

CAPITOLO 4

LA GRAZIA E LA LIBERTÀ UMANA: GIUSTIFICAZIONE, MERITO, ESPERIENZA E MEDIAZIONI



LA GRAZIA E LA LIBERTÀ UMANA: GIUSTIFICAZIONE, MERITO, ESPERIENZA E MEDIAZIONI

PREMESSA

Potremmo riassumere questo capitolo con la seguente affermazione: l'uomo risponde alla grazia divina con tutto il suo essere, con tutta la sua vita.

In altre parole, la libertà dell'uomo nei confronti della grazia divina è libertà umana, libertà incarnata, libertà intera.

La grazia e la libertà nel dialogo cattolico-luterano

Grazia, libertà e vita ascetica del cristiano

LA GRAZIA E LA LIBERTÀ NEL DIALOGO CATTOLICO-LUTERANO

La questione della relazione tra grazia e libertà aveva assunto una notevole importanza al tempo della Riforma protestante e nel periodo successivo. Il luteranesimo classico negava in generale il valore della libera volontà umana rispetto alla grazia divina, perché di fronte all'onnipotenza di Dio che si dona, l'uomo è una creatura povera e peccatrice. La libera operatività umana - la "cooperazione" - si restringeva pertanto all'ordine creato, profano, e alle relazioni tra le persone. L'uomo, cioè, potrebbe considerarsi libero dinanzi alle creature, ma non di fronte a Dio.

La teologia cattolica, invece, considerava eccessiva l'insistenza luterana sulla perversione peccaminosa dell'uomo, considerandola come un giudizio negativo e sommario sull'uomo e sull'opera della creazione, o come l'espressione di

una certa arbitrarietà nei confronti degli uomini, correlativa alla loro totale passività rispetto a Dio. I luterani, dal canto loro, ritenevano solitamente che i cattolici, poiché insistevano tanto sulla bontà del creato e in particolare sul valore delle buone opere, volessero affidarsi ad esse nel processo della salvezza, piuttosto che al loro Creatore e Salvatore, facendo della grazia divina qualcosa di aggiuntivo rispetto alla natura umana, e dell'uomo/libero un "cooperatore" di Dio a pieno titolo.

Il cristianesimo, pur predicando la buona novella della redenzione e del perdono dei peccati, rivela al tempo stesso la totale dipendenza dell'uomo da Dio in quanto creatura e peccatore. È vero che l'uomo può agire liberamente nei confronti delle creature, nel senso che può scegliere una cosa piuttosto che un'altra, sviluppare liberamente un progetto insieme ad altre persone e via dicendo, potendo in fin dei conti *co-operare* con esse.

Tuttavia, il suo agire davanti a Dio (*coram Deo*), Creatore e Redentore, è oggettivamente diverso da quello di fronte alle creature, perché da Dio ha *ricevuto* tutto ciò che possiede, compresa la facoltà di agire. E siccome l'agire di Dio è incommensurabile rispetto all'agire umano, l'uso de' termine "cooperazione" nel contesto della grazia può essere frainteso.

Anche l'espressione "grazia e libertà" può essere mal interpretata, perché l'agire di Dio e l'agire (seppur libero) della creatura non sono semplicemente paragonabili tra loro. Si potrebbe eventualmente dire che dinanzi all'Amore divino che si dona, l'uomo è fondamentalmente libero, nel senso che può *riconoscere* la grazia come un bene ed *accoglierla...* oppure *rifiutarla*.

All'atto pratico, però, chi riceve non aggiunge nulla di positivo a se stesso: può ricevere il dono divino così come può respingerlo; può aprirsi, può chiudersi. È ciò che Lutero intendeva quando affermava che nell'ambito della grazia la *non-libertà* umana era il *cardo rerum*, il punto critico della sua dottrina.

IL PROCESSO DELLA GIUSTIFICAZIONE

Il momento concreto dell'infusione, nell'uomo, della grazia con cui è perdonato il peccato viene normalmente denominato "**giustificazione**". Il processo della giustificazione è descritto dal Concilio di Trento come il passaggio dallo stato in cui l'uomo nasce figlio del primo Adamo allo stato di grazia e di "adozione dei figli di Dio"».

Due aspetti della giustificazione: il perdono dei peccati e la santificazione dell'uomo.

Il processo della giustificazione consiste in due momenti inseparabili tra loro: **il perdono dei peccati e la santificazione dell'uomo**. Il luteranesimo classico spesso limitava la nozione di giustificazione al primo momento, il perdono dei peccati, inteso però come una semplice non-imputazione dell'offesa umana da parte di Dio, con l'esclusione della santificazione reale del peccatore attraverso l'infusione della grazia di Dio, che cerca in lui una libera risposta.

Il timore dei luterani è che l'ammissione di una cooperazione intelligente e libera da parte dell'uomo possa mettere in ombra la piena gratuità della giustificazione, e quindi la stessa trascendenza di Dio nei confronti delle creature. La difficoltà della posizione luterana sta, da una parte, nel fatto

che l'uomo rimane in fondo peccatore (poiché i peccati rimangono semplicemente non imputati) e si rapporta con Dio attraverso una semplice e sottomessa **"fede fiduciale"**.

È anche vero, come abbiamo già visto, che una buona parte della teologia luterana più recente ha saputo recuperare il doppio aspetto della giustificazione (il perdono dei peccati e la santificazione del peccatore) (11), oltre che un maggiore coinvolgimento dell'uomo nel suo libero agire. Dall'altra parte, è ovvio che una semplice non-imputazione del peccato non rispecchia l'interezza dell'insegnamento biblico.

Commentando il brano «la carità copre una moltitudine di peccati» (1 Pt 4,8), san Tommaso d'Aquino osserva senza esitazione: «si dice che la carità copre i peccati davanti a Dio, che vede ogni cosa: pertanto, è necessario che li distrugga».

[Le quattro tappe del processo della giustificazione.](#)

San Tommaso dedica la parte principale del suo studio sulla giustificazione alle diverse tappe del processo di cui essa si compone. Insiste sul fatto che la giustificazione richiede non solo l'agire grazioso di Dio ma anche, inseparabilmente, il movimento della libera volontà umana, perché la grazia agisce nel più pieno rispetto della natura umana, senza però negare la priorità dell'agire divino.

San Tommaso dedica la parte principale del suo studio sulla giustificazione alle diverse tappe del processo di cui essa si compone. Il processo consiste in primo luogo

1. in un movimento di fede verso Dio (*conversio ad Deum*), e questo movimento è iniziato e suscitato esclusivamente dalla grazia divina.

2. Come conseguenza, la stessa grazia suscita nell'uomo una reazione contro il peccato (una *detestatio*), inclinandolo a recedere da esso appunto perché offende Dio, .mentre accede alla giustizia (tramite il *desiderium* di Dio).

In queste due tappe si afferma non solo il primato della grazia nel processo della giustificazione, ma anche il fatto che il primo movimento della volontà è quello verso Dio mentre il secondo, la conseguenza, è quello contro il peccato. La ragione è semplice: l'uomo detesta il peccato *quia est contra Deum*, "perché è contro Dio".

La contrizione dei peccati, in altre parole, ha un'origine e un motivo soprannaturali; non può essere considerata come una semplice reazione al senso di colpevolezza, alla delusione dovuta all'insuccesso, al dolore o al rimorso risultante dall'atto peccaminoso e dai suoi tangibili effetti deleteri.

È la grazia che muove la volontà verso Dio e contro il peccato; da sola, la volontà non è in grado di farlo. Al tempo stesso l'uomo può, liberamente e responsabilmente, resistere all'inclinazione che Dio pone nella sua anima e chiudersi alla grazia della giustificazione.

GRAZIA, MERITO E BUONE OPERE

La Riforma protestante si presenta frequentemente come una battaglia contro la dottrina del merito, considerata a partire da Agostino e lungo il Medioevo come l'insegnamento cattolico tipico. Da una parte, i cattolici affermavano che la

salvezza era frutto della grazia; dall'altra, però, parlavano continuamente del merito, come se l'uomo potesse aggiungere qualcosa alla propria ricchezza soprannaturale con le mere forze umane. E questo non sembrava giusto ai protestanti.

Al tempo stesso, occorre dire che la dottrina del merito non è secondaria per la teologia cattolica; secondo Flick-Alszeghy, «la dottrina cattolica del merito.., non è una semplice aggiunta marginale al vangelo della grazia, perché costituisce uno dei suoi aspetti più centrali. Senza di essa non si potrebbe comprendere questo vangelo».

Merito attuale e premio escatologico.

I protestanti generalmente accettavano, in base alla testimonianza biblica, la dottrina del «premio» futuro, che individuavano nella vita eterna, intesa però in un senso escatologico, come frutto della promessa divina, da realizzarsi solo in futuro.

L'Apologia alla Confessio Augustana, scritta da Melanchton nel 1530, dice ad esempio che «riconosciamo che la vita eterna è una ricompensa poiché essa è cosa dovuta, non per i nostri meriti, ma a motivo della promessa».

A questo punto sorge spontanea una domanda: sono la stessa cosa il merito con cui l'uomo si arricchisce spiritualmente *già in questa vita* mediante le opere buone ("meritorie"), e il premio che Dio darà in futuro a coloro che sono stati fedeli alla sua volontà?

A prima vista ci sono due differenze importanti tra la dottrina del merito e quella del premio escatologico. *Innanzitutto* da

parte dell'uomo: mentre il "merito" fa riferimento al momento attuale, all'agire del cristiano nel presente e al suo attuale arricchimento spirituale, il "premio" viene considerato in modo esclusivamente escatologico.

Poi, da parte di Dio: mentre la possibilità del merito, secondo la teologia classica, scaturisce dall'organismo soprannaturale presente *nell'uomo* come frutto dell'agire di Dio in lui, il premio escatologico sarà dato all'uomo dal di fuori, semplicemente in base alla promessa fatta *da Dio* all'umanità.

Come può l'uomo meritare da Dio?

A prima vista sembra semplicemente impensabile che l'uomo possa "meritare" qualcosa da Dio, soprattutto nell'ordine della grazia. In effetti, il merito, lo *ius ad praemium*, si verifica tra uguali, ad esempio quando una persona viene pagata da un'altra per un lavoro concordato.

Ma tra Dio e l'uomo non esiste una tale uguaglianza; tutto ciò che l'uomo possiede, lo ha ricevuto, senza merito, senza nessun diritto nell'ordine commutativo.

Nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* si legge: «Nei confronti di Dio, in senso strettamente giuridico, non c'è merito da parte dell'uomo. Tra lui e noi la disuguaglianza è smisurata, poiché noi abbiamo ricevuto tutto da lui, nostro Creatore».

Tuttavia, il Vangelo parla del premio della vita eterna come frutto della fede in questa vita e anche del "cento per uno" già in questa vita). Parla, inoltre, dei premi per le buone opere, della ricompensa, della corona di gloria, del tesoro da accumulare in Cielo, dell'eredità.

Tuttavia, tali cose sono menzionate con delle riserve. Nella parabola della vigna, ad esempio, i lavoratori dovrebbero guadagnare un salario proporzionato al lavoro che svolgono. In ogni caso, il testo mostra chiaramente che il salario eventualmente elargito è principalmente il risultato della generosità del padrone.

Da una parte la paga è convenuta tra le parti; dall'altra, però, quando i lavoratori insistono affinché si osservi una certa proporzionalità tra il lavoro svolto e il salario ricevuto, il padrone risponde: «non hai forse concordato con me per un denaro? Prendi il tuo e vattene.

Ma io voglio dare anche a quest'ultimo quanto a te: non posso fare delle mie cose quello che voglio? Oppure tu sei invidioso perché io sono buon. Allo scenario presentato nella parabola è chiaro che si intende applicare la logica e la dinamica del regno di Dio, diverse da quella umana. La conclusione è che il merito non può essere esatto da Dio come un diritto in senso stretto, come se fosse già posseduto a pieno titolo da colui che merita.

Il merito, però, non si riferisce solo a Dio ma anche all'uomo. Devono quindi essere presenti altre condizioni che riguardano più direttamente l'agire umano.

Da parte dell'uomo, il merito richiede la *libertà* del soggetto. Senza l'esercizio libero delle sue facoltà, non si può parlare di un'azione umana e quindi del merito.

Il frutto del merito, o premio, viene certamente da Dio, ma risponde direttamente, secondo la testimonianza biblica, alle opere che gli uomini compiono con libera volontà. Per poter

agire liberamente di fronte a Dio, come abbiamo visto, l'uomo riceve la virtù infusa della carità.

Nella sua spiegazione della *ratio meriti*, il Concilio di Trento riprende un assioma tipico del Medioevo: *Christus solus meruit*, "l'unico che veramente merita è Cristo".

E qui si trova la soluzione del dilemma. Il Concilio insegna che il nostro merito si basa sempre e soltanto sulla partecipazione al merito di Cristo, l'Unico che veramente merita, perché noi siamo membri del suo Corpo, la Chiesa.

Così spiega Trento: «Lo stesso Gesù Cristo, come il capo nelle membra e la vite nei tralci, infonde continuamente la sua virtù in quelli che sono giustificati, virtù che sempre precede, accompagna e segue le loro opere buone, e senza la quale non potrebbero per nessuna ragione piacere a Dio e essere meritorie».

Di conseguenza, si può dire che il merito diventa possibile soltanto perché l'uomo è *in stato di grazia* (47), redento da Cristo, partecipe del suo Corpo con la carità che viene dallo Spirito.

È questa la quarta condizione affinché ci sia un'azione meritoria. L'uomo divinizzato, fatto figlio di Dio, diventa capace di meritare i doni che provengono dalla bontà paterna di Dio.

Nella persona di Cristo, che infonde la grazia nelle sue membra, si combinano la condizione "divina" (il disegno di Dio di salvare l'uomo) e le condizioni "umane" (la libertà mossa dalla carità).

Ovviamente, il fatto che l'uomo agisca nello stato di grazia (ovvero unito a Cristo), con libertà, non è sufficiente affinché ci sia un'azione meritoria. L'azione deve essere retta, deve conformarsi concretamente alla volontà di Dio.

In effetti, secondo il Vangelo, il premio escatologico dipenderà dalla bontà delle opere. Questa è la quinta ed ultima condizione affinché si dia l'azione meritoria: essa *deve essere buona e retta*, in accordo con la volontà di Dio.

In base alla dichiarazione evangelica «siamo servi inutili, abbiamo fatto quanto dovevamo fare» (Lc 17,10), Origene e alcuni scolastici insegnavano che gli atti meritori devono essere di tipo eroico ed eccezionale, poiché gli atti a cui siamo meramente *obbligati* non ci meritano nulla. Si tratta di una opinione erronea, secondo Suárez, poiché ogni atto buono dell'uomo in terra, anche quello più semplice e quotidiano, quando è fatto per amore e liberamente, è meritorio.

Secondo san Tommaso, ci sono tre campi da considerare.

L'uomo può meritare con merito tre cose: *la vita eterna* che, come abbiamo già visto, è in continuità con la grazia stessa, per cui non vi aggiunge nulla di sostanzialmente nuovo; *l'aumento della grazia santificante* e con essa l'incremento delle virtù infuse e dei doni dello Spirito Santo; ed infine *il grado della gloria*: in effetti, l'uomo che merita determina più o meno il livello di gloria che avrà in Cielo.

Lo stesso insegna il Concilio di Trento. Si può notare, in ogni caso, la grande rilevanza per la vita cristiana del fatto che

tutte le azioni buone, fatte in grazia di Dio, producono un aumento in santità.

L'uomo può meritare *de congruo*, invece, molte altre cose, ossia tutto ciò che è lecito chiedere a Dio o desiderare da Lui. Attraverso le buone opere, oppure con la preghiera, si può ottenere ad esempio un aumento della grazia a favore degli altri, la conversione dei peccatori, il favore divino verso le anime del purgatorio, oltre a benefici temporali per gli altri e per se stessi.

Si può notare, infine, che tutti i meriti acquisiti da una persona in grazia di Dio si perdono con il peccato mortale, ma possono *rivivere* quando il peccatore si converte e viene nuovamente giustificato.

GRAZIA, LIBERTÀ E VITA ASCETICA DEL CRISTIANO

È dottrina comune della spiritualità cristiana affermare che per poter perseverare nello stato di grazia e crescere in vita cristiana è necessaria la *lotta ascetica*, il combattimento spirituale, l'impegno per superare le inclinazioni peccaminose della natura caduta e acquisire le virtù. «Il cammino della perfezione passa attraverso la Croce.

Non c'è santità senza rinuncia e senza combattimento spirituale (2 Tm 4). Il progresso spirituale comporta l'ascesi e la mortificazione, che gradatamente conducono a vivere nella pace e nella gioia delle beatitudini» (98).

La Scrittura dà espressione a questa pratica con le categorie della *vigilanza* e della *tensione* fra la logica del mondo e quella di Dio, e tutta la tradizione spirituale testimonia di ciò con l'esempio della vita dei santi.

Tuttavia, rimane ancora una domanda da porre nel contesto della dottrina del merito. Se le "buone opere" e la lotta ascetica non sono oggettivamente la causa della grazia ma il suo frutto, perché insistere sulla vita ascetica del cristiano, vissuta coscientemente con impegno e perseveranza?

A cosa serve la lotta cristiana, lo sforzo di seguire Cristo, di individuare e superare i propri difetti?

Con quale spirito si deve impostare l'impegno cosciente, costante e forzato che, secondo il parere di tutti gli autori spirituali, costituisce un elemento essenziale della vita cristiana? Il cristiano vive *come qualcosa di proprio* lo sforzo per rimuovere la riluttanza abituale dinanzi ai doveri di coscienza, per dominare la volontà caduta, storica e contestualizzata, e per seguire le ispirazioni divine.

Ma se c'è la "grazia", cioè il dono di Dio che rafforza la volontà, illumina l'intelletto, eleva e sana tutte le facoltà, perché chiedere ai cristiani la lotta ascetica?

E ancora: perché incoraggiarli all'impegno apostolico verso gli altri? La logica suggerirebbe che maggiore è l'attenzione che si dà a Dio e ai suoi doni, minore dovrebbe essere la necessità di guardare se stessi, le proprie azioni e i propri meriti.

Maggiore è la fiducia che si ripone in Dio, minore è la necessità di fidarsi delle proprie forze. La logica sembra questa: più è presente la grazia, meno sono necessari lo sforzo e la lotta. Sarebbe anzi più logico abbandonarsi del tutto nelle mani di Dio e non impegnarti più attivamente, come pensavano i quietisti del XVIII sec.

Per risolvere questo apparente dilemma occorre tener conto, come abbiamo più volte ripetuto, del fatto che la grazia ricevuta non è altro che *la vita di Cristo nel credente*.

Perciò, la grazia *non solo* eleva le facoltà umane, divinizzandole, ma riproduce in qualche modo nell'uomo gli elementi e le tappe principali della vita storica di Gesù Cristo sulla terra: nascita, vita in famiglia, lavoro, fatica, gioie, amicizie, dolori, gloria... La logica dell'Incarnazione non ci permette di comprendere la grazia esclusivamente sotto l'ottica della *theologia gloriae*, senza il complemento della *theologia crucis*; la grazia che divinizza, in effetti, non è soltanto fonte di luce, potenza, consolazione, dolcezza, che facilitano tutte le nostre azioni.

La vita della grazia è *la vita del Corpo mistico di Cristo*, che durante questo pellegrinaggio terreno include in qualche modo le gioie, i dolori e le glorie di tutti gli uomini che sono vissuti sulla terra, che sono stati redenti da Cristo.

Parafrasando il testo di *Gal 2,20* spesso citato, il cristiano può dire "non sono io, membro del corpo di Cristo, che lotto. Non lotto più io, ma è Cristo che lotta in me".

La conclusione è questa: anche se è vero che la grazia di Dio facilita la vita del credente, nel senso che rende più vivo e presente il fine ultimo soprannaturale e la presenza personale di Dio nostro Padre, occorre dire che è precisamente *la grazia che spinge l'uomo a lottare*, a impegnarsi: a fare, a lavorare, a superare le difficoltà, ad accettare, a credere e fidarsi, a essere umile, in definitiva *a conformarsi con Cristo*, avendo i suoi stessi sentimenti (*Fil 2,5*).

La grazia, mentre divinizza, risveglia, purifica e impegna tutte le energie umane, penetra tutti gli strati dell'essere umano. Non dispensa l'uomo dallo sforzo quotidiano. Tutt'altro: piuttosto precede, accompagna e completa le sue azioni affinché siano indirizzate interamente a Dio.

Perciò, il cristiano paga in prima persona la graduale purificazione che questo processo richiede. Disse Prospero d'Aquitania (+ ca. 455): «gli eletti ricevano la grazia non per rimanere indolenti, ma per farli lavorare bene».

La grazia di Dio inclina, ispira, invita l'uomo a un impegno che deve permeare ogni angolo della sua esistenza, che deve penetrare ogni sua facoltà. Oggettivamente, quindi, la lotta ascetica, anche nel caso di un agire umano sollecitato con intelligenza dall'uomo stesso, è in fin dei conti il frutto della grazia di Dio in lui.

Rispetto a chi non crede, al cristiano non vengono risparmiati né lo sforzo né l'impegno né la sofferenza.

La grazia certamente facilita la vita, perché mentre dà senso e finalità all'esistenza umana, dà anche la forza e la perseveranza che accompagnano le azioni compiute per amore; ma è anche vero che essa permette di partecipare maggiormente all'opera redentrice di Cristo, in modo tale che il cristiano, fatto *alter Christus, ipse Christus* per la grazia, diventa anche co-redentore con Lui.

«E se siamo figli, siamo anche eredi: eredi di Dio, coeredi di Cristo, se davvero prendiamo parte alle sue sofferenze per partecipare anche alla sua gloria» (Rm 8,17).

Come diceva san Josemaría Escrivá, la chiamata di Dio — e con essa la grazia — spesso "ci complica la vita" (103).

La scrittrice Flannery O'Connor (+ 1964) si esprimeva brevemente in modo simile: «la grazia ci cambia, e il cambiamento è doloroso».

Ci si deve quindi chiedere: la lotta cristiana produce una crescita nella santità, o è la santità che preme alla lotta ascetica?

Si può dire che la lotta ascetica produce la crescita nella santità nel senso che apre il cuore dell'uomo ai doni divini, sapendo però che è la grazia di Dio che in primo luogo invita e spinge a tale apertura, perché la lotta ascetica è in realtà il frutto dell'accoglienza intelligente, seppur faticosa, della grazia da parte dell'uomo, e ciò nel pieno rispetto della sua umanità e della sua situazione concreta.

Pertanto, la lotta ascetica sincera per servire Dio - dando compimento ai suoi comandamenti — non è la causa della santità, ma deve essere considerata come un segno chiaro del suo consolidamento.

La vita ascetica del cristiano, quindi, anche se viene sperimentata come sforzo proprio, in realtà consiste nell'impulso a lasciarsi conformare progressivamente, nella forza dello Spirito Santo, alla dottrina, vita, morte e Risurrezione di Gesù Cristo.

L'ESPERIENZA E LA CERTEZZA DELLA GRAZIA

Per poter parlare di una risposta libera e pienamente umana alla grazia di Dio, è doveroso considerare la questione dell'esperienza spirituale.

La libera risposta con cui l'uomo accoglie la grazia divina, in effetti, non è una semplice opzione decisa dall'uomo in modo volontaristico, incosciente o atematico, senza nessun presupposto, una pura scelta fatta a partire dal nulla, dal buio, dall'irrazionalità, dal vuoto.

La grazia di Dio illumina l'intelligenza e inclina la volontà; stimola l'immaginazione e rimuove la memoria; ci fa confrontare con la nostra vita e la nostra identità; si rende presente in modo corporeo e sensibile mediante i segni sacramentali e la vita di altre persone. In effetti, la grazia agisce interiormente, ma anche attraverso le mediazioni esteriori: la Parola di Dio, l'esempio degli altri, l'azione sacramentale, ecc.

E l'uomo si rende conto che qualcosa sta accadendo, Dio gli parla, anela alla verità, sperimenta l'Amore. Pertanto, possiamo dire che la risposta umana viene suscitata dalla grazia in modo pienamente rispettoso della natura e della situazione concreta dell'uomo, dell'uomo intero, particolarmente del suo intelletto e della sua affettività.

Agostino parlava della *suavitas amoris*, ovvero del modo in cui Dio, mediante la grazia e senza violentare la natura umana, "seduce" l'uomo e lo fa reagire positivamente ai suoi doni. Tommaso, nel suo trattato sulle virtù teologali, spiega come l'agire soprannaturale di Dio nell'uomo diventi in lui

"passione". Detto in breve, per poter accogliere la grazia di Dio in modo pienamente umano e libero, l'uomo deve poter *incontrare e sperimentare* qualcosa di propriamente divino (la grazia) in modo veramente umano, ovvero incontrare e sentire la grazia come grazia.

Alcuni spunti storici rispetto all'esperienza della grazia.

Negli ultimi secoli il tema dell'esperienza religiosa è stato alquanto trascurato dalla teologia cattolica. Da una parte, dai tempi della Riforma protestante si voleva evitare la tendenza, presente nella spiritualità, di un certo soggettivismo pietistico, per lo più anti-ecclesiastico. Inoltre, sulla teologia cattolica esercitava un certo peso la ricerca razionalista, ispirata a Descartes, delle "idee chiare e distinte" in grado di rendere superflua l'esperienza di Dio.

Per di più, i cosiddetti "maestri del sospetto" quali Nietzsche, Feuerbach, Marx e Freud, guardavano negativamente ogni esperienza religiosa. Infine, durante il secolo XX la Chiesa reagì con energia contro quel "modernismo" che sembrava identificare Dio stesso con l'esperienza di Dio, in una visione dell'uomo che in qualche modo si confonde con Dio.

Malgrado tutto ciò, si è consolidata gradualmente nella teologia cattolica una consistente riflessione sull'esperienza religiosa, che è riuscita a evitare sia il soggettivismo, sia il razionalismo, sia l'immanentismo.

A questo processo alcuni autori protestanti, come ad esempio Friedrich Schleiermacher (+ 1834), hanno dato un importante contributo. Anche in campo filosofico la fenomenologia e l'ermeneutica hanno chiarito molte questioni.

Nell'ambito della teologia cattolica del secolo XX, l'apporto più significativo proviene forse da Jean Mouroux (1913-1973), oltre che da Karl Rahner e Hans Urs von Balthasar.

Quest'ultimo insegna che la categoria dell'esperienza «resta indispensabile se la fede è incontro di tutto l'uomo con Dio».

Il valore e l'ambivalenza dell'esperienza religiosa.

La preoccupazione emersa durante **la controversia modernista del secolo XX** è assai reale e attuale: l'esperienza religiosa è un'esperienza *subita dall'uomo*, ma è, o dovrebbe essere, esperienza *di Dio*. Essa è sperimentata dall'uomo, ma proviene da Dio. E Dio non si identifica con l'uomo: *Deus semper maius!* «Lasciata a se stessa, l'esperienza si soddisfa con troppo poco», osserva Rémi Brague in modo criptico.

Ci si accontenta di troppo poco perché si tratta non di una mera esperienza umana ma, appunto, dell'esperienza di Dio. In altre parole, l'esperienza religiosa non è fine a se stessa, non appartiene solo all'uomo, ma punta verso Dio, il Dio vero, sperimentato personalmente, e non verso *l'idea* di Dio che l'uomo si è fatto.

Scriva Giovanni Paolo II: «La realtà di cui facciamo esperienza non è l'assoluto: non è increata, né si è autogenerata. Dio soltanto è l'Assoluto».

Anche se recepita dall'uomo, quindi, l'esperienza religiosa deve essere il frutto dell'iniziativa divina. Inoltre, l'esperienza religiosa è sempre particolare, concreta, ma al tempo stesso sembra riferirsi all'universale, al tutto, all'eterno, all'incondizionale.

Perciò, è necessario fare un curato discernimento per distinguere tra l'esperienza umana comune, compresa quella con una componente (apparentemente) trascendentale, e l'autentica esperienza dell'agire di Dio nella propria anima.

MODERNISMO

Il termine modernismo indica un movimento di pensiero interno alla Chiesa cattolica, che mirava a una conciliazione tra la dottrina cristiana e il pensiero storicistico in ambito teologico, filosofico, etico-sociale e letterario.

Il concetto fu coniato nel 1903 dagli oppositori del movimento; nell'enciclica *Pascendi dominici gregis* (1907) papa Pio X lo condannò come "sintesi di tutte le eresie" in quanto sistema teologico eretico che presentava un insieme complesso di pensiero filosofico immanentista, **di fede intesa come esperienza soggettiva, di esegesi razionalistica della Bibbia e di tentativo di riforma interna alla Chiesa.**

Il modernismo come sistema chiuso, secondo la descrizione dell'enciclica, non aveva riscontro nella realtà; fu invece espressione di una contrapposizione di idee sulla posizione religiosa e culturale del [Cattolicesimo](#) nell'età moderna.

[L'incarnazione del Figlio, criterio vivo per il discernimento dell'esperienza religiosa.](#)

Secondo la Sacra Scrittura, l'esperienza di Dio è caratterizzata in modo sommo e definitivo dal fatto che il Dio invisibile (Gv 1,18), che dimora in una luce inaccessibile (1 Tm 6,16), si è

reso visibile tra le creature in Gesù Cristo (Col 1,15). Dio si è avvicinato all'uomo in modo straordinariamente tangibile, attraverso i sensi umani: «Quello che era da principio, quello che noi abbiamo *udito*, quello che abbiamo *veduto* con i nostri occhi, quello che *contemplammo* e che le nostre mani *toccarono* del Verbo della vita - la vita infatti si manifestò, noi l'abbiamo *veduta* e di ciò diamo testimonianza e vi annunciamo la vita eterna, che era presso il Padre e che si manifestò a noi -, quello che abbiamo *veduto* e *udito*, noi lo annunciamo anche a voi» (1 Gv 1,1-3). Così, secondo Scola, «questo vedere, sentire e toccare deve.., entrare necessariamente nel normale rapporto di grazia con Lui, dal momento che questa logica dell'Incarnazione è insuperabile».

Nell'incarnazione del Figlio/Verbo incarnato, della sua vita, morte e Risurrezione, si cerca quindi la chiave per comprendere l'esperienza cristiana, l'esperienza della grazia, che non è altro che la vita di Dio nel credente (Gal 2,20)".

Per Paolo, anche l'esperienza della debolezza del cristiano diventa luogo in cui si manifesta l'azione di Dio, in quanto riflesso di quella "debolezza" con cui Cristo ci ha redenti (2 Cor 6,4-10). Nel cristiano vengono riprodotti in qualche modo «gli stessi sentimenti di Cristo Gesù» (Fil 2,5). L'esperienza della grazia nel credente riflette quindi realmente, anche se poveramente, l'esperienza di Cristo, che non è altro che la Sua esperienza filiale nei confronti del Padre.

La grazia e la Croce.

Per comprendere la ricchezza e la complessità dell'esperienza della grazia divina nella vita umana, occorre completare

la riflessione con un tema cristiano di particolare importanza, che è l'espressione più profonda e palese dell'Incarnazione del Verbo, ovvero la *presenza della Croce*, della sofferenza, nella vita del Figlio di Dio.

Non si tratta solo della sofferenza che nel caso degli uomini può risultare dalla colpa personale, e che non è necessariamente esperienza della grazia.

Occorre tener conto, come abbiamo già visto, del fatto che la grazia riproduce nel discepolo le tracce e le esperienze più autentiche della vita del Maestro, del "Cristo che vive in me". La presenza della Croce, soprattutto quando essa non viene cercata, può essere segno chiaro della presenza della grazia di Cristo nella vita dell'uomo.

Essa si fa presente anche nell'oscurità, nelle prove, nel sentimento di essere stati abbandonati da Dio, ecc.

Osserva von Balthasar: «l'esperienza biblica di riverbero porta un marchio inconfondibile: essa è il frutto di una rinuncia, che è stata provata da una tentazione... Solo la rinuncia ad ogni esperienza parziale e ad ogni controassicurazione soggettiva di possedere per sé quanto sperimentato, il tutto dell'essere, il divino mistero ci si dona di una iniziativa. Dio ha bisogno di recipienti disinteressati per versarvi il suo essenziale disinteresse».

Il luteranesimo e l'aspetto ecclesiale dell'esperienza della grazia.

La questione dell'esperienza umana della grazia è stata centrale nel pensiero di Lutero, anche per ragioni di tipo personale. Innanzitutto, Lutero era determinato a non fare affidamento sulle opere buone; né voleva orientare la sua

appassionata e tormentosa ricerca di salvezza verso una possibile esperienza del favore divino nei suoi confronti.

Sia il Concilio di Trento che lo stesso Lutero volevano «evitare ogni sicurezza e presunzione riguardanti la condizione personale, qualsiasi certezza compiacente di essere in grazia di Dio, l'ingannarsi riguardo ai propri difetti, i sentimenti tranquillizzanti come criterio di una salvezza già raggiunta, il lassismo morale come suo risultato».

All'incertezza insita nella domanda "come può l'uomo vivere dinanzi a Dio nella piena consapevolezza del suo peccato e della sua debolezza?", i cristiani devono rispondere rivolgendo lo sguardo direttamente alla parola di perdono di Dio in Cristo.

Quando Lutero rifiutò il valore delle buone opere, non pensava che tali opere non avessero la forza di *manifestare* lo stato di grazia. Vedeva piuttosto nell'enfasi cattolica sulle buone opere un tentativo di *sostituire* la fede fiduciale in Dio come unica fonte di salvezza: l'uomo cerca la certezza della salvezza in se stesso piuttosto che in Dio.

Tuttavia, la difficoltà rispetto alla posizione luterana non riguarda l'orientarsi del cristiano a Dio, alla sua Parola di perdono. Sia i cattolici che i luterani, infatti, sono concordi nel ritenere che il credente debba riporre la sua fiducia esclusivamente in Lui.

Il punto controverso riguarda la possibilità che le **mediazioni create legate alla parola giustificante di Dio (la predicazione, i Sacramenti, la Chiesa, l'esperienza religiosa, le stesse buone opere, ecc.) diventino l'oggetto reale — anche se parziale e**

subordinato — della fiducia del cristiano che vuole raggiungere la pace ed essere certo della salvezza.

Secondo la teologia cattolica, la fiducia in Dio si associa alla consolazione delle buone opere", agli elementi visibili della Chiesa e alle manifestazioni esteriori della pietà cristiana. Dio, infatti, si serve delle "mediazioni" create per esprimere la sua presenza paterna e rassicurante.

Potremmo dire che la differenza tra la posizione luterana e quella cattolica rispetto alla giustificazione dell'individuo non riguarda tanto il fatto che quest'ultima si realizzi "per la sola fede", quanto piuttosto la questione della *Chiesa* e della *mediazione* della salvezza, appunto perché la grazia che Dio dona all'uomo tocca non soltanto l'ambito dell'interiorità, ma anche quello corporale, sociale, esteriore. Perciò, un ruolo importante nell'esperienza cristiana è giocato dalla tradizione, anche quella liturgica; la Chiesa stessa deve essere considerata "luogo di esperienza".

Infatti, la grazia è indirizzata all'uomo intero, ed è *tutto l'uomo* che risponde ad essa. Volgiamo ora la nostra attenzione alla questione delle 'mediazioni visibili.

LA GRAZIA E LE MEDIAZIONI VISIBILI

L'aspetto ecclesiale dell'esperienza della grazia. Nel Concilio di Trento si insegna che la causa strumentale della giustificazione è il sacramento del Battesimo, mentre secondo la dottrina luterana sarebbe piuttosto una fede incondizionata in Dio (*fides fiducialis*).

Secondo il Concilio, quindi, il punto di riferimento tangibile per la certezza della giustificazione è un'azione visibile della Chiesa, esteriore all'uomo e da lui percepita come qualcosa di oggettivo e visibile. Per il luteranesimo, invece, l'elemento fondamentale è la fede personale di ciascuno in Dio.

Tuttavia, lo stesso Trento specifica espressamente che il Battesimo è il "sacramento della fede", aggiungendo: «*senza la quale (ovvero "senza la fede")* nessuno ha mai ottenuto la giustificazione». In altre parole, il Concilio non scinde l'argomento ecclesiologico e sacramentale da quello della fede personale in Dio.

Il punto di riferimento per la certezza o meno dell'atto della giustificazione è sempre la fede — «l'uomo è giustificato per la fede» (Rm 3,28) —, anche se questa deve necessariamente avere un riscontro ecclesiale, perché si tratta in ogni caso della fede della Chiesa.

La posizione luterana, centrata piuttosto sulla *fides fiducialis*, tende facilmente all'individualismo, come riconoscono apertamente gli stessi autori luterani¹⁵⁶, e si incentra principalmente sulla pietà personale, come dimostra la tradizione pietista luterana e la teologia di Schleiermacher, elaborata unilateralmente a partire dall'esperienza religiosa.

Non senza ragione, san Clemente Maria Hotbauer affermò che la riforma protestante «è sorta perché i tedeschi avevano e hanno il bisogno di essere pii».

Il *Catechismo per gli Adulti* tedesco riprende la questione della qualifica ecclesiale dell'esperienza della grazia quando insegna: «la "certezza" è possibile unicamente nella comunità della Chiesa, nel vicendevole incoraggiamento e conforto

della grazia e della speranza che viene da essa, come pure nell'essere portati tutti insieme dall'unico "noi" della fede e della speranza».

Poiché l'uomo non è solo individuo ma anche membro della collettività, agli indizi prettamente individuali della presenza della grazia nell'uomo che abbiamo considerato (il godimento delle cose di Dio, il disprezzo della mondanità, il non avere coscienza di peccato mortale, una certa dolcezza per ciò che riguarda Dio, il compimento delle buone opere) se ne devono aggiungere altri.

Concretamente: l'appartenenza sentita e attiva alla comunità ecclesiale, che porta con sé l'ascolto sincero della Parola di Dio, il compimento fedele della legge della Chiesa, la ricezione dei Sacramenti, la condivisione e la carità fraterna.

Perché la mediazione della grazia divina?

Dalla Rivelazione emerge che Dio ha voluto comunicare la sua grazia tramite le mediazioni create, in primo luogo attraverso *l'umanità del suo Figlio incarnato*; poi attraverso la Chiesa, Corpo di Cristo, estensione nel tempo e nella storia della Sua umanità, luogo in cui il potere di Dio si fa presente nella Parola e nei Sacramenti; e infine attraverso *gli angeli e i santi* che purificano, illuminano e perfezionano i giusti.

Tuttavia, ci si può ancora chiedere: perché Dio ha voluto comunicare la sua grazia attraverso le mediazioni create?

In un contesto platonico, le Mediazioni sarebbero considerate necessarie nel rapporto tra la Divinità e le creature, specialmente quelle materiali.

Sono indizio di un limite in Dio. Ma nella visione cristiana, Dio non necessita di alcun mediatore. Egli ha creato direttamente, con le proprie "mani", ogni singola creatura, materiale e spirituale.

A livello personale, può comunicare con essa direttamente. Il potere di Dio non trova nessun limite⁶¹.

Ma allora, perché Dio ha voluto che alcune creature avessero la capacità di mediare la sua presenza e la sua forza salvifica?

La ragione è semplice e al tempo stesso profonda: in questo modo, la libera volontà umana (che può essere considerata come l'ultima tappa della mediazione tra Dio e l'uomo) viene spronata, la sua risposta viene suscitata *in un modo pienamente umano*, ovvero in un modo che rispetta l'intrinseca corporeità, storicità e socialità dell'uomo, oltre che la situazione esistenziale concreta in cui ciascuno vive.

In questo modo, Dio si avvicina all'uomo non solo come Amore ma anche *con amore*, con un amore che si fa il più vicino possibile alla situazione umana concreta. Pertanto, l'uomo non è forzato né condizionato oltre le sue concrete possibilità.

Dio, inoltre, non si mostra direttamente all'uomo; piuttosto, attraverso i mezzi umani più umili e semplici, inclusi quelli materiali, evita di imporsi con la forza alla libera volontà dell'uomo, pur invitandolo *suaviter effortiter* ad aprirsi alla grazia.

Le mediazioni non sono necessarie a Dio, ma convengono perfettamente alla natura umana.

Torniamo a porci la domanda: perché un Dio onnipotente, un Dio che ha creato l'universo in modo diretto, si avvale di mediazioni per stabilire la comunione con gli uomini?

Il ruolo della mediazione tra il Creatore e la creatura è relativo alla seguente relazione, radicalmente non reciproca: da un lato il Creatore, trascendente, che crea l'uomo e vuole invitarlo a condividere la sua vita intima per sempre, dall'altro la creatura, metafisicamente contingente oltre che peccatrice.

A livello oggettivo o ontologico, tale mediazione *rende possibile* la stretta unione dell'uomo con la Divinità.

A livello soggettivo o esistenziale, tuttavia, essa dovrebbe *rendere consapevole* l'uomo non solo della filiazione adottiva che Dio gli offre in dono, ma anche della propria inerente e perpetua alterità e distinzione rispetto al Creatore, oltre che della propria incapacità di entrare in comunione con Dio con le proprie forze.

In poche parole, la mediazione cristiana esprime tanto la gratuità di tutto quanto esiste al di fuori di Dio (il mondo creato e la grazia), quanto l'alterità inerente all'unione della creatura con Dio.

Grazie all'esperienza e alla perspicacia dei santi, è possibile comprendere meglio il luogo e la dinamica di tali mediazioni nella vita cristiana vissuta.

Da una parte, per la fede, la speranza e l'amore, i santi sono consapevoli della loro stretta unione con Dio, della loro familiarità filiale con Lui.

Sono figli di Dio, discepoli, amici e fratelli di Cristo, portatori dello Spirito. Vivono in un'intima comunione con la Trinità. Ma al tempo stesso, come esigenza interna alla santità stessa, essi si rendono conto di essere di fronte a Dio dei peccatori, così come del fatto che sono e saranno sempre creature, e che l'unione con Dio è il frutto esclusivo della donazione divina.

È per questa precisa ragione che i santi hanno una straordinaria sensibilità e riconoscenza non solo verso Dio, ma anche nei confronti delle mediazioni attraverso le quali è pervenuta loro, nel modo più umano possibile, l'unione con il Creatore.

Si tratta, inoltre, di una riconoscenza per nulla incosciente dei possibili difetti presenti nelle mediazioni create, imperfezioni peraltro inevitabili, che non ostacolano sostanzialmente l'offerta di vita divina.

I santi, infatti, si dimostrano grati alla Chiesa, Corpo di Cristo, e alle istituzioni attraverso cui hanno ricevuto la grazia divina: ai Sacramenti e alla Parola di Dio (e di conseguenza, al sacerdozio cristiano), agli angeli, ai santi e in modo particolare alla Beata Vergine Maria.

Così come si mostrano riconoscenti verso tutte le persone che li hanno accompagnati o assistiti nel loro cammino verso la vita eterna. Non sono impazienti ed esigenti con le mediazioni create, ma comprensivi e benevoli. Questa consapevolezza era notevolmente presente durante la vita di san Josemaría Escrivà, vissuta con una grande naturalezza in mezzo alle circostanze quotidiane¹⁶³.

È commovente anche l'osservazione del santo Curato d'Ars (1859) su come si deve considerare il sacerdote nella Chiesa:

"Se ci rendessimo conto, diceva, di cosa è il sacerdozio, morremmo, non però di spavento, ma sì d'amore, perché è lui che ci dona il Cristo"⁶¹.

L'apostolato cristiano. La Chiesa - nella predicazione della Parola di Dio, nei Sacramenti, nella sua testimonianza - non fa presente la grazia di Dio in modo meccanico o passivo.

Mossa dallo Spirito di Cristo, è traboccante dei doni divini, e perciò essenzialmente missionaria e attiva nella loro comunicazione; la Chiesa è segno e strumento «dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano»¹⁰. La grazia di Dio viene comunicata agli uomini per essere comunicata a sua volta a tutta l'umanità.

Precisamente per questo, Gesù costituì il Collegio degli Apostoli e inviò i discepoli ad evangelizzare dovunque. «Gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date» (Mt 10,8), disse il Signore ai Dodici.

Poi, dopo la Risurrezione, «Gesù si avvicinò e disse loro: "A me è stato dato ogni potere in cielo e sulla terra. *Andate dunque e fatte discepoli tutti i popoli, battezzandoli nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro a osservare tutto ciò che vi ho comandato.*

Ed ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo"» (Mt 28,18-20). L'uomo impiega quindi la sua libera volontà non solo per accogliere la grazia di Dio personalmente, ma anche per diventare, con tutto il suo essere, strumento efficace della comunicazione di tale grazia agli altri. Abbiamo già visto come la vita di Cristo presente in Paolo fosse proprio ciò che lo spingeva a contagiare la fede agli altri, per quanto dipendeva da lui.

Secondo sant'Agostino, «la condizione umana sarebbe abietta se Dio non potesse comunicare il suo verbo agli uomini *per mezzo di altri uomini*». La stessa idea è presente nella teologia dello Spirito Santo di san Basilio: «Allo stesso modo che i corpi diventano splendenti e trasparenti quando entrano in contatto con il raggio di luce, e così comunicano un altro folgore da sé stessi, coloro che portano lo Spirito e sono illuminati dallo Spirito, diventano loro stessi spirituali, e proiettano verso gli altri la grazia».

La stessa dinamica si verifica nella vita di tutti i cristiani, come hanno dimostrato in modo speciale gli scritti, la vita e le opere apostoliche di san Josemaria Escrivá dove il cristiano battezzato è definito come *alter Christus, ipse Christus*.

Il cristiano, in effetti, non è semplicemente destinatario né depositario di una serie di dottrine rivelate e virtù cristiane esemplari che rimandano indirettamente a Cristo o fanno riferimento a Lui, ossia di strumenti estrinseci della comunicazione della grazia.

Secondo san Josemaría, lo stesso Cristo agisce direttamente nel mondo per mezzo del cristiano, e ciò malgrado i suoi limiti, i suoi difetti e la sua mancanza di virtù.

«La medesima grazia che dà luogo alle virtù cristiane (forse ancora lontane della perfezione) agisce e opera tramite il cristiano sulle altre persone, preparandole per la fede e la conversione».

Al tempo stesso, l'attenzione di chi riceve il beneficio dell'apostolato cristiano è indirizzata alla Divinità — o per lo meno, così dovrebbe essere —, e non verso colui che ha reso presente l'amore di Dio.

È quanto voleva il Signore, che riferendosi ai suoi discepoli disse: «così risplenda la vostra luce davanti agli uomini, perché vedano le vostre opere buone e *rendano gloria al Padre vostro che è nei cieli*» (Mt 5,16).

L'esperienza religiosa, come abbiamo visto, se è genuina, è sempre esperienza *di Dio*, esperienza della sua grazia.