

Verso una nuova teologia della grazia nella prospettiva della misericordia di Dio

Włodzimierz Wołyniec

Pontificia Facoltà di Teologia (Wrocław)

La grazia di Dio che cosa è? L'Antico Testamento conosce almeno cinque parole che si riferiscono alla grazia, come *chesed*, *chanan*, *chen*, *rachamim*, *sedaqa*¹. Anche il concetto neotestamentario di *charis* non dà una sola ed esatta spiegazione di quella realtà che viene chiamata "grazia". La definizione della grazia come il dono (*donum*) gratuito di Dio agli uomini (*gratia gratis data*) oppure il dono di Dio che santifica l'uomo (*gratia gratis faciens*, *gratia sanctificans*) non basta, se prendiamo in considerazione l'ampio significato dei concetti biblici in proposito. Per questa ragione nella teologia polacca d'oggi si cerca una nuova definizione della grazia di Dio nella prospettiva del personalismo contemporaneo. Il fondamento per tale riflessione teologica resta sempre lo stesso, cioè la rivelazione divina sulla grazia.

La prima considerazione che deriva dalla rivelazione nella pienezza in Gesù Cristo permette di vedere il mistero della grazia non soltanto come un dono, ma anche come un avvenimento. Tale considerazione unisce la tradizionale concezione di *gratia increata* (Dio) e quella di *gratia creata* (dono).

1. Avvenimento della grazia

Nel Prologo del Vangelo di Giovanni troviamo il concetto greco di *charis* che vi appare più volte. Nel versetto 14 si legge che il Verbo che si fece carne è «pieno di grazia e di verità» (*cháritos kai alētheías*). Poi l'Autore ispirato parla del Verbo incarnato: «dalla sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto e grazia su grazia» (*chárin anti cháritos*) (Gv 1,16). Infine la grazia e la verità vengono contrapposte alla legge:

¹ Cfr. H. ORDON, *Laska. W Biblii*, in EK, vol. 11, 382-385.

«Perché la legge fu data per mezzo di Mosè, la grazia e la verità (*hē chāris kai hē alētheia*) vennero (*egéneto*) per mezzo di Gesù Cristo» (Gv 1,17).

Dal testo del Prologo risulta prima di tutto che la grazia (*hē chāris*) è legata alla divina Persona del Logos che si fece uomo (carne). Poi c'è da notare che la grazia è una cosa che nasce, diviene, perché l'espressione *egéneto* (Gv 1,17) proviene dal verbo *gígnomai*, che significa «nascere, divenire»². La grazia è dunque un avvenimento di cui l'autore è il Logos nella carne, Gesù Cristo³. Inoltre troviamo la stessa espressione *egéneto* all'inizio del Prologo, dove essa si riferisce all'opera della creazione fatta pure dal Logos: «Tutto è stato fatto (*egéneto*) per mezzo di lui, e senza di lui niente è stato fatto (*egéneto*) di tutto ciò che esiste» (Gv 1,3). In questo modo l'opera della grazia viene indicata come la continuazione e la pienezza dell'opera della creazione⁴.

C'è anche da notare che la congiunzione del concetto di *chāris* con il concetto di *alētheia* nei versetti 14 e 17 rispecchia la ricchezza teologica della congiunzione veterotestamentaria di *chesed-emet*⁵. Sulla base di tale osservazione si può dire che la grazia e la verità (*hē chāris kai hē alētheia*) indicano l'amore misericordioso di Dio oppure la sua misericordia.

San Tommaso d'Aquino si domanda chi sia l'autore della grazia. Per trovare la risposta il Teologo pone l'attenzione al pronome *de* (da) nella frase «dalla (*de*) sua pienezza noi tutti abbiamo ricevuto, e grazia su grazia». Secondo lui, questo pronome può significare *consubstantialitas* (consustanzialità), perché si dice che il Figlio è dal Padre (cioè a lui consustanziale). Così anche lo Spirito Santo che procede dal Figlio (e dal Padre) è a lui consustanziale nella natura divina, nella potenza e nella gloria. Ne risulta che lo Spirito Santo è «la pienezza» di Cristo, per cui la frase «dalla sua pienezza abbiamo ricevuto grazia su grazia» vuol dire che dallo Spirito Santo abbiamo ricevuto grazia su grazia. Allora lo Spirito Santo è l'autore della grazia⁶. Ma nel Prologo si dice che la grazia viene fatta e diviene (*egéneto*) da Cristo. In conseguenza

² *Evangelo secondo Giovanni. Testo greco. Neovolgata latina. Analisi filologica. Traduzione italiana*, red. G. Noll, Città del Vaticano 1987, 17.

³ Cfr. S. THOMAE AQUINATIS, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, a cura di R. Cai, Taurini-Romae 1951, I, 15-16, lectio X/II, n. 203, 41.

⁴ *Evangelo secondo Giovanni...*, cit., 17.

⁵ Cfr. R. E. BROWN, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, traduzione di A. Sorsaja, M. E. Petrozzi, Assisi 1979, 20.

⁶ S. THOMAE AQUINATIS, *Super Evangelium S. Ioannis lectura*, cit., I, 15-16, lectio X/II, n. 202, 40. Si noti che l'Aquinate parla prima di tutto della grazia dello Spirito Santo come un dono (in base a 1 Cor 12,4); S.Th. III, q. 32, a 1.

si può dire che l'autore dell'avvenimento della grazia è il Verbo incarnato insieme allo Spirito Santo. In altre parole, la grazia ha un carattere cristologico (grazia di Cristo) e un carattere pneumatologico (grazia dello Spirito Santo).

Si deve notare che dell'avvenimento della grazia parla anche san Paolo. Nella Lettera a Tito l'Apostolo scrive: «È apparsa infatti la grazia di Dio (*cháris tou Theou*), apportatrice di salvezza per tutti gli uomini, che ci insegna a rinnegare l'empietà e i desideri mondani e a vivere con sobrietà, giustizia e pietà in questo mondo» (Tt 2,11-12). L'avvenimento della grazia è Cristo, la sua persona di Dio che si fa uomo per la nostra salvezza. La persona di Cristo è tutto ciò che lui dice e tutto ciò che lui fa è la grazia. Il testo di san Paolo mostra pure la dimensione trinitaria dell'avvenimento della grazia. Nella sua teologia il concetto di Dio (*Theos*) indica il Padre, per cui la grazia di Dio (*cháris tou Theou*) è la grazia del Padre⁷.

Dalla rivelazione risulta dunque che la grazia è l'opera del Dio Unico e Trino. Si può dire che il Padre è "l'inizio" della grazia, il Figlio e lo Spirito Santo invece sono "gli autori" della grazia. Dopo questa conclusione occorre approfondire la riflessione sull'avvenimento della grazia.

2. La grazia come incontro personale

Il concetto dell'incontro nel linguaggio personalistico ha un significato profondo⁸. L'incontrarsi può valere soltanto per un essere personale, per una persona⁹. E sembra che tale concetto sia adatto ad esprimere il mistero della grazia in cui si possono indicare i quattro elementi costitutivi: il rivolgersi misericordioso di Dio agli uomini, il dialogo dell'amore, il cambiamento della persona umana in forza dell'amore, l'unione della persona umana con il Dio trinitario.

⁷ Cfr. S. CIPRIANI, *Le lettere di Paolo*, Assisi 1991, 693-694.

⁸ Martin Buber dice che tutta la vera vita è in realtà un incontro: *Alles wirkliche Leben ist Begegnung*, in *Miteinander-Füreinander. Vom Wunder menschlicher Begegnung*, Sonderband Herderbücherei, Freiburg im B. 1991, 11.

⁹ Cfr. R. GUARDINI, *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, Kraków 1969, 175 (originali tedeschi: *Ende der Neuzeit*, Basel 1950; *Welt und Person*, Würzburg 1939; *Freiheit, Gnade, Schicksal*, München 1948).

2.1. Il rivolgersi misericordioso di Dio verso gli uomini (*chesed*, *chanan*, *chen*)

L'idea del rivolgersi di Dio verso gli uomini si trova nel concetto veterotestamentario di *chesed* che designa un atteggiamento misericordioso di Dio¹⁰. Anche se questo atteggiamento di Dio può manifestarsi in diversi modi¹¹, l'alleanza di Dio con il popolo (*berit*) è la sua piena espressione nell'Antico Testamento¹². Tale atteggiamento di Dio non cambia e non fallisce. Dio rimane fedele a se stesso. La non fallibilità di *chesed* viene indicata nella coppia veterotestamentaria di *chesed-emet* (Es 34,6)¹³. Invece nella pienezza della rivelazione l'atteggiamento misericordioso di Dio verso gli uomini (*chesed*) trova la sua forma perfetta nel mistero dell'incarnazione del Figlio di Dio. Le azioni e le parole di Gesù rivelano il Dio misericordioso che si rivolge verso gli uomini.

Anche il verbo ebraico *chanan* nell'Antico Testamento mette in rilievo l'azione del rivolgersi di Dio con bontà e misericordia (*chen*) verso gli uomini¹⁴. Dio è pienamente libero in questa azione. Secondo Es 33,19 Dio si rivolge con la misericordia a chi Lui stesso vuole. Così il testo di Es 33,19 prepara la tesi teologica secondo la quale un uomo non può meritare la grazia di Dio.

Si noti che il verbo *chanan* viene spesso usato nei Salmi, dove il Signore viene chiamato dagli uomini, affinché egli si rivolga con la misericordia verso i peccatori (per esempio Sal 41 e Sal 51). Il Signore largisce la grazia (*chen*), che nel senso particolare significa il perdono e la riconciliazione¹⁵. Nella pienezza della rivelazione l'azione divina di *chanan* con il dono della grazia (*chen*) si manifesta nella missione del Verbo incarnato e nella sua passione, morte e risurrezione, e poi si realizza nella missione dello Spirito Santo. Il Signore Gesù svela anche il motivo principale della grazia, che consiste nella misericordiosa carità del Padre verso il mondo creato (Gv 3,16). La misericordia di Dio è l'inizio dell'avvenimento della grazia. San Tommaso d'Aquino parla della «eterna dilezione divina» la quale è pienamente gratuita per un uomo¹⁶.

Invece il veterotestamentario concetto di *chen* (che proviene dal verbo di *chanan*), il quale nella *Septuaginta* è tradotto con il concetto greco di *charis* cioè «benevo-

¹⁰ Cfr. H.J. ZOBEL, *hesed*, in TWAT, vol. 3, 48-71, 53-56.

¹¹ Cfr. F. DIEDRICH, *Gnade. Altes Testament*, in LTK, vol. 4 (Sonderausgabe 2006), 763-765, 763.

¹² Cfr. H.J. ZOBEL, *hesed*, cit., 48-71, 63.

¹³ Cfr. H.J. STOEBE, *haesaed*, *Güte*, in THAT, vol. 1, 600-621, 601.

¹⁴ Cfr. D.N. FREEDMAN – J. LUNDBOM – H. J. FABRY, *hanan*, in TWAT, vol. 3, 23-41, 25.

¹⁵ Cfr. E. M. FABER, *Gnade. Systematisch-theologisch*, in LTK, vol. 4 (Sonderausgabe 2006), 779-785, 780.

¹⁶ *Quandoque tamen gratia Dei dicitur ipsa aeterna Dei dilectio*: S. TH. I-II, q. 110, a 1.

lenza, bontà»¹⁷, si trova spesso nella formula «trovare la grazia (*chen*) agli occhi di Dio»¹⁸. Si legge che «la grazia agli occhi di Dio» trovano: Noè (Gn 6,8), Abramo (Gn 18,3), Mosè (Es 33,16-17), Gedeone (Gdc 6,16), Davide (2 Sam 15,25-26). Questi esempi mostrano che la benevolenza di Dio (*chen*) designa la sua presenza accanto ad una persona, la sua vicinanza e la sua benedizione. La presenza e la vicinanza di Dio diventano nella pienezza della rivelazione «una dimora» del Padre e del Figlio dentro una persona che ama Gesù Cristo (Gv 14,23). La dimora della Santissima Trinità nella persona umana ha un carattere reale, spirituale e sostanziale, cambiando la persona in una nuova creazione¹⁹. San Paolo invece parla «dell'abitazione» di Cristo e dello Spirito del Padre in una persona (Rm 8,10-11) ed anche della presenza dello Spirito Santo nel corpo dell'uomo che diventa il tempio dello Spirito (1 Cor 6,19; cfr. 3,16). Così il concetto veterotestamentario di *chen* non è solo la benevolenza divina ma predice il dono di Dio stesso, il dono personale che la persona umana può accogliere o rifiutare²⁰.

2.2. Dialogo dell'amore

Il secondo elemento dell'avvenimento della grazia è il dialogo in cui si rivela la misericordia di Dio Uno e Trino. Questo dialogo si esprime in diversi modi (cfr. Eb 1,1). Ma sullo sfondo del concetto veterotestamentario di *rachamim* (la misericordia) si svela il particolare carattere del dialogo tra Dio e l'uomo. La misericordia (*rachamim*) che appare nel contesto della grazia designa propriamente le «viscere» (al singolare *rechem*, il seno materno), ma in senso traslato è usato per esprimere quel sentimento intimo, profondo e amoroso che lega due esseri per ragioni di sangue o di cuore, come la madre o il padre al proprio figlio (Sal 103,13; Ger 31,20) o un fratello all'altro (Gen 43,30)²¹. Da quel sentimento nasce il particolare amore chiamato misericordia (*rachamim*) la quale contiene la tenerezza, la bontà, la pazienza²². Nei testi profetici della Bibbia tutto ciò che si trova nel concetto di *rachamim* viene usato per descrivere l'amore di Dio verso il suo popolo (per esempio Is 49,15). Si può dire che il Signore dialoga con gli uomini come la madre con suo figlio.

¹⁷ J. SCHILDENBERGER – G. TRENKLER, *Gnade*, in *Bibeltheologisches Wörterbuch*, red. J.B. Bauer, vol. 1, Graz-Wien-Köln 1967, 595-604, 595.

¹⁸ È la più antica tradizione biblica: D.N. FREEDMAN – J. LUNDBOM – H. J. FABRY, *hanan*, cit., 25-26.

¹⁹ Cfr. J. RATZINGER, *Geleitwort. M.J. Scheeben teologo cattolico nel centenario della morte*, in *Divinitas* 32 (1988) 9-13, 13.

²⁰ Cfr. E.-M. FABER, *Gnade*, cit., 780.

²¹ Cfr. A. SISTI, *Misericordia*, in *NDTB*, 978-984, 978.

²² Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Enciclica *Dives in misericordia*, n. 4, nota 52.

La misericordia (*rachamim*) è pure il fondamento del perdono di Dio. Il profeta Osea chiama tutti alla conversione, perché il Signore ama il suo popolo e «la sua ira si allontana da loro» (Os 14, 5). La misericordia di Dio è più grande del peccato, perché essa è l'amore fedele ed invincibile grazie alla misteriosa forza della maternità divina²³.

L'avvenimento di grazia è dunque il dialogo in cui si svela la misericordia. Secondo Giovanni Paolo II la misericordia è appunto il contenuto del dialogo tra Dio e la persona umana. Nella enciclica sulla misericordia egli scrive: «la misericordia non appartiene soltanto al concetto di Dio, ma è qualcosa che caratterizza la vita di tutto il popolo di Israele e dei suoi singoli figli e figlie: è il contenuto dell'intimità con il loro Signore, il contenuto del loro dialogo con lui» (DM 4). Questo contenuto viene scoperto pienamente in Gesù Cristo.

2.3. Cambiamento della persona umana in forza dell'amore

Il terzo elemento costitutivo dell'avvenimento della grazia è il radicale cambiamento che tocca tutta la struttura personale dell'uomo. È Dio Uno e Trino che genera questo cambiamento quando viene accolto dalla persona. Nella Sacra Scrittura si trovano diversi concetti ed espressioni metaforiche che lo designano.

Il primo è il concetto veterotestamentario di *cedakah* che viene tradotto con «giustizia» e indica un atteggiamento fedele, leale e costruttivo nei confronti della comunità e nei riguardi di Dio²⁴. La fonte di tale atteggiamento è sempre Dio, e più esattamente il suo rivolgersi verso gli uomini e il suo atteggiamento (*chesed Jahwe*)²⁵. E così di Abramo viene detto che «egli credette al Signore, che glielo accreditò come giustizia (*cedakah*)» (Gn 15,6). La giustizia designa qui una condotta che si attua all'interno di una relazione di comunione tra Dio e Abramo. Abramo è giusto perché si apre alla comunione con Dio che agisce in lui e lo giustifica²⁶.

Il concetto di *cedakah* trova la sua spiegazione nell'opera redentrice di Gesù Cristo²⁷. Egli giustifica la persona umana attraverso la sua morte e risurrezione. La giustificazione consiste prima di tutto nella liberazione interiore dell'uomo dal peccato e nel dono della vita nuova. Questo tema viene sviluppato in modo particolare

²³ *Ibid.*

²⁴ Cfr. A. BONORA, *Giustizia*, in NDTB, 713-726, 714.

²⁵ Cfr. A. GANOCZY, *Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen. Grundriss der Gnadenlehre*, Düsseldorf 1989, 32-34.

²⁶ Cfr. A. BONORA, *Giustizia*, cit., 715.

²⁷ Cfr. A. BONORA, *Redenzione*, in NDTB, 1285-1296, 1291.

da san Paolo²⁸. L'Apostolo scrive che tutti «sono giustificati gratuitamente per la sua grazia, in virtù della redenzione realizzata da Cristo Gesù» (Rm 3,24). Dal contesto risulta che la giustificazione è l'opera del Dio trinitario. Il Padre è l'unico autore della redenzione, ma Lui agisce attraverso il Figlio e lo Spirito Santo²⁹.

Un'altra espressione biblica che indica il cambiamento della persona nell'avvenimento della grazia è «la partecipazione della natura divina». Il testo biblico in cui la troviamo è la Seconda Lettera di san Pietro, dove l'Apostolo dice che il Signore «ci ha donato i beni grandissimi e preziosi che erano stati promessi, perché diventiate per loro mezzo partecipi della natura divina, essendo sfuggiti alla corruzione che è nel mondo a causa della concupiscenza» (2 Pt 1,4).

Se il concetto della natura nella classica tradizione filosofico-teologica designa il principio (*principium*) dell'agire di un essere, allora la partecipazione della persona umana alla natura divina diventa un altro principio dell'agire dell'uomo, e cioè un agire in modo divino. Chi partecipa della natura divina comincia a vivere la vita trinitaria di Dio, ed è capace d'imitare il Dio trinitario nel pensare, volere e vivere. In questo contesto i Padri della Chiesa parlavano dell'illuminazione del cuore dell'uomo, richiamandosi spesso alle parole di san Paolo secondo cui «noi tutti, a viso scoperto, riflettendo come in uno specchio la gloria del Signore, veniamo trasformati in quella medesima immagine, di gloria in gloria, secondo l'azione dello Spirito del Signore» (2 Cor 3,18).

La gloria (*doxa*) di cui parla l'Apostolo è simbolizzata nella Bibbia dalla luce. Per questo motivo il cambiamento interiore dell'uomo viene chiamato l'illuminazione del cuore che racchiude il nuovo modo di pensare (*illuminatio*) ed il nuovo modo di volere (*inspiratio*)³⁰. L'illuminazione del cuore dell'uomo va intesa non solo come un cambiamento morale, ma un cambiamento ontologico della persona. San Tommaso d'Aquino cerca di precisare in che cosa consiste il cambiamento dell'uomo per la grazia. Secondo lui la grazia è «una qualità soprannaturale» (*qualitas supernatu-*

²⁸ Occorre notare che, nel documento ecumenico della Chiesa cattolica e le comunità evangeliche, sotto il titolo *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre* (La comune dichiarazione sulla giustificazione) dal 1997 è descritto come fondamento biblico della dottrina sulla giustificazione (numeri 8-12), mentre la giustificazione stessa è intesa come il perdono dei peccati (Rm 3,23-25; At 13,39; Lc 18,14), la liberazione dal dominio del peccato e della morte (Rm 5,12-21) e la liberazione dalla maledizione della Legge (Gal 3,10-14) (GE, n. 11).

²⁹ Cfr. A. Bonora, *Redenzione*, cit., 1285-1296, 1294.

³⁰ Il tema è sviluppato da sant'Agostino nelle sue opere sulla grazia. Per esempio nell'opera *Spirito e lettera* egli parla della grazia dello Spirito Santo che guarisce la volontà dell'uomo, invece nell'opera *La perfetta giustizia dell'uomo* spiega come la grazia guarisca la mente dell'uomo e la sua volontà, la quale diventa così la buona volontà.

ralis) riversata dal Signore dentro di noi. Tale qualità ci permette di vivere ed agire in modo soprannaturale. La grazia è prima di tutto il dono dello Spirito Santo. Per questo motivo san Tommaso la chiama spesso la grazia dello Spirito Santo. Ma essa ci raggiunge soltanto attraverso la Santa Umanità di Gesù Cristo³¹.

L'essere figli di Dio è la più forte espressione biblica per esprimere il cambiamento ontologico della persona attraverso la grazia. La troviamo nella teologia di san Giovanni e san Paolo. Per san Giovanni l'essere figli di Dio è legato all'idea della nuova nascita dell'uomo. Già nel Prologo del Vangelo egli parla del Verbo il quale «ha dato potere di diventare figli di Dio: a quelli che credono nel suo nome, i quali non da sangue, né da volere di carne, né da volere di uomo, ma da Dio sono stati generati» (Gv 1,12-13). La nascita da Dio è anche il tema principale del dialogo di Gesù con Nicodemo (Gv 3). Il Signore la presenta come nascita «dall'alto» e nascita «dall'acqua e dallo Spirito», ciò che accade oggi nel sacramento del battesimo.

San Paolo a sua volta sottolinea che noi diventiamo figli di Dio grazie all'azione dello Spirito Santo. È proprio lui, lo Spirito del Padre e del Figlio, che ci rende figli di Dio. Ecco perché l'Apostolo scrive: «che voi siete figli ne è prova il fatto che Dio ha mandato nei vostri cuori lo Spirito del suo Figlio che grida: Abbà, Padre! Quindi non sei più schiavo, ma figlio; e se figlio, sei anche erede per volontà di Dio» (Gal 4,6-7).

L'espressione «figli di Dio» indica la nuova e la più alta dignità della persona umana. È la dignità che ha il fondamento nell'unione con il Dio trinitario il quale prende dimora nella persona umana. San Paolo la chiama nuova creazione³². Tuttavia non si tratta qui di un cambiamento morale o di una espressione metaforica. L'essere figli di Dio significa il cambiamento ontologico della persona umana. Per spiegarlo ancora meglio san Tommaso d'Aquino usa il concetto metafisico di causa formale (*causa formalis*) e l'applica alla grazia che è la qualità soprannaturale dell'anima. Secondo lui, la grazia agisce come causa formale. Quindi essa diventa nell'uomo la forma accidentale (*forma accidentalis*) la quale forma la persona umana in una creatura nuova. L'Aquinate parla analogicamente della nuova creazione *ex nihilo* (da nulla) mediante la grazia di Dio³³.

³¹ San Tommaso descrive la grazia dello Spirito Santo come la grazia della Legge nuova. Questa grazia viene contrapposta alla grazia della Legge antica: *S. Th.* I-II, q. 106-108. Invece sulla grazia come la qualità soprannaturale (*qualitas supernaturalis*): *S. Th.* I-II, q. 110, a 2.

³² Cfr. A. JANKOWSKI, *Duch dokonawca. Nowy Testament o posłannictwie eschatologicznym Ducha Świętego*, Katowice 1983, 41.

³³ *Et quia gratia est supra naturam humanam, non potest esse quod sit substantia aut forma substantialis: sed est forma accidentalis ipsius animae*: *S. Th.* I-II, q. 110, a 2, ad 2.

Il cambiamento della persona è possibile soltanto in virtù dell'amore di Dio e dell'uomo. Per dire più esattamente, la persona cambia quando il Dio trinitario mosso dalla misericordia libera in essa l'amore misericordioso. Così la grazia e la misericordia s'incontrano di nuovo. Ne parla Giovanni Paolo II nella enciclica sulla misericordia di Dio nei seguenti termini: «Il significato vero e proprio della misericordia non consiste soltanto nello sguardo, fosse pure il più penetrante e compassionevole, rivolto verso il male morale, fisico o materiale: la misericordia si manifesta nel suo aspetto vero e proprio quando rivaluta, promuove e trae il bene da tutte le forme di male esistenti nel mondo e nell'uomo» (DM, 6).

dunque la misericordia del Dio trinitario è la forza che vince il peccato dell'uomo e gli permette di vivere nella libertà dei figli di Dio.

2.4. L'unione con il Dio trinitario

L'ultimo elemento della grazia come incontro è l'unione della persona umana con il Dio trinitario. Il modello perfetto dell'unione dell'uomo con Dio è l'unione ipostatica della natura umana con la natura divina nella persona di Gesù Cristo³⁴. L'incarnazione del Figlio di Dio è il fondamento della grazia dell'unione, perché tutti noi abbiamo la stessa natura, che è stata unita con la natura divina in Gesù Cristo. Quindi, nella persona del Figlio incarnato ogni persona umana ha la possibilità di vivere nell'unione con il Dio trinitario.

Nella grazia intesa come unione c'è la donazione personale e reciproca tra il Dio trinitario che si offre alla persona umana e la persona umana che si offre a Dio trinitario³⁵. Nella sua donazione il Signore entra nella parte più interiore della persona (Gv 14,23) e si unisce ad essa indirettamente ed in modo reale³⁶. Il Dio trinitario dimora nella persona umana così come vive in se stesso: lo Spirito Santo è presente in essa come l'amore personale tra il Padre e il Figlio, mentre il Figlio è presente in essa come l'immagine soprannaturale del Padre ricevendo tutto da Lui, cioè la sua sostanza e la conoscenza³⁷.

³⁴ Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Schöpfung als Vor-ordnung der Gnade zur Schöpfungslehre M.J. Scheebens*, in *Divinitas* 32 (1988) 205-225, 219.

³⁵ Cfr. M. J. SCHEEBEN, *Die Mysierien des Christentums (Gesammelte Schriften, 2)*, red. J. Höfer, Freiburg im Breisgau 1941, 108. Il tema viene ampiamente sviluppato in W. WOŁYNYEC, *Personalistyczna interpretacja łaski na przykładzie teologii Macieja Józefa Scheebena i niemieckiej charytologii XIX wieku*, Wrocław 2003, 105-107.

³⁶ Cfr. J. RATZINGER, *Geleitwort. M.J. Scheeben teologo cattolico nel centenario della morte*, in *Divinitas* 32 (1988) 9-13, 13.

³⁷ Cfr. M. J. SCHEEBEN, *Die Mysierien*, cit., 65.

L'unione personale con Dio nella grazia significa inoltre che la persona umana appartiene al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo, ma in certo senso anche il Dio trinitario appartiene alla persona umana (1 Cor 6,19; cfr. 3,16). Essa appartiene al Padre come figlio o figlia adottiva, invece al Figlio appartiene come fratello o sorella³⁸. Si può dire che la relazione con il Padre ha un carattere filiale, mentre la relazione con il Figlio ha un carattere di fratellanza. Tuttavia entrambe le relazioni si realizzano grazie alla presenza dello Spirito Santo nella persona umana³⁹.

3. Conclusione

La grazia di Dio è una realtà dinamica che racchiude in sé la grazia increata e la grazia creata in modo analogico al Verbo incarnato, che unisce nella sua persona divina la natura divina e la natura umana. La grazia increata e la grazia creata vanno unite e comprese insieme come una realtà divino-umana. L'inizio dell'avvenimento della grazia è sempre il Dio trinitario che, mosso dalla misericordia, esce continuamente dalla sua vita trinitaria per entrare nel mondo creato, cominciando sempre di nuovo il dialogo d'amore con gli uomini. Si deve constatare che il motivo principale della grazia è la misericordia di Dio. La misericordia è nello stesso tempo il primo contenuto del dialogo tra Dio e l'uomo.

Siccome il Dio trinitario si volge a noi e si dona attraverso la persona del Figlio incarnato e il dono dello Spirito Santo, la grazia ha un carattere cristologico e un carattere pneumatologico. Quindi la grazia è sempre la grazia di Cristo e nello stesso tempo di è la grazia dello Spirito Santo.

La grazia consiste nell'incontro personale con il Signore crocifisso e risorto nello Spirito Santo. Quest'incontro provoca un cambiamento profondo della persona umana. La grazia come incontro non è un avvenimento che accade una sola volta. Al contrario, la grazia esiste durante tutta la vita terrena dell'uomo, perché l'uomo incontra il Dio trinitario sempre di nuovo. Tale incontro crea la relazione più profonda e forte della persona umana con il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo⁴⁰.

³⁸ *Ibid.*, 147.

³⁹ L'esperienza personale dello Spirito Santo è la prima esperienza e fondamentale per l'uomo. Grazie allo Spirito Santo la persona umana può godere la presenza del Padre e del Figlio: cfr. M. J. SCHEEBEN, *Die Myslerien*, cit., 139-140; K. ESCHWEILER, *Die zwei Wege der neueren Theologie. Georg Hermes – Matth. Jos. Scheeben*, Augsburg 1926, 159.

⁴⁰ Cfr. E.-M. FABER, *Gnade*, cit., 779.

L'immagine biblica della grazia, forse la più espressiva, è l'incontro di Maria di Magdala con il Signore risorto (cfr. Gv 20,11-18). Egli le dice: «Donna, perché piangi? Chi cerchi?» (Gv 20,15). Ne risulta che non è soltanto Maria di Magdala che cerca il Signore Gesù, ma anche Lui che cerca per primo Maria per annunciarle la buona novella della risurrezione. Ma Maria di Magdala non lo riconosce fino a quando Gesù pronuncia il suo nome: «Maria!» e le parla del Padre: «Non mi trattenere, perché non sono ancora salito al Padre; ma va' dai miei fratelli e di' loro: Io salgo al Padre mio e Padre vostro, Dio mio e Dio vostro» (Gv 20,17). Questo racconto evangelico mostra che la grazia è l'incontro in cui il Signore chiama ogni persona per nome nel nostro cuore. Ne risulta che la grazia è la relazione personale ed intima della persona con Gesù crocifisso e risorto. L'incontro con lui porta la gioia della vita e la speranza della vittoria sul peccato e sulla morte. Come Maria di Magdala anche noi riceviamo nella grazia la buona novella della gioia e della speranza⁴¹. Il racconto evangelico fa ancora vedere che la grazia cambia tutta la vita della persona nei rapporti con Dio e con gli altri. Maria di Magdala, i discepoli di Gesù di ieri e di oggi, tutti noi diventiamo figli del Padre e fratelli del Figlio attraverso la grazia.

⁴¹ Cfr. C. MARTINI, *Wen suchst du?* (il frammento del libro *Seht die Frau*), in *Miteinander-Füreinander. Vom Wunder menschlicher Begegnung*, Freiburg im B. 1991, 86-88.