posizione estremista creando massimalismo opposto. L'accento antropocentrico dell'immanentismo del XIX secolo determina Barth a reagire affermando una forte distanza, soprannaturalità e trascendenza di Dio.

Barth, per molti aspetti fu influenzato da S. Kierkegaard, nell'esprimere il concetto di trascendenza. Martin Heineken sviluppa le modalità di Kierkegaard di esprimere la trascendenza parlando della differenza qualitativa e differenza dimensionale.

Con la dissomiglianza qualitativa s'intende che la differenza fra Dio e l'uomo non è solo una di grado (condizione, livello). Dio non è solo diverso dall'uomo ma ancora di più: i due sono di genere fondamentale diverso. Dio non può essere conosciuto selezionando e amplificando le caratteristiche dell'uomo più elevate. Dio non può essere estrapolato dalle idee, dal carattere o dalle caratteristiche della personalità umana. Le peculiarità non possono essere misurate in termini di quantità, cioè nessuna accumulazione quantitativa non può destare l'apparizione di nuove qualità. A Dio non si può arrivare aggiungendo delle informazioni o fatti poiché Dio non è solo una forma superlativa dell'uomo.

In Cartesio¹⁴ l'idea di Dio è l'idea dell'infinita perfezione. È un pensiero “più” pensiero di ogni mio pensiero, eccedente ogni mia capacità di rappresentazione.

“Il compito del sapere [...] nei limiti in cui è assoluto [...] consiste nel fare dell'Altro il Medesimo. Al contrario l'idea dell'infinito implica un pensiero dell'Ineguale. Io parto dall'idea cartesiana dell'infinito, dove l'*ideatum* [...] è infinitamente più grande dell'atto stesso con cui lo si pensa [...]. Io rifletto su questa sproporzione[...]. Io penso invece che la relazione all'infinito non è un sapere, ma un Desiderio[...]. Il Desiderio non può essere soddisfatto, si nutre della propria fame e aumenta con la sua soddisfazione; [...] il Desiderio è come un pensiero che pensa più di quanto pensi o più di *ciò* che pensa. Struttura paradossale, senza dubbio, ma non più paradossale della presenza dell'Infinito in un atto finito”.¹⁵

Levinas afferma che la fede in Dio è il desiderio mai appagato di infinito. Il divino non si mostra, e pur non mostrandosi suscita il desiderio di Sé negli uomini (la fede). Vi è una traccia del divino nel desiderio di Dio, il desiderio dell'infinito, dell'*assolutamente Altro* inaccessibile all'essere individuale dell'uomo. La ricerca umana non si arrende anche se la sua finitudine impedisce l'accesso all'Assoluto.

La zona del finito è sempre determinata dall'idea dell'infinito. “Ma la comprensione del finito implica sempre una coscienza atematica dell'infinito come altro dal finito. E gli esseri umani lo percepiscono nella coscienza religiosa di una potenza divina che opera in fenomeni finiti”, che nella loro finitudine, riflettono la dimensione infinita di Dio, in cui i fenomeni finiti hanno la ragion d'essere.¹⁶ In questo senso, l'apertura al mondo potrebbe definirsi come ‘apertura a Dio’, e la capacità di un rapporto oggettivo con il mondo ci permetterà una visione complessiva del mondo, nel suo insieme. In tal caso, quest'apertura presenta un substrato religioso.

Nella trascendenza aperta su stesso (se compreso, un contenuto finito la si trascende pure) e sul mondo, l'uomo cerca di fare delle intuizioni nella realtà divina, percepisce un Altro “che sta al di fuori di ogni oggetto del suo mondo e che al medesimo tempo comprende il mondo intero e così, garantisce all'uomo una possibile unità del suo vivere umano nel mondo, nonostante tutte le varietà ed eterogeneità

¹⁴ Nel sistema cartesiano, l'idea di Dio è “presenza” irriducibile al suo presentarsi alla coscienza, al suo “essere oggettivo” del pensiero, del conoscere.

¹⁵ E. Lèvinas, *Etica e infinito*, Roma, Città Nuova, 1984, pp. 106 -107.

¹⁶ W. Pannenberg, *Teologia sistematica*, vol. 2, Queriniana, Brescia, 1994, p. 226.

delle influenze esercitate da esso.[...] Nel aprirsi ad un orizzonte universale che comprende ogni percezione effettiva e possibile”, l’uomo ‘anticipa’ con la sua cognizione anche Dio. Ecco ciò che ci fornisce un Fondamento del mondo, per tutte le cose finite, e ci attribuisce a tutti gli esseri, una casualità assoluta.¹⁷

Nel comportamento dell’uomo verso il mondo si osserva un riferimento di fatto all’Infinito, rapporto “che rende possibile il rilevamento della casualità, della condizionatezza, della superabilità di ogni contenuto finito”. Altrettanto “il rapporto dell’esistenza eccentrica [*ec-centrico*, cioè *extra se*] dell’uomo con l’Infinito od Incondizionato è sempre dato nella mediazione del contenuto finito.[...] Questo Infinito è dato pur sempre in relazione all’esperienza che di volta in volta facciamo della realtà finita, in una tematizzazione religiosa, implicita od esplicita, ma con riferimento continuo a contenuti finiti d’esperienza.”¹⁸

L’idea dell’Altro assoluto rispetto a me, anche se a immagine sua, mi costituisce come chiuso in me, altro, separato, con una coscienza assolutamente autonoma, che può anche rifiutare Dio.

Pertanto, la discordanza dimensionale fra Dio e uomo non è (solo) nel senso delle collocazioni spaziale, bensì al livello qualitativo. Dio si trova nella realtà ma in un ambito spirituale, ciò che l’uomo non può percepire e raggiungere tramite il semplice trasferimento geografico. Bisogna trasformare la natura umana per avvertire Dio, cosa che sarà concretizzabile solo con l’estensione escatologica.

La differenza ontologica tra l’uomo e Dio riafferma la creaturelità dell’uomo; dall’altra parte invece, l’amore di Dio afferma, inoltre, la corrispondenza personale con l’uomo.

Scrive A. Rich: “Se, infatti, accentuiamo la differenza ontologica senza il momento della corrispondenza personale, priviamo l’uomo di un dato essenziale come soggetto personale e lo degradingamo a semplice oggetto, al livello di una marionetta in mano al creatore. Se invece accentuiamo solo la sua qualità di soggetto, senza prendere nello stesso tempo sul serio la sua differenza ontologica nei confronti di Dio Padre, che fonda la soggettività personale dell’uomo, questi diventa un soggetto puro e semplice e, in ultima analisi, il proprio creatore che non si deve ad

¹⁷ W. Pannenberg, *Antropologia in prospettiva teologica*, Queriniana, Brescia, 1987, p. 75.

¹⁸ *Ibidem*, p. 76.

altri che a se stesso. Nell'uno come nell'altra caso disumanizziamo l'uomo e il suo mondo".¹⁹

c. Distinzione (e relazione) dall'altro e dal mondo

Martin Buber descrive le due relazioni fondamentali che caratterizzano la nostra esperienza. Una è quella con gli oggetti, che egli chiama una relazione "io-esso". Trattiamo gli oggetti come cose da esaminare, analizzare e usare. Al contrario, il nostro rapporto con le persone è di tipo: "io-tu". L'altro è percepito come una nostra controparte, non solo come qualcosa da essere analizzato ed usato.

L'empatia che Gesù ha mostrato verso l'uomo attraverso l'incarnazione (e dunque la somiglianza all'uomo) è un fatto importante che dimostra la necessità di questa predisposizione anche per la nostra redenzione. Dio fa assomigliare l'uomo a sé con la creazione e con la redenzione si assomiglia sé stesso all'uomo per avvicinarlo e salvarlo.

La somiglianza con Dio, il Creatore di tutti gli esseri viventi, è più visibile nella somiglianza con gli esseri simili, gli uomini. Perché io possa comprendere un altro uomo, occorre che l'*altro* partecipi largamente alla categoria dell'*io*. "Dunque comprendiamo gli altri nella misura in cui assomigliano al nostro Io, alla nostra esperienza acquisita, al nostro stato d'animo, al nostro ambiente, al nostro universo mentale."²⁰ La consapevolezza del mondo circostante che è differente da sé stesso, avviene con una coscienza dell'altro come tale. Ciò significa che conosciamo noi stessi attraverso gli altri, con le immagini che ci facciamo degli altri, operando una distinzione²¹ fra gli altri e sé stessi.

¹⁹ R. Arthur, *Etica economica*, Queriniana, Brescia, 1984, pp. 184-185.

²⁰ H. I. Marrou, *La conoscenza storica*, (trad. it.) Il Mulino, Bologna, 1969, p. 77.

²¹ "L'essere nell'altro come altro, mediato dalla coscienza percettiva (una coscienza dell'oggetto che precede la coscienza di sé), con la distinzione degli oggetti tra loro e dall'Io del proprio corpo sembra dunque aprire quel campo di coscienza nel quale per l'essere umano prende a delinearsi il rapporto fondamentale che lega l'Io al mondo. Il sentimento vitale, come espressione della presenza dello Spirito insieme alla presenza della totalità ancora indistinta della vita, una presenza quindi che precede e al tempo stesso comprende la differenza soggetto-oggetto, sta alla base della formazione del campo di coscienza, in cui ci si riesce a delineare una panoramica dei diversi contenuti." (W. Pannenberg, *Teologia Sistemica*, vol. 2, Queriniana, Brescia, 1994, p. 223).

Percepire l'alterità implica: concepire il soggetto, che ha la sua identità; capacità di accorgersi dell'alterità (comprendere un oggetto come altro, rapportato alla sua identità); libera selettività dell'attenzione a nuove impressioni e oltre a questo, capacità di distanziarsi da quel contenuto oggettuale, in favore di un altro oggetto intuito, che non si differenzia soltanto da altri oggetti ma dallo stesso soggetto percettore. C'è presente la tendenza normale di riferirsi, nel processo di percezione, al proprio Io. Il punto di partenza nel percepire generi e specie diverse è riconoscere l'oggetto "come altro e nella quale anche la propria esistenza viene compresa innanzitutto come oggetto tra gli oggetti".²² Per l'uomo, l'esperienza generica del mondo funge di strumento per sperimentare e conoscere se stesso. La precisazione del singolare "dipende dalla coscienza dell'unità che lo unisce ad altri distinti". Le intuizioni raffigurate individualmente sono riferite ai differiti componenti, "quanto all'unità che le unisce insieme pur nella loro differenza".²³

"Se da un lato è vero che noi non sperimentiamo una persona indipendentemente dalle sue azioni ed espressioni fisiche, ciononostante attraverso e mediante queste espressioni non facciamo l'esperienza dell'essere altrui con la stessa immediatezza con la quale percepiamo il nostro essere. La nostra convinzione della loro esistenza è basata su una comunione sperimentata direttamente, e non su una deduzione."²⁴ Questa esperienza umana comune, ci dà la capacità di capire l'altro. Perciò, la propria identità scaturisce dall'esperienza mediatrice del mondo (dati dall'esperienza con i fatti finiti esterni a se), incluso i rapporti interpersonali, per cui, è conseguenza del raggiungimento umano della via che lo porta verso la realtà divina. Dunque, l'uomo rimane pur sempre riferito ai condizionamenti naturali e sociali, in un processo al quale lui porta indirettamente il proprio contributo (in quanto soggetto agente – mai totalmente oggetto del proprio agire), che successivamente influirà l'ambiente.

Lutero spiegava *l'essere nell'altro* o *l'extra se* della fede, descrivendo la dimensione dell'abbandono fiducioso del se, per dare uno spazio alla divinità, quando

²² W. Pannenberg, *Antropologia in prospettiva teologica*, Queriniana, Brescia, 1987, p. 73.

²³ W. Pannenberg, *Teologia sistematica*, vol. 2, Queriana, Brescia, 1994, p. 225.

²⁴ A. Heschel, *Il messaggio dei profeti*, Edizioni Borla, 1993, p. 7.

il credente diventa *extra se in Cristo*, quando l'immedesimazione sostituisce il rapporto, e l'individuo s'identifica, si riscopre nell'altro da lui.

d. Il rapporto con il mondo (dominio)

Parlando del rapporto con il mondo, ci troviamo anche di fronte alla tematica religiosa e quindi pure al problema della fiducia fondamentale che sorregge il nostro vivere. Ciò che può diventare esplicitamente oggetto di coscienza religiosa, implicitamente lo si trova già presente in ogni accostarsi ad un oggetto determinato dell'esperienza che noi facciamo".²⁵ In questo modo, sperimentando il mondo, avvertiamo la correlazione con il Creatore proprio dalle cose con cui veniamo in contatto.

La Bibbia afferma una vicinanza dell'uomo a Dio perché è chiamato a partecipare alla signoria di Dio sul creato. Questo fatto sta ad esprimere la sua prossimità con Dio. "In tal modo l'esercizio della signoria mediante l'uomo si salda con la signoria che Dio stesso esercita sulle sue creature. In quanto 'immagine' di Dio l'uomo sarà il luogotenente e battistrada del Regno di Dio nel mondo".²⁶

Si può distinguere chiaramente nel racconto biblico di Gen. 1: 26 un nesso tra l'uomo creato secondo l'immagine divina e la vocazione all'amministrazione, istituita da Dio con l'affidamento del dominio sulla terra.

“Imago Dei, è prima di tutto un concetto teologico e poi uno antropologico. L'immagine di Dio disegna innanzitutto il rapporto di Dio con l'uomo e poi quello dell'uomo con Dio. Dio entra con l'uomo in un rapporto tale che questi diventa la sua immagine e il suo onore in terra. L'essenza dell'uomo scaturisce da questo rapporto di Dio con lui, non da questa o quella qualità che lo differenzia da ogni altro vivente.”²⁷ L'uomo è la rappresentazione indiretta della sua essenza divina in forma terrena. Infatti, il testo biblico suggerisce che l'uomo abbia una relazione specifica con il resto

²⁵ W. Pannenberg, *Antropologia in prospettiva teologica*, Queriniana, Brescia, 1987, p. 78.

²⁶ W. Pannenberg, *Teologia sistematica*, vol. 2, Queriana, Brescia, 1994, p. 233.

²⁷ J. Moltmann, *Dio nella creazione, Dottrina ecologica della creazione*, Queriniana, Brescia, 1992, p. 258.

della creazione, cioè quella del dominio. L'espressione si riferisce primariamente a una *funzione* che a una qualità. Gli uomini godono dello status del dominio sopra le altre forme di realtà. W. Pannenberg²⁸ descrive l'immagine di Dio come "la signoria creativa sull'esistenza" che l'uomo possiede.

La particolare dignità dell'uomo non è fondata su di lui, in una qualità della sua essenza, ma in una relazione che lo sorregge, nella esteriorità di una relazione comunionale inaugurata dalla parola creatrice di Dio. La somiglianza fa riferimento non alla differenza rispetto agli animali, bensì dalla sua comunione con Dio. Né la sua forma esteriore, né la sua anima spirituale, né il compito di dominare la terra, né il dono della ragione e la libertà stanno alla base della somiglianza dell'uomo con Dio. Né la somiglianza con Dio consiste in un distintivo sommato alla creaturalità dell'uomo o in una particolare qualità, che gli sarebbe concessa al di là della sua umanità creaturale. Essa non consiste in un 'qualcosa' che l'uomo è o fa di per sé. Barth diceva della somiglianza: <<Essa sussiste in quanto l'uomo stesso, così com'è sussiste come creatura di Dio. Egli non sarebbe uomo se non fosse immagine di Dio>>.

Oltre la responsabilità umana sulla terra, vista come continuità dell'autorità divina, "l'incarico di assoggettare la terra, con l'autorità che comporta, non sembra essere uno dei requisiti che definiscono il carattere di immagine dell'uomo, nemmeno <<parzialmente>>[...], ma piuttosto una sua conseguenza, come molti autori hanno riconosciuto."²⁹

Mediante la sua parola creatrice Dio pone l'uomo in rapporto diretto con lui, rapporto che lo contraddistingue come una creatura particolare; egli si pone in relazione con l'uomo in maniera tale che questi può corrispondere a questa propria distinzione particolare mettendosi creaturalmente di fronte a Dio.

La comunione con Dio, la prossimità con Dio di cui l'uomo può godere la situa al di sopra dell'intera creazione. L'uomo non è solo creato, come gli animali, bensì è messo da parte per la sua vocazione di essere immagine di Dio. L'uomo ha l'esclusività ad essere immagine di Dio, fatto visto come conseguenza dell'enunciato: uomo – immagine di Dio. "Solo l'uomo è *imago Dei*, mentre né gli animali ne gli

²⁸ W. Pannenberg, *What is Man? Contemporary Anthropology in Theological Perspective*, (trad. Duane A. Priebe), Philadelphia, Fortress, 1970, p. 15.

²⁹ H. Blocher, *La creazione, L'inizio della Genesi*, Edizioni G.B.U. Roma, Claudiana, 1979, p. 110.

angeli, o le forze della natura o le potenze del destino, andranno temuti o venerati quali immagini od apparizioni o rivelazioni di Dio. Il *divieto* veterotestamentario *delle immagini* difende anche la dignità dell'uomo in quanto immagine unica di Dio.”³⁰

L'idolo prende il posto di Dio, e anche se è creato dalle mani dell'uomo, è considerato come qualcosa al di fuori di lui. In questo mondo lui non riconosce l'immagine di Dio che è in lui e nemmeno che vi è un solo Dio che trasmette questa immagine solamente all'uomo.

Anche se l'uomo è finito, dato che è l'immagine che riflette Dio in terra, “[...] secondo il principio del monoteismo l'uomo è infinito e non esiste in lui una qualità parziale che abbia carattere ipostatico e che lo rappresenti totalmente. Nella concezione monoteistica la natura di Dio non è una <<cosa>>. L'uomo, in quanto creato a immagine di Dio, è dotato di infinite qualità. Nell'idolatria egli si inginocchia e si sottomette alla proiezione di una sua particolare qualità, non sperimenta se stesso come il centro dal quale si irradiano atti promossi dalla ragione e dal cuore.”³¹

Nel popolo Israele il comandamento che vieta un'immagine della divinità esclude che Dio abbia una sembianza teriomorfica o antropomorfica da potersi adorare come succede per gli altri popoli. Dio si dichiara trascendente rispetto a ogni immagine che potrebbe far conoscere la sua natura, ma non rifiuta la relazione personale, il colloquio diretto con alcuni uomini. Le profondità della sua natura restano però interdette a ogni conoscenza.³²

Il testo sacerdotale non attesta in maniera chiara di qual tipo sia la somiglianza con Dio, in figura corporea od altro, ma mostra interesse nel perché sia fatto così: per il suo esercizio regale sulla creazione. L'abuso di questo suo attributo lo spinge allo sfruttamento della natura extraumana, al favore dell'assolutizzazione umana che avviene con la dimenticanza dell'espressione di Genesi: “molto buono”, visto nel suo complesso, e non soltanto per l'uomo. Vi è il pericolo opposto all'assoggettamento inadeguato della natura, cioè di sacralizzare la natura in sfavore del Creatore stesso, ciò che accadde durante la storia umana spesse volte. Al livello antropologico ci dovrebbe essere un'unità fra immagine e gloria. Quando l'uomo divinizza le creature

³⁰ J. Moltmann, *Dio nella creazione, Dottrina ecologica della creazione*, Queriniana, Brescia, 1992, p. 259.

³¹ E. Fromm, *Marx e Freud*, trad. di Luigi Pecchio, Il Saggiatore di Alberto Mondadori Editore, Milano, 1968, p. 70.

³² V. Lossky, *A immagine e somiglianza di Dio*, Edizioni Dehoniane Bologna, 1999, p. 167.

diventa simile ad esse, perciò non è più portatore dell'immagine di Dio. La gloria di Dio viene 'pervertita' dal peccatore in questo modo. L'idolatria è una decadimento (voluto e attuato dall'uomo) dallo stato dell'immagine di Dio. La linea d'equilibrio permette una gerarchizzazione biologica, di cui vertice ne sarà, certamente, l'uomo, che prenderà in considerazione la responsabilità del suo dominio, che deve svolgersi compatibilmente con il rispetto con cui il Creatore stesso ammaestra sull'intero universo e in accordo con la fiducia che Dio ha investito in lui, dandogli il compito di amministratore.

“L'uomo creativo, che vive in qualità di controparte creaturale del suo Creatore e a lui corrisponde, deve rispettare e conservare la qualità di similitudine del mondo affidatogli. [...] In qualità di immagine di Dio l'uomo deve responsabilmente fare in modo che il mondo rimanga leggibile come parabola di Dio. [...] Il fatto che Dio abbia creato l'uomo come sua immagine e lo abbia fatto quindi particolarmente a lui corrispondente fra tutte le creature non costituisce solo un privilegio rispetto a queste ultime, ma impone un particolare dovere. L'uomo perverte la propria qualità d'immagine se non la vive anche in armonia con le altre creature e non fa sì che queste conservino il loro carattere espressivo in quanto similitudini di Dio. [...] L'uomo può perciò fallire in due modi il privilegio di essere immagine di Dio nella creazione: disprezzando la propria dignità e quella delle altre creature e disprezzando il Creatore e la bontà della sua creazione.”³³

Per comparire veramente immagine di Dio nel mondo che è a lui asservito (vassallaggio a nome di Dio), l'uomo deve compiere delle richieste che sono intrinseche con il mandato dell'uomo secondo l'immagine di Dio. Il comando all'amministrazione del mondo è una dilatazione della signoria divina sul mondo intero, è una compartecipazione al regnare di Dio. Bisogna che l'uomo sia simile a Dio, prima di tutto nel suo carattere. “Gli esseri umani esercitano il potere divinamente legittimato soltanto in quanto sono la figura di Dio. Ed in una prospettiva sviluppata secondo la dottrina della creazione ciò significa: solo se uomini integrali, come esseri uguali tra loro e nella loro comunione umana, non costretti a scindere la

³³ E. Schockenhoff, *Etica della vita, un compendio teologico*, Queriniana, Brescia, 1997, pp. 167-168.

persona umana in spirito e corpo, né gli uomini in padroni e servi, né il genere umano in classi diverse”.³⁴

Considerando la realtà della vita sociale si dovrebbe dare importanza anche al bisogno di un impegno responsabile di fronte alle altre persone, e non solo di fronte al resto del creato. La responsabilità sta anche nel trattare se stesso non nella luce dell'autonomia incondizionata, invece, necessariamente con i limiti del condizionamento della convivenza sociale, senza di cui una comunità non potrebbe sopravvivere. “Gli esseri umani non solo abitano un ambiente materiale ma anche un mondo, una struttura che ha significato. L'immagine di Dio si manifesta ugualmente nelle diverse forme culturali che troviamo sulla terra. Le strutture della nostra vita sociale, le nostre relazioni con le altre persone, sono abbondantemente soggette al nostro dominio: sono prodotti della creatività e dell'immaginazione dell'uomo.”³⁵

L'uomo è il rappresentante di Dio non il suo concorrente. Creando l'uomo alla sua immagine Dio non ha abbandonato il mondo ai capricci umani. Per questo dobbiamo pensare alla nostra relazione con le risorse del mondo in termini di amministrazione. Siamo responsabili a fare in modo che l'esercitazione della nostra signoria in terra rassomigli alla sovranità di Dio. Per questa ragione, il concetto di uomo come immagine di Dio fornisce un fondamento per l'attenzione che egli deve avere riguardo al suo ambiente. Perciò è da criticare l'assolutizzazione umanistica dell'individuo umano e lo scarso rispetto per la natura che ne deriva.

“Questo ha un'importanza particolare in quanto la somiglianza a Dio stacca l'uomo da tutte le creature infraumane e lo colloca dalla parte di Dio, e assieme a lui egli appartiene a un altro mondo più elevato. Allo stesso tempo lo separa in maniera sostanziale da Dio, la cui assoluta trascendenza viene messa in evidenza dal fatto che l'uomo non appare <<bambino>> o <<figlio>> come immagine. Egli non ha una natura uguale a quella di Dio, ma gli è soltanto simile.”³⁶

³⁴ J. Moltmann, *Dio nella creazione, Dottrina ecologica della creazione*, Queriniana, Brescia, 1992, p. 263.

³⁵ R. Rice, *Il Regno di Dio, Un'introduzione alla teologia cristiana in una prospettiva avventista del settimo giorno*, traduzione di Giovanni Leopardi, p. 87.

³⁶ I. Sanna, *Immagine di Dio e libertà umana, Per un'antropologia a misura d'uomo*, Città Nuova Editrice, Roma, 1990, p. 146.

Siamo il tramite più importante attraverso cui Dio continua ad esercitare la sua sovranità nel mondo. La nostra signoria creativa dell'esistenza è una estensione dell'attività creativa di Dio stesso. Così Dio regna sopra, in e attraverso l'uomo. L'idea della regalità è l'idea di base nella "concentrazione neotestamentaria della vocazione umana ad essere simili a Dio nella figura di Gesù Cristo, dato che nella messianità di Gesù e in stretto nesso con la sua figliolanza divina si ripropongono le antiche origini di un'idea che si saldava con la motivazione religiosa della regalità".³⁷

In quanto creatura l'uomo è soggetto alla sovranità divina insieme al resto della creazione. In quanto immagine di Dio gode di una relazione con le altre creature, che assomiglia alla sovranità di Dio.

L'uomo non è il signore assoluto della creazione, semmai la sua condizione di creatura amata da Dio che lo fa amministratore del creato, mandatario del Creatore, con il compito di attuarvi la volontà salvifica nel mondo.

³⁷ W. Pannenberg, *Antropologia in prospettiva teologica*, Queriniana, Brescia, 1987, pp. 82-83.

II. ESSENZIALITÀ

a. L'immagine divina nella corporeità come espressione della comunione trinitaria

Nel concetto teologico di somiglianza con Dio è riassunta la doppia relazione di Dio con l'uomo mediante la creazione e la redenzione. Teologicamente la verità degli uomini si può conoscere nell'arco di tensione che va dalla loro creazione corporea fino alla risurrezione della carne. La redenzione inizia con il dono dello 'spirito' e si conclude con la trasfigurazione del 'corpo'. Inizia nella 'fede' e si conclude nell' 'esperienza' escatologica di un corpo nuovo, redento dalla morte.

Dal momento in cui l'intero creato è stato creato e considerato buono, non c'è nessun male inerente nella corporeità o materialità. "[...] Il racconto biblico della creazione non conosce alcuna priorità dell'anima, ma afferma che l'*uomo intero*, in corpo, anima e spirito, è immagine di Dio in terra."³⁸ Dio si è creato a propria immagine degli uomini corporei. "Queste creature sono immagine di Dio in terra non per l'intellettualità e nemmeno per ciò che le differenzia dall'animale, ma nella loro intera e specifica corporeità. Sarebbe contraddire la fede nella creazione voler definire la specifica realtà umana, con la sua rispondenza a Dio, escludendo dall'uomo l'animale e considerando semplicemente ciò che resta."³⁹

Infatti, nella figura fisica di Cristo in croce Dio realizza la riconciliazione del mondo. Proprio nella sua *incarnazione* trovano tutti la guarigione ed una dignità indistruttibile. È in Lui che sono sanati, corpo e anima, tramite la comunione con Dio.

"In quanto chiamato alla comunione con Dio, realizzata definitivamente nell'incarnazione del Figlio, l'uomo già come tale, e quindi ciascun essere umano, è ormai elevato al di sopra del mondo della natura e in certo senso pure al di sopra dei rapporti di potere vigenti nel mondo sociale."⁴⁰

La metafisica di Hegel, che influì sulla teologia del secolo XIX, considera Dio come l'Assoluto, uno spirito e una 'mente' immensa che contiene tutte le cose in Sé.

³⁸ J. Moltmann, *Dio nella creazione, Dottrina ecologica della creazione*, Queriniana, Brescia, 1992, p. 279.

³⁹ *Ibidem*, p. 284.

⁴⁰ W. Pannenberg, *Teologia sistematica*, vol. 2, Queriana, Brescia, 1994, p. 204.

Non esiste proprio una coscienza di se in questo essere, né alcuna personalità a cui rapportarsi. Il concetto del Dio impersonale si applica anche per diverse religioni orientali. La realtà induistica è il *Brahma*, l'intero cui parti individuale (*Atman*) lo siamo noi. Lo scopo di questo processo è di diventare una con questo Assoluto, di essere assorbito dell'Inscindibile, di perdere la tua individualità nella vastità dell'intero.

La Bibbia promuove una posizione opposta. Non diventare Dio, bensì esserne partecipe. La 'simbiosi' s'instaura fra due entità: una - infinita e l'altra finita. L'unità mistica cui l'uomo è compartecipe, presuppone comunione e reciprocità. Dio con l'atto creativo si ritrae (*autorestrizione originaria*) lasciando spazio alla sua creatura in un atto libero di amore. È qui la spazialità, la libertà che la divinità concede all'uomo. "Mediante lo spazio che Dio le ha concesso, la creazione può da lui prendere le distanze e muoversi in libertà. Se Dio fosse onnipresente in modo assoluto e si manifestasse in tutta la sua gloria, non ci sarebbe alcuna creazione terrena.[...] La lontananza da Dio e il nostro distanziarsi da lui nello spazio sono possibili solo perché egli restringe la propria onnipresenza e 'nasconde il suo volto'. E questa è una grazia per il creato, perché condizione di libertà per le creature."⁴¹

Caino compie l'opposto, dato che vorrebbe ristabilire la sua assolutezza sopprimendo l'altro. Dio creando gli uomini alla sua immagine, si contrae, compie una auto-umiliazione⁴² nel favore dell'uomo. Ancora di più, "Dio pone la sua immagine ed il suo onore nelle creature 'umane', si lascia dunque coinvolgere nella loro storia".⁴³ "Creando la sua immagine in terra, il Creatore si pone in particolare relazione con la creatura: *imago Dei* significa innanzitutto un *rapporto di Dio con gli esseri umani* e poi anche un *rapporto degli uomini – uomini e donne - con lui*."⁴⁴

⁴¹ J. Moltmann, *L'avvento di Dio, Escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia, 1998, p. 336.

⁴² In questo senso si potrebbero distinguere due modelli, oppure due tappe della creazione. La prima è l'idea della 'deliberazione creatrice' di Dio: Dio decide di essere Creatore di un mondo diverso dal proprio essere. Gli uomini hanno origine da una particolare decisione di Dio. Dio agisce su se stesso decidendo e si determina quale Creatore della propria immagine, prima ancora di crearla. La seconda è l'idea dell' 'autocontrazione originaria' di Dio. Dio riserva uno spazio per il creato, ritraendone la sua presenza. Dio limita la propria eternità concedendo una dimensione temporale alle sue creature e limita la sua onniscienza onde concede libertà alle creature. In questa tappa Dio esce da se stesso per creare l'alterità.

⁴³ J. Moltmann, *Dio nella creazione, Dottrina ecologica della creazione*, Queriniana, Brescia, 1992, p. 255.

⁴⁴ J. Moltmann, *L'avvento di Dio, Escatologia Cristiana*, Queriniana, Brescia, 1998, p. 86.

L'incontro umano con Dio è uno fra due persone, con personalità distinte. In questa risiede la somiglianza fra il Creatore e il suo capolavoro creaturale, l'uomo. Ogni persona vive in comunanza con gli altri, di cui essa è anche lo spazio vitale. L'unilateralità è esclusa: noi siamo sempre negli altri come gli altri sono in noi; noi siamo agli altri aperti e loro sono disponibili nei nostri confronti.

Il Dio Uno che si differenzia in se stesso (la Trinità), ha lasciato che la sua immagine in terra sia la *comunione* di uomini, che si congiungono e diventano un'unica cosa. Se Dio è un plurale al singolare, l'uomo è un singolare al plurale (è il plurale umano che deve corrispondere al singolare divino).⁴⁵

“...Il fatto che la prima compagnia data da Dio all'uomo per spezzare la sua solitudine sia stata dell'altro sesso ricorda che Dio non *istituisce* un'alterità astratta: dà un *prossimo* e non semplicemente un <<altro>>: dà una presenza concretamente qualificata, nell'ordine da lui disposto e non nel vuoto.”⁴⁶

Il rapporto polare tra la donna e il maschio sul piano teologico è strettamente collegato con la somiglianza della creatura umana con Dio. *Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò*. In questa espressione ci viene infatti detto che l'essere immagine di Dio è proprio costituito dal fatto di essere maschio e femmina, ossia più di una persona, e queste due persone tendono a diventare una cosa sola. Il maschio e la femmina fungono da rappresentanti o da immagine di Dio solo lì dove portano insieme la loro responsabilità. “Dio appare sulla terra nella coppia umana. L'immagine di Dio non può essere vissuta in solitudine, ma solo nella comunione umana”.⁴⁷

Barth osserva che <<la differenziazione sessuale è la sola nella quale l'uomo sia stato creato>>. Nessun'altra (diversità razziale, etnica o sociale) è essenziale. L'umanità non si suddivide in specie differenti.⁴⁸ La differenza e affinità sessuale tra gli esseri umani non vanno riferiti solo alla fecondità, bensì rientrano nell'immagine di Dio: *Imago dei* è la destinazione ad una vita in comunione. In questa comunione

⁴⁵ J. Moltmann, *Dio nella creazione, Dottrina ecologica della creazione*, Queriniana, Brescia, 1992, p. 256.

⁴⁶ H. Blocher, *La creazione, L'inizio della Genesi*, Edizioni G.B.U. Roma, Claudiana, 1979, p. 120.

⁴⁷ J. Moltmann, *Dio nella creazione, Dottrina ecologica della creazione*, Queriniana, Brescia, 1992, p. 261.

⁴⁸ K. Barth, *Dogmatique III*, 1, Genève, Labor et Fides, 1960 (trad. fr. F. Ryser), p. 198.

Dio si corrisponde. L'uomo non può rappresentare l'immagine di Dio in modo individuale, come entità separata del resto del creato, bensì collocandosi in un rapportato d'interazione con gli altri. Infatti, Genesi 1:26 afferma una somiglianza a Dio come coppia. Gli esseri umani sono *imago trinitatis* e solo unificandosi⁴⁹ possono costituire un corrispondente al Dio-Trino. La Trinità non è chiusa in se stessa. Tutto viene da Dio e a Dio torna. (Figlio è riflesso del Padre, poiché da Lui procede in uguaglianza e identità di natura). *Come* le tre persone trinitarie sono in modo affatto singolare un'unica cosa, allo stesso modo gli esseri umani sono *imago Trinitatis* nella loro comunione personale. La coppia umana costituisce l'immagine della comunicazione intratrinitaria. "Nei loro rapporti di comunione gli esseri umani si comprendono non soltanto come immagine della signoria che Dio esercita sul creato, ma anche come immagine della sua interiore essenza."⁵⁰

La vita umana è riferita alla comunicazione nella coppia, alla comunicazione naturale e sociale e alla comunicazione con il suo Creatore. Lo scambio crea unione ciò che è possibile solo nella comunione. La comunanza non significa cancellazione della personalità individuale. La vita umana è relazione, comunicazione che non esclude invece l'individualità. È comunicazione nella comunione. La comunione della Trinità, la *inhabitatio* reciproca o la compenetrazione reciproca si estende pure sulle altre creature. Il concetto della pericoreasi trinitaria ripropone sul piano creaturale alcune analogie. Per esempio, la *comunità* costituisce lo spazio della reciprocità umana. Lo spazio comunitario vitale è il mezzo tramite cui si sviluppano le relazioni interumane. "L'esperienza che noi facciamo dello spazio è l'esperienza dell'*essere-in-sé-nell'altro*. Si può esistere soltanto nell'altro, dato che nulla di ciò che c'è nel mondo può esistere da sé. Ogni esistenza è una *in-esistenza*."⁵¹ Quindi, l'uomo è un essere sociale che sviluppa la sua personalità solo in relazione con gli altri. *Imago Dei* significa il rapporto di Dio con gli uomini e poi i rapporti umani. Questa comunione

⁴⁹ Anche da un altro punto di vista, l'unificazione *ricrea* un'immagine di Dio. Pure nell'unione sessuale l'uomo è compartecipe alla vita di Dio. Nella capacità di procreare (mettere al mondo un essere-immagine di Dio) si può riconoscere un riflesso dell'opera di creazione divina. (Comunque, la partecipazione creaturale all'attività creatrice di Dio attraverso la benedizione della fecondità "viene accuratamente distinta dalla vocazione dell'uomo alla somiglianza con Dio e ad essa subordinata" in quanto passibile all'impiego abusivo umano).

⁵⁰ J. Moltmann, *Dio nella creazione, Dottrina ecologica della creazione*, Queriniana, Brescia, 1992, p. 280.

⁵¹ J. Moltmann, *L'avvento di Dio, escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia, 1998, p. 329.

vitale aperta stabilitasi fra gli uomini è una forma di vita che corrisponde alla pericoresi divina. La comunione interumana è la comunione intratrinitaria che si estende sulla terra. Gli uomini diventano soggetti di una storia che si prolunga pure in terra. In tal mondo si crea la condizione che *sia fatta la tua volontà anche in terra come è fatta in cielo*. (Matteo 6:10). La sua volontà è che la rappresentazione della sua immagine sia fatta nondimeno al livello terrestre.

La pericoresi trinitaria si rispecchia nella reciprocità in cui l'uomo, attraverso la comunione, supera la sua dimensione corruttibile e ritrova il senso di sé verso Dio, diventando parte spirituale divina. Questo fatto significa, in sostanza, che l'uomo è il campo di battaglia fra due resistenze antagoniste: il male dentro di lui che lo rende impossibilitato e sprovvisto del sentimento dell'eternità, e l'immagine di Dio dentro di lui, che gli sollecita l'accessione verso i cieli.

Il piano originale di Dio con l'uomo è la creazione secondo l'immagine di Dio. Questo piano non è stato mai abbandonato, anche con la presenza del male. Il traguardo di Dio è questo: *Facciamo l'uomo a nostra⁵² immagine, conforme alla nostra somiglianza*. Tale scopo non ha mai cessato di essere nell'attenzione suprema di Dio. Lui non si darà pace fin quando non lo realizzerà. Le nostre relazioni sono misurate con queste parole: che *siano tutti uno*. “*Conservali, nel tuo nome, affinché siano uno, come noi*.” (Giovanni 17:11). Gli uomini assistiti da Dio possono vivere come all'interno della Trinità. L'invocazione della preghiera di Gesù *anche in terra come in cielo* (Matteo 6: 10) esprime il desiderio del Figlio che l'umanità viva nel modo in cui la Trinità vive. Siamo chiamati ad una relazione d'unità come fra Dio Padre, Figlio e lo Spirito.

La somiglianza significa “comunicazione di qualcosa ad un altro, in modo che sono una sotto l'aspetto comunicato, due in quanto si distinguono come principio e termine, soggetto e oggetto. Ciò che viene comunicato è la figura, con la quale e nella quale il soggetto si esprime: l'immagine è la figura del soggetto comunicata ad un altro e presente in esso.”⁵³

La Sacra Scrittura ci insegna così che l'esigenza di comunione che c'è nel cuore di ogni uomo ha la sua origine nella perfetta comunione esistente fra le Tre

⁵² Gli esseri umani sono immagini della ‘Trinità intera’ (Agostino) in quanto la Trinità è ‘intera’ nell'unicità della Tri-Unità.

⁵³ E. Ancili, *Temi di Antropologia teologica*, Teresianum, Roma 1981, pp. 501-502.

Persone divine della Santa Trinità; e l'esigenza di comunione nel cuore dell'uomo è già un richiamo, un desiderio che tende ad orientarci verso la sorgente di ogni comunione, verso la sorgente di ogni dialogo, è uno dei mezzi che Dio utilizza per attirarci a Sé, e questo desiderio è destinato a rimanere insoddisfatto fino a quando non giungerà ad immergersi nella sorgente che l'ha fatto sorgere. “Un’immagine non è che un’immagine. Essa non ha che un’esistenza derivata. L’immagine non solo non è l’originale, ma non è nulla senza l’originale. Il fatto che l’uomo sia un’immagine sottolinea la radicalità della sua dipendenza.”⁵⁴ L’immagine di Dio, l’uomo, non può essere che in un rapporto di dipendenza totale rispetto all’Autore della sua immagine.

Per quanto la necessità incondizionata dell’atto creaturale di essere, che si attua in una totale dipendenza da Dio, in tale evento da parte della creatura è insito anche un momento di libertà. La comunione implica la libertà; il dialogo implica la libertà; essere ad immagine di Dio implica la libertà. Solo in quanto la libertà donata della creatura risponde alla libertà che la chiama all’essere e accoglie nel suo atto creaturale di essere l’essere che si dona, la creazione nasce come lo spazio della ‘convergenza dialogica’ fra Dio e uomo. Dipendenza e libertà sono nell’atto creaturale congiunte. L’espressione: *Dio creò l’uomo a sua immagine* sottolinea la dipendenza creaturale. L’uomo è immagine visibile del Dio invisibile ed il riflesso terreno della sua gloria. L’uomo è “un’immagine concreta che rappresenta il suo archetipo, che gli sta di fronte e che gli rassomiglia per natura”.⁵⁵

Da quanto abbiamo appena detto possiamo intravedere che ogni comunione fra le persone e ogni dialogo, potranno sussistere e riusciranno a crescere ed arricchirsi nella misura in cui si orienteranno verso l'esemplare divino di cui portano in sé un'immagine, nella misura in cui il fine della comunione e il fine del dialogo è la crescita nella conoscenza e nell'amore di Dio.

La comunicazione, la partecipazione con la divinità fa parte del nostro essere, della nostra identità. L’atteggiamento opposto nei confronti di Dio, condurrà all’estraniamento di se stesso, e questo è, indubbiamente, in detrimento della propria persona.

L’uomo non solo è un’immagine di Dio; egli è eternamente nell’attenzione di Dio. Tutto ciò che l’uomo fa influisce non solo sulla sua vita, ma anche su quella di

⁵⁴ H. Blocher, *La creazione, L’inizio della Genesi*, Edizioni G.B.U. Roma, Claudiana, 1979, p. 98.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 109.

Dio. La realtà umana si manifesta non nell'isolamento rispetto alla storia di Dio, bensì nell'integrazione e attraverso corrispondenze con essa. La profondità dell'anima è il luogo dove nasce la comprensione di Dio e un'armonia con la possibilità trascendentale. Essere sincronizzato con Dio è qualcosa di più di un sentimento, o un trasporto estatico momentaneo. È un mistero "la misura di questa intensità, il grado di questo accordo."⁵⁶ Il valore dell'uomo eleva l'uomo al di sopra dello stadio di semplice creatura. Egli è un compagno, un partner, ha un ruolo attivo nella vita di Dio.

Maschio e femmina - la coppia umana è l'immagine della Trinità proiettata nella comunione umana. La finalità dell'immagine è la comunione divina. Questa si attua tra simili o uguali, dove vi è unità o di sostanza o di forma o di qualità. L'uomo non può raggiungere alla comunione se non attraverso la somiglianza. L'uomo è un dissimile da essere trasformato per assimilarsi a Dio.

b. Alla sua immagine spirituale

i) La ragione - indizio della somiglianza con Dio

Il Cristianesimo attribuisce grande complessità all'esser umano. L'uomo è visto come al confine tra natura e spirito. È un 'composto' creaturale meraviglioso di tutti i due: corporeità e spiritualità.

A. Heschel conferma il ruolo della spiritualità umana nella vita del credente: "Il cammino verso la verità è un atto della ragione, ma l'amore per la verità è un atto dello spirito. Ogni atto del ragionamento possiede un richiamo trascendente allo spirito. Noi pensiamo con la ragione perché ci sforziamo di pervenire allo spirito."⁵⁷

Con la sua *antropologia della sovranità*, Agostino lascia da parte la corporeità come indizio della somiglianza, ed afferma l'anima come mediatrice fra cielo e terra. Dio è invisibile, è spirito. Soltanto l'anima che è spirito razionale può essere sua immagine.

⁵⁶ A. J. Heschel, *Il messaggio dei profeti*, Edizioni Borla, 1993, pp. 121-122.

⁵⁷ A. J. Heschel, *Dio alla ricerca dell'uomo*, Borla, Roma, 1983, p. 36.

Per Tommaso, altrettanto, l'immagine divina sta solo nella *natura intellectualis* dell'uomo. "L'immagine di Dio è impressa soltanto nell'anima razionale, mentre il corpo si limita ad indicare tracce di Dio. Se nel corpo creato Dio si rivela Creatore, nell'anima a Lui simile per specie egli si mostra nella sua interiore essenza."⁵⁸ In tal modo, l'uomo è l'immagine della divinità, cioè è la figura dell'essenza divina.

L'influsso agostiniano viene ad ideare l'illuminazione in riferimento alla ragione, che è prodotto della luce divina della verità. La ragione umana è simile circa la derivazione e la qualità a quella divina che è il fine dell'ingegno umano. All'idea agostiniana dell'«illuminazione» la scolastica latina risponde assegnando all'intelletto umano il qualitativo di ente autonoma che invece veniva riferita a Dio, che ha un'ascendente dall'esterno sull'anima.⁵⁹ Si restringe, in questo modo, la libertà soggettiva dell'uomo nei suoi atti cognitivi.

Il pensiero cristiano afferma in invece la libertà umana. Benché la concezione che la ragione sia il prodotto della produttività umana spontanea limiti la libertà creatrice di Dio (l'asservimento del piano razionale dell'uomo contraddirebbe la somiglianza con un Dio libero), questa rappresentazione d'altronde s'avvicina al modello che il presupposto della somiglianza a Dio richiede. La concezione cristianamente ispirata della libertà soggettiva dell'uomo nei suoi atti cognitivi è in contrasto con le antiche gnoseologie che in un modo o nell'altro intendevano la conoscenza come ricezione della verità delle cose.

“In seguito Nicolò di Cusa sottolineerà ancor più decisamente il ruolo attivo che la ragione svolge nel processo della conoscenza e la intenderà come una produttività spontanea che imita la libertà creatrice dello Spirito divino. Questa conoscenza umana, che con le sue 'congetture' sulla realtà delle cose create da Dio s'avvicina ancor più alle idee del Creatore, rispetto al modello di una mera applicazione di forme mentali aprioristiche al materiale dei sensi, mediante l'intelletto, offre il vantaggio di tenere in miglior conto la libertà produttiva e la storicità della nostra attività razionante.”⁶⁰

⁵⁸ J. Moltmann, *Dio nella creazione, Dottrina ecologica della creazione*, Queriniana, Brescia, 1992, p. 277.

⁵⁹ La teologia patristica nella comprensione dell'essere umano, salda la capacità cognitiva con il concetto di anima.

⁶⁰ W. Pannenberg, *Teologia sistematica*, vol. 2, Queriana, Brescia, 1994, p. 221.

La rilevanza antropologica della ragione, sicuramente capitale nello spazio del pensiero biblico per la sua funzione direttiva svolta nell'anima umana, proviene dal riconoscimento del compenso spirituale divino, dunque esterno o sovranaturale, che riporta un'asserzione mediatrice sulla ragione creaturale che è 'già disponibile' all'uomo, un'attualizzazione vivificante dello Spirito divino, cui lo stesso spirito umano dovrebbe esigere.

Comunque, la *ragione* umana è l'obbligo a vivere una vita conforme alla razionalità. La dignità umana è fondata sulla ragione. Ciò che non è razionale non è coerente con il suo essere uomo. La sua esistenza dev'essere conforme al modello raziocinante umano che è stato assimilato dall'uomo lungo le generazioni precedenti. Il modello razionale ha come genesi quello primordiale, con cui l'uomo fu creato, secondo l'immagine divina.

L'uomo può impiegare propriamente o meno i suoi poteri intellettuali. Dio si assunse un rischio enorme, poiché Egli creò degli esseri le cui azioni non sarebbero state prevedibili (non nel senso della precognizione divina) o controllabile. La creazione è un atto che non conosce alcuna limitazione del volere divino e con tutto ciò, essa non è legata direttamente dall'esistenza stessa di Dio, perché l'uomo dispone del proprio spazio per prendere delle decisioni. Per essere ad immagine di Dio, la libertà dell'uomo non è stata limitata; l'uomo gode della stessa libertà con il suo Creatore. Se non fosse così non sarebbe un'immagine reale di Dio.

La questione dell'individualità è suggerita come una faccenda importantissima nella Bibbia, ove Dio segue ogni creatura umana con un amore eterno. Dandosi fondamento sulle particolarità della vita individuale si è giunti a costruire una scala sequenziale delle concezioni sull'uomo come persona, iniziando con la quotazione particolare verso quella più astratta e generalizzante: *individuo razionale*, *animal razionale* (Boezio) o *natura rationalis*.

L'unicità umana sta nel fatto che l'uomo è un essere razionale. La ragione è la principale qualità umana. Tuttavia, la superiorità dell'uomo su tutte le altre creature è data non necessariamente dalla capacità intellettuale ma dalla sua destinazione alla comunione con Dio e dalla sua vicinanza a Dio.

Le differenze che l'uomo ha rispetto al mondo creato sono delineate bene nel fare l'esegesi del Gen. 2, 19 che riserva all'essere umano il primato nell'intera creazione, dovuto alla sua somiglianza con Dio, che deriva dalla vicinanza alle capacità linguistiche, conoscitive e mnemoniche, caratteristiche analoghe a quelli di

Dio. Il *dominio* di cui abbiamo parlato prima potrebbe essere in correlazione con l'esercizio della ragione, intesa non come attività confermativa dell'autonomia intellettuale, bensì come una funzione subordinata all'influenza vivificante dello Spirito divino.

La nostra capacità razionale ci consente di elaborare dei concetti generali e il pensiero astratto. Poi c'è la capacità umana di elaborare simboli. Il mondo fisico che circonda l'uomo non riesce a soddisfare i suoi bisogni. La nostra vita deve avere significato e non solo durata. I simboli sono i mezzi attraverso i quali ci strutturiamo la nostra vita. Essi ci forniscono le categorie necessarie per capire noi stessi, ci collocano nello schema delle cose. La ragione umana produce idee che non dipingono unicamente le mere ideazioni degli oggetti finiti distinti, ma fungono un ruolo progettuale su cui base si costruisce qualsiasi modello tecnico.

La capacità di autotrascendenza⁶¹ ci spinge oltre il nostro orizzonte di comprensione; possiamo sempre porci delle nuove domande e ogni risposta diventa base per un'ulteriore domanda. Non c'è così alcun punto finale oltre il quale siamo incapaci di muoverci. Il pensiero umano non giunge mai in fondo a un vicolo cieco. In questo vi è, anche se scarsamente, una somiglianza con la capacità delle facoltà illimitate di Dio.

L'uomo come soggetto percipiente, discerne la realtà 'in modo ex-tatico', tratta dalle impressioni derivanti dall'esterno. È la capacità umana di cogliere, di accostarsi ad un oggetto, compreso nella sua specifica determinatezza, che lo innalza in un attimo di autotrascendenza, di astrazione dai sensi. Captare la realtà vera include il discernimento della diversità, dell'alterità del contenuto oggettuale. Quali uomini ad immagine divina, ci contraddistinguiamo dagli altri esseri terreni, appunto, con simili prefigurazioni, raggiungendo l'autotrascendenza maggiore "in momento in cui essa si combina con la capacità descrittiva".⁶² Prendendo in considerazione l'analisi descrittiva dei fenomeni antropologici si prefigge un uomo capace di superare il dato immediato per altri orizzonti più vasti e di indicare distintamente un oggetto singolo nella sua specificità, seguendo un ragionamento identificativo dal generale

⁶¹ Inoltrandosi verso l'interiorità umana, nell'autocoscienza umana si trova la fusione tra estaticità e interiorità, dunque, uno spazio in cui si assumono due azioni intellettive alterni: verso l'esterno, momento in cui si realizza la tematizzazione della realtà circostante, e verso l'interno, quando l'estaticità della vita diventa attuazione di sé.

⁶² W. Pannenberg, *Antropologia in prospettiva teologica*, Queriniana, Brescia, 1987, pp. 67-68.

(universale) al particolare. (Tale abilità capacita l'uomo all'amministrazione del mondo).

Il riflettere si rivolge, secondo Aristotele, al concetto universale dell'oggetto singolare, rendendo all'universale il primato sull'individuale, cosa che è stata trasmessa anche al sapere dell'intero (dell'universale) come punto di partenza di ogni conoscenza.

L'anticipazione dell'universalità nella percezione dell'oggetto, non conosce limiti, "perché non si ha ancora una coscienza distinta di generi e specie". L'apertura dell'anticipazione va oltre nostra percezione del sensibile. "È solo a questo livello che si forma pure, riguardo alle specie e ai generi delle cose, l'idea del 'Tutto' del mondo e di una realtà divina che ne sta al fondamento".⁶³

La razionalità umana è il segno più rilevante della sua somiglianza al divino. Mentre l'intelletto esamina le idee e li colloca e ne fa la catalogazione nei quadri accertati dal suo intelletto come logici, l'attività creatrice della vitalità intellettuale umana, si manifesta mediante la fantasia, che è in qualche modo un'evasione dell'io nell'infinito ed è basata non sulla ricettività di tipo registrabile delle impressioni accolte e nemmeno riproducibile con la memoria o con "la libera ricomposizione dei suoi contesti, bensì su una apertura che riferisce il fondamento infinito della soggettività ai dati finiti della coscienza".⁶⁴

Anteriormente abbiamo identificato l'immagine di Dio con una funzione preferibilmente ad un attributo; piuttosto come una conseguenza che una qualità antropologica intrinseca. È una posizione che l'uomo occupa invece che una qualità che egli possiede. Ciò dà a intendere che pure le capacità intellettive umane sono dipendenti da Dio, in quanto abilitate dalla Potenza divina creatrice esteriore all'uomo. La natura fondamentale degli altri esseri della creazione è qualcosa che hanno ricevuto. Gli animali, fanno tutto per istinto. Il nostro essere uomini non è qualcosa che ci sia stato dato una volta per tutte. È invece qualcosa che noi scegliamo appropriandocene volontariamente. Essere uomini non è qualcosa che facciamo naturalmente. La nostra reazione a differenti situazioni non è predeterminata come nel caso della natura degli animali. Vi è una certa indipendenza in questo, che l'uomo può

⁶³ W. Pannenberg, *Antropologia in prospettiva teologica*, Queriniana, Brescia, 1987, p. 74.

⁶⁴ W. Pannenberg, *Teologia sistematica*, vol. 2, Queriana, Brescia, 1994, p. 221.

utilizzare liberamente. Ciò nondimeno la fonte della spiritualità è Dio ed il fondamento della libertà soggettiva dell'uomo sta nella dipendenza all'attività dello Spirito.

Dobbiamo ricordare che per la sua struttura, la conformazione antropologica biblica preavverte una contrapposizione fra lo Spirito divino e quello dell'uomo. Lo spirito umano ha la sua fonte nello Spirito divino. Senza altro, per tutti gli uomini fatti ad immagine di Dio, "lo Spirito è la 'divinità comune' che unifica gli esseri umani in una vita più elevata. Lo spirito dell'uomo è lo 'spirito comune' che vivifica tutti ed egli imprime ad ogni singola persona umana la sua figura e le dà il diritto di essere se stessa. In ogni caso, la sfera comune in cui si fa esperienza della 'divinità comune' dello spirito, non ha nulla a che vedere con un autodissolvimento mistico collettivo delle persone umane, ma consiste in quelle intese e coincidenze che sole rendono gli uomini persone. Ciò che crea la collettività 'umana', non è la riduzione al 'minimo denominatore', ma l'articolazione di complesse forme organizzative che riconoscono e conferiscono alle persone il grado necessario di libertà umana e di capacità di configurare la propria vita."⁶⁵

Come principio di vita che anima tutto ciò, occorre descrivere l'influenza dello Spirito nella luce dell'intromissione nei processi variegati della coscienza e della ragione, che stano alla quota d'interiorità vitale massima che possa esistere al livello creaturale. "In un essere umano in cui non agisse lo Spirito divino, non potremmo riconoscere alcuna personalità nel senso più profondo del termine".⁶⁶ Sempre a questa quota, l'estensione dello Spirito divino nello spirito umano si fa avvertito nella vita coscienziale. Lo Spirito di Dio ha un influsso vitale e rigenerativo sullo spirito umano tramite, appunto, la coscienza. Lo spirito implica la consapevolezza di condividere un potere supremo, volontà o saggezza super-individuale. Nello stato di pienezza dello Spirito, siamo consapevoli di unirci, condividere o ricevere lo Spirito dall'alto. Il Nuovo Testamento lascia intravedere una certa concordanza con le intuizioni greche nel senso di una connessione tra Logos e la ragione umana, cioè la partecipazione della ragione umana al Logos stesso. Tuttavia bisogna tener conto che non si può identificare l'attività dello Spirito nell'uomo con la ragione umana.

⁶⁵ J. Moltmann, *Dio nella creazione, Dottrina ecologica della creazione*, Queriniana, Brescia, 1992, pp. 308-309.

⁶⁶ W. Pannenberg, *Teologia sistematica*, vol. 2, Queriana, Brescia, 1994, p. 228.

L'attività cognitiva contemplativa della coscienza sottintende vita rinvigorita, interiorizzata, eppure ritirarsi in sé stesso e rincontrarsi nella compartecipazione più piena con lo Spirito divino, ciò che attrae, nel rapporto con il mondo, la comunione umana, come oggettivazione ed attuazione ideale (ovviamente utopica nella caducità attuale) della pericorese trinitaria. Dal momento che la pericorese della Trinità si manifesta nell'autodistinzione di ogni Persona divina, nell'unità del distinto, affermata dallo Spirito, sempre lo Spirito è Colui che rende capace la ragione umana "di disegnare i dati nella loro singolarità e di cogliere tra le diverse realtà quell'unità che mantiene coeso il distinto".⁶⁷

In ogni modo, l'estensione dell'energia spirituale, istituita in un mondo governato dallo Spirito, tenderà a trasportare pure nei singoli individui la visione complessiva dell'infinità del mondo, consapevolezza che può rendere possibile la permeabilità verso la totalità della vita estrinseca portatrice della stessa immagine divina. L'atto di coscienza della comunanza nella similitudine con Dio rende le relazioni interumane più effettive e concordi e la percezione del mondo nel modo più oggettivo e chiaro.

In conclusione, potremo dire che l'imitazione del Creatore, nella sua libertà creatrice, si ritrova soprattutto nel vincolo razionale. La spiritualità umana, che è segno della sua somiglianza con Dio, comincia con la ragione, che è il mezzo per eccellenza attraverso cui Dio comunica all'uomo, tramite il suo Spirito.

ii) La personalità umana – 'sintomo' della sua origine divina

La personalità umana, con l'organizzazione dei propri aspetti intellettuali, affettivi e volitivi dell'identità personale, è presenta non come una capacità acquistata grazie allo sforzo dell'autocoscienza, che riesce ad affermare l'io distinto da un altro, bensì come fondata "su una destinazione dell'uomo, la quale trascende sempre la sua realtà empirica".⁶⁸ Dunque, essere destinato alla somiglianza con Dio non è un atto determinato dall'uomo ed implica altresì avere la libertà che è la qualità più

⁶⁷ Ibidem, p. 227.

⁶⁸ Ibidem, p. 228.

importante che l'uomo condivide con Dio. È grazie ad essa che possiamo applicare la categoria della personalità sia a Dio che all'uomo. Dio crea qualcosa che vivrà accanto e al di fuori, però qualcosa di non divino, quindi nemmeno eterno né onnipresente.⁶⁹ Dal punto di vista dell'infinito, come abbiamo visto, siamo separati completamente da Dio, ma dal punto di vista della personalità noi siamo fatti a immagine di Dio.

Il fatto che l'uomo sia caduto non significa che egli abbia cessato di portare l'immagine di Dio, perché è il portatore dell'immagine di Dio, e perché egli afferma la sua <<umanità>> in quanto uomo. È quindi meraviglioso il fatto che l'uomo, per quanto sia deformato e perduto a causa della Caduta, è ancora un uomo. Sono rimasti in lui i segni dell'umanità: amore, razionalità, ricerca ansiosa di un significato, timore di non essere e così via.⁷⁰

Il carattere o l'identità umana non è una cosa statica, ma si matura e si sviluppa durante la vita, per questo, benché il punto d'appoggio iniziale dell'identità sia sempre radicato nell'irremovibilità dell'immagine di Dio, che è appartenente a tutti quanti esponenti della razza, l'uomo si dimostra moderato dalla condizione di agente che lui svolge durante il dinamismo inerente della vita.

La personalità propria è sperimentale nell'altro, cosa che ricorda la radice unica, l'unità pertinente alla razza umana, e la somiglianza discernibile in tutti quanti ne fanno parte. Grazie alle caratteristiche esistenziali simili, sebbene siano delle entità eterogenee, gli individui, nella loro concrezione individuale, si ritrovano rispecchiati nel altro, come espressione di un fondamento dell'esistenza comune, precluso da ogni partecipazione esterna o risoluzione interiore. Nell'esteriorità sensibile di una realtà personale prossima, l'io riscopre la ragione d'essere dell'esistenza altrui come sua.

Le relazioni con Dio e rispettivamente con i simili sono “costitutivi per l'essere personale del singolo, [...] ciascuno nelle sue particolarità impermutabile [...]. Eppure l'essere persona trascende ogni particolarità ed ogni modificazione delle condizioni di vita, perché in ultima analisi trae alimento dalla relazione con Dio, la fonte della sua stessa integrità.[...] Le particolari condizioni di vita ed i rapporti con gli altri non sono più semplicemente ruoli che si assumono nell'esteriorità e che si

⁶⁹ J. Moltmann, *L'avvento di Dio, Escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia, 1998, p. 310.

⁷⁰ F. Schaeffer, *Fuga dalla ragione*, Edizioni G.B.U., Roma, p. 96.

permutano a propria discrezione, bensì momenti nei quali la nostra identità particolare, fondata su Dio, assume i suoi tratti definitivi”.⁷¹

Il concetto di persona, adoperato nel campo cristologico, viene a rappresentare il rapporto particolare con Dio, cioè l'identità deriva dalla relazione. “Se l'esser-persona di Gesù è quello del Figlio eterno in rapporto al Padre, allora ciascun uomo è persona per la relazione con Dio che sta alla base della sua esistenza, o perché partecipa al rapporto di figliolanza di Gesù con il Padre, o perché da esso si emancipa”.⁷² Nella sua personalità l'uomo dimostra unitarietà e continuità con l'Essere divino. L'immagine non è qualcosa che si aggiunge, una nuova componente, o che lo prende solo tangenzialmente, bensì è integrata nelle altre, poiché piuttosto essa aderisce perfettamente a tutto il suo essere in ogni suo singolo aspetto. L'immagine indica che tutto ciò che egli è ha un senso perché volto verso le divine persone e esistente per esse. Ogni componente integrerà così l'immagine nella misura in cui integra l'uomo in un modo suo unico. È una metafisica capace di concepire Dio e l'uomo in modo unitario. L'uomo è una molteplicità unitaria, una totalità strutturata e articolata in componenti.

Anche se la sua origine è divina, l'uomo costituisce un'unità labile. La persona, vista nella prospettiva della globalità, è l'uomo nella sua totalità psicofisica, come si manifesta in ogni istante attuale del suo esistere, dell'essere sé stesso. I propri momenti vitali svolti nello spazio e nel tempo sono ‘amministrati’ dalla sovranità della coscienza razionale integrandoli e conciliandoli in virtù del ruolo soprastante che garantisce unità e integrità di vita.

L'uomo, immagine di Dio, “è rapportato ad un'istanza superiore che lo sottrae a qualsiasi potere dispositivo ultimo esercitato da altre potenze, e soprattutto da altri suoi simili e dalla stessa società. Appunto per questo, giustamente, la tradizione cristiana ha cercato nella creazione dell'uomo, quale immagine di Dio, il fondamento della dignità personale.”⁷³

⁷¹ W. Pannenberg, *Teologia sistematica*, vol. 2, Queriana, Brescia, 1994, p. 231.

⁷² *Ibidem*, p. 230.

⁷³ *Ibidem*, p. 204.

B. VOCAZIONE (FUTURO)

I. COMPITO

a. L'*immagine* di Dio - attributo meramente primordiale?

Il concetto di somiglianza con Dio è stato enunciato nella teologia cristiana fin dal II secolo, in termini della prossimità con Dio e della comunione divina con assegnazione umana.

I teologi della chiesa primitiva cercavano di cogliere concettualmente la differenza fra Cristo, unica immagine e gli uomini che sono creati in ordine a questa immagine. “Secondo tale distinzione solo il Logos divino è immagine del Dio invisibile; gli uomini invece sono creati non *come* immagine, bensì *secondo* l'immagini di Dio, più precisamente come immagine dell'immagine, che devono riprodurre nella loro vita. La partecipazione dell'uomo a questa immagine divina originaria non rappresenta un privilegio statico della sua essenza; da un lato essa è concepita come indelebile e dall'altro lato come permanentemente imperfetta. Tra uno e l'altro polo si stende il cammino storico dell'uomo, il cui essere immagine e il cui divenire immagine appaiono così come entità dinamiche capaci di progredire e di regredire”.⁷⁴

Secondo Ireneo l'uomo non poteva assicurarsi la perfetta somiglianza con Dio dall'inizio, ma acquisirla soltanto nel corso di un processo di assimilazione a Dio. Il ricorso di Ireneo alla posizione tradizionale avverte un'affinità con l'idea herderiana di uno stato originario imperfetto, quando si afferma l'inattuabilità della perfetta somiglianza ancora dal principio, pensando piuttosto che il raggiungimento della completezza sarebbe realizzabile solo durante un percorso progressivo di assimilazione a Dio, in una continuità processuale eterna. Ireneo vede questo processo l'unico che rende all'uomo tale <<immagine e similitudine del Dio in creato>>, benché in qualche modo la presenza dell'immagine si manifesti in Adamo. Tuttavia, si fa la distinzione fra l'immagine e la somiglianza quando Ireneo pensa allo Spirito come comunicante della somiglianza che mancò all'inizio.

⁷⁴ E. Schockenhoff, *Etica della vita, un compendio teologico*, Queriniana, Brescia, 1997, p. 132.

Anche la Scolastica medievale latina fa la distinzione ed associazione di *imago* e *similitudo*, sulla base dell'esegesi del racconto veterotestamentario di *Gen. 1: 26* suggerito da Ireneo di Lione.

Vi è una controversia nel ambito esegetico per quanto riguarda la locuzione biblica *a nostra immagine, a nostra somiglianza*: se si tratti di due accentuazioni diverse della stessa nozione, peculiarità caratteristica dei scritti biblici antichi, oppure le due espressioni indicassero una duplice⁷⁵ affermazione.

L'opinione prevalente nella chiesa prima della riforma protestante distingueva fra immagine e somiglianza. L'immagine includeva certi doti naturali, ma la somiglianza divina era qualcosa di più, un dono sovranaturale. I riformatori⁷⁶ respinsero questa distinzione tra immagine e somiglianza. Conclusero che i termini si riferivano alla stessa realtà. Sostennero inoltre che l'immagine di Dio non consisteva in una somma di qualità, ma in un orientamento positivo verso Dio e la sua volontà. Essi erano convinti che l'immagine di Dio fosse stata sterminata dalla caduta. Per Calvino si trattava di una dissomiglianza profonda più che di una somiglianza, che era "così corrotta che qualunque cosa ne rimanesse non era che terribile deformità".

"Qui l'immagine divina nell'uomo non è stimata soltanto come fondamento di un'attuale comunione con Lui, della *iustitia originalis*, ma è fatta coincidere con questo rapporto attuale con Dio. Per cui il peccato d'origine non è valutato soltanto come perdita della *similitudo*, ma come perdita della stessa *imago*", immedesimazione espressa anche dalla 'Formula Concordiae'.⁷⁷ Pertanto, la separazione fra il cattolicesimo e la Riforma risiede nel modo diverso in cui si rapportano le due

⁷⁵ "Ma se dovessimo riconoscere una distinzione di accenti e se la duplice affermazione non fosse una mera sottolineatura, allora 'somiglianza' (*demut*) verrebbe a significare una limitazione della rappresentanza di Dio da parte dell'uomo, di fronte al creato, come espressa nel concetto di 'immagine'. Ma Ireneo con *demut* ha voluto dilatare il concetto di immagine, dato che ha tradotto le due voci con i termini platonici" (W. Pannenberg, *Antropologia in prospettiva teologica*, Queriniana, Brescia, 1987, pp. 50-51) *ειχων* e *ομοιοσις*, in cui l'immagine (*ειχων*) di Dio nell'uomo è inferiore all'originale (Dio) e *ομοιοσις* indicherebbe la comunione attuale con il modello originario. L'impronta platonica seguita obbliga ad un'assunzione di natura razionale del termine *imago*, mentre *ομοιοσις* indicherebbe la perfezione morale cui l'uomo desidera ad arrivare, identificata nel contesto cristiano con la giustizia, dono della grazia, attuata, in pratica, con la giustificazione di Cristo.

⁷⁶ La Riforma parla del processo dinamico di creazione, quando Lutero e Calvino prendono in discussione il processo d'ominizzazione e di compiutezza creaturale solo con Cristo - la sua acme, l'adempimento definitivo della creazione. "Tuttavia nei riformatori si nota che la prospettiva storico-eschatologico-salvifica, entro la quale si comprende la similitudine dell'uomo con Dio, rimane legata alla visione agostiniana della perfezione dello stato originario e del suo rinnovamento in Cristo". (Più pagina W. Pannenberg, *Antropologia in prospettiva teologica*, Queriniana, Brescia, 1987, p. 54).

⁷⁷ W. Pannenberg, *Antropologia in prospettiva teologica*, Queriniana, Brescia, 1987, p. 52.

componente descrittive di *Genesi* 1:26. Come dicevamo prima, per la teologia riformatrice, l'immagine sta nel rapporto attuale con Dio. Per la Scolastica cattolica invece, l'immagine verrebbe a notificare il presupposto di tale rapporto attuale e le qualità strutturali e quelli che prescindono dalla sostanza e del contenuto umano (qualità formali).

La controversia moderna fra Karl Barth e Emil Brunner sul problema dei residui della somiglianza creaturale porta alla dialettica⁷⁸ circa la perdita totale dell'immagine di Dio (Barth) oppure la fattibile esistenza di un "resto individuabile nella razionalità ed interpellabilità dell'uomo, dove Brunner vedeva concentrata, nonostante la corruzione di fondo, la peculiarità formale dell'essere umano presente anche dopo il peccato originale".⁷⁹ Dalle due tradizioni confessionali si osserva una convergenza, in un primo momento, sull'esistenza iniziale dell'immagine perfetta nell'uomo.⁸⁰

Il fatto che non si poteva supporre con evidenza che l'immagine di Dio andasse completamente perduta, indusse P. Althaus a riesaminare la rappresentazione di somiglianza nel senso di una destinazione essenziale ultima, che "non è né persa né perdibile" (modello coerente pure per H. Thielicke).

Anche se l'uomo non avesse tolto tutte le interdipendenze con il suo Dio, in quanto creatura secondo l'immagine dell'Essere Supremo, difficilmente si presumerebbe che ci sia un dato antropologico costitutivo esclusivo nell'attuazione vitale dell'uomo a prescindere dell'intervento esterno, perché dall'attività sovrana di Dio è dipendente ogni fatto umano, e l'attività divina non è legata ad alcunché dato esterno alla Divinità. Barth appoggia fortemente l'autosufficienza assoluta di Dio nel suo adoperarsi, pure considerando la Sua fedeltà alle intenzioni originarie, quando imprime nell'uomo tratti corrispondenti a Sé stesso e gli concede incarichi compatibili e paragonabili alle qualità divine.

⁷⁸ La teologia dialettica ripropone sia la perdita dell'immagine divina che la dottrina dello stato originario dell'uomo.

⁷⁹ W. Pannenberg, *Antropologia in prospettiva teologica*, Queriniana, Brescia, 1987, p. 52.

⁸⁰ Modello contrastato di Herder, quale si distingue con il suo 'sviluppo' dell'uomo, 'l'immagine divina che diviene', anticipatrice, in un certo senso, dell'evoluzione darwinista biologica delle specie, restringendola, però, all'evoluzione umana verso un piano superiore.

Emil Brunner impiega il termine ‘origine’⁸¹ od ‘origine per creazione’. Poi, la disposizione umana caduta è messa da Brunner più apertamente in contrasto con la volontà creatrice di Dio, quale rende visibile la sussistenza umana come opposta all’origine, intesa nella dinamicità sovrastorica, sovratemporale e sovraempirica. In altre parole, come se lo stato originario di Adamo fosse un momento indeterminato nello scorrere del tempo, un punto di partenza, sì, però paradossalmente senza regolarità storica, una dimensione metafisica d’origine. “L’ipotesi di una comunione con Dio che l’umanità avrebbe conosciuto originariamente, per poi perderla con il peccato originale, se intesa come affermazione di tipo storico, riferita agli inizi del genere umano, non si concilia con le conoscenze che oggi noi abbiamo sulle origini storiche dell’umanità; sarebbe meglio fare a meno di questi tentativi, così artificiosi, di salvataggio delle formule teologiche tradizionali, dove si dice che è una ‘origine’ ma ‘a-storica’”.⁸² Come conseguenza, all’uomo non rimane che identificarsi con un simbolo mitico, che risale dall’imprecisa origine umana smarrita. Il promotore del carattere mitico dell’origine umana è S. Kierkegaard che considera più ‘fantasiosa’ la concezione biblica circa l’inizio storico dell’uomo, che la sua. L’identificarsi del genere umano in Adamo rende legittima pure l’assimilazione di Adamo nella razza umana. La perfezione originaria (Adamo – archetipo puro) nell’esperienza umana si specifica come ‘condizione’ e ‘compito’, una sfida la quale Kierkegaard pensa che sia irrealizzabile dal punto di vista umano. La condizione umana è assoluta, ma paradossalmente, l’uomo, identificato con il genere umano, non è capace di portare a termine questo compito. La dinamicità del processo in cui la specie umana è implicata, indica tale compito come una sfida continua, però al livello individuale.

La Bibbia non ci autorizza a favorire l’idea che l’uomo dopo il peccato originale avrebbe cessato di essere immagine di Dio, quindi di essere uomo. “Soggettivamente il peccatore è totalmente peccatore ed empio, ma al medesimo tempo egli rimane totalmente immagine di Dio, finché Dio gli rimane fedele. La presenza di Dio rende l’uomo immagine di Dio.”⁸³

⁸¹ Schleiermacher appoggia il presupposto evolucionistico-idealistico di un inizio empirico o naturalistico del mondo (posizione opposta alla concezione diffusa nel cristianesimo riguardo lo stato primordiale).

⁸² W. Pannenberg, *Antropologia in prospettiva teologica*, Queriniana, Brescia, 1987, p. 61.

⁸³ J. Moltmann, *Dio nella creazione, Dottrina ecologica della creazione*, Queriniana, Brescia, 1992, p. 272.

Come dicevamo prima, Emil Brunner parla dell'immagine di Dio nell'uomo in termini relazionali. Questo ci permette di intendere l'uomo nelle relazioni della sua storia con Dio. In questo caso, in contrasto con l'antropologia della sostanza, l'*imago Dei* sarà definita come un *rapporto* nel quale l'uomo stesso è sua immagine.

Anche con l'opposizione umana Dio continua a mantenere il suo rapporto con l'uomo, ciò che si chiama *grazia divina, fedeltà divina*. "Il peccato può solo pervertire non cancellare l'immagine che Dio ha creato nell'uomo. Il peccato è la *perversione* del rapporto dell'uomo con Dio, non la sua scomparsa. La relazione con Dio rimane perché la divinizzazione della creatura trascende le sue possibilità. L'uomo rispecchia ciò che più di ogni altra cosa teme ed ama.

b. Implicazione etica della somiglianza con Dio

i) Conseguenza etica della somiglianza con Dio

Il discorso della somiglianza dell'uomo con Dio ha un'importante conseguenza per il campo dell'etica.

L'immagine è compromessa ma non distrutta dal peccato. C'è ancora, nella profondità umana, un richiamo alla divinità e alla relazione con gli altri. Quando si usa l'intelligenza per fare un reato ci sono solamente elementi della *somiglianza* ma non il riflesso dell'immagine di Dio.⁸⁴ Ciò che sarà motivo di maggiore dissomiglianza è la realtà del peccato, cosa che allo stesso tempo offrirà al Padre la massima possibilità di manifestare la sua misericordia.

La figura ideale originaria dell'uomo è stata alterata dal peccato ma ripristinata dall'accondiscendenza di Dio che ha ideato il piano di salvezza. È un paradosso e un punto di controversia il fatto che l'uomo è nello stesso tempo immagine di Dio e peccatore. Per questo "la vita nel peccato è ben più che di un fallimento dell'uomo; è una delusione per Dio. Perciò, l'estraniamento dell'uomo da Dio non è l'ultimo fattore a cui rapportare la situazione dell'uomo; il pathos divino, il fattore della partecipazione di Dio nella situazione dell'uomo, è il fatto basilare".⁸⁵ Questo

⁸⁴ E. Ancili, *Temi di Antropologia teologica*, Teresianum, Roma 1981, p. 511.

⁸⁵ A. J. Heschel, *Messaggio dei profeti*, Edizioni Borla, Roma 1993, p. 12.

interessamento da parte di Dio può risvegliare il desiderio di compartecipazione dell'uomo con Dio nel campo etico, riducendo tale estraniamento, attraverso le capacità che lui riceve. In tal modo, l'ordine armonioso di Dio trova applicazione e ascolto nella vita dell'uomo. La natura è soggetta alla sua volontà provvidenziale e l'uomo, cui è stata concessa una parte della sua sapienza, è chiamato a vivere responsabilmente e ad associarsi a Dio nella redenzione del mondo.⁸⁶

Come trovare il nesso fra infinità spazio-temporale delle opere di Dio e il suo carattere personale, che vuole rivelarsi in terra nella sua immagine, l'uomo, e anche il Suo esser presente in modo particolare nell'uomo e attraverso l'uomo nel creato? Il pensiero teologico fedele alla Bibbia dovrebbe trovare nell'interiorità dell'uomo l'abitare della Verità, anche quella ultima, rivelata, divina, che è il suo modello ed immagine. L'interiorità umana è la componente che corrisponde di più al suo Ideatore, al cui livello la divinità può esercitare la somiglianza anche dal punto di vista della moralità. Tuttavia, è tutto l'uomo, che deve corrispondere al proprio Creatore in qualità di interlocutore creaturale in tutte le dimensioni della propria vita corporea, psichica e spirituale. Tutto l'uomo è tuttavia più della somma dei privilegi, che egli a giudizio degli altri possiede o che egli cerca di scoprire in se stesso. L'umanizzazione del Figlio di Dio incide in modo necessario sull'intera natura umana. Gesù appare come un vestito che avvolge l'essere del cristiano che diventa *Cristoforo*, assomigliante a Cristo, depositario di Cristo, non nel senso esterno bensì nel senso della forza interiore, reale.

La creazione è il fondamento della dignità personale (anche contro ogni apparenza), che è intrinseca per ciascuno, e che ha, tuttavia, l'origine in Dio. Inoltre, poiché Cristo è degno d'adorazione nella sua qualità di luogotenente e rappresentante di Dio, estende di nuovo, con la redenzione (fatta possibile con la croce), a tutti gli uomini la propria presenza mediante l'identificazione col più piccolo dei fratelli per il quale è morto, tutti gli uomini devono onorare e tutelare l'immagine di Dio in ogni uomo.⁸⁷ La nozione *immagine di Dio* appare in Genesi 1,26-27 quale sintesi più matura dell'antropologia veterotestamentaria. L'uomo non è ad immagine di Dio ma è creato ad immagine di Dio. La similitudine non è che un dono offerto da Dio, per cui

⁸⁶ A. J. Heschel, *Dio alla ricerca dell'uomo*, Edizioni Borla, Roma, 1983, p. 86.

⁸⁷ E. Schockenhoff, *Etica della vita, un compendio teologico*, Queriniana, Brescia, 1997, p. 148.

l'uomo è chiamato a conformarsi a Cristo che è l'immagine perfetta di Dio. Il Verbo incarnato è non solo immagine di Dio, ma anche di Adamo. Così come Adamo fu capo dell'umanità, Cristo sarà capo di una nuova umanità.

L'espressione *Santo d'Israele* suggerisce non tanto la superiorità di Dio quanto la prossimità di Dio. Il santo è al tempo stesso alterità e non-alterità. Ecco perché è possibile parlare della santità di Dio come un modello per l'uomo, attuabile in virtù della somiglianza con cui l'uomo corrisponde al suo Creatore, in qualità di compartecipe della sua gloria. Il discorso biblico della somiglianza non parla di una qualche grandezza di per sé spettante all'uomo, ma del fatto e del come egli è chiamato a partecipare alla gloria di Dio. L'uomo nella sua essenza non è un'antitesi del divino, anche se può essere ribelle e disobbediente. Dio sta in un intimo rapporto con il mondo, vive il rapporto con l'uomo in modo che gli atteggiamenti umani possano influire la vita di Dio. Questo fatto implica una certa analogia tra creatore e creatura. Comunque, "l'analogia in cui le creature mostreranno di 'corrispondere' a Dio, per cui godranno della sua compiacenza, viene esclusivamente dalla benedizione che Dio riserva alle proprie creature."⁸⁸

Tra uomo e Dio vi è sia una discrepanza, che una reciprocità⁸⁹, che consiste in un legame di Dio con l'uomo e non solo nell'impegno contratto dall'uomo verso Dio. "Il creatore non vuole essere compreso senza la sua immagine riflessa: ...*eppure l'hai fatto poco meno di un essere divino, di gloria e di onore lo hai coronato*".⁹⁰ L'uomo sottostà all'esigenza di esistere come interlocutore creaturale di Dio. Poiché la legittimazione della sua esistenza gli è già garantita dal giudizio di Dio, non ha l'obbligo né di produrla da solo, né di farla ratificare da qualche altra istanza umana. Tale rispetto gli è dovuto indipendentemente da qualsiasi valore esterno o interno ch'egli può avere in sé o in seno alla società umana. L'interpretazione teologica della persona come interlocutrice creaturale di Dio potrebbe rappresentare una strategia di immunizzazione messa in atto dal pensiero al fine di eliminare tutte le situazioni etiche conflittuali.

Nella luce della verità biblica, qualsiasi individuo è considerato oggetto dell'accondiscendenza eterna di Dio, ciò in sostanza perché l'uomo è stato creato ad

⁸⁸A. J. Heschel, *Dio alla ricerca dell'uomo*, Edizioni Borla, Roma, 1983, p. 99.

⁸⁹ La disparità tra Dio e il mondo è superata in Dio e non nell'uomo.

⁹⁰ H. Seebass, *Il Dio della Bibbia*, Paideia Editrice, 1985, p. 220.

immagine di Dio, cosa attestata dalla fede del popolo Israele, “per la quale ogni vita umana doveva essere considerata inviolabile in quanto l’essere umano è stato fatto ad immagine di Dio (*Gen 9,6*).⁹¹ Il semplice fatto che l’uomo è l’immagine di Dio, giustificherebbe fortemente l’invulnerabilità della persona e soprattutto il divieto dell’omicidio.

Il fatto che l’uomo sia destinato alla comunione con Dio rende la sua vita, nella persona di ciascun individuo umano, inviolabile. Qualsiasi persona è nell’attenzione di Dio come se non ci fosse un altro essere umano. Nessuna vita non appartiene che a Dio. Chi vuole ridurre l’altro ad un oggetto che può essere posseduto o addirittura annientato, non rispetta l’immagine di Dio che è riflessa nell’altro. Lévinas vede proprio nell’uomo, inteso in modo post-moderno non più come l’*io*, ma come l’*altro* uomo, traccia di Dio. Si esprime “la necessaria e costitutiva apertura ad altro, anzi all’Altro come persona da riconoscere come limite e insieme rivelazione della mia personalità come obbligo e decisione etica”.⁹²

Per attuare più perfettamente il suo disegno, il Padre ha disposto di procedere alla creazione dell’uomo in due momenti, che costituiscono anche i due momenti dell’immagine. Nel primo momento l’uomo può conoscere e amare Dio, principio e fine del bene naturale, partendo dalle creature. Tale capacità è trasmessa ad ogni uomo in virtù della generazione naturale. Per poter attuare la finalità di questa capacità è necessario che l’uomo sappia prima di tutto apprezzare e valutare se stesso e le creature nel loro essere proprio, che in seguito si vedrà come proveniente da Dio. Il secondo momento invece rende l’uomo capace di conoscere e amare Dio in se stesso, come Egli stesso si manifesta personalmente. Il primo momento costituisce una disposizione, fondamento, condizione per il secondo.⁹³ Amare Dio è conseguente all’apprezzamento che l’uomo dà al suo prossimo, in quanto interlocutore diretto. Amare il prossimo e Dio: ecco l’essenza dell’*imago dei*.

L’uomo è tenuto a esercitare le sue capacità morali per somigliare a Dio. Bisogna valorizzare il dono di Dio che è la sua immagine che è applicabile a sé. “L’uomo è immagine di Dio, suo Signore, appunto in quanto si appartiene, si auto-

⁹¹ W. Pannenberg, *Teologia sistematica*, vol. 2, Queriniana, Brescia, 1994, p. 229.

⁹² G. Penati, *Verità e libertà, linguaggio, Le vie postmoderne di religione e fede dopo Heidegger e Lévinas*, Morcelliana, Brescia, 1987, p. 86.

⁹³ E. Ancili, *Temi di Antropologia teologica*, Teresianum, Roma 1981, p. 523.

controlla, dispone di se stesso. Esercitando quest'autocontrollo egli risponde al suo divino Signore, il quale ha voluto che egli fosse un essere che si serve. La signoria che l'anima esercita sul proprio corpo è un'espressione e l'autocontrollo umano una similitudine della signoria divina".⁹⁴

“L'idea moderna di un processo umanizzante di ominizzazione dell'uomo, inteso come un processo di autoperfezionamento, anche se non sempre facendo uso del concetto di un uomo creato ad immagine di Dio”⁹⁵ è assunta da Leibniz con l'autoperfezionamento nel senso morale. Il compito etico dell'autoperfezionarsi è sentito come legittimità all'imitazione (limitata), in quanto esseri ad immagine dell'Essere perfettissimo.

Sembra che si conceda una svolta umanistica allo sviluppo di un uomo che diventa costantemente più vicino alla perfezione. L'idea illuministica dell'autoperfezionamento, limitata “a dissolvere lo stato soprannaturale di grazia che si riconosceva alla natura umana in mere aspirazioni di tipo naturale”⁹⁶, è sorpassata da Herder, andando perfino oltre la descrizione puramente morale dell'attuazione umana (che è ovvio rappresenti parte costitutiva nell'ambito interveniente divino), verso la ricezione provvidenziale della grazia. Lo spostamento di accento dalla concezione umanistica di *perfezionamento* verso il riconoscimento della forza intromettente divina è riferita nel concetto di *incompiutezza* umana (Herder).

Il ricorso di Herder all'armonia ambivalente fra la natura inerente dell'uomo (*imago*) e grazia (il processo dinamico di assimilazione a Dio – *similitudo*), che nella tesi leibniziana si traduce in chiave morale, richiama all'attenzione, oltre il concetto di ‘crescita attiva’ verso la perfettibilità⁹⁷ umana, la necessità della configurazione secondo il modello divino.

⁹⁴ J. Moltmann, *Dio nella creazione, Dottrina ecologica della creazione*, Queriniana, Brescia, 1992, pp. 294-295.

⁹⁵ W. Pannenberg, *Antropologia in prospettiva teologica*, Queriniana, Brescia, 1987, p. 54.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 57.

⁹⁷ Marsilio Ficino, ancora prima de Herder, percepiva “l'incarnazione come la realizzazione piena della destinazione religiosa dell'uomo. Nel discepolo Pico della Mirandola, il dinamismo di questo processo di realizzazione del destino dell'uomo, culminante nell'Incarnazione, viene ancor più saldamente connesso con l'accentuazione volontaristica dell'umanesimo rinascimentale. [...]. Il processo dinamico dell'assimilazione a Dio (*similitudo*), che costituisce il tema etico del modo umano di realizzarsi, per lui è il tema dell'incarnazione dell'uomo, quella che soltanto nella vita etica vissuta da Gesù Cristo ha conosciuto il proprio definitivo compimento”. (W. Pannenberg, *Antropologia in prospettiva teologica*, Queriniana, Brescia, 1987, pp. 53-54).

ii) Perfezionamento umano (antropologia contemporanea)

L'antropologia moderna prende nota delle teorie antecedente, e costruisce per se un'argomentazione propria, che però, non ne può rinnegare totalmente le sue radici.

Ci proponiamo di indicare la realtà divina non soltanto come una questione accessoria nello sforzo di comprendere l'uomo, bensì, molto di più, cioè come un'esperienza da cui noi non potremmo prescindere. Il carattere inalienabile della 'verità Dio' per l'antropologia, cui fissa dei limiti, comporta alterazioni dell'interpretazione della stessa realtà umana, nel caso d'omissione di tale fatto fondamentale nell'analisi antropologica.

L'uomo, possedendo "l'attitudine alla ragione, umanità e religione", come afferma Herder, può giungere se stesso solo attraverso l'educazione e l'esercizio. Herder non intende uno stato originario perfetto (come sostiene la posizione tradizionale), dicendo che "noi non siamo ancora propriamente uomini, ma lo diventiamo quotidianamente"⁹⁸, avvicinandosi così molto all'illuminismo nell'idea di autoperfezionamento dell'uomo. Nell'antropologia di Herder "l'idea dell'immagine divina nell'uomo serve a descrivere lo stato d'incompletezza in cui si trova l'umanità dell'uomo ed al tempo stesso a cogliere la difficoltà che deriva dal fatto che la realizzazione di questa vocazione non può essere concepita come frutto di un essere nella cui vita essa costituisce pur sempre una realtà. Se l'uomo fosse capace di produrla, egli sarebbe proprio ciò che deve ancor diventare. Dall'altra parte, il futuro della sua vocazione all'umanità va concepito anche come ciò che costituisce già l'uomo nelle caratteristiche della sua esistenza naturale, poiché soltanto a tale condizione quel futuro può essere affermato come realizzazione della vocazione stessa dell'uomo."⁹⁹ In questo senso la somiglianza con Dio è opera di Dio, ma è riguardante anche all'essenza dell'uomo. L'uomo possiede in sé delle caratteristiche che sono sue, (accolte, in ogni caso, dal Creatore) senza di cui non riuscirebbe a definirsi destinato alla somiglianza con Dio, alla maturità, e nello stesso tempo, ne è

⁹⁸ W. Pannenberg, *Antropologia in prospettiva teologica*, Queriniana, Brescia, 1987, p. 46.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 65.

titolare, in misura limitata, della compiutezza a cui è stato destinato fin dalla creazione.

La confluenza dei fattori in gioco, interni (la disposizione interiore - le forze organiche inerente dell'uomo) ed esterni (le influenze tradizionale proveniente dalla successione delle generazioni e poi dell'ambiente vitale), è completata, sintonizzata ed armonizzata dall'esercizio della Provvidenza, verso la sua destinazione umana ad essere immagine di Dio.

L'uomo non risponde semplicemente ad una catena di riflessi, ma tutto ciò che lui vive è un comportar-*si*. Il behaviorismo tenta di “ridurre l'agire umano ad un comportamento. Se con le analisi di tipo behavioristico riuscissimo a spiegare in modo soddisfacente ed esauriente il comportamento umano, potremo prescindere da qualsiasi altra supposizione in merito alla peculiarità dell'essere umano”, in contrasto al regno animale.¹⁰⁰ Anche se indotto in qualche misura dagli tratti istintuali ad agire in certe circostanze in un dato modo, l'uomo è imprevedibile nel suo comportamento, non si può determinare in modo esatto la sua reazione di fronte ad un stimolo esterno, perché non vive soltanto sottomettendosi all'istinto, come gli altri esseri viventi. Secondo Scheler gli istinti possono venir frenati (*libera inibizione*) perché la sua origine sta nello spirito, al di là di ogni sviluppo vitale, cioè, che non è riconducibile all'evoluzione della vita, bensì al massimo fondamento di tutte le cose e della vita. “Il centro dal quale l'uomo può partire e contrapporsi alla sua stessa vita ed agli istinti, quindi rendersi lui stesso oggetto, <<non sta in altro se non nel supremo fondamento dell'essere>>.”¹⁰¹

L'uomo ha delle predisposizioni innate, degli istinti, alcuni rudimentali, che lo debilitano nella dinamicità della maturazione definitiva. A. Portmann ricorda, in questa direzione, la <<relativa debolezza dell'organizzazione istintuale>>. Scheler intravede il ruolo dello 'spirito', nell' 'essere mancante' di Gehlen, spirito cui presenza costituisce la causa inibitrice degli istinti animaleschi. Scheler cercò di individuare un correlato fisico alla spiritualità, un tratto antropologico distintivo e lo trovò nella 'apertura dell'uomo al mondo', ciò che significa che l'uomo non è più legato agli istinti, è 'libero dell'ambiente'.¹⁰²

¹⁰⁰ Ibidem, p. 30.

¹⁰¹ Ibidem, p. 38.

¹⁰²W. Pannenberg, *Antropologia in prospettiva teologica*, Queriniana, Brescia, 1987, p. 37.

“Un’apertura al mondo senza limiti, non gli si addice” all’uomo. Per Plessner, sarebbe possibile soltanto per un soggetto che “fosse privo di corpo od avesse un corpo pneumatizzato, dove il mondo sarebbe sinonimo di realtà senza veli”.¹⁰³

Al livello della disposizione della forma di vivere, l’uomo svela di essere portato dall’interazione fra l’agire umano peculiare e interagire agli stimoli esterni¹⁰⁴, il che determina il suo percorso esistenziale. Lungo questo percorso, l’uomo seleziona i diversi stimoli “e con il linguaggio si crea un universo simbolico in grado di dominare l’intera messa delle impressioni. Per Gehlen, il linguaggio è l’esempio fondamentale d’attività creativo-culturale dell’uomo. Quello di ‘agire’¹⁰⁵ è un concetto che ora comprende qualsiasi processo cognitivo ed ogni prestazione culturale.”¹⁰⁶ In ogni modo, la rappresentazione unilaterale di Gehlen riguardo l’agire umano, nella sua apertura al mondo, perde la sua prestanta di fronte alla razionalità dell’argomento che l’uomo ha ricevuto alla creazione: la libertà e l’abilità di superare i condizionamenti delle congiunture, modificandogli, secondo le sue esigenze. Il fatto che lo qualifica all’ampliamento verso l’autotrascendenza è la risoluzione di riavviare l’evoluzione e di trasformare il condizionamento di partenza specifico della specie, affidandosi, inoltre al suo sforzo diretto individuale, pure alla tradizione culturale (affinamento culturale). Tale sviluppo è stabilito dai limiti e dalle disposizioni comportamentali propri.

Il processo educativo avviene, cronologicamente parlando dal punto di vista biologico, nelle tappe progressive: l’uomo è condizionato, nel suo modo di attuarsi, dalla ‘tradizione’ (senza di cui non esisterebbe il progresso); poi la ‘ragione ed esperienza’ che sono le forze organiche che favoriscono l’autoformazione. Ovviamente, “l’oggettività del suo rapporto con il mondo corrisponde all’indeterminatezza dei suoi impulsi, per cui egli deve orientare i suoi istinti sulla via

¹⁰³ Ibidem, p. 43.

¹⁰⁴ L’uomo si rapporta, una volta venuto al mondo, allo ‘spirito’, che mostra sensibilità per l’oggettività, in altre parole per il ‘puro esser-così’ dell’oggetto.

¹⁰⁵ A. Gehlen ricorre all’agire, enfatizzandolo come principio dell’autorealizzarsi umano, ciò che non è nominato in Herder come argomento centrale. Per Herder la ragione e la libertà sono intese come “germe e attitudine che consentono il processo di autoperefezionamento umano, mentre sembra che per Gehlen ragione e libertà siano innanzitutto prodotti dell’attività umana.” (W. Pannenberg, *Antropologia in prospettiva teologica*, Queriniana, Brescia, 1987, p. 46).

¹⁰⁶ W. Pannenberg, *Antropologia in prospettiva teologica*, Queriniana, Brescia, 1987, p. 42.

che passa attraverso l'esperienza della realtà oggettiva", cosa verificabile all'interno di una collettività.

Dio ci ha impresso un orientamento cui deve ispirarsi l'autorealizzazione. L'immagine di Dio guida l'uomo, l'imprima una certa direzione, "funge da fine e direttrice per il suo comportamento. [...] Esiste uno stretto nesso fra somiglianza con Dio ed umanità dell'uomo, ma allora anche tra 'religione e umanità'." ¹⁰⁷

c. L'assimilazione dell'immagine di Cristo

Anche se le indagini nel campo filologico e linguistico dell'espressione in discussione hanno pochi risultati cercheremo di individuare degli indizi riguardo la somiglianza e immagine che Dio ha lasciato segnata nell'uomo.

Il brano che è il più ragguardevole sul discorso della somiglianza è decisamente Genesi 1:26-28, che presenta succintamente l'essenza dell'insegnamento veterotestamentario sulla natura umana.

Parlando del binomio immagine e somiglianza, B.S. Childs afferma "la presenza della medesima terminologia in Genesi 5,1, dopo l'espulsione di Adamo ed Eva dal giardino, mostra con chiarezza che la *imago* non è andata perduta in conseguenza della caduta." ¹⁰⁸

La ricerca umana s'indirizza inevitabilmente, (anche per un semplice oggettivo di fede), a valutare *quanto* dell'immagine di Dio e in quale misura essa unirebbe l'uomo alla vittoria di Cristo.

All'inizio, incontrandosi continuamente con Dio, l'uomo raccoglieva ed esteriorizzava la gloria di Dio. L'immagine di Dio si manteneva e si amplificava con la presenza di Dio. La disubbidienza ha portato con sé la privazione della luce di Dio. Da quel momento in poi l'uomo respinge con il suo peccato, in modo ricorrente la gloria di Dio, e implicitamente la sua immagine.

Con la creazione le creature diventano oggetto dell'amore paterno perché in esse si manifesta il Figlio eterno; esse sono investite dall'accondiscendenza eterna che

¹⁰⁷ Ibidem, p. 47.

¹⁰⁸ B. S. Childs, *Teologia biblica – Antico e Nuovo Testamento*, Edizioni Piemme, 1998, p. 133.

il Padre mostra per il Figlio. Con l'incarnazione (cioè con la redenzione) la condiscendenza divina si amplifica nel suo Figlio. Nel Figlio sta l'origine della stessa autonomia delle creature e la ragione ontologica dell'esistenza della creatura che è diversa dal Creatore. L'autodistinzione del Figlio dal Padre serve a capire l'alterità dell'esistenza creaturale. "Se infatti il Figlio eterno esce, nell'umiltà della sua autodistinzione dal Padre, dall'unità della divinità¹⁰⁹, [...] vuol dire che la creatura viene alla luce come controparte del Padre, o più precisamente ancora che ha avuto origine una creatura per la quale il rapporto con Dio ora si tematizza come rapporto con il Padre e Creatore: ha avuto origine l'uomo."¹¹⁰

Gesù non è solo lo strumento creaturale di Dio bensì egli stesso è precisamente l'immagine originaria¹¹¹ divina della creatura eternamente distinta da lui. Il Figlio di Dio è effettivamente *l'immagine originaria del volgersi divino all'essere creato*. Gesù è il ritratto di Dio e immagine originaria del mondo. Cristo è vera immagine di Dio sulla terra. *Egli è immagine del Dio invisibile, il primogenito di tutta la creazione* (Col. 1:15-16). Cristo riconcilia e redime attraverso la propria immagine. Cristo è "il Primogenito, cui i fedeli vengono configurati (Rom. 8,29). *L'Imago Christi* è una *imago Dei* mediata da Cristo. [...] L'uomo è stato creato in vista di quella immagine di Dio che è Cristo e dove la creazione si apre dunque all'incarnazione.¹¹² In Gesù Cristo il vero volto dell'uomo appare come in un'immagine chiaramente illuminata, senza quelle deformazioni e punti oscuri insiti in ogni immagine di sé o dell'altro. In Gesù Dio ci pone davanti agli occhi la propria immagine e somiglianza, affinché riconosciamo a quale dignità siamo chiamati. Solo in Gesù Cristo, quale immagine originaria della vera umanità, diventa visibile che cosa significa la vita libera e piena di amore, giusta e solidale nei confronti degli uomini.¹¹³

¹⁰⁹ L'incarnazione del Figlio è qui vista come autorealizzazione nell'altro (cioè nell'uomo).

¹¹⁰ W. Pannenberg, *Teologia sistematica*, vol. 2, Queriana, Brescia, 1994, pp. 32-33.

¹¹¹ Qui bisogna distinguere fra l'eterna provenienza di Dio da Dio (Figlio) e la provenienza temporale dell'uomo (Adamo) da Dio.

¹¹² J. Moltmann, *Dio nella creazione, Dottrina ecologica della creazione*, Queriniana, Brescia, 1992, p. 256.

¹¹³ E. Schockenhoff, *Etica della vita, un compendio teologico*, Queriniana, Brescia, 1997, pp. 131-132

Attraverso la morte di Gesù e la sua risurrezione si giunge l'analogia; noi diventiamo analoghi a lui, al Figlio. Rinnovati nel nostro essere da parte dell'essere del Figlio di Dio crocifisso e risorto, acquistiamo la posizione di Figli di Dio corrispondenti a lui.¹¹⁴ Con il suo sacrificio Gesù rivendica la partecipazione umana alla comunione con Dio, all'immagine di Dio. All'uomo gli si offre di nuovo la possibilità di essere il portatore della luce di Dio, di cui era depositario primordiale alla creazione. Cristo è immagine del Padre. Questa immagine implica l'immagine qualitativa (Cristo, Dio vero) e anche il carattere divulgatore, l'immagine della gloria di Dio. L'incarnazione ha questa dimensione della restaurazione dell'immagine di Dio nell'uomo. Solo attraverso la Sua natura umana l'uomo può ritrovare il senso della sua umanità, che porta l'immagine di Dio.

“Gli esseri umani vengono configurati quindi ad una persona della Trinità: la persona del Figlio. Solo Lui diventa uomo e personifica l'immagine per la quale gli uomini sono stati creati. [...] In quanto *imago Christi*, gli uomini vengono dunque assunti nella figliolanza, e nella fraternità di Cristo il Padre di Gesù diventa anche Padre loro. Con il Figlio la Trinità divina si apre dunque all'uomo. Il Figlio diventa uomo, l'immagine fondamentale di Dio sulla terra.”¹¹⁵

La decisione dell'incarnazione del Signore Gesù Cristo è l'espressione del desiderio di Cristo di adempiere la volontà del Padre, fatto che non altera l'espressione dell'economia divinità, ma lo esalta in una manifestazione cosmica. La Sua devozione verso il Padre fa possibile l'estensione in noi della comunione trinitaria. In virtù di essa noi possiamo sorprendere in noi la somiglianza con la Trinità. Attraverso l'umanizzazione Gesù Cristo non si altera la bellezza della divinità, bensì la si esalta in una rivelazione di carattere cosmico. L'ubbidienza di Gesù al Padre fa sì che noi possiamo legarci nella comunione trinitaria, comunione in cui l'uomo potrà partecipare in modo più ampio nel tempo escatologico.

Ogni essere umano, attraverso la creazione, acconsente, accoglie in certa misura, qualcosa che Dio ci ha messo con la creazione, e poi con la croce e redenzione di Cristo. Quando in sé accade l'estensione del suo Signor Gesù, si ritrova in uno spazio, anzi diventa uno spazio in quale e dal quale la pienezza di Dio scorre

¹¹⁴ J. Eberhard, *Dio mistero del mondo*, Queriniana, Brescia, 1991, p. 500.

¹¹⁵ J. Moltmann, *Dio nella creazione, Dottrina ecologica della creazione*, Queriniana, Brescia, 1992, p. 282.

come un corrente (Giovanni 4: 14). In tal modo l'antropologico diventa teologico, non solo teorizzando, o tuttavia avanzando verso il correlarsi col divino. Dio che è trascendente, discende attraverso la Sua immanenza ed evoca sé Stesso trasversalmente nell'uomo, in una rifrazione esterna della Sua luce, colmandolo di essa.

Nell'incontro di Se con la sua creazione, Cristo riveste sia il nostro profondo con forza divina, sia in nostro esterno con un mantello di grazia; quello che ci ha messo dentro di noi s'incontra con quello che Lui porta verso di noi, dando spazialità alla nostra natura. Tale intreccio non va inteso in senso panteistico, senso in cui l'essere umano è una particella di Dio. "La creazione perde il proprio spazio al di fuori di Dio e si colloca in lui, come Dio stesso trova nel creato la propria dimora. [...] Assistiamo così ad un'interazione dei modi d'abitare [...], dove non è affatto necessario che il mondo si dissolva in Dio, come sostiene il panteismo, né che Dio si dissolva nel mondo, come afferma l'ateismo. [...] Dalle inabitazioni reciproche deriva poi una *communicatio idiomatum* su scala cosmica, cioè la mutua condivisione degli attributi dell'altro."¹¹⁶ In questo senso, i teologi riformati parlano degli attributi comunicabili che sono reperibili in parte anche nell'essere umano.

Cristo è immagine e onore del Dio invisibile in terra. In comunione con Lui gli uomini diventano ciò per cui sono stati destinati. "Creati ad immagine di Dio, per la comunione messianica con il Figlio, gli uomini non soltanto vengono liberati dai loro peccati e ricostituiti nell'immagine di Dio, ma anche assunti nella Trinità aperta, resi <<conformi all'immagine del Figlio>> (Rom. 8,29). Questo non solo presuppone che il Figlio eterno di Dio diventi uomo ed un'unica cosa con gli uomini, ma ha per conseguenza che questi ultimi diventino come il Figlio e, per mezzo dello Spirito Santo, siano accolti nella sua comunione eterna con il Padre."¹¹⁷ Senza lo Spirito di adozione (Romani 8:15) non può avvenire l'esprimere esterna di Dio in noi. Dopo il peccato ci siamo disgiunti da Dio Padre, legame ripristinato in seguito da Gesù Cristo, diventando mediante fra Dio e i suoi figli.

Lo Spirito è la presenza di Dio che redime e ri-crea. È lo Spirito che fa assumere i 'lineamenti' di Cristo. Egli dà una configurazione all'essere umano ad

¹¹⁶ J. Moltmann, *L'avvento di Dio, escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia, 1998, p. 337.

¹¹⁷ J. Moltmann, *Dio nella creazione, Dottrina ecologica della creazione*, Queriniana, Brescia, 1992, p. 282.

immagine di Cristo. Egli prende il nostro misero corpo per conformarlo al corpo trasfigurato di Cristo risorto, che ha vinto la morte.¹¹⁸ La configurazione corporea a Cristo e l'inabitazione corporea dello Spirito Santo non sono prodotte dalla ragione e dalla volontà del soggetto umano, ma sperimentale nella dedizione dell'uomo intero a Dio.

L'immagine che Dio ha lasciato nell'uomo assegnata con la creazione e ciò che ha realizzato per lui dopo la sua caduta, ci dà la forza di decidere e scegliere il bene, cosa che avviene con una lotta interna per il consenso al bene o al male. La presenza di Dio nel credente si manifesta con l'incontro fra l'immagine di Dio e la manifestazione, dall'esterno, di Gesù Cristo (Apoc. 3: 20).

La giustificazione, inizio attuale della glorificazione futura, porta al peccatore la giustizia persa con il peccato e ritorna ad essere l'immagine di Dio nella terra. La glorificazione significa la redenzione del corpo nella somiglianza del corpo di Cristo risorto. Tra le due sta la santificazione, che ha come scopo "il rivestire l'uomo nuovo, creato ad immagine di Dio" (Ef. 4:24).

Dio è radunato, raccolto nell'anima umana, momento in cui Dio dà inizio alla rigenerazione¹¹⁹.

L'uomo, con il peccato, resta immagine di Dio, ma "è divenuto un'immagine contraddittoria, una caricatura se si vuole, una testimonianza a proprio carico. In Gesù siamo restituiti alla nostra umanità, diventiamo immagini veritiere del nostro Creatore. "Gesù [...] è diventato dunque il compimento prototipico dell'uomo fatto a immagine e somiglianza di Dio, mentre tutti gli altri esseri umani dovranno portare la sua figura, la figura del secondo Adamo (1Cor. 15,49). Ciò vale anche per il rapporto con il mondo: gli uomini devono dominarlo mostrandosi responsabili davanti al Padre".¹²⁰

All'incarnazione della Parola gli corrisponde l'innalzamento dell'uomo che è un processo continuo. Non poteva esserlo diversamente qualora la natura divina si

¹¹⁸ Ibidem, p. 305.

¹¹⁹ Il cambiamento degli aspetti della nostra natura veste un aspetto 'percettivo' e uno 'attivo'. L'umanizzazione di Cristo che ci collega alla Trinità affetta positivamente la nostra natura e rende effettiva una percezione diversa di Dio. Tale esperienza è una trasformazione che è realizzabile per tutti gli uomini. Dio è raccolto nell'anima cui natura cambia. L'aspetto dinamico, esce in continuazione da quello percettivo. In fatti, l'intera antropologia è meramente la reciprocità di questi due poli, la percezione e l'atteggiamento di fronte ad essa.

¹²⁰ W. Pannenberg, *Antropologia in prospettiva teologica*, Queriniana, Brescia, 1987, p. 86.

univa con quella umana. Il Figlio è quello che attua l'unione come anche la somiglianza riabilitando l'uomo per la partecipazione con Dio. In Cristo la compartecipazione alla divinità fa sì che la natura umana cambia le sue caratteristiche, senza invece cessare di essere umana nella sua struttura più intima.¹²¹ La natura stessa di Cristo influisce sulla nostra nel senso che può superare la condizione attuale. L'*esercizio* della somiglianza con Dio è il riflettere la luce di Dio. L'identificazione del nostro piano spirituale con l'universo divino produrrà questa luce, il riflesso della divinità che non è generato dalla natura umana in sé, ma che la trascende. Lo splendore visibile dall'esterno della luce divina è determinato da un dinamismo interno, dopo averlo assimilato da Dio, non è soltanto una manifestazione esterna. È il ritorno dell'uomo alla dignità divina. Avvicinandosi alla luce l'uomo stesso diventa luce, partecipa alla luce divina, si assomiglia a Dio. La partecipazione al divino non si attua in seguito alla nostra azione, piuttosto è una disposizione di essere riempiti dal divino.

Nell'incontro con il divino, l'uomo supera se stesso, però, è Gesù che adempiendo un prolungamento spirituale, ha creato la possibilità, il passaggio implicito verso la divinità. "L'incarnazione di Gesù ha efficacia perfino d'adesso, sulla nostra natura umana, facendola diventare capace di spazialità e, nello stesso tempo, d'evocazione nel presente, della dimensione futura della compartecipazione."¹²²

Attraverso la figliolanza resa possibile dell'Uomo Gesù, che impone con l'incarnazione un legame antropologico congiuntivo essenziale nel genere umano, simile a quello istituito con il primo Adamo, l'uomo trova di nuovo la sua partecipazione ad un rapporto perduto creatura – Creatore, che ha ottenuto in Gesù la 'perfettibilità massima' che possa esserci. Quindi, il rapporto che vi è fra la creatura e il Creatore trova l'adempimento supremo nell'umanizzazione di Gesù, che è Figlio eterno in forma umana, l'immagine antropomorfica di Dio effettivamente modellata nella carne umana.

Il concetto d'immagine si esprime bene in un frammento che si avvia a diventare immagine in un tutto. L'uomo deve essere considerato immagine non solo

¹²¹ V. Raduca, *Antropologia Sfântului Grigore de Nyssa*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucarest, 1996, p. 285.

¹²² I. Coman, *Theo-Dossa-Logia*, Episteimon, Bucarest, 1999, p. 329.

per natura ed essenza, ma anche lo deve diventare sempre di più attraverso un dinamismo di una progressiva assimilazione che si realizza lungo l'arco della sua vita.

L'immagine di Dio invisibile', creata in principio, è destinata a diventare 'immagine del Figlio di Dio incarnato'. In tal modo la destinazione iniziale degli esseri umani si rende manifesta nella luce messianica.

II. DESTINO

a. Vocazione alla somiglianza

L'argomento uomo è sempre considerato in un senso a partire dal presupposto della creazione, e nell'altro senso, in rapporto a Dio e alla comunità entro un determinato contesto.

“[...] Nella Bibbia non troviamo un vocabolario antropologico tecnico proprio. Si serve “piuttosto della terminologia della cultura circostante, usandola entro un contesto semantico più ampio e per obiettivi propri. Per questa ragione le indagini incentrate soprattutto sul vocabolario raramente hanno consentito un accesso adeguato al cuore dell'antropologia biblica.”¹²³

“Un'antropologia teologica compiuta dovrebbe comprendere anche la realizzazione della vocazione umana, che è l'oggetto dell'attività redentrice di Dio, aggiudicata e assimilata dall'uomo per conseguire il proprio fine nel compimento escatologico”.¹²⁴

L'interdipendenza fra le due realtà, di Dio e dell'uomo, “emerge particolarmente chiara nel problema della destinazione dell'uomo. Per un certo aspetto questa tematica è articolata nell'idea dell'immagine divina nell'uomo”.¹²⁵

¹²³ B. S. Childs, *Teologia biblica – Antico e Nuovo Testamento*, Edizioni Piemme, 1998, p. 604.

¹²⁴ W. Pannenberg, *Teologia sistematica*, vol. 2, Queriana, Brescia, 1994, p. 209.

¹²⁵ W. Pannenberg, *Antropologia in prospettiva teologica*, Queriniana, Brescia, 1987, p. 80.

L'agire di Dio fa parte costitutiva dell'esistenza umana, fatto dimostrato dal suo interesse nella destinazione umana, che raffigura l'intenzione esterna di Dio alla realtà umana terrena. Nella tematica religiosa antropologica s'intreccia la realtà divina trascendente e la destinazione umana, che si trova di là dell'esistenza materiale.

Il pensiero di Origene collega giustamente la teologia dell'immagine alla destinazione ultima dell'uomo: "se il Logos è l'immagine che fa conoscere l'archetipo paterno, allora tutti i problemi relativi alla manifestazione divino <<cosmica>> per mezzo del Verbo nella natura creata o relativi alla manifestazione <<storica>> nella rivelazione fatta a un popolo eletto per ricevere la parola di Dio, apparterranno alla <<teologie dell'immagine>>. Se l'uomo è *logikos*, per usare qui un'espressione di Origene, se egli è << a immagine>> del Logos, tutto ciò che riguarda la destinazione dell'essere umano [...] dovrà rapportarsi anche alla teologia dell'immagine."¹²⁶

Si osserva che l'immagine divina non sia tanto alterata dall'oppressione quanto dal estraniarsi dalla destinazione prevista da Dio. Né la miserabilità, neppure la transitorietà umana, bensì il contrasto alla finalit  della comunicazione con la divinit , il modo di vivere non rispondente all'intenzione divina. "Privo di una direttrice e di futuro, l'uomo si 'disperde'. I suoi sensi si disintegrano e la sua totalit  si dissolve. Gli esseri umani riflettono sempre, nella figura della loro vita, ci  che essi cercano e ci  verso cui tendono. Il loro itinerario vitale resta connotato dalle loro aspettative vitali".

La costituzione dell'immagine divina nell'uomo   articolata nei due momenti temporali dell'esistenza umana: la creazione e la glorificazione. Tale sviluppo dell'esistenza umana inizia e si conclude con la manifestazione della perfezione antropologica, decisamente, determinata dall'intervento divino nella vita umana. L'esistenza naturale che si trova fra questi due tempi   un percorso evolutivo sia verso una somiglianza sempre pi  fedele che verso il distacco definitivo dall'immagine divina, seconda l'orientamento esistenziale della persona.

L'uomo ha la vocazione di essere in comunione con Dio. Con il peccato avviene invece un'alienazione da Dio e dalla sua vocazione. Tuttavia, la dignit  umana non pu  venir cancellata anche contro ogni apparenza. Agostino definiva

¹²⁶ V. Lossky, *A immagine e somiglianza di Dio*, Edizioni Devoniane, Bologna, 1999, p. 163.

'misero' colui che è costretto a rinunciare a ciò che pur desidera e ama. In questo stato è l'uomo privato della comunione con Dio cui la vita umana è destinata. Anche lontano dall'itinerario cristiano, la dignità umana è il presupposto significativo della vocazione alla comunione con Dio. Alla base della vocazione dell'uomo alla comunione con Dio sta la sua vocazione ad essere immagine di Dio. Qui si trova il nesso fra l'antropologia teologica e la dottrina della creazione. La destinazione dell'uomo è la somiglianza con Dio.

L'uomo, sì è destinato alla somiglianza con Dio, però gli strumenti per attuarla vengono da Dio. La teologia evangelica, sotto l'influsso di Herder, imposta una descrizione dell'immagine divina nell'uomo in termini di 'destinazione'. "Se si dice che è stato creato buono, ciò non significherà altro se non che è stato creato per *bene*, e che la sua *disposizione* originaria è buona".¹²⁷

K.G. Bretschneider introduce il concetto di *Bestimmung des Menschen*, vale a dire, la 'destinazione' dell'uomo, espressione della dignità divina, a cui l'uomo anela. L'immagine prevede due poli: "<<in parte va concepito come dono originario, in parte come destinazione>>. Le disposizioni, però, non sarebbero ancora << l'immagine reale di Dio, ma soltanto la sua possibilità. Il significato più elevato del termine 'immagine' rinvia al futuro>>".¹²⁸ Tutti gli esseri umani, in virtù del loro essere aperti, esistono per il loro futuro. Le sollecitazioni, le percezioni, i comportamenti e le azioni presentano un carattere d'anticipazione. Lo spirito dell'uomo non è soltanto la sua soggettività riflessiva e nemmeno la sua identità stabile, bensì la struttura anticipatrice della sua intera esistenza corporeo-spirituale.

Gli uomini superano continuamente il loro presente, sviluppando le possibilità aperte del loro futuro e si modificano nella loro struttura. Gli uomini vivono sempre orientati verso qualcosa che li precede. In questo modo lo spirito è inteso come l'esser-orientato dell'uomo. Egli si realizza sempre secondo la propria direzione. Egli è ciò che diventa. È l'*intentio vitalis* quella che conferisce senso della sua vita. L'uomo supera continuamente il suo presente orientandosi verso il progetto della

¹²⁷ I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793, p. 48 [trad. it., La religione nei limiti della semplice ragione, Guanda, Modena].

¹²⁸ W. Pannenberg, *Antropologia in prospettiva teologica*, Queriniana, Brescia, 1987, p. 58.

propria vita e riflette nella figura della sua vita ciò che egli cerca e ciò verso cui tende. Il suo itinerario vitale resta connotato dalle sue aspettative vitali.¹²⁹

In virtù della propria trascendenza tutte le creature rimandano oltre se stesse. In forza della loro non-identità esse si aprono alla verità futura. La creazione è orientata verso la storia, tuttavia in essa non trova il suo senso ultimo che lo ritrova nella nuova creazione. La creazione è la cornice della storia. (Ciò impone dei limiti alla 'storicizzazione del mondo'). Il fine di questa storia sta appunto nel compimento pieno della creazione, nella sua trasfigurazione. La possibilità dell'affermazione dell'uomo come immagine di Dio si svolge nella direzione di un'apertura, di un allargamento, che tende verso l'universo di Dio, che si trova al di fuori dell'ambito naturale relativo all'uomo. La sua brama per la divinità, lo determina a superare i confini della propria prospettiva terrena.

Nella nostra percezione del tempo lo spirito umano è capace di ricordare, cioè di rendere presente il passato; poi attualizzando il futuro, lo rende presente. Pertanto, mediante la memoria e l'aspettativa, l'uomo attualizza in modo creativo a ciò che non è: il passato e il futuro sono presenti nella contemporaneità tra realtà diacroniche. "Mostriamo di godere di una certa eternità e di rispecchiare nel nostro stesso spirito quel Dio che chiama all'esistenza ciò che non esiste. Appunto in questa attività dello spirito Agostino vedeva la nostra somiglianza con Dio."¹³⁰

La tematica herderiana della destinazione dell'uomo ad essere immagine di Dio "non la ricaviamo dalla condizione biologica della situazione di partenza dell'uomo, ma la troviamo applicata dall'esterno ai dati antropologici, al pari dell'idea di *Provvidenza*".¹³¹

Una somiglianza con Dio che ci riesce pienamente comprensibile, così come Herder la intende, solo nel quadro della fede nel Dio provvido. Si tratta di una somiglianza che per un verso è fine e destinazione dell'uomo, la cui forma definitiva, quella di una <<vera figura divina dell'uomo>> potrà essere conseguita soltanto in un'altra esistenza; per l'altro è fin d'ora presente, benché soltanto abbozzata, nell'uomo, alla cui vita offre un orientamento. Ma che queste nostre aspirazioni si

¹²⁹ J. Moltmann, *Dio nella creazione, Dottrina ecologica della creazione*, Queriniana, Brescia, 1992, p. 306.

¹³⁰ J. Moltmann, *L'avvento di Dio, Escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia, 1998, p. 317.

¹³¹ W. Pannenberg, *Antropologia in prospettiva teologica*, Queriniana, Brescia, 1987, p. 71.

saldino poi con il futuro perfezionamento dell'uomo che si realizza in conformità alla vocazione cui è destinato, ciò si fonda sul piano della divina Provvidenza, quello mediante il quale le influenze esercitate da altri uomini, come pure gli impulsi derivanti dalla ragione ed esperienza dell'individuo, si coordinano tra loro e diventano mezzi che favoriscono un risultato omogeneo, appunto la formazione dell'essere umano".¹³²

Il percorso in cui l'uomo diventa immagine di Dio è pertanto un processo storico con esito escatologico, piuttosto che uno 'stato'. L'uomo non è una natura fissa ma è una storia aperta. "Esser-uomo significa diventar-uomo all'interno di tale processo. Più di ogni altra cosa, l'uomo, è specificamente congiunto a Dio; per arrivare al fine che Dio ha deciso, la somiglianza dell'uomo con Dio, occorre vivere una propria relazione con Dio. L'ominizzazione messianica dell'uomo, nella storia, rimane inconclusa ed inconcludibile." Solo la redenzione del corpo sarà il compimento della destinazione creaturale dell'essere umano.

La rivelazione dell'immagine divina nell'uomo si manifesta nell'uomo ma si manifesterà compiutamente alla fine dei tempi. Questa "totale e aperta rivelazione di Dio è rinviata alla fine dei tempi, perché solo così viene preservato e realizzato il valore della storia e dell'uomo, gli si dà spazio e tempo per la scelta decisiva per o contro Dio: una scelta che è riconoscimento o negazione della sua realtà stessa più vera, di essere, nel suo pensare-volere-esprimere e creare, *imago Dei, metafora vivente di Dio*".¹³³

"Portare l'immagine di Dio significa quindi ricevere un dono ed un compito, rappresenta un indicativo ed un imperativo, un compito e una speranza, un imperativo ed una promessa."¹³⁴

b. L'universalità dell'*imago Dei*

¹³² Ibidem, Brescia, 1987, p. 49.

¹³³ G. Penati, *Verità e libertà, linguaggio, Le vie postmoderne di religione e fede dopo Heidegger e Lévinas*, Marcelliana, Brescia, 1987, p. 86.

¹³⁴ J. Moltmann, *Dio nella creazione, Dottrina ecologica della creazione*, Queriniana, Brescia, 1992, p. 265.

L'apprezzamento particolare del singolo è un tratto fondamentale degli scritti biblici¹³⁵. Qui il valore infinito di ogni vita umana non è fondata sugli eventuali privilegi dell'individuo, ma unicamente sulla considerazione riservatagli da Dio. Si deve criticare decisamente le concezioni che considerano insignificante la vita individuale rispetto all'utilità complessiva quantificabile dell'umanità.

Non l'uomo eccezionale è l'immagine di Dio, come nell'ideologia elitaria del medio oriente. Immagine di Dio è piuttosto ogni uomo. "Il riconoscimento della somiglianza dell'uomo con Dio non può essere limitato a un gruppo istituzionalizzato né a un particolare periodo della storia delle religioni; esso protegge gli uomini di un'epoca postcristiana e pone loro esigenze non diverse da quelle che poneva a un'epoca precristiana o cristiana".¹³⁶

Se la massima dignità dell'uomo consiste nell'essere interpellato da Dio e nell'essere degno della comunione con lui, allora l'esistenza di ogni uomo è legittima prima di qualsiasi incontro interumano, indipendentemente dalla misura più o meno adeguata in cui egli possiede o non possiede i contrassegni naturali che distinguono l'essere umano dalle altre creature.

L'uomo si potrebbe definire più esattamente come un'immagine di Dio e non l'immagine di Dio. È una fra le molte immagini di Dio attraverso le quali Dio si rende presente nel mondo, una immagine finita che non può esaurire la rappresentazione dell'infinito. La chiara fragilità di questa immagine è documentata soprattutto dalla realtà del peccato, che anche se non distrugge con la sua potenza e la sua malizia l'essenza dell'immagine ne offusca certamente lo splendore e ne svisgorisce la potenza spirituale.

¹³⁵ "La realizzazione dell'essere umano nell'unità individuo e specie [...] rispecchia, certo, la mentalità del mito. [...] Questa impostazione la si trova in certo qual modo presente anche nel racconto jahvistico dello stato paradisiaco dei primi esseri umani, [...] impostazione che già lungo il processo della tradizione biblica viene a perdere continuamente d'importanza di fronte al significato che assumano invece la storia e quindi il futuro come orizzonte di una umanità pienamente realizzata". La natura umana si traduce come una *destinazione, vocazione* umana successiva nel futuro, e che rappresenta un compito individuale, nei confronti di cui, l'uomo dà prova di fedeltà o infedeltà. Colui che si mostra infedele alla propria vocazione di uomo, non è "identico a se stesso non può produrre da sé la propria identità: il tentativo di realizzarsi sul fondamento della non-identità non può che sfociare in nuove forme di autosmarrimento, come Kierkegaard ha efficacemente delineato". (W. Pannenberg, *Antropologia in prospettiva teologica*, Queriniana, Brescia, 1987, p. 62).

¹³⁶ E. Schockenhoff, *Etica della vita, un compendio teologico*, Queriniana, Brescia, 1997, p. 147.

L'uomo non è che l'immagine, non ha che una lontana analogia con il Signore per il posto che occupa tra le creature terrestri. Vi è un'analogia universale d'immagine che permette la somiglianza di tutti gli uomini al loro Creatore. Attraverso un uomo il peccato è entrato nel mondo; attraverso un Uomo il mondo è stato redento. L'universalità del rinnovamento dell'immagine, secondo l'immagine divina è resa avverabile con la redenzione, per grazia. "In quanto *immagine di Dio* gli uomini rispondono alla presenza del Creatore nella sua creazione, in quanto *figli di Dio* essi rispondono alla presenza della grazia divina, se però la gloria di Dio entra nel creato allora essi diventano simili a Dio ed al suo modo di manifestarsi."¹³⁷ Così l'uomo diventa il rappresentante, il mandatario ed il riflesso di Dio in terra.

"In che cosa consiste questa *imago Dei*? Riassumendo sono queste le risposte date dalla tradizione teologica: 1. secondo l'analogia della sostanza, la sede dell'immagine di Dio e l'*anima*, la natura umana di ragione e volontà [...]; 2. secondo l'analogia della figura, essa consiste nell'andatura eretta e nello sguardo umano orientato verso l'alto; 3. secondo l'analogia della proporzionalità, essa consiste nel *dominio* che l'uomo esercita sulla terra, nella misura in cui esso si uniforma alla signoria universale di Dio sul mondo; 4. secondo l'analogia della relazione, infine, essa sta nella comunione di uomo e donna e risponde alla comunione intratrinitaria di Dio."¹³⁸

Per il fatto che l'uomo raggiunge Dio pienamente solo come immagine soprannaturale, questa viene chiamata anche *imago similitudis* o semplicemente somiglianza. Per somiglianza si intende la perfezione e il senso dell'immagine. Si chiamerà anche *immagine di conformità* poiché solo essa fa aderire al Dio personale, mentre l'immagine naturale, frapponendo le creature, ha piuttosto carattere di parallelismo rappresentativo, per cui viene chiamata *imago representationis*.

Descrivere l'immagine naturale non è altro che descrivere la natura dell'uomo, così come descrivere l'immagine soprannaturale non è altro che presentare analiticamente la struttura dell'organismo della grazia, delle virtù e dei doni. Immagine soprannaturale si riferisce allo sviluppo dinamico della vita spirituale. Immagine come condizione e fondamento con il rapporto con Dio. La vita spirituale

¹³⁷ J. Moltmann, *Dio nella creazione, Dottrina ecologica della creazione*, Queriniana, Brescia, 1992, p. 267.

¹³⁸ J. Moltmann, *Dio nella creazione, Dottrina ecologica della creazione*, Queriniana, Brescia, 1992, pp. 257-258.

è quindi un processo di assimilazione a Dio, poiché si tratta di rendere l'immagine sempre più somigliante al modello. La vita spirituale può essere sinteticamente rappresentata come un processo di configurazione e di trasfigurazione, di conformazione e di trasformazione e ancora di imitazione in rapporto al modello, Dio.¹³⁹

La somiglianza di Dio negli uomini è qualche cosa che possiamo vedere in loro indipendentemente dalla bontà del loro comportamento, mentre per avere l'immagine è necessario riscontrare anche la bontà del comportamento. *Imago* designa l'immagine plastica e *similitudo* la somiglianza. Il primo esprime più il rapporto di riflessione verso l'interno, l'altro verso l'esterno.

C. CONCLUSIONE

Interpretando teologicamente l'uomo come essenzialmente e primariamente immagine di Dio non sembra che l'espressione 'antropocentrismo teologico' possa avere un senso coerente. L'*immagine* infatti fa riferimento radicale a Dio della vita dell'uomo. Il discorso di Dio sarà antropocentrico, come il discorso dell'uomo su Dio sarà *teocentrico*. Questo riferimento continuo uno all'altro trova però il suo momento più privilegiato e illuminante quando e nella misura in cui i due fanno una sola cosa, nel rapporto tra uomo e Dio.

L'idea dell'immagine divina nell'uomo serve a descrivere lo stato d'incompiutezza in cui si trova l'umanità dell'uomo ed al tempo stesso a cogliere la difficoltà che deriva dal fatto che la realizzazione di questa vocazione non può essere concepita come frutto di un essere nella cui vita essa costituisce pur sempre una realtà. Se l'uomo fosse capace di produrla, egli sarebbe proprio ciò che deve ancor diventare. Dall'altra parte, il futuro della sua vocazione all'umanità va concepito anche come ciò che costituisce già l'uomo nelle caratteristiche della sua esistenza naturale, poiché soltanto a tale condizione quel futuro può essere affermato come realizzazione della vocazione stessa dell'uomo.

L'uomo deve essere considerato immagine non solo per natura o essenza, ma anche lo deve diventare sempre di più attraverso un dinamismo di una progressiva

¹³⁹ E. Ancilli, *Temi di Antropologia teologica*, Teresianum, Roma 1981, pp. 523-524.

assimilazione che si realizza lungo l'arco della sua vita. Essere immagine di Dio non tiene solo dalla sua essenza e origine ma anche dalla sua vocazione a cui Dio lo ha destinato. Qui si osserva il doppio aspetto dell'immagine: *essenza e vocazione*. In questo processo l'immagine di Dio invisibile', creata in principio, è destinata a diventare 'immagine del Figlio di Dio incarnato'. In tal modo la destinazione iniziale degli esseri umani si rende manifesta in una luce nuova, messianica.

È vero, questo processo è frammentario, ma genuino in tutti i suoi momenti temporali. L'uomo è stato creato con questo grande potenziale: essere immagine di Dio e somigliare sempre di più al suo Creatore. La potenzialità non è perfezione. Questo significa che si lascia spazio alla crescita, allo sviluppo continuo. Tale processo non è la somma di tanti momenti di imperfezione che culmina con la pienezza e la completezza. Ogni momento detiene la sua compiutezza che non è però ancora completa rispetto "all'altezza della statura perfetta di Cristo"(Efesini 4:13). In questi momenti significativi la presenza spirituale di Cristo fa sì che nonostante l'attuale condizione umana, la vita umana si dedichi all'essenzializzazione. Con il ritorno all'essenza avviene un ritorno allo stato primordiale umano. Si anticipa così il senso dell'armonia che appartiene all'essenza umana come sua struttura propria. Di conseguenza lo squilibrio e la disarmonia dell'esistenza alienata appaiono nella loro vera luce, uscendo dai loro camuffamenti storici e individuali. Dunque, la perfettibilità umana non esclude né l'essenza iniziale, che è il motore che vivifica la sua esistenza, né la vocazione, che avverrà nel futuro. Le due parti si *complementano*, si intrecciano verso la perfezione escatologica dell'immagine.

Il peccato della prima coppia *rompe* la perfezione iniziale, ma irrompe anche questo processo di crescita in ogni essere umano. Ora l'uomo è *immagine* di Dio, ma un'immagine distorta, che ha bisogno di redenzione. Il fatto che l'uomo sia caduto non significa che egli abbia cessato di portare l'immagine di Dio, perché è il portatore dell'immagine di Dio, e perché egli afferma la sua <<umanità>> in quanto uomo. È quindi meraviglioso il fatto che l'uomo, per quanto sia deformato e perduto a causa del peccato, è ancora un uomo.

“L'uomo non poteva evitare il peccato, ma non per questo esso è ontologicamente o strutturalmente necessario. Quanto è accaduto è un <<salto>> dall'essenza all'esistenza, a ciò che sta fuori, che è alienato. Il risultato sta in una

tragedia universale, ma anche in una colpa personale”.³ L’uomo, nella sua esistenza viene a trovarsi in uno stato di alienazione⁴ rispetto alla sua essenza e il ritorno alla condizione iniziale è la transizione dall’esistenza alienata a quella che va sulla via dell’essenzializzazione. Il ritorno si compie non certo per l’innata capacità umana a superare la sua disavventura, ma piuttosto per la manifestazione di Cristo.

Un altro tipo di rapporto che si istaura fra l’essenza e la vocazione è la *contrapposizione*. Per ‘diventare’ occorre rinunciare a qualcosa. L’uomo rinuncia a sé per lasciare spazio al divino nella sua vita. Nell’incontro con il divino, l’uomo supera se stesso, però, è Gesù che adempiendo un prolungamento spirituale, ha creato la possibilità, il passaggio implicito verso la divinità. L’incarnazione di Gesù ha efficacia perfino d’adesso, sulla nostra natura umana, facendola diventare capace di spazialità e, nello stesso tempo, di evocazione nel presente, della dimensione futura della compartecipazione con il divino.

La categoria dell’*immagine* porta in se stessa la dimensione dell’alterità, della diversità, della differenza, perché la sua essenza è di essere immagine di un altro e il suo compito è quello di far vedere l’altro. Porta in se stessa anche la dimensione della pluralità e della comunione, perché il Dio che è la ragione della sua iconicità è il Dio Uno in tre persone, è la sorgente della comunione e della reciprocità. Attraverso la figliolanza resa possibile da Gesù, che impone, con l’incarnazione, un legame antropologico congiuntivo essenziale nel genere umano, simile a quello istituito con il primo Adamo, l’uomo trova di nuovo la sua partecipazione ad un rapporto perduto ‘creatura – Creatore’, che ha ottenuto in Gesù la ‘perfettibilità massima’ che possa esserci. Quindi, il rapporto che vi è fra la creatura e il Creatore trova l’adempimento supremo nell’umanizzazione di Gesù, che è Figlio eterno in forma umana, l’immagine antropomorfica di Dio effettivamente modellata nella carne umana.

Benché la vittoria di Cristo sia valida è tuttavia frammentaria, in attesa della fine. Nella pienezza dei tempi questa vittoria si proclamerà compiuta. Questo momento è il *superamento* definitivo del male, che farà possibile la manifestazione dell’immagine di Dio in modo perfetto. Intanto, come dicevamo anteriormente, ci deve essere un processo nelle vite dei credenti verso la somiglianza completa con

³ R. Bertalot, *Paul Tillich: esistenza e cultura*, Piccola collana moderna, nr. 65, Claudiana Editrice, Torino, 1991, p. 26.

⁴ Tillich diceva che la creazione è buona nel suo carattere essenziale, ma attualizzandosi decade e si aliena. Per lui la creazione attualizzata e esistenza alienata sono la stessa cosa.

Cristo. La vita di fede è dinamica non statica. La staticità significa regresso, morte. Un processo non può essere che in movimento, una marcia di pellegrino nel tempo escatologico. Il carattere o l'identità umana non è una cosa statica, ma si matura e si sviluppa durante la vita; per questo, benché il punto d'appoggio iniziale dell'identità sia sempre radicato nell'irremovibilità dell'immagine di Dio, che è appartenente a tutti quanti esponenti della razza, l'uomo si dimostra moderato dalla condizione di agente che lui svolge durante il dinamismo inerente della vita.

La creazione e la figura di Adamo si capiscono escatologicamente, cioè alla luce di Cristo e del Regno di Dio. Questa teologia dell'esistenza è strutturata in modo escatologico. Il ritorno all'essenzialità sarà completo con la nuova creazione, quando il Creatore non si pone di fronte al creato, ma dimora in esso. Tutto è ora partecipe della pienezza inesauribile della vita divina a causa dell'inabitazione di Dio. In un certo senso Dio si abbandona alle creature che Egli ha destinato ad essere conformi alla sua immagine. Adesso, la somiglianza è completamente ripristinata. L'uomo diventerà, come agli inizi, l'immagine perfetta del suo Creatore.

BIBLIOGRAFIA

- Ancili, Ermanno, *Temi di Antropologia teologica*, Teresianum, Roma 1981.
- Berkhof, L. *Systematic Theology*, Wm.B. Eedmans Publishing Comapany, Grand Rapids, 1953, Michigan.
- Renzo Bertalot, *Paul Tillich: esistenza e cultura*, Piccola collana moderna, nr. 65, Claudiana Editrice, Torino, 1991.
- Blocher, Henri, *La creazione, L'inizio della Genesi*, Edizioni G.B.U. Roma, Claudiana, 1979.
- Cassuto, U. *A Commentary on the Book of Genesis*, vol. I, Jerusalem, The Magnes Press, The Hebrew University, 1998.
- Childs, S. Breward, *Teologia biblica – Antico e Nuovo Testamento*, Edizioni Piemme, 1998.
- Coman, Iacob, *Theo- Dossa –Logia*, Episteimon, Bucarest, 1999.
- Dizionario biblico*, editura “Il Libro Cristiano”, Oradea, 1995.
- Dictionary of the Later New Testament & Its Developments*, editors: Ralph P. Martin & Peter H. Davids, InterVarsity Press, England, 1997.
- Duane, A. Priebe, Philadelphia, Fortress, 1970.
- Erickson, J. Millard, *Teologia cristiana*, Vol. 1, Cartea Crestina, Oradea 1998.
- Erickson, J. Millard, *Teologia cristiana*, vol.3, Cartea Crestina, Oradea 1998.
- Enciclopedia della Bibbia*, vol.5, Elle Di Ci, Torino – Leumann, 1971.
- Fromm, Erich, *Marx e Freud*, trad. di Luigi Pecchio, Il Saggiatore di Alberto Mondadori Editore, Milano, 1968.
- Heschel, J. Abraham, *Dio alla ricerca dell'uomo*, Edizioni Borla, Roma, 1983.
- Heschel, J. Abraham, *Il messaggio dei profeti*, Edizioni Borla, 1993.
- Gaetani, M. Francesco, *La provvidenza divina*, conferenze tenute nel corso pubblico di apologia della religione, Roma, 1941.
- Gregorio di Nissa, *L'uomo*, Città Nuova Editrice, Roma, 2000, III edizione.
- Jungle, Eberhard, *Dio mistero del mondo*, Queriniana, Brescia, 1991.

- Keil C.F. & Delitzsch F. , *Commentary on the Old Testament*, Hendrickson Publishers, USA, 2001, vol. I.
- Lossky, Vladimir, *A immagine e somiglianza di Dio*, Edizioni Dehoniane Bologna, 1999.
- Maillot, Alphonse, *I miracoli di Gesù*, Claudiana, 1990.
- Marrou, Henri Iréné, *La conoscenza storica*, (trad. it.) Il Mulino, Bologna, 1969.
- McGrath, E. Alister, *Teologia cristiana*, Claudiana-Torino, 1999.
- Moltmann, Jurgen, *Dio nella creazione, Dottrina ecologica della creazione*, Queriniana, Brescia, 1992.
- Moltmann, Jurgen, *L'avvento di Dio, Escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia, 1998.
- Origene, *Omellie sulla Genesi*, Citta Nuova Editrice, 1992, Roma, P 52
- Pannenberg, Wolfhart, *Antropologia in prospettiva teologica*, Queriniana, Brescia, 1987.
- Pannenberg, Wolfhart, *Teologia e filosofia*, Queriana, Brescia, 1999.
- Pannenberg, Wolfhart, *Teologia sistematica*, vol. 1, Queriana, Brescia, 1990.
- Pannenberg, Wolfhart, *Teologia sistematica*, vol. 2, Queriana, Brescia, 1994.
- Pannenberg, Wolfhart, *Teologia sistematica*, vol. 3, Queriana, Brescia, 1996.
- Pannenberg, Wolfhart, *What is Man? Contemporary Anthropology in Theological Perspective*, Fortress Press, 1970, (trad. Duane A. Priebe).
- Panteghini, Giacomo, *L'uomo scommessa di Dio, Antropologia di Dio*, Edizioni Messaggero Padova, 1998.
- Penati, Giancarlo, *Verità e libertà, linguaggio, Le vie postmoderne di religione e fede dopo Heidegger e Lévinas*, Morcelliana, Brescia, 1987.
- Raduca, Vasile, *Antropologia Sfântului Grigore de Nyssa*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucarest, 1996.
- Rice, Richard, *Il Regno di Dio, Un'introduzione alla teologia cristiana in una prospettiva avventista del settimo giorno*, traduzione di Giovanni Leonardi.
- Rich, Arthur, *Etica economica*, Queriniana, Brescia, 1984.
- Ruiz, J.L. de la Pena, *Immagine di Dio* , Antropologia teologica fondamentale, Edizioni Borla, Roma, 1992.

Sanna Ignazio, *Antropologia cristiana tra modernità e postmodernità*, Queriniana, Brescia, 2001.

Sanna, Ignazio, *Immagine di Dio e libertà umana*, Per un'antropologia a misura d'uomo, Città Nuova Editrice, Roma, 1990.

Schockenhoff, Eberhard, *Etica della vita, un compendio teologico*, Queriniana, Brescia, 1997.

Siciliano, Rosario, *Un'ipotesi sul rapporto fra onniscienza divine e libero arbitro umano*, edizioni Krinon, 1987.

Seebass, Horst, *Il Dio della Bibbia*, Paideia Editrice, 1985.

Teodoreto di Ciro, *Discorsi sulla Provvidenza*, Città nuova editrice, 1988.

Tresmontant, Claude, *L'esistenza di Dio oggi*, Edizioni Paoline, Modena, 1971.