

IL CONTATTO REALE CON DIO MEDIANTE LA FEDE

Actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem

■ FERNANDO OCÁRIZ

Nella Lettera apostolica *Porta fidei*, Benedetto XVI ci invitava “a comprendere in modo più profondo non solo i contenuti della fede, ma insieme a questi anche l’atto con cui decidiamo di affidarci totalmente a Dio, in piena libertà. Esiste, infatti, un’unità profonda tra l’atto con cui si crede e i contenuti a cui diamo il nostro assenso”.¹

Il tema propostomi per le presenti riflessioni fa esplicito riferimento a quel particolare aspetto dell’atto di fede espresso dalla celebre affermazione di san Tommaso: “*Actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem*”; che continua così: “*non enim formamus enuntiabilia nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia ita et in fide*”.² Il testo e il contesto si riferiscono chiaramente all’atto di fede nella sua dimensione conoscitiva: si realizza l’adesione intellettuale alla realtà (*res*) significata da una determinata formula o enunciato. Da quella conoscenza ne segue poi la sua professione; quindi si torna all’enunciato. Comunque, a differenza della scienza umana, nella genesi dell’atto di fede è prima l’enunciato, perché *fides ex auditu* (*Rm* 10, 17).

Ogni conoscenza della realtà si esprime in parole, le quali portano l’ascoltatore verso il reale. Ma in primo luogo ci sono le parole interiori, i concetti formati nell’intelligenza. Nel commentare il Vangelo di san Giovanni, san Tommaso, parlando del Verbo divino afferma che ogni intelligenza forma un verbo, una parola interiore: “*in qualibet natura intellectuali necesse est ponere verbum: quia de ratione intelligendi est quod intellectus intelligendo aliquid formet; huius autem formatio dicitur verbum; et ideo in omni intelligente oportet ponere verbum*”.³ L’uomo esprime poi questo *verbum interius* con parole esteriori. Entrambi tipi di parola – interiore ed esteriore – offrono una conoscenza del reale più o meno perfetta. Sono dei segni che rimandano a ciò che viene di volta in volta conosciuto. In modo spontaneo usiamo le parole per comunicare una verità reale. Non sono un filtro, ma un segno mediante il quale si accede al mondo, alle persone, a Dio.

¹ Benedetto XVI, Lett. apost. *Porta fidei*, 11-X-2011, n. 10.

² S. Tommaso d’Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 1, a. 2 ad 2. In seguito si citano le opere di San Tommaso senza menzione del suo nome.

³ *Super Ioannem*, c. I, lect. 1, n. 25.

Le affermazioni su Dio vanno comprese analogicamente. Oltre al linguaggio analogico in senso proprio, la Sacra Scrittura usa spesso un linguaggio metaforico, con immagini sensibili. Anche in questo caso le parole hanno la funzione di condurci meglio a conoscere la realtà divina e san Tommaso perfino considera particolarmente adeguato questo modo di pensare e di comunicare, in quanto aiuta ad essere consapevoli che Dio è sempre al di sopra di quanto possiamo pensare e dire di Lui.⁴ Linguaggio proprio e metaforico si complementano per l'accesso intellettuale alla realtà rivelata.⁵

“Toccare” Dio mediante la fede informata dalla carità

L'atto di fede non si esaurisce al livello della sola conoscenza intellettuale delle verità. Come disse Benedetto XVI, nel testo citato prima, con tale atto “decidiamo di affidarci totalmente a Dio”. Nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* è glossato così il testo di san Tommaso che da titolo a questo intervento: “Noi non crediamo in alcune formule, ma nelle realtà che esse esprimono e che la fede ci permette di “toccare”. ‘L'atto (di fede) del credente non si ferma all'enunciato, ma raggiunge la realtà (enunciata)’ [San Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, 1, 2, ad 2]. Tuttavia, queste realtà noi le accostiamo con l'aiuto delle formulazioni della fede. Esse ci permettono di esprimere e di trasmettere la fede, di celebrarla in comunità, di assimilarla e di viverne sempre più intensamente”.⁶ Vediamo che il *Catechismo* esprime questa realtà mediante il concetto di “toccare” (*tangere*, appunto, nell'edizione latina). Così se esprimeva Benedetto XVI nell'ottobre scorso: “La fede non è un semplice assenso intellettuale dell'uomo a delle verità particolari su Dio; è un atto con cui mi affido liberamente a un Dio che è Padre e mi ama; è adesione a un ‘Tu’ che mi dona speranza e fiducia. Certo questa adesione a Dio non è priva di contenuti: con essa siamo consapevoli

⁴ “*Hic modus convenientior est cognitioni quam de Deo habemus in hac vita. Magis enim manifestatur nobis de ipso quid non est, quam quid est, et ideo similitudines illarum rerum quae magis elongantur a Deo, veriores nobis faciunt aestimationem quod sit supra illud quod de Deo dicimus vel cogitamus*” (*Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 9 ad 3). Sant'Agostino nel *De Trinitate* aveva affermato: “Con questi riferimenti alle cose create la Sacra Scrittura ama quasi divertire innocentemente per incamminare lo sguardo delle deboli creature, secondo le loro capacità, alla ricerca delle realtà superiori e a rinunciare alle inferiori. Ma troviamo assai raramente che la Sacra Scrittura usi delle espressioni in senso esclusivo di Dio senza alcun riscontro nelle creature (*Quae vero proprie de Deo dicuntur, quae in nulla creatura inveniuntur*), come quella rivolta a Mosè: *Io sono colui che sono; e: Colui che è, mi mandò a Voi*” (*De Trinitate*, lib. I, 1, 2).

⁵ Cfr. Rafael Díaz Dorronsoró, *Los nombres de Dios, de Jesucristo y de la Iglesia: el recurso a la metáfora y a la analogía*, Edicep, Valencia 2009.

⁶ *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 170.

che Dio stesso si è mostrato a noi in Cristo, ha fatto vedere il suo volto e si è fatto realmente vicino a ciascuno di noi”.⁷

“Toccare” Dio ci fa pensare a quelle solenni parole di san Giovanni nella sua prima lettera: “Quello che era da principio, quello che noi abbiamo udito, quello che abbiamo veduto con i nostri occhi, quello che contemplammo e che le nostre mani toccarono (*epseláphesan*) del Verbo della vita” (1 Gv 1, 1). Ovviamente il suo “toccare” fu anche diretto e immediato: camminare con Lui, mangiare accanto a Lui, portarlo nella barca; o quello dell’apostolo Tommaso di mettere le mani nelle piaghe di Gesù risorto. Ma Giovanni continua: “la vita infatti si manifestò, noi l’abbiamo veduta e di ciò diamo testimonianza e vi annunciamo la vita eterna, che era presso il Padre e che si manifestò a noi –, quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunciamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi. E la nostra comunione è con il Padre e con il Figlio suo, Gesù Cristo. Queste cose vi scriviamo, perché la nostra gioia sia piena” (1 Gv 1, 2-4).

Essere in comunione con Dio è anche conseguenza di quell’“affidarci totalmente a Dio”, “*tangere – toccare – Dio*”. L’atto di fede ha quella triplice dimensione agostiniana ripresa da san Tommaso: *credere Deo, credere Deum, credere in Deum*,⁸ dove il significato dinamico dell’espressione *credere in Deum* indica questo aspetto di affidamento, di personale adesione volontaria a Dio. Tuttavia, secondo san Tommaso, questa dimensione dell’atto di fede, propria dell’intervento della volontà in esso, non è la carità, bensì un certo desiderio dei beni promessi: “*illa voluntas (credendi) nec est actus caritatis, nec spei, sed quidam appetitus boni repromissi*”.⁹ Altrove l’Aquinata scrive che la fede non presuppone una volontà che ama, ma una volontà che intende amare: “*fides non praesupponit voluntatem iam amantem, sed amare intendentem*”.¹⁰

Soltanto quando la fede è formata dalla carità il suo atto può raggiungere l’ultima sua *res*: non soltanto la conoscenza di Dio ma in essa lo stesso Dio;¹¹ quel “toccare” Dio, come abbiamo letto nella citata espressione del *Catechismo della Chiesa Cattolica*. Secondo san Tommaso, “*Actus fidei qui caritatem praecedat est actus imperfectus, a caritate perfectionem expectans*”.¹² Che l’atto di

⁷ Benedetto XVI, *Allocuzione*, Udienza generale, 24-X-2012.

⁸ *Summa Theologiae*, II-II, q. 2, a. 2.

⁹ *De Veritate*, q. 14, a. 2 ad 10.

¹⁰ *In III Sent.*, d. 23, q. 2, a. 5 ad 6. Sul *credere in Deum*, cfr., ad esempio, Benoît Duroux, *La psychologie de la foi chez S. Thomas d’Aquin*, Téqui, Paris 1977, pp. 198-214.

¹¹ Cfr. Pedro Rodríguez, *Fe y vida de fe*, Eunsa, Pamplona, 4ª ed. 2013, pp. 115-116.

¹² *De Veritate*, q. 14, a. 5 ad 7. “*Caritas dicitur forma fidei, in quantum per caritatem actus fidei perficitur et formatur*” (*Summa Theologiae*, II-II, q. 4, a. 3 c; cfr. ad 1).

fede sia formato dalla carità, che da questa riceva la sua propria perfezione, non significa semplicemente che la realtà conosciuta mediante la fede sia amata mediante la volontà; questo è ovviamente così, ma non è tutto: è lo stesso atto di fede che viene formato dalla carità,¹³ nella sua dimensione dinamica, vale a dire nel suo essere *in Deum*. Perciò, questa dimensione dell'atto di fede soltanto è pienamente presente nella fede formata dalla carità.¹⁴ La carità perfeziona l'atto di fede perché essa è formalmente la virtù del fine, del compimento, in quanto unisce immediatamente a Dio: "*Qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo manet*" (1 Gv 4, 16).¹⁵ Come scrive san Tommaso in modo molto bello commentando la definizione di amore di Dionigi: "*Unde amor nihil aliud est quam quaedam transformatio affectus in rem amatam. Et quia omne quod efficitur forma alicujus, efficitur unum cum illo; ideo per amorem amans fit unum cum amato, quod est factum forma amantis; et ideo dicit philosophus 9 Ethic., quod amicus est alter ipse; et 1 Corinth. 6, 17: qui adhaeret Deo unus spiritus est*".¹⁶

Quando la fede è informata dalla carità, può essere perfezionata dai doni dello Spirito Santo al di sopra del modo umano di operare che è proprio della virtù.¹⁷ Ma soltanto nella gloria l'anima raggiungerà Dio per una "*perfecta visio et tentio*".¹⁸

Le dimensioni cristologica ed ecclesiale dell'atto di fede

Nella fede cristiana è essenziale la dimensione cristologica, il riferimento a Gesù Cristo, perché è "in Cristo" che si realizza quel "toccare Dio", nella reale comunione-partecipazione (*koinonia*) dell'uomo nella vita divina intratrinitaria, come figli del Padre in Cristo.

La fede è teologale, dono infuso da Dio, ma vi è anche una mediazione umana nell'atto di fede: si crede al profeta, ai pastori della Chiesa, sebbene sempre sotto l'azione dello Spirito Santo. D'altronde si credono verità relative al mondo e all'uomo, e non soltanto direttamente relative a Dio. Invece, riguardo la causa finale dell'atto di fede, questa è sempre direttamente teologale: la dimensione dinamica dell'atto di fede fa riferimento soltanto

¹³ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 23, a. 8 c.

¹⁴ Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 1, a. 9 obj. 3 e ad 3.

¹⁵ Cfr. *Summa Theologiae* I-II, q. 66, a. 6 c.

¹⁶ *In III Sent.*, d. 27 q. 1, a. 1 co.

¹⁷ "*Iste defectus [della virtù] tollitur per altiozem habitum qui vocatur donum, quia quasi excedit modum humanae operationis a Deo datum; sicut donum intellectus qui facit aliquo modo limpide et clare intueri quae sunt fidei*" (*Comm. In Isaiam*, c. XI, 14).

¹⁸ *In Ep. ad Hebr.*, c. IV, 2.

a Dio e a Dio fatto Uomo, a Gesù Cristo. “Abbiate fede in Dio e abbiate fede anche in me” (Gv 14, 1), disse Gesù agli Apostoli. Come commenta san Tommaso, con queste parole Cristo afferma che la fede in Lui è fede in Dio.¹⁹ “Abbiate fede” è traduzione del greco *pisteuete*, che può infatti significare l'imperativo “abbiate fede”, ma anche l'indicativo “avete fede”; di fatto la Volgata e la Neovolgata traducono “*creditus in Deum et in me credite*”: “avete fede in Dio, abbiate anche fede in me”, che è la lettura più probabile per il contesto.

L'atto di fede in Cristo ha la stessa struttura dell'atto di fede in Dio: in esso c'è la triplice dimensione: *credere Christo*, *credere Christum* e *credere in Christum*. Comunque il fatto che l'originale greco di questo testo di Giovanni citato (Gv 14, 1) faccia il parallelismo tra *creditus in Deum* (*pisteuete eis ton Theón*) e *in me* (Cristo) *credite* (*eis eme pisteuete*), non rappresenta un esplicito riferimento alla dimensione finale dell'atto di fede, come diversa dalle altre due dimensioni (*credere Deo* e *credere Deum*), perché tale distinzione non è d'origine greca ma latina (di Sant'Agostino), pur avendo anche in greco un senso dinamico. Ciò niente toglie al fatto che l'atto di fede, nel raggiungere non soltanto l'enunciato ma la *res*, unisce l'anima a Dio e a Cristo. Come scrisse Joseph Ratzinger-Benedetto XVI, la fede ha “il suo autentico punto di riferimento nell'intima amicizia con Gesù”.²⁰ E nei sacramenti – *sacramenta fidei* –, l'atto di fede raggiunge più intensamente l'unione con Dio in Cristo: “*Ciò che era visibile nel nostro Salvatore è passato nei suoi sacramenti*”.²¹

Va posta anche la domanda se il carattere ecclesiale dell'atto di fede può essere espresso mediante la triplice dimensione che stiamo considerando. Nell'atto di fede c'è il *credere Ecclesiae*, perché si crede a Dio credendo alla sua Parola in quanto ricevuta dalla Chiesa; inoltre, è anche evidente che c'è il *credere Ecclesiam*, perché la Chiesa è un mistero soprannaturale e pertanto oggetto di fede, come viene espresso nel Simbolo Niceno-Costantinopolitano: “*Et unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam*”. Invece, la dimensione dinamica o finale dell'atto di fede – in questo caso, il *credere in Ecclesiam* – non è presente in senso stretto, ma soltanto in senso analogico: pur non essendo la Chiesa la *res* ultima dell'atto di fede ecclesiale, tuttavia questo atto unisce anche alla Chiesa, Corpo di Cristo, nell'unità della Trinità: *ut sint unum sicut et nos unum sumus* (Gv 17, 22).

¹⁹ Cfr. *Expositio primae decretalis*, § 1.

²⁰ Joseph Ratzinger-Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret*, Rizzoli, vol. I, Milano 2007, p. 8.

²¹ San Leone Magno, *Sermo* 74, 2 (PL 54, 398), citato nel Catechismo della Chiesa Cattolica, n. 1115.

L'atto di fede, forma primaria della preghiera

Il “contatto” con Dio nell’atto di fede è preghiera, perché è la primaria “ascesa della mente in Dio”,²² che è appunto la definizione classica di preghiera. Perciò la vita di fede è necessariamente, in un modo o nell’altro, vita di preghiera: “Essere risorti con Cristo mediante il Battesimo, con il dono della fede, per un’eredità che non si corrompe, ci porti a cercare maggiormente le cose di Dio, a pensare di più a Lui, a pregarlo di più”.²³ Anche per questo, “la preghiera cristiana è sempre determinata dalla struttura della fede cristiana”.²⁴ Perciò, così come l’atto di fede è personale – *credo* – ed è nella e della Chiesa – *credimus* –, la preghiera cristiana è sempre allo stesso tempo personale e comunitaria.²⁵

Come afferma san Leone Magno, “il Figlio dell’uomo si diede a conoscere nella maniera più sublime e più santa come Figlio di Dio, quando rientrò nella gloria della maestà del Padre, e cominciò in modo ineffabile a farsi più presente per la sua divinità, lui che, nella sua umanità visibile, si era fatto più distante da noi. Allora la fede, più illuminata, fu in condizione di percepire in misura sempre maggiore l’identità del Figlio con il Padre, e cominciò a non aver più bisogno di toccare nel Cristo quella sostanza corporea, secondo la quale è inferiore al Padre. Infatti, pur rimanendo nel Cristo glorificato la natura del corpo, la fede dei credenti era condotta in quella sfera in cui avrebbe potuto toccare l’Unigenito uguale al Padre, non più per contatto fisico, ma per la contemplazione dello spirito”.²⁶ Questa contemplazione è la forma finale della preghiera.

L’atto di fede nella sua dimensione finale o dinamica, come la preghiera, presuppone il carattere personale di Dio e dell’uomo e, perciò, secondo Cornelio Fabro, “l’effettivo e definitivo fondamento di cui andiamo in cerca, per la fondazione metafisica della preghiera, sia da parte di Dio come da parte dell’uomo, è perciò la *libertà*”.²⁷ Il rapporto tra esistenza, libertà e preghiera viene così sinteticamente descritto da Fabro: “l’essenza dell’esistenza è la realtà della libertà, così come l’essenza della libertà è la possibilità di elevarsi all’As-

²² San Giovanni Damasceno, *De fide orthodoxa*, lib. III, c. 24: PG 94, 1089. Un’ascesa che non è soltanto intellettuale ma anche affettiva: “*pius affectus mentis in Deum*” (San Bonaventura, *In III Sent.*, d. 17, q. 3, arg. 2).

²³ Papa Francesco, *Allocuzione*, 10-IV-2013.

²⁴ Congregazione per la Dottrina della Fede, *Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica su alcuni aspetti della meditazione cristiana*, 15-X-1989, n. 3.

²⁵ Cfr. *ibidem*.

²⁶ San Leone Magno, *Disc. 2 sull’Ascensione*, 1, 4 (PL 54, 397-399).

²⁷ Cornelio Fabro, *La preghiera nel pensiero moderno*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1979, p. 19; cfr. anche pp. 445-446.

soluta”.²⁸ Elevazione all’Assoluto, a Dio, che è la definizione della preghiera e che si realizza innanzitutto nell’atto di fede formato dalla carità.

In realtà, l’incontro delle due libertà – di Dio e dell’uomo – non è specifico della preghiera cristiana, ma è piuttosto dell’essenza di qualsiasi vera preghiera. Invece, è specificamente cristiano il modo in cui si realizza tale incontro di libertà nella preghiera dei discepoli di Cristo; specificità questa che dipende radicalmente dal modo “specifico” – solo conosciuto mediante la fede – in cui, nel Cristo, Dio offre per lo Spirito Santo il suo Amore all’uomo. Come scrisse san Giovanni, “noi abbiamo riconosciuto e creduto all’amore che Dio ha per noi” (1 Gv 4, 16); parole che Benedetto XVI considera “una formula sintetica dell’esistenza cristiana”.²⁹ La fede nell’amore di Dio è fondamento esistenziale del perfezionamento dell’atto di fede mediante la carità, poiché – come scrisse san Tommaso – “niente muove tanto a amare quanto il sapersi amato”.³⁰ Come è noto, san Giovanni insiste in questa priorità dell’amore di Dio verso di noi: “In questo sta l’amore: non siamo stati noi ad amare Dio, ma è lui che ha amato noi e ha mandato il suo Figlio come vittima di espiazione per i nostri peccati” (1 Gv 4, 10). L’incarnazione del Figlio unigenito del Padre è il massimo incentivo per la carità, perché è manifestazione massima dell’amore di Dio per noi. Così dice san Tommaso, citando sant’Agostino: “Unde Augustinus dicit, in libro de catechizandis rudibus ‘quae maior causa est adventus domini, nisi ut ostenderet Deus dilectionem suam in nobis?’ Et postea subdit, ‘si amare pigebat, saltem reamare non pigeat’”.³¹

L’amore di Dio non è soltanto creatore ma anche e sempre amore re-dentore, che s’incontra con la libera volontà di una creatura – la persona umana – che, pur rinata in Cristo dalla fede e dal battesimo, rimane ancora peccatrice (cfr. 1 Gv 1, 10). Perciò, la preghiera autentica implica sempre un atteggiamento di conversione.³² Se questo è così per la preghiera cristiana, lo è anche per l’atto di fede: nell’affidarsi a Dio, nel “toccare” Dio nella fede vi è anche questo atteggiamento di conversione, di *exitus* dal proprio io verso Dio. “Convertitevi e credete al Vangelo” (Mc 1, 15), predicò il Signore. Ciò è proprio della persona tutta intera, ma è guidato dalla libera volontà (naturalmente con l’aiuto della grazia divina). Certamente la libertà presuppone la conoscenza intellettuale; ma la libertà dirige tutta la persona,

²⁸ *Ibidem*, p. 23.

²⁹ Benedetto XVI, Enc. *Deus caritas est*, 25–XII–2005, n. 1.

³⁰ “*Nec est aliquid quod ad amandum magis provocet quam quod aliquis se cognoscat amari*” (*De rationibus fidei*, c.5).

³¹ *Summa Theologiae*, III, q. 1, a. 2, c.

³² Congregazione per la Dottrina della Fede, *Lettera...*, cit, n. 3.

anche l'intelletto; san Tommaso lo esprime con particolare chiarezza nella celebre affermazione: “*Intelligo enim quia volo; et similiter utor omnibus potentiis et habitibus quia volo*”.³³ In questo senso si può affermare che “la libertà non è una semplice proprietà della volontà umana, una caratteristica del volere; bensì la libertà è caratteristica trascendentale dell'essere umano, è il nucleo stesso di ogni azione realmente umana”.³⁴

La libertà umana non è soltanto limitata ma anche ferita dal peccato. Tuttavia, come leggiamo nella Lettera ai galati, Dio ci chiama a una nuova libertà: “Voi infatti, fratelli, siete stati chiamati a libertà” (*Gal* 5, 13). Chiamati alla libertà in Cristo; a una libertà, che lo stesso Cristo ha reso possibile mediante la sua morte e risurrezione, mediante la sua vittoria sul male e sul peccato. “La preghiera deve quindi articolarsi sia all'interno del riconoscimento di Dio da parte della ragione, sia soprattutto del riconoscimento della caduta dell'uomo nel peccato e della redenzione in Cristo da parte della fede che altrimenti svanirebbe nel puro umano”.³⁵ La preghiera cristiana corrisponde alla nuova libertà, dono di Cristo (cfr. *Gal* 5, 1) e posseduta in Cristo (cfr. *Gal* 2, 4). È la libertà dal peccato e dall'egoismo, che spinge all'amore sotto l'azione dello Spirito Santo, nell'obbedienza filiale a Dio. E la prima obbedienza a Dio è l'“obbedienza della fede” (*Rm* 1, 5). Un'obbedienza, l'atto di fede, mediante la quale “l'uomo si abbandona tutto a Dio liberamente, prestando ‘il pieno ossequio dell'intelletto e della volontà a Dio che rivela’ (Vat. I, *Dei Filius*, 3) e acconsentendo volontariamente alla rivelazione fatta da Lui”.³⁶

In questo atto di obbedienza, che è l'atto di fede, si manifesta in modo particolarmente chiaro che l'obbedienza a Dio non è contraria alla libertà, bensì l'atto di maggiore libertà, poiché “la libertà acquista il suo autentico significato quando viene esercitata al servizio della verità che redime, quando è spesa alla ricerca dell'Amore infinito di Dio, che ci scioglie da ogni schiavitù”.³⁷

Anche per quanto si riferisce all'incontro della libertà divina con la libertà umana nella fede e nella preghiera, i cristiani abbiamo l'esempio luminoso, altissimo ed allo stesso tempo a noi vicino, della Madre di Dio e Madre della Chiesa. In Maria troviamo, secondo le parole di Giovanni Paolo II, “una perfetta

³³ *De malo*, q. VI, art. unico. Cfr. *De virtutibus in communi*, a. 9 ad 15.

³⁴ Carlos Cardona, *Metafisica del bien y del mal*, Eunsa, Pamplona, 1987, p. 99. Sulla metafisica della libertà, cfr. Lluís Clavell, *Metafisica e libertà*, Armando Editore, Roma 1996.

³⁵ Cornelio Fabro, *La preghiera nel pensiero moderno*, cit., p. 445.

³⁶ Conc. Vaticano II, Cost. *Dei Verbum*, n. 5.

³⁷ San Josemaría Escrivá, *Amici di Dio*, Ares, 10^a ed., Milano 2009, n. 27.

immagine – e possiamo dire il ‘modello’ – della relazione Dio-uomo. Dio vuole che questa relazione si fondi in ogni uomo sul dono dello Spirito Santo, ma anche su di una personale maturità. Alla soglia della Nuova Alleanza lo Spirito Santo fa a Maria un dono di immensa grandezza spirituale e ottiene da lei un atto di adesione e di ubbidienza nell’amore, che è esemplare per tutti coloro che sono chiamati alla fede e alla sequela di Cristo”.³⁸

³⁸ Giovanni Paolo II, *Discorso*, 18-IV-1990, n. 7.