

L'UOMO IN VIA DI TRASFORMAZIONE

CARLO LAUDAZI

Nessun tema, nessun argomento è al centro dell'interesse interdisciplinare quanto l'uomo; sia che siano le scienze umane o quelle teologiche ad occuparsene: non c'è ambito scientifico in cui egli non sia lo scopo primario della ricerca. Se poi ci collochiamo sul versante della prospettiva della rivelazione biblica, non possiamo non ammettere che tutto il discorso teologico è finalizzato all'uomo: dalla stessa rivelazione alle varie branche della teologia. La giustificazione della centralità dell'uomo anche nella teologia ci viene dal fenomeno proprio del nostro tempo: la svolta antropologica della teologia. Alla luce di questo fenomeno, appare chiaro che l'uomo diventa il vero scopo di tutti i trattati teologici, fosse anche quello sulla Trinità. La ragione sta nel fatto che l'oggetto proprio della teologia è la storia della *salvezza dell'uomo*¹ in Cristo Gesù. Questa premessa serve anche a giustificare la trattazione della trasformazione dell'uomo nell'ambito teologico-spirituale, anzi, per essere più precisi, nell'ambito cristologico-spirituale. Il senso del tema "l'uomo in via di trasformazione" in definitiva si risolve nel constatarne il progredire, lo sviluppare o più semplicemente il "diventare" pienamente se stesso.

Però, non possiamo non tenere conto della situazione storica dell'esistenza umana, che è un'esistenza contrassegnata dalla presenza del peccato; il peccato, cioè, benché non faccia parte della struttura ontologica dell'essere umano, tuttavia tanto si è inserito e annidato in esso da apparire quasi un suo "esistenziale". Allora il discorso sul processo di trasformazione dell'uomo

¹ La teologia contemporanea infatti intende per antropologia teologica "non tanto l'insieme sistematico di affermazioni teologiche riguardanti l'uomo, quanto la dimensione di tutta la teologia", che assume il carattere e il significato di teologia della storia della salvezza dell'uomo. (L.M. RULLA, *Antropologia della vocazione cristiana*, PIEMME, p. 23)

non può prescindere da questo fatto, in quanto il diventare, il crescere esige prima il reinserimento dell'uomo in quella base ontologica da cui è stato sradicato dal peccato. Ecco allora giustificato il primo punto dedicato alla acquisizione del concetto di trasformazione nella prospettiva biblica; il secondo punto serve a individuare la vera identità dell'uomo, in quanto la sua trasformazione altro non è che la piena attuazione o realizzazione della sua identità; in fine il terzo punto è dedicato alla dinamica dell'attuazione di tale identità.

I. IL CONCETTO DI TRASFORMAZIONE

1.1. Nell'ambito del progetto di Dio

Anzitutto è necessario precisare il concetto di trasformazione riferito all'uomo. Penso che esso comprenda due momenti, quello di base di partenza, o come cambiamento del modo di essere, e quello di attuazione o del diventare uomo nuovo in Cristo. Per cogliere il primo occorre sintonizzarsi col divenire della storia della salvezza, il secondo invece emerge nell'ambito della relazione a Cristo.

Alla comprensione del primo momento si arriva attraverso il senso del peccato. La rivelazione biblica fa sapere che il senso del peccato è comprensibile soltanto all'interno del progetto salvifico di Dio sull'uomo, in quanto il progetto è la sorgente dell'ontologia dell'essere umano. Anzitutto notiamo che il progetto salvifico è tutto imperniato in Cristo, il quale risulta essere voluto come fonte, mediazione attiva della chiamata all'esistenza e destinazione ultima dell'uomo. Ciò fa pensare che Cristo è la sola consistenza originale dell'uomo, e che è quindi l'unico riferimento per la sua comprensione. Anzi la nota caratterizzante dell'essere umano è la cristicità: l'uomo è per partecipazione ciò che Cristo è per se stesso.

Il fatto che Cristo sia l'unica fonte e base ontologica dell'uomo fa dire a Ruiz De la Peña che "l'uomo è l'essere affetto da un coefficiente cronico di nullità ontologica"², per cui non ha possi-

² J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *Immagine di Dio. Antropologia teologica fondamentale*, Edizioni Borla, Roma 1992, p. 178.

bilità alcuna di comprendersi fuori di Cristo e di definirsi senza riferirsi a Lui. Questo fatto offre la chiave per comprendere il senso e la portata del peccato dell'uomo. Se l'uomo, cioè, non può avere "fuori di Cristo una sua consistenza originale"³, allora il peccato nasce dalla sua decisione di rifiutare la propria ontologia in Cristo e dalla pretesa di costituirsi una propria "consistenza originale" senza alcun riferimento a Cristo. Il rifiuto include tutto il mistero di Cristo: dalla sua incarnazione alla sua passione, morte e risurrezione. Per cui il senso del peccato consiste nell'autoestirpazione, nell'autosradicamento dell'uomo da Cristo. Tale pretesa equivale a fondare la propria esistenza sulla la menzogna, sul nulla, in quanto l'uomo, pur volendo, non potrà mai cancellare la sua consistenza originale cristica; ne deriva che egli costruisce un'esistenza senza valore e vuota di senso: "Il senso è che il peccato priva l'uomo di ciò che è il motivo della sua esistenza, lo esclude da ogni rapporto con quel Dio che è la ragione della sua esistenza e della sua gioia, lo divide dal suo essere più vero e più profondo. Il peccatore è così radicalmente malvagio e perverso, così radicalmente "carne di peccato" da essere ormai orientato verso una vita indegna di essere vissuta"⁴.

Da ciò risulta che l'esistenza umana storicamente è un'esistenza sotto il peccato, il quale si è talmente insediato in essa da farne il suo regno e instaurarvi la sua legge, che è quella del dover peccare. Ciò perché il peccato, secondo la concezione paolina, si configura come potenza maligna che produce e conduce alla morte (*Ez* 18,4.13.20; *Rm* 1,32), che domina e tiene l'uomo in stato di totale schiavitù. Paolo, nel capitolo 7 della lettera ai *Romani*, descrive in maniera plastica la drammatica situazione dell'uomo sotto la schiavitù del peccato. La radice del dramma è nel fatto che il peccato, benché, non abbia alcun potere di annullare la cristicità dell'uomo e di soffocare del tutto la voce della coscienza che chiama e invita al bene, tuttavia ha svuotato la sua libertà a tal punto da renderlo incapace di aderire al bene e di praticarlo. Anzi la voce che gli sale dall'interno della coscienza e che lo chiama a fare il bene acuisce a dismisura l'esperienza della incapacità della libertà: da una parte c'è il peccato che non può far tacere il desiderio del bene, dall'altra c'è la incapacità

³ G. COLZANI, *L'uomo nuovo. Saggio di antropologia soprannaturale*, ELLE DI CI, Leumann (Torino) 1977, p.168.

⁴ *Ibidem*, p. 142

dell'uomo a non potere esaudirlo. Palo dice: "io non riesco a capire neppure ciò che faccio: infatti non quello che voglio io faccio, ma quello che detesto... c'è in me il desiderio del bene, ma non la capacità di farlo. Ora se faccio quello che non voglio, non sono più io a farlo, ma il peccato che *abita* in me. Nel mio intimo acconsento alla legge di Dio, ma nelle mie membra vedo un'altra legge, che muove guerra alla legge della mente e mi rende schiavo della legge del peccato che è nelle mie membra". L'esperienza di tale drammatica situazione, senza alcuna via d'uscita, fa gridare a Paolo "uomo sventurato sono io! Chi mi potrà liberare da questo corpo votato alla morte?" (cfr. *Rm* 7,15. 18.20.22-24).

Appunto, chi potrà liberare, chi potrà tirar fuori l'uomo da una così disastrosa e irrimediabile situazione di schiavitù in cui si è cacciato? Se non c'è un intervento dall'alto, se non c'è una forza che superi il potere della ferrea legge del peccato, l'uomo non potrà mai sciogliersi le catene della schiavitù: l'uomo ha il potere di farsi male, ma non di guarire. Ed è allora "la grazia del Signore nostro Gesù Cristo" che, mediante il mistero pasquale, lo fa passare dallo stato di schiavitù e di morte a quello di libertà e di vita; dall'uomo vecchio all' uomo nuovo.

1.2. La trasformazione: passaggio dalla morte alla vita

Il mistero pasquale diventa così la chiave per la comprensione del senso della trasformazione dell'uomo. Esso infatti ci fa capire anzitutto che la grazia della liberazione dell' uomo dalla schiavitù del peccato fa perno su Gesù glorificato⁵. Il quale, con l'invio dello Spirito Santo lievita dal di dentro l'uomo e lo rigenera a nuova vita⁶ e lo fa passare dallo stato di schiavitù allo stato di libertà in Cristo o, secondo il linguaggio paolino, dallo stato di uomo vecchio a quello di uomo nuovo. La rivelazione biblica afferma con chiarezza che l'azione salvifica di Dio in Cristo "muta" l'uomo e lo stabilisce in una condizione nuova, che è una condizione di giustizia e di santità⁷. L'uomo trasfor-

⁵ Cfr. G. MOIOLI, *Cristologia*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, Marietti Editori, Torino 1977, p. 648.

⁶ G. COLZANI, *op. c.*, p. 198.

⁷ Cfr. P. ROSSANO, *L'assimilazione a Dio nel Nuovo Testamento*, in *R. Bib It* 2 (1954) 329-346.

mato mediante l'azione salvifica divina, ha subito un cambiamento non di tipo psicologico bensì reale, è diventato realmente una creatura nuova in Cristo. Il mutamento è talmente radicale che la rivelazione biblica la chiama rigenerazione, rinascita operata mediante il battesimo. Gli autori che più esprimono la novità di vita come trasformazione dell'uomo sono Giovanni e Paolo.

L'autore del quarto vangelo esprime anzitutto la novità di vita mediante la nascita da Dio (*Gv* 1,12-13; *IGv* 3,9; 4,7; 5,1)⁸. Parla anche di una nascita dall'alto ad opera dello Spirito: "In verità, in verità ti dico, nessuno può vedere il regno di Dio se non è generato dall'alto" (*Gv* 3,3). Il testo suggerisce come idea fondamentale quella di una nuova 'nascita', che trae la sua forza solo dalla potenza di Dio ('dall'alto'). Tale nascita non ha nulla in comune con l'idea di nascita naturale, infatti, essa produce, in un certo senso, una nuova vita. Successivamente, davanti alle difficoltà di Nicodemo di comprendere il rinascere dall'alto, Gesù specifica gli elementi che entrano in gioco in questo processo di rigenerazione: "in verità, in verità ti dico, se uno non nasce (*ghennethè*) da acqua e da Spirito, non può entrare nel regno di Dio" (v. 5). Come si vede, determinante è lo Spirito Santo, legato però all'elemento materiale dell'acqua con tutta la sua forza evocativa e purificativa, di freschezza e di vitalità. Quindi, per opera dello Spirito Santo, operante nel segno dell'acqua, il cristiano rinasce a vita nuova, che esprime anche nuove esigenze morali, come continua a dichiarare Gesù: "ciò che è generato dalla carne è carne, e ciò che è generato dallo Spirito è Spirito" (v.6)⁹: il generato dallo Spirito, cioè, si lascia guidare dallo Spirito.

Paolo invece insiste anzitutto sul tema della "creatura nuova" in Cristo glorificato; "Se uno è in Cristo, è una nuova

⁸ "A quanti hanno accolto (il Verbo), ha dato potere di diventare figli di Dio: a quelli credono nel suo nome, i quali non da sangue, né da volere umano ma da Dio sono stati generati" (*Gv* 1,12-13). "Chiunque è nato da Dio non commette peccato, perché il seme di Dio dimora in lui, e non può peccare perché è nato da Dio" (*IGv* 3,9); "Carissimi, amiamoci gli uni gli altri, perché l'amore è da Dio: chiunque ama è generato da Dio e conosce Dio" (*id.* 4,7); "Chiunque crede che Gesù è il Cristo, è nato da Dio" (*id.* 5,1).

⁹ S. CIPRIANI, *Battesimo*, in *NDTB*, Ed P., Cinisello Balsamo (Milano) 1988, p.150.

creatura; le cose vecchie sono passate, ecco, ne sono nate di nuove” (2Cor 5,17); oppure, “non è la circoncisione che conta, né la non circoncisione, ma l’essere nuova creatura” (Gal 6,15). La trasformazione, secondo Paolo, ha il significato di diventare creatura nuova in Cristo mediante la rigenerazione battesimale; nel battesimo l’uomo vecchio subisce un cambiamento in uomo nuovo mediante l’inserimento nella morte e risurrezione di Cristo:

“No sapete che quanti siamo stati battezzati in Cristo Gesù, siamo stati battezzati nella sua morte? Per mezzo del battesimo siamo stati dunque sepolti insieme con lui nella morte perché come Cristo fu risuscitato per mezzo della gloria del Padre, così anche noi possiamo camminare in una vita nuova. Se, infatti, siamo stati innestati in lui a somiglianza della sua morte, lo saremo anche della sua resurrezione. Questo ben sapendo che il vecchio uomo è stato crocifisso con lui, perché sia distrutto il corpo del peccato, in modo di non servire più oltre al peccato” (Rm 6,3-6).

Nel testo vi sono due affermazioni di particolare importanza. La prima è che, in maniera misteriosa, il battesimo veramente fa partecipare alla morte, alla sepoltura e alla resurrezione del Signore; vale a dire fa comunicare agli effetti salvifici del gesto del supremo amore di Cristo. La seconda mette in evidenza che, in virtù di questa partecipazione, si è verificato un capovolgimento morale nella vita del cristiano, che si traduce, secondo S. Cipriani in “un morire costante al peccato, per “camminare in novità di vita”, iniziando fin da adesso quel processo di trasformazione che culminerà con la risurrezione del nostro stesso corpo: “se siamo stati innestati in lui a somiglianza della sua morte lo saremo anche della sua risurrezione” (v. 5)”¹⁰. Altrove Paolo considera la novità di vita come un essersi rivestiti di Cristo Figlio di Dio: La persona di Cristo glorificato diventa la nuova veste del Cristo. Nella lettera ai *Galati* leggiamo: “Tutti, infatti, siete figli di Dio per mezzo della fede in Cristo Gesù; in realtà, quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo. Non c’è più ormai né giudeo né greco, né schiavo né libero, né uomo né donna. Tutti voi siete uno in Cristo” (Gal 3,26-28). Pertanto, l’uomo nuovo è colui che nel battesimo ha ricevuto una

¹⁰ S. CIPRIANI, *op. c.*, p.151.

nuova veste, Cristo. Per l'uomo nuovo, avere Cristo come propria veste, diventa il nuovo titolo con il quale può presentarsi a Dio, stargli davanti ed essere garantito di essere accolto da Lui.

1.3. Imperativo dell'uomo nuovo: camminare in una vita nuova

Lo stato di creatura nuova ha il valore di indicativo, dal quale scaturisce necessariamente l'imperativo che riguarda il comportamento sul piano dell'agire in totale conformità allo stato di creatura nuova, che possiamo tradurre con l'espressione paolina: "camminare in una vita nuova" *Rm* 6,4. Paolo infatti afferma che il battesimo, innestandoci alla morte e risurrezione di Cristo, ci abilita a camminare in una vita nuova. Di conseguenza, l'uomo, una volta trasformato interiormente mediante la partecipazione al mistero pasquale, deve praticare uno stile di vita che lo porti a conformarsi pienamente a Cristo. *Ef* 2,8-10, infatti, ci fa sapere che dalla risurrezione di Cristo ha origine una creatura cristiforme che soppianta l'antico uomo e si conforma decisamente a Cristo. Da ciò deriva anzitutto il criterio, la norma delle scelte e del comportamento, che è il riferimento obbligatorio a Cristo, e lo scopo che consiste nella conformazione a Lui. Infatti Paolo in *Ef* 4,22-24, indica con chiarezza il comportamento che l'uomo nuovo deve tenere nella vita quotidiana per arrivare alla conformazione a Cristo:

"dovete deporre l'uomo vecchio con la condotta di prima, l'uomo che si corrompe dietro le passioni ingannatrici. Dovete rinnovarvi nello spirito della vostra mente, e rivestire l'uomo nuovo, creato secondo Dio nella giustizia e santità della verità":

cioè dovete rinnovarvi per mezzo dello Spirito, nel quale voi pensate, bisogna cioè riuscire a pensare nello Spirito e secondo lo Spirito. Il pensiero di Paolo, secondo l'esegeta e commentatore Schlier, riguarda l'abbandono non tanto di questa o di quell'opera della carne ma di tutto "l'uomo vecchio, cioè l'uomo in quanto vive di se stesso, di un se stesso che è sempre vecchio, anzi ora va in corruzione, non deve ormai riprendere le forze, ma cedere il posto all'uomo nuovo, rigenerato dal battesimo"¹¹.

¹¹ H. SCHLIER, *Lettera agli Efesini*, Paideia, Brescia 1973, p.343.

E l'uomo nuovo è quello nel quale "risorge di fatto, in certa forma, l'uomo originario come creatura nuova. Esso viene a trovarsi in un rapporto ben definito con Cristo: "in Cristo" (*Ef* 2,10) e "secondo Cristo" (*Col* 3,10) è stato creato"¹². "Se ci si riveste dell'uomo nuovo, ci si riveste di quell'uomo che, in quanto nuova creatura di Dio, è immagine giusta e santa e vera di Dio in Cristo"¹³.

Nella lettera ai Colossesi, Polo sembra enumerare le opere che l'uomo nuovo deve abbandonare e quali, deve scegliere e praticare. Egli parte dal fatto che c'è un indicativo: "avete rivestito il nuovo" (*Col* 3,10); questo indicativo dà origine ad un doppio imperativo, il quale se da una parte obbliga a deporre o a spogliarsi dell'uomo vecchio con le sue azioni, che sono: "fornicazione, impurità, passioni, desideri cattivi, avarizia insaziabile che è idolatria... ira, passione, malizia, maldicenze e parole oscene" (*Col* 3,5.8); dall'altra comanda di assumere un comportamento in piena conformità all'essere nuovo, cioè: coltivare e praticare "sentimenti di misericordia, di bontà, di umiltà, di mansuetudine, di pazienza; sopportarsi a vicenda e perdonarsi scambievolmente. Come il Signore ha perdonato voi, così fate anche voi" (*Col* 3,12-14).

1.4. Nella tradizione spirituale

Per il concetto di trasformazione nella tradizione spirituale, facciamo un breve e fugace riferimento ai due grandi maestri del Carmelo Teresiano e Dottori della Chiesa universale: Giovanni della Croce e Teresa di Gesù; in quanto il loro insegnamento spirituale più che dall'aspetto dottrinale è caratterizzato da quello esperenziale.

1.4.1. Giovanni della Croce

Nelle sue opere, sia il sostantivo 'trasformazione' che il verbo 'trasformare', ricorrono un altissimo numero di volte¹⁴. Il

¹² *Ibidem*, p.347s.

¹³ *Ibidem*, p.348.

¹⁴ Per rendersi conto, basta consultare, *Concordancias de los escritos de San Juan de la Cruz*, Edición preparada por Juan Luis Astigarraga,

Santo usa questo termine per parlare dell'attività sia di Dio che dell'uomo. Riferito a Dio indica l'iniziativa di Dio, caratterizzata dal suo amore gratuito verso l'uomo, riferito all'uomo indica la risposta di adesione testimoniata dal progresso di avanzamento nella vita spirituale; ed è espresso come "passaggio a una nuova forma di essere e di operare, che è quella di Dio"¹⁵. La trasformazione impegna direttamente l'uomo ad essere artefice responsabile del suo cambiamento umano-spirituale; ciò nasce dal suo stato di "mutevolezza" e di "storicità", d'incompletezza; è l'uomo che "si trasforma" e che ha bisogno di lasciarsi trasformare¹⁶ avendo come via la configurazione a Cristo. A mano a mano che l'uomo procede nella trasformazione viene divinizzato insieme alle sue potenze e azioni. L'attività di trasformazione è ordinata intrinsecamente all'unione con Dio e, nello stesso tempo, è sostenuta da essa, tanto da potersi considerare un processo di unione, che tocca sia il piano morale che psicologico; è un processo lungo di interiorizzazione e di purificazione di tutte le attività o operazioni, delle potenze, e dello stesso essere¹⁷; si svolge nella dinamica della chiamata da parte di Dio e della risposta da parte dell'uomo, supportato dal dinamismo delle virtù teologali. Nel pensiero del Santo la trasformazione mira, alla luce della *1Gv* 3,2, alla assimilazione a Dio. San Giovanni della Croce non intende l'assimilazione "nel senso che l'anima acquisterà le perfezioni di Dio, che è impossibile, ma nel senso che tutto ciò che ella è, diventerà simile a Dio, per cui si chiamerà e sarà Dio per partecipazione"¹⁸. Ciò significa che l'opera di trasformazione porterà l'anima a rivestirsi della "forma" di Dio; in lei, quindi, non ci sarà più niente che non sia di Dio e che non esprima Dio; e tanto risplende della luce di Dio che questi guardandola vede se stesso in lei; l'anima è diventata, secondo

Teresianum, Roma 1990, pp. 1824-1828: il sostantivo "transformación" è segnalato 123 volte; e il verbo "transformar" 132.

¹⁵ F. RUIZ, *Ideario*, in *Obras Completas* di San Juan de la Cruz, Editorial De Espiritualidad, Madrid 1980, p. 1386.

¹⁶ Cfr. F. RUIZ, *Giovanni della Croce (santo)*, in *Dizionario Eiciclopedico di Spiritualità*, a cura di E. ANCILLI, Nuova edizione completamente rinnovata, Città Nuova Editrice, Roma 1990, p. 1149s.

¹⁷ Id., *Introducción general*, a las *Obras Completas*, de San Juan de la Cruz p. 24.

¹⁸ S. G. DELLA CROCE, *2Notte*, 20,5.

l'immagine teresiana, lo specchio nel quale Dio mira se stesso¹⁹; così, Egli amando lei, ama se stesso, e la ama con lo stesso amore con cui ama se stesso²⁰.

1.4.2. Teresa di Gesù

Facciamo appena un accenno anche all'esperienza di Teresa di Gesù. La santa considera la trasformazione come opera di Dio insieme alla piena collaborazione dell'uomo, anzi sembra essere la risposta di Dio all'impegno di fedeltà, di umiltà dell'uomo. Secondo Teresa di Gesù, si verifica nel contesto dell'orazione di unione, che sembra consistere nel diventare come Dio, nell'essere rivestita interamente di Dio da Dio stesso: Dio le dà la sua somiglianza; la santa infatti dice che la trasformazione in Dio, anche se transitoria, è completa e di tutta l'anima: "le potenze sono unite a Dio così fortemente che non si vede, non si sente, non si ode più nulla: così almeno mi pare"²¹. Appare anche come effetto della pratica del dono di conformare: "O sorelle mie, quale forza contiene questo dono! Non può far a meno, se si agisce con determinazione, di attrarre l'Onnipotente ad essere una cosa sola con la nostra debolezza e trasformarci in sé e fare l'unione del Creatore con la creatura"²².

Dall'esperienza della Santa, la trasformazione acquista il significato di novità di vita, di cambiamento, di nuova creatura. Aiuta a cogliere il dinamismo trasformante l'allegoria del baco da seta *MM V 2,2*. Con questa allegoria, Teresa illustra due dati: la grazia dell'unione mistica (inizio delle quinte Mansioni, e lo stato di vita nuova che ne deriva (Mansioni V-VI-VII). Il baco da seta, all'inizio appare come un "insetto brutto e grosso", prende a filare la seta che cava dal suo interno, si fabbrica un bozzolo molto denso, nel quale si rinchiude e muore. "Ma poco dopo esce dal bozzolo una piccola farfalla bianca molto graziosa"²³. La Santa si serve "dell'immagine del verme" per descrivere la situazione dell'anima che "comincia a prendere vita per il calo-

¹⁹ S. TERESA DI GESÙ, *Autobiografia*, 40,5.

²⁰ Cfr. S. G. DELLA CROCE, *Cantico B*, 32,6.

²¹ S. TERESA DI GESÙ, *Vita*, 20,18.

²² ID., *Cammino di Perfezione*, 32,11.

²³ ID., *Mansioni*, MV 2,2.

re dello Spirito Santo, quando comincia a valersi dei soccorsi che Dio accorda"²⁴. Il verme, che si rinchiude nel bozzolo e muore, è simbolo del cammino e del processo di purificazione²⁵. Il cambiamento avviene nell'orazione di unione: "il verme entra in questa orazione ed è ben morto al mondo, esce mutato in piccola farfalla bianca"²⁶. La farfalla è il simbolo della vita nuova; simboleggia l'anima, che nell'orazione di unione ha ricevuto una nuova forma di vita, è diventata un nuovo essere; dice la santa: "Oh grandezza di Dio! in che stato esce l'anima, dopo essere rimasta nella grandezza di Dio e tanto a lui unita, come qui; che a mio parere mai arriva a mezz'ora. In verità vi dico che essa non si riconosce più. Pensate alla differenza fra un verme ributtante e una piccola farfalla bianca: così è di lei"²⁷. L'anima è talmente diventata nuova mediante la grazia della trasformazione che non si riconosce più: "Il Signore aiuta trasforma un'anima in modo tale da renderla irriconoscibile, quasi non sia più quella di prima"²⁸.

II. NELL'AMBITO DELLA RELAZIONE PERSONALE CON CRISTO

Per comprendere dunque il senso di trasformazione dell'uomo come crescita o realizzazione di sé in Cristo, bisogna mettersi nella prospettiva della dinamica del rapporto personale tra Cristo e l'uomo. È su questo versante che possiamo scoprire la vera identità dell'uomo, in quanto il senso della trasformazione

²⁴ Id., *Mansioni*, MV 2,3.

²⁵ Con questo simbolo l'Autrice descrive tutto l'itinerario che l'anima deve percorrere per giungere all'unione con Dio: dai primi passi dell'ascesi fino alla perfetta trasformazione in Cristo: la vita del verme simboleggia plasticamente tutto il processo della vita ascetica (MM I-III); la reclusione del verme nel bozzolo simboleggia l'inizio della vita mistica (MM IV); la trasformazione in Cristo (MM V); lo stato di farfalla graziosa simboleggia la vita nuova (MM V-VII) (cfr. Tommaso Álvarez, *Dottrina spirituale di Santa Teresa di Gesù*, Dispense ad uso esclusivo degli uditori, Teresianum, Roma, p. 93.

²⁶ Id., *Mansioni*, MV 2,7.

²⁷ *Ivi*.

²⁸ *Ibidem*, 2,8.

dell'uomo consiste nella piena attuazione della propria identità, e conoscere il dinamismo essenziale che garantisce e sostiene l'uomo nel cammino verso la piena attuazione della propria identità.

2.1. Cambio di prospettiva, prospettiva personalista

Parlando del processo di trasformazione dell'uomo, non si può non accennare al fatto che nella prassi e formazione cristiana tradizionale, a mio parere, sia stata data un'eccessiva importanza all'aspetto ascetico. L'impressione è che il radicalismo ascetico acquisti quasi la funzione di criterio per provare l'autenticità del progresso della vita spirituale cristiana. La preminenza di tale prospettiva dà all'itinerario della vita spirituale cristiana una visione in cui sembra avere molto più peso le proprie opere che la gratuità del dono della salvezza.

La ragione di ciò penso che stia nella visione amartio-centrica della vita cristiana di stampo agostiniano; cioè una visione che poggia sulla concezione di Agostino, il quale, a differenza dei Padri Greci, non parte da Cristo capo e salvatore dell'universo ma dalla natura umana corrotta dal peccato. La visione che ne deriva è di un'antropologia cristiana negativa, improntata al platonismo, in cui non c'è posto per il valore e stima del corpo, anzi questo diventa il bersaglio numero uno dell'ascesi. Per di più, tale prospettiva ha portato a pensare la vita cristiana in un contesto esclusivamente soteriologico, in cui appunto primeggia l'impegno di combattere il peccato, di reprimere le passioni ricorrendo allo strumento del distacco, della rinuncia, della mortificazione, delle penitenze soprattutto corporali: digiuni, discipline, catenelle, immersione in stagni gelidi recitando l'intero salterio, come per es. si legge di S. Colombano^{28a}.

Con ciò non si vuole assolutamente misconoscere o ridimensionare l'importanza dell'impegno ascetico, anzi ne va riaffermata la necessità per lo sviluppo della vita cristiana. Ma il vero senso dell'impegno ascetico può essere colto solo all'interno del progetto di Dio. E più esplicitamente, alla luce del mistero di Cristo, come invita a fare il Vaticano II quando parla della riorganizzazione e impostazione di tutto il discorso teologico

^{28a} Cfr. ANCILLI E., *L'ascesi cristiana I*, in *Teologia Spirituale*, pp. 42-44.

(OT 16), e nell'ambito dell'odierna prospettiva personalista. Il mistero di Cristo, però, inteso non tanto nell'ottica soteriologica, quanto nell'ottica della relazionalità, nella quale Cristo appare il dono di Dio all'uomo come suo altro, come suo tu, e l'uomo come il tu di Cristo.

Situandoci nella prospettiva del progetto di Dio, incontriamo da un lato l'iniziativa di Dio Padre di predestinare e chiamare l'uomo all'esistenza in Cristo, per mezzo di Cristo e in vista di Cristo, dall'altro la sua decisione di volere l'uomo in Cristo per affidarlo a se stesso. Ci troviamo così davanti a una situazione che comprende due aspetti; ontologico-costitutivo uno, e dinamico l'altro; il primo riguarda ciò che siamo: su questo versante noi non siamo per nulla responsabili, l'altro mette in evidenza che esistiamo non già totalizzati, non già finiti, anzi, come afferma Metz, l'essere umano, tra tutti gli esseri creati, è il più povero di essere; "la nostra povertà è tanto estesa che noi siamo di tutte le creature le più povere, le meno già finite"²⁹.

Tuttavia, lo stato di povertà o di non completezza non denota affatto una negatività nell'uomo, manifesta invece la grande fiducia e stima di Dio verso di lui, tanto da elevarlo ad autore responsabile del proprio autocompimento. De Lubac dice "l'uomo non potrebbe avere, appena creato e per il solo fatto della sua creazione, tutta la perfezione che Dio gli destina: poiché se egli l'avesse da sé, sarebbe Dio, se la ricevesse tutta fatta, questa non sarebbe che una perfezione materiale, una perfezione subita"³⁰; l'esistere già finito quindi non lo renderebbe felice.

Il fatto che l'uomo sia stato affidato a se stesso genera in lui l'imperativo e la responsabilità di farsi, di finirsi. E il criterio o la norma per ben costruirsi è la radicale e libera obbedienza alla sua struttura ontologica: essere chiamato all'esistenza per l'unione personale con Dio in Cristo, essere immagine di Dio in Cristo, essere esistente e vivente in Cristo, essere figlio di Dio in Cristo, essere diventato nuova creatura in Cristo. In questo contesto il senso dell'ascesi appare come impegno a superare, a vincere la povertà di essere. Questo impegno ha tutte le caratteristiche dell'ascesi, in quanto si configura come discernimento, come lavoro costante, fatica, coraggio e fermezza nelle scelte e nell'agire, come fedeltà a ciò che si è e a ciò cui si è chiamati a diventare, sotto l'attività e guida dello Spirito Santo.

²⁹ J. B. METZ, *Povertà nello spirito*, Queriniana, Brescia 1966, p. 33.

³⁰ DE LUBAC, H., *Spirito e libertà*, Jaca Book, Milano 1980, p. 105.

2.2. L'identità dell'uomo: essere relazionale a Cristo

L'aver come propria base ontologica Cristo Figlio naturale di Dio, significa che l'uomo è definibile soltanto in relazione a Cristo. Ciò fa capire che l'identità dell'essere umano è un'*identità relazionale*. Il fatto è pienamente giustificabile dalla rivelazione biblica e precisamente da ciò troviamo nelle due lettere, dette della prigionia: la lettera ai *Colossesi* e quella agli *Efesini*. Il dato comune delle due lettere, benché con prospettive di verse, è che la relazione a Cristo è il solo fondamento della persona umana.

La visione della lettera ai Colossesi presenta Cristo come "sussistenza" o fondamento ontologico della persona umana, e non solo, ma anche come coautore o mediazione attiva della chiamata dell'uomo all'esistenza e come suo unico destinatario. Leggiamo:

"Cristo, immagine del Dio invisibile, è generato prima di ogni creatura, poiché per mezzo di lui sono state create tutte le cose... Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui. Egli è prima di tutte le cose e tutte sussistono in lui" (cfr. *Col* 1,15-17).

Già questi dati appaiono sufficienti per un abbozzo, in cui la centralità di Cristo spicca un modo assoluto; Egli vi appare come il preesistente e il da sempre predestinato e voluto per essere fonte, mediazione attiva e destinazione unica di tutti gli esseri creati; tra i quali, in primo luogo, spicca la creatura per eccellenza, l'uomo.

La lettera agli Efesini offre ulteriori elementi per arricchire l'abbozzo. Fa conoscere l'esistenza di un disegno di Dio e Padre di Gesù Cristo sull'uomo, in cui anche questi risulta come preesistente in Cristo. Dio infatti ha stabilito nella pre-temporalità di chiamarlo all'esistenza mediante il gesto gratuito dell'elezione in Cristo, che possiamo chiamare preelezione, in quanto essa è stata fatta, dice Paolo, prima della creazione del mondo. Scrive Schlier: per il fatto che l'uomo "è in Cristo, (allora per lui) essere non significa mai solo essere (esistere) nel mondo, essere una creatura, ma anche essere eternamente e prima di ogni cosa eletto da Dio. L'essere in Cristo è in questo senso una eterna elezione e preelezione"³¹. Il progetto parla anche della nostra prede-

³¹ H. SCHLIER, *La lettera agli Efesini*, p. 67.

(OT 16), e nell'ambito dell'odierna prospettiva personalista. Il mistero di Cristo, però, inteso non tanto nell'ottica soteriologica, quanto nell'ottica della relazionalità, nella quale Cristo appare il dono di Dio all'uomo come suo altro, come suo tu, e l'uomo come il tu di Cristo.

Situandoci nella prospettiva del progetto di Dio, incontriamo da un lato l'iniziativa di Dio Padre di predestinare e chiamare l'uomo all'esistenza in Cristo, per mezzo di Cristo e in vista di Cristo, dall'altro la sua decisione di volere l'uomo in Cristo per affidarlo a se stesso. Ci troviamo così davanti a una situazione che comprende due aspetti; ontologico-costitutivo uno, e dinamico l'altro; il primo riguarda ciò che siamo: su questo versante noi non siamo per nulla responsabili, l'altro mette in evidenza che esistiamo non già totalizzati, non già finiti, anzi, come afferma Metz, l'essere umano, tra tutti gli esseri creati, è il più povero di essere; "la nostra povertà è tanto estesa che noi siamo di tutte le creature le più povere, le meno già finite"²⁹.

Tuttavia, lo stato di povertà o di non completezza non denota affatto una negatività nell'uomo, manifesta invece la grande fiducia e stima di Dio verso di lui, tanto da elevarlo ad autore responsabile del proprio autocompimento. De Lubac dice "l'uomo non potrebbe avere, appena creato e per il solo fatto della sua creazione, tutta la perfezione che Dio gli destina: poiché se egli l'avesse da sé, sarebbe Dio, se la ricevesse tutta fatta, questa non sarebbe che una perfezione materiale, una perfezione subitanea"³⁰; l'esistere già finito quindi non lo renderebbe felice.

Il fatto che l'uomo sia stato affidato a se stesso genera in lui l'imperativo e la responsabilità di farsi, di finirsi. E il criterio o la norma per ben costruirsi è la radicale e libera obbedienza alla sua struttura ontologica: essere chiamato all'esistenza per l'unione personale con Dio in Cristo, essere immagine di Dio in Cristo, essere esistente e vivente in Cristo, essere figlio di Dio in Cristo, essere diventato nuova creatura in Cristo. In questo contesto il senso dell'ascesi appare come impegno a superare, a vincere la povertà di essere. Questo impegno ha tutte le caratteristiche dell'ascesi, in quanto si configura come discernimento, come lavoro costante, fatica, coraggio e fermezza nelle scelte e nell'agire, come fedeltà a ciò che si è e a ciò cui si è chiamati a diventare, sotto l'attività e guida dello Spirito Santo.

²⁹ J. B. METZ, *Povertà nello spirito*, Queriniana, Brescia 1966, p. 33.

³⁰ DE LUBAC, H., *Spirito e libertà*, Jaca Book, Milano 1980, p. 105.

stinazione ad esistere nella condizione di figli nel Figlio suo naturale Gesù Cristo; lo scopo della decisione pre-temporale di Dio è lo stare al suo cospetto santi e immacolati, essere cioè come Lui, vivere in comunione con Lui. La motivazione che ha mosso Dio Padre a decidere tutto questo è il suo amore gratuito.

2.3. Struttura intersoggettiva della relazione

La relazione personale per se stessa dice che l'essere umano è strutturalmente aperto, fatto per la comunione, proteso verso l'altro. Ma che cosa dica o sveli a se stesso la presenza dell'altro, lo possiamo capire attraverso la struttura dell'intersoggettività. La presenza dell'altro rivela "che nessuno è fatto per bastare a se stesso; che ciascuno riesce ad attuare se stesso nella comunione con gli altri"³². Da ciò deriva che la relazione da una parte esiste come caratteristica costitutiva dell'essere umano, cioè secondo Panteghini, come "sigla, come segno caratterizzante dell'autentica sussistenza umana"³³, dall'altra rivela la vocazione comunio-nale dell'essere umano: infatti, secondo il sunnominato autore, "la vocazione al dialogo, alla comunione, alla comunicazione, al coinvolgimento è caratteristica insopprimibile dell'essere personale"³⁴. Bruno Forte ribadisce con forza questo aspetto: "*l'esse ad* non è una possibilità aggiunta, un aspetto accidentale, ma risulta costitutivo dell'essere personale, in quanto questo è fatto non per la solitudine di un'interiorità sazia di sé, ma per la comunione di una relazione in cui reciprocamente si dà e si riceve. L'intimismo è lontano dal personalismo d'ispirazione cristiana tanto quanto lo è la personalizzazione massificante: perdersi nell'interiorità non è meno tragico che perdersi nell'esteriorità"³⁵.

La struttura intersoggettiva delle relazioni personali esige insieme alla reciprocità dei due soggetti anche la promozione della loro irripetibilità o irriducibilità. Così, se è vero che nessuno è se stesso senza l'altro, è altrettanto vero che nessuno è ridu-

³² G. GOZZELINO, *Vocazione e destino dell'uomo in Cristo*, ELLE DI CI, Torino 1985, p. 153.

³³ G. PANTEGHINI, *op. c.*, p. 216.

³⁴ *Ivi.*

³⁵ B. FORTE, *L'eternità nel tempo. Saggio di antropologia e di etica sacramentale*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1995, p. 79.

cibile all'altro³⁶. Si tratta di affermare da una parte la necessità della comunione, e dall'altra di salvaguardare e promuovere ciò che l'uomo è in sé.

Si presenta ora l'urgenza di sapere da chi e in che modo può essere salvaguardata e promossa la diversità e l'originalità di entrambi i soggetti. Ebbene, la dinamica delle relazioni non può che fondarsi ed essere attivata dall'amore. La relazionalità infatti tocca il punto più alto nella reciprocità gratuita, che a sua volta "ha il culmine nell'amore, o nell'esperienza della comunione, che è la sostanza dell'amore"³⁷. Infatti è proprio e solo dell'amore "spingere la persona a uscire da sé per incontrare l'altro in vista di una relazione di reciprocità e di gratuità"³⁸. La ragione di tanto potere dell'amore sta nel fatto che esso "attiene alla sfera costitutiva dell'essere umano, prima ancora che a quella etica"³⁹, e che nella struttura della persona umana figura come elemento costitutivo per eccellenza⁴⁰, come causa e scopo di tutti gli altri elementi che formano la rosa della struttura della persona umana.

È proprio e solo dell'amore "coniugare armonicamente le tre valenze di ogni vera intersoggettività, e cioè la parità, la diversità e la complementarità. L'amore autentico non abbassa il partner ma riconosce pienamente la sua dignità; non punta a cancellarne l'originalità ma la promuove; vede in tale originalità non una minaccia per la propria integrità ma una promessa della propria maturazione"⁴¹.

³⁶ Cfr. G. GOZZELINO, *op. c.*, p. 153.

³⁷ S. PALUMBIERI, *Amo dunque sono. Presupposti antropologici della civiltà dell'amore*, Edizioni Paoline, Milano 1999, p.60

³⁸ G. SOVERNIGO, *Vivere la Carità. Maturazione relazionale e vita spirituale*, EDB, Bologna 1997, p.42.

³⁹ S. PALUMBIERI, *op. c.*, p.60.

⁴⁰ Al riguardo possiamo citare l'autorità di S. BASILIO IL GRANDE: "L'amore di Dio non deriva da nessuna disciplina esterna, ma si trova nella stessa costituzione naturale dell'uomo, come un germe e una forza della natura stessa. Lo spirito dell'uomo ha in sé la capacità ed anche il bisogno di amare... Nella stessa nostra costituzione naturale possediamo tale forza di amare anche se non possiamo dimostrarla con argomenti esterni, ma ciascuno di noi può sperimentarla da se stesso e in se stesso" (Regole più ampie, in PG 31, 908-910).

⁴¹ G. GOZZELINO, *op. c.*, p. 153.

2.4. Cristo l'altro dell'uomo e l'uomo tu di Cristo

Abbiamo visto che il fatto dell'*identità relazionale* indica da un lato che l'uomo non è definibile da se stesso e per se stesso, ma solo in riferimento all'altro diverso da sé, paritario e complementare, e primariamente in riferimento all'Altro con la "a" maiuscola, cioè a Cristo e in Lui a Dio, e dall'altro che "l'ambito proprio della sua crescita e realizzazione è quello della comunione, del dialogo"⁴². Sappiamo anche che la struttura intersoggettiva della relazione personale rifiuta qualsiasi tentativo di assoggettamento, di identificazione con l'altro col quale si entra in relazione, fosse anche Cristo.

Però, la relazione tra Cristo e l'uomo non cammina nella linea della orizzontalità: in quanto la relazione di Cristo con l'uomo è di carattere fondante e quella dell'uomo con i suoi simili è di carattere derivato: per cui le relazioni che l'uomo tesse con gli altri sono estensione della relazione donatagli da Cristo. Ma nonostante questo, l'aspetto intersoggettivo deve essere salvaguardato realmente e promosso anche tra Cristo e l'uomo; quindi anche tra Cristo e l'uomo la relazione personale esige l'altro quale diverso da sé, paritario e complementare.

Come ciò sia possibile è comprensibile nell'ambito del progetto di Dio. Dove risulta che la decisione pre-temporale, con la quale Dio ha stabilito la centralità assoluta e fontale di Cristo su tutto il creato e lo ha voluto come fondamento ontologico dell'uomo, costituisce la causa della reciproca appartenenza tra i due: quasi che uno è voluto per l'altro. Questo fatto, per un verso sottolinea la radicalità del vincolo di indissolubilità dell'uomo con Cristo, per l'altro spinge a legare la predestinazione, l'elezione di Cristo alla predestinazione, alla elezione e filiazione divina dell'uomo. Allora, come l'uomo non può non appartenere a Cristo per il fatto è radicato ontologicamente in Lui, così Cristo, per il fatto che è stato donato all'uomo come suo proprio fondamento ontologico, non può non appartenergli.

La decisione eterna di Dio, scaturita dal suo amore gratuito, assume il significato di una duplice aggiudicazione: l'uomo a Cristo, e Cristo all'uomo; tutto questo assume dimensione storica con il battesimo. Questo fatto ci autorizza a parlare, per gra-

⁴² Cfr. G. PANTEGHINI, *L'uomo alla luce di Cristo. Lineamenti di antropologia teologica*, Edizione Messaggero, Padova 1990, p. 192.

zia, di una reale appartenenza reciproca tra Cristo e l'uomo: come Cristo è per dono il diverso paritario e complementare dell'uomo, così l'uomo è voluto per dono come tu di Cristo. La dinamica della relazione tra i due si caratterizza come un donare permanentemente da parte di Cristo e un ricevere per ridonare da parte dell'uomo: da una parte c'è Cristo che nella relazione dona se stesso, dall'altra c'è l'uomo che è costituito in propria soggettività dal dono della relazione di Cristo, e che risponde ridondando ciò che ha ricevuto.

III. LA TRASFORMAZIONE NELLA DINAMICA DELLA RELAZIONE

3.1. La potenza dell'amore della relazione di Cristo con l'uomo

Appurato il carattere *relazionale dell'identità* dell'uomo e la sua sorgente cristica, passiamo a considerare la dinamica delle relazioni tra lui e Cristo, in quanto la via della sua trasformazione è quella dello sviluppo della sua relazione con Cristo. Incominciamo dalla relazione fondante. Colui che è la fonte della relazione all'uomo, è il Figlio naturale di Dio incarnato. Attraverso il mistero dell'incarnazione abbiamo la possibilità di cogliere anzitutto come l'iniziativa di Cristo faccia risaltare il valore dell'uomo, di conoscere inoltre la natura e la potenza intrinseca dell'amore.

La rivelazione biblica ci mostra Gesù Cristo come il Dio-uomo delle relazioni, come colui che prende l'iniziativa e dona gratuitamente la relazione anche, anzitutto, all'uomo che l'ha cancellata. Ne è la dimostrazione la chiamata di Matteo, pubblico peccatore, l'accettare l'invito ad andare a mensa con gli amici di Matteo, peccatori anche essi, l'iniziativa di andare in casa di Zaccheo e la gioia di donargli la salvezza, l'accogliere l'amore della prostituta, dalla quale si lascia lavare e baciare i piedi. Questi gesti se da una parte mostrano il valore assoluto del dono della relazione di Gesù, dall'altra esprimono la gioia di Gesù nel donare relazione e con essa l'amore a chi si è allontanato. Altrettanto esplosiva è la gioia del padre del figlio prodigo, figura del padre celeste, nel far festa per il figlio ritrovato, il quale,

per un colpo di testa, aveva preteso la parte di eredità spettantegli per poi dissiparla nella dissolutezza; l'evangelista Luca dà grande risalto allo sforzo del padre di far capire al figlio maggiore la ragione della festa: "questo tuo fratello era morto ed è tornato in vita, era perduto ed è stato ritrovato" (*Lc* 15, 32).

Ci sono altri gesti di Gesù, come per esempio la chiamata dei discepoli che, oltre a mettere in risalto la gratuità della sua iniziativa, dimostrano che con essi Gesù non asservisce, non assorbe, non abbassa i discepoli legandoli a sé con vincoli speciali, ma li arricchisce, li promuove. Infatti, donando la sua relazione a Levi, chiamandolo alla sua sequela, da pubblicano, da discriminato dal popolo, dalla religione, lo eleva a suo fiduciario, gli rivela i segreti del Regno e gli affida la missione di rendergli testimonianza. Altrettanto si deve dire degli altri chiamati a costituire gruppo stabile con lui.

Attraverso il mistero dell'incarnazione conosciamo insieme al massimo della gratuità e radicalità dell'amore di Dio in Cristo verso l'uomo, anche la potenza inarrestabile, tanto da spingere Dio a uscire da sé per donarsi in Cristo all'uomo e stabilire con lui la reciprocità nella gratuità. Paolo, nella lettera ai Filippesi, mostra quasi in modo plastico la potenza straordinaria e infinita dell'amore. L'amore non conosce barriere o ostacoli che lo possono fermare o che ne riducano la potenza. Paolo presenta il comportamento di Cristo come la più chiara testimonianza che all'amore niente è impossibile: "Cristo, pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio; ma spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini" (*Fil* 2,5-7).

Nella seconda lettera ai Corinzi, Paolo mostra che il vero amore non cercare il proprio interesse, ma il bene dell'altro: Cristo assume la forma di schiavo infatti non per possedere l'uomo, per asservirlo, ma per arricchirlo: "conoscete la grazia del Signore nostro Gesù Cristo: da ricco che era, si è fatto povero per voi, perché voi diventaste ricchi per mezzo della sua povertà" (*2Cor* 8,9-10).

3.2. La risposta dell'uomo all'amore di Cristo nello Spirito Santo

La logica dell'amore che Cristo ha dimostrato all'uomo incarnandosi e accettando la croce messaggi sulle spalle da lui,

deve rispecchiarsi anche nella risposta dell'uomo. Inoltre Cristo con la sua incarnazione e la pasqua ha sigillato un patto indissolubile con l'uomo, poiché gli ha garantito che mai sarà senza l'amore di Dio e di Cristo (cfr. *Rm* 8,31-34).

L'uomo risponde anzitutto accogliendo l'amore di Cristo, accettando di essere amato e di lasciarsi amare da Lui. L'uomo, infatti, in quanto creatura, non può amare da sé, ma può amare perché amato; perciò egli per amare, per dare l'amore ha bisogno di riceverlo.

Questa osmosi dell'amore da Cristo all'uomo si realizza in virtù del dono dello Spirito Santo fatto da Cristo all'uomo. E lo Spirito che dimora nell'uomo è l'amore del Padre verso il Figlio e del Figlio verso il Padre. E dimora nell'uomo, non solo come amore del Padre verso il Figlio e del Figlio verso il Padre, ma anche come amore del Padre e del Figlio verso l'uomo. È lui che apre l'uomo e gli fa accettare di essere amato da Cristo, e che lo stimola a riamare Cristo con il dono di se stesso.

Tuttavia, la relazione, per il fatto che dice apertura verso l'altro, dialogo e comunione con l'altro, esige necessariamente la presenza reale dell'uno all'altro. La relazione è vera solo se c'è l'appartenenza nella reciprocità. Questo vale anche per la relazione tra l'uomo e Cristo. Tuttavia c'è il fatto che Gesù, diventato Signore con la risurrezione, non può essere presente nella modalità fisica. Per venire incontro alla nostra situazione determinata dallo spazio e dal tempo, ci garantisce della sua presenza reale in mezzo a noi sotto i segni per mezzo del suo Spirito che dimora in noi. Perciò, Gesù Signore è realmente presente, è in mezzo agli uomini e per gli uomini, sotto forma della sua Parola, del volto umano del prossimo, dei segni sacramentali e in modo speciale mediante il segno per eccellenza, l'eucaristica.

3.2.1. Un cammino teologale nello Spirito Santo

Necessariamente lo sviluppo della relazione tra l'uomo e Cristo Signore non può che attuarsi nella linea del dinamismo teologale, cioè nella linea della fede, speranza, informate dall'amore. La fede e la speranza come pure tutti gli altri doni nascono dall'amore e hanno in esso la loro pienezza: di tutti la più grande, dice Paolo, è la carità (*1Cor* 13,13); senza di essa, la fede e tutti gli altri doni e carismi non gioverebbero a niente (*1Cor* 13,2-3): la fede infatti è un vedere come in uno specchio e un conoscere in un modo imperfetto, l'amore invece è un vedere

faccia a faccia e un conoscere perfettamente Dio come da Lui siamo conosciuti (*ICor* 13,12).

La trasformazione dell'uomo in Cristo altro non è che un cammino essenzialmente teologale, sotto la guida e l'attività dello Spirito Santo. È un cammino caratterizzato da un continuo darsi e ridonarsi dei due nella fede e nella speranza per esaurirsi in pienezza nell'amore. Tale è la potenza dell'amore di Cristo che, pur di essere con l'uomo, pur di donarsi a lui per essere sua pienezza, pur di arricchirlo di tutti i suoi beni, non esita a ripetere l'esperienza della kenosi dell'incarnazione.

Per l'uomo avere fede, credere in Cristo significa, secondo il pensiero giovanneo, possederlo; per l'evangelista Giovanni crede nel Figlio di Dio, mangiare la carne di lui, significa "avere la vita eterna" (*Gv* 6,40.54), e la vita per il quarto vangelo è Cristo: "io sono la via, la verità e la vita" (14,6). L'atto di fede con il quale l'uomo accoglie Cristo è un autentico atto di amore, in quanto accogliere Cristo nella fede ha il senso di affidarsi, di consegnarsi a lui, con la piena fiducia di non essere assorbito, ma amato e arricchito da Lui.

Il Cristo presente all'uomo come suo altro nella reciprocità è in lui come attrazione e fonte di tensione, spinta a uscire da sé per andargli incontro; è in lui come forza che acuisce il desiderio d'incontrarlo senza più bisogno di mediazione alcuna. La fede assume così la forma della speranza, la quale è nell'uomo certezza e garanzia dell'incontro con Colui che è il suo altro, il suo senso, il suo tutto. La speranza, informata dalla carità, oltre che certezza e garanzia, è appunto dinamismo che intensifica il rapporto personale tra l'uomo e Cristo, che accende l'ansia di avvicinare sempre di più il 'non ancora' e aumenta la brama di "rompere la tela al dolce incontro" (cfr. S. Giovanni della Croce, *Fiamma viva d'amore*).

3.2.2. Esigenza del cammino teologale

Il rapporto personale tra l'uomo e Cristo, benché si sviluppi e realizzi nella mediazione dei dinamismi teologici, tuttavia, in virtù del loro ricco vitalismo, diventa sempre più profondo, indissolubile, coinvolgente, e cementa sempre più l'appartenenza nella reciprocità amorosa tra Cristo e l'uomo; mediante essi possiamo dire che si operi un'osmosi: l'umanizzazione del Cristo glorioso e la divinizzazione dell'uomo storico.

Però, il rapporto di appartenenza nella reciprocità più

diventa profondo e indissolubile più crea esigenze; sono esigenze che portano il sigillo dell'amore. Più cresce l'appartenenza nella reciprocità amorosa e più l'uno diventa la sola ragione del vivere dell'altro.

Il fatto però che l'amore tra i due, pur personale e reale, sia nella mediazione fa sì che da parte dell'uomo è un amore-sofferenza, un amore che è messo continuamente alla prova, insidiato, e che quindi può subire tentennamenti e sbandamenti. Benché sostenuto dallo Spirito del Risorto, l'amore dell'uomo è amore di una creatura sempre in cammino e non ancora in pienezza, condizionato e dipendente da una libertà anch'essa mai pienamente libera. Per cui anche la fedeltà a Colui che gli ha dato e continua a dargli tutto se stesso non è mai scontata, ha bisogno di essere sempre rinnovata, riscelta. Tutto questo oltre la vigilanza comporta sempre scelte radicali, motivate sempre dall'obiettivo dell'appartenenza totale, che possono anche concretizzarsi come distacco, come rinuncia, ma come distacco e rinuncia a ciò che è di ostacolo alla limpidezza e radicalità dell'amore reciproco. Il cammino dell'amore verso la piena appartenenza nella reciprocità è certamente un cammino ascetico, ma di un'ascesi che nasce ed è conseguenza della passione di amore per l'Altro: Cristo.