

SCUOLA DI TEOLOGIA PER I LAICI

Alfonso Tedesco

DECANATO E ZONA DI MONZA



15 novembre 2005

Don FRANCO GIULIO BRAMBILLA

L'UOMO COME IMMAGINE: *la sua "altissima vocazione"*

La riflessione sull'antropologia cristiana può prendere come filo rosso il tema dell'immagine. L'antropologia è lo studio dell'uomo, della persona umana, della sua inalienabile dignità; l'antropologia «cristiana» è la visione dell'uomo alla luce della fede, illuminata dalla parola di Dio e dall'evangelo di Gesù. Ora la visione cristiana non può essere pensata come l'aggiunta di qualche elemento che si potrebbe sommare ad una visione umana consensualmente condivisa. Appena intercettiamo il discorso della cultura ci accorgiamo che tutti si rifanno ai valori umani, ai diritti umani, si richiamano alla persona, alla sua libertà, ecc., ma appena si tratta di precisare questi termini ci accorgiamo che per lo più si tratta di determinazioni negative, si stabilisce una sorta di linea di difesa, al di qua della quale ne andrebbe della stessa identità dell'uomo e del suo rapporto sociale. Ma indicare in positivo i tratti dei diritti umani, soprattutto indicarli nella linea di un progetto consistente non è cosa facile. Inoltre i diritti oggi sanciti sono prevalentemente nella linea dei diritti individuali, della persona, della donna, del bambino... e mancano chiaramente indicazioni che riguardino, ad esempio, i diritti o un progetto della famiglia.

La nostra riflessione cercherà di rispondere a due domande: che cosa pensa oggi l'uomo? E che cosa pensa (la parola di) Dio dell'uomo? ma ci accorgeremo che queste due domande sfociano in una terza: come può «dirsi» l'uomo alla presenza di Dio in Gesù Cristo? Articoleremo il nostro discorso in tre parti: la *prima parte* cercherà di costruire la *perdita* dell'immagine; la *seconda parte* ricupererà il tema *originario* nella Scrittura; la terza parte ne vedrà il *compimento* in Gesù Cristo.

I. LA PERDITA DELL'IMMAGINE

La coscienza di sé che l'uomo della nostra epoca avanza è caratterizzata da molte certezze, che sembrano però librarsi su di una sostanziale incertezza. Nella tradizione religiosa e civile dell'Occidente, fino al periodo moderno, la risposta alla domanda «Chi è l'uomo?» aveva una risposta sicura, anche se poi la sua spiegazione si esprimeva in teorie diverse: l'uomo è creatura di Dio, *immagine* di Dio, la più grande delle sue creature, perché posta al vertice della creazione. Posto in un universo più grande di lui, l'uomo è ad un tempo rispecchiato nel cosmo che gli offre le coordinate essenziali della vita e di cui costituisce il coronamento (l'uomo microcosmo). Composto di anima e di corpo, dotato di conoscenza e di libera

volontà, immortale per la sua spiritualità, tutto ciò costituiva una vocazione e un compito: quello di realizzare la chiamata divina nella vita terrena per trovare la beatitudine nell'altra. Si noti che questa visione, prima di essere una dottrina, una teoria, era un quadro di vita, di leggi, di comportamenti, di consuetudini che si riflettevano nel grande sistema della natura e che si esprimevano in simboli parlanti alla sua coscienza umana, che in qualche modo definivano il posto dell'uomo nel mondo. L'uomo scopriva così la sua identità, il suo «io» riflettendosi nel mondo, un mondo che trovava già ritrascritto nel contesto sociale, nella patria, nella chiesa, nel suo ceto di appartenenza e che prefigurava una serie di comportamenti precedenti la sua nascita: la sua educazione costituiva una sorta di approfondimento che lo abilitava ad entrare nel linguaggio e ad assumere l'*ethos* del gruppo. Tutto questo era detto con la nozione di immagine, prevalentemente identificata nella componente spirituale dell'uomo.

Caratteristica invece dell'uomo moderno è la fine di questa mentalità cosmologica: di una mentalità, cioè, dove è in primo piano il mondo, una realtà precedente in cui l'uomo nasce e cresce, dove è privilegiato il tutto rispetto alla parte – l'uomo appunto – che di questo mondo risulta essere un frammento, anche se quello più importante. Ora, invece, si parte da un punto di vista nuovo: l'uomo perde la cornice nella quale definiva se stesso; l'uomo cerca la sua identità a partire solo da se stesso, si colloca in una visione antropocentrica. Se facciamo appello alla esperienza odierna dell'uomo ci accorgiamo che l'ambiente, il contesto sociale, le sue regole, le sue leggi, i suoi riti, non riflettono un'immagine precisa per l'uomo. Appare come uno di quegli specchi dove l'uomo si riflette secondo una immagine parziale (la professione, la classe, le convinzioni politiche, l'appartenenza familiare, ecc.) che si unifica casualmente. E, quindi, non gli fa trovare nel mondo una possibilità, un senso in cui giocare, un impegno da realizzare, una speranza da ricercare attraverso la realtà: l'uomo ha così perso il suo mondo, ma in qualche modo ha smarrito anche se stesso, perché la sua identità, la sua anima è sradicata, e sola la fantasia del possibile, ma non del concretamente possibile. Essa diventa il luogo dell'arbitrio; l'uomo è libero, ma tutte le direzioni gli sono indifferenti, vaga sotto un cielo che è senza stelle, che non gli offre punti di riferimento. La ricerca dell'uomo attraverso di sé appare dunque sospesa, sembra una ricerca disillusa, che oscilla tra invocazione e disperazione. L'acuta coscienza dell'uomo moderno può essere meglio argomentata ricordando alcuni processi civili che hanno, per così dire, demondanizzato l'uomo (la rivoluzione copernicana, che fa perdere alla terra il suo carattere di centro, e rende il cielo e la terra oggetto della indagine delle scienze; la scoperta dell'America, che fa perdere centralità all'Europa; la riforma protestante; le guerre di religione, le rivoluzioni politiche: tutti fenomeni che fanno perdere al mondo il carattere di "cosmo", di sistema ordinato, guidato dalla provvidenza divina; mentre di tutto può essere indicata una spiegazione causale nelle leggi che guidano la natura, la società, l'individuo...). L'uomo perde così i suoi riferimenti, e ha come unico punto di verifica il ritorno alla sua soggettività critica, la quale non può più far riferimento ad un mondo ordinato, ma solo al ripiegamento su di sé. La sua immagine, come relazione a Dio, si disperde nella ricerca dell'immagine di sé che si rifrange nello specchio delle sue molte immagini, che però sono le funzioni con cui si rappresenta nel mondo e con gli altri.

II. L'ORIGINE DELL'IMMAGINE

Si tratta ora di recuperare la nozione di immagine – nel suo momento originario – nel testo fondatore di *Genesis*. Il grande poema della creazione, al sesto giorno, presenta la seconda opera creata con alcune note peculiari, che collocano l'ultima creatura in una posizione singolare, dentro la prima grande separazione. Da un lato, essa è il vertice dell'opera creata, perché è la più alta creatura; dall'altro, questa creatura non è il vertice dell'agire creatore, che svetta nella

pienezza del settimo giorno. Narrata in modo diverso rispetto a tutte le altre opere, non più, cioè, attraverso lo schema del comando/esecuzione, la creazione dell'uomo procede da una «decisione» da parte di Dio. Nelle distinzioni con cui si articola il mondo della creazione come evento globale in *Gen* 1, è un indice rilevante il mutamento di schema linguistico. Westermann trova una struttura concentrica al brano che riguarda la creazione dell'uomo (*Gen* 1,26-30).

26aa	introduzione
26aBb	decisione di fare l'uomo e compito
27	creazione dell'uomo
28	benedizione e compito affidato (cf 26b)
29s	cura e sostentamento

Nell'analisi necessariamente sintetica qui proposta si possono mettere in luce i seguenti aspetti.

La decisione: «Facciamo l'uomo...» (vv. 26aa) (*na'aseh 'adam*). La decisione di Dio di creare l'uomo indica la singolarità dell'esistenza umana nel creato: il discorso inizia con un plurale, che trae forse ispirazione dalle rappresentazioni che si ritrovano anche nell'*Enuma elis* (VI, 5-8) e in *Atrahasis* (I, 175-220), e presenta la creazione come decisione dell'assemblea divina. La domanda sul perché rimanga nel testo un plurale così difficile per la fede ebraica ha trovato diverse interpretazioni nella storia. Escluse quelle anacronistiche (l'anticipo dell'idea della Trinità), alcuni esegeti si rifanno alla rappresentazione della corte celeste, che però P non conosce (cf *1Re* 22,19; *Gb* 1-2; *Is* 6,8). Altri hanno pensato all'intento di porre una distinzione tra Dio e l'uomo (e tra l'uomo e le altre creature). Altri ancora all'intenzione di riservare la rivelazione del nome a *Esodo*. Per la forma linguistica («Facciamo...») si può parlare di un *pluralis deliberationis*, nel quale si esprime la decisione di creare l'uomo e di distinguerlo dalle altre creature. Ciò troverebbe conferma in *Is* 6,8; *2Sam* 24,14; *Gen* 11,7-8. Non è escluso un certo riferimento alla corte celeste, soprattutto se il testo riporta una tradizione precedente a P.

Essere immagine di Dio (vv. 26aB,27) (*be'salmenû kidemûtenû*). Non si tratta di un'affermazione sull'uomo, bensì sulla creazione dell'uomo, come a dire che ciò che l'uomo è si può capire in base alla sua distinzione creaturale. Le due preposizioni ebraiche (*be- ke-*) sono solo variazioni stilistiche dovute al parallelismo, conosciuto sia nella prosa che nella poesia. Hanno perciò ragione la LXX e la Vulgata di tradurre rispettivamente con *katá* e *ad*: per la legge del parallelismo indicano un solo significato mediante la variazione dei termini. Il primo termine (*selem*) indica la statua, la rappresentazione plastica, comprese le statue degli idoli (cf *1Sam* 6,5; *2Re* 11,18; *2Cr* 23,17 e per gli idoli *Ez* 7,20; *Am* 5,26; *Num* 33,52). Il secondo termine (*demût*) significa "essere simile", perché deriva dalla radice *dmh*, ed è parallelo a *selem* in *Ez* 23,14s e in *2Cr* 4,3. I due termini sinonimi vogliono dunque significare una certa «similitudine» tra Dio e l'uomo.

Uomo e donna li creò (v. 27). Il verso 27 contiene per tre volte il verbo *bara'* (creare/separare), che si snoda in un triplice parallelismo progressivo: il verbo creare è riferito prima all'«uomo» fatto a immagine di Dio e poi crea/separa «maschio e femmina». L'affermazione riprende la tradizione mesopotamica che vede uomo e donna creati contemporaneamente. In positivo sottolinea che la vera umanità è data nella relazione bipolare di uomo e donna, evocando con essenzialità e profondità il significato della relazione sessuale. Ciò significa l'esclusione di ogni discriminazione sessuale, perché impoverirebbe l'umanità dell'uomo e della donna. Questo allude al senso profondo della dialettica sessuale, che appartiene alla piena realizzazione dell'umanità vera.

La benedizione e il comando (vv. 26b.28-29). Nei versi seguenti si parla della benedizione, espressa nella forma di un imperativo («Siate fecondi, moltiplicatevi...»: 28a), cui segue il comando sul dominio da esercitare sulla terra («... e assoggettatela!»: 26b.28b). A ciò si aggiunge la concessione del sostentamento e del cibo per l'uomo, limitato all'alimentazione vegetale. Sono presenti due aspetti. Anzitutto *la benedizione*, che è data sia agli uomini che agli animali, ed è intesa come la forza procreatrice che si esprime non solo nella capacità di generare, ma in tutto il processo che va dalla nascita alla crescita. La benedizione è il motore degli inizi e la fecondità è la forza creativa presente nel mondo. Per questo aspetto l'uomo appare solidale con la realtà del mondo. A ciò appartiene anche la cura di Dio nel procurare e fornire il sostentamento dell'uomo. In tal modo la forza della fecondità viene sdivinizzata, non è una conquista «magica» dell'uomo, ma è inserita nella benedizione genesiaca. Solo Jhwh appare il Signore della vita e della fecondità. Il secondo aspetto mette in risalto il rapporto dell'uomo con il resto della realtà creata, presentato come un *dominium terrae*: dice la qualità dell'intervento dell'uomo sulla natura. Confrontato con i racconti mesopotamici, il testo afferma che la finalità della creazione dell'uomo è diversa: mentre là l'uomo era creato in vista del servizio degli dei o per sostituirli nella fatica del lavoro, nel documento biblico lo scopo della creazione dell'uomo è orientato verso il mondo. La distinzione dell'uomo dal mondo è per l'attività civilizzatrice: sottolineatura di non poco valore se pensiamo che è proposta dal documento sacerdotale. Come si esercita questo "dominio"? (cf anche *Sal* 8,6-7: «di gloria e di onore lo hai coronato, gli hai dato potere sulle opere delle tue mani, tutto hai posto sotto i suoi piedi»). Il contesto rimanda all'ideologia del "dominio" regale (cf *IRe* 5,4; *Sal* 110,2; *Is* 14,6; *Num* 24,19; *Ez* 34,4): ci si riferisce ad una sovranità regale, improntata al linguaggio di corte di Babilonia e d'Egitto. Il "dominio" dell'uomo sulla terra è presentato come un potere regale, così come era inteso nell'antichità: il re non solo rappresenta tutto il popolo e la terra in quanto personalità corporativa, ma è anche il depositario e il mediatore della benedizione per il suo regno e per il popolo a lui affidato. Presentando l'uomo come «re» del creato, il testo allude al compito regale di assicurare pace e benessere, di mediare la benedizione divina, di conservare la salute del mondo che gli è affidato. Il dominio sulla terra è un aspetto della benedizione concessa da Dio all'uomo, è il modo con cui egli diventa mediatore e mandatario di questa benedizione nello spazio del mondo.

III. IL COMPIMENTO DELL'IMMAGINE

Mentre l'AT presenta l'uomo "ad immagine" di Dio, nel NT è Cristo che rappresenta l'"archetipo" dell'immagine. È opportuno richiamare alcuni significati che il termine "immagine" sembra avere nell'uso neotestamentario in genere e paolino in particolare.

Concetto di immagine. Tre sono gli elementi costitutivi del concetto biblico di immagine: a) *Somiglianza*. Non solo nel senso di vaga analogia tra l'immagine e la sua realtà, bensì nel senso di una reale riproduzione della realtà nell'immagine. In questo senso Paolo dirà che Cristo è immagine di Dio (così come nel linguaggio religioso di allora la statua dell'imperatore o del Dio locale godeva degli stessi onori divini dell'imperatore stesso o del Dio stesso). b) *Dipendenza ed origine*. In questo senso Paolo sembra intendere l'affermazione che la donna è l'immagine dell'uomo quando cerca di disciplinare il comportamento dell'uno e dell'altra nelle assemblee liturgiche (*ICor* 11,8), anche se dal contesto è da escludere ogni idea di dipendenza della donna dall'uomo. Parallelamente anche nell'uso che Paolo fa dell'immagine di Dio vasaio dell'uomo (*Rom* 9,20) il senso è sempre quello della dipendenza dell'uomo da Dio, anche se il contesto richiama chiaramente l'idea di una dipendenza dalla volontà misericordiosa di Dio. c) *Manifestazione*. Non solamente l'immagine deriva dal mo-

dello e lo imita riproducendolo esattamente, bensì anche lo manifesta. Si può dire che l'immagine è la realtà in quanto si manifesta. In questo senso Paolo parla di Cristo immagine del Dio invisibile (2Cor 4,4 e Col 1,15). Così pure i cristiani sono detti immagine di Cristo nel senso che manifestano la sua gloria (2Cor 3,18).

Sviluppo del tema dell'immagine di Dio. Partiamo anzitutto dai testi: li ricordiamo secondo il loro probabile ordine cronologico.

1 fase (1Cor 15,47-49), 2 fase (1Cor 11,7; Rom 8,29); 3 fase (2Cor 3,18-4,4; Col 3,9).
--

Ricalcando le tappe secondo cui si è soliti suddividere il movimento del pensiero paolino, possiamo ricostruire questo probabile sviluppo del tema dell'immagine di Dio soggiacente ai testi citati.

Nella *prima fase*, quella del Cristo salvatore escatologico, Paolo collega già la resurrezione di Cristo con la nostra resurrezione utilizzando appunto il tema dell'immagine (1Cor 15,47-49). In un *secondo tempo* Paolo, vedendo già nella presenza dello Spirito di Cristo attuata fundamentalmente la salvezza in Cristo, arriva a far coincidere l'essere immagine di Cristo con la vita secondo lo Spirito scaturita dal battesimo (Rom 8,29 con Rom 6). Nella *terza fase* Paolo, mentre porta a pieno sviluppo il tema della presenza salvifica del Cristo nel dono del suo Spirito, arriva a contemplare tutto il il piano di Dio, di cui Cristo è il centro, non solo con la sua opera ma anche e soprattutto col suo essere. In questo contesto, che diremmo più accentuatamente cristologico, anche il tema dell'immagine di Dio viene ad avere una portata più cristologica che antropologica. Esaminiamo qui in sintesi i due testi principali 2Cor 3,15-18 e Col 3,9ss con 1,15-18.

I due testi partono da un *contesto* diverso, ma analogo: in 2Cor Paolo sta giustificando il proprio ministero apostolico agli occhi di coloro che vorrebbero opporgli la legge; in Col l'errore degli ambienti di Colossi, tentati anch'essi di ritornare ad una certa pratica della Legge, spinge l'apostolo ad affermare il primato di Cristo nell'ordine della salvezza, primato che si fonda sul primato nell'ordine della prima creazione. Infatti per gli ebrei la Legge era diventata una vera mediatrice tra Dio e gli uomini: preesistente in Dio, al pari della Sapienza, essa aveva diretto la creazione degli uomini e del mondo, e mediante essa il credente doveva cercare la vita e quella gloria che, tolta ad Adamo, era destinata al popolo eletto.

In questo contesto giudaico si inserisce il *tema di Cristo immagine di Dio*. Questo tema è fondato prima di tutto su un avvenimento: la morte e la resurrezione di Cristo per la salvezza degli uomini, oggetto centrale della predicazione che Paolo vuole difendere (2Cor 3,18-4,4), in particolare davanti agli ambienti di Colossi tentati di mettere in secondo ordine il primato di Cristo come primogenito tra i morti (Col 1,18). È Cristo che, con la sua resurrezione, porta la vita agli uomini. Ecco perché Paolo non esita ad attribuire al Cristo morto e risorto tutte le prerogative che gli ebrei attribuivano alla Legge e alla Sapienza. Scoprendo così che il Cristo morto e risorto è la Sapienza di Dio, Paolo arriva logicamente ad adoperare i dati della letteratura sapienziale per esprimere la sua fede anche nella preesistenza del Cristo. È sempre lui la Sapienza che ha diretto la creazione del mondo, immagine di Dio invisibile, il primogenito di tutta la creazione (Col 1,15). La manifestazione della Sapienza divina nella pazzia della croce non è che il punto di arrivo di un disegno che il Padre ha concepito nel suo Figlio e per lui da tutta l'eternità. La cosa ammirevole in questo disegno è che Dio non ha voluto operare questa redenzione del mondo dall'esterno, ma ha voluto che questa salvezza scaturisse dal mondo degli uomini.

La *conclusione* è illuminante: il Figlio, Verbo di Dio da tutta l'eternità, si è fatto anche immagine di Dio per gli uomini, al fine di associarli alla sua opera salvifica. Si capisce allora come Paolo, dalla prospettiva cristologica del tema dell'immagine di Dio, ritorni ancora alla

sua prospettiva antropologica: «Noi tutti rispecchiando la gloria del Signore, siamo trasformati nella stessa immagine salendo di gloria in gloria, conforme all'operazione del Signore, che è Spirito» (2Cor 3,18) e «Vi siete rivestiti dell'uomo nuovo, che si va rinnovando in proporzione della conoscenza, conformandosi all'immagine di colui che l'ha creato» (Col 3,10).