

Dire oggi la Grazia *“Io sono la vite e voi i tralci”*

Francesco Scanziani*

L'attualità della Grazia: resistenze e chance

Come parlare della Grazia, oggi? La sfida lanciata dalla nuova evangelizzazione si propone come un compito stimolante per ogni credente e per la teologia: al fine di ripensare i propri temi - con tutta la ricchezza del *depositum* che riceviamo dalla storia - per riannunciarli in un modo adatto all'uomo di oggi, prolungando il compito affidato da Giovanni XXIII al Concilio Vaticano IIⁱ. Vogliamo prendere in considerazione un tema capitale nella tradizione cristiana, ma forse tra i più lenti al rinnovamento nella teologia cattolica: la Graziaⁱⁱ.

Cosa è? Cosa dobbiamo dirne, oggi?: così parrebbe suonare l'interrogativo-guida. Tuttavia, se l'obiettivo è di rendersi comprensibile all'ascoltatore odierno, è necessario chiedersi prima ancora: perché parlarne? Ossia che senso ha oggi annunciare il dono di una salvezza che ci viene donata dall'alto? Come suona ai nostri contemporanei un simile discorso?

Ci pare che nel contesto attuale possano esserci almeno due opposte resistenze: l'eccesso di un appello alla grazia o il suo disinteresse, a causa dell'autoreferenzialità dell'uomo moderno.

Nel primo caso, proprio all'interno del discorso religioso, il termine risulta ab-usato, al punto da essere inteso con molteplici accezioni: si parla di «grazie» al plurale; si allude ad aiuti da ottenere, a un intervento miracoloso o ai modi con cui «impetrarlo» ... La Grazia diventa l'oggetto dell'invocazione del credente, ma pare perdere i tratti tipicamente cristiani, per diluirsi in un generico soccorso religioso.

Dall'altro lato, l'uomo moderno, autosufficiente e sicuro di sé, sembra impermeabile all'annuncio di una salvezza che gli venga da altri o di un aiuto che riveli il suo essere bisognoso e mancante. Ma il soggetto si sente tale? Avverte davvero la necessità di essere salvato?

Ecco una delle questioni di attualità. Ma si tratta solo di un problema dell'interlocutore odierno, o non anche di un certo modo di annunciare quel dono

* Docente di antropologia teologica alla facoltà teologica dell'Italia Settentrionale, Milano.

che viene ridotto a medicina del malato o soccorso di un bisognoso, quasi fosse una sorta di «118 spirituale»? In altri termini, l'aiuto di Dio sarebbe solo una pura correzione di un deficit o di una caduta umana. Riecheggia, in questo, qualcosa dell'antica eredità agostiniana. In reazione a Pelagio, che riteneva la libertà capace di fare il bene da sola, senza alcun bisogno di Dio, Agostino accentuava l'assoluta necessità dell'aiuto (*auxilium*) da parte di Dio, giustificato a motivo della condizione di peccato in cui si trovava ogni uomo. Proprio su questo presupposto il dono risultava totalmente gratuito (*gratia*)ⁱⁱⁱ.

Una simile impostazione ha fatto scuola, permettendo di approfondire una verità del discorso. Tuttavia non lo ha esaurito. Come riprendere un annuncio corrispondente al suo contenuto, ossia una parola di Grazia che suoni udibile e rasserenante l'uomo? Agostino ha segnato una tappa imprescindibile, in un contesto ben preciso, senza la pretesa di chiudere il discorso. Come rilanciarlo oggi? Come aiutare il credente - e non solo - a sentire che il dono di Dio lo riguarda; anzi che è gli è necessario?

Un punto di partenza ci è stato consegnato: la Scrittura, anima della teologia (DV 24). Non tanto per farne ora un commento completo - fuori dalla portata di questa nostra breve suggestione -, ma almeno per impostare un percorso di ricerca. Una pagina, tra le tante, ci pare possa fare da fondale ideale di una riflessione cristiana sulla Grazia: l'immagine della vite e i tralci, con cui Gesù sigilla il legame coi suoi discepoli:

«Io sono la vite vera e il Padre mio è l'agricoltore. Ogni tralcio che in me non porta frutto, lo taglia, e ogni tralcio che porta frutto, lo pota perché porti più frutto. Voi siete già puri, a causa della parola che vi ho annunciato. Rimanete in me e io in voi. Come il tralcio non può portare frutto da se stesso se non rimane nella vite, così neanche voi se non rimanete in me. Io sono la vite, voi i tralci. Chi rimane in me, e io in lui, porta molto frutto, perché senza di me non potete far nulla. Chi non rimane in me viene gettato via come il tralcio e secca; poi lo raccolgono, lo gettano nel fuoco e lo bruciano. Se rimanete in me e le mie parole rimangono in voi, chiedete quello che volete e vi sarà fatto. In questo è glorificato il Padre mio: che portiate molto frutto e diventiate miei discepoli» (Gv 15,1-8).

Il testo usa un'immagine plastica, semplice ma carica di significati profondi. Viene ripresa persino dal Concilio di Trento per sintetizzare il dinamismo grazia e libertà, al culmine del decreto sulla giustificazione (DS 1546). Non possiamo entrare né nel commento dettagliato del brano biblico né nell'ermeneutica del testo magisteriale^{iv}. I due riferimenti però costituiscono lo sfondo ideale dentro cui si muove la nostra riflessione, pur solo nella forma di una proposta aperta.

Con l'esempio della vite e dei tralci Gesù offre un'immagine sintetica del discorso sulla Grazia: rivela chi essa sia, ovvero la sua natura; allude al suo modo d'agire, declinando qualcosa del misterioso rapporto tra Grazia e libertà; infine, descrive il dinamismo che mette in atto, dalla radice al frutto. Su questi tre passi ci pare possibile introdurre una qualche riflessione di attualità per il discorso sulla grazia.

«Io sono la vite»: il soggetto della Grazia

Il dato più immediato è la presentazione dei protagonisti in gioco: «Io sono la vite, voi i tralci». Gesù è identificato alla vite. Fuor di metafora, questo punto di partenza imposta correttamente il discorso sulla grazia, poiché lo lega direttamente a Gesù Cristo. Per essere rigorosamente cristiana, ogni riflessione deve partire da Gesù. Lui stesso ne è il protagonista.

Tale premessa - solo apparentemente scontata - è gravida di conseguenze. Anzitutto, impone un radicale capovolgimento della riflessione sulla Grazia. Esige di cambiare la domanda di partenza, con una piccola correzione che ne dice però tutta la novità: non più «cosa è la Grazia?», bensì «chi è?». La riflessione cristiana - dalla forma alta della teologia alle sue declinazioni più quotidiane - deve passare dal considerare ciò che il dono di Grazia opera nell'uomo, a cogliere anzitutto la sua identità. Da qui, poi, può scaturire ogni altro discorso. L'immaginario classico porta a pensarla spontaneamente come una «cosa»: un aiuto, un dono, un'ispirazione. Riflessi veri di un dono incommensurabile, ma che rimandano sempre ad altro. L'intuizione è tutt'altro che nuova se già negli anni '50 il teologo Carlo Colombo propose tra i primi questo capovolgimento nel trattato. I frutti, però, chiedono ancora di essere sviluppati.

Con tale impostazione, la teologia cristiana recupera il primato del dono increato, ossia la persona dello Spirito Santo. Questo è il dato centrale. Si attua così un passaggio determinante nella comprensione della natura della grazia: da una sostanziale reificazione alla personalizzazione della grazia. Dio non ci dona qualcosa, ma se stesso: «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»^v. Non si tratta di un qualsiasi dono che Dio fa all'uomo o di un generico intervento verso la sua creatura, bensì riguarda Lui stesso in persona. Forse elementare, ma costituisce il dato primario: a partire dal vangelo «ora la grazia ha un nome» o meglio un volto^{vi}.

Il dato non è nuovo, ma la riflessione teologica lo aveva dato per scontato, almeno nella tradizione occidentale. Ha meditato ampiamente su quanto Dio operi nell'uomo, analizzando ciò che opera per farlo uscire dalla condizione di peccatore.

Questo semplice capovolgimento, invece, recupera tutta la grandezza del discorso: mette in gioco il volto di Dio, svela il suo desiderio verso l'uomo che non si gioca solo come aiuto al bisognoso, bensì primariamente come un rapporto che Dio ha voluto «alla pari». Non sta in questo il senso dell'essere creato *ad imago Dei* (Gen 1,26-28)? Così la pensava il noto biblista Westermann, per il quale il racconto di Genesi rivela che l'uomo è creato come «il tu» di Dio, colui che gli è simile poiché gli sta di fronte ed è capace di entrare in relazione con lui^{vii}.

Prendere seriamente questa affermazione impegna nell'arduo compito - ancora aperto - di ripensare la teologia della grazia *in termini relazionali*. Poiché non si tratta di una cosa, bensì di una persona, non è un bene che si può avere, perdere o riguadagnare, ma un rapporto tra soggetti. Come ritradurre in un linguaggio adatto all'uomo di oggi ciò che la tradizione ci ha consegnato riguardo il dinamismo di grazia? Questa pista non è feconda anche per una migliore comprensione del dono stesso di Dio?

La tradizione cristiana ha coniato il linguaggio della *inabitazione*, ossia della presenza della Trinità nel credente, per cercare di sondare questo legame interpersonale. La riflessione, però, pare rimasta in qualche opera di spiritualità o nei testi dei mistici, quasi fosse un privilegio di pochi (cfr s. Elisabetta della Trinità). Eppure, si tratta di un dato indubbiamente biblico: sia nell'AT (ad esempio la Sapienza o Ez 36) che nel NT (con diverse metafore: la vite e i tralci; il corpo e le membra; oppure l'essere «in Christo Jesu», che ritorna 164 volte in san Paolo e 24 in san Giovanni).

Il concilio di Trento descrive tale legame in uno dei suoi passaggi cruciali sul dinamismo della giustificazione:

«Lo stesso Gesù 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).

È questo ciò che opera la salvezza: non si tratta di una giustizia attribuita dall'esterno, bensì riguarda la *virtus* di Gesù, la sua capacità di agire e amare, ossia più propriamente del Suo Spirito.

Proprio il primato allo Spirito Santo permette di ripensare il discorso in forma relazionale. Non è un'opportunità da valorizzare oggi? Si pensi a come potrebbe essere stimolante per approfondire la dinamica dei sacramenti o per far rifluire i contributi della trinitaria. O ancora come non pensare agli apporti della filosofia più recente, (ad esempio la filosofia del dialogo), così come alle istanze portate avanti da alcune prospettive della psicologia. Si aprono dunque una serie di piste che mostrano le ricadute interdisciplinari del tema.

Di sicuro, convergono nell'evidenziare il valore della relazionalità quale snodo decisivo sia per comprendere il mistero cristiano di Dio sia la natura dell'uomo. Di conseguenza, immaginiamo che il dinamismo della Grazia potrebbe essere meglio illuminato da tutti i contributi che studiano le dinamiche relazionali, così come, dall'altro, la riflessione teologica potrebbe avere qualcosa da dire anche per la comprensione delle relazioni tra gli uomini. In particolare il fatto che proprio in questo modo si giochi il venirci incontro di Dio e salvarci, approfondisce il valore della relazione interpersonale. Si tratta di uno snodo cruciale per dire Dio e l'identità degli uomini.

Su tale convinzione riprendiamo dalla tradizione teologica qualche appunto per ritrascrivere oggi una iniziale grammatica del rapporto Grazia libertà o alcune coordinate di tale relazione.

Lo stile del rapporto grazia e libertà: collaborazione e rispetto

Intesa in senso relazionale, l'attuazione del rapporto tra la Grazia cristiana e la libertà dell'uomo non può prescindere dalle dinamiche in cui si danno i rapporti storici. O, forse, ne diventa pure paradigma. Cogliamone alcuni tratti a partire dal testo biblico e dalla tradizione teologica.

Nell'immagine giovannea, il rapporto tra la vite e il tralcio esprime con forza il legame costitutivo e vitale tra i due, ma insieme mantiene il primato della radice che è Cristo, senza confondere la singolarità di ciascuno dei poli della relazione. In questo modo si evidenzia che la relazione è originaria: essa rimane il

dato primario, il fondale da cui non si esce. Allo stesso tempo, riesce a tutelare la differenza tra i protagonisti in campo evitando ogni confusione. Tali intuizioni vengono progressivamente recuperate anche dalla recente riflessione teologica che, in dialogo con le scienze moderne, cerca di uscire da una visione individualistica della libertà umana per recuperarne l'originaria dimensione dialogica^{viii}.

Dal punto di vista teologico, qualcosa di tale dinamica è descritta dal concilio di Trento. Non aveva evidentemente la pretesa di esaustività, ma offre un'esemplificazione concreta (e autorevole) che sollecita a proseguire la ricerca. Un passaggio significativo è racchiuso nel paragrafo 5 del decreto tridentino, relativo alla «preparazione alla giustificazione», secondo cui 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).

Di nuovo, si conferma 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*).

Come opera lo Spirito nell'uomo? L'incontro è descritto con estrema delicatezza. Dio tocca 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 (secondo la tradizione agostiniana). Lo sostiene, ma non lo tratta come fosse un soggetto passivo e incapace. Il primo passo è «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 come una *delectatio victrix*, ossia una forza che agisce per «attrazione», non per violenza. Similmente san Tommaso^{ix}.

Quest'approccio discreto permette di comprendere che l'intenzione di Dio non è invadente né sostitutiva. Altrimenti non sarebbe rispettosa della libertà. Ci si distanzia, così, da 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. Seppur legittimato da un intento buono, come il padre che conosce il bene per il figlio, l'intervento divino sarebbe potente, ma non un atto d'amore. A tratti la teologia ha descritto in questi termini l'onnipotenza divina: ma come potrebbe conciliarsi con la sua rivelazione nella debolezza del crocifisso?

Per questo Trento, con delicatezza, suggerisce che la Grazia tende a risvegliare l'uomo, ossia attende la sua risposta e lo invita a operare con Dio (*libere assentiendo et cooperando*). Non si tratta di un intervento sostitutivo, ma di un accompagnamento che risveglia la libertà. Si supera quell'immaginario particolarmente acuito nei grandi ateismi dell'800 che ha contrapposto Dio e l'uomo, ponendoli in alternativa l'uno all'altro. All'opposto, la visione cristiana

muovendo dal loro rapporto originario, rivela che precisamente l'incontro di Dio rende liberi. La relazione risveglia l'uomo. Non si tratta di semplice «strategia», bensì è ciò che lo fa essere: per questo è proprio ciò che lo salva.

La serietà di tale relazione è ultimamente espressa dalla convinzione che rimane un dato insuperabile: l'uomo potrà respingerla, ma non vi può restare indifferente. In altri termini, non si esce da tale legame: libero e rispettoso fino alla fine, ma imprescindibile, poiché costitutivo della persona. Tale convinzione illumina paradossalmente anche il dramma del peccato che, nel suo nucleo, è rifiuto della dimensione comunionale dell'uomo. Non ha solo una dimensione morale, ma anzitutto è una potenza distruttiva per l'identità stessa della persona.

Sono solo accenni evidentemente. Il concilio di Trento non aveva le preoccupazioni attuali. Tuttavia ci paiono sufficienti per mostrare l'importanza e la fecondità che la dimensione relazionale può avere nella comprensione della Grazia e del suo rapporto con l'uomo.

Dal legame al frutto: il dinamismo della Grazia

La dimensione relazionale del rapporto grazia e libertà implica di considerare anche un altro dato: la questione «tempo». Ogni rapporto ha una storia: attua un processo, implica un movimento dinamico che ha un inizio, percorre un vicenda sempre originale e tende ad un compimento. La grazia, in altri termini, dà tempo e dà senso al tempo.

Ciò può essere detto negativamente sottolineando che non si riduce a interventi puntuali tantomeno isolati^x.

È utile liberarsi da un immaginario che pensa il rapporto Dio-uomo in forma troppo puntuale o istantanea, come fosse l'impulso di un momento che, d'improvviso e una volta per tutte, dovrebbe cambiare la vita o produrre un cambio deciso di direzione. Non si pensa così la conversione? Di certo è un modo di rappresentarla. Forse da non escludere, ma da non rendere esclusivo, come fosse il *princeps analogatum*. Semmai occorre smascherare l'illusione di una visione «magica» della grazia, intesa come un intervento improvviso dall'Alto, che isolerebbe i singoli momenti dell'azione divina, assolutizzandoli. Anche i sacramenti non sono che punte dell'iceberg, vertici di un rapporto che si prepara prima e va oltre il singolo momento. Quanti passi ci vogliono per arrivare su una cima? Quanti lunghi momenti formano quei nove mesi che portano alla nascita? Anche nelle relazioni ci sono tempi che non possono essere saltati, pur nella singolarità 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 ma 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 tutto ciò non vale per ogni relazione?

«Grazia perché gratis data»

Colta in questa dinamica relazionale, la Grazia si comprende meglio nella sua natura ultima di amore. Ciò appartiene strettamente alla natura di Dio: Dio è amore (1Gv 4,8). Questo è lo Spirito all'interno della Trinità. Coerentemente tale è la relazione che vuole con l'uomo. Del resto, solo un rapporto di amore ha la forza di custodire la libertà dell'altro. Perciò Agostino la definiva grazia perché «gratis data». Non si tratta più di una cosa, ma della persona del Dio-Trinità che nel Suo Spirito intesse una relazione amorosa con l'uomo. Ma questo svela al contempo l'identità stessa dell'uomo, nella sua struttura intrinsecamente relazionale. Per questo si comprende che solo nell'incontro con un Tu amante ritrovi se stesso. Anzi, solo nella comunione con quell'Amore che è Dio diventa pienamente se stesso, ossia capace di amare. Ecco la forza della relazione: che svela non solo qualcosa di Dio, ma ultimamente l'uomo stesso.

Efficacemente, l'esegeta S. Lyonnet ha sintetizzato 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»^{xi}.

ⁱ Giovanni XIII, *Gaudet Mater Ecclesia* (11.10.1962), in *Enchiridion Vaticanum* 1, EDB, Bologna 1993, 11* e 15*.

ⁱⁱ Per la parabola della teologia recente, si vedano a titolo esemplificativo due manuali che abbracciano la stagione postconciliare: il classico M. Flick – Z. Alszeghy, *Fondamenti di una antropologia teologica*, LEF, Firenze 1982 e il più recente G. Manca, *La Grazia. Dialogo di comunione*, san Paolo, Cinisello B. (Mi) 2012, con relativa bibliografia.

ⁱⁱⁱ G. Colombo, «Grazia», in *Enciclopedia delle religioni*, vol I, Firenze 1970, coll. 1612-1646: 1612

^{iv} Per un approfondimento si vedano: X. Léon-Dufour, *Lettura dell'evangelo secondo Giovanni*, san Paolo, Cinisello B. (Mi) 1990 e l'ottimo studio di F. Buzzi, *Il Concilio di Trento (1545-1563). Breve introduzione ad alcuni temi teologici principali*. Glossa, Milano 1995.

^v G. Colzani, *Antropologia cristiana. L'uomo paradossale e mistero*, EDB, Bologna 1997, p. 26.

^{vi} O.H. Pesch, *Liberi per grazia. Antropologia teologica*, Queriniana, Brescia 1988, p. 89.

^{vii} Cit. in L. Ladaria, *Antropologia teologica*, Piemme, Roma 1995, p. 148.

^{viii} Se ne veda un esempio nel recupero della tradizione orientale da parte di M.I. Rupnik, *Dire l'uomo. Persona cultura della Pasqua*, Lipa, Roma 1997, o i tentativi di dialogo tra teologia fondamentale e psicanalisi di Lacan da parte di P. Sequeri.

^{ix} Si veda a proposito lo studio di A. Fumagalli, *La bontà attraente. Saggio sull'agatologia di Tommaso d'Aquino*, in «La Scuola Cattolica» 130/4 (2002), pp. 641-669.

^x F.G.Brambilla, *Antropologia teologica. Chi è l'uomo perché te ne curi?*, Queriniana, Brescia 2005, p. 538.

^{xi} S. Lyonnet, *Dieci meditazioni su san Paolo*, Paideia, Brescia 1975³, (or. fr. 1963), p. 59.