

Christof Betschart

**L'UMANO,
IMMAGINE FILIALE DI DIO**

**Un'antropologia teologica
in dialogo con l'esegesi**

QUERINIANA

INTRODUZIONE

La spinta del concilio Vaticano II, così come i contributi dei grandi teologi del XX secolo, sono stati decisivi per lo sviluppo dell'antropologia teologica nel mondo della teologia cattolica. Il compito è stato di sviluppare un'antropologia che possa essere caratterizzata dall'aggettivo «teologica», cioè che sia pensata in una prospettiva teologica, *sub specie Dei*. Come ci vede Dio? Chi siamo noi per lui? La nostra fonte primaria per saperne qualcosa è la rivelazione divina, come ci viene consegnata attraverso le Scritture e si dispiega nella tradizione ecclesiale che ci sfida nella nostra autocomprensione. Piuttosto che importare *a posteriori* nel discorso teologico un'antropologia culturale o filosofica già interamente costituita, riteniamo che una prospettiva credente permetta di dialogare con numerose discipline antropologiche, sapendo che una tale prospettiva ci interpella nelle nostre domande più fondamentali e non è mai separabile da un orizzonte culturale e filosofico. Dal punto di vista dell'antropologia teologica, si tratta di considerare l'essere umano¹ come creatura membro dell'umanità, inserita nell'economia della salvezza.

Ci sono molti modi possibili per collegare i temi principali dell'antropologia teologica – la creazione, il peccato e la grazia –, ma quello di una profonda riflessione sull'immagine di Dio merita particolare attenzione. Anche se il nostro interesse per il tema è stato suscitato molto tempo fa dalla frequentazione di autori come Ireneo, Agostino, Tommaso d'Aquino o Edith Stein, ci siamo impegnati qui in un approccio innanzitutto esegetico, e in una di-

¹ Sia in francese che in italiano non esiste una soluzione ideale per la terminologia. Piuttosto che servirci del termine ambivalente «uomo» che può designare le persone di sesso maschile e femminile, oppure solamente le persone di sesso maschile, abbiamo deciso di utilizzare in francese il termine «*humain*», e in italiano quello di «essere umano» nel significato concreto di un uomo o di una donna. Il vantaggio di questa scelta è quello di rendere conto del linguaggio di *Gen* 1,26-28, che sarà il punto di partenza della nostra ricerca. Detto questo, il termine tradizionale «uomo» rimarrà presente in molte citazioni e in alcune espressioni (ad esempio «uomo vecchio» e «uomo nuovo»).

sponibilità a ricevere dallo studio biblico gli orientamenti per l'elaborazione sistematica. Se la ricerca esegetica non può in nessun modo prescindere da una precomprensione teologica – consapevole o meno –, crediamo tuttavia di poter affermare che questa ricerca abbia dato accesso a prospettive non previste in partenza. Certamente, la rilettura cristologica dell'immagine di Dio è valorizzata nell'antropologia teologica, ma non sempre con la stessa determinazione che riceverà nella seconda parte di questo lavoro, cioè in riferimento alla creazione come alla ricapitolazione. In più, l'interpretazione filiale che sarà al centro della terza parte è stata una scoperta esegetica che permetterà un arricchimento teologico. I tre testi biblici posti in esergo al libro (*Gen* 5,1-3; *Col* 1,15; *Rm* 8,29), che in modi diversi stabiliscono il legame tra immagine e filiazione, sono testimoni di ciò che possiamo chiamare l'immagine filiale di Dio. Una ragione di questa fecondità esegetica è senza dubbio il fatto che le ricerche in questo campo hanno fatto alcuni passi decisivi verso una comprensione più ampia dell'immagine, sia nella *Genesi* che nel Nuovo Testamento; una comprensione la cui integrazione nella riflessione sistematica è ancora in via di realizzazione. La *teologia dell'immagine* che emergerà dalle ricerche bibliche consisterà in un approfondimento teologico delle interpretazioni cristologica e filiale dell'immagine di Dio.

Status quaestionis

L'immagine di Dio nell'antropologia teologica

Le ricerche sull'immagine di Dio sono vaste. Non è nostra intenzione, quindi, fornire un'elencazione esaustiva degli studi esegetici, delle interpretazioni ebraiche, dei lavori consacrati alla concezione dell'immagine in questo o quell'autore lungo la storia della teologia cristiana, della trattazione nell'antropologia teologica contemporanea, o ancora del modo in cui l'immagine di Dio viene affrontata nelle diverse questioni di attualità. La letteratura esegetica sarà presentata e integrata abbastanza ampiamente nella prima parte del lavoro, includendo alcuni elementi sulle interpretazioni ebraiche e le concezioni extrabibliche. Allo stesso modo, gli studi su questo o quell'autore saranno citati in corso d'opera, al momento di integrare il loro apporto. Qui ci limitiamo a presentare la ricezione del tema in quello che è il nostro biotopo teologico, cioè l'antropologia teologica

cattolica recente, e poi a indicare i diversi campi di ricerca interdisciplinari sull'immagine di Dio.

L'ultimo Concilio, specialmente con la costituzione *Gaudium et spes*, ha dato un impulso importante alle ricerche sull'immagine di Dio, nella misura in cui questa è riconosciuta come una chiave capace di centrare l'antropologia teologica intorno alla relazione tra Dio e l'essere umano nella sua movimentata storia. L'essere umano come immagine di Dio è considerato sia dal punto di vista della creazione che della ri-creazione, nel dinamismo storico costitutivo della sua esistenza e in costante riferimento a Cristo, l'Immagine² di Dio per eccellenza. Si può dire, senza alcuna audacia, che il tema dell'immagine è diventato fondamentale nella teologia degli ultimi decenni. Ciò è legato, nella teologia cattolica, non solo all'impulso dato dal Concilio, ma anche alla nascita dell'antropologia teologica come disciplina e al suo graduale ingresso nei luoghi di ricerca e di insegnamento. Come si inserisce il tema dell'immagine in questa nuova disciplina che è l'antropologia teologica? In modo emblematico, uno dei primissimi manuali, quello di Flick e Alszeghy dell'Università Gregoriana di Roma, include il tema dell'immagine di Dio nella prima parte sull'essere umano sotto il segno di Adamo³. Nelle pubblicazioni successive di altri autori, l'immagine di Dio è spesso affrontata come un tema importante dell'antropologia teologica ed è trattata di preferenza nel contesto della creazione. Questo non esclude che gli autori siano consapevoli che l'immagine concerne tanto Cristo quanto la vita di grazia, e cerchino di renderne conto. Ma la struttura delle pubblicazioni nasce dalla necessità di unificare i trattati classici sulla creazione, sul peccato, sulla grazia e talvolta sull'escatologia. Gli autori, in un modo o nell'altro, scelgono un principio architettonico per pensare l'unità dei diversi trattati⁴, per esempio, la predestinazione in Cristo o il suo mistero pasquale o ancora l'immagine di Dio.

² Utilizziamo la lettera maiuscola per sottolineare il senso cristologico dell'immagine, cioè che Cristo è l'Immagine di Dio. La minuscola sarà usata per il senso antropologico dell'immagine, così come per il concetto in senso ampio, per esempio, nell'espressione «teologia dell'immagine». Incontreremo alcuni casi difficili, perché – come vedremo – i sensi cristologico e antropologico dell'immagine sono intimamente legati. Per esempio, l'affermazione che l'essere umano è creato «a immagine di Dio» può essere interpretata, in una prospettiva paolina, come una creazione secondo l'Immagine di Dio che è Cristo. Abbiamo scelto di limitare l'uso della lettera maiuscola ai casi in cui il senso cristologico è facilmente identificabile.

³ Cfr. M. FLICK – Z. ALSZEGHY, *Fondamenti di una antropologia teologica*, coll. «Nuova collana di teologia cattolica 10», Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1982³ (1970), 59-146 su «L'Uomo immagine di Dio». Va precisato, tuttavia, che nella seconda parte sull'essere umano sotto il segno di Cristo, il tema viene ripreso nei termini di somiglianza con Dio restaurata.

⁴ Cfr. B. MONDIN, *L'uomo secondo il disegno di Dio. Trattato di antropologia teologica*, Studio Domenicano, Bologna 2011² (1992), 13-17 con il titolo «Principi fondamentali».

Il nostro lavoro si inserisce nel movimento dell'antropologia teologica postconciliare. Dato il gran numero di pubblicazioni in questo campo, ci limiteremo qui ad alcuni teologi cattolici di cui si evidenziano i contributi all'antropologia teologica come disciplina teologica. Juan Luis Ruiz de la Peña distingue l'antropologia teologica fondamentale e l'antropologia teologica speciale, e concepisce la prima come una teologia della creazione intorno all'immagine di Dio⁵. Luis F. Ladaria integra l'immagine di Dio nella sezione dedicata alla creazione, anche se ne dà una rilettura cristologica che permetterà di ripensare il rapporto fra cristologia e antropologia⁶. Franco Giulio Brambilla considera l'immagine di Dio ugualmente come un tema particolare non solo in una prospettiva storica, ma anche in relazione alle scienze contemporanee, sottolineando al contempo l'interpretazione dell'immagine come libertà⁷. Paul O'Callaghan apre la sua lunga sezione sullo sviluppo storico della dottrina della grazia con un capitolo sull'immagine di Dio e la filiazione divina nei due Testamenti⁸, mentre Bernard Sesboué, nella sua antropologia teologica, presenta l'immagine e la somiglianza di Dio più particolarmente dal punto di vista patristico⁹. Citiamo anche la monumentale antropologia teologica di Thomas Pröpper con un notevole capitolo sull'immagine di Dio in una prospettiva sia biblica che sistematica, situato nella prima parte dell'opera sulla destinazione dell'essere umano alla comunione con Dio¹⁰.

Ci sono diversi modi di integrare l'immagine e di trattarla, ma non è più concepibile proporre un'antropologia teologica senza interessarsi in

⁵ Cfr. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, coll. «Presencia Teológica 49», Sal Terrae, Santander 1988.

⁶ Cfr. L.F. LADARIA, *Antropologia teologica*, coll. «Theologia 3», GBP, Roma 2011 e *Introduzione alla antropologia teologica*, coll. «Theologia 6», GBP, Roma 2011.

⁷ Cfr. F.G. BRAMBILLA, *Antropologia Teologica. Chi è l'uomo perché te ne curi?*, coll. «Nuovo Corso di Teologia Sistemática 12», Queriniana, Brescia 2009³, 307-400.

⁸ Cfr. P. O'CALLAGHAN, *The Human Being According to Scripture. Image of God and Son of God*, in Id., *Children of God in the World. An Introduction to Theological Anthropology*, CUAP, Washington/D.C 2016, 89-117. In altre pubblicazioni in lingua inglese l'immagine di Dio è trattata in modo più limitato nel contesto della *Genesis* con diverse interpretazioni (ontologica, relazionale e funzionale), cfr. F. LERON SHULTS, *Relationality and the Doctrine of the Imago Dei*, in Id., *Reforming Theological Anthropology. After the Philosophical Turn to Relationality*, Eerdmans, Grand Rapids/MI 2003, 217-242 e M. CORTEZ, *Imago Dei*, in Id., *Theological Anthropology. A Guide for the Perplexed*, coll. «Guides for the Perplexed», T&T Clark International, New York - London 2010, 14-40.

⁹ Cfr. B. SESBOUÉ, *La gestion patristique du paradoxe. L'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu*, in Id., *L'homme merveille de Dieu. Essai d'anthropologie christologique*, Salvator, Paris 2015, 77-95.

¹⁰ Cfr. T. PRÖPPER, *Aspekte der menschlichen Gottenebenbildlichkeit*, in Id., *Theologische Anthropologie*, vol. 1, Herder, Freiburg i.Br. - Basel - Wien 2011, 123-270.

maniera approfondita a questo tema¹¹. Oltre al fatto che l'immagine di Dio sia studiata in maniera più o meno ampia nelle pubblicazioni generali di antropologia teologica, è forse ancora più significativo che il riferimento all'immagine sia diventato abituale anche in altre questioni teologiche. In ragione soprattutto della sua relativa indeterminatezza, cioè, con una formulazione positiva, della sua grande flessibilità, il tema dell'*imago Dei* è oggi spesso affrontato in unione con l'attualità teologica. In quanto segue, citeremo alcuni campi di ricerca importanti, indicando alcune pubblicazioni che stabiliscono una connessione esplicita con l'immagine di Dio¹².

Altri campi di ricerca sull'immagine di Dio

L'immagine di Dio è interpellata in relazione all'ecologia, poiché il cristianesimo è stato accusato di aver causato, con la sua interpretazione funzionale dell'immagine di Dio («dominare» la creazione), l'attuale crisi ecologica¹³. Di fronte a questa critica, la teologia risponde non solo con un chiarimento esegetico e storico, ma anche con un'interpretazione cristologica della signoria affidata come un servizio verso la creazione¹⁴. Fa parte di questa tendenza la monografia di Hall¹⁵, in cui l'autore propone una riflessione cristiana sulla crisi ecologica e interpreta l'immagine di Dio in una prospettiva funzionale: l'immagine consiste principalmente nella *stewardship* nei confronti della creazione. Da un punto di vista teorico, l'autore basa la sua lettura su un'interpretazione relazionale dell'immagi-

¹¹ L'antropologia teologica di David Kelsey sembra a prima vista un'eccezione, poiché in quasi 900 pagine descrive modi di esistenza eccentrica in rapporto alla creazione (cosa siamo?), all'escatologia (come siamo chiamati ad essere?) e alla grazia (chi siamo?). Ma alla fine del secondo volume, di oltre 150 pagine, il tema dell'immagine è al centro della sua riflessione sul nesso tra le tre parti della sua antropologia. Cfr. D.H. KELSEY, *Eccentric Existence. A Theological Anthropology*, 2 voll., Westminster John Knox Press, Louisville/KY 2009.

¹² Si è infine deciso di non elencare tutti i titoli, ma solo le pubblicazioni più significative.

¹³ La pubblicazione all'origine di questo dibattito è di L. WHITE Jr., *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*, in *Science*, New Series, vol. 155, n. 3767 (10 marzo, 1967) 1203-1207.

¹⁴ Cfr. D.M. SEIDENBERG, *Kabbalah and Ecology. God's Image in the More-Than-Human World*, CUP, New York 2015 e il contributo di D.J. BRYANT, *Imago Dei, Imagination, and Ecological Responsibility*, in *Theology Today* 57 (2001) 35-50.

¹⁵ Cfr. D.J. HALL, *Être image de Dieu. Le stewardship de l'humain dans la création*, coll. «CFi 213», Cerf, Paris 1998; ed. or., *Imaging God. Dominion as Stewardship*, Library of Christian Stewardship, Grand Rapids/MI - New York 1986. Cfr. anche O.-H. PESCH - J.-M. VAN CANGH (edd.), *L'homme, image de Dieu. Données bibliques, historiques et théologiques*, Académie internationale des Sciences religieuses, Bruxelles 2006.

ne e la oppone a quella che chiama un'interpretazione «sostanzialista»¹⁶. Nonostante un'opposizione, a nostro avviso artificiale, fra interpretazioni relazionale e ontologica, l'interpretazione funzionale conserva tutta la sua pertinenza, ma ha potuto in seguito essere migliorata¹⁷.

In maniera ancora più frequente, il tema dell'immagine di Dio è considerato come un ponte fra l'antropologia teologica e le questioni etiche, specialmente nel campo della bioetica¹⁸ e più specificamente per quanto riguarda la dignità umana¹⁹. La questione della pari dignità si amplia quando si affrontano diverse forme di discriminazione, per esempio, nei confronti delle donne²⁰, delle razze²¹ o delle disabilità²². Il punto di partenza è ovviamente il significato universale dell'immagine di Dio nella *Genesis*: tutti gli esseri umani senza alcuna eccezione sono portatori della dignità dell'immagine di Dio. La ricerca etica sull'immagine mira a esplorare le conseguenze concrete del riconoscimento di tale dignità.

Un altro campo di studio che mobilita oggi un certo numero di ricercatori riguarda l'immagine di Dio nel dialogo tra teologia e scienza²³. Le

¹⁶ Si veda a questo proposito il capitolo 6 sul rapporto tra interpretazione ontologica e relazionale dell'immagine di Dio; D.J. HALL, *Être image de Dieu*, cit., 147-184.

¹⁷ La pubblicazione più riuscita ci sembra quella di J.R. MIDDLETON, *The Liberating Image. The Imago Dei in Genesis 1*, Brazos Press, Grand Rapids/MI 2005.

¹⁸ Cfr. S.M. LEON, *An Image of God. The Catholic Struggle With Eugenics*, University of Chicago Press, Chicago/IL 2013. Cfr. anche il contributo di A. SUTTON, *Revisiting Reproductive Technology's Slippery Slope in the Light of the Concepts of Imago Dei, Co-Creation, and Stewardship*, in *Ethics & Medicine. A Christian Perspective* 18 (2002) 145-154 e P.C. CUNNINGHAM, *Is It Right or Is It Useful? Patenting the Human Gene, Lockean Property Rights, and the Erosion of the Imago Dei*, in *Ethics & Medicine. A Christian Perspective* 19 (2003) 85-98.

¹⁹ Cfr. R. RUSTON, *Human Rights and the Image of God*, SCM Press, London 2004; T.A. HOWARD (ed.), *Imago Dei. Human Dignity in Ecumenical Perspective*, CUAP, Washington/D.C. 2013; J.F. KILNER, *Dignity and Destiny. Humanity in the Image of God*, Eerdmans, Grand Rapids/MI 2014; C. WELZ (ed.), *Ethics of In-Visibility. Imago Dei, Memory, and Human Dignity in Jewish and Christian Thought*, coll. «Religion in Philosophy and Theology 77», Mohr Siebeck, Tübingen 2015 e *Humanity in God's Image. An Interdisciplinary Exploration*, OUP, Oxford, 2016.

²⁰ Cfr. K.E. BORRESEN (ed.), *The Image of God. Gender Models in Judaeo-Christian Tradition*, Fortress Press, Minneapolis/MN 1995 e *Imago Dei, privilège masculin? Interprétation augustinienne et pseudo-augustinienne de Gen 1,27 et 1 Cor 11,7*, in *Augustinianum* 25 (1985/1-2) 213-234; M.A. GONZALEZ, *Created in God's Image. An Introduction to Feminist Theological Anthropology*, Orbis, Maryknoll/NY 2007; M. BÄR, *Mensch und Ebenbild Gottes sein. Zur gottebenbildlichen Dimension von Mann und Frau*, coll. «Erfurter theologische Studien 101», Echter, Würzburg 2011; M.K. DEFRANZA, *Sex Difference in Christian Theology. Male, Female, and Intersex in the Image of God*, Eerdmans, Grand Rapids/MI 2015.

²¹ Cfr. K. TEEL, *Racism and the Image of God*, coll. «Black Religion, Womanist Thought, Social Justice», Palgrave Macmillan, New York 2010.

²² Cfr. J.D. WHITT, *In the Image of God. Receiving Children with Special Needs*, in *Review & Expositor* 113 (2016) 205-216.

²³ Cfr. J.P. MORELAND, *The Recalcitrant Imago Dei. Human Persons and the Failure of Natutalism*,

domande ruotano intorno al posto dell'essere umano tra le altre creature, in particolare quello dell'*human uniqueness* in relazione agli animali²⁴. Si può mantenere l'esclusività, per l'essere umano, dell'appellativo «immagine di Dio», quando si accoglie una visione evolutiva del mondo e delle specie? In un'altra direzione, ma sempre allo scopo di distinguere l'essere umano da altre realtà, si pone la questione della specificità umana in relazione a forme di intelligenza artificiale²⁵.

Un ultimo contesto pone l'immagine di Dio all'intersezione con l'arte²⁶, la psicologia²⁷ e la pastorale²⁸. In particolare quando si tratta della psicologia e dell'accompagnamento delle persone nella pastorale, la domanda ruota intorno a un doppio significato dell'immagine: l'essere umano creato a immagine di Dio e la nostra immagine di Dio, cioè il nostro modo di rappresentarci Dio, per esempio come un giudice severo o una madre tenera. Questa stessa questione della rappresentazione umana di Dio si pone *a fortiori* quando Dio è chiamato «Padre».

Questo elenco di campi e pubblicazioni non dice nulla sulla qualità e la diversità di questi studi, ma mostra semplicemente la fecondità di questo tema in un approccio interdisciplinare. Abbastanza spesso, però, l'immagine di Dio sembra diventare una semplice sigla per indicare una visione giudeo-cristiana dell'essere umano e per metterla in dialogo con i campi

coll. «The Veritas series», SCM Press, London 2009; J. MAHONEY, *Evolution, Altruism, and the Image of God*, in *Theological Studies* 71 (2010) 677-701.

²⁴ Cfr. J.W.V. VAN HUYSTEEN, *Alone in the World? Human Uniqueness in Science and Theology*, coll. «Religion, Theologie und Naturwissenschaft 6», Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2006; C. LILLEY – D. PEDERSEN (edd.), *Human Origins and the Image of God. Essays in Honor of J. Wentzel van Huysteen*, Eerdmans, Grand Rapids/MI 2017 (in questo volume, si veda ad esempio J.L. BARRETT – T.S. GREENWAY, *Imago Dei and Animal Domestication*, 64-81). Si veda inoltre l'articolo assai sintetico di M.S. BURDETT, *The Image of God and Human Uniqueness. Challenges from the Biological and Information Sciences*, in *Expository Times* 127 (2015) 3-10.

²⁵ Cfr. N. HERZFELD, *Creating in Our Own Image. Artificial Intelligence and the Image of God*, in *Zygon* 37 (2002) 303-316 e *A New Member of the Family? The Continuum of Being, Artificial Intelligence, and the Image of God*, in *Theology and Science* 5 (2007) 235-247; A. JACKELÉN, *The Image of God as Techno Sapiens*, in *Zygon* 37 (2002) 289-302.

²⁶ Cfr. J. COTTIN, *L'«imago Dei». Une réponse à l'enfermement de l'image*, in *NRT* 120 (1998) 404-418.

²⁷ Cfr. D. SEILER, *Imago dei – Bild Gottes. Zum Gespräch zwischen Psychoanalyse und religiösem Glauben*, in *Wege zum Menschen. Monatsschrift für Seelsorge und Beratung, heilendes und soziales Handeln* 51 (1999) 474-483; M.P. PHELPS, *Imago Dei and Limited Creature. High and Low Views of Human Beings in Christianity and Cognitive Psychology*, in *Christian Scholar's Review* 33 (2003) 345-366.

²⁸ Cfr. L.T. HOWE, *The Image of God. A Theology for Pastoral Care and Counseling*, Abingdon Press, Nashville/TN 1995; E. SCHULZ, *Der Mensch als Bild Gottes – der Mensch an der Grenze des Lebens. Ein Leitbild des seelsorglichen Handelns*, coll. «Erfurter theologische Studien 86», Benno Verlag, Leipzig 2005.

che abbiamo passato in rassegna: ecologia, etica, scienze naturali, arte, psicologia o pastorale. Per molti versi, l'attenzione è rivolta alle conseguenze di una tale visione umana sull'esistenza segnata dalle diverse relazioni con il creato e in particolare con gli animali, e in modo più specifico con quanti vengono discriminati per sesso, colore o handicap, ma anche dal rapporto con il mondo tecnologico.

Il progetto e il suo metodo

È gratificante vedere che la ricerca sull'immagine di Dio sta ricevendo una reale portata interdisciplinare, anche se a volte va di pari passo con una fatica esegetica e teologica limitata. Nel nostro progetto ci concentreremo su questo lavoro biblico e sistematico che potrà servire come punto di partenza per nuove prospettive, due delle quali saranno proposte nella conclusione. La nostra ricerca si situa all'interno dell'antropologia teologica, così come si è sviluppata nella teologia cattolica dopo il Concilio, ma questo ancoraggio confessionale non ci impedisce di cercare anche il dialogo con i teologi usciti dalla Riforma. Il lavoro sull'immagine di Dio permetterà di integrare un certo numero di contributi e di mirare a una coerenza d'insieme, ma difficilmente potrà rendere conto di tutta la ricchezza della teologia della creazione e dell'economia della salvezza sul tema del peccato e della grazia.

Il nostro progetto prevede innanzitutto il dialogo con l'esegesi e poi la promozione di una ricerca propriamente teologica sull'immagine di Dio. Infatti, nonostante gli sforzi postconciliari per integrare gli studi biblici, storici e sistematici, si rileva soprattutto nelle opere dogmatiche sull'immagine di Dio un numero relativamente ridotto di autori che si impegnano in un lavoro di sintesi²⁹. Da un lato, le opere dogmatiche non tengono conto di tutta la ricchezza del testo biblico e dell'esegesi che la mette in evidenza e, dall'altro, la tradizione bimillenaria viene abbastanza regolarmente svalutata, facendola apparire, in modo caricaturale, come «spiritualista». Proporre un'elaborazione sistematica in dialogo con il testo biblico e inserendola in

²⁹ Ci sono naturalmente delle eccezioni, per esempio il libro di R.S. PETERSON, *The Imago Dei as Human Identity. A Theological Interpretation*, coll. «Journal of Theological Interpretation Supplements 14», Eisenbrauns, Winona Lake/IN 2016. L'autore è in costante contatto con la Scrittura, che interpreta in una prospettiva canonica.

modo positivo nella tradizione teologica è, a nostro avviso, una condizione per rinnovare la riflessione teologica contemporanea.

Dal punto di vista del metodo, questo significa, prima di tutto e fondamentalmente, approfondire i testi biblici sull'immagine di Dio e gli studi esegetici che vi fanno riferimento. L'ascolto dei testi biblici dei due Testamenti permette di stabilire una visione complessa di diverse tradizioni con questioni esegetiche aperte e, allo stesso tempo, di prendere coscienza dei presupposti impliciti o espliciti presenti tra gli esegeti nel loro modo di interpretare l'immagine di Dio. Saremo allora in possesso di elementi per proporre – sulla base delle conquiste esegetiche – un'integrazione delle diverse tradizioni in una teologia biblica dell'immagine. Una tale prospettiva di teologia biblica va oltre le diverse tradizioni bibliche prese in sé e presuppone delle scelte ermeneutiche. Più concretamente, si tratta di articolare tre aspetti che emergono dai testi biblici: l'essere umano, maschio e femmina, creato a immagine di Dio (*Gen* 1,26s.); Cristo, Immagine di Dio (*2 Cor* 4,4; *Col* 1,15) e la trasformazione dell'essere umano secondo l'Immagine che è Cristo (*2 Cor* 3,18; *Rm* 8,29; *Col* 3,9s.). Il nostro procedimento – seguiranno gli argomenti – consisterà nell'integrare la prospettiva della *Genesi* con quella di Paolo offrendo un'interpretazione cristologica non solo della ri-creazione, ma già della creazione: l'essere umano è creato secondo l'Immagine che è Cristo e in vista della piena realizzazione di questa stessa Immagine. Una tale interpretazione va evidentemente oltre l'intenzione dell'autore sacerdotale, ma giustifica il processo di reinterpretazione dell'immagine di Dio all'interno della Bibbia.

La teologia biblica dell'immagine sarà il nostro riferimento per un lavoro sistematico che consiste nel riprendere il tema all'interno della tradizione ecclesiale e nel contesto dell'antropologia teologica contemporanea³⁰. Il concilio Vaticano II e la sua concezione dell'immagine di Dio, che studieremo in maniera approfondita, ci condurranno a due questioni riguardanti la teologia dell'immagine, cioè l'articolazione fra cristologia e antropologia e quella fra natura e grazia. Queste grandi questioni del XX secolo, che affronteremo con il contributo di alcuni autori di riferimento (Barth, Balthasar, Rahner, Kasper, Pannenberg, Lubac), arricchiranno la nostra concezione dell'immagine di Dio chiarendo, da un lato, in che modo Cristo è allo stesso tempo

³⁰ Per il rapporto tra esegesi, teologia biblica e teologia sistematica (fondamentale e dogmatica), il contributo di Benoît Bourguine è particolarmente illuminante. Nel nostro approccio, ci situiamo prima di tutto al livello di un approccio di teologia biblica, poi di elaborazione teologica; cfr. B. BOURGUINE, *Bible oblige. Essai de théologie biblique*, coll. «CFi 308», Cerf, Paris 2019, 240-261 [trad. it., *Così sta scritto. Saggio di teologia biblica*, Queriniana, Brescia 2022, 202-220].

prototipo e modello dell'immagine di Dio che noi siamo e, dall'altro, come questo aiuti a pensare il divenire dell'immagine di Dio come compimento dell'essere umano per grazia fino alla pienezza escatologica.

L'interpretazione cristologica dell'immagine sarà completata da un'interpretazione filiale, il che significa che essere l'immagine di Dio è da intendersi nel senso di essere figlio o figlia di Dio. La stretta associazione tra l'immagine di Dio e la filiazione divina non è il frutto di una costruzione teologica, ma emerge dalla ricerca biblica, che richiede un approfondimento teologico. Cercheremo di mostrare che i tre aspetti dell'immagine che abbiamo appena distinto (prima Cristo, poi l'essere umano secondo la creazione e infine secondo la sua ri-creazione) riguardano anche la filiazione divina: il Figlio di Dio, l'essere umano in quanto figlio o figlia di Dio secondo la creazione (o generazione) e secondo la ri-creazione (o rigenerazione), attraverso la filiazione adottiva. Da un lato, questo ci porterà a difendere la tesi che tutti gli esseri umani sono figli o figlie di Dio per creazione. Si tratta di un contributo all'antropologia teologica contemporanea, che spesso si limita a considerare l'essere umano come destinato o disposto alla filiazione adottiva senza parlare chiaramente di una filiazione creazionale. D'altra parte, l'interpretazione filiale aiuterà a superare l'opposizione artificiale tra la dimensione relazionale e quella ontologica dell'immagine di Dio, come la si trova talvolta nell'esegesi e nell'antropologia teologica. Questo emerge dall'esperienza umana, in cui la relazione filiale implica che il figlio e la figlia siano diversi dai genitori, avendo così un essere proprio. Inoltre, l'interpretazione filiale consentirà un'integrazione più armoniosa della pneumatologia, della teologia trinitaria e dell'ecclesiologia nella teologia dell'immagine.

Per la nostra elaborazione teologica dell'immagine di Dio questo significa che non si ispirerà solo alle ricerche direttamente dedicate all'immagine di Dio, ma cercherà di allargare l'orizzonte per arricchire la teologia dell'immagine con alcuni temi studiati in antropologia teologica (il rapporto fra cristologia e antropologia, fra natura e grazia, fra protologia ed escatologia, ma anche l'ontologia relazionale e la filiazione divina). Tale ampliamento offrirà allo stesso tempo una nuova prospettiva su questi temi e ci permetterà di prendere posizione nei dibattiti.

A partire da quanto abbiamo appena precisato sul nostro progetto e sul nostro metodo, ci proponiamo di dare una breve descrizione del titolo scelto per questo lavoro: *L'umano, immagine filiale di Dio. Un'antropologia teologica in dialogo con l'esegesi*. Con il sottotitolo di carattere metodologico, ci riferiamo alla nostra scelta di fondare l'elaborazione sistematica di un'antropologia teologica sugli orientamenti biblici così come si lasciano precisare nel dialogo con l'esegesi. Forse è audace parlare di dialogo. Non

sarebbe più corretto parlare di ascolto, nella misura in cui abbiamo letto – «ascoltato» – varie opere esegetiche e abbiamo potuto beneficiare di osservazioni competenti sul nostro modo di avvicinarci ai testi biblici? Ma il dialogo va oltre l'ascolto, presupponendo una reciprocità nella ricerca e quindi anche – per quanto possa sembrare audace – un contributo da parte nostra all'esegesi. È troppo sperare che questo lavoro possa portare a tale reciprocità? In ogni caso, nella conclusione, proporremo di rivisitare una questione esegetica sulla base del nostro lavoro sistematico. Per il momento, ammettiamolo, il sottotitolo è programmatico. Parliamo allora di un desiderio di dialogo con gli esegeti e i loro contributi. In questo ci uniamo al desiderio di Benoît Bourguine che considera la teologia biblica come la piattaforma sulla quale esegeti e teologi sistematici si incontrano e si arricchiscono nella loro ricerca³¹.

Per presentare il tema del nostro lavoro, abbiamo scelto la formula «l' umano, immagine filiale di Dio». Essa indica che il tema principale è l'immagine di Dio con una particolare attenzione alla sua dimensione filiale, vale a dire che la filiazione divina concretizza ciò che significa essere e diventare immagine di Dio. Abbiamo scelto questo titolo perché crediamo che qui risieda il principale contributo del nostro lavoro. Certamente, questo legame viene affrontato sia nell'esegesi che nella teologia sistematica, ma senza essere sviluppato con la profondità con cui cercheremo di farlo. Tuttavia, la formula ovviamente non dice tutto su ciò che esploreremo nel corso della nostra ricerca. Alla fine, ci sembra una scorciatoia per una formulazione più completa: *l'umano è per creazione e diventa per grazia l'immagine filiale di Dio nell'Immagine filiale che è Cristo*. Questa frase esplicita due aspetti già menzionati sopra, cioè, da un lato, che Cristo come Immagine filiale è il riferimento per l'immagine filiale umana e, dall'altro, che l'immagine filiale per creazione è il punto di partenza di una realizzazione progressiva, resa possibile dal dono gratuito di Dio.

L'itinerario complessivo

Concludiamo questa introduzione con la presentazione del viaggio che faremo. La struttura tripartita comprende una prima parte a tenore soprat-

³¹ Cfr. *ibid.*, 253 in particolare la nota 1 190pñ+0[trad. it., 213 n. 47].

tutto esegetico (*L'immagine di Dio nella Bibbia dà a pensare*, 21-127), poi una seconda parte con un' esplorazione dell'immagine di Dio nella *Gaudium et spes* e delle questioni teologiche che ne derivano (*Il concilio Vaticano II e il suo impulso per l'antropologia teologica*, 129-231) e infine una terza parte sull'interpretazione filiale dell'immagine di Dio (*L'immagine filiale di Dio tra creazione e salvezza*, 233-349).

Nella prima parte, che analizza in maniera approfondita l'immagine nei tre passi principali della *Genesi* (*Gen* 1,26-28; *Gen* 5,1-3 e *Gen* 9,6) con particolare attenzione ai diversi modelli interpretativi dell'immagine, il primo capitolo sarà dedicato a *L'interpretazione dell'immagine di Dio nella Genesi tra esegesi e teologia sistematica* (25-72). Pur valorizzando, con l'esegesi recente, un'interpretazione funzionale (il governo sul mondo) e un'interpretazione relazionale (il rapporto divino-umano in particolare), vedremo che queste interpretazioni non possono essere dissociate da una considerazione dell'identità della persona umana e anche delle sue multiformi capacità presupposte per assumere una funzione di governo e per crescere in una relazione personale. Questa interpretazione ontologica dell'immagine è nella linea di un ultimo modello interpretativo che il testo biblico, specialmente in *Gen* 5,1-3, ci suggerisce, cioè l'interpretazione filiale.

L'intermezzo su *L'immagine di Dio ricontestualizzata dalla Genesi a Paolo* (73-87) sensibilizza sul fatto che la *Genesi* è il punto di partenza di una ricca e creativa tradizione biblica ed extrabiblica dell'immagine di Dio, che plasma il contesto culturale e religioso dal periodo intertestamentario fino alla redazione del Nuovo Testamento. Sulla base dell'immagine così ricontestualizzata, il secondo capitolo (*L'immagine di Dio nella rilettura paolina*, 89-124) si interessa soprattutto a Paolo, che è interamente segnato dal Figlio e dal dinamismo che tende verso lui. Se la dimensione cristologica ed escatologica dell'immagine di Dio è particolarmente sottolineata in lui, è più difficile – ma non impossibile – capire come egli concepisca il legame con l'immagine di Dio secondo la *Genesi*. La storia dell'*imago Dei* dopo Paolo sarà segnata da diversi tentativi di pensare insieme i due Testamenti e talvolta di opporli. La nostra proposta di lettura consisterà nell'integrare la *Genesi* nell'interpretazione cristologica dell'immagine, andando così deliberatamente oltre il suo senso letterale, pur facendo affidamento su alcune potenzialità presenti nel testo sacerdotale della *Genesi*.

La seconda parte si apre con un capitolo intitolato *L'imago Dei nella Gaudium et spes. L'impulso conciliare per l'antropologia teologica postconciliare* (133-160). Questo terzo capitolo verte sul momento cruciale che è stato l'ultimo Concilio per la ricerca sull'immagine di Dio. Cercheremo di mostrare come nel testo conciliare coesistano due vie: due vie di cui

una procede dall'antropologia verso la cristologia, mentre l'altra abbraccia l'antropologia all'interno della cristologia. La prima è riscontrabile in tutto il primo capitolo della Costituzione conciliare (GS 12-22): si apre con il riferimento antropologico all'essere umano creato a immagine di Dio (*Gen* 1,26s.) e si conclude con Cristo, Immagine del Dio invisibile (*Col* 1,15) e la nostra conformazione a questa Immagine (*Rm* 8,29). Si potrebbe dire in modo caricaturale che la cristologia viene introdotta alla fine unicamente come coronamento dell'antropologia. La seconda via si trova nel famoso ultimo paragrafo del capitolo della stessa Costituzione (GS 22) e presenta Cristo non più solo come culmine, ma anche come fonte dell'antropologia, il che implica che la mediazione cristologica riguarda già la creazione dell'essere umano. La pluralità di approcci nel testo conciliare suscita una ripresa e una discussione nell'antropologia teologica del dopo Concilio.

Il quarto capitolo del nostro lavoro, su *Cristologia e antropologia nella prospettiva dell'immagine di Dio* (161-191), continua la riflessione conciliare approfondendo la relazione tra cristologia e antropologia con alcuni testi della Commissione Teologica Internazionale e alcuni autori importanti (Barth, Balthasar, Rahner e Pannenberg). C'è accordo sul fatto che il compimento umano si realizza con e in Cristo, ma si tratta di pensare più specificamente la mediazione creatrice di Cristo e di coglierne le conseguenze per una teologia dell'immagine. Come dobbiamo intendere l'affermazione che l'essere umano è creato secondo l'Immagine che è Cristo e allo stesso tempo in vista di essere ricreato secondo questa stessa Immagine?

Questa domanda ci porta ad una questione molto dibattuta nel quinto capitolo: *Natura e grazia. L'apporto di Henri de Lubac a una teologia dell'immagine* (192-231). Cerchiamo di mostrare il legame intrinseco fra natura e grazia inteso alla maniera di una capacità destinata a realizzarsi gratuitamente nella relazione divino-umana. Il linguaggio astratto del soprannaturale, usato da Lubac, sarà tradotto nella terminologia dell'immagine di Dio. Questo capitolo, insieme al quarto, prende chiaramente posizione rispetto ai due itinerari presentati nella *Gaudium et spes*: si percorre la seconda via secondo la quale la cristologia abbraccia l'antropologia, pur cercando di integrare in essa i punti forti della prima, cioè la valorizzazione della ricerca umana così come una giusta autonomia del creato.

L'interpretazione cristologica dell'immagine di Dio, così come viene elaborata nella seconda parte, non è pienamente soddisfacente: il legame tra capacità e realizzazione dell'immagine non è sufficientemente concreto e il binomio cristologia-antropologia manca ancora di apertura alla pneumatologia, alla teologia trinitaria e all'ecclesiologia. La terza parte sull'interpretazione filiale dell'immagine di Dio vuole offrire una risposta a questi

limiti. Iniziamo con un capitolo su *Le interpretazioni ontologica e relazionale dell'immagine di Dio* (237-265). Anche se il titolo sembra estraneo alla prospettiva filiale, ci permette invece di mostrare che l'opposizione tra un'interpretazione relazionale e un'interpretazione ontologica dell'immagine di Dio è artificiale e che non è possibile separare relazione ed essere proprio dei soggetti. Con Stein, cerchiamo di chiarire una dimensione fondamentale dell'essere figlio o figlia, cioè la sua irriducibile unicità, come condizione per una vera relazione con Dio.

Il settimo capitolo, su *Filiazione creazionale e filiazione adottiva in dialogo con l'esegesi* (266-287), mostra che molti testi biblici sostengono l'idea di un'associazione tra l'immagine e la filiazione divina. I diversi aspetti identificati riguardo all'immagine di Dio si ritrovano anche per la filiazione divina: il Figlio di Dio, l'essere umano generato come figlio o figlia di Dio o rigenerato attraverso la filiazione adottiva. L'accento sarà posto sulla filiazione creazionale e la sua compatibilità con la visione paolina della filiazione adottiva (υιοθεσία). L'intermezzo intitolato *Filiazione creazionale e filiazione adottiva. L'apertura conciliare* (289-295) propone una ricerca sul vocabolario filiale del concilio Vaticano II, che fa sua la distinzione tra una filiazione creazionale e una filiazione per grazia.

L'ottavo e ultimo capitolo è intitolato *L'immagine filiale di Dio. Una sintesi teologica* (297-333). Si tratta di un tentativo personale di sintesi che mostra le potenzialità di un arricchimento della teologia dell'immagine con un'interpretazione filiale. L'esperienza umana della filiazione apre una via per pensare la relazione divino-umana da una prospettiva personalista: la relazione filiale non si limita alla generazione, ma coinvolge una crescita nella relazione che comporta una trasformazione della persona. Questa crescita, per quanto riguarda l'umanità, non è lineare, ma presenta una rottura seguita da una riconciliazione attraverso Cristo. Alla luce della parabola del figlio prodigo, considereremo un'interpretazione teologica: Cristo, per solidarietà con noi, diventa il figlio prodigo che, nel suo ritorno al Padre, ci riconcilia con lui. L'opera dello Spirito Santo e l'inserimento ecclesiale che suscita, saranno evidenziati nel nostro ritorno al Padre con la crescita relazionale e la trasformazione che lo accompagnano.