

L'UOMO CREATO AD IMMAGINE DI DIO E RICREATO ATTRAVERSO LA KENOSI DEL FIGLIO

Tarciziu GRĂDINARU*

Abstract: Sacred Scripture is the main advocate and defender of human dignity. Man's dignity derives precisely from the fact that a 'piece' of God has been placed in him, the 'image and likeness' of God has been impregnated in him (*Gen 1,26-27*). Sin comes between man and God, depriving man of the glory he should have had in God's company. Through kenosis, the Logos takes on human nature with which he performs the work of salvation so that man sees in the glorified Son the archetype according to which he was created. Christ incarnate and glorified has recreated man, has deified him. The kenosis of the eternal Logos materialised in the incarnation was not only a way through which man was able to see the perfect prototype after which he was created, but also became a model to be followed in living life on this earth.

Keywords: image and likeness, kenosis, human dignity, redemption, deification of man, creation.

Introduzione

La creazione è un mezzo attraverso il quale Dio Onnipotente si rivela. L'apice di questa creazione è l'uomo. Nell'uomo, Dio pone la sua „immagine e somiglianza” (*Gen 1,26-27*), gli conferisce una dignità inalienabile, lo fa governare sulla terra (cfr. *Gen 1,28*), lo colloca in questo mondo materiale al quale è superiore. Ciò che più sorprende nel racconto della creazione dell'uomo è la sua vicinanza a Dio, il rapporto che l'uomo ha con il suo Creatore. Questa armonia tra l'uomo e Dio è distrutta dal peccato, e l'uomo ne porta le conseguenze: fatica, sofferenza, morte, cacciata dal paradiso terrestre (cfr. *Gen 3,16-24*). Dio non ha abbandonato l'uomo e in *Gen 3,15* troviamo il primo annuncio di un Salvatore. La promessa del Salvatore si compirà nell'incarnazione del Figlio di Dio. La venuta sulla terra del Figlio divino ha un ruolo redentore, ma offre un nuovo significato, una nuova prospettiva su ciò che significa „immagine e somiglianza” di Dio. Attraverso l'incarnazione l'immagine e la somiglianza diventano visibili in Cristo. Il Nuovo Testamento compie il passaggio da una creazione teoforme e teo-centrica a una creazione cristoforme e cristocentrica. All'interno di questo nuovo approccio alla creazione dell'uomo in una prospettiva cristologica, la

* Facoltà di Teologia, Università di Bucharest; email: tarciziug@gmail.com.

kenosi ha un ruolo importante perché l'intera vita del Logos incarnato è stata segnata da questo „spogliarsi”. La kenosi, sebbene sia un atto del Figlio di Dio, ha anche delle ripercussioni sull'uomo.

1. L'uomo creato ad immagine e somiglianza di Dio (*Gen 1,26-27*)

I racconti biblici delle origini dell'umanità mostrano l'unità dell'intero genere umano e insegnano che il Dio di Israele è il padrone della storia e dell'universo: la sua azione abbraccia il mondo intero e l'intera famiglia umana, a cui è destinata l'intera opera della creazione. La decisione di Dio di creare l'uomo a sua immagine e somiglianza (cfr. *Gen 1,26-27*) conferisce all'uomo una dignità unica, che si estende a tutte le generazioni (cfr. *Gen 5*) e a tutta la terra (cfr. *Gen 10*)¹.

Questo testo del *Libro della Genesi* (1,26-27) è essenziale nel fondamento scritturale dell'origine dell'umanità. Resta da vedere esattamente quando questo testo fu scritto, se Israele conobbe per primo Dio come creatore o liberatore del popolo eletto. Se consideriamo i testi nell'ordine in cui sono scritti nelle Sacre Scritture, allora possiamo vedere che Dio è per il popolo ebraico prima il creatore e poi il liberatore. Ma secondo l'analisi esegetica e le nuove scoperte in campo biblico, non è così. I primi capitoli del *Libro della Genesi* (1-11) appartengono a tradizioni redazionali: jahvista e sacerdotale. La tradizione sacerdotale non può essere considerata così antica perché secondo alcuni si sarebbe elaborata dopo la cattività babilonese, intorno al 500 a.C. La tradizione yahvista è più antica, avendo il primo contributo alla stesura dei primi 5 libri della Sacra Scrittura. Sembra che esistesse al tempo di Salomone, nel X secolo a.C.². Per quanto riguarda la data in cui è avvenuta l'uscita del popolo ebraico dalla schiavitù egiziana, le opinioni sono divise. Secondo alcuni ricercatori, la liberazione dalla schiavitù egiziana sarebbe avvenuta nel XV secolo a.C., mentre altri ricercatori moderni considerano l'anno 1280 a.C. come la data approssimativa dell'esodo³. È certo, secondo queste teorie, che per il popolo ebreo Yahweh è stato prima un liberatore e poi gli è stato assegnato il ruolo di creatore del mondo.

Pertanto, l'idea di universalità, l'idea che tutte le persone hanno un'origine comune, è stata gradualmente raggiunta. Anche se il popolo israelita si considerava superiore agli altri popoli (soprattutto durante il regno del re Salomone), si giunge alla conclusione che tutte le persone sono uguali,

¹ Cf. PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendiu de doctrinã socialã a Bisericii*, Sapientia, Iași 2007, 428.

² Cf. D. ARENHOEL, *Genesis*, Cittadella, Assisi 1987, 21-22.

³ Cf. E. BROWN – J.A. FITZMEYER – R.E. MURPHY, *Introdúcere și comentariu la Sfânta Scripturã*, I, Galaxia Gutenberg, Târgu-Lăpuș 2005, 513-514.

che sono state tutte create da Dio e non ci sono differenze tra loro. Il popolo di Israele si rende conto che la potenza di Dio non opera solo al suo interno, ma è presente in tutto il mondo.

Lo si può vedere anche negli elenchi dei popoli presentati nei primi capitoli del *Libro della Genesi*. Vengono presentati gruppi di popoli che hanno un'unica origine, e all'interno di questi elenchi Israele non appare come privilegiato o come il centro di tutti i popoli. Sarebbe stato molto più facile per Israele, in quanto popolo di Dio, essere una fonte per le altre nazioni. Ma non succede così. Invece, nella storia biblica delle origini, si parte dalla creazione del mondo e si arriva a tutti i popoli. Israele si rende conto di far parte del mondo storico dei popoli, e secondo la creazione non c'è nulla che distingue Israele o qualsiasi altro popolo dagli altri popoli. Si giunge così alla conclusione che il disegno creativo di Dio si è attualizzato nella pluralità etnica. Ecco perché il capitolo 10 del *Libro della Genesi* è considerato come una vera conclusione del racconto della creazione⁴. Così, il primo libro della Bibbia ci mostra il fatto che la moltitudine di popoli che esistono, esiste per volontà divina. Anche se oggi ci sono tanti popoli, questo non è per caso, ma secondo il disegno di Dio. Tuttavia, questa valutazione positiva dell'origine delle varietà dei popoli è seguita da una valutazione negativa, quella della torre di Babele⁵.

La tradizione yahvista e sacerdotale, analizzando la situazione in cui si trovava il popolo ebraico al momento della sua arruolamento, la proietta nel passato; e così passando dal particolare (Israele) all'universale (umanità) e da quell' „oggi” che si esamina e si scrive a quell' „allora” che vale per tutti, le due tradizioni proiettano la risposta nel passato, descrivendola come realtà spesa *in principio*, in „tempo senza tempo”, in quell'in principio che spiega qual è la verità dell'uomo e del mondo „dall'eternità”. In questa evocazione del passato per spiegare il presente, il teologo cerca di penetrare nella profondità della persona umana, del suo rapporto con Dio e con la natura: il suo ritorno al tempo dall'inizio rappresenta il ritorno al centro dell'essere, alla sua radice autentica, alla fonte da cui scaturisce il senso o il non senso della vita umana. Questo procedimento si chiama eziologia metastorica, il che significa conoscere le cause della storia attuale mediante riflessioni fatte alla luce della propria fede, attraverso le quali si indaga ciò che sta al di là della storia e la definisce⁶.

L'autore sacro usa il termine ebraico *bara*, „creare”, per descrivere l'azione di Dio: compare nel racconto della creazione al v. 1 (creò il cielo e la terra),

⁴ Cf. G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento*, I, Paideia, Brescia 1972, 191-193.

⁵ Cf. G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento*, I, 193-194.

⁶ Cf. G. CAPPELLETTI, *In Camino con Israele*, Messaggero di San Antonio, Padova 1991, 68-70.

al v. 21 (gli animali) e al v. 27 (uomo). Nell'ultimo caso, il verbo compare tre volte, il che mostra la pienezza e la perfezione dell'atto creativo, che raggiunge il suo apice⁷. Una gradualità è evidente nel ciclo di sette giorni; ma l'uomo, al termine di questa successione temporale, non è la conclusione di questa gradazione naturale, perché Dio sembra includerlo nel suo disegno prima di chiamarlo all'esistenza, prendendo una decisione su di lui: „Facciamo l'uomo a nostra immagine, e la nostra somiglianza” (*Gen* 1,26)⁸. L'uomo è inserito nel mondo visibile come culmine dell'atto creativo⁹, destinato a governare la terra¹⁰ (cfr. *Gen* 1,28), essendo posto al di sopra del mondo materiale. Sebbene sia riferito a questo mondo visibile, il testo non parla della somiglianza dell'uomo con esso, ma solo con Dio; questo perché la persona è „qualcuno”. Questo fatto la distingue nettamente dalle altre entità¹¹. L'uomo se ne separa perché, alla sua creazione, Dio ha operato una „discontinuità ontologica” o un „salto ontologico”¹².

La frase „immagine e somiglianza” non chiarisce in cosa consiste la somiglianza, afferma solo che è stata data all'uomo. Il testo ritiene sufficiente e univoca questa affermazione. La parola *šelem* (figura, statua, scultura) indica l'idea di corrispondenza e somiglianza, e la parola *demût* (uguaglianza, simile a) è come un'interpretazione. Certo è che sono riferimenti all'uomo intero, completo, perfetto e non ne evidenziano solo la parte spirituale o quella fisica. A causa della sua somiglianza divina, l'uomo è posto al di sopra di tutte le creature, e d'altra parte questa sua dignità creaturale è limitata. La parola „facciamo” si riferisce solo alla somiglianza diretta di Dio. Nello spirito della fede israelita prima di parlare di antropomorfismo, si può parlare di di teomorfismo nella creazione dell'uomo¹³. Prima di creare l'uomo,

⁷ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò: catechesi sull'amore umano*, Città Nuova, Libreria Editrice Vaticana, Vatican 1987², 72.

⁸ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò*, 33-34.

⁹ Cf. G.-I. ROBU, *The interpretation of the status naturae integrae (gen 1-2) within the adequate anthropology of John Paul II*, in *Dialog Teologic*, 38 (2016), 33; GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Evangelium vitae* (25 martie 1995) 34; GIOVANNI PAOLO II, „Allocuzione al convegno romano del Movimento per la vita”, 3.12.1982, in *La famiglia cristiana nell'insegnamento di Giovanni Paolo II*, Famiglia cristiana, Milano 1988, 24.

¹⁰ Dominando la terra, l'uomo manifesta la sua somiglianza con il Creatore. Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò*, 45.49; GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Laborem exercens* (14.09.1981) 4.

¹¹ Cf. T. ROSTWOROWSKI, *Din gândirea filosofică a Papei Ioan Paul al II-lea*, Ars Longa, Iași 1994, 68. 116.

¹² Cf. J.M. ZYCIŃSKI, „Evolution and Christian Thought in Dialog according to the Teaching of John Paul II”, in *Logos* 9 (2006) 18; Cf. G.-I. ROBU, *The interpretation of the status naturae integrae (gen 1-2) within the adequate anthropology of John Paul II*, in *DT*, 38 (2016), 33-38.

¹³ Cf. G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento*, I, 174-175.

il Creatore entra quasi in sé stesso, per cercare il modello ispiratore, che si manifesta come quel „Noi” divino, trinitario¹⁴. Il significato dell’espressione „immagine e somiglianza” è teologico. Ci viene suggerita la definizione dell’uomo fondata sul rapporto con Dio come imago Dei, da cui deriva l’impossibilità di ridurre l’uomo al mondo. L’uomo non può essere spiegato con le categorie della materialità visibile, anche se l’uomo (ha’adam) che Dio ha creato a sua immagine è dotato di un corpo, è un corpo¹⁵.

L’uomo è fatto a immagine di Dio, essendo il Dio stesso il modello dell’uomo; ma Dio è così trascendente che è proibito farne un’immagine; solo l’uomo può rivendicare questo titolo di essere immagine che esprime la sua somma dignità (cfr. *Gen* 9,6). Questa dignità gli dà la possibilità di regnare su tutte le creature della terra e inoltre, sembra, anche se non ha il potere di creare, possiede almeno il potere di procreare (cfr. *Gen* 1,27 ss.; 5,1 e segg., *Lc* 3,38). I *Libro della Sapienza* (2,23) presenta un altro elemento importante dell’essere come Dio, che è l’immortalità¹⁶. Anche a causa della „immagine e somiglianza” di Dio, l’uomo ha un rapporto personale e consapevole con Dio (cfr. *Gen* 1,29-30; 2,15-16; 3,8), possiede in sé una serie di caratteristiche ereditate da Dio (cfr. *Sal* 139,14: discernimento, volontà, sentimento, creatività)¹⁷.

Secondo il testo di *Genesi* 5,3, Adamo generò Seth „a sua somiglianza, a sua immagine”. Ciò significa che Dio ha dato all’uomo il potere di trasmettere, attraverso la riproduzione, questa sua suprema dignità. Non si può dire che la somiglianza divina sia andata perduta, essendo stata riaffermata al tempo di Noè (cfr. *Gen* 9,6b). La storia della caduta dell’uomo parla di gravi sconvolgimenti nella natura creaturale dell’uomo, ma l’Antico Testamento non dice che abbiano influito sulla somiglianza divina nell’uomo¹⁸.

L’„immagine e somiglianza” di Dio si trova in ogni uomo, quindi tutti gli uomini hanno la stessa dignità e tutti devono governare la terra. Il potere di dominare il mondo non è solo di pochi, ma appartiene a tutti. Tutte le persone devono sentirsi responsabili per il mondo intero¹⁹. Per enfatizzare ulteriormente questa idea, la Bibbia chiama il primo uomo adâm. Il nome adâm nelle Sacre Scritture significa uomo o umanità, e in certi contesti è anche usato come nome proprio. Il nome adâm nelle Sacre Scritture significa

¹⁴ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò*, 59; GIOVANNI PAOLO II, Lettera alle famiglie *Gratissimam sane* (2.02.1994) 6.

¹⁵ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò*, 34.

¹⁶ Cf. P. LAMARCHE, „Chip”, in *Vocabular de Teologie Biblică*, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București, București 2001, 114.

¹⁷ Cf. A. KEUN, ed., „Chipul lui Dumnezeu”, in *Dicționar biblic*, I, Stephanus, București 1995, 257.

¹⁸ Cf. G. VON RAD, *Teologia dell’Antico Testamento*, I, 177.

¹⁹ Cf. S. SQUARISE, *Cittadini del mondo*, Messaggero di San Antonio, Padova 1992, 88.

uomo o umanità, e in certi contesti è anche usato come nome proprio. Nel testo 1,27: „Dio creò l'uomo a sua immagine...” il termine si riferisce senza dubbio alla specie umana. La versione greca e latina dell'Antico Testamento e anche il testo masoretico (VIII-X aC) fanno di *adâm* il nome del primo uomo, l'eroe leggendario di tutta l'umanità. Questo Adamo unico, considerato o meno un personaggio simbolico, evidenzia l'unicità, l'uguaglianza e l'unità della specie umana agli occhi di Dio che non conosce né superuomini né uomini inferiori²⁰. Secondo la mentalità semitica, l'antenato di una nazione porta in sé la collettività nata dalla sua progenie, tutti i suoi discendenti trovano in lui origine, sono incorporati in lui. Si tratta della cosiddetta “personalità aziendale”. Secondo il testo di *Gen 2*, l'uomo appare in Adamo con le tre relazioni essenziali: con Dio, con la terra, con i fratelli²¹.

Dio, dunque, ha fatto da un unico principio l'intera specie umana (cfr. *At 17,26*). Non è solo un'unità di natura astratta, è un'unità di sangue: tutte le genealogie partono da Adamo ed Eva; dopo il diluvio, cominciano da Noè (cfr. *Gen 9,18 ss.*). Tuttavia, l'unità non rappresenta l'uniformità indistinta. Le persone devono moltiplicarsi e riempire la terra (cfr. *Gen 1,28*); ciò presuppone una progressiva diversità del genere umano e delle masse, che la Scrittura vede voluta da Dio (cfr. *Gen 10; Dt 32,8 ss.*)²². Nonostante la diversità del genere umano, la vita che Dio offre all'uomo è originale e diversa da quella di ogni essere vivente, perché, pur essendo imparentato con la polvere della terra (cfr. *Gen 2,7; 3,19*), l'uomo rimane manifestazione di Dio, traccia della sua gloria (cfr. *Gen. 2,7; 3,19*)²³, segno del suo amore²⁴. La teologia classica insisteva sul fatto che l'immagine Dei si riduce alla ragione umana. La nostra somiglianza con Dio non si riferisce esclusivamente all'anima, perché un dualismo corpo-anima non giustificherebbe la bontà della creazione di Dio, negata dal manicheismo contemporaneo. Tutto l'uomo è il risultato di un atto esplicito della volontà di Dio. Tutto l'uomo è una finestra su Dio. E se ci sono molte immagini bibliche in cui gli attributi di Dio sono antropomorfici, accade perché solo così possiamo pensare a Dio. La causa è quindi più profonda: se Dio non è antropomorfo così come pensato da noi, la causa è che prima di tutto noi siamo teomorfi.

²⁰ Cf. A. NORDON-GERARD, „Adamo”, in *Dizionario della Bibbia*, I, R.C.S. Libri & Grandi Opere S.p.A., Milano 1994, 37.

²¹ Cf. X. LÉON-DUFOUR, „Om”, in *Vocabular de Teologie Biblică*, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București, București 2001, 491.

²² Cf. J. PIERRON – J. GUILLET, „Neamuri”, in *Vocabular de Teologie Biblică*, Editura Arhiepiscopiei Romano-Catolice de București, București 2001, 464.

²³ Cf. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Evangelium vitae* (25.03.1995), 34.

²⁴ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò*, 76.81.

2. Gesù Cristo: il prototipo dell'uomo

Nell'Antico Testamento troviamo l'idea della sapienza come „immagine” di Dio: „È irradiazione di luce eterna, specchio immacolato dell'opera di Dio e immagine della sua bontà” (*Ts* 7,26). Il Nuovo Testamento afferma che Gesù è la „sapienza di Dio” (*1Cor* 1,24,30). Secondo la rivelazione divina, Gesù Cristo è quella sapienza, quell'immagine secondo la quale l'uomo è stato creato. L'inno cristologico (*Col* 1,15-20) presenta in termini chiari che Gesù è l'icona del Dio invisibile, il primogenito di ogni creatura, per mezzo del quale sono state create tutte le cose nei cieli e sulla terra. Cristo è “l'icona di Dio”, è quell'immagine archetipica come era considerata sapienza nell'Antico Testamento. Per essere icona del creato, l'autore paolino ricorda che Gesù è „il primogenito di ogni creatura” (*Col* 1,15). Questa osservazione è un riferimento diretto alla preesistenza di Gesù: prima che tutto ciò che esiste fosse creato, il Figlio di Dio era nel seno del Padre (cfr. *Gv* 1,1-2; *Fil* 2,6).

L'uomo è stato creato ad immagine di Dio per opera dello Spirito Santo. Questa cosa suggerisce che solo il Figlio ha la vera immagine di Dio, e l'uomo avrebbe solo un'immagine dell'Immagine²⁵. San Paolo sostiene questa creazione dell'uomo ad immagine di Gesù Cristo: „Quelli che egli ha preconosciuto, li ha pure predestinati ad essere conformi all'immagine del Figlio suo, perché fosse il primogenito tra molti fratelli” (*Rom* 8,29). Cristo è l'icona del Padre, e l'uomo è l'icona di Cristo, quindi si può dire che l'uomo è l'icona dell'icona²⁶. L'immagine del Dio invisibile che è in Cristo finisce per imprimersi nell'uomo.

Quanto a questo volto di Dio che dimora in Cristo, l'espressione si riferisce solo alla sua divinità o all'unione ipostatica della natura umana e divina nel Figlio incarnato? Sant'Atanasio ritiene che questa immagine di Dio si riferisca al Verbo incarnato²⁷. L'Incarnazione è il momento in cui il Figlio di Dio assume la natura umana. Questo atto di spogliazione del Figlio di Dio, mediante il quale egli si fa uomo, è di particolare importanza perché egli, come Dio, ha fatto sua la sua natura umana. Attraverso questo atto si può affermare che l'immagine di Cristo secondo la quale l'uomo è stato creato, non è solo della sua natura divina, ma di Dio fatto uomo e attraverso questa unione delle due nature in una sola persona che diventa un modello per l'uomo, assistiamo ad una valorizzazione dell'uomo intero, con anima e corpo. L'uomo essendo creato ad immagine del Figlio incarnato, è creato corpo e anima, non c'è più una comprensione della creazione dell'uomo ad

²⁵ Cf. P. NELLAS, *Voi siete dèi. Antropologia dei Padri della Chiesa*, Città Nuova, Roma 1993, 39-50.

²⁶ Ciò che afferma anche Origene nell'opera *Contro Celso*, U.T.E.T, Torino 1971, 556.

²⁷ Cf. ATANASIU DE ALEXANDRIA, *Împotriva păgânilor. Despre întruparea Cuvântului*, Sapienția, Iași 2013, 81-82

immagine e somiglianza di Dio solo a livello di anima, intelligenza, volontà, libertà, relazione con Dio e con il prossimo, padronanza della creazione. Con l'incarnazione del Logos divino si sa esattamente in cosa consiste questo volto di Dio, diventa visibile.

L'approfondimento teologico è andato più in profondità e si è giunti ad affermare che il modello secondo il quale l'uomo è stato creato non è solo quello del Figlio incarnato, ma secondo la sua umanità divinizzata mediante la risurrezione. L'uomo è stato creato a immagine del corpo glorificato di Cristo. La prospettiva cristologica dell'immagine di Cristo, secondo la quale l'uomo è stato creato, ha anche un valore escatologico, poiché questo è un modello a cui tutti gli uomini sono chiamati a conformarsi: „Come abbiamo portato l'immagine del terreno, così porteremo anche l'immagine del celeste” (1Cor 15,49). Come si afferma che Gesù è diventato in modo perfetto Signore e Figlio di Dio mediante la risurrezione, così l'uomo sarà immagine perfetta di Cristo mediante la risurrezione²⁸.

Il carattere escatologico della piena conformità dell'uomo al volto di Cristo è più suggestivo se visto nella prospettiva della cristologia adamica. L'inizio del Libro della Genesi presenta Adamo che perde la gloria divina, e Cristo è colui che ristabilisce quest'ordine. L'immagine di Dio che è stata restaurata dalla venuta di Cristo nel mondo non è quella che aveva Adamo prima della caduta e che ha perduto a causa della disobbedienza, ma è un'altra immagine, quella che aveva Cristo dal cielo (cfr. Rm 8 ,29-30; Ef 4,13) e si tratterebbe dell'immagine del Cristo preesistente²⁹. L'analogia con Adamo è fatta per contrasto, essendo Gesù colui che restaura tutto ciò che Adamo distrusse con il suo peccato (cfr. Rm 5,15-19)³⁰. In pratica si può dire che tutto ciò che Cristo ha fatto per salvare il mondo presuppone la situazione di Adamo e della sua discendenza che furono toccati dalle conseguenze del peccato del primo uomo. Nell'ordine temporale, secondo la *Prima Lettera ai Corinzi*, Adamo fu il primo, e dopo di lui fu Cristo e, pertanto, Cristo è chiamato il secondo Adamo (cfr. 1Cor 15,45-58). Ma, come afferma la Lettera ai Romani, Adamo è „simbolo di colui che deve venire” (Rm 5,14). Le lettere paoline che presentano la cristologia adamica (soprattutto Rm 5; 1Cor 15), quando parlano dell'immagine di Cristo dopo la quale Adamo è stato fatto, non hanno un'espressione unanime dal punto di vista temporale. Ciò che vogliono evidenziare è proprio la scelta che fecero sia Cristo che Adamo.

L'inno cristologico della Lettera ai Filippesi (*Fil* 2,5-11) suggerisce che „colui che era per natura Dio” (*Fil* 2,6) fece una scelta archetipica attraverso

²⁸ Cf. L. F. LADARIA, *Antropologia Teologică*, Sapientia, Iași 2019, 147-149.

²⁹ P. T. O'BRIEN, *The Epistle to the Philippians*, William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan 1991, 267-268.

³⁰ G. D. FEE, *Pauline Cristology*, Peabody, 2010³, 386.

la kenosi, mediante la quale scelse di assumere la natura umana per salvare tutte le persone. Tale scelta archetipica è stata fatta dal primo uomo, Adamo, solo che la sua scelta è stata egoistica, una scelta di disobbedire a Dio e, in questo modo, il peccato e la morte sono entrati nel mondo. L'aspetto anti-tetico tra Adamo e Cristo è espresso principalmente nell'epistolario paolino. Adamo, creato „a immagine di Dio” (cfr. *Gen* 1,26-27), dopo il peccato, divenne un uomo comune, soggetto alla morte e al peccato. La presentazione di Cristo in riferimento ad Adamo, per meglio dire, la cristologia adamica offre una nuova prospettiva per il „secondo Adamo” che, grazie all'opera della salvezza, diventa „datore di vita” (*1Cor* 15,45)³¹. In questo senso si può vedere anche l'immagine secondo la quale l'uomo è stato fatto: „del secondo Adamo” che è un'immagine eterna.

Perché l'uomo sappia a quale immagine è stato creato, il Figlio di Dio si è incarnato. Ma l'incarnazione del Figlio di Dio non mira solo a mostrare all'uomo il modello secondo il quale è stato creato. Il piano creativo di Dio è stato compromesso dal peccato originale. Attraverso il peccato, l'uomo ha perso la grazia divina, la somiglianza con Dio. L'immagine di Dio impressa nell'uomo non è stata distrutta nell'uomo, e quindi c'è nell'uomo quell'anelito alla sua origine, all'immortalità perduta. L'assunzione della natura umana da parte della seconda persona divina mira proprio alla deificazione dell'uomo, alla ricreazione dell'uomo. Attraverso l'incarnazione, il Logos divino assume la natura umana e la fa propria perché possa partecipare alla vita divina. Attraverso l'unione della natura umana e divina nella persona del Logos e attraverso la sua passione, morte e risurrezione, Cristo realizza quello stato archetipico dell'uomo. Attraverso tutto ciò che Cristo ha fatto, dalla kenosi fino alla sua risurrezione e ascensione, ha realizzato quel processo di deificazione dell'uomo. L'immagine secondo la quale l'uomo è stato creato è quella del Cristo risorto e glorificato. Questa deificazione dell'uomo non sarebbe stata possibile senza l'incarnazione del Logos, quindi l'incarnazione diventa la base per la deificazione dell'uomo³². Afferma sant'Atanasio di Alessandria che Cristo „si è fatto uomo perché noi potessimo diventare Dio”³³, l'incarnazione diventa il mezzo attraverso il quale l'uomo riceve la dignità di figlio di Dio, riceve quella adozione da Dio (cfr. *Rm* 8). Mediante l'incarnazione del Logos, l'uomo scopre la sua vera identità perché colui che „era per natura Dio” (*Fil* 2,6) è disceso e ha assunto la sua natura umana, entrando, così, nella storia.

³¹ Cf. C. VARGA, „Background-ul Paulin al imnului hristologic din epistola către Filipeni 2:6-11”, *Theologia Orthodoxa* 1 (2005) 46.

³² Cf. P. EVDOKIMOV, *La donna e la salvezza del mondo*, Jaca Book, Milano 1980, 72; H. KÜNG, *Essere cristiani*, Mondadori, Milano 1979, 499.

³³ Cf. ATANASIU DE ALEXANDRIA, *Împotriva păgânilor. Despre întruparea Cuvântului*, 144.

La deificazione dell'uomo deve essere considerata come avvenuta per grazia, solo il Logos ce l'ha per natura³⁴. In questo senso, possiamo vedere il carattere dinamico di questa deificazione dell'uomo, soprattutto se lo guardiamo alla luce del testo *1In* 3,1-2: „Carissimi, noi fin d'ora siamo figli di Dio, ma ciò che saremo non è stato ancora rivelato. Sappiamo però che quando egli si sarà manifestato, noi saremo simili a lui, perché lo vedremo così come egli è”. L'adozione dell'uomo è, prima di tutto, una grazia di Dio che raggiungerà alla perfezione in cielo, allo sguardo beato di Dio. Fino a quel momento l'uomo deve cercare di imitare Cristo durante questa vita, di conformarsi il più possibile al suo prototipo. Il dinamismo della vita del cristiano presuppone l'acquisizione degli atteggiamenti interiori di Cristo, l'acquisizione di un modo di essere simile a Cristo, fino al punto in cui l'uomo diventa una „creatura nuova” (*2Cor* 5,17)³⁵. Questa trasformazione presuppone una rinuncia all'egoismo, un rinnegamento di sé, per poter dire che „sono stato crocifisso con Cristo. Perciò non vivo più io, ma Cristo vive in me” (*Gal* 2,19-20).

Il Nuovo Testamento offre questi riferimenti al fatto che l'uomo è stato creato ad immagine di Cristo, ma soprattutto che è stato ricreato a questa immagine attraverso la passione, morte e risurrezione di Cristo. L'idea di creare l'uomo a questa immagine del Salvatore appare dopo che si è svolto il mistero pasquale mediante il quale l'uomo è stato redento. Ecco perché questa creazione dell'uomo, il cui archetipo è il Figlio glorificato, è un effetto della missione salvifica di Cristo. Se nell'Antico Testamento si precisa che l'uomo è creato secondo il Dio invisibile, nel Nuovo Testamento, poiché Dio si rende visibile nella persona del Figlio incarnato, si identifica questa immagine secondo la quale l'uomo è stato creato. E questa immagine si vede in tutto il suo splendore con la glorificazione del Figlio.

3. Le implicazioni della kenosi nella deificazione dell'uomo

3.1. La creazione dell'uomo e la kenosi

L'inno paolino della *Lettera ai Filippesi* (2,5-11) presenta il concetto di kenosi con riferimento a Gesù che, „pur essendo nella condizione di Dio, non ritenne un privilegio l'essere come Dio, ma svuotò se stesso assumendo una condizione di servo, diventando simile agli uomini”. Lo spogliarsi del Figlio di Dio per assumere la natura umana rappresenta la kenosi di Cristo. A partire da questo testo, la speculazione teologica utilizza il concetto

³⁴ Cf. K-H. OHLIG, *Cristologia I. Dagli inizi al periodo tardo antico*, Queriniana, Brescia 1993, 197-201.

³⁵ Cf. Y. SPITERIS, *La vita cristiana esperienza di libertà. Nella tradizione del cristianesimo orientale*, Dehoniane, Bologna 1994, 189.

di kenosi³⁶ e lo applica a quelle azioni che vengono da Dio verso il mondo: creazione, alleanza e incarnazione³⁷.

La creazione dell'uomo è un'azione che viene da Dio verso il mondo e, quindi, fa parte di quella prospettiva kenotica. Del resto, il libro della Genesi afferma che Dio ha messo qualcosa di sé nell'uomo: „facciamo l'uomo a nostra somiglianza” (*Gen* 1,26). È un atto di discesa di Dio, di abbassamento perché mette qualcosa di ciò che gli appartiene in una creatura limitata. L'uomo, che è stato creato da Dio nella sua totalità di corpo e anima, rimane una creatura.

La creazione dell'uomo può essere considerata un atto kenotico di Dio? Se la kenosi è solo autoumiliazione, allora possiamo considerare l'opera della creazione come un atto kenotico. Quando si persegue una prospettiva genuina del concetto di kenosi, a seconda di come viene presentato nella Bibbia (cfr. *Fil* 2,5-11; ma anche il Prologo del Vangelo di Giovanni presenta il Logos in maniera kenotica), questo concetto ha un significato limitato, univoco. Innanzitutto la kenosi è un'azione esclusivamente divina, appartiene al Logos.

Un altro elemento che mostra che l'opera di creazione e la kenosi dell'uomo sono diverse si può vedere nel modo in cui vengono presentate: l'uomo è chiamato all'esistenza, non esisteva prima ed è stato creato da Dio; e quando viene presentata la kenosi del Logos, essa viene vista come un nuovo modo di essere di lui: colui che era „per natura Dio” (*Fil* 2,6) ed „era Dio” (*Gv* 1,1) assume la *σὰρξ*, natura umana. Si tratta di una nuova tappa della sua esistenza: colui che era preesistente assume la natura umana e „abitò in mezzo a noi” (*Gv* 1,14) come uomo e Dio. Ecco perché un approccio kenotico al lavoro di creazione ha certi limiti. *Fil* 2,7 offre un orientamento cristologico alla kenosi, come atto proprio del Figlio di Dio.

3.2. Ri-creazione dell'uomo e kenosi

L'uomo, creato ad immagine e somiglianza di Dio, a causa del peccato finisce per deformare questa somiglianza. Il peccato allontana l'uomo da Dio, spezza la solidarietà tra le persone, distrugge la presenza di Dio e la grazia che ci porta a fare il bene. Il peccato crea una frattura tra l'uomo e Dio, tra l'uomo e il creato, così che l'uomo si sente incatenato, incapace di vincere gli assalti del male. Questa universalità della condizione peccaminosa delle persone si chiama peccato originale³⁸.

³⁶ Si è arrivati a parlare di una „legge di kenosi” (Cf. E. ROTUNDO, *La kenosi di Unus de Trinitate. Cristo dal Padre nello Spirito: come è in Cielo così in terra*, Cittadella Editrice, Assisi 2017, 204-207).

³⁷ Cf. G. MARCHESI, *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, Queriniana, Brescia 1997, 522. 353.

³⁸ Cf. L. F. LADARIA, *Antropologia Teologică*, 218. 271-272.

Dopo il peccato è rimasta impressa nell'uomo l'immagine di Dio e questo si può osservare nel desiderio di immortalità dell'uomo, dopo la sua origine iniziale. Ecco perché, all'interno della teologia, si è ritenuto che l'incarnazione del Figlio di Dio avesse come scopo principale l'espiazione, che avesse un carattere soteriologico³⁹. Nell'epistolario paolino, espiazione e redenzione sono direttamente collegate alla passione, morte e risurrezione di Cristo (*Rm* 3,24-25; 5,8; *2Cor* 5,14; *Ef* 5,2; *Gal* 1,4). Anche il Vangelo di Giovanni considera il peccato come causa di sofferenza (cfr. *Gv* 8,24; 16,9). C'è anche un altro approccio all'interno della cristologia in cui si passa da una cristologia della morte e risurrezione a una cristologia dell'incarnazione. L'Incarnazione è il centro di questa cristologia ed è considerata l'atto decisivo della redenzione⁴⁰. L'atto dell'incarnazione è redentore, e quindi l'incarnazione è redentrica. Solo mediante l'assunzione della natura umana da parte del Logos eterno del Padre fu possibile la redenzione dell'uomo attraverso la morte in croce⁴¹.

Partendo dalla realtà dell'incarnazione, l'inno di *Fil* 2,5-11 e il Prologo del *Vangelo di Giovanni* (1,1-18) individuano un altro momento che precede l'incarnazione, cioè la kenosi. In virtù della kenosi, dell'abnegazione, l'eterno Logos discende e assume la natura umana. La kenosi diventa il momento decisivo attraverso il quale il Figlio eterno del Padre assume la natura umana, e poi come uomo e Dio è vissuto sulla terra, è morto, è disceso agli inferi ed è risorto. In questo modo l'uomo ha ottenuto la salvezza, e la kenosi è vista in una prospettiva redentrica⁴². Tutta la vita di Cristo vista alla luce della sua passione, morte e risurrezione ha un significato diverso, redentivo. Non solo la vita terrena iniziata con l'incarnazione, ma anche la kenosi è di per sé un atto orientato alla redenzione. In pratica, la croce diventa quella manifestazione visibile della kenosi di Cristo, passando da una comprensione speculativa della kenosi a una concreta.

Grazie alla kenosis, colui che era „per natura Dio” (*Fil* 2,6) ha preso il posto dell'uomo peccatore per morire sulla croce, e tutta questa opera del Logos incarnato aveva in mente l'uomo, perché l'uomo potesse essere redento e ricevere una nuova vita, il ripristino della comunione con Dio e la perfezione dell'immagine e del volto di Dio nell'uomo. Per Cristo la kenosi e l'opera della redenzione si concludono con la sua ascensione e glorificazione

³⁹ Cf. G. BARBAGLIO, *La Teologia di Paolo*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1999, 363.

⁴⁰ Cf. J. D. G. DUNN, *Christology in the Making*, SCM Press LTD, London, 1992², 128.

⁴¹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, „El misterio pascual”, in *Mysterium Salutis*, III, Ediciones Cristiandad, Madrid 1980², 666-809.

⁴² Cf. J. HERIBAN, „La dimensione salvifica della kenosi di Cristo in alcune interpretazioni di *Fil* 2,6-7”, in *Salvezza cristiana e culture odierne*, 1 (1984), 221-222.

(cfr. *Fil* 2,9-11), e per l'uomo ha significato la distruzione della morte e una nuova vita⁴³.

La morte di Cristo ha un carattere vicario, è morto „per noi”, al „nostro posto” (cfr. *Mc* 10,45; *Lc* 22,19; *1Cor* 11,24; 15,3-5; *2Cor* 5,21; *Gal* 3,13; *Gv* 3,16; 15,13). In questo caso si vede l'incapacità dell'uomo di acquisire personalmente la propria redenzione. Questo intervento era necessario da parte di Dio che, mediante il sacrificio di Cristo sulla croce, realizza la riabilitazione dell'uomo. La svestizione di Cristo arriva fino ad assumere il peccato dell'uomo per espiarlo, realizzando così la divinizzazione dell'uomo⁴⁴. In tal modo si rivela la vera immagine di Cristo e di Dio, e implicitamente l'immagine dell'uomo. L'uomo si trasforma a causa di Colui che è morto per lui e al suo posto, che non è solo uomo, ma Dio e uomo⁴⁵. L'ascensione dell'uomo a Dio è stata resa possibile da questo sacrificio del Figlio di Dio, che ha il suo punto di partenza nella sua kenosis. La kenosis del Logos aveva in mente l'ascensione dell'uomo (cfr. *Col* 3,1-4).

Per tutto ciò che ha significato la kenosis di Cristo, che si è manifestata a partire dall'incarnazione e proseguendo per tutta la vita di Cristo fino alla morte e risurrezione, tutto era a favore dell'uomo. L'inserimento di Cristo nella storia umana per perfezionare ciò che nell'uomo è stato alterato a causa del peccato rappresenta una nuova creazione dell'uomo. Attraverso tutto ciò che ha fatto, Cristo ha voluto diventare un esempio per l'uomo perché non solo ha perfezionato nell'uomo l'immagine e la somiglianza di Dio, ma è stato anche un modello per l'uomo, mostrandogli come deve vivere la vita da figlio di Dio. Una prima caratteristica della vita vissuta da Gesù è stata quella di esistere per gli altri, l'altruismo. L'uomo, immagine di Cristo, manifesta questa dignità proprio attraverso l'oblatività⁴⁶. L'oblazione verso gli altri si fonda anche sulla fraternità che esiste tra le persone. L'uomo è creato a immagine di Dio, Cristo gli ha mostrato esattamente in cosa consiste questa immagine e somiglianza, ma grazie a Cristo le persone sono fratelli tra loro. Gesù è colui che associa tutti gli uomini alla dignità di essere figli di Dio, noi siamo figli nel Figlio (cfr. *Rm* 8,14-17.29). Questa fraternità non esclude nessuno, si tratta di una comunione che deve esistere tra coloro che seguono Cristo, ovvero, in altre parole, all'interno di questa comunione fraterna si vive il comandamento dell'amore (*Col* 3,12-15)⁴⁷.

⁴³ Cf. W. KASPER, „La Croce come rivelazione dell'amore di Dio”, in *La sapienza della croce*, 4 (2006), 353-354.

⁴⁴ Cf. A. ZIEGENAUS, *Isus Cristos, plinătatea mântuirii*, Sapientia, Iași 2010, 259-284.

⁴⁵ Cf. G. MARCHESI, *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, 560-561.

⁴⁶ Cf. G. BORGHETTI, „Crescita personale e abbasamento: integrazione tra antropologia e spiritualità”, in *Stima di sé e kenosi*, Edizioni OCD, Roma 2008, 91-93.

⁴⁷ Cf. L. F. LADARIA, *Antropologia Teologică*, 414-415.

L'amore vissuto attraverso il prisma della fede diventa carità (agape)⁴⁸, si tratta di quell'amore che è proprio di Dio (cfr. *Gv* 3,16; *Rm* 5,8), e l'amore dell'uomo verso il prossimo deve imitare questo amore (cfr. *Mt* 22,39)⁴⁹.

Dentro questa manifestazione del volto e dell'immagine di Cristo, l'uomo deve rinunciare a se stesso. L'uomo rinuncia a se stesso per far vivere Cristo attraverso di lui (cfr. *Gal* 2,19-20). Il primo uomo, Adamo, scelse di essere come Dio (cfr. *Gen* 3,5), cercò di esaltare se stesso, non scelse l'umiltà, ma la superbia. La disobbedienza e l'orgoglio portarono l'uomo alla morte e alla perdita della comunione con Dio⁵⁰. Nel caso di Cristo, la kenosi, l'umiltà e l'obbedienza (cfr. *Fil* 2,6-8) miravano alla sua ascensione (cfr. *Fil* 2,9-11). L'umiltà e l'obbedienza hanno rappresentato due costanti che hanno segnato l'intera vita vissuta da Cristo su questa terra. Perché l'uomo manifesti l'immagine e la somiglianza di Cristo, allora l'umiltà e l'obbedienza saranno le due costanti della sua vita.

Conclusioni

Essendo creato a immagine e somiglianza di Dio, l'uomo è al centro della creazione e superiore alle altre entità create da Dio. L'autore sacro compie questo salto ontologico: pone l'uomo al di sopra del creato e lo mette in comunione con Dio. L'uomo non può essere paragonato alle altre entità create che sono state solo chiamate all'esistenza e basta. Ponendo la sua immagine nell'uomo, Dio può interagire con l'uomo, può parlare con l'uomo, si fa vicino all'uomo, tra l'uomo e Dio si instaura uno speciale rapporto di comunione e di amore. L'immagine paradisiaca dello stretto legame tra l'uomo e Dio è contaminata dal peccato.

Dio però non abbandona l'uomo, non rinuncia a colui che è stato creato a sua immagine e somiglianza. Lo dimostra inviando il proprio Figlio che, attraverso l'incarnazione, rende visibile quel modello secondo il quale l'uomo è stato creato. Attraverso l'incarnazione e l'opera della redenzione, il Figlio eterno perfeziona l'immagine e la somiglianza dell'uomo con Dio. In questo modo si compie quel processo di deificazione dell'uomo, di ricreazione dell'uomo peccatore. La glorificazione di Cristo dopo la sua passione e morte offre un'altra prospettiva sull'immagine in cui l'uomo è stato creato: nell'immagine glorificata di Cristo. Questo cambio di paradigma nell'approccio

⁴⁸ *Agapao* è l'amore per convinzione, l'amore capace di donare senza aspettarsi nulla in cambio; è amore sacrificale e disinteressato (W. GÜNTHER – H.G. LINK, „αγαπάω”, in *Dizionario dei Concetti Biblici del Nuovo Testamento*, EDB, Bologna 1976, 93-94).

⁴⁹ Cf. A. LAMORTE – J. BLOCHER – M. NICOLE (ed.), „Iubirea”, nell'*Dictionar Biblic*, II, Stephanus, București 1996, 162.

⁵⁰ Cf. E. RISATTI, „Le tre fatiche della kenosi”, in *Stima di sé e kenosi*, Edizioni OCD, Roma 2008, 219-221.

alla creazione, dal teomorfismo al cristomorfismo, dal teocentrismo al cristocentrismo, è dovuto alla kenosi dell'eterno Figlio di Dio. Attraverso la kenosis, il Logos preesistente ha assunto la natura umana per realizzare in questo modo la salvezza dell'uomo. L'uomo non solo è creato da Dio, ma è anche da Dio redento mediante tutto ciò che ha fatto il Figlio che „si spogliò se stesso” (*Fil* 2,7) e „si fa carne” (*Gv* 1,14) perché mediante la morte in croce per portare la salvezza all'uomo, per deificare l'uomo. L'immagine di Cristo è visibile a causa della natura umana assunta, ma è un'immagine glorificata dalla vittoria sulla morte. La nuova immagine dell'uomo rivelata da Cristo risorto è un'immagine eterna.