

Francesco Scanziani

TRACCE DELLO SPIRITO

Il discernimento nel rapporto tra Grazia e libertà

SOMMARIO: I. IL DISCERNIMENTO SPIRITUALE: UN LUOGO DEL RAPPORTO GRAZIA E LIBERTÀ – II. LA QUESTIONE DELLA GRAZIA OGGI: *1. Il tesoro della tradizione* – III. IL RECUPERO DELLO SPIRITO: DALLA REIFICAZIONE ALLA RILETTURA RELAZIONALE DELLA GRAZIA; IV. I TRATTI *FILIALI* DELLA GRAZIA; V. UN PERCORSO DINAMICO: L'INCORPORAZIONE DEGLI UOMINI A CRISTO: *1. La parabola dell'incorporazione; 2. Il dinamismo dell'incorporazione: il dialogo Grazia-libertà; 3. La dimensione tempo* – VI TRACCE DELLO SPIRITO – VII. UN CASO DI DISCERNIMENTO SPIRITUALE: IL DINAMISMO DEL MESE IGNAZIANO

I. IL DISCERNIMENTO SPIRITUALE: UN LUOGO DEL RAPPORTO GRAZIA E LIBERTÀ

«Vattene dalla tua terra, dalla tua parentela e dalla casa di tuo padre, verso la terra che io ti indicherò» (Gen 12,1). Queste parole sono oggi indirizzate anche a voi: sono parole di un Padre che vi invita a “uscire” per lanciarsi verso un futuro non conosciuto, ma portatore di sicure realizzazioni, incontro al quale Egli stesso vi accompagna. Vi invito ad ascoltare la voce di Dio che risuona nei vostri cuori attraverso il soffio dello Spirito Santo¹.

Forti e incoraggianti le parole che papa Francesco rivolge direttamente ai giovani d'oggi, per coinvolgerli nel lavoro sinodale su *Giovani, la fede e il discernimento vocazionale*. Osano molto. Forse, persino troppo: «Vattene dalla tua terra». Si tratta di un comando; hanno la perentorietà di un ordine.

Come può risuonare nel cuore di un giovane d'oggi una pretesa simile? Per quanto autorevole – da parte del pontefice e, prima ancora, di Dio stesso – non è pur sempre una voce esterna alla persona? Non apparirà una violazione della privacy o un'invasione nello spazio della loro libertà?

¹ FRANCESCO, *Lettera di papa Francesco ai giovani*, in ID., *I giovani, la fede e il discernimento vocazionale. Documento preparatorio*, Città del Vaticano, 13 gennaio 2017.

Eppure papa Francesco si mostra saldamente convinto che dietro quest'appello ci sia una voce autorevole: «il soffio dello Spirito», al punto di ribadire: «Non abbiate paura di ascoltare lo Spirito che vi suggerisce scelte audaci». Anzi, anticipa che questo comando corrisponde al desiderio che i ragazzi inseguono: «questa chiamata continua a risuonare nel vostro animo per aprirlo alla gioia piena». Ecco la meta attraente: una pienezza di felicità.

Ma come si può osare un comando simile?

La via percorsa da Abramo passa dall'ascolto di Dio: ha seguito una voce «altra», che lo conduce, va altrove, per essere pienamente se stesso.

In questa stagione in cui i giovani sono particolarmente attenti al «sentire», l'invito del papa coglie certamente un loro vissuto. Ma allo stesso tempo mette il dito nell'esigenza quotidiana di discernere le numerose voci, spesso contrastanti, che si agitano dentro di loro. Quale seguire? Come essere fedeli a se stessi, pur nel dialogo con altri?

Si intuisce che affrontare la questione del discernimento costringe ad entrare nello snodo teologico, complesso e affascinante, del rapporto Grazia e libertà. L'altezza della questione fa avanzare ogni cautela rispetto all'illusione di poter affrontare di petto l'intera vicenda. Tantomeno di risolverla. A noi è chiesto di collocare la ricerca entro la prospettiva propria dell'antropologia teologica che, dopo il concilio Vaticano II, ha vissuto una particolare evoluzione. Pertanto, riteniamo necessario contestualizzare la riflessione sul discernimento nell'orizzonte proprio del rapporto Grazia e libertà oggi, almeno indicando alcune linee significative. Non si tratta, dunque, di questioni di scuola o di una teologia astratta lontana dalla vita, ma della prova del loro nesso inscindibile.

II. LA QUESTIONE DELLA GRAZIA OGGI

Parlare oggi della Grazia esige, anzitutto, di collocare il discorso nell'alveo del rinnovamento postconciliare, così da tenere conto delle categorie in gioco e delle inevitabili pre-comprensioni che le circondano². Le rilet-

² Per la parabola della teologia recente, si vedano a titolo esemplificativo alcuni manuali che abbracciano la stagione postconciliare: M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *Fondamenti di una antropologia teologica*, LEF, Firenze 1982; G. COLZANI, *L'uomo nuovo. Saggio di antropologia soprannaturale*, ElleDiCi, Leumann-Torino 1977; G. MANCA, *La Grazia. Dialogo di comunione*, San Paolo, Cinisello B. (Mi) 2012 (or. 1995), con relativa biblio-

ture sono ormai diverse e, in parte, già condivise. A noi preme mettere in luce alcuni snodi, che possono rivelarsi strategici per evitare alcuni possibili equivoci e, poi, per impostare la riflessione riguardo il discernimento.

1. *Il tesoro della tradizione*

La tradizione manualistica che abbiamo alle spalle consegna una preziosa riflessione sulla Grazia³. In particolare si caratterizza per una ricca *analitica* della Grazia. Secondo il metodo scolastico la ricerca approfondiva dettagliatamente i diversi momenti dell'opera di Dio rispetto alla libertà dell'uomo. Se ne può trovare un'efficace esemplificazione in uno dei più diffusi manuali preconciliari, il Bartmann:

1. Grazia increata - Grazia creata; 2. Grazia naturale e soprannaturale;
3. Grazia esteriore e interiore; 4. Grazia di santificazione e carismi; 5. Grazia abituale - Grazia attuale; 6. Grazia medicinale e Grazia elevante; 7. Grazia preveniente - Grazia concomitante; 8. Grazia operante - Grazia cooperante; Grazia sufficiente e efficace; 9. Grazia di Cristo e grazia di Dio⁴.

Questa ricerca così dettagliata mette sotto la lente di ingrandimento il gioco del rapporto Grazia e libertà a partire dalle diverse situazioni di vita dell'uomo. A nostro giudizio, tale proposta rimane una ricchezza da non

grafia; G. GRESHAKE, *Libertà donata. Introduzione alla dottrina della Grazia*, Queriniana, Brescia 2002; L. LADARIA, *Antropologia teologica*, Piemme, Casale M. (Al) 1995; F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica. Chi è l'uomo perchè te ne curi?*, Queriniana, Brescia 2005.

³ Per una sintetica rilettura critica della storia si veda la voce G. COLOMBO, «Grazia», in *Enciclopedia delle religioni*, vol. I, coll. 1612-1646, Firenze 1970, ma anche *Mysterium Salutis*, vol. 9, Queriniana, Brescia 1975; L. SERENTHÀ, «Giustificazione», in *DTI*, vol. II, Marietti, Casale M. (Al) 1977, 235-245; H. MULEHN, «La dottrina della Grazia», in *Bilancio della teologia del XX secolo*, vol. III, R. VANDER GUCHT - H. VORGRIMLER (eds.), Città Nuova, Roma 1972, 161-210. Per una panoramica sintetica della situazione precedente il Vaticano II si veda: C. COLOMBO, «Grazia e inabitazione della SS.ma Trinità. Bibliografia», in *Problemi e orientamenti di teologia dommatica*, a cura della Pontificia Facoltà Teologica di Milano, vol. 2, C. Marzorati, Milano 1957, 640-654. Una sintetica panoramica storica e bibliografica è rintracciabile in G. COLZANI, «Il trattato 'De Gratia'. Presentazione storico-bibliografica», *Vivens homo* 4 (1993) 375-389.

⁴ B. BARTMANN, *Dogmatica teologica*, vol. II, Ed. Paoline, Alba (Cn) 1959, 258-264. Similmente si veda: C. COLOMBO, «Grazia», in *Enciclopedia Ecclesiastica*, Vallardi - Milano, Marietti - Torino 1950, 217-226.

perdere e, forse, non è stata ancora sufficientemente reintegrata nei tentativi di ripensamento più recenti, almeno nei principali manuali.

Tuttavia, non può neppure essere ripetuta *tout-court*, poiché quel modello ha segnato l'impostazione entro alcuni limiti che hanno condizionato la comprensione del rapporto Grazia libertà. In particolare, ci pare opportuno evidenziarne tre.

In primo luogo, la tendenziale reificazione della Grazia e di conseguenza del modo d'intendere il suo rapporto con la libertà. Senza semplificare il valore di una tradizione, è noto che nella manualistica la Grazia è stata ricondotta prevalentemente ad un *auxilium*, a qualcosa che Dio dona agli uomini. Così risulta essere un dono divino che si aggiunge, dall'esterno, alla libertà umana. Il rapporto tra i due viene letto in modo statico⁵. Il credente chiede e si attende da Dio un aiuto: nella forma di un dono, di una guarigione, di un'ispirazione... Entro questo quadro, difficilmente trova spazio un discernimento, che al limite si può ricondurre alla ricerca di una "illuminazione" o di una risposta che, liberamente, il Signore può elargire o meno.

L'analisi dettagliata del manuale, oltretutto, ha condotto persino a una crescente frammentazione del dono, tanto da arrivare a parlare di "grazie", al plurale. La proposta trasmetteva un nucleo certamente autentico, arrivando a plasmare il linguaggio comune di generazioni, che conoscevano bene la Grazia come un dono che il cristiano può ottenere attraverso i sacramenti, che si può perdere a causa del peccato, ma riguadagnare attraverso la riconciliazione o accrescere operando il bene... Si tratterebbe di interventi puntuali da parte di Dio, identificabili ad uno ad uno, ma isolati l'uno dall'altro. La valorizzazione dei singoli passi pare incapace (o quantomeno non sufficiente) a mantenere il quadro d'insieme.

Reificazione della Grazia, frammentazione, riduzionismi hanno condizionato l'interpretazione del rapporto tra Grazia e libertà, intesi come due soggetti autonomamente dati e che, solo successivamente e in modo piuttosto estrinseco, si pongono in relazione tra loro. Ciò ha generato la difficoltà a pensare in modo armonico il rapporto tra i due, semplicemente giustapponendoli (nello schema *et... et*) o, persino, conducendo a una sostanziale «contrapposizione» (*aut... aut*). Ne è esempio efficace la tensione esplosa con la controversia *de auxiliis*, dove la tutela di uno dei due

⁵ G. COLOMBO, «Grazia», 1612.

poli andava a detrimento dell'altro. Come è possibile, però, pensare un dialogo tra Grazia e libertà in cui la difesa della prima sarebbe a discapito dell'altra o viceversa?

Anche in questo caso, le ricadute sul discernimento della vita cristiana non mancano. Si pensi al caso tipico in cui normalmente si parla di discernimento: la scelta della vocazione o di uno stato di vita. La ricerca può essere sintetizzata nella domanda: «Cosa vuoi che io faccia, Signore?». L'interrogativo, però, oggi può suonare in contrasto con la libertà personale: come potrebbe la scelta di vita corrispondere alla volontà di un altro – foss'anche Dio – e non ad una decisione responsabile del soggetto? Oppure, persino, si tratterebbe di un progetto o di un disegno già prestabilito dentro cui uno dovrebbe semplicemente trovare la propria collocazione?⁶

Linguaggi simili non sono lontani nel tempo e duri a morire nella sensibilità. Rischiano, però, di veicolare un'immagine ambigua della volontà di Dio, come fosse qualcosa di «altro», persino alternativo o contrapposto ai possibili sogni dell'uomo. La tensione tra dono divino e libertà dell'uomo è evidente. Quale spazio rimarrebbe per un discernimento in un caso siffatto?

Come si vede, la riflessione sulla Grazia ha a che fare direttamente con il tema in gioco, anche se parrebbe solo sullo sfondo.

Vale la pena non trascurare un'ultima caratteristica che consegna la tradizione: la concentrazione amartiologica, che ha ridotto l'azione della Grazia principalmente in rapporto al peccato. L'eredità agostiniana, prima, e controversistica, poi, hanno un peso decisivo nel concentrare lo sguardo sul momento della *iustificatio impii*. Di certo, non andrà dimenticata la potenza della Grazia in funzione del peccato umano. Tuttavia, sarebbe una visione riduttiva, se non privilegiasse il versante positivo del processo di divinizzazione e glorificazione dell'uomo. Rimane indispensabile ricollocare quella riflessione entro un orizzonte globale più comprensivo e positivo, che permetta di cogliere la Grazia non solo come aiuto per la debolezza della libertà, ma, molto di più, come suo compimento.

⁶ Cf il volume monografico de *La Scuola Cattolica* su “La vocazione”, *La Scuola Cattolica* 132/3 (2004); in esso, il nostro «Destino, Destinazione, Vocazione», 425-450.

III. IL RECUPERO DELLO SPIRITO: DALLA REIFICAZIONE ALLA RILETTURA RELAZIONALE DELLA GRAZIA

Da questa *impasse* si è iniziato ad uscire nel momento in cui la teologia cattolica ha riguadagnato il ruolo dello Spirito Santo⁷. La vicenda non è di certo nuova né è avvenuta improvvisamente. Se i prodromi possono essere ritrovati già in Petavio⁸ e Lessio, tuttavia «ha il suo vero corifeo in Scheeben» – per il quale «la Grazia altro non è che la presenza in noi dello Spirito operante per conformarci al Cristo»⁹ – e nel recupero della patristica greca¹⁰. Ma le ricadute sull'impostazione del trattato furono decisamente lente. Solo negli anni Cinquanta del secolo scorso, Carlo Colombo, ad esempio, propose un vero e proprio capovolgimento dell'ordine classico del trattato *De Gratia*, ponendo lo Spirito Santo come punto di partenza¹¹.

Con tale impostazione, la teologia dogmatica ha iniziato a recuperare il primato del dono increato, ossia la persona dello Spirito Santo, passando da una sostanziale reificazione alla personalizzazione della Grazia: «La Grazia non è una cosa o una realtà separabile da Dio, ma è Dio stesso nella sua benevolenza e nel suo favore, è Dio stesso nelle sue viscere d'amore e nei gesti concreti che lo esprimono. La Grazia, quindi, è un concetto personalistico»¹². Non si tratta di un qualsiasi dono fatto all'uomo o di un generico intervento divino verso la creatura, bensì coinvolge la sua persona stessa. Questo rimane il dato primario: a partire dal vangelo – come

⁷ Al proposito si veda lo studio di A. MODA, *Lo Spirito Santo. Alcune piste di riflessione nella teologia sistematica cattolica a partire dal Vaticano II*, Claudiana, Torino 2012 (con ampia bibliografia) e la tesi di dottorato di A.M. PUTTI, *Il difficile recupero dello Spirito. Percorsi e luoghi teologici della Pneumatologia nella tradizione latina del secondo millennio*, PUG, Roma 2016.

⁸ G. COLOMBO, «Grazia», 1616.

⁹ M.J. SCHEEBEN, *I misteri del cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1960, 151-184. 605-644.

¹⁰ G. COLZANI, *L'uomo nuovo*, 106.

¹¹ Giuseppe Colombo accentua con enfasi la novità del prof. Carlo Colombo rispetto alla manualistica, poiché rovesciava l'ordine tradizionale, «partendo dall'inabitazione della Trinità come costitutivo gratuito dell'uomo» al punto tale da essere richiesto anche per l'insegnamento in Gregoriana. G. COLOMBO, *Un'isola teologica. La teologia di Carlo Colombo*, Glossa, Milano 2004, 24.

¹² G. COLZANI, *Antropologia cristiana. L'uomo paradosso e mistero*, EDB, Bologna 1997, 26.

efficacemente sintetizza O.H. Pesch – «ora la “Grazia” ha un nome» o meglio un volto¹³.

Vero è che la tradizione occidentale paga il pregiudizio di aver elaborato una scarsa pneumatologia. Tuttavia, la riflessione non parte da zero, semmai chiede di essere arricchita dalle migliori acquisizioni conciliari, in particolare grazie al ritorno ai fondamenti biblici e al recupero dell’orizzonte cristologico-trinitario. Proprio questo, a nostro giudizio, rimane gravido di potenzialità che meritano siano approfondite¹⁴.

L’antropologia teologica postconciliare – almeno secondo il cosiddetto «modello milanese»¹⁵ – propone di ricollocare adeguatamente la questione della Grazia e dei suoi sforzi di rinnovamento, nel quadro dell’attuazione della *predestinazione / incorporazione* degli uomini a Cristo. Da un lato, ciò supera la distinzione nei trattati *De Gratia* e *De Deo creante et elevante*, che sostanzialmente reduplicavano la trattazione in una inutile ripetizione che non favoriva una visione globale della questione¹⁶. Dall’altro, in positivo, la tesi – peraltro già tradizionale – viene ripresa in chiave cristologica, alla luce del principio ermeneutico di GS 22 («Solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell’uomo») e approfondita biblicamente, tramite i testi paolini. Con essa la teologia non si occupa di un capitolo a sé dell’antropologia, ma dell’intero piano di Dio, ossia dell’unico disegno di salvezza.

Paolo, al riguardo, muove dalla convinzione che il progetto di Dio, per il cristiano non è più «misterioso» né oscuro, perché svelato ormai in Cristo: «Il *mysterion nascosto* da secoli e da generazioni» viene «*ora manifestato* ai suoi santi, ai quali Dio volle far conoscere la gloriosa ricchezza di questo mistero in mezzo ai pagani, cioè *Cristo* in voi speranza della gloria» (Col 1,26-27; Ef 3,8-13). Il piano divino non solo è rivelato da Gesù, ma si identifica con Cristo stesso. Quest’annuncio liberante esige, però, di essere esplicitato nelle sue conseguenze antropologiche.

¹³ O.H. PESCH, *Liberi per Grazia. Antropologia teologica*, Queriniana, Brescia 1988, 89.

¹⁴ F. LAMBIASI, *Lo Spirito Santo. Mistero e presenza*, EDB, Bologna 1987; J. MOLTSMANN, *Lo Spirito della vita. Per una pneumatologia integrale*, Queriniana, Brescia 1994; M. BORDONI, *La cristologia nell’orizzonte dello Spirito*, Queriniana, Brescia 1995.

¹⁵ L. LADARIA, *Introduzione all’antropologia teologica*, Piemme, Casale M. (Al) 1992, 34-36.

¹⁶ F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, 82-84.

Nel capitolo 8 della lettera ai Romani, dalla forte pregnanza pneumatologica, Paolo precisa che il progetto (*prothesis*) di Dio Padre consiste nella pre-conoscenza e nella predestinazione di tutti gli uomini ad «essere conformi all'immagine del Figlio Suo, affinché l'unigenito divenga il primogenito di una moltitudine di fratelli» (Rm 8,28-29). In altri termini, il mistero della salvezza ha per contenuto la *filiazione* di tutti gli uomini in Cristo e, correlativamente, la *fraternità* universale. Già G. Colombo così ne esprimeva il contenuto:

L'intenzione di Dio è quella di unificare tutti gli uomini in Gesù Cristo nel senso di far partecipare tutti gli uomini alla condizione di figli, rispetto a Dio, propria di Gesù Cristo¹⁷.

Pur con un'impostazione differente, anche L. Ladaria identifica in questo il nucleo:

L'uomo è stato chiamato alla configurazione con Gesù Cristo e soltanto in essa si compie il disegno di Dio su di Lui. L'identità di Gesù si manifesta soprattutto nella sua filiazione divina, nella sua relazione unica e irripetibile con il Padre. Nella misura in cui l'uomo è stato chiamato alla configurazione con Cristo è stato per ciò stesso chiamato a condividere la sua unica e irripetibile relazione con il Padre¹⁸.

Questo orizzonte abbraccia tutto il progetto del Dio Trinità, svelando che la salvezza cristiana ha i tratti filiali: poiché l'*imago Dei* è l'Unigenito del Padre, gli uomini sono chiamati alla *conformazione* al Figlio grazie all'opera dello Spirito.

Precisamente in questo quadro chiede di essere maggiormente valorizzato il ruolo dello Spirito Santo, rimasto in secondo piano anche nella stagione più recente rispetto all'interesse cristologico. Infatti, la riflessione postconciliare, forte dell'indicazione di GS, ma ancor di più della lezione complessiva di DV, ha recuperato il principio cristocentrico della rivelazione¹⁹. Sin da subito, comunque, G. Colombo ha segnalato il rischio che, seguendo l'enfasi sulla novità, si cadesse in un riduzionismo unilaterale, fino a una sorta di «cristomonismo». Per questo invitava a tenere aperto il

¹⁷ G. COLOMBO, «Grazia», col. 1629.

¹⁸ L. LADARIA, *Introduzione all'antropologia teologica*, 130.

¹⁹ F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, 31-34.

discorso teologico alla sua dimensione trinitaria²⁰. Coerentemente diventa necessario esplicitare la dinamica trinitaria nello sviluppo della storia della salvezza.

Su questo sfondo, pare giunta l'ora di approfondire l'azione dello Spirito Santo, purtroppo rimasta ancora troppo poco valorizzata nel suo specifico.

Ritengo che il guadagno più immediato – apparentemente elementare, ma essenziale – del recupero dello Spirito Santo nella teologia è la possibilità di un ripensamento *relazionale* della Grazia, contro la sua riduzione reificante. Poiché non si tratta di una cosa, bensì di una persona, non appare un bene che si può «avere, perdere o riguadagnare», semmai si tratta di un rapporto tra soggetti.

L'azione della Grazia, intesa in senso teologico trinitario, va ripensata in termini *interpersonali*. Più precisamente, si tratta della relazione che lo Spirito di Gesù intesse tra il credente e il Figlio unigenito, per introdurlo nella sua stessa comunione col Padre. La tradizione ha descritto tale nesso in termini di unione o comunione, con una propria storia e un necessario sviluppo. Ciò non fa perdere la ricchezza della riflessione giunta fino a noi; al contrario, costituisce l'occasione di una sua ripresa e di un ulteriore approfondimento. Non si tratta, infatti, di qualcosa che si può ottenere, accrescere o smarrire, bensì di una relazione che può crescere, diminuire fino ad essere messa a repentaglio, ma può anche aumentare in intimità, profondità, ecc. Si pensi al possibile guadagno, in quest'ottica, per la riflessione sacramentale – che ne è la mediazione storica concreta –, o per l'ecclesiologia – che valorizza le relazioni fraterne –, o, più in generale, per la vita spirituale del credente.

Coerentemente, all'interno di questo progetto trinitario e della sua sottolineatura pneumatologica, trova migliore comprensione la stessa visione cristiana della libertà, che non si riduce genericamente alla possibilità di scelta. Poiché l'uomo è creato a immagine del Figlio, emerge immediatamente l'intrinseca struttura relazionale della libertà: la persona è fatta per la comunione filiale con Dio Padre e fraterna con tutti gli uomini, nello Spirito.

Al recupero della pneumatologia, dunque, corrisponde un approfondimento del paradigma antropologico, che si consolida secondo la visione biblica. Tale modello relazionale favorisce un'impostazione rinnovata del nesso Grazia e libertà, segnalando come pregiudiziale ogni impostazione

²⁰ G. COLOMBO, «Cristomonismo e pneumatologia o cristocentrismo e Trinità?», *Teologia* 9 (1984) 189-220.

che presume di tenerle separate. Anzi, esige di valorizzare adeguatamente anche la comunione «orizzontale» con gli altri uomini, quali fratelli. È un aspetto troppo spesso trascurato o semplicemente sottaciuto, ma che favorisce una visione individualista della libertà. Al contrario, l'annuncio cristiano indica quanto il rapporto Grazia e libertà sia originario e costitutivo del soggetto.

Tutte queste dimensioni, pur solo accennate, mostrano le potenzialità insite in un ripensamento relazionale della teologia della Grazia. Da questa acquisizione iniziale, elementare ma gravida di conseguenze, è chiamata a ripartire la teologia attuale, collocando la questione nel piano trinitario. In questo modo, la pneumatologia si conferma riferimento stimolante per approfondire il dinamismo – tipicamente «spirituale» – del discernimento cristiano.

IV. I TRATTI *FILIALI* DELLA GRAZIA

Se la Grazia si comprende appieno nella luce dello Spirito Santo e, dunque, ha un volto personale, come va ripensata la sua opera? O, semplicemente, che cosa fa?

Poiché al cuore del progetto divino sta la relazione singolare che Gesù ha come Figlio unigenito col Padre, occorre anzitutto cogliere l'azione dello Spirito in rapporto a Lui. Poi, di conseguenza, si potrà comprendere cosa opera nel credente.

Lo Spirito è colui che ha guidato il cammino storico di Gesù verso il Padre, plasmando il suo modo singolare di essere figlio. Così Ladaria sintetizza la filiazione in Gesù, manifestatasi progressivamente nella sua vicenda storica:

Su di essa di basa la sua identità (cfr. Mc 1,11), che il NT vede fondata nell'essere stesso di Dio, nella preesistenza del Figlio presso il Padre. [...] Nel modo concreto di vivere questa filiazione divina nella storia, *ha un ruolo fondamentale lo Spirito Santo*, che rende possibile la sua incarnazione (cfr. Lc 1,35; Mt 1,20), con cui Gesù è stato unto nel suo battesimo (cfr. Lc 4,19; At 10,38), nella cui potenza ha predicato il Regno e ha scacciato i demoni (cfr. Lc 10,21; Mt 12,28), si è consegnato alla morte (cfr. Eb 4,14), e da ultimo è stato costituito Figlio di Dio in potenza per la sua risurrezione dai morti (Rm 1,4; cfr. 8,11; 1Tm 3,16; 1Pt 3,18)²¹.

²¹ L. LADARIA, *Introduzione all'antropologia teologica*, 137.

L'opera dello Spirito si esplicita, dunque, nel plasmare lungo tutto il ministero di Gesù i tratti del Figlio che ama il Padre fino alla fine. La *fides Jesu* assume la forma unica, indeducibile della *forma servi*, ossia dell'essere figlio obbediente al Padre fino al dono totale di sé²². In questo caso, la filiazione non va intesa come una «debole analogia» o una semplice metafora antropologica. Al contrario, va assunta nella sua forte valenza cristologica: occorre partire dalla concreta esperienza storica di Gesù per comprendere cosa significhi essere figli di Dio. Nella Pasqua si manifesta con tratti propri quelli dell'agape trinitario: «Come il Padre ha amato me, così io ho amato voi. Rimanete nel mio amore» (Gv 15,9). Da questa remota sorgente scaturisce il comando proprio di Gesù, quello nuovo, definitivo: «Amatevi gli uni gli altri, come io ho amato voi» (Gv 15,12).

La carità cristiana – intesa in senso teologico-trinitario – diventa la qualità caratteristica della libertà filiale di Gesù. Qui, pure, si apre il senso proprio dello Spirito: lui è l'amore che nella Trinità unisce il Padre e il Figlio, in una comunione che li rende uno.

Coerentemente, cosa fa nell'uomo?

Opera in noi, rispettando naturalmente le dovute distanze, ciò che ha operato in lui [il Figlio]²³.

La sua azione, per sé invisibile, si manifesta nel portare gli uomini a configurarsi sempre più a Gesù, così da vivere la medesima esperienza filiale rispetto al Padre, con Lui e come Lui, e la fraternità rispetto agli altri uomini²⁴.

²² F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, 147-155: 152.

²³ L. LADARIA, *Introduzione all'antropologia teologica*, 137.

²⁴ Questo stesso dinamismo viene evidenziato anche nel poderoso studio di Congar che, dopo aver evidenziato l'azione dello Spirito che plasma in Gesù «un cuore perfettamente filiale», conclude all'annuncio che Gesù «ci comunica la vita filiale mediante il suo Spirito» (Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, Queriniana, Brescia 1998, 417ss.). Analogamente Brambilla: «Proprio perché lo Spirito presiede alla "costituzione" dell'identità di Gesù come Figlio del Padre [...] lo stesso Spirito abiliterà tutti gli uomini a prendere il posto filiale di Gesù» (F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, 465-474: 467); similmente L. LADARIA, «La grazia come nuova relazione con Dio: la filiazione divina», in Id., *Antropologia teologica*, Piemme-PUG, Casale M. (AI) 1995, 408-444.

Per questo, in sintesi, si può concludere che

la Grazia come filiazione divina può essere definita come la partecipazione dell'uomo, in virtù dello Spirito Santo, a quell'unica, irripetibile relazione che Gesù ha con il Padre²⁵.

Il decreto tridentino prova a descrivere tale opera come il dono infuso della stessa virtù di Cristo (*virtutem influat*). Così esplicita il cap. 16:

Lo stesso Cristo, come il capo nelle membra (cf. Ef 4,15) e la vite nei tralci (cf. Gv 15,5), trasfonde continuamente la sua virtù in quelli che sono giustificati, virtù che sempre precede, accompagna e segue le loro opere buone (DS 1546).

Tale *virtus* evoca quella forza del Figlio che è, anzitutto, il Suo Spirito da cui deriva, poi, ogni altra virtù. Tale nesso viene esplicitato in un altro numero centrale del decreto, riguardante la natura della giustificazione (cap. 7):

La giustificazione del peccatore si produce quando, per merito della stessa santissima passione, l'amore di Dio viene diffuso mediante lo Spirito Santo nei cuori (cf. Rm 5,5) di coloro che sono giustificati e inerisce loro. Ne consegue che nella stessa giustificazione l'uomo, insieme alla remissione dei peccati, riceve per mezzo di Gesù Cristo nel quale è innestato, tutti questi doni infusi: fede, speranza e carità (DS 1530).

Dalla fonte che è Cristo sgorga il dono dello Spirito che riempie il giustificato dell'amore del Padre²⁶. Ciò, oltre a togliere il peccato, ha come effetto quello positivo di infondere le virtù teologali. Questo è lo stile conforme a quello di Gesù, per il quale ciò che vale «non è né la circoncisione né la incirconcisione, ma la fede che opera per mezzo della carità» (Gal 5,6; 6,15) (DS 1531).

In pochi densi passaggi il magistero conduce alla radice cristologica della Grazia: lo Spirito non è altro che il dono dell'Amore di Dio che

²⁵ L. LADARIA, *Introduzione all'antropologia teologica*, 137.

²⁶ Buzzi, in un prezioso studio sul concilio di Trento, non manca di sottolineare la dinamica trinitaria nell'azione della Grazia: «L'attribuzione del processo di giustificazione a Dio, la Trinità, è una sottolineatura costante nel decreto». In particolare, «il riferimento allo Spirito è costantemente presente, in modo più o meno esplicito, in quanto la comunicazione del merito di Cristo si attua tramite i sacramenti, con particolare insistenza sul battesimo e la penitenza» (F. BUZZI, *Il Concilio di Trento [1545-1563]. Breve introduzione ad alcuni temi teologici principali*, Glossa, Milano 1995, 71-119: 88).

tocca l'uomo, liberandolo dal male, ma ancor più rivestendolo di Cristo, ossia rendendolo capace di amare come Lui ci ha amato. Perciò, anche nell'uomo è l'amore stesso di Dio donato al credente: questo, da un lato, realizza la comunione col Padre, nella forma del Figlio, grazie allo Spirito; dall'altro, rende l'uomo capace di amare, abilitandolo a vivere la medesima carità e realizzando nella storia la fraternità che corrisponde al sogno trinitario.

È la forza racchiusa nel comando di Gesù: «Amatevi gli uni gli altri, *come* io ho amato voi» (Gv 13,14). Non si tratta genericamente di raccomandare l'amore. Tutto si raccoglie in quel *kathos*, amare *come* Gesù. Questo indica certamente l'esemplarità che il Maestro ha appena dato nella lavanda dei piedi (Gv 13,12-15).

Ma ancor di più consegna il fondamento del comando: tutto muove da un'esperienza concreta, «come io *vi amai*» (all'aoristo). I discepoli possono amare «perché» Lui per primo li ha amati. Prima di comandare l'amore, Gesù ama e, «proprio per questo», amare diventa possibile anche a noi. In fondo, potremmo sintetizzare il messaggio di Gesù in questi termini: amiamo «come» Lui ci ha amato, ma ancor di più amiamo «siccome» siamo stati amati. Con il suo comando Gesù consegna non solo un modello da imitare, bensì il «fondamento» che lo rende possibile.

Per questo, in definitiva, la vocazione cristiana assume i tratti di una chiamata all'amore. Di sua natura, non può costringere la libertà, ma si presenta con la forza dell'attrazione amorosa, la *delectatio victrix*, affermava sant'Agostino. Del resto, ciò appartiene strettamente alla natura di Dio («Dio è amore», 1Gv 4,8), e svela al contempo l'identità stessa dell'uomo, nella sua struttura intrinsecamente relazionale. Coerentemente si comprende che solo nell'incontro con un Tu amante l'uomo ritrovi se stesso. Anzi, solo nella comunione con quell'Amore che è Dio diventa pienamente se stesso, ossia capace di amare.

Efficacemente, l'esegeta S. Lyonnet sintetizza così l'intero dinamismo tra Grazia e libertà:

Il cristianesimo non è innanzitutto una filosofia né un sistema di pensiero: è una vita... Cristiano per san Paolo è colui che è animato dallo Spirito Santo che, essendo lo Spirito del Figlio, gli dà la filiazione e gli permette di rivolgersi a Dio con lo stesso appellativo di *abbà* di cui si serviva «il Figlio». Ben più che una guida o un maestro che lo diriga o lo istruisca dall'esterno, lo Spirito Santo è un principio d'azione interiore, che «opera in lui l'amore»,

gli fa dono di amare. Così, «animato dallo Spirito, agendo in virtù di questo principio interiore, il cristiano è libero»²⁷.

V. UN PERCORSO DINAMICO: L'INCORPORAZIONE DEGLI UOMINI A CRISTO

Se questo è il quadro, come avviene storicamente l'azione dello Spirito?

Poiché si tratta di una relazione interpersonale esige un processo dinamico in cui lo Spirito Santo realizza una progressiva unione dell'uomo a Cristo, per renderlo come lui figlio e fratello di ogni uomo (LG 1; GS 92).

La tradizione patristica, in particolar modo greca, chiamava questo processo la divinizzazione o glorificazione. Tenendoci nel quadro teologico della predestinazione, potremmo fare riferimento alla categoria biblico-paolina di incorporazione. Essa riesce ad abbracciare in unità un processo articolato di cui la tradizione ha cercato di approfondire svolte e passaggi. Senza pretesa di esaustività, merita almeno indicare tre snodi decisivi che tratteggiano le arcate di questo tracciato e, poi, evidenziare due dimensioni che il recupero della pneumatologia può favorire come stimolanti per approfondire la dinamica del discernimento.

1. *La parabola dell'incorporazione*

La relazione tra lo Spirito di Gesù e l'uomo genera quel processo dinamico che può essere sintetizzato nella categoria paolina di incorporazione. Con tale cifra non si intende «un momento» del percorso – foss'anche quello finale a cui tutto tende –, ma l'intera parabola.

Ciò non toglie che si possano evidenziare alcuni momenti. La lezione analitica del manuale rimane ancora preziosa e potrebbe essere qui recuperata aggiornandola. A questo riguardo, ci basta indicare tre snodi: l'unione a Cristo tramite l'inabitazione dello Spirito Santo, quale radice del percorso, la con-formazione filiale come processo progressivo e l'incorporazione quale cifra capace di sintetizzare tutto il cammino.

Anzitutto, la tesi dell'incorporazione vuole mettere in luce il fondamento da cui tutto il processo scaturisce: l'unione a Cristo²⁸. Poiché l'a-

²⁷ S. LYONNET, *Dieci meditazioni su san Paolo*, Paideia, Brescia 1975³ (or. fr. 1963), 59.

²⁸ G. CANOBBIO, «Lo “Spirito soffia dove vuole”. Dove opera lo Spirito?», *Quaderni Teologici del Seminario di Brescia* XXII/1 (2012) 113-154. La funzione fondamentale dello Spirito – precisa l'A. – consiste nell'associare gli esseri umani all'evento Cristo.

zione della Grazia va ripensata in termini relazionali, occorre partire dal legame che lo Spirito crea: *inabitando* nell'uomo, realizza la comunione personale con il Figlio; così introduce nella comunione trinitaria.

Da questo inizio lo Spirito sviluppa progressivamente la *con-formazione* a Gesù della libertà che corrisponde alla sua azione. Si tratta di un processo graduale e continuo in cui il credente, guidato dallo Spirito, impara ad agire come il Figlio, a vivere come lui, sino ad avere «gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù» (Fil 2,5). In altre parole, così come tutta l'esistenza di Gesù si può riassumere nell'amore, altrettanto l'opera dello Spirito nel cristiano è quella di renderlo capace di amare come il Figlio. Questo cammino, ampio e positivo, può abbracciare anche il dramma del peccato e l'azione giustificante della Grazia. Tuttavia, la necessità della Grazia non si fonda solo né primariamente in funzione del peccato o come aiuto per la debolezza dell'uomo. Lo Spirito è dato anzitutto affinché l'uomo possa realizzare pienamente la propria identità.

In questo, però, è necessario esplicitare con chiarezza che l'esito del processo non si limita alla buona relazione a Cristo. Poiché il Figlio unigenito diventa il Primogenito di una moltitudine di fratelli, è necessario esplicitare con chiarezza che il frutto dell'azione dello Spirito si completa nella filiazione in Cristo e nella fraternità con tutti. La cultura moderna, in particolar modo quella occidentale o europea, è segnata da un marcato individualismo: perciò diventa quanto mai urgente esplicitare la contemporanea solidarietà o fraternità con tutti gli uomini.

È per questo che, per descrivere in un solo termine l'intera parabola dell'azione della Grazia, pare particolarmente efficace la cifra paolina dell'incorporazione. Essa infatti muove dall'azione dello Spirito che, *inabitando* nel credente, unisce al corpo di Cristo, ossia a Lui e a tutti coloro che sono uno in Lui. La teologia inclusa è sviluppata da Paolo, per il quale i cristiani formano un solo corpo (Rm 12,4-5; 1 Cor 12,12-27; Gal 3,1-29, Col 1,18; 2,19), grazie dal dono dell'unico Spirito (1 Cor 12,13), che unisce a Cristo attraverso il Battesimo (1 Cor 12) e l'Eucaristia (1 Cor 10,17). La categoria di incorporazione risulta particolarmente efficace per esprimere in modo sintetico l'intero processo dell'azione dello Spirito, poiché permette di evidenziare il fatto che non solo *con-forma* al Figlio, ma unisce ai fratelli, includendo sin dall'inizio la dimensione sociale/comunionale dell'uomo: la persona è creata in Cristo non individualisticamente, bensì comunitariamente, in vista di quel Corpo che è la Chiesa.

La tesi, dunque, si rivela carica di risonanze sacramentali ed ecclesio-logiche che meriterebbero di essere sviluppate.

Si pensi alla visione conciliare di LG 1, secondo cui la Chiesa è «in Cristo come un sacramento, ossia segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano». La Chiesa, dunque, appare come il mistero di comunione che realizza nel tempo, pur senza esaurirlo, il progetto di alleanza di Dio con gli uomini e degli uomini tra di loro. I sacramenti sono la via che attua nella storia questa dinamica di comunione²⁹. Si pensi alla dottrina patristica del «triplex corpus» (Cristo, Eucaristia, Chiesa), e alla preziosa riflessione di De Lubac, in *Corpus Mysticum*³⁰, dove ricostruisce storicamente il legame tra Eucaristia e Chiesa, evidenziando l'intreccio inscindibile tra la comunione personale dell'uomo con Cristo, con la Chiesa e la sua mediazione sacramentale. La comunione storica (sacramentale ed ecclesiale) è sempre un evento «spirituale», cioè la conformazione operata dallo Spirito alla pasqua di Gesù in virtù dell'Eucaristia che costituisce la Chiesa.

Tale processo conferma ulteriormente che il rapporto Grazia e libertà non si riduce a un evento privato o individuale, ma si attua attraverso un articolato dinamismo di comunione. In questa dinamica relazionale si può comprendere quanto la Grazia rivela la verità profonda dell'uomo e porti a compimento la sua struttura comunione con Dio e coi fratelli (predestinazione). Per questo, la Grazia non si pone in alternativa alla libertà, ma al contrario la fonda e ne è il compimento.

All'interno di questo quadro, ci sembra utile evidenziare due dimensioni, che appaiono significative nella logica del discernimento spirituale.

2. Il dinamismo dell'incorporazione: il dialogo Grazia-libertà

Instaurato il rapporto di comunione tra l'uomo e il Figlio, anche il suo sviluppo assume caratteristiche peculiari. Essendo un legame interperso-

²⁹ «[Cristo] non si è accontentato di farsi uno di noi; ma ha fatto di ciascuno di noi qualcosa di sé. I sacramenti hanno proprio questo scopo: di incorporarci a Cristo, di «unirci in modo arcano e misterioso a lui sofferente e glorioso» (LG 7), di fare di noi altrettanti «Cristo» in lui» (cf G. BIFFI - A. BENI, *La Grazia di Cristo*, Marietti, Torino 1974, 130).

³⁰ H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum. L'eucaristia e la chiesa nel Medioevo*, Jaca Book, Milano 1982 (or. fr. 1944).

nale, che rivendica le qualità dell'amore, esso non solo deve rispettare la libertà, ma addirittura valorizzarla.

La storia della teologia ha faticosamente ricercato una visione conciliante, poiché muoveva da una visione che separava Grazia e libertà. Nella tradizione, però, troviamo anche pagine autorevoli capaci di descrivere in modo efficace il «dialogo» della Grazia con la libertà. Una di queste è il cap. 5 del decreto tridentino sulla giustificazione. Per sé la sezione si riferisce propriamente alla preparazione alla giustificazione, ma offre indicazioni che restano autentiche in ogni tappa del cammino, pur con le dovute variazioni³¹. Secondo il magistero, Dio fa sì che gli uomini

si dispongano per la sua Grazia, che sollecita e aiuta, a volgersi alla propria giustificazione, liberamente consentendo e cooperando alla stessa Grazia. Così Dio tocca il cuore dell'uomo con l'illuminazione dello Spirito Santo, in modo tale che né l'uomo stesso resterà assolutamente inerte subendo quella ispirazione che certo può anche respingere, né senza la Grazia divina, con la sua libera volontà, potrà prepararsi alla giustizia dinanzi a Dio (DS 1525).

Il concilio si preoccupa, anzitutto, di confermare il primato dell'azione divina che il testo latino descrive suggestivamente con l'immagine di un delicato «tocco divino» al cuore dell'uomo attraverso il Suo Spirito (*tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem*). Rispettando una delle esigenze più classiche della tradizione, resta chiaro che l'iniziativa dell'azione di Grazia spetta a Dio.

Ma in che modo opera lo Spirito nell'uomo? L'incontro è descritto con estrema delicatezza. Dio tocca le persone con il Suo Spirito, ma in un modo che rispetta la libertà umana: «sollecita e aiuta». Non si nega che la Grazia aiuti l'uomo. Tuttavia, non lo tratta come un soggetto passivo e incapace. Il primo passo verso la persona è di «sollecitarlo». Etimologicamente il verbo *excitare*, indica il «far uscire, chiamare fuori, invitare» o ancora «svegliare, destare, stimolare», persino «facendo alzare in piedi e invitando ad alzarsi». Pare un approccio «seducente»: non si impone, ma ha la forma di una bellezza che attrae a sé, risvegliando l'altro dal torpore. Non somiglia alla dinamica di seduzione/attrazione tra la «grazia» di una donna ed un uomo? Del resto lo stesso Agostino definiva la grazia divina come una *delectatio victrix*, ossia una forza che agisce per «attrazione», non per costrizione. Similmente san Tommaso.

³¹ Cf F. BUZZI, *Il Concilio di Trento*, 92-98.

Quest'approccio discreto conferma che l'intenzione di Dio non è invadente nè sostitutiva, ma rispettosa della libertà. Niente a che vedere con una certa visione dell'infallibile efficacia della Grazia intesa come se Dio potesse fare, sempre e comunque, ciò che vuole nell'uomo, anche prescindendo da lui o persino contro la sua volontà.

Piuttosto, Trento suggerisce che la Grazia risveglia l'uomo, ossia attende la sua risposta e lo invita a operare con Dio (*libere assentiendo et cooperando*). La libertà è invitata ad acconsentire all'offerta che le è fatta, cooperando con essa. Non si tratta di un intervento sostitutivo, semmai di un accompagnamento che risveglia la libertà e accompagna l'uomo lungo tutto il cammino. Come conclude P. Fransen: «Qui il Tridentino risponde alla Riforma [...] col rifiuto dell'opzione dualistica della Riforma [...]. La visione tipicamente cattolica del mistero della Grazia sta nell'intuizione di un'incoercibile unità dell'amore divino»³². Una tale impostazione è lontana da quell'immaginario particolarmente acuito nei grandi ateismi dell'Ottocento che ha contrapposto Dio e l'uomo, ponendoli in alternativa l'uno all'altro. All'opposto, muovendo dal loro rapporto originario, la visione cristiana rivela che precisamente l'incontro con Dio rende liberi. La relazione risveglia l'uomo, portandolo alla propria verità.

La serietà di tale relazione è ultimamente espressa dalla convinzione che l'uomo potrà respingerla, ma non vi può restare indifferente. Dio la rispetta a tal punto da lasciare lo spazio ad un possibile rifiuto. Di sicuro la persona è chiamata a giocare: di fronte al dono una risposta non è procrastinabile. In ogni caso, non si esce dal legame, poiché costitutivo della persona. Proprio qui si illumina paradossalmente anche il dramma del peccato che, nel suo nucleo, è rifiuto della dimensione filiale dell'uomo. Non ha solo una dimensione morale, ma anzitutto è una potenza distruttiva per l'identità stessa della persona³³.

Tutto questo percorso non è teorico, ma un processo articolato di cui Trento tratteggia i passi al cap. 6.

Gli uomini si dispongono alla stessa giustizia, quando, eccitati ed aiutati dalla Grazia divina, ricevendo la fede mediante l'ascolto (cf. Rm 10,17), si volgono liberamente verso Dio, credendo vero ciò che è stato divinamente rivelato e promesso, e specialmente che l'empio viene giustificato da Dio col dono

³² Cit. in F. BUZZI, *Il Concilio di Trento*, 86.

³³ F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, 539.

della sua Grazia, «mediante la redenzione che è in Cristo Gesù» (Rm 3,24). Parimenti accade quando, riconoscendo di essere peccatori, scossi dal timore della divina giustizia passano a considerare la misericordia di Dio e sentono nascere in sé la speranza, confidando che Dio sarà loro propizio a causa del Cristo, e cominciano ad amarlo come fonte di ogni giustizia; e si rivolgono, quindi, contro il peccato con odio e detestazione, cioè con quella penitenza che bisogna fare prima del battesimo (cf. At 2,38); infine si propongono di ricevere il battesimo, di cominciare una nuova vita e di osservare i comandamenti divini (DS 1526).

Contrariamente ai luoghi comuni che danno all'aggettivo «spirituale» un significato aleatorio, contrapposto al visibile o al concreto, la vita nello Spirito di Gesù si qualifica per la sua concretezza, si incarna nella vita delle persone plasmandole. Il percorso qui tracciato è ben articolato e può offrire il paradigma di ogni cammino di conformazione a Gesù. L'aiuto della Grazia sta all'origine di tutto: il tocco con cui stimola gli uomini (*excitati divina gratia*) si concretizza nell'ascolto della Parola, da cui nasce la fede (non ancora virtù teologale, ma di cui è inizio e germe). Con essa, infatti, credono a ciò che è rivelato da Dio, soprattutto il perdono dei peccati. Questo li rivolge a Dio (*libere moventur in Deum*). Tale svolta implica, da un lato, il riconoscimento dell'amore misericordioso del Padre e, dall'altro, della propria peccaminosità. *Misericordia et miseria*. Prioritario resta lo stupore per il perdono offerto, che genera la speranza e l'amore (*illum diligere incipiunt*). Questa progressiva esperienza di Dio non si riduce a un'intuizione intellettuale, ma cambia l'esistenza, spingendo alla «conversione» che «rivolge» a Dio (*ad considerandam Dei misericordia se convertentur*), e fa «voltare» contro il peccato (*moventur adversus peccata per odium aliquod et detestationem*), rifiutandolo e odiandolo. È un orientamento operativo che si esprime nel cammino di penitenza e tende verso quel vertice costituito dalla celebrazione sacramentale e si sviluppa, poi, nell'osservare i comandamenti.

Come si intuisce, dietro a questi passaggi, sta la descrizione dell'itinerario catecumenale. Tuttavia, consegna snodi cruciali o una «grammatica» valida per ogni tappa del percorso di fede, seppur con le dovute differenze: l'ascolto della Parola, come principio e fondamento; la scoperta della Misericordia di Dio, quale rivelazione del Padre, che solo permette la presa di coscienza del proprio peccato. Non nasce da un'autoanalisi: l'annuncio dell'amore di Dio rischiarà la condizione dell'uomo, lo attrae a Sé, spingendolo ad allontanarsi dal peccato.

Proprio nel suo essere un linguaggio essenziale può essere pensato come una grammatica di base del cammino Grazia e libertà. È strategico riconoscere i passi che lo Spirito di Cristo compie nel dialogo con l'uomo, così che, poi, il credente li sappia riconoscere nella sua vita e nella storia.

3. *La dimensione tempo*

Intendere il rapporto Grazia-libertà in termini interpersonali implica di considerare anche un altro dato: la dimensione tempo, necessaria perché si attui un legame autentico tra le persone. Ogni relazione amorosa genera una storia: un dialogo che si sviluppa nel tempo, pur con fasi o vicende alterne. Il percorso previamente descritto conferma che non può avvenire nello slancio di un momento, ma esige gradualità e passi concreti. Si tratta di dimensioni che attraverseranno anche le altre tappe della vita nello Spirito.

Questo approccio, apparentemente elementare, invita a superare uno dei limiti del manuale: la tendenziale visione «attimistica» della Grazia e, correlativamente, della libertà. Occorre, infatti, liberarsi da un immaginario che considera la libertà come «un punto» in cui ciò che sta prima e ciò che segue sia qualcosa di puramente estrinseco ad essa o addirittura irrelato alla sua vicenda. Piuttosto, occorre passare a una concezione relazionale e dinamica della libertà. F.G. Brambilla ha presentato la questione sul suo versante negativo, affrontando lo snodo del peccato, in particolare per rendere ragione del peccato originale. Così ha fatto emergere che

la pretesa di autosalvezza è *multidimensionale*, cioè ha la forma di una «storia», di un processo implosivo che invece di condurre ad una genealogia dell'umano, alla sua con-formazione e trasfigurazione, comporta la sua deformazione e depravazione. Tale pretesa non va pensata come un atto puntuale, o come la semplice somma di molti atti e gesti tra loro irrelati, ma è una storia, anzi una «non-storia» lontana dal volto dell'uomo che prende i contorni di Gesù³⁴.

Evidentemente, questa lettura della libertà va capovolta nel suo versante positivo, rischiarendo la struttura della libertà e la vicenda del rapporto Spirito-uomo³⁵. Il dialogo tra i due non potrà più essere pensato in forma

³⁴ F.G. BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, 541.

³⁵ Cf il nostro «Dire oggi la Grazia. "Io sono la vite e voi i tralci"», *Tredimensioni* 10 (2013) 253-262.

troppo puntuale o ricondotto a singoli momenti circoscrivibili, come fosse l'impulso di un momento che, d'improvviso e una volta per tutte, dovrebbe cambiare la vita o produrre un mutamento deciso di direzione. Eppure, a volte, si rappresenta ancora così la conversione. Forse è un evento da non escludere, ma certamente da non rendere esclusivo, quasi fosse il *princeps analogatum*, rispettando invece i tempi necessari all'incontro, allo sbocciare di una relazione entro cui maturano delle scelte. Occorre smascherare l'illusione di una visione «attimistica» della Grazia, che la interpreta come un intervento improvviso dall'Alto, isolando i singoli momenti dell'azione divina e assolutizzandoli. Avviene così dei sacramenti, ad esempio, che tendono a venir risucchiati in una visione troppo «puntuale» del rapporto, come se si esaurisse nel momento della celebrazione. Invece vanno inseriti in una storia. Così possono apparire meglio nella loro singolarità, come la punta dell'iceberg, i vertici di una relazione che si prepara nel tempo e va oltre il singolo momento.

Quanti passi ci vogliono per arrivare su una cima? Quanti lunghi istanti formano quei nove mesi che portano alla nascita? Nelle relazioni ci sono tempi che non possono essere saltati, pur nell'originalità di ciascun percorso. Così è di ogni relazione: tra gli uomini e con Dio. Dalla radice al frutto, secondo la metafora biblica, non si tratta solo di una distanza di centimetri, ma del progressivo maturare di un legame.

Per questo, proprio la dinamica unitaria della relazione permette di comprendere meglio l'intervento della Grazia nella storia dell'uomo: pur avendo dei «punti» singolari di «emergenza», essa ha una preparazione, una propria genesi e tutta una storia che si dipana. Questa non si svolge necessariamente come un percorso in costante ascesa in cui l'eventuale caduta o sospensione risulti solo un brutto incidente di percorso da evitare, se possibile. La vita è molto più complessa e articolata. Nella relazione non si dà una regola previa: non si tratta di un binario come quello del treno, rassicurante seppur vincolante. Semplicemente è un percorso compiuto insieme. Il concilio di Trento ne ha indicato alcune tappe – «preparazione, emergenza, perseveranza, fallibilità e recupero, crescita» (capp. 5-15) – per descrivere il cammino globale dell'uomo con Dio. Ma oggi preme soprattutto recuperare l'unità dinamica di questo percorso, che si offre come una condizione per comprendere il rapporto Grazia-libertà.

VI. TRACCE DELLO SPIRITO

Da questo sguardo panoramico possono emergere alcune «tracce dello Spirito» nella vicenda dell'uomo. Senza pretesa di esaurire l'infinita creatività dello Spirito Santo possono rimanere come contributo dell'antropologia teologica al processo del discernimento cristiano.

1. Il primo criterio che ci viene consegnato dalla stessa vicenda del manuale è la consapevolezza di mantenere come orizzonte di riferimento il piano d'amore del Padre, che vuole tutti gli uomini figli nel Figlio, per lo Spirito e, per questo, fratelli tra loro. Il disegno del Dio-Trinità, il «mistero» rivelato in Cristo, fa da fondale per ogni ulteriore discernimento personale e sulla storia. Al di fuori di questo quadro ogni ricerca «sulla volontà di Dio» rischia di essere ambigua, poiché non vagliata in Cristo. Ogni discernimento spirituale andrà condotto dentro a tale quadro, anzi grazie ad esso, poiché da qui ne ricava i contenuti e i tratti.

2. In secondo luogo, la struttura personale della Grazia e della libertà implica che il discernimento non possa essere inteso riduttivamente come una ricerca intellettuale o un'indagine introspettiva, poiché si presenta come un evento interpersonale. Questo mette in gioco non solo la relazione Dio-uomo, ma anche la presenza degli altri, in quella che Ladaria definisce la «mediazione antropologica» della Grazia³⁶. La risposta di Gesù di fronte alla domanda dei primi due discepoli resta emblematica: «Venite e vedete» (Gv 1,39). Non una risposta, ma un invito: il coinvolgimento in una storia. Si tratta di entrare in un'esperienza reale di comunione con il Signore Gesù, grazie al Suo Spirito, così da conformare la libertà a quella del Figlio. Questo genera sintonia di vita, consonanza di parole, gesti e persino sentimenti, facendo partecipi della sua unità col Padre. Solo così sarà possibile anche per il credente arrivare a dire con Gesù: «Mio cibo è fare la volontà del Padre» (Gv 4,34).

Proprio questo permette di avere la capacità di sentire la voce di Dio tra le tante voci della storia. O, forse, a questo si può ricondurre quel *sensus fidei* di cui spesso parla papa Francesco, riconoscendo ai fedeli l'autorevolezza nelle cose della fede.

3. La natura relazionale del rapporto Grazia e libertà implica anche che, come ogni legame, non possa trattarsi di «affare d'un momento». L'attuazione della comunione che lo Spirito opera tra il credente e Gesù

³⁶ L. LADARIA, *Antropologia teologica*, 301-302.

avviene nel tempo, esige un cammino fatto di passi, vive di tappe, ha una gradualità; anche questa dimensione è fondamentale. Oggi ancora più evidente, con la sottolineatura di papa Francesco che invita a ricordare che «il tempo è superiore allo spazio» (EG 222-225). Il discernimento stesso deve essere inteso come un processo dinamico, che chiede tempo e che può darsi solo nel maturare di un rapporto.

VII. UN CASO DI DISCERNIMENTO SPIRITUALE: IL DINAMISMO DEL MESE

IGNAZIANO

La tradizione cristiana ha offerto diversi esempi autorevoli nel campo del discernimento: dalle opere dei padri del deserto (si pensi, tra gli altri, ad Evagrio Pontico), alle spiritualità monastiche fino alla moderna lezione di sant'Ignazio di Loyola. Questo ricco patrimonio merita di essere recuperato e adeguatamente valorizzato, poiché può rivelarsi di particolare attualità. Non solo per la circostanza del Sinodo dei giovani a cui papa Francesco ha additato la via del discernimento, ma ancor di più come arte preziosa per la vita della Chiesa e, in generale, per la sensibilità culturale odierna. Per una generazione come quella «postmoderna», così attenta al «sentire» e al mondo delle emozioni, più che non a quello della ragione e della volontà, la pratica del discernimento cristiano può costituire una bussola preziosa per orientarsi nelle scelte quotidiane della vita.

Dentro questa storia, vogliamo additare sinteticamente l'esperienza degli Esercizi ignaziani: un percorso singolare che può proporsi come caso esemplare del processo di discernimento.

Papa Francesco stesso ha indicato gli Esercizi ignaziani come fonte a cui attingere per apprendere l'arte cristiana del discernimento. In una recente intervista a p. Spadaro ha sottolineato che

oggi la Chiesa ha bisogno di crescere nel discernimento, nella capacità di discernere. E soprattutto i sacerdoti ne hanno davvero bisogno per il loro ministero. [...] Ma, ripeto, bisogna insegnare questo soprattutto ai sacerdoti, aiutarli alla luce degli *Esercizi* nella dinamica del discernimento pastorale, che rispetta il diritto, ma sa andare oltre³⁷.

³⁷ PAPA FRANCESCO CON ANTONIO SPADARO, *Adesso fate le vostre domande. Conversazioni sulla Chiesa e sul mondo di domani*, Rizzoli, Milano 2017, 151.

Questa raccomandazione era emersa in un colloquio coi gesuiti in occasione della XXXI Giornata Mondiale della Gioventù (GMG), in Polonia, il 30 luglio 2016:

Soprattutto date loro quello che noi abbiamo ricevuto dagli Esercizi: la saggezza del discernimento. La Chiesa oggi ha bisogno di crescere nella capacità di discernimento spirituale³⁸.

Non ci è dato di affrontare uno studio monografico di un'esperienza complessa come quella degli Esercizi ignaziani, analizzando in dettaglio la ricchezza del metodo, l'itinerario e i contenuti di questo modello³⁹. Piuttosto, ci basta evidenziare alcune dinamiche della pedagogia ignaziana che, a nostro giudizio, illustrano in una proposta concreta alcune dinamiche del rapporto Grazia-libertà.

In primo luogo, l'itinerario degli Esercizi si presenta come un percorso unitario disteso in un tempo considerevole – quattro settimane, circa, tanto da parlare di «mese ignaziano». La *dimensione temporale*, anche ad uno sguardo superficiale, appare immediatamente in primo piano: il discernimento chiede un tempo disteso e può essere intrapreso solo affrontando nella sua globalità l'intera proposta di cammino. Non si può ridurre a nessuna delle fasi, singolarmente presa. Tant'è che la durata delle singole tappe è scandita individualmente, a seconda del cammino di ciascuno. Ciò suggerisce un'immediata correzione rispetto a una visione ingenua – ma, spesso, ancora diffusa – del discernimento, inteso come lo sforzo individuale di introspezione, concentrato in alcuni momenti della vita. Non si tratta di uno sforzo ascetico o un esercizio spirituale che, di tanto in tanto, si possa esercitare. Al contrario, il lungo itinerario degli Esercizi mostra come esso sia un vero e proprio itinerario di vita, non un momento puntuale e sporadico. Potremmo dire uno stile o un metodo propriamente spirituale di vivere la sequela. Addirittura, Rendina ritiene che «gli esercizi devono rappresentare un momento, una tappa particolarmente forte e significativa di un cammino *ininterrotto destinato a prolungarsi per tutta la durata della nostra esistenza*»⁴⁰. Il discernimento spirituale, dunque,

³⁸ PAPA FRANCESCO, «Oggi la Chiesa ha bisogno di crescere nel discernimento. Un incontro privato con alcuni gesuiti polacchi», *La Civiltà Cattolica* 3989/III (2016) 345-349.

³⁹ Per un'introduzione si vedano gli studi di S. RENDINA, S.J., *L'itinerario degli Esercizi Spirituali*, AdP, Roma 1999 e *La pedagogia degli Esercizi Spirituali. Aspetti più significativi*, AdP, Roma 2002 (con bibliografia).

⁴⁰ S. RENDINA, *La pedagogia degli Esercizi Spirituali*, 20.

non è un evento «puntuale» della libertà, ma un processo dinamico che mette in gioco la libertà dell'uomo e l'azione dello Spirito.

Ciò è ancor più rafforzato dal fatto che il cammino proposto si caratterizza anzitutto per essere *un'esperienza interpersonale*. Non si riduce a una conoscenza intellettuale o a un itinerario morale, ma intende introdurre progressivamente la persona nella relazione buona con Dio, in Cristo. In altri termini, lo scopo degli Esercizi può essere così definito:

si propongono di *condurre la persona ad un'abituale e sempre maggior unione con la volontà del Signore, in modo che diventi capace di cercare e trovare il volere divino* (far «elezione»)⁴¹.

Questo secondo tratto degli Esercizi corrisponde all'azione della Grazia di Cristo, ossia a quello Spirito che ha il compito di introdurre e consolidare l'uomo nella comunione con Gesù, così che, proprio grazie ad essa, possa discernere la voce del Padre e seguirla. Il processo di discernimento esige di sua natura tempo poiché si tratta di entrare in una relazione, non di apprendere dei concetti o un catechismo. Per questo,

gli Esercizi possono essere concepiti come una *mistagogia* (i Padri chiamavano così l'iniziazione esperienziale e non puramente teorica o dottrinale al «mistero» rivelato in Cristo Gesù: cf Ef 1) *di inserimento personale nella storia della salvezza; si tratta di entrare in quel disegno divino che viene dispiegato agli occhi della nostra fede dal mirabile inno di apertura della lettera agli Efesini*⁴².

Tale dimensione relazionale del percorso di discernimento ignaziano è confermata anche dall'osservazione dei protagonisti in gioco nel percorso: l'esercitante, la Parola, la guida e lo Spirito.

Per raggiungere lo scopo del ritiro, il soggetto «dovrà percorrere un cammino fatto di preghiera o più esattamente di meditazione»⁴³. Rimane, dunque, il protagonista del percorso, ma mai da solo, attivamente coinvolto sia nel costante dialogo con Dio, sia nel colloquio costante con il direttore,

⁴¹ S. RENDINA, *La pedagogia degli Esercizi Spirituali*, 20. Prescindiamo, qui, dal dibattito tra le due scuole interpretative degli Esercizi ignaziani che contrappongono il fine unitivo («gli Esercizi mirano a promuovere l'unione con Dio») a quello elettivo (ossia in vista di una elezione o scelta particolare). I due aspetti, in fondo, più che contrapposti, si comprendono meglio se intesi come «complementari del fine globale» (S. RENDINA, *La pedagogia degli Esercizi Spirituali*, 19).

⁴² S. RENDINA, *La pedagogia degli Esercizi Spirituali*, 24.

⁴³ S. RENDINA, *La pedagogia degli Esercizi Spirituali*, 29.

che potrà calibrare i passi proprio grazie al consegnarsi del soggetto. Al contempo, il cammino «non sarà lasciato al caso né alla pura spontaneità». Da un lato, si nutrirà della Parola di Dio, nel costante ascolto. Dall'altro procederà secondo un certo itinerario, fissato dal metodo ignaziano e modulato di volta in volta dalla guida.

È in quest'intreccio che opera lo Spirito, discreto protagonista degli Esercizi e del discernimento, per quanto apparentemente poco esplicitato⁴⁴. La sua azione si staglia precisamente al centro dello scopo stesso del cammino, poiché conduce progressivamente la persona ad una maggior comunione con il Signore e alla sua volontà, così da conoscerla e sceglierla (l'elezione). Secondo l'antropologia del tempo, Ignazio descrive tale azione a livello «cognitivo, volitivo e affettivo»: l'esercitante è condotto sempre di più nell'intimità con Dio in Cristo, poiché lo Spirito progressivamente plasma la sua mentalità in forma evangelica, la sua volontà, chiamata a decidersi, e il suo amore per Cristo. Non si realizza, in altre parole, il processo di con-formazione del credente a Cristo?

È esattamente questa la logica di sviluppo del percorso del mese. Senza entrare in un'analisi dettagliata, richiamiamo almeno due coordinate di fondo.

Anzitutto, merita un'attenzione la meditazione sul *Principio e Fondamento* (n. 23). Collocato in premessa alla prima settimana, costituisce la base di tutto il percorso e verrà ripreso in seguito in chiave cristologica. Esso «offre la visione d'insieme della creazione e della storia della salvezza, fornendo la base d'appoggio e le linee portanti di tutta l'esistenza cristiana: il fine ultimo della vita e il conseguente rapporto con le altre creature», con l'intento che la persona si apra al «desiderio di ordinare la propria esistenza secondo questa *Weltanschauung*»⁴⁵. Così precisato, il *Principio e Fondamento*, che sarà ripreso poi «in chiave più esplicitamente cristologica» nella meditazione sul Regno (nn. 91-103), non fa altro che proporre l'orizzonte di senso della storia della salvezza, ossia quel progetto divino che Paolo sintetizza nel *mysterion* della predestinazione. Questo rimane il fondale che permette di comprendere il volto trinitario di

⁴⁴ Cf. S. RENDINA, «Lo Spirito Santo negli Esercizi», in ID., *La pedagogia degli Esercizi Spirituali*, 229-250; P. SCHIAVONE, *La SS. Trinità negli Esercizi spirituali*, AdP, Roma 2000.

⁴⁵ S. RENDINA, *La pedagogia degli Esercizi Spirituali*, 32.

Dio, la verità dell'uomo – chiamato alla filiazione in Cristo e alla fraternità universale –, e il senso della storia.

Dentro tale quadro, il secondo elemento da raccogliere è la logica «progressiva ed organica» del mese. Le tappe possono essere così sintetizzate: dalla conversione (I settimana) alla sequela di Gesù, contemplando i misteri della vita nascosta (II), prima, quelli della passione (III settimana) e della risurrezione (IV settimana), per poter maturare e compiere l'elezione.

Il senso è di muovere, anzitutto, dalla presa di coscienza del peccato e di ogni disordine presente nel cuore dell'uomo, per suscitare il pentimento sincero. Questo passo è fondato soprattutto sulla fiducia nella misericordia divina in Cristo (nn. 53.60.61.71), «altrimenti, senza la percezione del perdono, *il pentimento* non si svilupperebbe sulla linea dell'amore e addirittura rischierebbe di finire nello scoramento, o peggio ancora nella disperazione»⁴⁶. Dal pentimento di fronte alla bontà del Padre, Ignazio porta l'esercitante a un senso di detestazione (*aborrecimiento*) verso il peccato, con l'opposto desiderio di ricambiare l'amore di Colui che è morto per salvarmi: «Che cosa devo fare per Cristo?» (nn. 53.61.71).

Si tratta, dunque, di un itinerario di conversione, mai terminato, che nelle tappe successive, attraverso l'assidua meditazione evangelica della vita di Gesù, può essere descritto come lo sviluppo di conoscenza di Lui, in vista di una crescente con-formazione a Cristo: «Conoscere intimamente il Signore per sempre più amarlo e imitarlo» (n. 104). La meditazione della sua vita conduce alla sequela, attraverso lo Spirito si entra in una comunione di vita sempre più crescente, tanto da assimilarci a lui: pensando come lui, volendo e agendo come lui, fino ad «avere gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù». Ecco la meta degli esercizi, l'itinerario che conduce, poi, alla scelta di vita o ad una decisione verso un «magis», un di più nella comunione col Signore.

Come si vede, il discernimento spirituale si compie/sboccia quanto più il cristiano si è orientato sullo stile di Gesù. Allora potrà accogliere la «volontà di Dio» come «suo cibo», poiché, «sintonizzato» sul cuore del Figlio, anche lui «vuole ciò che il Padre vuole». Guidato dallo Spirito, *sa* che la volontà del Padre è una sola, ossia l'amore, allora potrà *volere e scegliere* lui stesso in ordine a quest'unico fine.

⁴⁶ S. RENDINA, *La pedagogia degli Esercizi Spirituali*, 37.

Qualunque forma assumerà la sua decisione, l'uomo spirituale sceglierà solo il bene. Al contrario del pregiudizio moderno, si sperimenterà che la Grazia non sta in concorrenza alla libertà, ma si offre come il suo compimento. In definitiva, lo Spirito, conformandoci al Figlio, ci rende capaci di amare *come Lui ci ha amato*. Qui si fonda il senso squisitamente teologico del celebre motto di sant'Agostino che sintetizza tutto il percorso: *ama e fa' ciò che vuoi*.

27 febbraio 2018

FRANCESCO SCANZIANI
Seminario Arcivescovile Pio XI
Via Pio XI, 32
Venegono Inferiore (VA)