

SPIRITUALITÀ DELL'UOMO IMMAGINE DI DIO

CARLO LAUDAZI

I. IMPORTANZA E ATTUALITÀ DEL TEMA

L'importanza del tema deriva dal fatto che la dignità dell'immagine si configura come fonte non solo dell'aspetto ontologico-costitutivo dell'uomo ma anche dei dinamismi della sua crescita e sviluppo. L'impiantazione della spiritualità nella dignità dell'immagine e la esaltazione del loro intrinseco rapporto appare anche quanto mai attuale, in quanto si rivela la via per restituire all'uomo quella dignità che l'antropologia secolarista gli aveva tolto. Tutto questo è reso possibile mediante il recupero del valore teologico della categoria biblica della dignità dell'immagine e del suo carattere di fonte dei dinamismi spirituali del cristiano. Il recupero della dignità dell'immagine risulta poi straordinariamente determinante per l'antropologia cristiana e dell'aspetto prassistico della vita cristiana, che poi è il campo specifico della spiritualità cristiana.

La finalità propria delle nostre riflessioni è di evidenziare l'intrinseco rapporto tra la dignità dell'immagine e la spiritualità cristiana, presentando la prima come fondamento della seconda; cioè considerando il tema della dignità dell'immagine come fonte vitale e la spiritualità cristiana come attuazione pratica delle esigenze espresse dal tema dell'immagine. In primo luogo quindi affronteremo il compito di evidenziare i contenuti teologici e dei dinamismi di vita divina racchiusi nella dignità dell'immagine. Siamo convinti che più viene approfondita la teologia dell'immagine, e più emergerà con chiarezza anche il compito primario della spiritualità cristiana, consistente, appunto, nell'orientare sempre in modo più diretto la sua attenzione all'uomo. La fontalità e centralità dell'immagine viene richiesta e giustificata dal fatto di essere e un elemento costitutivo nella struttura dell'essere umano, e di costituire la trascendenza dell'uomo nei confronti degli altri esseri creati. In secondo luogo si

vuole presentare la spiritualità cristiana come attuazione, appunto, dei contenuti che scaturiscono dalla inesauribile fecondità della dignità dell'immagine.

La scelta di tale percorso ha la giustificazione nella stessa tensione intrinseca della spiritualità. La quale, appunto, ha come proprio compito tenere viva l'attenzione verso l'aspetto esperenziale della vita cristiana, con lo scopo di favorire e stimolare il suo inserimento nel tessuto concreto della quotidianità dell'esistenza umana e di scoprire il modo di vivere la vita cristiana più adatto e corrispondente alla cultura e alle nuove necessità del presente storico. Il fatto della dignità dell'immagine la spinge inoltre e soprattutto a prendere in seria considerazione l'uomo, colto nella sua realtà e condizione esistenziale, a riconoscergli e dargli quella giusta importanza e attenzione dovutegli proprio dal fatto di essere immagine di Dio. E la ricchezza di contenuti teologico-spirituali, racchiusa nella surricordata affermazione biblica sull'uomo, non solo autorizza o stimola, ma obbliga la spiritualità cristiana a mettere l'uomo al centro del suo interesse e della sua attenzione, e farne il punto di partenza per sviluppare autentiche relazioni con Dio anzitutto, e conseguentemente con i suoi simili, il mondo e il contesto socioculturale in cui è chiamato a vivere.

Questo compito appare necessario soprattutto oggi, in cui il modo della esaltazione dell'uomo non solo non è in sintonia con il messaggio della divina rivelazione ma si ritorce addirittura a scapito di esso stesso; la cultura contemporanea lo ha privato di quella oggettività immutabile, la sola che forma il vero e unico riferimento per comprendersi e scoprire la propria identità. La spiritualità cristiana, emergente dall'uomo fatto a immagine di Dio, si configura quale tavola di salvezza che permette all'uomo di recuperare quegli aspetti che formano la sua vera grandezza, nobiltà, dignità e valore. È questo estremo bisogno di recupero da parte dell'uomo della sua dignità, che fa essere la spiritualità della dignità dell'immagine quanto mai attuale. Infatti se è vero, oggi, lo smisurato interesse delle scienze verso l'uomo, è vero anche che questo interesse è causa di mancanza di rispetto e per fino dell'abbruttimento dell'uomo. L'antropologia contemporanea, che ama dirsi «laica», infatti, se da una parte rifiuta ogni forma di pensiero che tende a relativizzare la persona umana, dall'altra rigetta con altrettanta fermezza ogni forma oggettiva, ogni punto di riferimento e di stabile ancoraggio. Per cui, la sua grande smania di esaltare l'uomo, quale unico e assoluto valore,

non solo ha finito per ridurlo in schiavitù e spogliarlo di tutti quegli elementi che formavano la sua oggettività intrinseca e valore, ma lo ha gettato in totale balia del continuo e rapido mutamento culturale. Tutto questo ha prodotto il risultato sconvolgente e sconcertante: quell'esaltazione, che si prefiggeva di innalzare la persona umana fino alla idolatria, invece ha finito per decapitarla di quella oggettività che costituisce la sua vera ricchezza, del suo valore e della sua dignità.

La spiritualità cristiana, allora, che s'ispira e si fonda sull'uomo come immagine di Dio, prende in seria considerazione l'uomo non tanto per il suo rapporto speciale col mondo e per la missione che esso ha nell'universo, quanto per ciò che è in se stesso, o per la propria «inseità», e soprattutto per quella caratteristica che forma la sua specificità di essere creato: *l'essere persona*. Al riguardo, la Costituzione conciliare *Gaudium et Spes* sintetizza così i grandi contenuti dell'antropologia cristiana: «E' la persona dell'uomo che si deve salvare. E' la società umana quella che bisogna rinnovare. Di conseguenza, è l'uomo, e naturalmente l'uomo uno ed intero, corpo ed anima, cuore e coscienza, intelligenza e volontà che accentrerà» l'interesse dell'insegnamento conciliare (GS, 3).

Questa visione ci fa essere in piena sintonia con la grande tradizione spirituale cristiana, specialmente quella dell'oriente cristiano, che assume appunto la dignità dell'immagine come base e punto di partenza per illustrare il processo della vita spirituale del cristiano, e la concepisce inoltre come la vera fonte sorgiva dei dinamismi di grazia che animano il progresso della vita spirituale cristiana e la spingono verso la vetta della perfezione o della contemplazione, in cui l'uomo viene trasformato e reso simile a Dio. Ma tale visione è riscontrabile anche nella tradizione spirituale occidentale, specialmente se prendiamo come riferimento i due grandi autori spirituali e mistici più rappresentativi del secolo d'oro spagnolo: Giovanni della Croce e Teresa d'Avila, i quali presentano l'unione personale e trasformante dell'uomo come vero obiettivo del progresso spirituale, da cui scaturisce un dinamismo così potente, che fa progredire l'uomo fino a farlo «diventare Dio per partecipazione».

Riassumendo, ripetiamo che l'obiettivo delle nostre riflessioni è di evidenziare gli elementi teologico-spirituali e di cogliere i dinamismi di grazia presenti nella categoria della immagine e che fanno progredire l'uomo verso la «sommiglianza con Dio»; ma di fare tutto questo con l'intenzione di realizzare anzitutto

ciò che, nell'ottica paolina, viene chiamato indicativo o nucleo e fondamento della vita spirituale, per fare poi scaturire da esso il cosiddetto imperativo morale dell'agire e il criterio per il comportamento pratico del cristiano. Infatti la vita cristiana, nel suo aspetto prassistico, ha il significato di risposta, con il vivere quotidiano, all'indicativo di grazia attuato gratuitamente dall'agire salvifico di Dio.

Per raggiungere questo obiettivo, dare consistenza e ordine a queste affermazioni è apparso necessario prendere a fondamento il concetto d'immagine come «copia dell'originale» o «Dio per partecipazione», da cui far scaturire il dinamismo di grazia del progresso spirituale e l'impegno della spiritualità di illuminare i vari aspetti che formano la grandezza, la eccellenza e la dignità dell'uomo. Perciò, illustreremo il fatto dell'immagine, in primo luogo, come fonte dell'altissima dignità dell'uomo, cioè della sua singolare vocazione a «diventare Dio per partecipazione», poi come radice e ragione della singolarità del rapporto di amicizia tra l'uomo e Dio. In ultimo, cercheremo di confermare la tanta ricchezza teologico-spirituale della dignità dell'immagine attraverso la testimonianza dell'esperienza spirituale dei due mistici carmelitani spagnoli: Giovanni della Croce e Teresa di Gesù.

II. L'IMMAGINE FONTE DEL VALORE E DIGNITÀ DELL'UOMO

Abbiamo affermato che attraverso l'approfondimento della teologia della immagine saremmo arrivati a cogliere quegli elementi e aspetti che se da una parte esaltano la dimensione teologica, la dignità e sacralità intrinseca dell'uomo, dall'altra esistono facente funzione di opzione fondamentale dell'agire, di criterio del comportamento e costituiscono pure la vera ragione dell'atteggiamento di apertura e di accoglienza nei confronti dei propri simili. Vedremo, appunto, che dall'approfondimento teologico della dignità dell'immagine emergeranno una pluralità di elementi che risulteranno così fondamentali da formare l'apparato strutturale ontologico dell'uomo, che risulta impossibile conoscerli mediante l'ausilio delle scienze umane. Per cui possiamo costruire una figura di uomo i cui elementi, che sono pure la fonte della sua eccezionale grandezza, si fon-

dano sul carattere intrinseco, dissolubile e perciò ontologico del suo rapporto con Dio. Da questo fatto deriva la comprensione dell'uomo esistente come essere Dio per partecipazione, la sua origine da Lui e il riferimento obbligatorio a Lui. Inoltre scaturiscono altri elementi che ne evidenziano sempre di più la grandezza e ne esaltano la trascendenza nei confronti di tutti gli altri esseri creati, come l'essere persona, esistere per il dialogo. Questa visione ci spinge a strutturare questo capitolo in due paragrafi; nel primo presenteremo il significato dell'affermazione derivante dal valore teologico della immagine: l'uomo Dio per partecipazione e tutti gli aspetti che ne derivano; nell'altro paragrafo cercheremo di individuare le caratteristiche e valori dell'uomo.

1. L'uomo Dio per partecipazione

La tradizione spirituale cristiana ci ha lasciato in eredità un'affermazione che, pur nella sua arditazza, esprime molto bene e in modo veramente significativo il ricco contenuto teologico e vitale della categoria dell'immagine, e che, allo stesso tempo, appare anche come sua piena attuazione. Essa, nella prospettiva della grazia e della partecipazione, arriva a collocare l'uomo sulla stessa linea di Dio, e quasi a definirlo Dio per partecipazione. Certo, una affermazione così esplicita, che dichiari l'uomo «Dio per partecipazione», fatta non tanto tempo addietro, cioè qualche decade prima del Vaticano II, quando ancora dominava una visione antropologica negativa, che tanto ha influito e ancora influisce sulla cultura e formazione cristiana, e in cui l'uomo era considerato un «povero» essere, anzi un «niente», un «verme», «polvere»..., non solo avrebbe destato meraviglia e sconcerto, ma sarebbe stata tacciata di panteismo. Invece farla oggi, dopo il recupero della fundamentalità del dato biblico in teologia, non desta più sorpresa.

Eppure, bisogna riconoscere che essa non è un prodotto della teologia contemporanea. Infatti appartiene alla dottrina spirituale del mistico spagnolo e collaboratore di S. Teresa nella riforma del Carmelo, San Giovanni della Croce, il quale, nelle sue opere, parla spesso e senza perifrasi dell'uomo come Dio per partecipazione; e dove tale dichiarazione ricorre con maggior frequenza, e quasi a modo di conclusione per sancire la tappa definitiva del cammino e sviluppo spirituale, è nel *Cantico*

Spirituale e in *Fiamma viva d'Amore*¹; e la ragione, forse, della maggiore frequenza di tale affermazione in queste opere è il predominio dell'aspetto esperenziale. Ma, data la struttura ascensionale della dottrina spirituale juansitica, si sarebbe spinti a pensare che Giovanni della Croce privilegi una prospettiva che parte dal basso, cioè che prende come punto di partenza l'uomo. Per cui, diventare Dio per partecipazione, più che avere il significato di piena manifestazione e di completo sviluppo spirituale di ciò che, per decisione gratuita e amorosa divina, era già presente germinalmente nel dono di essere stato creato a immagine, verrebbe ad essere piuttosto un frutto, un premio all'impegno e allo sforzo dell'uomo.

Ciò non sarebbe, certamente, in sintonia con la nostra prospettiva di lettura che parte dall'alto e che ha il suo punto di partenza nell'iniziativa divina. Ma nonostante l'apparenza ascensionale, il diventare Dio per partecipazione della dottrina juanistica non risulta affatto frutto della conquista dell'uomo. Per accertarsi, basta ascoltare la dichiarazione dell'Autore. Il quale dichiara esplicitamente che la capacità e la abilitazione dell'uomo a diventare Dio per partecipazione non nascono da lui ma dal dono di essere stato creato a immagine di Dio: «lo credè a sua immagine e somiglianza perché potesse raggiungere tale meta»². A questo punto è lecito chiedersi come mai e perché solo il fatto dell'immagine può essere la fonte del dinamismo di grazia che permette all'uomo di crescere e di raggiungere la meta, fino a diventare Dio per partecipazione, e ancora, perché la trasformazione in Dio può, anzi debba essere compresa soltanto come sviluppo di ciò che è già presente germinalmente nell'immagine. La spiegazione tentiamo di fornirla immediatamente qui appresso.

a. «*Il fine non differisce dall'inizio*»

Oggi, come già abbiamo accennato, collocare l'uomo, per «grazia», nella linea di Dio e indicarlo come Dio per partecipazione non desta più sorpresa, e la motivazione sta sicuramente nel recupero della centralità del dato biblico all'interno della

¹ GIOVANNI DELLA CROCE, *Salita del monte Carmelo*, 2L 5,7; *Notte oscura*, 2L 20,5; *Cantico spirituale* B, 22,3; 24,5; 39,4.5; *Fiamma viva d'amore*, 2,34; 3,8.78.

² ID., *Cantico Spirituale* B, 39,4.

riflessione teologica, tuttavia sentiamo il dovere di mostrare la giustezza e la consequenzialità intrinseca di questa affermazione. Cioè avvertiamo il dovere di far capire che il diventare Dio per partecipazione, per l'uomo, deriva direttamente dal suo essere immagine o copia di Dio; e che quindi essere Dio per partecipazione ha il significato di piena realizzazione dell'immagine mediante lo sviluppo interno. E lo vogliamo fare servendoci di un principio che la tradizione teologica cristiana mette a disposizione, secondo il quale «ciò che appare manifestamente è ciò che già c'era all'inizio», che noi possiamo tradurre anche così: non si può diventare ciò che già non si è; chiaro, qui si tratta di vedere quale sia il significato di «diventare», è ciò che faremo più avanti.

Dicevamo che il rinnovamento biblico ha inciso in modo determinante sulla strutturazione del discorso teologico. In quanto il dato biblico ha ripreso il posto che gli spetta, cioè è ridiventato il fondamento e la base su cui poggiare l'edificio teologico-spirituale. Un significativo esempio lo abbiamo proprio nel campo dell'antropologia, dove appunto viene assegnato un primato particolare all'affermazione biblica riguardante l'ontologia dell'uomo, che ha quasi il significato di una definizione dell'uomo, cioè il fatto che l'uomo è immagine di Dio. E riconoscendo a questa dichiarazione il ruolo di fondamento, scopriamo che dalla dignità dell'immagine scaturisce la giustificazione, dell'espressione secondo cui l'uomo è Dio per partecipazione, oppure di altre espressioni di simile contenuto come: «l'uomo è un modo finito di essere Dio»³, e ancora l'«uomo è il diminutivo della divinità e la divinità è il superlativo di uomo»⁴. Espressioni che a prima vista sembrano ardite, ma che invece scaturiscono come naturale conseguenza della pregnante ricchezza di contenuti teologico-spirituale racchiusi nella dichiarazione biblica: l'uomo immagine di Dio.

Alla luce del principio, su accennato, possiamo far capire che le espressioni appena ricordate non solo non sono ardite, ma sono del tutto e intrinsecamente conseguenti. E lo si può capire

³ ZUBIRI X., *El hombre y Dios*, Madrid 1984, p. 327; cfr. *ibid.*, a pagina 379 leggiamo: «La persona umana è in qualche modo Dio; è Dio umanamente».

⁴ PEPIN J., *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris 1971, p. 2.

proprio servendosi del concetto di progresso, così come lo troviamo esposto dagli scrittori ecclesiastici⁵, secondo cui il progresso, perché sia tale deve avvenire non per un intervento esterno, ma «mediante lo sviluppo interno», altrimenti non sarebbe più progresso ma cambiamento; oppure ricorrendo alla dottrina di San Tommaso d'Aquino sul «fine». Incominciamo proprio con ciò che dice l'Aquinate sul senso, valore e funzione del fine o scopo intrinseco di ogni essere. Il nostro Autore insegna che il *fine ultimo* è «la prima causa dell'essere»⁶, è «la causa delle cause dell'essere»⁷; ancora: il fine «non può essere differente dal principio»⁸ ed «è primo nell'intenzione e ultimo nella esecuzione»⁹. In ultimo, e la cosa è di grande rilievo, il fine riveste il valore anche di forza propulsiva «nell'ordine operativo».¹⁰

Queste enunciazioni, ma soprattutto quella riguardante l'uguaglianza tra il fine e l'inizio, e l'altra che dichiara il fine essere il primo nell'intenzione e ultimo nella esecuzione, ci autorizzano a considerare la dignità dell'immagine o di essere «copia» di Dio quale vera radice e sorgente della capacità e abilitazione dell'uomo a diventare Dio per partecipazione. Infatti, applicando il principio sopra enunciato, secondo cui il fine non può essere diverso dal principio e che è primo nell'intenzione e ultimo nella esecuzione, per cui la sua piena conoscenza è possibile solo quando è stato pienamente attuato, possiamo arguire che il diventare Dio per partecipazione, se rappresenta la pienezza della perfezione cristiana e riveste il valore di fine ultimo e definitivo, deve essere anche la ragione dell'inizio o del perché l'uomo è stato creato a immagine di Dio; cioè è la rivelazione che essere creato a immagine o copia di Dio significa esistere per partecipazione di Dio. Così, il diventare Dio per partecipazione appare anche come piena attuazione del nostro essere immagine di Dio e quindi anche come piena conoscenza e raggiungimento del fine ultimo e definitivo. A questo punto, diventa ben comprensibile il fatto che lo sviluppo della vita spirituale o la perfezione dell'uomo appare come progresso e sviluppo dell'im-

⁵ Cfr. SAN VINCENZO DE LERINS, *Progresso del dogma*, cap. 23; in PL 50, 667-668

⁶ SAN TOMMASO, *Summa Theologica* I-II 2,5.3.

⁷ *Ibidem*, I 5,2 ad 1; I 44,4.

⁸ *Ibidem*, I 75,6.2.

⁹ *Ibidem*, I-II 1,1.1.

¹⁰ *Ibidem*, I-II 90,2.

magine di Dio che è lui e che è in lui, fino a giungere alla sua piena manifestazione col diventare Dio per partecipazione. Come appare chiaro, «diventare» non ha, qui, il significato di acquisire qualcosa che l'uomo non abbia ancora, bensì di portare a compimento o di far progredire fino al pieno sviluppo ciò che già è presente nell'uomo, benché nello stato embrionale. L'uomo quindi può diventare Dio per partecipazione, perché il suo inizio è dovuto alla partecipazione che Dio, volendolo come sua immagine o «copia», gli ha fatto di sé: cioè di partecipargli fin dall'inizio ciò che Egli è in sé e per sé.

Ora, con l'asserzione secondo cui l'uomo è diventato Dio per partecipazione si vuole intendere che l'uomo, attraverso lo sviluppo, è arrivato a manifestare, a rendere visibile, a dare forma concreta a ciò che già era in germe in lui, cioè che tutto questo può avvenire perché già presente in lui in quanto creato ad immagine Dio. Ripetiamo ciò che abbiamo detto, poiché non si può diventare ciò che non si è, allora «diventare» riveste il significato di aver portato a pienezza, di aver fatto progredire totalmente, mediante lo sviluppo, ciò che chiamiamo «inizio», cioè l'immagine di Dio. Quindi dicendo che l'uomo è diventato Dio per partecipazione significa che egli ha sviluppato, ha realizzato in pienezza ciò che già in germe era presente in lui: la realtà di essere immagine o copia di Dio.

Da tutto questo risulta evidente l'altra affermazione che abbiamo appreso da San Tommaso, cioè che il fine e l'inizio sono la stessa e unica realtà compresa nell'ambito dinamico dello sviluppo. Secondo tale principio si può dire: ciò che è stato attuato, o ciò che una cosa è diventata è il fine pienamente manifestato, oppure è l'inizio giunto a compimento; secondo quanto abbiamo appena espresso, cioè che non si può diventare ciò che non si è, altrimenti ne andrebbe di mezzo, anzi scomparirebbe l'identità del soggetto, possiamo dire che qui troviamo applicato il principio che già conosciamo: «il fine è il primo nella intenzione ma ultimo nell'esecuzione». L'identificazione dell'inizio con il fine è feconda di una ulteriore e più profonda consapevolezza, ci permette cioè di appurare anche il concetto di perfezione che, è sempre San Tommaso a dirlo, consiste nel ricongiungimento del fine al suo principio.¹¹ Secondo questo principio, restando sempre all'interno del fatto di essere immagine di

¹¹ *Ibidem* I 82,1.

Dio, la perfezione o la vera attuazione dell'uomo consiste nel portare a compimento il suo essere immagine di Dio, cioè nel ricongiungimento dell'uomo al suo principio, che è Dio. La perfezione quindi ha il significato di piena manifestazione di ciò che è contenuto germinalmente nella realtà o dignità della immagine, che consiste appunto apparire manifestamente o diventare Dio per partecipazione.

Un'ulteriore conferma e chiarezza la troviamo nel concetto di progresso secondo Vincenzo di Lerins. Il quale mette a fondamento il seguente principio: «il vero progresso avviene mediante lo sviluppo interno» e si distingue dal cambiamento che «si ha quando una dottrina si trasforma in un'altra». Da qui tira la conclusione che la scienza, la sapienza dei singoli e di tutta la chiesa perché crescano e progrediscano veramente «devono rimanere sempre uguali il genere della dottrina, la dottrina stessa, il suo significato e il suo contenuto». Illustra questo suo pensiero ricorrendo «alla legge che regola la vita dei corpi». Ecco come formula il suo ragionamento: «i corpi, pur crescendo e sviluppandosi con l'andare degli anni, rimangono i medesimi di prima. Vi è certamente molta differenza fra il fiore della giovinezza e la messe della vecchiaia, ma sono gli stessi adolescenti di una volta quelli che diventano vecchi. Si cambia quindi l'età e la condizione, ma resta sempre il solo medesimo individuo».

«Le membra del lattante sono piccole, più grandi invece quelle del giovane. Però sono le stesse. Le membra dell'uomo adulto non hanno più le proporzioni di quelle del bambino. Tuttavia quelle che esistono in età più matura esistevano già, come tutti sanno, nell'embrione, sicché quanto a parti del corpo niente di nuovo si riscontra negli adulti che non sia stato già presente nei fanciulli, sia pure nello stato embrionale... Questa è la vera legge del progresso organico. Questo è l'ordine meraviglioso disposto dalla natura per ogni crescita. Nell'età matura si dispiega e si sviluppa in forme sempre più ampie tutto quello che la sapienza del creatore aveva formato in precedenza nel corpicciuolo del piccolo». Conclude che «anche il dogma della religione cristiana deve seguire queste leggi. Progredisce, consolidandosi con gli anni, sviluppandosi col tempo, approfondendosi con l'età. E' necessario però che resti sempre assolutamente intatto e inalterato»¹². Se non avvenisse così non si potrebbe

¹² SAN VINCENZO DE LERINS, *op. c.*, p. 668.

parlare di progresso ma di cambiamento, poiché dove c'è questo la realtà di dopo non è più la stessa di prima: «Se con l'andar del tempo la specie umana si cambiasse talmente da avere una struttura diversa oppure si arricchisse di qualche membro oltre a quelli ordinari di prima, oppure ne perdesse qualcuno, ne verrebbe di conseguenza che tutto l'organismo ne risulterebbe profondamente alterato o menomato. In ogni caso non sarebbe più lo stesso»¹³.

b. Il dono di avere Dio come proprio riferimento

Se la dignità dell'immagine ha permesso di giustificare la definizione dell'uomo come Dio per partecipazione, questa affermazione, a sua volta, insieme all'aspetto dinamico del rapporto dell'uomo con Dio ne rivela la vitalità intrinseca. E tra i dinamismi di grazia che vivificano il rapporto tra Dio e l'uomo, primo tra tutti, balza il dono del riferimento a Dio, che oltre a essere un elemento costitutivo essenziale dell'essere umano appare anche come la fonte da cui scaturisce all'uomo una perenne ricchezza di vita. Per cui, l'essere immagine o copia dell'originale, e quindi Dio per partecipazione, oltre a apparire quale causa e ragione della obbligatorietà ontologica del riferimento a Dio, rivela anche che a caratterizzare in modo essenziale l'esistenza dell'uomo è la dimensione religiosa; è in essa che l'uomo appunto trova la piena comprensibilità di se stesso e scopre la ricchezza di vita che ha avuto in dono. L'essere immagine di Dio e conseguentemente essere Dio per partecipazione, quindi, rivela che l'uomo è anzitutto e soprattutto un essere religioso, cioè un essere costitutivamente relazionale, il cui fondamento è Dio e nessun altro, e la cui destinazione ultima è Dio e nessun altro: Dio è l'unico referente e destinazione dell'uomo, poiché da lui soltanto egli ha ricevuto e riceve l'esistenza e soltanto rivolgendosi a lui può scoprire la sua vera identità, e orientandosi determinatamente soltanto a lui può raggiungere la piena realizzazione di sé.

La dimensione religiosa permette di comprendere anche che il riferimento a Dio è il più grande e sublime dono che l'uomo avrebbe potuto mai avere. Infatti gli è stato donato come refe-

¹³ *Ivi.*

rente per definirsi e comprendersi non un essere creato ma «Colui» che è l'essere stesso e la fonte di ogni altro essere. In definitiva, essere relativo a Dio costituisce per l'uomo la sua unica e altissima dignità, poiché significa avere avuto in dono di essere ciò che Dio è per se stesso. Abbiamo appreso infatti che per l'israelita la dimensione religiosa infatti è stata, nella fede, fonte della vicinanza di Dio e della certezza che Dio non era per lui «l'assolutamente altro», l'alieno, ma il suo tu. Tutto questo fa capire che il riferimento a Dio, per il fatto che è di carattere intrinseco, personale e vitale, costituisce la vera e unica garanzia della irripetibile singolarità dell'uomo e della realizzazione della sua natura dialogale. Per concludere aggiungiamo che il riferimento a Dio risulta un costitutivo essenziale non solo sul piano ontologico, ma anche su quello dinamico-di-grazia. Poiché Dio non è soltanto colui che dona all'uomo di comprendersi e di definirsi, ma è anche la fonte da cui gli derivano continuamente tutti i doni che costituiscono il suo patrimonio e i mezzi per la completa autorealizzazione di sé.

2. Aspetti costitutivi del valore dell'uomo

Dopo questa illustrazione tendente a fare chiarezza sull'affermazione: «l'uomo è Dio per partecipazione», indirizziamo nuovamente il nostro interesse verso il ricco dinamismo di vita divina racchiuso nella menzionata dichiarazione biblica sull'uomo per giungere poi a giustificare la centralità dell'uomo nella spiritualità cristiana. Così, la dignità dell'immagine evidenzia non solo il carattere ontologico e costitutivo del rapporto intrinseco con Dio ma anche ciò che costituisce la dimensione e il valore teologico dell'uomo, che consiste appunto nell'aver Dio quale suo proprio riferimento, fonte e spazio unico del suo senso. Ora, il fatto di essere immagine di Dio, non solo sta alla base e fondamento della definizione dell'uomo come Dio per partecipazione e del carattere ontologico della sua relazione con Dio, ma figura anche come causa e ragione della destinazione dell'uomo all'intima comunione con Dio, cioè a quella realtà che costituisce la vera e unica realizzazione di sé. Ciò fa emergere un altro contenuto che mette in risalto il valore dell'uomo; esso contiene l'aspetto personale del rapporto tra Dio dell'uomo, l'appartenenza reciproca tra Dio e l'uomo, e l'aspetto dialogale.

a. *Voluto per diventare persona.*

Il fatto dell'immagine, se per un verso rivela e manifesta in modo chiaro il carattere intrinseco e comunionale del rapporto tra Dio e l'uomo, per l'altro si configura anche come radice del valore più profondo e inalienabile dell'uomo: quello di diventare persona. Alla realizzazione di questa realtà è ordinata la «grazia» di avere come elemento specificativo del proprio essere la partecipazione alla divinità di Dio, cioè la partecipazione a tutto ciò che costituisce il mistero della vita intima di Dio, ed è questo anche ciò che costituisce l'altissima dignità dell'uomo. Di ciò possiamo trovare conferma dalla nozione e pensiero biblico che si manifesta nel modo di pensare e vivere del giudeo credente, che è un vivere e un pensare totalmente impregnato dell'afflato religioso e della fede. Ora il modo del credente ebraico di considerare la relazione con Dio fa capire che la categoria dell'uomo immagine di Dio, esprime la convinzione di fede che Dio «non è per l'essere umano "l'assolutamente altro", l'estraneo o l'alieno»¹⁴.

La consapevolezza e l'esperienza, derivante dalla fede, di essere per grazia ciò che Dio è, e di essere per elezione partner o tu di Dio, proietta una luce più chiara sulla profondità e ricchezza di contenuti teologico-spirituale e anche sul dinamismo di grazia, racchiusi nella dichiarazione biblica sull'uomo. Anzitutto ci illumina sul fatto che tra Dio e l'uomo non può esistere alternatività: o l'uomo o Dio, tanto meno la contrapposizione: Dio e l'uomo come nemici da combattersi e da sottomettere. La consapevolezza di fede che il rapporto tra Dio e l'uomo è non da alieni né da estranei, ma da intimi amici, tanto da essere l'uno il tu dell'altro, fa capire che il dinamismo di «grazia», che rende partecipi di ciò che è Dio, imprime al rapporto tra i due una tensione costante verso l'intima comunione e unione personale; unione personale che è compresa, nella fede, come esperienza di una profonda e reciproca appartenenza. E non potrebbe essere diversamente. Infatti se si desse il caso di avere come radice e fondamento del proprio essere un rapporto con chi non ti appartiene e che ti è totalmente estraneo o addirittura tuo nemico, allora non solo non permetterebbe di vivere ma

¹⁴ RUIZ DE LA PEÑA J. L., *Immagine di Dio*, Borla, Città di Castello 1992, p. 176.

si verrebbe a creare un dislivello ontologico; quindi non ci sarebbe più l'incontro tra soggetti, formanti l'uno il «tu» dell'altro, ma si verificherebbe il fatto che l'uno diventerebbe «oggetto» dell'altro, l'uno possesso dell'altro. Applicato questo alla relazione tra l'uomo e Dio, dobbiamo ammettere che Dio si configurerebbe come datore della relazione, ma per avere il dominio e per poter disporre dell'uomo. Infatti «se Dio fosse realmente altro per l'uomo, un altro prepotente ed opprimente, allora sì che bisognerebbe ribellarsi contro di lui per tutelare il proprio io: "o lui o io". L'affermazione dell'io dovrebbe condurre alla negazione di quest'altro minaccioso». Invece, il messaggio che ci proviene dalla dignità dell'immagine rivela che «alla relazione Dio-uomo si deve applicare la dialettica tu-io, il tu non è l'io, ma non è nemmeno l'altro; è una parte reale dell'io nella comunione del noi. L'io non si afferma negando il tu, bensì abbracciandolo nella simbiosi di un'esistenza dialogalmente decisiva»¹⁵. Queste riflessioni sono, a loro volta, fonte di ulteriori conclusioni che permettono di scendere sempre più in profondità nel mistero dell'uomo e meglio illuminano l'aspetto intrinseco e dinamico del rapporto personale tra lui e Dio.

Alla luce delle riflessioni esposte, possiamo anzitutto affermare che l'uomo può cogliere la propria singolarità e la propria irripetibilità, cioè può percepire ciò per cui è se stesso e distinto dagli altri esseri creati soltanto attraverso l'incontro personale con colui di cui è immagine, con colui che è suo riferimento obbligatorio in quanto è sua origine e destinazione; un essere, infatti, che è fondato ontologicamente sul rapporto personale, non può avere che questo come radice della sua inedità e non può avere altro mezzo per sviluppare e realizzare se stesso che il dialogo con colui che costituisce il suo tu che, nel caso dell'uomo, è Dio. In caso contrario, cioè nel caso in cui l'uomo, decidesse vivere e costruire la propria esistenza orientandola ad un altro riferimento che non sia Dio, oltre a rimanere nell'angoscia e nell'insoddisfazione, non riuscirebbe sicuramente a vivere una vita con senso e piena di significato, poiché risulterebbe incapace di realizzare quell'aspirazione fondamentale innata, cioè che gli nasce dalla profondità del suo essere; è il desiderio di piena realizzazione di sé e che consiste nel diventare «persona».

¹⁵ *Ivi.*

b. Appartenenza reciproca

La costitutività del riferimento a Dio se da una parte rivela l'obbligatorietà dell'ordinamento dell'uomo a Dio dall'altra si configura come la fonte di vita e di certezza della salvezza dell'uomo. L'obbligatorietà non è sancita da un intervento operato dall'esterno ma scaturisce dalla stessa struttura dell'essere umano e si configura come suo elemento strutturale, e quindi essenziale a ch  l'essere umano possa esprimere senso e riempire di significato la sua esistenza. L'obbligatorietà del riferimento a Dio infatti deriva all'uomo dal fatto di essere immagine di Dio e dall'essere quindi Dio per partecipazione; ci  fa capire che l'uomo esiste come «parte» di Dio: per cui la fedelt  e l'obbedienza al riferimento a Dio rappresenta per lui la reale e unica possibilit  della piena realizzazione di s .

Dicevamo che questa determinazione intrinseca, configurandosi come elemento costitutivo dell'essere umano, invece di condizionare e ridurre lo spazio di autonomia dell'uomo, gli garantisce, e in modo assoluto, di arrivare al suo compimento e quindi alla sua salvezza. Anzi spingendo lo sguardo pi  in profondit  sul fatto dell'uomo esistente come immagine o copia, e quindi Dio per partecipazione, scopriamo che il suo esistere, in virt  della grazia della partecipazione che Dio gli ha fatto e gli fa di s , ha il significato di esistere come parte di Dio; ci  come essere che di per s  ha la consistenza nell'essere parte, e che pu  avere la propria identit  soltanto riferendosi a colui di cui partecipa; quindi esistere come «partecipante» di Dio si risolve nell'essere forma umana o manifestazione visibile di Dio stesso. Allora, questa forma di totale appartenenza mette in risalto, s , l'essenzialit  della dipendenza da Dio, ma   un tipo di dipendenza che non aliena, anzi   fonte di vita e di vera autonomia dell'uomo. Appartenere a Dio, quindi, significa esistere non come realt  di cui Dio   proprietario e padrone, ma come realt  che   automanifestazione di Dio; significa esistere come oggetto di una sua costante e speciale attenzione e cura. Possiamo concludere, se l'uomo esiste quale reale manifestazione di Dio, ci  come forma visibile di Dio, il suo orientamento e riferimento obbligatorio a Dio anzich  esprimere schiavit  e alienazione si rivela fecondo di grazia di vita e di benevolenza da parte di Dio, ed   per lui la pi  certa garanzia di essere oggetto della costante e attenzione amorosa di Dio: in quanto l'attenzione e l'amore di Dio all'uomo si risolvono nell'attenzione e amore di Dio a se stesso.

Che l'obbligatorietà del riferimento a Dio sia fonte di assoluta garanzia di autonomia e di realizzazione dell'uomo, lo possiamo meglio comprendere presentando l'altro aspetto dell'esistere dell'uomo come Dio per partecipazione. Il fatto di essere Dio per partecipazione non soltanto comporta l'appartenenza dell'uomo a Dio, ma è fonte e garanzia anche della irrevocabile appartenenza di Dio all'uomo, proprio perché Dio col volere l'uomo come sua immagine e somiglianza e come partecipazione di sé ha messo in qualche modo se stesso fuori di sé, facendosi altro da sé in cui si riflette e scorge se stesso. Infatti, per Dio, volere e chiamare l'uomo all'esistenza mediante la partecipazione di se stesso, è un diventare uomo. Ciò ci fa pensare che, se da una parte Dio risulta essere l'unico ambito dove l'uomo ha vita, esistenza e comprensione, dall'altra l'uomo esiste come forma che Dio ha voluto per manifestarsi visibilmente e per essere presente nell'universo. La conseguenza diretta di tutto questo è non solo la rivelazione del carattere intrinseco e indissolubile del rapporto tra Dio e l'uomo, ma è anche la dichiarazione che la chiamata dell'uomo rappresenta la consegna irrevocabile di Dio all'uomo.

La grazia della partecipazione di Dio oltre che causa dell'appartenenza e della consegna di sé è anche fonte del dono all'uomo e della conoscenza di Dio e della conoscenza di se stesso: Dio facendosi conoscere all'uomo fa anche conoscere l'uomo a se stesso. La grazia della partecipazione, come abbiamo già accennato, avendoci autorizzato a definire l'uomo «un modo finito di essere Dio» o di essere forma umana di Dio, ci permette anche di dire che la comunicazione che Dio fa di sé all'uomo è anche comunicazione dell'uomo all'uomo; anzi ci dà l'ardire di sostenere che la comunicazione e l'amore di Dio all'uomo è comunicazione e amore di Dio a se stesso. L'atto comunicativo di Dio cioè è non solo un donare se stesso all'uomo, ma rappresenta anche un donare l'uomo all'uomo, cioè un donare all'uomo di poter essere veramente uomo. Infatti la grazia della partecipazione, ci rivela la valenza del gesto di Dio della grazia della chiamata, ci fa capire cioè che chiamare è donare se stesso; per cui Dio chiamando l'uomo all'esistenza, lo ha fatto esistere e vivere mediante il dono di sé; perciò l'uomo, esistendo come dono che Dio ha fatto e fa di sé, a pieno diritto può essere considerato e definito come forma umana di Dio, come immagine e somiglianza di Dio. Perciò, il donare se stesso da parte di Dio all'uomo ha giustamente anche il significato di un donare di Dio

l'uomo all'uomo, in quanto l'uomo diventa se stesso soltanto mediante il dono che Dio gli fa di sé. Concludendo: l'uomo se è Dio per partecipazione, ha come garanzia per una vera e autentica attuazione e autocostruzione di sé la certezza che Dio, sempre e unicamente per grazia, gli appartiene in senso ontologico.

c. Aspetto dialogale

L'essere immagine, che si estrinseca nel diventare Dio per partecipazione, oltre a evidenziare il carattere ontologico del riferimento dell'uomo a Dio, permette di cogliere un'altra dimensione del mistero dell'uomo, che è, per la sua struttura, di valenza costitutiva essenziale, tanto da costituire la ragione della sua specificità e trascendenza nei confronti di tutti gli esseri creati infraumani. Cioè, evidenzia quell'aspetto che specifica ontologicamente il rapporto esistente tra Dio e l'uomo da quella esistente tra Dio e tutte le altre realtà create. La specificità propria dell'uomo consiste nel carattere personale della sua relazione con Dio, che nessun altro essere creato, del mondo naturale, può vantare. Da ciò ricaviamo un'ulteriore conferma e giustificazione del fatto che il carattere obbligatorio del riferimento dell'uomo a Dio nasce dall'essere Dio per partecipazione. Conclusione: il riferimento a Dio si rivela così vitale ed essenziale per l'uomo, che se questi si determinasse verso un'altra realtà, anche se nobilissima, ma che non è Dio, svuoterebbe l'esistenza del suo vero senso e la lascerebbe inattuata e priva di vero significato.

Ciò dimostra che il riferimento o la dipendenza ontologica da Dio non è affatto causa di alienazione e riduzione dell'uomo, ma esiste come vera fonte salvifica e di vita. Ora, possiamo ripetere e affermare con maggiore consapevolezza che la vera o reale comprensione dell'uomo è possibile soltanto nella linea della partecipazione di Dio: egli, cioè, per decisione e benevolenza divina, è per partecipazione ciò che Dio è in sé e per sé. Conseguentemente, anche il fatto di essere persona diventa possibile e comprensibile nella dimensione della categoria della partecipazione. Per cui, anche lo stato di persona all'uomo gli deriva dal fatto che gli è stato fatto «grazia» di partecipare allo essere personale che è proprio ed esclusivo di Dio. Ancora una volta, è facile constatare che il carattere obbligatorio del riferimento a Dio non è un fatto esteriore ma una realtà intrinsecamente dinamica e fonte di progresso dell'uomo, in quanto il riferimento è a colui che non gli sta di fronte come suo antagonista,

ma gli si è donato come suo tu. La grandezza o l'altissima dignità dell'uomo quindi spicca non soltanto per il fatto di essere persona per partecipazione all'essere personale di Dio, tout court, ma anche per il fatto che gli è donato di progredire, di «diventare persona» mediante l'incontro e il dialogo con lui che è la sorgente del suo essere personale. Infatti nessun altro «contatto o incontro avrebbe la capacità di sostenere «l'inseità» dell'uomo, perché rimarrebbe al disotto di ciò che questi aspira ad essere: persona... Solo l'essere personale per eccellenza può conferire personalità alla sua creatura, e di fatto la conferisce quando è percepito come il tu di quella creatura»¹⁶.

Trovandoci di fronte a ciò che più eccelle nell'uomo: essere persona, allora il suo rapporto con Dio non può che essere inteso nella linea della relazione «io-tu» che induce e si basa su una reciproca «rispettività». Così, assistiamo al fatto che non solo «Dio è il tu dell'uomo, ma l'uomo è il tu di Dio. Quando Dio guarda questa sua creatura, si vede riflesso in essa fino al punto in cui in un certo momento della storia ci sarà un essere umano (Gesù Cristo) che irradierà la gloria di Dio»¹⁷. Considerando il rapporto tra Dio e l'uomo nella linea della relazione io-tu, possiamo pensare all'uomo come un essere voluto e chiamato da Dio all'esistenza per il dialogo con lui, per stargli davanti come l'altro di lui, per essere rispettivamente l'uno il tu dell'altro. Dio non ha creato l'uomo come una creatura in più fra le altre, ma «chiamandolo con il suo nome, mettendolo davanti a sé come essere responsabile (capace di risposta), soggetto e partner del dialogo personale. Crea, insomma, non un mero oggetto della sua volontà, ma un essere co-rispondente, capace di rispondere al tu divino perché capace di rispondere del proprio io. Lo ha creato persona»¹⁸.

III. CONFERMA DALL'ESPERIENZA

Che il fatto di essere creato a immagine di Dio sia la causa dell'orientamento intrinseco dell'uomo a Dio e la ragione del

¹⁶ *Ibidem*, p. 177.

¹⁷ *Ivi*.

¹⁸ *Ivi*.

perché la sua perfezione ultima consista l'unione con Dio così profonda da farlo diventare Dio per partecipazione viene confermato dalla esperienza spirituale di alcune persone, particolarmente favorite dalla iniziativa gratuita amorosa di Dio, e che noi possiamo conoscere mediante i loro scritti. La loro esperienza diventa anche testimonianza anzi prova del fatto che soltanto il rapporto e il riferimento a Dio può condurre l'uomo a scoprire e a costruire la propria identità. Dalla descrizione della loro esperienza evinciamo inoltre che il rapporto personale con Dio figura anche come unica fonte da cui scaturisce il dinamismo di grazia che sostiene e anima tutto il processo del progresso della vita spirituale. Tutto questo mondo dinamico di grazia è racchiuso in germe già nella decisione di Dio di aver voluto l'uomo a sua immagine e somiglianza. E a conferma di ciò possiamo servirci dell'esperienza e dell'insegnamento di Giovanni della Croce e di Teresa di Gesù.

1. La parola sapienziale di Giovanni della Croce

Incominciamo cono Giovanni della Croce. Benché i testi in cui il nostro Autore accenna alla realtà dell'immagine non siano molti e la sua intenzione non sia quella di fare un'esposizione teologica, tuttavia quelli che conosciamo sono sufficienti per illustrare il nostro tema. Diciamo subito che dal suo insegnamento è possibile cogliere un duplice aspetto o due momenti riguardanti la realtà dell'immagine; il primo aspetto evidenzia il fatto dell'immagine come fondamento dello sviluppo della vita spirituale o perfezione cristiana, il secondo ci permette d'individuare la ragione o la causa della volizione dell'uomo a immagine di Dio. Se da una parte quindi possiamo ricavare elementi che permettono di ritenere l'immagine essa stessa come un elemento costitutivo essenziale della struttura dell'essere umano, di individuare in essa la ragione del carattere ontologico del riferimento dell'uomo a Dio e di considerarla come fonte del dinamismo di grazia del suo progresso spirituale, dall'altra scopriamo che la motivazione della dignità dell'immagine, cioè del perché l'uomo è creato a immagine di Dio, consiste nella decisione eterna di Dio di destinare l'uomo all'intima e «amorosa» unione con Lui.

a. Valenza costitutiva

Per ciò che concerne l'immagine considerata nella linea della valenza ontologica e costitutiva all'interno della struttura dell'essere umano, incominciamo da una dichiarazione del Santo che può essere considerata anche una definizione dell'anima; egli infatti parla dell'anima come di una realtà bellissima e perfetta perché è immagine di Dio: «l'anima in sé è bellissima e perfetta immagine di Dio»¹⁹. Riconoscendo alla dichiarazione il valore di definizione, siamo spinti a considerare l'immagine come elemento ontologico e costitutivo, sempre per grazia, della natura umana. La configurazione dell'immagine come realtà ontologico-costitutiva della struttura dell'essere umano dà origine a una serie di deduzioni che risultano essenziali per la comprensione dell'uomo. Anzitutto spicca la sua inalienabilità o indistruttibilità; per cui, secondo l'affermazione del Santo, l'anima, non importa lo stato abissale di disordine morale in cui si trova, «rimane perfetta così come Dio la creò»²⁰.

Il carattere indistruttibile dell'immagine, a sua volta, mette in evidenza due aspetti intrinsecamente collegati: cioè dal momento che manifesta il carattere indissolubile del rapporto e quindi dell'appartenenza reciproca tra Dio l'uomo, evidenzia anche, e senza esitazione, il carattere ontologico-costitutivo del riferimento dell'uomo a Dio. La natura indissolubile del rapporto fa sì che l'appartenenza reciproca, sul piano sostanziale come nota lo stesso Giovanni della Croce rimanga intatta e attiva. Quindi, l'essere immagine ha il valore di causa e di ragione del fatto che l'anima esiste come dimora abituale e permanente di Dio, e che Egli non abbandonerà mai, qualunque sia il suo stato morale²¹.

Ancora: per il carattere costitutivo che riveste nell'ambito della struttura dell'essere umano, l'immagine rivela chiaramente anche che l'origine dell'uomo non è dal basso né tanto meno da se stesso, ma è dall'alto: è Dio la fonte della sua vita.

¹⁹ GIOVANNI DELLA CROCE, *Salita del monte Carmelo*, 1L 9,1.

²⁰ «L'anima, per quanto disordinata, per natura è perfetta come Dio la creò» (Cfr. *ibidem*, 1L 9,3).

²¹ «È necessario ricordare che il Signore sostanzialmente dimora ed è presente in qualsiasi anima, anche in quella del più grande peccatore della terra». *Ibidem* 2L 5,3.

L'affermazione di Giovanni della Croce riguarda la persona sotto un duplice aspetto, quello dell'attività dell'amore e quello naturale; secondo il primo essa vive per amore in ciò che ama, invece secondo l'aspetto naturale la fonte della sua vita è in Dio²².

b. Fonte del dinamismo di trasformazione in Dio

Il nostro Autore ci fornisce anche la ragione della volizione dell'uomo a immagine e somiglianza di Dio, cioè ci aiuta a capire il perché Dio abbia voluto l'uomo a sua immagine somiglianza. La ragione fondamentale egli la vede nella decisione pretemporale con la quale Dio ha stabilito la volizione dell'uomo per la intima e amorosa unione con sé. Quindi il carattere costitutivo dell'uomo è quello di esistere come chiamato a «ricevere la somiglianza di Dio e trasformarsi in Lui»²³. Tale caratteristica costitutiva fa pensare che all'uomo occorre una struttura interiore adatta che lo abiliti e lo renda capace di tendere a tale meta che per lui risulta essenziale. La dotazione di tutto questo pensiamo che sia racchiusa proprio nel fatto della sua volizione a immagine di Dio. E' con essa che sono stati forniti quei dinamismi necessari che gli permettono concretamente di diventare simile a Dio e di trasformarsi in Lui.

Il pensiero del mistico Carmelitano, al riguardo, risulta chiaro ed esplicito e che noi possiamo afferrare attraverso le descrizioni che egli fa delle altissime vette della perfezione spirituale, a cui l'uomo è destinato fin dall'eternità, e del cammino che porta ad esse. Lo stato definitivo della pienezza dell'uomo, è, secondo Giovanni, «l'unione amorosa» con Dio, la piena trasformazione in Lui; dichiara esplicitamente: «siamo stati creati proprio per questo»²⁴.

Vogliamo prendere in considerazione alcuni riferimenti che troviamo nel *Cantico spirituale B*, dai quali possiamo dedurre in

²² «L'anima non ha la sua vita (origine) nel corpo, al quale anzi la comunica, ma vive per amore in ciò che ama. Però, oltre, a questa vita di amore, in forza della quale ella vive in Dio che ama, l'anima naturalmente e radicalmente, come tutti gli esseri creati, ha la sua vita in Dio» (*Cantico Spirituale B*, 8,3).

²³ *Id.*, *La salita del monte Carmelo*, 2L 5,3.

²⁴ *Id.*, *Cantico Spirituale B*, 29,3.

modo chiaro che la volizione dell'uomo a immagine e somiglianza di Dio, costituisce la radice e la fonte della sua abilitazione intrinseca a diventare Dio per partecipazione. Il primo riferimento lo troviamo lì dove il Santo descrive la grazia del matrimonio spirituale tra l'anima e il Figlio di Dio. Dal testo appare chiaro che la potenza e l'efficacia del dinamismo di grazia dell'unione, proveniente dal fatto di essere immagine, è di una tale intensità che trasforma l'anima nell'Amato, fino a farla diventare una sola cosa con Lui. Per introdurci in questo mondo straordinario di grazia, l'Autore ricorre alla immagine del matrimonio naturale, con la quale riesce a rendere quasi palpabile la forza del dono del dinamismo di grazia concesso attraverso la volizione e la creazione dell'anima a sua immagine e somiglianza; con la grazia della sua immagine le ha conferito il potere di diventare «divina» e «Dio per partecipazione», ascoltiamolo direttamente:

«Nel matrimonio spirituale tra l'anima e il Figlio di Dio, suo Sposo.. l'una parte si dà all'altra in possesso totale con una certa consumazione dell'unione amorosa in cui, per quanto è possibile in questa vita, l'anima viene resa divina e Dio per partecipazione.. Infatti come nella consumazione del matrimonio naturale, come dice la Scrittura (Gn 2,24), sono due in una carne sola, così anche nella consumazione di questo matrimonio spirituale fra Dio e l'anima, sono due nature nell'unico spirito e amore»²⁵.

E la consumazione «dello stato felicissimo del matrimonio con il Figlio di Dio» produce l'unione delle due nature a tal punto che ognuna, dice il Santo, «sembra Dio»:

«l'anima viene fatta entrare dal Signore nel giardino per consumare con Lui lo stato felicissimo del matrimonio, nel quale si opera un'unione delle due nature e una comunicazione tale di quella divina e quella umana che, pur conservando ciascuno il proprio essere, ognuna sembra Dio»²⁶.

Proseguendo la descrizione, quasi in modo plastico, della relazione d'amore trasformante dell'anima in Dio, giunge a dire che:

²⁵ *Ibidem*, 22,3.

²⁶ *Ibidem*, 22,5.

«l'immagine dell'Amato viene riprodotta in maniera così viva e perfetta da poter dire con verità che l'Amato vive nell'amante e questi in quello... e che l'uno è l'altro e ambedue sono una cosa sola»²⁷ e che «l'anima viene resa divina e Dio per partecipazione».

Dal secondo testo conosciamo alcuni degli effetti del matrimonio spirituale, riguardanti le operazioni intellettive dell'anima; l'anima, una volta arrivata al matrimonio spirituale e trasformata nell'Amato, diventa luogo dove Dio spira lo Spirito Santo, e compie le sue azioni intellettive addirittura nella Trinità e insieme ad essa:

«Nella trasformazione a cui l'anima giunge in terra, questo spirar passa da Dio a lei e da lei a Dio con molta frequenza... Non c'è da meravigliarsi che l'anima sia capace di una cosa tanto sublime, cioè che ella per partecipazione spiri in Dio come Dio spiri in lei. Infatti, dato che Dio le faccia la grazia di essere unita con la Santissima Trinità, grazia per cui ella diventa deiforme e Dio per partecipazione, non è più incredibile che anch'ella compia il suo atto d'intelletto, di notizia e di amore nella Trinità congiuntamente con essa e come la stessa Trinità, ma per partecipazione.. Ecco che cosa vuol dire, continua il Santo, essere trasformati nelle tre Persone in potenza, in sapienza e in amore, in cui l'anima è simile a Dio»²⁸.

La creatura umana, accecata da tanta luce e schiacciata dal peso di tanta altezza, potrebbe provare smarrimento e rimanere interdotta, sconcertata e incredula. Tale stupore e smarrimento potrebbe aumentare apprendendo che l'anima acquista valenza teologica di luogo delle operazioni di Dio e che, addirittura, come abbiamo ascoltato, arriva a compiere la sua attività intellettiva in seno alla Trinità e insieme ad essa. Il Santo sembra percepire questo senso di smarrimento che potrebbe impadronirsi dell'anima; e vuole rassicurarla sulla veridicità di quanto le può accadere, se essa risponde con fedeltà alla chiamata all'amore a cui è stata predestinata fin dall'eternità. E la garanzia, che costituisce la certezza di tutto ciò, è fornita proprio dal fatto di esse-

²⁷ *Ibidem*, 12,7.

²⁸ *Ibidem*, 39,4.

re stata creata a immagine e somiglianza di Dio. Infatti dice esplicitamente che «Dio la creò a sua immagine e somiglianza perché potesse giungere a tale meta»²⁹. La forza di questa affermazione la possiamo afferrare ricordando il principio, di cui ci siamo serviti sopra. Tale principio recita che il fine è la causa di tutte le cause. Applicandolo alla dottrina spirituale e in modo particolare a quest'ultima dichiarazione del mistico carmelitano, possiamo affermare che, se il fine per cui siamo stati creati è la decisione gratuita e amorosa di Dio di volerci per diventare simili a Lui e Dio per partecipazione, come ha espressamente detto Giovanni della Croce, allora questa decisione eterna di Dio deve essere anche la ragione unica della volizione dell'uomo a sua immagine e somiglianza. Per cui, senza questa decisione di destinarci all'unione e trasformazione amorosa in Lui, non avremmo potuto comprendere il motivo della nostra volizione a immagine e somiglianza di Dio.

2. L'esperienza di Teresa

Se Giovanni della Croce ci ha fatto entrare nella ricchezza di vita divina nascosta nella dignità dell'immagine attraverso la sua esperienza, e messa a nostra disposizione mediante la parola sapienziale, Teresa d'Avila invece ci introduce nel mistero dell'anima fatta a immagine di Dio mettendoci a contatto diretto con la sua esperienza spirituale, che mette a nostra disposizione così come zampilla dalla fonte cristallina della comunicazione divina. Ma anche per quanto riguarda la dottrina della mistica spagnola, non è tanto l'abbondanza di testi quanto il forte spessore dinamico della sua percezione esperenziale. E' mediante tale dono che Dio le fa comprendere il perché Egli ci abbia voluti e fatti a sua immagine e quanta ricchezza e bellezza derivi all'anima da questo fatto. E penso di non essere lontano dalla verità, se diciamo che la visione teresiana della vita spirituale e del suo sviluppo appare come un continuo progresso e attuazione di quanto è già germinalmente presente nel dono di essere fatta a immagine di Dio.

L'aspetto più caratterizzate e più tipico della dottrina tere-

²⁹ *Ibidem*, 39,4.

siana, riguardo a questo tema, è certamente il grande risalto che ella dà con forza alla densità dinamica di grazia racchiusa nel fatto di essere creata a immagine di Dio. In tutti i testi, infatti, in cui la Santa parla dell'anima come immagine di Dio, notiamo che questa espressione le serve per giustificare e celebrare la bellezza, ricchezza, grandezza e l'eccellenza dell'anima, e per esaltarne il ruolo-valore di dimora stabile di Dio, dove cioè Egli risiede come amico, partner e maestro. Ma il racconto della sua esperienza spirituale, nonostante lo straripamento del dinamismo spirituale di grazia, ci offre anche la possibilità di scoprire e di evidenziare il carattere costitutivo e ontologico che l'immagine riveste nella struttura dell'essere umano. Perciò, dalla conoscenza del suo insegnamento-esperienza possiamo ricavare uno schema ideale che ci permette di presentare il fatto dell'immagine nella duplice dimensione: nella funzione di elemento costitutivo nella struttura dell'essere umano, e di fonte da cui sgorga il dinamismo di grazia che, avanzando, diventa un fiume in piena e investe, travolge e spinge Teresa fino alle più alte vette della vita spirituale.

a. Aspetto costitutivo

Incominciamo col presentare il primo momento soffermandoci sul racconto della sua esperienza spirituale che Teresa ci narra nella *Relazione spirituale* 54. Attraverso di esso veniamo a conoscere che il fatto dell'immagine, così come è esperito dalla Santa, si configura come valore costitutivo nella struttura ontologia dell'essere umano; il carattere costitutivo nasce dal fatto che l'immagine evidenzia la necessità del rapporto personale e intrinseco tra Colui che è l'originale e chi ne è «copia» o, meglio, «partecipazione». Il testo, assieme alla meraviglia per la straordinaria grazia della presenza e compagnia costante di Dio che Teresa scorge in se stessa, dà forte spicco allo stupore prodotto in lei dalla rivelazione o comunicazione diretta dello stesso Signore sul valore inestimabile di avere un'anima fatta a immagine di Dio. E ciò che Teresa dirà, risulta di una valenza e di una portata particolare se tenuto conto del retroterra culturale in cui ella si muove. Che sappiamo essere dominato da una visione antropologica negativa dell'uomo; prova ne è la concezione di «creatura vile» che ha della sua anima. Per cui, la sorpresa e lo stupore che ella prova, se riflettiamo un momento, nasce proprio dalla scoperta del valore incommensurabile della sua

anima, cioè di avere un'anima fatta a immagine di Dio, poiché il fatto dell'immagine è la fonte o sorgente della straordinaria grazia della presenza e compagnia di Dio in sé³⁰. Dal testo che abbiamo citato in nota emerge un fatto che è bene prendere in considerazione, da esso cioè risulta che la dignità dell'immagine ha il valore di elemento costitutivo nella struttura dell'essere umano che comprende la dimensione estetica e la sfera dinamica, da cui derivano all'anima bellezza e ricchezza.

Ma l'aspetto costitutivo della dignità dell'immagine assume, anzi esprime una valenza eccezionale scoprendola come radice della presenza di Dio nell'uomo; per cui la presenza di Dio non ha il significato di un venire nell'anima dall'esterno ma di un manifestarsi, di uno svelarsi di Dio nascosto nel bozzolo dell'immagine. Per Teresa, entrare nel mistero della propria anima, significa assistere a uno spettacolo meraviglioso, è un «vedere» il Dio vivo e vero nascosto in lei dischiudersi e svelarsi alla sua anima, per stare a tu per tu con lei e comunicarle «cose che non le è possibile ridire»³¹. Un ulteriore approfondimento e conferma li possiamo ricavare dal libro, *Le mansioni o Castello Interiore*. Qui, l'esperienza spirituale della Santa ci permette di ampliare il quadro già ricco degli elementi costitutivi racchiusi nell'immagine. Cioè possiamo conoscere il valore incomparabile dell'anima, la sua bellezza, ricchezza, eccellenza e immensa capacità, e il dinamismo inesauribile di grazia. Anzitutto Teresa, con la narrazione della sua esperienza, ci fa partecipare alla traboccante gioia spirituale che le deriva dalla comunicazione divina sulla profondità insondabile del mistero della sua anima, e

³⁰ Ascoltiamola: «Una volta ero raccolta con la compagnia che porto sempre nell'anima, e Dio mi sembrò che stesse così presente in essa, da richiamarmi alla mente ciò che disse S. Pietro: 'Tu sei il Cristo, figlio di Dio vivo'; perché così era Dio vivo nell'anima... Questa presenza non è come le altre visioni, in quanto rende forte la fede, di modo che non si può dubitare che la Trinità è nella nostra anima per presenza, per essenza e per potenza».

«Siccome ero spaventata nel vedere sì eccelsa e straordinaria grandezza in una cosa tanto vile come l'anima mia, intesi dirmi: "Non è vile, figlia, perché è fatta a mia immagine". E questa è la ragione, aggiunge Teresa, «per cui Dio si compiace di più delle nostre anime che non delle altre creature» (TERESA DI GESÙ, *Relazioni spirituali*, 54).

³¹ «Una volta, mentre ero con la presenza delle tre divine Persone che porto nell'anima, Esse mi fecero vedere in una luce così viva da non avere dubbio che Dio vivo e vero fosse in me» (Relazione 56).

che prima non conosceva. E scopre che la ragione di tanta profondità e impenetrabilità del mistero dell'anima, non penetrabile da nessun intelletto umano, «per quanto acuto sia», sta proprio nel fatto di «avere un'anima fatta a immagine di Dio». L'alone di mistero s'illumina di una luce splendente considerando che il fatto dell'immagine è la vera e unica ragione, come già abbiamo rilevato, della elezione e della destinazione dell'anima a dimora abituale del Signore: sorgente di tutta la sua eccelsa bellezza e grandezza:

«che cosa è l'anima del giusto se non un paradiso, dove il Signore dice di trovare le sue delizie? E allora come sarà la stanza in cui si diletta un Re così potente, così saggio, così puro, così pieno di ricchezze? No, non vi è nulla che possa paragonarsi alla grande bellezza di un'anima e alla sua immensa capacità! Il nostro intelletto, per acuto che sia, non arriverà mai a comprenderla, come non potrà mai comprendere Iddio, alla cui immagine e somiglianza noi siamo stati creati»³².

Perciò, conclude la Santa:

«è inutile stancarci nel cercare di volere comprendere la bellezza del Castello (della anima); perché.., basta pensare che Sua Maestà l'ha fatta sua immagine per potere appena comprendere la sua dignità e bellezza»³³.

Ripetiamo che la valenza e il potere delle sue affermazioni dipendono dal fatto che non nascono da un'intuizione intellettuale ma dal suo incontro con Dio nella preghiera³⁴.

Che la conoscenza di avere un'anima fatta a immagine di Dio e di essere questo fatto la vera causa e fonte della grandezza e bellezza dell'anima, sia stata una vera sorpresa per Teresa, è lei stessa a dircelo. La sorpresa riguarda la conoscenza non

³² *Id.*, *Castello Interiore* M I,1,1

³³ *Ivi.*

³⁴ «Mentre oggi stavo supplicando il Signore che parlasse al posto mio, poiché non sapevo cosa dire né come incominciare.., mi si presentò ciò che dirò, per iniziare con un fondamento: considerare l'anima nostra come un Castello fatto di un solo diamante o di un tersissimo cristallo» e che Dio ha fatto a sua immagine (*Ivi*).

tanto di avere un'anima quanto che essa è fatta immagine di Dio, poiché è da questo fatto che derivano all'anima tanta grandezza e bellezza. E non sapere ciò, cioè non sapere che essa è fatta a immagine di Dio, per lei, equivale a non sapere niente di noi stessi, a ignorare colpevolmente l'immenso valore che siamo: «Sapevo benissimo di avere un'anima, ma non ne capivo il valore, né chi l'abitava»³⁵.

Conoscere quindi essere fatti a immagine di Dio, per Teresa, significa conoscere il profondo mistero che siamo noi; e trascurare questa conoscenza, dichiara, significa commettere una «bestialità» peggiore di chi ignora le proprie generalità:

«non è poco dispiacere e confusione che, per propria colpa, non comprendiamo noi stessi e né sappiamo chi siamo. Non sarebbe grande ignoranza, figliole mie, se chiedessero a uno chi fosse e questi non conoscesse né sapesse chi fosse suo padre né sua madre, né di quale parte? E se questo è una grande bestialità, è senza paragone più grande quella che c'è in noi di non procurare di sapere chi siamo, ma di fermarci solo a questi corpi»³⁶.

Nel libro *Cammino di perfezione*, per descrivere la bellezza e l'eccellenza dell'anima, in quanto immagine di Dio, ricorre all'immagine dell'edificio costruito con sontuosità e adornato di ori e di pietre preziose³⁷.

Il fatto di essere fatta a immagine di Dio non solo è la ragione del valore e della grandezza dell'anima ma è anche il titolo di «nobiltà della natura» dell'uomo e soprattutto la realtà che lo rende capace e lo abilita «a trattare nientemeno che con Dio»³⁸. Ma per la Santa il fatto dell'immagine, configurandosi come elemento costitutivo dell'essere umano, è anche la ragione dell'indistruttibilità del vincolo e del rapporto personale tra l'uomo e

³⁵ Id., *Cammino di Perfezione*, cap. 28,11.

³⁶ Id., *Castello Interiore*, M I,1,2.

³⁷ «Immaginiamo che dentro di noi c'è un palazzo di grandissima ricchezza, fatto di oro e di pietre preziose, come conviene per un tal Signore..., e non vi è un edificio di tanta bellezza come un'anima limpida e piena di virtù... Pensiamo che in questo palazzo abita il gran Re, che si è degnato di essere vostro Padre, ed è assiso su un trono di grandissimo pregio, che è il vostro cuore» (*Cammino di Perfezione*, 28,9).

³⁸ Id., *Castello Interiore*, M I,1,6.

Dio. Realtà questa che neanche la tenebra più profonda del peccato può minimamente scalfire; e quindi benché:

«non vi siano tenebre così dense, né tanto tetre e buie da superare quelle prodotte dal peccato», tuttavia l'anima «conserva sempre la capacità di goderlo», e «il Sole (il grande Re) splendente che sta al centro dell'anima non perde, per questo, il suo splendore né la sua bellezza»³⁹.

Possiamo terminare l'illustrazione del carattere costitutivo dell'immagine nell'ambito della struttura dell'essere umano, considerando quanto la nostra Autrice dice sulla capacità dell'anima. Il carattere costitutivo dell'immagine raggiunge la pienezza includendo assieme al fatto di essere l'anima voluta ed eletta come dimora stabile del Re, anche il fatto di possedere «immensa capacità», come intrinseca conseguenza dell'intima e amorosa unione con il Re suo Signore e Sposo:

«Portate il vostro sguardo al centro dell'anima, dove è situato l'appartamento o il palazzo del Re», il quale la illumina da ogni parte, per cui «le cose dell'anima si devono considerare sempre con ampiezza, estensione e magnificenza, senza paura di esagerare, poiché la capacità dell'anima sorpassa ogni umana immaginazione»⁴⁰.

b. Aspetto dinamico

Dopo il tentativo di raccogliere dalle affermazioni teresiane i vari elementi che ci hanno permesso di abbozzare un quadro dell'aspetto costitutivo dell'immagine, ora vogliamo evidenziare più direttamente l'altro aspetto derivante ugualmente dal fatto di avere un'anima fatta a immagine di Dio, quello dinamico. Come abbiamo accennato, il carattere dinamico dell'immagine è quello che più spicca e domina nella dottrina e narrazione del-

³⁹ Cfr. *ibidem*, M I,2,1. Il carattere indistruttibile del vincolo a motivo dell'immagine risalta anche attraverso la testimonianza della Santa sul significato dell'unione: «Non credere, figlia, che l'unione consista nell'essere vicinissima a me, perché tali sono anche quelli che mi offendono, benché non lo vogliano» (*Relazione* 29).

⁴⁰ *Ibidem*, M I,2,8.

l'esperienza spirituale di Teresa. L'aspetto dinamico risulta tanto forte e marcato, da potere essere assunto come ottica per leggere e comprendere, per esempio, la sua grande opera del *Castello Interiore*, che ha inizio e termina accennando al fatto dell'anima creata a immagine di Dio; nella stessa ottica si potrebbero considerare anche le *Relazioni spirituali*. La narrazione teresiana permette di stabilire nell'iniziativa di Dio la decisione sia di volere l'uomo fatto a sua immagine che di conferire alla dignità dell'immagine il carattere di sorgente del dinamismo di grazia che ha abilitato l'anima e l'ha resa capace di essere abitazione e stabile dimora del gran Re del cielo; dalla cui presenza scaturisce tutto quel mondo di grazia e di amicizia che inonda, circonda Teresa e che la trasforma a tal punto da condurla alle nozze spirituali col suo amato Signore.

Una prima idea di tutto questo la possiamo ricavare dall'immagine che lei usa per descrivere il riempimento dei bacini di due fontane. Il primo viene riempito prendendo da lontano mediante «acquadotti e artifici», mentre l'altro, essendo costruito nella sorgente che è Dio stesso abitante nel centro dell'anima, riceve direttamente l'acqua e si riempie senza rumore e fatica⁴¹. L'acqua che sgorga da Dio e fluisce in ogni parte dell'anima, ha anche il potere di rendere «le opere dell'anima gradite a Dio e agli uomini, perché procedente da quella fonte di vita nella quale essa è piantata come un albero»⁴². E uno degli effetti che l'acqua sorgiva di vita produce è il dilatamento dell'anima per riempirla di beni «eccellenti ed ineffabili»⁴³.

Tersa ci ha detto che il fatto dell'immagine è la sorgente della sua abilitazione ad essere dimora e abitazione di Dio, il quale è in lei come sorgente da cui le derivano «la incomparabile bellezza» e tutto il dinamismo di grazia, che la fanno essere lo specchio in cui «Dio si vede riflesso»⁴⁴ e dove lei scorge e rimira l'immagine del suo Signore, dirà: «mi basterà di riporre lo sguar-

⁴¹ «L'acqua deriva dalla stessa sorgente che è Dio... e si riversa in ogni mansione e in tutte le potenze, sino a raggiungere il corpo: come ho già detto, comincia in Dio e finisce in noi» (*Ibidem*, M IV,2,4).

⁴² *Ibidem*, M I,2,2.

⁴³ «Appena l'acqua celeste comincia a sgorgare dalla sua sorgente...sembra che il nostro interno si vada dilatando ed ampliando, empiendosi di beni eccellenti e ineffabili, tanto che la stessa anima non sa comprendere ciò che riceve» (*Ibidem*, M IV,2,6).

⁴⁴ RUIZ DE LA PEÑA J.L., *op. c.*, p. 177.

do nell'immagine che porto nell'anima»⁴⁵. Ancora, il dono di essere immagine di Dio è, per Teresa, certezza dell'abituale compagnia di Dio e garanzia di trovarlo in sé e di trovarsi in Lui: «Intesi queste parole: "non affannarti per chiudere Me in te, ma cerca di chiudere te in Me"»⁴⁶. Nelle quarte mansioni racconta anche della potenza che la voce soave di Dio esercita l'anima per attirarla a sé⁴⁷.

Il dono di essere fatta a immagine è la ragione del legame amoroso e indissolubile tra Dio e l'anima, la quale lo sperimenta come «impresso nel suo interno» senza avere «alcun dubbio che Dio sia in lei ed ella in Dio»⁴⁸. E Dio volge a tutto vantaggio dell'anima il fatto della sua presenza in essa; è lui infatti che prende l'iniziativa amorosa di «introdurla» nel suo centro, dove Egli dimora; dove si fa incontrare da essa per mezzo dell'orazione di unione. Per spiegare questa iniziativa gratuita e amorosa di Dio, la Santa ricorre all'immagine della «cella vinaria» del *Cantico dei cantici*:

«mi ricordo di ciò che dice la Sposa dei Cantici: "il Re mi ha condotta nella cella vinaria", o piuttosto, come credo che dica, "mi ha introdotta". E, la orazione di unione è appunto la cella vinaria nella quale il Signore intende introdurci»⁴⁹.

Da questa unione l'anima «esce mutata in piccola farfalla bianca.. che non si riconosce più». La trasformazione accende in lei un «desiderio vivissimo di lodare Dio, sino a bramare di struggersi per lui»⁵⁰. Più viene trasformata dall'amore divino e più l'unione tra Dio e lei diventa profonda e vincolante, tanto che la presenza di Dio diventa abituale «compagnia»: «tanto più un'anima progredisce e più continua si fa la sua compagnia col buon Gesù., e sente vicino nostro Signore Gesù Cristo». Tanto che la sua vita può essere definita con un'espressione tipica-

⁴⁵ Cfr. TERESA DI GESÙ, *Autobiografia*, 37,4.

⁴⁶ ID., *Relazione spirituale* 18.

⁴⁷ «Il gran Re che risiede nel castello... a guisa di buon pastore, emette un fischio tanto soave da non essere quasi percepito, ma con il quale fa conoscere la sua voce, acciocché l'anima entri nel castello» (*Castello Interiore*, M IV,3,2).

⁴⁸ *Ibidem*, M V,1,8.

⁴⁹ *Ibidem*, M V,1,12.

⁵⁰ *Ibidem*, M V,2,7.

mente paolina: una vita con Dio in Cristo, e il suo vivere, un vivere *in* e *di* Cristo⁵¹. E tanto era intima la compagnia, che poteva trattare con Lui sia nell'orazione che fuori; e tanta era la vicinanza che non poteva non ascoltarlo⁵².

Ma la Santa ci introduce nel più intimo del santuario dell'anima fatta a immagine di Dio, nelle sette mansioni del *Castello Interiore*, vertice ultimo del cammino spirituale. Qui l'esperienza spirituale riveste il valore di anticipazione, in questa vita, di ciò che sarà il nucleo centrale della gloria e delle delizie proprie della vocazione cristiana nello stato definitivo. Quello che più sorprende è la chiarezza con cui Teresa vede nel fatto di essere creata a immagine di Dio la sorgente o il perché della capacità dell'anima di ricevere comunicazioni divine da parte del Signore, di essere luogo storico di anticipazione, in questa vita, delle realtà che sono proprie dello stato escatologico e di essere oggetto della delizia di Dio. Ella, infatti, considera «una grande misericordia di Dio», verso di noi, il fatto che Egli abbia comunicato a una persona favori tanto sublimi, perché per mezzo di essa li possiamo conoscere anche noi. Quindi, dice Teresa, più sapremo che il Signore si comunica con le creature, più lo loderemo, più avremo stima delle persone con le quali Egli tanto si delizia e più lo ringraziamo per quanto ci fa conoscere per mezzo di loro. Che ci siano anime alle quali il Signore comunica i suoi favori e che sia una grande grazia per noi, si evince dal fatto che ogni anima, essendo fatta a immagine di Dio, esiste per questo ed è destinata a questo; ma se non stimiamo quelle persone favorite dal Signore, è perché, pur sapendo di avere un'anima fatta a immagine di Dio,

«ma che non apprezziamo come merita, quale creatura fatta a immagine e somiglianza Dio, così non comprendiamo i grandi segreti che sono in essa»⁵³.

⁵¹ La Santa racconta questa sua esperienza in tersa persona: «Una persona che ebbe questa grazia unitamente a molte altre..., da principio andava molto impressionata perché non capiva cosa fosse, non vedeva nulla e ciò nonostante intendeva così chiaramente essere Cristo quegli che le appariva, da non dubitare» (Cf. *Ibidem*, MVI, 8,1,2).

⁵² «ogni volta che voleva trattare con Sua Maestà.. le pareva che le fosse così vicino da non poter tralasciare d'ascoltarlo» (*Ibidem*, MVI,8,3).

⁵³ *Ibidem*, MVII,1,1.

A Teresa invece, per pura benevolenza di Dio, è stato concesso di fare esperienza del mistero della sua anima fatta a sua immagine. Una volta introdotta nella «cella vinaria» della sua anima, ne ha ammirato i grandi tesori e segreti racchiusi in essa. E lì, ha compreso che l'anima, per il fatto che è creata a immagine di Dio, se da una parte è lo specchio dove Dio si vede riflesso⁵⁴, dall'altra può contemplarsi scolpita nello specchio della sua origine: nella SS.ma Trinità⁵⁵. Il dono dell'esperienza del mistero della propria anima è la fonte del suo magistero e credibilità. Seguendola nella narrazione delle meraviglie che il Signore le ha fatto conoscere attraverso il dono di essere voluta come immagine di Dio, scopriremo e comprenderemo a quale altezza ci ha chiamati Dio facendoci a sua immagine e somiglianza. Scopriremo cioè che, giunta alle settime mansioni, le si è dischiusa la inesauribile ricchezza del dinamismo di grazia dell'immagine e che lei poi ha dischiuso anche a noi.

E incomincia col dirci che il punto di partenza o la fonte da cui possiamo attingere per giungere a queste vette è il fatto della dignità dell'essere immagine di Dio. Esso infatti appare come la ragione e la radice della elezione, fin dall'eternità, della persona umana ad essere abitazione o, come dice Teresa, secondo cielo di Dio: «in quella guisa che l'ha nel cielo, così Dio deve avere nell'anima una stanza, dove dimora solo, come in un secondo cielo»⁵⁶ e anche di essere il luogo dove Dio incontra l'uomo. Dove a lei il Signore le si è mostrato «nella sua sacratissima Umanità» chiedendole «di occuparsi delle cose di Lui come fossero proprie», assicurandola al contempo che «Egli si sarebbe interessato delle sue»⁵⁷.

Lo sviluppo del dinamismo dell'immagine segue un andamento nuziale, muove l'anima a rientrare in se stessa fino a raggiungere il suo centro dove abita lo stesso Dio e dove si realizza la «misteriosa unione»⁵⁸; il centro dell'anima viene trasformato in stanza nuziale, adornata con tesori più preziosi e rari». È tutto pronto per il grande evento che all'anima è concesso di spe-

⁵⁴ Cfr. TERESA DI GESÙ, *Autobiografia*, 27,4.

⁵⁵ ID., cfr. *Castello Interiore*, MVII,2,8.

⁵⁶ *Ibidem*, M VII,1,3.

⁵⁷ *Ibidem*, MVII,2,1.

⁵⁸ «Questa misteriosa unione si fa nel centro più intimo dell'anima, ove deve abitare lo stesso Dio» (*ibidem*, M VII,2,3).

rimentare in questa vita, la celebrazione del matrimonio spirituale tra lei e il Signore, che unisce i due con un vincolo indissolubile:

«Il Signore appare nel centro dell'anima... come apparve agli apostoli senza entrare per la porta, quando disse loro *pax vobis*. È un segreto così grande, un dono così eccellente che Dio comunica lì all'anima in un istante, e il grandissimo diletto che l'anima sente non so a che cosa compararlo, se non che il Signore vuole mostrarle in quel momento la gloria che c'è nel cielo, ma in modo più elevato che con ogni altra visione o gusto spirituale. Non si può dire di più che l'anima, o meglio il suo spirito, diviene una cosa sola con Dio; il quale, essendo puro spirito, ha voluto mostrare l'amore che ci porta, dando a comprendere ad alcune persone fino dove il suo amore giunge, così possiamo lodare la sua grandezza, perché ha voluto unirsi alla creatura in tal maniera da non volersi più separare da essa, come quelli che per il matrimonio non si possono più separare»⁵⁹.

Qui, tutte le potenzialità di grazia del dono della dignità dell'immagine raggiungono il massimo dispiegamento e manifestazione. L'anima viene introdotta nella parte più profonda di se stessa⁶⁰, dove contempla, non più nella fede ma in visione, il mistero centrale e più alto della vita cristiana, il mistero della SS.ma Trinità.:

«Qui le si comunicano tutte e tre le divine Persone, le parlano, e le fanno intendere le parole che disse il Signore nel vangelo: verrà Egli, il Padre e lo Spirito Santo ad abitare nell'anima che ama e osserva i suoi comandamenti... Lo stupore dell'anima va ogni giorno aumentando, perché le sembra che le tre divine Persone non l'abbandonino più. Le vede risiedere nel suo interno, e sente la loro divina compagnia nel più intimo di se stessa come in un abisso molto profondo»⁶¹.

⁵⁹ *Ibidem*, MVII,2,3.

⁶⁰ Cfr. *ibidem*, MVII,2,9.

⁶¹ *Ibidem*, MVII,1,6.7.

Giunta a questi punto, l'anima immagine di Dio è tornata alla sua origine, a specchiarsi nella fonte primigenia, a vedersi cioè scolpita nella stessa Trinità⁶².

3. Il valore pedagogico dell'esperienza spirituale

A forma di conclusione ci chiediamo quale apporto possiamo ricavare dalla conoscenza dell'esperienza spirituale fatta dai due mistici carmelitani, che possa corroborare la presentazione della dignità dell'immagine come fonte e ragione della spiritualità dell'uomo in quanto immagine di Dio. Certo, se privilegiamo l'aspetto fenomenico dell'esperienza spirituale, penso che non possiamo trarne nessun vantaggio, ma se consideriamo tutto alla luce dell'iniziativa divina, allora possiamo scorgervi la premura di Dio verso coloro che sono chiamati a percorrere un itinerario spirituale comune a tutti. Per cui, l'ottica «dell'utilità comune» appare la dimensione giusta per leggere e comprendere l'importanza anche della grazia straordinaria del matrimonio spirituale, che essi hanno sperimentato.

Anzitutto è bene ricordare che le espressioni più saporose e più audaci, che abbiamo ascoltato sia da San Giovanni della Croce che da Santa Teresa di Gesù, non sono frutto di una riflessione teologico-spirituale ma di una esperienza spirituale personale dell'unione trasformante con Dio nel modo più alto, che possa essere concesso a una persona umana ancora vivente su questa terra. E il contenuto di tale singolare esperienza, è ciò che i mistici chiamano la grazia del matrimonio spirituale, che rappresenta il vertice più alto a cui una creatura umana può essere elevata in questa vita. Nello stato del matrimonio spirituale, come ci hanno dichiarato i due grandi mistici del Carmelo, si verifica l'esperienza di un rapporto personale e amoroso con Dio, così profondo e così intimo, da far sì che i due diventino «una cosa sola» ci ha detto Teresa, o, come dice Giovanni, si verifichi tra i due «una certa consumazione di unione amorosa». L'uno e l'altra per esprimere l'indissolubilità dell'appartenenza reciproca ricorrono all'immagine del matrimo-

⁶² Cfr. *ibidem*, MVII,2,8.

nio naturale, dove la consumazione dell'unione fa dei due «una sola carne»⁶³.

Dicevamo che tale grazia, benché sia concessa in questa vita solo a pochissimi, è ordinata intrinsecamente, come dice Paolo, «all'utilità comune» (1Cor 12,7); quindi il vero privilegiato è destinatario reale di questa grazia non è tanto la persona cui è concessa quanto la comunità cristiana che è il corpo terrestre del Signore risorto; e non pensiamo affatto di esagerare dicendo che essa è concessa a beneficio principalmente della comune dei cristiani. Ciò comporta che tale grazia non vada letta, primariamente, nella linea del privilegio ma nella linea della manifestazione della pedagogia di Dio, che vuole condurre ed educare i suoi figli in Cristo Gesù per portarli all'unione con sé, che è il fine per cui li ha voluti e creati. E questa sua sollecitudine la possiamo cogliere proprio attraverso l'esperienza della grazia più alta che può essere concessa in questa vita. Lo scopo pedagogico dell'iniziativa di Dio consiste non tanto nel volere privilegiare i due mistici quanto nel volere anticipare, tramite loro, ciò che costituisce la vera ed immutabile definitività dello stato beatifico dell'uomo, cioè di quello stato a cui l'uomo è stato predestinato fin dall'eternità⁶⁴ e per cui è stato fatto a immagine e somiglianza di Dio⁶⁵.

Il vero carattere di grazia del matrimonio spirituale consiste nella sua valenza teologica di anticipazione: con essa cioè, attraverso simboli e immagini, viene anticipato, reso manifesto già in questa vita ciò che appartiene soltanto allo stato definitivo e che l'uomo raggiungerà se costruirà la sua esistenza e camminerà in fedeltà alla vocazione all'amore di e con Dio. L'anticipazione in questa vita di ciò che è proprio dello stato definitivo manifesta

⁶³ Ricordiamo la descrizione del matrimonio spirituale fatta da Giovanni della Croce: «In esso l'una parte si dà all'altra in possesso totale con una certa consumazione di unione amorosa in cui, per quanto è possibile in questa vita, l'anima viene resa divina e Dio per partecipazione... Infatti come nella consumazione del matrimonio naturale sono due in una sola carne, così anche nella consumazione di questo matrimonio spirituale fra Dio e l'anima, sono due nature nell'unico spirito e amore» (*Cantico spirituale B*, 22,3).

⁶⁴ «Nell'eternità Dio predestinò l'anima alla gloria, determinò quale le avrebbe dovuto dare e gliela dette liberamente a principio, prima che la creasse» (*ibidem*, 38,6).

⁶⁵ Cfr. *ibidem*, 39,4.

in modo visibile l'iniziativa amorosa e premurosa che Dio ha verso la universale moltitudine dei suoi figli. Perciò, l'iniziativa di Dio di concedere e far sperimentare ad alcune persone, già da questa vita, ciò che è proprio e solo dello stato definitivo, ha in primo luogo una valenza pedagogica e formativa. In quanto con tale anticipazione, Egli vuole attrarre a sé, sostenere, incoraggiare e stimolare tutti gli altri suoi figli, chiamati a percorrere il faticoso cammino della vita spirituale nella pura fede, nella nuda speranza e nell'ardente carità.