



## Sulla nuova evangelizzazione.

I destinatari della missione della Chiesa.  
I fondamenti antropologici della trasmissione della fede a partire dal simbolo della luce in Matteo

Mauro Meruzzi

Questo articolo si colloca all'interno di una serie di contributi che intendono desumere una teologia della missione di carattere generale. Il punto di partenza è dato da alcuni passi del Vangelo di Matteo incentrati sul simbolo della luce. L'analisi dei testi è già stata pubblicata in M. Meruzzi, «*Voi siete la luce del mondo*» (Mt 5,14). *La missione di Cristo e del cristiano a partire dal simbolo della luce nel Vangelo di Matteo*, Studi e Ricerche, Cittadella, Assisi 2010.

### **1. La predisposizione dell'uomo ad accogliere l'annuncio di Cristo**

La tesi centrale è che ogni uomo, in virtù della struttura antropologica comune, è predisposto ad accogliere l'annuncio *di* Cristo. La preposizione «di» è volutamente ambigua, poiché intende suggerire una relazione genitiva oggettiva e soggettiva: Cristo è l'oggetto della testimonianza della Chiesa di fronte al mondo, ma è anche, e soprattutto, il soggetto di tale testimonianza; la missione è azione del Risorto.

#### *1.1. La struttura antropologica comune a tutti gli uomini*

Ci chiediamo se è vero che, al di là delle significative differenze culturali, spaziali e temporali, gli uomini condividano la medesima

struttura antropologica. G.I. Onah evidenzia la contraddizione in cui cadono coloro che, negando la comune natura umana, pretendono che tale affermazione sia valida per tutti:

La contraddizione nella posizione di coloro che sostengono che non vi sia nulla in comune tra gli esseri umani è che fanno tali affermazioni in merito a *tutti gli esseri umani*. Essi sostengono che non vi sono motivi per fare dichiarazioni generali sugli esseri umani, eppure affermano che tutti gli esseri umani sono il prodotto della storia e della cultura. Se non vi fosse davvero nulla in comune a tutti gli esseri umani, non vi sarebbe motivo di fare dichiarazioni in merito a tutti gli esseri umani, né di attendersi che gli altri uomini comprendano e sostengano tali affermazioni. Se non vi fosse nulla in comune tra tutti gli esseri umani, se non vi fosse la natura umana, sarebbe impossibile per gli esseri umani comprendere e comunicare tra loro<sup>1</sup>.

Tutti gli uomini condividono la medesima natura umana, ma in cosa consiste? Qual è la base comune dell'umanità? La ricerca di significato, l'anelito di autotrascendenza, la necessità di protendersi verso l'altro, inteso come il prossimo e come il divino. L'uomo desidera costantemente un superamento di sé di carattere orizzontale e verticale<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> G.I. ONAH, «One Nature, Different Cultures», *Euntes Docete* 61,2 (2008) 14-15. Traduzione a opera mia, il testo originale, in inglese, recita così: «The contradiction in the position of those who claim that there is nothing common to all humans is that they make such claims about *all human beings*. They claim that there are no grounds for making general statement about human beings, yet they go ahead and affirm that all human beings are products of history and culture. If there was really nothing common to all human beings, there would be no grounds for making any statements at all about humans or expect other human beings to understand and endorse such claims. If there was nothing common to all human beings, if there was no such thing as human nature, it would be impossible for human beings to understand and to communicate with one another». L'autore continua (15): «Without presupposing a human nature, the adjective "human" would have no meaning when attached to any other noun. [...] The concept has implications, particularly that we can assume similarities merely on the basis of membership on one biological species. Furthermore, [...] it is only on the basis of a fundamental metaphysical structure peculiar to humans and common to all humans that one can talk of history and culture».

<sup>2</sup> «Because of their nature as open beings, humans are "constantly on the move", always yearning for what lies outside or beyond them. They are conscious of what lies outside them as "other" than they and are constantly reaching out to and would want to establish some form of relationship with this "other". Knowledge, work, acquisition of things and love are some of the various ways in which humans express and actualize this self transcending openness towards the other. But it is especially in reaching out to the other human being that humans discover the truth

L'autotrascendenza dell'uomo si esprime nell'abilità comunicativa, incentrata sul simbolismo<sup>3</sup> e sul linguaggio, e sulla conseguente produzione di cultura e di storia<sup>4</sup>.

---

about themselves and move nearer to the humanness which is their goal. It is therefore part of the innate structure of human beings to be constantly open to other humans in their search for completion and fulfilment»; G.I. ONAH, «One Nature, Different Cultures», 19.

<sup>3</sup> «Compariamo l'esperienza religiosa, anche quella cristiana, con altri prodotti culturali umani, quali la filosofia e le scienze. Mentre queste ultime sono caratterizzate da un atteggiamento che potremmo definire categoriale, procedente per distinzioni e concettualizzazioni molto forti, l'esperienza religiosa si mantiene a un livello precategoriale, in contrasto con il processo di oggettivazione e logicizzazione che connota la filosofia e soprattutto le scienze, forgiando in tal modo la mentalità occidentale. Per comprendere da dove nasca tale differenza è opportuno riprendere un suggerimento husserliano relativo alla individuazione delle due componenti del vissuto, quella hyletica o materiale e quella noetica o intenzionale. [...] I momenti significativi della natura, i colori, i suoni, tutto ciò che colpisce i sensi e l'immaginazione diventa "sacro"; l'*estraneo* che si incontra lungo il cammino manifesta la sua presenza in modo potente e spesso minaccioso [...]. Esso è sentito e vissuto come potente in queste sue manifestazioni concrete e senza distinzione fra luogo in cui si manifesta e la sua manifestazione, senza distinzione fra segno e realtà, i segni – quelli che noi in un contesto culturale diverso chiamiamo segni – sono la realtà. [...] E ancora la figura del Cristo è estremamente significativa: Dio si è fatto uomo. Allora è dentro e fuori l'umanità. Cristo lascia se stesso nelle specie del pane e del vino, è il pane e il vino; questi non sono "segni", ma attraverso una trasformazione diventano il pane e il vino. [...] Nella dimensione precategoriale è presente una compenetrazione fra momento hyletico e momento noetico, quindi fra materia e struttura intenzionale noetica, tale da consentire di comprendere come la sfera sacramentale viva non nella distinzione e opposizione dei due momenti, ma nella profonda unità di essi per cui la *Hyle* non è solo "simbolo" ma realtà e presenza del divino»; A. ALES BELLO, «Religioni e culture», *Euntes Docete* 51,1 (1998) 102-103.

<sup>4</sup> «The vast network of relations with persons and things created as humans reach out to things and to other humans would not be possible without the use of symbols and language. The same spirit that is the principle of their openness and freedom also makes them capable of the use of symbols and language in their relationship with others and with the world. Symbols and language play a very fundamental role in the artificial or cultural world created by human beings. It is also the spirit that makes humans conscious of their existence in time and makes them capable of establishing some connection between the different points in time, thus, capable of history. Without the consciousness of history, the human project of development toward full humanness would have no meaning. Neither would it be possible for them to see their transformative action on nature as a process. They would therefore not be capable of culture. It is therefore their openness, as not only biological but also spiritual beings, that makes humans capable both of history and of culture. Animals do not have cultures that develop through history in any significant way. They do not have language»; G.I. ONAH, «One Nature, Different Cultures», 20.

## 1.2. *La predisposizione dell'uomo ad accogliere la grazia di Cristo*

Se la struttura antropologica che accomuna tutti gli uomini viene identificata con l'anelito all'autotrascendenza, intesa in senso orizzontale (verso l'uomo) e verticale (verso Dio)<sup>5</sup>, significa che vi è una predisposizione generale alla grazia di Cristo, inteso come l'Archetipo della creazione, il Principio unificatore dell'universo. G. Rizzi vede la generale predisposizione dell'uomo ad accogliere la grazia di Dio, a partire dal patto con Noè:

Il legame che si stabiliva nella preghiera e nel sacrificio nohachico tra l'umanità, in ogni persona e nelle famiglie dei popoli, con il Signore, non era una costruzione illusoria delle mani dell'uomo, ma il frutto di una rivelazione divina nel cuore dell'uomo. I comandamenti, o le leggi, che il Signore dava a Noè e ai suoi discendenti dopo di lui erano ugualmente una rivelazione, non una semplice conquista di un'umana ragione<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> «L'umana vicenda, nel variare dei paradigmi culturali e degli assetti sociopolitici che la storia registra, resta contrassegnata [...] [dal]l'angustia e [dal]le difficoltà dell'esistenza carnale nel tempo, ma volge simultaneamente attenzione e dinamismo conoscitivo e operativo in direzione della sorgente della completezza e della felicità in nome della natura spirituale che lo rende tensionale al vero e al bene. La struttura ambivalente dell'uomo [lo rende] [...] squilibrato tra mondo e Dio [...]. L'essere spirituale incarnato, cioè la persona, [...], è orientata tensionalmente verso l'Assoluto (Verità/Bene), ma deve fare i conti realisticamente con l'esperienza della finitudine esistenziale che si svela attraverso episodi di debolezza fisica, di errore mentale, di male morale... Da qui l'imprescindibile urgenza di chiarire le domande di senso della vita, al di là delle soluzioni pragmatiche che si danno agli affari, al signoreggiamento tecnologico del mondo e alle imprese di successo economico e politico»; P. MICCOLI, «Comunicare la fede», *Euntes Docete* 51,1 (1998) 84-85.

<sup>6</sup> G. RIZZI – A. CAGLIONI – R. REDAELLI, *Il patto con Noè. Tradizioni bibliche, giudaiche, cristiane e coraniche a confronto*, Sintesi e proposte 21, Caltanissetta 2001, 353. L'autore continua (351.353-355): «Il sacrificio offerto da Noè, senza connotati sacerdotali né valore espiatorio, era stato inteso dalla tradizione giudaica e da quella cristiana come un culto autentico, gradito al Signore, immagine e simbolo del rapporto che ormai tutta l'umanità e ogni singola persona avrebbero potuto stabilire con il Signore in qualunque momento e in ogni luogo. [...] La benedizione divina, che accompagna il patto con Noè a favore di ciascuna e di tutte le famiglie dei popoli, porta nello stesso patto la spinta dello Spirito di profezia e dello Spirito santo verso il culto dell'unico vero Dio e Signore, destinato a rivelarsi nel mistero di Cristo, già quindi operante ben oltre l'umana consapevolezza. [...] Che ci sia un "patto", o un "alleanza", cioè un impegno e una grazia del Signore attraverso l'azione discreta ma reale del suo santo Spirito, protesa a formare l'immagine di Cristo Gesù in ogni persona umana, e non soltanto un compito etico dell'uomo, basato sulle sue sole forze, è la forza della speranza e della fiducia che la Chiesa può nutrire e alimentare nei confronti di ogni persona e di tutte le famiglie dei popoli».

V. Frankl identifica le basi filosofiche del «significato ultimo», «comprensivo», nella plausibilità razionale derivante dalla sua percezione:

Quanto più il significato è comprensivo, tanto meno è comprensibile, dal momento che si tratta del significato del tutto, del significato della *vita come totalità*. [...] Non ce ne viene forse rivelato il senso, allorché ciò accade, solo alla fine? [...] Il significato ultimo si sottrae del tutto a un intervento perlomeno intellettuale. [...] Il [...] mondo [dell'uomo] è forse un capolinea oltre il quale non c'è più niente? Non dobbiamo forse accettare che lo stesso mondo umano venga da parte sua superato da un mondo non accessibile all'uomo in cui soltanto andrebbe trovato il significato del suo dolore?<sup>7</sup>

L'autore si dedica poi ad analizzare il concetto di fede:

Ciò che è *non-conoscibile*, non ha bisogno di essere *non-credibile*. [...] Non è possibile solo dal punto di vista intellettuale comprendere se alla fin fine tutto è senza senso o se dietro di esso si celi un significato nascosto; se però non si può dare una risposta intellettuale a tale domanda, resta pur sempre possibile una decisione esistenziale. [...] Dinanzi alle due possibilità di pensiero, l'uomo che *crede nel significato* deve dire il suo «*fiat*», il suo «*Amen*». In questo caso mi decido ad agire «come se» la vita avesse un infinito «sovra-significato», che supera la nostra limitata intelligenza. E tra le mani si cristallizza una vera e propria definizione: la fede non è un pensare diminuito dalla realtà del pensato, ma un pensare accresciuto dall'esistenzialità di colui che pensa<sup>8</sup>.

La semplice concettualizzazione della possibilità del «sovra-significato» della vita, di cui parla V. Frankl, apre l'uomo, dal punto di vista dell'esperienza di fede, alla scoperta di un'offerta relazionale proveniente da Dio, e che lo precede. Leggiamo un celebre passo di S. Agostino:

---

<sup>7</sup> V. FRANKL, *Dio nell'inconscio. Psicoterapia e religione*, Le scienze umane, Brescia 2002<sup>5</sup>, 130-131 (orig. tedesco, *Der unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion*, München 1973).

<sup>8</sup> V. FRANKL, *Dio nell'inconscio*, 134-135.

Tardi ti amai, bellezza così antica e così nuova, tardi ti amai. Sì, perché tu eri dentro di me e io fuori. Lì ti cercavo. Deforme, mi gettavo sulle belle forme delle tue creature. Eri con me, e non ero con te. Mi tenevano lontano da te le tue creature, inesistenti se non esistessero in te. Mi chiamasti, e il tuo gridò sfondò la mia sordità; balenasti, e il tuo splendore dissipò la mia cecità; diffondesti la tua fragranza, e respirai e anelo verso di te, gustai e ho fame e ho sete; mi toccasti, e arsi di desiderio della tua pace<sup>9</sup>.

Si noti l'impiego del simbolismo luminoso. Dio è già presente all'interno dell'uomo, nella sua coscienza: «Il cristianesimo aveva sguinzagliato nel mondo una verità che niente avrebbe più fermato perché si trovava già nel profondo delle coscienze, una verità in cui l'uomo si era subito riconosciuto: Dio ha salvato ognuno di noi, e ognuno di noi vale il sangue di Dio»<sup>10</sup>. V. Frankl parla di Dio come il «partner dei nostri più intimi soliloqui»<sup>11</sup>.

La scoperta di una Presenza che abita la coscienza dell'uomo, ci porta a concepire la relazione con Dio come eminentemente personale, senza tralasciare la dimensione comunitaria. G. Kreppold, partendo

<sup>9</sup> AGOSTINO, *Le confessioni*, Roma 2005<sup>7</sup>, X, 26-27.

<sup>10</sup> G. BERNANOS, *Diario di un parroco di campagna*, Milano 1988, 42 (orig. francese, *Journal d'un curé de campagne*, Paris 1936). «La coscienza – il termine risale al Latino *cumscientia* – rimanda a un agire consapevole, a una intenzionalità in cui la persona prende in esame la globalità della propria esperienza. [...] Per *Gaudium et Spes* 16, la coscienza “è il nucleo più segreto e il sacrario dell'uomo, dove egli si trova solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità propria”; per il Concilio, insomma, la coscienza è l'ambito in cui l'autorità della Parola è riconosciuta e accolta nell'obbedienza della fede. Una simile prospettiva fissa il quadro della coscienza come luogo del dialogo tra Dio e l'uomo»; G. COLZANI, *Convertirsi a Dio. Opera della grazia, scelta della persona, sfida per le chiese*, Missiologia 1, Città del Vaticano 2004, 195.

<sup>11</sup> «La relazione Io-Tu, in cui M. Buber ritrova l'essenza dell'esistenza umana, culmina nella preghiera, e particolarmente nella sua struttura dialogica. Dobbiamo però fare attenzione che non c'è solo un linguaggio inter-personale, ma anche un linguaggio intra-personale, il dialogo cioè con se stesso, il soliloquio. E riflettendo in questa direzione mi sono rifatto [a] [...] una definizione operativa di Dio, secondo la quale Dio è il partner dei nostri più intimi soliloqui. In pratica: quando siamo completamente soli con noi stessi, quando in tutta sincerità e in completa solitudine dialoghiamo con noi stessi, è del tutto legittimo chiamare Dio il partner di tali soliloqui – indipendentemente dal fatto di ritenersi credenti o atei. [...] Se Dio esiste, sono convinto che egli non se la prenderà a male se qualcuno lo scambia con il proprio “Sé” e gli attribuisce un altro nome. La domanda, piuttosto, è se esistano dei veri e propri atei. [...] Nel profondo del proprio inconscio, ognuno di noi è in realtà credente, perlomeno nel senso più ampio della parola»; V. FRANKL, *Dio nell'inconscio*, 140-141.

dagli studi di C.G. Jung, sottolinea l'importanza antropologica del processo di «individuazione», o «la via personale»:

Con la via personale [...] si intende un processo interiore, uno sviluppo, un percorso e, ovunque nella Bibbia si parla di viaggio, via, migrazione; si esprimono in linguaggio simbolico la trasformazione e la maturazione interiori. [...] Secondo Jung, è proprio la trasformazione il compito [...] dell'uomo. Egli definisce tale processo *individuazione*. L'individuo, il singolo uomo, in forza di un impulso interiore, deve conseguire la propria unicità. Deve imparare a differenziarsi e a liberarsi da idee e concezioni fondamentali collettive<sup>12</sup>.

Il processo di individuazione conduce alla scoperta dell'«Illimitato», il «religioso»:

Jung considera come la più importante caratteristica dell'individuazione l'aggancio o il collegamento con l'«Illimitato», termine con cui egli definisce il «religioso». Esso si verifica nell'intima essenza dell'uomo, nel nucleo o centro del suo essere, che è il punto di contatto e il luogo di incontro con il Trascendente. [...] In esso è nascosta la volontà di Dio che vuole essere scoperta. Jung [...] parla di *immagine di Dio nell'uomo*. Quest'immagine sviluppa una propria dinamica psichica, in quanto, come istanza ultima e potentissima, muove e dirige l'uomo dall'interno. È il fattore esperienziale che comprende il conscio e l'inconscio; esso viene chiamato l'archetipo del «Sé». Il «Sé» si può immaginare, accanto all'Io che appare in primo piano, come

---

<sup>12</sup> G. KREPPOLD, *La Bibbia: il libro che guarisce. Approccio psicanalitico alla Sacra Scrittura*, Padova 2006, 22 (orig. tedesco, *Die Bibel als Heilungsbuch*, Münsterschwarzach 2004). L'autore spiega (22-23) che l'individuazione non avviene «per pura opposizione, ma perché emerga e si ridesti il suo vero e proprio essere, e con esso le forze vitali, ivi incluso il cambiamento di un contesto mentale, esperienziale e comportamentale che debilita [...]. L'obiezione che si tratterebbe solo di individualismo ed egoismo è ovvia; ma così non si valterebbe affatto in modo adeguato l'intento e l'osservazione di Jung. Un'individualità matura come l'intende lui è profondamente unita alla comune radice spirituale di tutti gli uomini; poiché ciò che riguarda personalmente il singolo, si ritrova anche nell'esperienza di altre persone; inoltre, in questa maniera egli viene abilitato in larghissima misura a un comportamento sociale creativo. [...] Siccome si è rappacificato con se stesso, egli diffonde intorno a sé un'atmosfera di armonia, di liberazione dalla paura e di benevola approvazione. [...] E con ciò si passa al secondo aspetto dell'individuazione, cioè all'*interezza* o alla *totalità* della personalità».

un secondo Io, come un centro e allo stesso tempo come un grandioso e onnicomprensivo insieme della personalità. Allora la via personale [...] ha inizio quando l'uomo viene interpellato e colpito in questo centro. [...] La Sacra Scrittura parla di chiamata di Dio<sup>13</sup>.

Per questo motivo V. Frankl scrive la seguente osservazione: «Piuttosto che verso una religione universale, ci stiamo incamminando verso una religione personale, verso una religiosità profondamente personalizzata, partendo dalla quale ognuno scoprirà le parole più intime, più personali, più originali per rivolgersi a Dio»<sup>14</sup>. Senza cadere nel rischio di concepire una religiosità fai-da-te, occorre considerare la missione come attenzione alle necessità dei destinatari e alla loro capacità di comprensione. Possiamo chiederci se nostre modalità di comunicazione dell'esperienza di fede valorizzano la dimensione personale. In questa prospettiva il simbolo della luce possiede una potenzialità comunicativa peculiare, poiché associa al linguaggio universale del simbolo, i significati sottesi al simbolismo della luce. Tali significati sono particolarmente adatti a comunicare una fede individuale in quanto evocano la facoltà umana di ricevere la luce. Questa facoltà non può che essere un'azione del singolo; nessuno può vedere al posto di un altro.

In sintesi, l'anelito all'autotrascendenza, in quanto predisposizione strutturale generale dell'uomo, conduce alla scoperta della propria individualità irripetibile, intesa come luogo dell'accoglienza dell'offerta relazionale divina, mediata cristologicamente, e calibrata sulle caratteristiche peculiari del destinatario. La relazione con Dio nell'intimo della coscienza diviene l'elemento di strutturazione dell'identità<sup>15</sup>, e quindi della missione individuale.

---

<sup>13</sup> G. KREPPOLD, *La Bibbia: il libro che guarisce*, 23-24.

<sup>14</sup> V. FRANKL, *Dio nell'inconscio*, 138-139.

<sup>15</sup> «Per identità intendiamo il senso di unità e continuità interiore perdurante nel tempo e nelle diverse circostanze, unito alla capacità di mantenere solidarietà con un sistema realistico di valori. Due elementi quindi: continuità e solidarietà (o riferimento valoriale). Il primo risulta prevalentemente dalla retta gestione dell'io attuale e il secondo dall'io ideale. Quando sono in armonia con me stesso, ho fiducia nella mia continuità; quando ho dei precisi valori di riferimento, lasciando che siano essi a definirmi, ho la solidarietà»; A. CENCINI – A. MANENTI, *Psicologia e formazione. Strutture e dinamismi*, Psicologia e formazione 1, Bologna 1986, 1992<sup>6</sup>, 119.

Ciò che determina l'identità è il senso, il significato che la persona percepisce come attribuito alla propria esistenza<sup>16</sup>. Il significato esistenziale individuale rimanda a una missione, a un compito da svolgere. Questo compito si definisce come comunicazione di significati esistenziali. Ogni atto del vivere è una comunicazione, così come ogni comunicazione è un messaggio esistenziale. Nel momento in cui il discepolo di Cristo muta i propri metaprogrammi<sup>17</sup> in conseguenza della relazione cristologica, assume atteggiamenti di fondo che si configurano come comunicazione del messaggio di Cristo. In questo senso la diversa percezione del proprio significato esistenziale diventa «missione» nelle due accezioni del termine: missione come compito individuale, strutturante l'autopercezione identitaria, e missione in senso tecnico, come partecipazione all'annuncio cristologico della Chiesa.

### 1.3. *La conversione*

Se la testimonianza si pone sul lato dell'emittente, la conversione concerne il destinatario. La comune natura umana, come predisposizione strutturale alla relazione con Cristo, avvia il processo germinale di compimento di sé mediante l'evento della conversione. La conversione non scaturisce dal nulla; è un approfondimento dell'esperienza di Dio che la persona ha già cominciato a fare in precedenza.

G. Colzani spiega la conversione religiosa ricorrendo alla categoria di «opzione fondamentale per Dio», intesa come

una decisione [...] attraverso la quale una persona conferisce unità a una vita configurata secondo comportamenti molteplici, apparentemente senza legame tra loro. La teologia ha precisato che

---

<sup>16</sup> «Ciò che interessa è la dedizione a un compito, a un impegno personale e concreto che viene progressivamente chiarito nel corso di un'analisi esistenziale»; V. FRANKL, *La sofferenza di una vita senza senso. Psicoterapia per l'uomo d'oggi*, Leumann (Torino) 1978, 48 (orig. tedesco, *Das Leiden am sinnlosen Leben. Psychotherapie für heute*, Freiburg 1977).

<sup>17</sup> I metaprogrammi sono le strutture fondamentali in base alle quali elaboriamo le informazioni, al fine di integrarle in un ordine di senso. In base ai metaprogrammi organizziamo il nostro universo immaginativo, decidiamo cosa selezionare, cosa rimuovere e cosa deformare. Essi definiscono l'approccio complessivo all'esistenza. Cf. R. DILTS, *I livelli di pensiero. Come lavorare in profondità con la PNL per arricchire l'esperienza della vita*, Urgnano (BG) 2003, 217 (orig. inglese, *Changing Belief Systems with NLP*, Capitola [CA] 1990); A. ROBINS, *Come ottenere il meglio da sé e dagli altri*, Milano 2004<sup>19</sup>, 234-235 (orig. inglese, *Unlimited Power*, New York 1986).

questa decisione è una «opzione fondamentale» per Dio [...] attraverso la quale il credente assume un progetto di vita che metta Dio al centro, quale criterio di valore. [...] La scelta di Dio, centro e criterio della propria vita, diventa così radice di un modo di esistere e fondamento di una vita filiale. La grazia impegna la persona nella sua attività più alta: darsi un'identità e riconoscere di dover assumere, per dono, l'identità del figlio di Dio<sup>18</sup>.

Fin qui l'esito della conversione, ma quali sono i passaggi che conducono la persona ad accogliere consapevolmente Cristo? Perché ci si converte? E cosa succede quando si mette in moto il processo della conversione?

R. Stark, partendo dal punto di vista della sociologia della religione, afferma che ci si converte quando si verificano tre condizioni: 1) il nuovo paradigma non deve allontanare eccessivamente il destinatario dall'universo concettuale in cui è inserito<sup>19</sup>; 2) deve essere allettante, deve prospettare dei benefici a tutti i livelli: fisico, psichico, spirituale<sup>20</sup>; 3) e, soprattutto, deve venire verificato, nei suoi effetti, in persone vicine al destinatario, e che rappresentino dei punti di riferimento significativi nell'ambito delle sue relazioni interpersonali:

I fondatori di religioni importanti hanno iniziato, senza eccezioni, convertendo i membri della cerchia più stretta di parenti e amici. [...] Anche Gesù fece lo stesso. [...] Gli studi sociologici hanno rilevato che la dottrina svolge un ruolo molto secondario nella conversione, che le persone si convertono quando i loro legami sociali ai membri del gruppo religioso superano per importanza o numero quelli con i non appartenenti<sup>21</sup>.

---

<sup>18</sup> G. COLZANI, *Convertirsi a Dio*, 177-178.

<sup>19</sup> «Il Cristo teologico [...] [ha] umanizzato la concezione ebraica di Dio, fondendo così l'attrattiva intellettuale del monoteismo con quella emotiva delle divinità antropomorfe»; R. STARK, *La scoperta di Dio. L'origine delle grandi religioni e l'evoluzione della fede*, Torino 2008, 26.410 (orig. inglese, *Discovering God. The Origins of the Great Religions and the Evolution of Belief*, s.l. 2007).

<sup>20</sup> «Gli esseri umani tenderanno ad adottare e conservare le immagini di Dio [...] che sembrano fornire loro maggiore appagamento, sia soggettivo che materiale. [...] Spesso si è detto che il cristianesimo costituiva una compensazione alla miseria delle persone, promettendo una gloriosa vita a venire [...]. Forse era così, ma appare [...] più significativo il fatto che il cristianesimo in realtà rendeva la vita molto meno miserabile proprio in questo mondo!»; R. STARK, *La scoperta di Dio*, 17.422-423.

<sup>21</sup> R. STARK, *La scoperta di Dio*, 407.415.

Per questo si parla di «processi di conversione a rete»<sup>22</sup>. Inoltre, la conversione è sempre un fatto individuale: «Nessuno è in grado di citare un solo caso storico di conversione di massa che sia attendibile»<sup>23</sup>.

La conversione, dunque, è una decisione del singolo – inserito nel tessuto sociale in cui trova motivo di identificazione – presa nell’ambito della coscienza. Solo a partire dagli effetti della relazione cristologica su parenti e amici, l’uomo è in grado di immaginare se stesso come depositario di quei medesimi benefici. La proiezione immaginativa di sé è il primo vero passo verso l’adesione a Cristo, adesione che conoscerà, lungo l’arco dell’esistenza, un continuo processo di evoluzione o di involuzione.

Occorre ribadire, comunque, che la conversione non si riduce a un processo sociale, essa è primariamente iniziativa divina, anche se non è immaginabile un’azione di Dio sganciata da un orizzonte culturale determinato e strutturato socialmente. È la logica dell’incarnazione.

Vi sono, inoltre, diversi gradi di adesione a Cristo, tanti quante sono le persone. L’appartenenza alla Chiesa, se da un lato non sostituisce l’adesione personale, intima, esistenziale, del singolo a Cristo, d’altra parte la facilita, ne rappresenta il luogo normativo e massimamente efficace<sup>24</sup>. Il Vangelo di Matteo presenta a più riprese la situazione paradossale sia di coloro che rientrano nel numero dei discepoli espliciti di Cristo, ma che in realtà sono lontani da lui, sia di coloro che, pur non rifacendosi esplicitamente a lui, agiscono in accordo con i valori cristologici. Nella prima categoria troviamo, ad es., la zizzania che cresce con il grano (13,24-30), il figlio che si dichiara pronto a obbedire all’ordine

---

<sup>22</sup> R. STARK, *La scoperta di Dio*, 416.

<sup>23</sup> R. STARK, *La scoperta di Dio*, 415.

<sup>24</sup> «Alla missione della Chiesa, come sacramento universale di salvezza appartiene pure “che ogni germe di bene che si trova nel cuore e nella mente degli uomini, o nei riti e culture propri dei popoli, non solo non vada perduto, ma sia purificato, elevato e perfezionato” (LG 17). Infatti l’azione dello Spirito precede, a volte anche visibilmente, l’attività apostolica della Chiesa (cf. AG 4), e la sua azione si può manifestare pure nella ricerca e nell’inquietudine religiosa degli uomini. Il mistero pasquale, nel quale tutti gli uomini possono essere incorporati nel modo che Dio conosce, è la realtà salvifica che abbraccia tutta l’umanità, che unisce preventivamente la Chiesa con i non cristiani a cui si rivolge e ai quali ha sempre il dovere di trasmettere la rivelazione. Nella misura in cui la Chiesa riconosce, discerne e fa proprio quanto di vero e di buono lo Spirito santo ha operato nelle parole e nelle azioni dei non cristiani, diventa sempre più la vera Chiesa cattolica»; COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il cristianesimo e le religioni*, Città del Vaticano 1996, 78.

del padre, ma non lo esegue (21,28-32), il commensale privo di abito nuziale (22,11-14), le vergini stolte (25,1-13), i capri del giudizio finale (25,31-46). Il secondo gruppo è composto, ad es., dal centurione (8,5-13), dal figlio disobbediente a parole, ma obbediente nei fatti (21,28-32), e dalle pecore del giudizio finale (25,31-46).

## **2. L'apertura dell'uomo alla luce di Cristo e della Chiesa in Matteo**

Abbiamo visto che la predisposizione strutturale dell'uomo alla relazione cristologica diviene, nel momento dell'adesione a Cristo, dinamismo del compimento di sé nella linea del progetto divino. Il simbolo della luce, impiegato da Matteo nei testi dell'annuncio del Regno, fornisce ulteriori elementi di approfondimento. La domanda è: cosa rappresenta il simbolo della luce in Matteo, in riferimento al singolo, inteso come persona appartenente alla comune natura umana, e quindi strutturalmente predisposto ad accogliere l'offerta relazionale di Dio in Cristo per lo Spirito, mediata dalla Chiesa?

### *2.1. Il simbolo della luce come espressione dell'identità dell'uomo: «immagine» di Dio tra tenebra e desiderio di Infinito*

*Il desiderio di Infinito*, inteso come caratteristica comune a tutti gli uomini, viene espresso nell'episodio dei Magi (Mt 2,1-12) mediante il simbolismo della stella (*de-sidera*). Le competenze astrologiche dei Magi evocano la ricerca di significati ultimi. La tensione autotrascendente può venire sintetizzata mediante il concetto di uomo come «immagine di Dio» (Gn 1,26-28), il principio analogico fondamentale che regge tutto l'impianto simbolico della Bibbia. Da questo dato emerge che le dimensioni costitutive dell'uomo, che posseggono rilevanza transculturale e quindi missionaria, sono la relazionalità comunionale e la facoltà simbolizzatrice. L'uomo, in quanto immagine di Dio, e quindi simbolo egli stesso di un sovra-significato, del Trascendente, è strutturalmente predisposto a cogliere le virtualità del simbolo della luce perché applica all'esterno ciò che avverte essere presente dentro di sé. In altri termini, la facoltà simbolizzatrice dell'uomo deriva dall'essere egli stesso il simbolo di Dio. In questa prospettiva il simbolo della luce possiede una rilevanza particolare perché, tra le realtà esterne all'uomo, è quella che più si avvicina a una rappresentazione di Dio e delle sue prerogative.

Il desiderio di Infinito, derivante dall'essere «immagine di Dio», rimane esposto alla *minaccia della tenebra*. Il buio è ciò «in cui tutto perde di identità, nel quale si perde ogni capacità di definizione»<sup>25</sup>; la tenebra esprime una condizione di stasi, di impossibilità a raggiungere il fine dell'uomo, il suo compimento. Essa rappresenta ciò che impedisce all'uomo di compiere il progetto di Dio, di scorgere la propria meta. Questa situazione viene definita anche come «malattia» (Mt 9,10-13): *un'errata percezione del rapporto tra Dio e l'uomo*, non in senso razionale, ma relazionale, come concettualizzazione dell'esperienza di Dio. Lo stato di tenebra/malattia concepisce il culto a Dio come svalutazione dell'uomo e separazione tra gli uomini. Questa concezione crea uno stato patologico esistenziale totale perché inerisce le corde più profonde dell'auto e dell'eteropercezione dell'uomo. La persona si ritrova intrappolata in un orizzonte disperante: se Dio stesso sancisce l'oppressione e la divisione, chi può salvare?

*L'uomo è in grado di accogliere l'offerta relazionale cristologica simboleggiata dalla luce*. L'esperienza della luce si caratterizza come riconoscimento della propria situazione di tenebre, e quindi destrutturazione dei metaprogrammi attuali, avvertiti come non più adeguati a interpretare il reale, e come illuminazione e ristrutturazione, in base alla quale i metaprogrammi vengono ridefiniti per adeguarsi al nuovo paradigma interpretativo del reale. L'uomo, in quanto immagine di Dio, scopre nel simbolo della luce un veicolo privilegiato per esprimere la propria identità in relazione a ciò che esperisce dell'identità di Dio. Il simbolo della luce si presenta come il più adeguato a esprimere concetti quali «universalità», «unità della natura umana», ecc., proprio perché riflette meglio di altri la comune facoltà di ogni essere umano ad accogliere, elaborare, ed esprimere l'esperienza di Dio. Il simbolo della luce funziona come un potente centro di strutturazione dell'autopercezione dell'uomo, derivante dalla relazione offertagli da Dio. *La luce fa scoprire l'identità*. L'atto creatore di Dio inizia con la luce (Gn 1,3) proprio perché è l'elemento che permette la distinzione, l'organizzazione, la strutturazione del reale. La creazione, nella mentalità biblica, consiste nell'imposizione dell'ordine sul caos primordiale. L'annuncio cristiano, nella modalità comunicativa del simbolismo

---

<sup>25</sup> G.F. POLI – M. CARDINALI, *La comunicazione in prospettiva teologica. Riflessione sugli aspetti comunicativi della fede*, Leumann (Torino) 1998, 87.

della luce, non solo comunica una via di percezione di Cristo (egli è la Luce), ma pone in essere ciò che la luce, a livello antropologico profondo, significa: permette la presa di coscienza dell'identità del destinatario del messaggio, e quindi della sua missione.

Inoltre, una delle leggi fondamentali della comunicazione afferma che il destinatario può accogliere solo un messaggio che corrisponda alla propria identità. Se il messaggio equivale all'identità e missione di Cristo, i destinatari devono possedere le medesime caratteristiche identitarie di Cristo. Il messaggio cristologico, quindi, rivela non solo l'identità del Messaggero, ma anche l'identità dei destinatari. L'uomo può conoscere se stesso solo accogliendo la comunicazione di Cristo. L'uomo che accoglie la relazione mediazionale cristologica, acquista la capacità di entrare in armonia con gli uomini e il creato, e di contribuire al progetto creazionale di Dio. Inserito nell'unico Mediatore, si trasforma, a sua volta, in mediatore tra gli uomini e Dio; comunica agli uomini l'esperienza di Dio, facilita loro il compito di aprire i cuori a Dio, diviene missionario.

## 2.2. *Cristo-Luce: il Principio organizzativo centrale dell'uomo*

La comune natura dell'uomo – «immagine» di Dio – trova espressione nel simbolo della luce, poiché quest'ultimo suscita e connette i significati esistenziali associati all'esperienza dell'offerta relazionale di Dio in Cristo. In questa prospettiva *Cristo-Luce agisce come Principio organizzativo centrale dei metaprogrammi della persona.*

*L'illuminazione come esperienza di quarto livello.* Comunemente si definisce «esperienza di illuminazione» una comprensione più adeguata del reale. Si ha una comprensione adeguata del reale quando si scorgono connessioni, relazioni di causa-effetto, tra i diversi elementi della realtà. Se tali connessioni resistono alla prova del principio di realtà, se, cioè, possono assurgere al rango di leggi generali, allora la persona esperisce una rappresentazione del reale di quarto livello. *Il primo livello* è la percezione sensoriale dell'oggetto, *il secondo* è dato dalla conoscenza sull'oggetto in sé, *il terzo livello* è la scoperta dei significati che l'oggetto possiede per l'esistenza dell'uomo. Questo livello fornisce una visione unitaria del mondo, il reale ha un senso, la vita si regge su dei «perché», e la morte non è assurda. *Il quarto livello*, raggiungibile solo mediante il simbolismo, presenta un grado di astrazione eccezionalmente elevato: la persona

non solo scopre significati e connessioni degli elementi del reale, ma li può «scorgere dall'alto», possiede una visione prospettica. In questo modo può modificare le premesse di terzo livello, che si presentano non più come dati immutabili, esterni, eteronomi, solo ricevuti, ma cominciano a rendersi possibili connessioni e sistemi significativi inediti, autonomi. Questa è la zona dell'intuizione, dell'empatia, dello stupore, del cambiamento di vita. La realtà viene percepita come una soggettività con la quale entrare in relazione. Poiché il proprio esserci diviene comprensibile come relazione armonica con il tutto, si possono formulare rappresentazioni connettive che indichino il significato profondo del reale<sup>26</sup>.

*Cristo-Luce come esperienza di strutturazione del reale.* La rappresentazione di Cristo come Luce, intende esprimere la realtà che solo in Lui l'uomo può accedere al quarto livello di percezione del reale: Cristo è la Via di oggettivazione e individuazione – nel senso di appropriazione ed elaborazione autonoma – dei significati esistenziali. *Egli è la Luce perché è l'unica realtà che permette di strutturare il reale secondo schemi significativi di interconnessioni.* Solo in Cristo il soggetto è in grado di elaborare modelli che funzionano come chiavi interpretative del reale, e solo in Lui li può oggettivare e modificare sulla spinta del principio di realtà. La Realtà suprema, in ultima analisi, è Cristo stesso (Cf. Gv 1,1-3; Ef 1,10; Col 1,15-17).

*La luce non solo struttura il mondo; è la condizione primaria di possibilità affinché ogni strutturazione possa avere luogo.* Nel passaggio dalla tenebra alla luce, dalla notte al giorno, e viceversa, l'uomo sperimenta a livello archetipo che la luce gli dona la possibilità di scorgere le connessioni tra gli oggetti, le forme del cielo e della terra; tramite la luce l'uomo dona significato al paesaggio, si sente al sicuro perché il mondo non è più un ambiente estraneo e ostile, incomprendibile e assurdo, ma acquista i significati che l'uomo vi scopre, diviene prego di senso; è promessa di un mondo futuro caratterizzato dalla bellezza, dalla bontà e dalla verità. La luce assurge, pertanto, a simbolo di ciò che rende possibile la realizzazione dei modelli esplicativi della realtà; è il significante del metalivello di quarto ordi-

---

<sup>26</sup> Cf. P. WATZLAWICK – J. HELMICK BEAVIN – D.J. JACKSON, *Pragmatica della comunicazione umana. Studio dei modelli interpretativi delle patologie e dei paradossi*, Roma 1971, 246-258 (orig. inglese, *Pragmatics of Human Communication. A Study of Interactional Patterns, Pathologies and Paradoxes*, New York [NY] 1967).

ne, quello che presiede all'oggettivazione e modificazione dei significati esistenziali del reale.

*Cristo: il Principio organizzatore centrale dei metaprogrammi della persona.* Anche se la persona non aderisce a Cristo in pienezza, non può fare a meno di considerare il paradigma cristologico, sia pur parzialmente compreso, nell'organizzazione generale dei propri metaprogrammi. Questo perché il simbolo della luce agisce, a livello psichico e spirituale, come un generatore di energia, come un sole. Ogni uomo ha bisogno di luce in senso simbolico, intesa come principio organizzatore centrale, attorno al quale ruotano i significati esistenziali, e dal quale essi prendono forma e consistenza. Il porre un nome alla propria luce, significa identificare il centro dei significati esistenziali, e quindi assumere una nuova identità e scoprire la propria missione.

Se il nome della Luce è «Cristo», il destinatario dell'annuncio missionario tenderà a riorganizzare i propri significati attorno alle informazioni che egli conosce riguardo Cristo. Questo non significa necessariamente che egli divenga cristiano in senso tecnico; significa che sta introducendo nella propria visione del reale il codice interpretativo che egli percepisce dalla sua comprensione di Cristo. E, nella misura in cui si lascia trasformare dalla grazia di Cristo, per lo Spirito, contribuisce all'affermazione del Regno di Dio.

*Il simbolo della luce applicato a Cristo illustra il modo in cui Egli agisce nel destinatario.* Il simbolo della luce non solo fornisce il nome al principio organizzativo centrale dei metaprogrammi, ma ne indica anche il funzionamento. Applicare, infatti, un nome alla luce, è un'operazione di metalivello. Se «luce» è il nome che affidiamo al principio organizzatore centrale dei significati derivanti dai metaprogrammi, quando definiamo Cristo come Luce, simbolizziamo un simbolo. «Cristo» non è solo il nome del principio organizzatore, è il nome del simbolo della luce, il quale ci permette di dare un nome al principio organizzatore. Ciò significa che Cristo dice come funziona il principio organizzatore. La simbolizzazione di un simbolo è l'unica modalità di comprensione del funzionamento esistenziale del simbolo stesso. Nel momento in cui il destinatario dell'annuncio missionario accoglie Cristo come Luce, non solo ristruttura i metaprogrammi su base cristologica, ma comprende anche come agisce la ristrutturazione in genere. E non è tutto: se la ristrutturazione dei metaprogrammi viene illuminata dal riferimento cristologico, significa che, per il destinatario, Cristo viene percepito come l'unica istanza in

grado di operare la ristrutturazione. Cristo viene avvertito nella sua valenza universale e cosmica.

*Il simbolo della luce porta alla scoperta della propria identità mediante l'adorazione.* Il simbolismo della luce esprime, da un lato, la sete di trascendenza dell'uomo e, d'altra parte, l'offerta relazionale di Dio, in Cristo, che soddisfa in pienezza quella sete. L'uomo trova in Cristo il proprio centro, il principio di unità del cuore, della mente, dello spirito, della razionalità, delle emozioni, della volontà, della psiche, della corporeità. *Cristo dona consistenza a ogni dimensione della persona*, perché tocca il rapporto dell'uomo con Dio. In Cristo l'uomo trova il proprio archetipo, la sorgente, il seme, ma anche il fine, lo scopo, il compimento definitivo.

*La luce porta all'adorazione.* Come la stella guida i Magi all'adorazione del Bambino, incontrato nella casa con sua madre, così la luce che ogni uomo cerca non può che condurlo all'adorazione di Dio in Cristo per mezzo dello Spirito. *L'adorazione* viene resa, in greco, dal verbo προσκυνέω, indicante il portare alla bocca, baciare (latino: *ad os*). E cosa è il bacio se non un mangiare simbolico? L'uomo è chiamato a «nutrirsi» di Dio, a interiorizzare lo stesso dinamismo vitale di Dio accessibile solo per la mediazione cristologica. La conoscenza di sé donata dall'illuminazione cristologica, porta a identificare l'unico Cibo in grado di soddisfare la fame di senso dell'uomo: Cristo. Nutrirsi di Dio, rivelato nella forma del Bambino, significa introiettare la modalità esistenziale di Cristo. Pertanto i metaprogrammi della persona che si «nutre» di Cristo, vengono ricalibrati nella direzione dell'identità di Cristo, corrispondente all'autentica identità dell'uomo. La luce esprime, quindi, l'identità e la missione di Cristo e di ogni uomo. L'uomo ha in Cristo il proprio centro propulsore di identità e missione.

*Il simbolo come unica via per l'accoglienza, la significazione e la comunicazione dell'esperienza.* Tutto ciò può essere espresso solo tramite la carica comunicativa del simbolo, e in modo particolare del simbolo della luce. Nessun concetto razionale è in grado di trasmettere un'esperienza. Il concetto ne può parlare ma non la può suscitare. Si può dunque affermare che *la specificità del simbolismo luminoso consiste nel veicolare l'esperienza del passaggio a metaprogrammi strutturati sulla base del principio di realtà, e quindi in senso cristologico.*

*La selezione del frammento cristologico come condizione di comunicabilità dell'esperienza di Cristo.* Cosa significa ristrutturare i metaprogrammi in chiave cristica? Significa che il destinatario del messaggio cristologico, veicolato tramite l'annuncio missionario, entra in contatto, per virtù dello Spirito santo (qui entra in campo la spiritualità), con un frammento del Mistero di Cristo selezionato dall'annunciatore. Il frammento non riduce la donazione della totalità di Cristo, ma ne costituisce la condizione di comunicabilità. Il Cristo totale può essere comunicato solo nel frammento di un annuncio necessariamente selettivo. Tale frammento si converte in elemento centrale della ristrutturazione del destinatario. Ciò significa che il destinatario che accoglie l'annuncio di Cristo nella fede (e che, pertanto, si rende disponibile all'azione dello Spirito), comincia a riorganizzare i propri metaprogrammi sulla base del frammento cristologico che gli è stato annunciato, e che lui ora avverte come centrale per accedere alla comprensione della totalità del Mistero di Cristo. Questo frammento diventa quindi il perno, il fulcro, il cardine, la chiave di volta, non solo per comprendere Cristo, ma anche per impostare una nuova comprensione di sé, del mondo, degli altri, dell'esistenza, di Dio. La ridefinizione dell'identità è calibrata sul frammento cristologico, per cui a un particolare aspetto dell'identità di Cristo, corrisponde una definizione adeguata della propria identità. Se Cristo è, ad es., il Servo, il destinatario si concepisce anche egli come «servo». L'illuminazione crea un movimento di omogeneità tra fonte luminosa e soggetto illuminato.

Il passaggio successivo è la definizione della propria missione. La missione personale, intesa come obiettivo, scopo, del proprio esserci (teleologia del soggetto), assume necessariamente le caratteristiche dell'autopercezione identitaria. Se il destinatario si percepisce come servo, in linea con il Servo cristologico, concepisce la propria missione come attuazione del proprio essere servo. Nel porre in essere tale attuazione, il destinatario dell'annuncio cristologico si converte in emittente del medesimo annuncio. Pertanto la missione personale, intesa in senso esistenziale, diviene missione ecclesiale, intesa in senso tecnico cristiano: annuncio di Cristo. È evidente che la forza di impatto comunicativo, nello Spirito, dell'annuncio emesso dal soggetto, è direttamente proporzionale alla profondità e rilevanza del mutamento di metaprogrammi a cui egli si rende disponibile nella propria adesione di fede.

## Conclusione

Abbiamo visto che Cristo è simboleggiato dalla luce in quanto Principio organizzativo centrale dell'uomo; gli dona la possibilità di oggettivare e ristrutturare i metaprogrammi perché lo colloca nel metalivello che ne presiede l'organizzazione. La rielaborazione cristologica del metalivello che articola i significati esistenziali, scaturisce, è sostenuta ed è orientata verso l'adorazione teologica, intesa come assimilazione dell'orizzonte valoriale di Dio. Tale *orizzonte valoriale è incentrato sull'atteggiamento fondamentale dell'amore*. La dimensione dell'amore scatena un dinamismo di liberazione esistenziale, una nuova percezione dell'esistenza. La liberazione deriva dall'interiorizzazione dei significati esistenziali presenti nel modo di relazionarsi di Dio con l'uomo così come risulta dalla vicenda di Gesù. Da parte dei destinatari del messaggio ne risulta un accrescimento della disponibilità all'azione di Dio nella loro vita. L'amore è quindi motivato dall'elaborazione dei significati esistenziali sulla spinta del simbolismo luminoso cristologico. Il simbolo della luce indica che Cristo è il Principio dell'Amore inteso come significato definitivo della vita dell'uomo, fine e non mezzo, attuazione del compimento di sé.

*Il discepolo che ama partecipa del divino, e al tempo stesso viene umanizzato*. L'amore è possibile solo per la mediazione cristologica perché è la disposizione che caratterizza l'essenza di Dio (perfezione; cf. Mt 5,43-47) e quindi il significato ultimo dell'uomo. Cristo, in qualità di Mediatore, è l'unica Via di accesso al dinamismo di Dio verso l'uomo, e all'accoglienza dell'uomo verso Dio. L'uomo, accogliendo la mediazione cristologica ed ecclesiale, improntata alla crescita dell'amore, partecipa del divino diventando più uomo, e diventa più uomo partecipando del divino. L'intima relazione tra dimensione teologica e antropologica si fonda sul principio analogico fondamentale di Gn 1,26-28: l'uomo è immagine di Dio.

Infine, *l'amore* viene presentato, in Matteo, come *atteggiamento di fondo* che si concretizza in azioni. La prospettiva non è casistica, eteronoma, ma interna, autonoma. L'uomo che diventa discepolo del Cristo, per la mediazione ecclesiale, non riceve un elenco di azioni da compiere, ma viene inserito nel dinamismo dell'amore trinitario, per cui assume in sé il principio stesso dell'amore. L'amore, così decisivo, dunque, per la riuscita della vita dell'uomo, si caratterizza essenzialmente come il prendersi cura dell'altro, l'uscire da sé per promuovere

la vita in pienezza. È l'atteggiamento peculiarmente divino, poiché crea le condizioni affinché possa scaturire e prosperare la vita.

**Summary:** ogni uomo è predisposto ad accogliere l'annuncio di Cristo a motivo della comune natura umana. Tale desiderio conduce alla scoperta della propria individualità irripetibile. La conversione, come «opzione fondamentale per Dio», non nasce, dunque, dal nulla, ma è radicata nell'uomo. Nel Vangelo di Matteo, il dinamismo dell'accoglienza di Cristo da parte dell'uomo viene espresso anche mediante l'impiego del simbolo della luce. La luce rappresenta l'identità dell'uomo, «immagine» di Dio, posto tra la tenebra e il desiderio di Infinito, e simboleggia la capacità di accogliere, elaborare, ed esprimere l'esperienza di Dio. La luce esprime anche la realtà di Cristo: Principio organizzativo centrale dell'uomo. Venendo a contatto con la Luce di Cristo, la persona accede a un livello di astrazione talmente elevato che la realtà viene percepita come una soggettività con la quale entrare in relazione. Questo conduce all'amore.